N12<526587360 021
ubTÜBINGEN

# FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2011

Nr. 20

Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung e. V.

© 2011
Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Redaktion: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall

Umschlaggestaltung und Logo: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen
Abbildungen auf dem Titel:
Philipp Melanchthon (Gemälde von Lucas Cranach d. Ä.),
Martin Luther (Gemälde von Lucas Cranach d. Ä.),
Johannes Calvin (unbekannter Maler),
Menno Simons (Gemälde von W. B. v. d. Kooi),
John Wesley (Gemälde von John Romney),
Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (unbekannter Maler),
Huldrych Zwingli (Gemälde von Hans Asper).

Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen
Druck: Schönbach-Druck GmbH, Erzhausen

ISBN 978-3-934109-12-4

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 8655-20

# Inhaltsverzeichnis

Editorial ..... 7

Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches ..... 11

## Die Rezeption der Wittenberger Reformation in den Freikirchen

Symposion des Vereins für Freikirchenforschung
vom 19. bis 20.03.2010 im Schloss Mansfeld

*Walter Fleischmann-Bisten*
Kinder einer unvollendeten Reformation – Freikirchliche Rezeption von Reformations- und Lutherjubiläen ..... 12

*Ernst Lippold*
Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) aus lutherisch-landeskirchlicher Sicht ..... 30

*Claus Bernet*
Luther und Fox – Luthertum und Quäkertum.
Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Vergleichsforschung ..... 40

*Günther Balders*
Luthers Lieder in freikirchlicher Rezeption ..... 61

*Diether Götz Lichdi*
Die Dialoge der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden mit der VELKD und anderen Partnern ..... 83

*Manfred Marquardt*
Die Bedeutung Luthers für John Wesley und die Evangelisch-methodistische Kirche ..... 98

*Gilberto da Silva*
Luthers Rezeption in den Vorgängerkirchen der SELK am Beispiel der Lehre vom geistlichen Amt der Kirche ..... 117

*Lothar Weiß*
Die Luther- und Reformationsrezeption im Reformprozess der Apostolischen Bewegung seit 1955 ..... 133

## Die Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in den Freikirchen

Arbeitstagung vom 22. bis 23.10.2010
in Château de Liebfrauenberg, Goersdorf im Elsass (Frankreich)

*Andreas Mühling*
Calvin und Olevian – zur Rezeption Calvins im 16. Jahrhundert ..... 149

*Marc Lienhard*
Straßburg und die Täufer im 16. Jahrhundert ..... 160

*Matthias Lohmann*
Reformierte Wurzeln der Baptisten und der Freien evangelischen Gemeinden ..... 173

*Juliane Brandt*
„Reformiert" als konfessionelles Label erwecklicher Gemeindebildung – Die Entstehung der deutschen reformierten Gemeinde in Budapest, ihre Organisatoren und deren soziale Vernetzung ..... 183

*Jean-Daniel Plüss*
Die Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in der Pfingstbewegung – Verwegener Versuch einer Deutung ..... 203

*Ron Kubsch*
Neuer Calvinismus – Einblicke in eine junge reformierte Bewegung ..... 217

## Freikirchliche Perspektiven: Forschungsberichte und Aufsätze

*Karl Heinz Voigt*
Die Evangelische Allianz nach 1945 – Ein unsicherer Neuanfang mit sicherer Neuorientierung ..... 235

*Thomas Hahn-Bruckart*
Zwischen Kooperation und Konfrontation – Friedrich von Schlümbach als amerikanischer Freikirchler im deutschen Kaiserreich ..... 286

## Buchbesprechungen

*Andreas Schumacher*, August Rauschenbusch (1816–1899). Ein Pionier der deutschen Baptisten in Nordamerika (New German-American Studies / Neue Deutsch-Amerikanische Studien 34), Peter Lang, Bern u. a. 2010 (Thomas Hahn-Bruckart) ..... 305

*Klaus Peter Voß*, Ökumene und freikirchliches Profil. Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch (Freikirchliche Beiträge zur Theologie 14), WDL-Verlag, Berlin 2008 (Thomas Hahn-Bruckart) ..... 307

*Richard Bowen Ferret*, Charisma and Routinisation in a Millennialist Community: Seventh-day Adventist Identity, Edwin Mellen Press, Lewiston/NY 2008 (Stefan Höschele) ..... 309

*David J. B. Trim und Heinz Daniel (Hg.)*, Parochialism, Pluralism and Contextualization: Challenges to Adventist Mission in Europe (19th–21st Centuries), Adventistica 9, Peter Lang, Frankfurt/M. 2010 (Stefan Höschele) ..... 312

*Claudia Währisch-Oblau*, The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel (Global Pentecostal and Charismatic Studies 2), Koninklijke Brill, Leiden / Boston 2009 (Werner Kahl) ..... 317

*Kurt Anschütz*, Befreiung – Besetzung – Versöhnung. Die Arbeit ausländischer Christinnen und Christen nach dem Zweiten Weltkrieg in Berlin, hg. v. Ökumenisch-Missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, WDL-Verlag, Berlin 2001 (Karl Heinz Voigt) ..... 322

*Ulrich Fellmann* (Hg.), Von Schwaben in den Bismarckarchipel. Tagebücher der Missionarsfrau Johanna Fellmann aus Deutsch-Neuguinea 1896–1903, Quellen und Forschungen zur Südsee, Harrassowitz, Wiesbaden 2009 (Karl Heinz Voigt) ..... 323

*Martin Greschat*, Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005), KGE Bd. IV/2, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010 (K. H. Voigt) ..... 324

*Heinz Joachim Held*, Einsichten und Ausblicke. Erträge eines ökumenischen Lebensweges, Lembeck, Frankfurt/M. 2008 (Karl Heinz Voigt) ..... 325

Besprechung zweier Bände von *Harmut Weyel* in der gleichen Reihe des Verlages (Karl Heinz Voigt)

Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.5/1, SCM Bundes-Verlag, Witten 2009 ..... 326

Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Portäts… Bd. 5.5/2, SCM Bundes-Verlag, Witten 2010 ..... 328

Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände – Personen, Bd. 1: Überregionale Einrichtungen. Bearb. v. *Heinz Boberach* † / *Carsten Nicolaisen* / *Ruth Pabst*, AKZ Reihe A: Quellen Bd. 18, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010 (Karl Heinz Voigt) ..... 329

Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (Leuenberger Kirchengemeinschaft), Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zu Lehre und Praxis der Taufe. Leuenberger Texte Heft 9, Frankfurt 2005 (Karl Heinz Voigt) ..... 331

*Martin Honecker*, Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen, (Bensheimer Hefte, 109), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009 (Lothar Weiß) ..... 331

*Gerhard Jordy / Joachim Pletsch* (Hg.), Weil ER Gemeinde baut. 60 Jahre Freier Brüderkreis 1949–2009, Christliche Verlagsgesellschaft, Dillenburg 2009 (Lothar Weiß) ..... 334

Ökumenische Kirchengeschichte, hg. von *Raymund Kottje / Bernd Moeller / Thomas Kaufmann / Hubert Wolf*
Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, hg. von *Bernd Moeller*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006
Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, hg. von *Thomas Kaufmann / Raymund Kottje*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008
Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. von *Hubert Wolf*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007
(Lothar Weiß) ..... 338

*Johannes Reimer*, Gott in der Welt feiern. Auf dem Weg zum missionalen Gottesdienst, Edition IGW, Bd. 3, Neufeld Verlag, Schwarzenfeld 2010 (Lothar Weiß) ..... 341

*Ekkehart Vetter*, Jahrhundertbilanz – erweckungsfasziniert und durststreckenerprobt. Ein Beitrag zur Erweckungsgeschichte im 20. Jahrhundert und zur Entstehung der Pfingstbewegung in Deutschland, hg. vom Missionsverlag des Mülheimer Verbandes, Bremen 2009 (Lothar Weiß) ..... 345

*Dennis Bachmann* u. a.
**Bibliographie zur Geschichte der Freikirchen** ..... 350

**Vereinsmitteilungen** ..... 380

Nachruf für Christel Pfeiffer ..... 382

# Editorial

Nahezu ausnahmslos verstehen sich die in den deutschsprachigen Ländern als Freikirchen firmierenden Kirchen und Gemeindebünde als *evangelisch*, und das bedeutet: als *reformatorisch*. Die Bezugnahme auf den kirchengeschichtlichen Einschnitt der Reformation kann in unterschiedlichem Sinne gemeint sein: In ihr kann der Anspruch zum Ausdruck kommen, (auch) in der eigenen Gemeinschaft das Erbe – besser noch: die Flamme – der Wirksamkeit der Reformatoren zu bewahren, in ihr kann ausgedrückt werden, dass die Reformation der Weiterführung bedurfte, schließlich kann diese Bezugnahme auch unterscheidend gemeint sein im Sinne des Hinweises auf die verschiedenen (einschließlich täuferischen) Zweige der Reformation.

Die unterschiedlichen Zugangsweisen zum Erbe der Reformation und die Frage nach dem reformatorischen Selbstverständnis der Freikirchen spiegeln sich in der Breite der Beiträge dieses Jahrbuchs. Die hier dokumentierten Beiträge gehen zurück auf zwei Tagungen des Vereins für Freikirchenforschung, die unter den beiden – verwandten – Themenstellungen standen: *Die Rezeption der Wittenberger Reformation in den Freikirchen* und *Die Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in den Freikirchen*. Dabei gelang es erfreulicherweise nicht nur, die verschiedenen freikirchlichen Denominationen in ihrer Breite – von Quäkern bis zu konfessionellen Lutheranern – zu berücksichtigen, sondern auch, landeskirchliche Perspektiven auf die Freikirchen mit einzubeziehen. Auf diese Weise bieten die Beiträge des Jahrbuchs die Facetten eines Gesprächs ab, in dem Innen- und Außenwahrnehmung produktiv aufeinandertreffen.

Hinsichtlich der freikirchlichen Rezeption der Wittenberger Reformation zeigt *Walter Fleischmann-Bisten* in seinem Beitrag auf, wie sich im Wandel der Reformations- und Lutherjubiläen politisch-gesellschaftliche und kirchlich-theologische Standpunkte und Konflikte widerspiegeln. Er wertet die erstaunlich umfangreichen Quellen zur freikirchlichen Rezeption dieser Jubiläen aus, an der sich reformatorisches Selbstverständnis in spezifisch freikirchlicher Ausprägung zeigt. Im Ergebnis arbeitet er heraus, dass die Reformation als Ereignis mit genuin ökumenischem Charakter bewertet und folglich auch gefeiert werden sollte.

Eine lutherisch-landeskirchliche Sicht auf den Weg der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche bietet der Aufsatz von *Ernst Lippold*. Während es nie offizielle Gespräche zwischen der SELK und der EKD gab, haben immer wieder Kontakte zwischen der SELK und der Evangelisch-lutherischer Kirche in Deutschland (VELKD) bestanden. Lippold geht diesen Gesprächsgängen nach und identifiziert die in den Gesprächen – bei aller Nähe – zutage getretenen Problembereiche. Abschließend formuliert er die kühne Frage, ob auf der Grundlage der erzielten Verständigungen

nicht die Existenz alt-lutherischer Profilgemeinden innerhalb von EKD-Landeskirchen vorstellbar sei.

Ämtertheologisch am anderen Ende der Freikirchen ist die Gemeinschaft der Quäker zu verorten. *Claus Bernet* stellt den Reformator Martin Luther sowie den Begründer des Quäkertums, George Fox, in einen religionsgeschichtlichen Vergleich und arbeitet sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede beider „Gründergestalten" heraus. Überblicksartig, aber auch exemplarisch (an der Frage des Predigens der Frau) weist er die Bezugnahme einzelner Quäker auf Luther aus und gibt schließlich eine auch konfessionskundlich hilfreiche Typologie des in seinen Wirkungen auf andere Gemeinschaften nicht zu unterschätzenden Quäkertums.

Ein viele Freikirchen verbindendes Element ist die Betonung des Gemeindegesangs. *Günter Balders* trägt in seinem Vortrag die Ergebnisse seiner auf der Basis von mehr als 100 freikirchlichen Gesangbüchern aus Geschichte und Gegenwart beruhenden Untersuchung zur Aufnahme von Luther-Liedern vor. Dabei unterscheidet er zwischen breit, wenig oder nur zeitweilig und schließlich nur vereinzelt rezipierten Liedern aus der Feder Luthers. Einen zweiten Schwerpunkt seines Beitrags bildet die Untersuchung der Luther-Biogramme in den freikirchlichen Liederbüchern.

Zu den im gerade genannten Beitrag berücksichtigten Freikirchen gehören auch die Mennoniten, denen *Götz Lichdi* angehört. Er widmet sich in seinem Beitrag den Gesprächen zwischen der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden mit der VELKD und anderen Partnern. Als wichtige mit der VELKD zu besprechende Themen werden die aus der Reformationszeit stammenden Verwerfungen der täuferischen Gruppen und die Stellung der Bekenntnisschriften erkennbar. Lichdi gibt einen Überblick über die Ergebnisse und Nachwirkungen der Gespräche und arbeitet heraus, dass bei aller Annäherung in Fragen von Theologie und Glaubenspraxis die Differenzen im Taufverständnis weiterhin einer vollen Kirchengemeinschaft entgegenstehen.

Kirchenhistorisch jünger als die Mennoniten sind die Methodisten. *Manfred Marquardt* erläutert aus methodistischer Perspektive zunächst, was John Wesley dem Reformator Luther verdankte, um dann zu zeigen, wie die reformatorischen Impulse, und hier vor allem die der Erlösungslehre, in der Theologie Wesleys kritisch aufgenommen wurden. Im zweiten Teil werden die Dialoge zwischen Lutheranern und Methodisten analysiert und der Beitritt des Weltrats Methodistischer Kirchen zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre als Frucht auch dieser Gespräche interpretiert.

Nicht vergessen werden darf, dass die Rezeption Luthers im Luthertum selbst – wenn auch wider willen – zur Freikirchenbildung führte. *Gilberto da Silva* untersucht die theologischen Motive der Entstehung verschiedener Vorläuferkirchen der SELK am Beispiel der Lehre vom geistlichen Amt der Kirche. Er zeigt, wie eine gewisse Zweipoligkeit in Luthers Lehre

vom Amt zu unterschiedlichen Positionen in der Rezeption führte und geht der Frage nach, auf der Basis welcher Einigungssätze es – über Einigungsstufen – 1972 zur Bildung der SELK kommen konnte.

Kirchenhistorisch noch jünger als Mennoniten und Methodisten ist die Apostolische Gemeinschaft, deren Wurzeln im Widerstand gegen einzelne Lehren der Neuapostolischen Kirche liegen. *Lothar Weiß* legt die Wurzeln dieser Gemeinschaft frei und zeichnet ihren Weg – auch während der Zeit der deutschen Teilung – nach. Er arbeitet, auf der Grundlage der eigenkirchlichen Periodika, heraus, wie in der Luther-Rezeption der Apostolischen Gemeinschaft die Entwicklung einer reformatorisch-erwecklichen Identität erkennbar wird.

Den zweiten Teil der thematischen Beiträge des Jahrbuches bilden die Vorträge zur Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in den Freikirchen. Hier eröffnet *Andreas Mühling* die Reihe der Beiträge mit einer Untersuchung der Frage, auf welche Weise die Theologie Calvins in den deutschen Ländern des 16. Jahrhunderts Einfluss gewinnen konnte. Als wichtiges Bindeglied dafür identifiziert er Caspar Olevian, den bedeutendsten deutschsprachigen Calvinschüler. Auseinandersetzungen um die rechte Gemeindeordnung und das Bemühen um eine angemessene Bildungspolitik zeichneten sein Wirken aus.

Wie Strassburg unter den Einfluss der oberdeutschen Reformation gelangte, zeigt *Marc Lienhard* in seinem sich daran anschließenden Beitrag. Er legt dar, welche unterschiedlichen Gruppen von Täufern und weiteren Dissentern vom reformatorischen Hauptstrom sich in Strasburg nachweisen lassen und welche Auseinandersetzungen zwischen diesen Gruppen ausgetragen wurden.

Im Anschluss daran untersucht *Martin Lohmann* reformierte Einflüsse auf die Baptisten und die Freien Evangelischen Gemeinden. Er vertritt und begründet die These, dass die Väter dieser Freikirchen die reformierte Tradition sehr bewusst rezipierten und weist reformierte Einwirkungen in den Grundlagentexten beider – verwandter – Gemeinderichtungen nach.

Eine gewissermaßen historische Fallstudie bietet *Juliane Brandt*, indem sie die Entstehung der deutschen reformierten Gemeinde in Budapest nachzeichnet. Diese wird in den Horizont der konfessionellen Verhältnisse Budapests und des geistig-politischen Umfelds nach 1849 eingezeichnet. Zahlreiche sozialgeschichtliche Beobachtungen lassen ein eindrückliches Bild von der Organisation sowie den Vernetzungen der Gemeinde deutlich werden.

Für *Jean-Daniel Plüss* sind auch in der deutschsprachigen Pfingstbewegung Einflüsse der oberdeutsch-schweizerischen Reformation nachweisbar, freilich innerhalb eines theologisch breiten Wurzelgeflechts. Konkret wird hier der reformierte Einfluss am Abendmahlsverständnis, am Kirchenverständnis und an der Schrifthermeneutik festgemacht. Dabei ist nach Plüss jedoch weniger an eine von pfingstlerischer Lebenspraxis abgehobene Über-

nahme theologischer Axiome zu denken als vielmehr an die lebendige „Weiterentwicklung einzelner Aspekte in historisch gewachsener Auseinandersetzung mit anderen christlichen Kirchen".

Bis in die Gegenwart hinein führt der diesen Thementeil abrundende Beitrag von *Ron Kubsch*, der mit der noch jungen Bewegung des „Neuen Calvinismus" bekannt macht. Er stellt dar, dass der Neue Calvinismus sehr bewusst und dezidiert an die klassische calvinistische Tradition anschließt, in die jedoch Impulse auch anderer Bewegungen (z. B. der charismatischen) integriert werden. Der harte Kern des „Fünf-Punkte-Calvinismus" erscheint dabei in einem (spät)modernen Gewand und findet wohl auch deshalb das Interesse gerade unter jüngeren Menschen.

Außerhalb des Themas, aber nicht weniger beachtenswert sind zwei Beiträge, die sich hier anschließen. Zum einen legt *Karl Heinz Voigt*, einer der langjährigen und verdienten Mitglieder des Vereins für Freikirchenforschung, eine Studie zum Neuanfang der Evangelischen Allianz nach 1945 vor. Zum anderen verdanken wir *Thomas Hahn-Bruckart*, einem der jüngeren Mitglieder des Vereins, Einblicke in sein Dissertationsprojekt zum deutsch-amerikanischen Freikirchler Friedrich von Schlümbach. Die Stationen seines transatlantischen Wirkens, v. a. aber auch der Widerspruch, den er im Deutschland des Kaiserreichs erfuhr, werden hier vorgestellt. Mit dem Erscheinen der Dissertation im Druck ist dieses Projekt nun auch in Gänze zugänglich.

Ich möchte an dieser Stelle allen danken, die sich bereiterklärt haben, Rezensionen, die für den Leserkreis von Interesse sein dürften, für das Jahrbuch beizutragen. Ein besonderer Dank gilt wiederum Dennis Bachmann für das Zusammenstellen der Freikirchen-Bibliographie und allen, die ihm die dafür notwendigen bibliographischen Hinweise geliefert haben. Die Fertigstellung des Jahrbuches lag in den bewährten Händen von Astrid Nachtigall, Peter Muttersbach und Reimer Dietze, denen ich ebenfalls meinen herzlichen Dank sage.

*Christoph Raedel*

# Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches

P. Dennis **Bachmann**, Johannes-R.-Becher-Str. 51, 39128 Magdeburg
Prof. em. Günter **Balders**, Erlenstr. 4–5, 12167 Berlin
Dr. Dr. Claus **Bernet**, Tauroggener Str. 2, 10590 Berlin
Dr. Juliane **Brandt**, Aidenbachstr. 108, 81379 München
Pfr. Dr. Walter **Fleischmann-Bisten**, Postfach 1255, 64602 Bensheim
Dr. Thomas **Hahn-Bruckart**, Gartenfeldstr. 23, 55118 Mainz
M. Th. Ron **Kubsch**, Martin Bucer Seminar Talstr. 26, 57610 Gieleroth
Diether Götz **Lichdi**, Schwaigener Str. 19, 74080 Heilbronn
Prof. em. Dr. Marc **Lienhard**, Rue Verdun 17, F-67000 Strasbourg
OKR Ernst **Lippold**, Mühlenbergsweg 85, 30823 Garbsen
P. Matthias **Lohmann**, Waldhüterstr. 25, 81375 München
Prof. Dr. Manfred **Marquardt**, Mörikestr. 18, 72762 Reutlingen
Prof. Dr. Andreas **Mühling**, Mühlenstr. 11, 56729 Monreal
Dr. Jean-Daniel **Plüss**, Weite Gasse 4, CH-8001 Zürich
Prof. Dr. Gilberto **da Silva**, Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel
Dr. Lothar **Weiß**, Burgstr. 16a, 50226 Frechen
P. i. R. Karl Heinz **Voigt**, Touler Str. 1C, 28211 Bremen

**Die Rezeption der Wittenberger Reformation in den Freikirchen**
Symposion des Vereins für Freikirchenforschung
vom 19. bis 20.03.2010 im Schloss Mansfeld

# Kinder einer unvollendeten Reformation

## Freikirchliche Rezeption von Reformations- und Lutherjubiläen

*Walter Fleischmann-Bisten*

Bereits im Jahre 2005 hat der Kieler Kirchenhistoriker Johannes Schilling in seiner Eigenschaft als Präsident der Luthergesellschaft dafür gesorgt, dass ausgesprochen rechtzeitig begonnen wurde, den 500. Geburtstag der Reformation angemessen zu planen und mit allen daran Interessierten vorzubereiten. Nachdem dann am 21. September 2008 die feierliche Eröffnung einer „Lutherdekade" als großes Medienereignis in der Lutherstadt Wittenberg begangen wurde, habe ich dazu kritisch in meinem jährlichen ökumenischen Lagebericht Stellung genommen. Damit waren schon ein wenig die Weichen zum Thema dieses Symposiums gestellt. Ich hatte zwei Behauptungen und damit verbunden zwei Forderungen formuliert: „Dass der ‚Linke Flügel der Reformation' (Heinold Fast) fester Bestandteil der aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen und Gemeinden ist, wird hoffentlich heute nicht mehr in Frage gestellt. Daher müssen sie auch – am besten über die Schiene der ‚Vereinigung Evangelischer Freikirchen' (VEF) – mit ins Boot der Planungen für 2017 genommen werden. Und dies, obwohl nicht immer klar ist, wie Freikirchen heute selbst ihr reformatorisches Erbe verstehen und den Reformationstag als Feiertag nutzen."[1]

Ich werde eingangs Begrifflichkeiten zu klären versuchen, dann einen Überblick über die verschiedenen Reformations- und Lutherjubiläen seit 1616 geben und schließlich auf deren freikirchliche Rezeption eingehen. Am Ende versuche ich thesenartig Konsequenzen zu ziehen.

## 1. Begrifflichkeiten

Im Unterschied zu dem aus dem Lateinischen stammenden Verb „reformieren", das bis heute in allen kulturellen Zusammenhängen verwendet wird, wird das (sich schon bei Seneca und Plinius d.J. findende) Substantiv „Reformation" spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch den Einfluss des Historikers Leopold von Ranke (1795-1886) fast nur noch für die Epoche der Reformation des 16. Jahrhunderts verwendet. Das Adjektiv

[1] Ökumene lebt von dosierter Überforderung. Konfessionskundliche Beobachtungen und Aufgaben, in: MdKI 59 (2008) Beilage zu H. 6, IX f., X.


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

„reformatorisch" wird heute sogar ausschließlich auf die theologischen, strukturellen und kirchenpolitischen Veränderungen bezogen, die aus dem Reformprozess der abendländischen Kirche vor 400 bis 500 Jahren entstanden sind. Dieser reformatorischen Erneuerung konnte sich die damals „altgläubige Religionspartei" genannte Mehrheit innerhalb abendländischen Teilkirche bekanntlich nicht öffnen. Sie entwickelte sich vornehmlich durch die mit dem Konzil von Trient (1545–1563) einsetzende „Katholische Reform" eben zur römisch-katholischen Kirche.

Dass Martin Luther (1483–1546) selbst den Begriff „Reformation" nur selten verwendete, sei am Rande vermerkt. Er sprach etwa von einer „guten reformation der universiteten", aber von „des Christlichen standes besserung" – statt von „Reformation". Damit bezeichnete er jedoch an anderer Stelle die Beendigung verschiedener von ihm angeprangerter kirchlicher Missstände, sog. Gravamina. Während Philipp Melanchthon (1497–1560) im Rahmen seiner Würdigung von Luthers Leben und Werk noch 1548 den Begriff „Reformation" vermied, stellte schon 1520 Luthers theologischer Gegner, der sächsische Kontroverstheologe Hieronymus Emser (1478–1527) die Frage, ob denn Luthers Werk eine „Reformation" oder eine „Deformation" sei.[2]

Jedenfalls muss aus historischer wie konfessionskundlicher Sicht der Auffassung von Gottfried Seebaß (1937–2008) widersprochen werden, dass heute als „reformatorisch" nur das zu gelten habe, „was in den der Reformation entstammenden großen Konfessionen und Kirchen gelehrt und vertreten wurde", und „also nicht ohne nähere Bestimmungen den weiten Bereich dessen" umgreife, „was als ‚linker Flügel' der Reformation oder auch als ‚radikale Reformation' bezeichnet wird."[3] Nicht nur die Ergebnisse dieser Untersuchung stehen einem solchen Verdacht entgegen.

## 2. Schwerpunkte der Reformations- und Lutherjubiläen

Ein Blick auf die sehr unterschiedlich erforschte Geschichte der Reformationsjubiläen[4] zeigt Überraschungen, die man als Kuriosa festhalten muss: Erstens gibt es dazu nirgends einen eigenen Artikel in den einschlägigen Lexika – Fehlanzeige selbst in der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE) und

---

2 Vgl. *Gerhard Müller*, Art. Reformation, in: ³LThK Bd. 8, 1999, 930–949.

3 *Gottfried Seebaß*, Art. Reformation, in: TRE 28, 1997, 386–404, 386 f. Als Folge dieser problematischen Sichtweise gliedert Seebaß auch den dritten Teil „Konfessionelles Zeitalter" seines Lehrbuches (Geschichte des Christentums III, Theol. Wiss. Bd. 7, Stuttgart 2006) so: Der Herausbildung der Konfessionen und ihrer Konsolidierung (Luthertum, Reformierte, Anglikanische Reformation in England und Schottland, Römisch-katholische Konfessionskirche) stellt er Gemeinden und Kirchen „Abseits der Konfessionen" gegenüber, zu denen er Schwenckfelder, Täuferische Gruppen, Waldenser, Antitrinitarier u. a. zählt (237–276, bzw. 276–284).

4 Eine gute Übersicht über die wichtigste Literatur bietet *Harm Cordes*, Hilaria evangelica academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten, FKDG Bd. 90, Göttingen 2006.

in *wikipedia*! Zweitens steht heute wissenschaftlich fest, dass Luther seine 95 Thesen zum Ablass nicht am 31. Oktober 1517 an der Wittenberger Schlosskirche angeschlagen, sondern lediglich an Albrecht von Magdeburg und Hieronymus Schultz versandt hat. Daneben gibt es mehrere Aussagen Luthers, dass er diese Thesen auch erst dann veröffentlicht habe, als ihm deutlich wurde, beide Bischöfe würden nicht mit ihm in ein Gespräch hierüber eintreten wollen. Daran ändern auch die anders lautende Behauptung Melanchthons in der Vorrede zum zweiten Band der Werke Luthers von 1546 und angeblich neue Funde von Notizen des Luther-Adlatus Georg Rörer nichts, wie Volker Leppin jüngst genau belegen konnte.[5] Dennoch hat Luther selbst später den 31. Oktober 1517 als den Beginn der Reformation gefeiert.[6] Auch wenn der Zürcher Reformator Huldreich Zwingli (1484–1531) bereits 1516 gegen den Ablass gewettert hat und die Anfänge der Reformation in all ihren Facetten in den einzelnen Regionen insgesamt schwer datierbar sind, war und bleibt der 31. Oktober 1517 entscheidend für die reformatorische Erinnerungskultur insgesamt.

## 2.1 Das Reformationsjubiläum 1617

Denn: Das dritte Kuriosum besteht darin, dass das erste und von fast allen evangelischen Reichsständen gemeinsam gefeierte Reformationsjubiläum vor allem ausgerechnet von kurpfälzischen Calvinisten ausging und dafür politische Gründe im Hintergrund standen. „Für die Unionsterritorien war das Fest bereits beschlossene Sache, als man sich auch in Kursachsen um das Zustandeskommen einer Jubiläumsfeier und ihre Verbreitung in den protestantischen Ländern bemühte."[7] Und das kam so: Im April 1617 trafen sich in der freien Reichsstadt Heilbronn lutherische und reformierte Reichsstände der protestantischen „Union". Kurfürst Friedrich V. (1596–1632) schlug erfolgreich vor, durch eine Art öffentliche Danksagung und in Form eines Bußtages gegen die papst- und kaisertreuen altgläubigen Reichsstände Front zu machen. Die durch verschiedene Konfessionswechsel ohnehin verunsicherten Kurpfälzer hatten auch das verständliche Interesse, durch eine solche „Consonantz" das reformierte Bekenntnis den Anhängern der Augsburgischen Konfession als „konfessionsverwandt" zu dokumentieren.[8]

Freilich hatte auch die Theologische Fakultät in Wittenberg eine lokale Gedenkfeier beabsichtigt und aus diesen Anregungen entstand dann der

---

5 Die Monumentalisierung Luthers. Warum vom Thesenanschlag erzählt wurde – und was davon zu erzählen ist, in: *Joachim Ott / Martin Treu* (Hg.), Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion, Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt Bd. 9, Leipzig 2008, 69–92; vgl. d*ers*., Martin Luther, Darmstadt 2006, 117–126.

6 WA Br 4, 275, 25–27 (1164).

7 *Hans-Jürgen Schönstädt*, Das Reformationsjubiläum 1617. Geschichtliche Herkunft und geistliche Prägung, in: ZKG 93, 1982, 5–57, 7.

8 Vgl. *Andreas Meier*, Reformationsjubiläum – Luthertag?, in: FAZ Nr. 252 v. 29.10.2008, N3.

Plan für ein landesweites Reformationsfest in Kursachsen.[9] Aber der entscheidende Anstoß für ein das ganze evangelische Deutschland umfassende Jubiläum kam von einem reformierten Landesherrn;[10] ein Umstand, der übrigens in älteren wie jüngeren Würdigungen meist unerwähnt bleibt. Dies gilt auch für Georg Arndt, der dafür interessante lokale Details bietet und auf die jesuitischen Gegenschriften und deren protestantische Repliken eingeht.[11] Bemerkenswert sind die Forschungsergebnisse Harry Oelkes. Seine Analyse zeitgenössischer illustrierter Flugblätter charakterisiert dieses Jubiläum „als Kristallisationspunkt konfessionellen Bewußtseins" und beschreibt die römische Reaktion: Papst Paul V. (1605–1621) verstand die geplanten protestantischen Feiern als enorme Provokation und reagierte mit der Verkündigung eines außerordentlichen Jubeljahres für 1617.[12] Für die marxistische Reformationsgeschichtsschreibung steht im Vorgrund, dass jene „am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges abgehaltene erste Säkularfeier 1617 [...] ganz im Zeichen landesfürstlicher Autorität" stand und „mehr einem von den protestantischen Landesherren von oben angeordneten Glaubensfest denn einem historischen Jubiläum" glich. Begründet wird dies u. a. damit, dass der Kurfürst einen achttägigen Gottesdienst vorschrieb und „sogar die Texte angab, nach denen gepredigt werden sollte".[13]

## 2.2 Das Reformationsjubiläum 1717

Hundert Jahre später war infolge des westfälischen Friedens von 1648 der blutige und unchristliche Kampf zwischen protestantischem und römisch-katholischem Lager zu einem offiziellen Ende gekommen. Die Reformierten wurden im Unterschied zu den Taufgesinnten reichsrechtlich anerkannt. Aber infolge der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) waren große Flüchtlingsströme von Hugenotten aus Frankreich und von Waldensern aus Savoyen in einige deutsche Ländern gekommen, denen bald die von den Habsburgern um ihres Glaubens willen vertriebenen Protestanten aus Salzburg, Niederösterreich, der Steiermark und Kärnten folgten. Im Luthertum standen die lehrmäßigen Auseinandersetzungen in der Orthodoxie und mit dem aufkommenden Pietismus im Mittelpunkt. Es war wohl das Verdienst des Landgrafen Ernst-Ludwig von Hessen-Darmstadt (1667–1739),

---

9 Vgl. *Wolfgang Flügel*, Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830, Leipzig 2005, der zwar deutlich macht, dass die Wittenberger Initiativen eng mit den dort und anderswo praktizierten Universitätsjubiläen zusammenhingen (29–33), die kurpfälzischen Aktivitäten aber ganz übergeht.

10 Vgl. *Fritz Wolff*, „Ein Tag, der gar in hundert Jahren nur einmal dich begrüßt ...". Ev. Jubiläumsfeiern in Hessen vom 17. bis zum 20. Jh., in: *Günter Bezzenberger / Karl Dienst* (Hg.), Luther in Hessen, Kassel / Frankfurt/M. 1983, 71–89.

11 Das Reformationsjubelfest in vergangenen Jahrhunderten. Gedenkblätter aus der Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1917.

12 Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter, AKG 57, Berlin / New York 1992, 415–429, bes. 424 f.

13 *Leo Stern*, Probleme der Reformation im Spiegel ihrer Jubiläen, in: *Ders. / Max Steinmetz* (Hg.), 450 Jahre Reformation, Berlin 1967, 20–43, 25.

dass trotz zahlreicher Widerstände überhaupt Feiern durchgesetzt werden konnten. Diese fanden vor allem an den lutherischen Universitäten statt, die sich mit Ausnahme Altdorfs alle beteiligten. Nach den umfassenden Studien von Hans-Jürgen Schönstädt und Harm Cordes lassen sich folgende Schwerpunkte der Feiern von 1717 beobachten:

(1) Wie tief die Gräben zwischen Lutheranern und Reformierte inzwischen waren, zeigt sich an der Tatsache, dass letztere sich „dem Werben für eine gemeinsame Jubiläumsfeier nahezu vollständig entziehen konnten": „Was 1617 noch und 1817 wieder möglich war, die Besinnung von Lutheranern und Reformierten auf die gemeinsamen theologischen und historischen Wurzeln, war im ausgehenden Zeitalter des Konfessionalismus undenkbar."[14]

(2) Die landeskirchlichen Jubiläumsverordnungen orientierten weithin an denen von 1617. Obwohl diese noch deutlich „vom Geist heftiger Auseinandersetzung [...] um die Wahrheit geprägt" waren, wurden andererseits bereits Konsequenzen aus den „Erfahrungen der Fruchtlosigkeit der hemmungslosen Polemik" erkennbar.[15]

(3) Die auffällige Distanz zur politischen Lage und zur Konfessionsproblematik erklärt sich wohl durch das weithin beobachtbare Befolgen eines kaiserlichen Dekrets, das die evangelischen Gesandten auf dem Reichstag zu Regensburg 1717 ermahnt hatte, sich bei den bevorstehenden Feiern nicht wie der gemeine Pöbel zu verhalten. In Sachsen spielten auch die 1697 bzw. kurz vor dem Jubiläum erfolgten Konversionen des Kurfürsten Friedrich August (1670–1733) und des Kurprinzen zum Katholizismus eine wichtige Rolle. Dennoch muss es auch kritische Stimmen gegeben haben, wie die Äußerungen des Hallenser Historikers und Juristen Johann Peter von Ludewig (1668–1743) zeigen, der „nach der Berechtigung evangelischer Jubel- und Lutherfeste fragte und vor einer Nachahmung des römischen Jubiläumspompes und des weltlichen Festglanzes warnte".[16]

(4) Im Mittelpunkt der Reden und Schriften steht nicht ein historisches Interesse an der Reformation insgesamt, sondern die Reformation und Theologie Luthers, während unter dem Einfluss der Orthodoxie „Melanchthon und andere Mitarbeiter Luthers übergangen" oder „nur eingeschränkt als Reformatoren gewürdigt" werden.[17]

Schließlich bleibt festzuhalten, dass die Säkularfeiern von 1617 und 1717 einen entscheidenden Einfluss darauf hatten, den 31. Oktober als den zentralen Gedenktag der Reformation zu begehen. Während etwa in den hessischen Gebieten keine zusätzlichen Feierlichkeiten zur Erinnerung an

---

[14] *H. Cordes* (Anm.4), 301.

[15] *Hans-Jürgen Schönstedt*, Das Reformationsjubiläum1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landeskirchlicher Verordnungen, in: ZKG 93 (1982), 58–118, 117.

[16] *F. Wolff* (Anm. 10), 79.

[17] *H. Cordes* (Anm. 4), 305.

die Confessio Augustana von 1530 oder an den Augsburger Religionsfrieden von 1555 bekannt sind, sind solche für Kursachsen bereits ab 1655 überliefert. Auch der 150. Jahrestag des Thesenanschlags wurde dort 1667 begangen und in dessen Folge ab 1668 ein jährliches Reformationsfest für den 31. Oktober festgelegt, das aber meist am Sonntag danach begangen wurde.[18] In Klammern sei hier angemerkt, dass heute der Reformationstag (31. Oktober) in Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen ein gesetzlicher Feiertag ist. In Baden-Württemberg ist dieser Tag schulfrei. In Niedersachsen haben evangelische Schüler auf Antrag die Möglichkeit für einen Gottesdienst vom Unterricht befreit zu werden, ähnlich ist die Regelung in Österreich. In Chile und Slowenien ist der 31. Oktober ebenfalls ein gesetzlicher Feiertag. Nicht unwichtig scheint mir, dass die reformierten Kirchen in der Schweiz (wie übrigens auch viele lutherische und unierte Gemeinden in Deutschland) den Sonntag, der dem 31. Oktober folgt, als „Reformationssonntag" feiern. Die Vorstöße evangelischer Bischöfe in Deutschland, diesen Tag bundesweit als gesetzlichen Feiertag zu begehen, werden wohl auch im Vorlauf zu 2017 zu keinem Erfolg führen.

## 2.3 Das Reformationsjubiläum 1817

Die Säkularfeier des Jahres 1817 „stand unter dem Eindruck der nach heißem Kampfe errungenen Freiheit, der Errettung aus drückender Knechtschaft eines fremden Herrschers", weshalb die Begeisterung „reiner war als 1617 und 1717". So beginnt Georg Arndt 1917 seine Betrachtung in einer im Verlag des Evangelischen Bundes in Berlin verlegten Broschüre und verschweigt dabei die damals erneut bedrückende politische und damit auch kirchenpolitische Situation jener Zeit.[19] Nach dem Sieg über Napoleon und der restaurativen Neuordnung Europas durch den Wiener Kongress 1814/15 wurden viele von der Aufklärung angeregte und Reformvorhaben wieder gestoppt. Die Beteiligung der Bürger an der Regierung, die Trennung von Staat und Kirche und die Durchsetzung der Religionsfreiheit mussten letztlich noch rund 100 Jahre auf sich warten. Die freiheitlichen Parolen der Befreiungskriege gerieten ins Abseits. Dies trübte auch in erheblichem Maße das „Wartburgfest" am 18./19. Oktober 1817, als dort die Burschenschaften gegründet wurden – „getragen von einer eigenartigen Mischung von protestantischem Nationalismus und einem eher gefühlsbetontem Liberalismus."[20] So galt diese religiös-nationale Feier einem doppelten Anlass, der Erinnerung an die Leipziger Völkerschlacht von 1813 und dem Beginn der Reformation vor 300 Jahren. Martin Luthers Kampf gegen das römische Papsttum und gegen die Missstände in seiner Kirche waren in Vergessen-

---

18 Vgl. *Helmut Merkel*, Art. Feste und Feiertage IV, TRE 11, 1983, 115–132, 128.

19 *F. Wolff* (Anm. 10), 27.

20 *Martin Friedrich*, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert, Zugänge zur Kirchengeschichte 8, UTB 2789, Göttingen 2006, 56.

heit geraten. Er wurde nun zum deutschen Nationalhelden und zur Galionsfigur gegen den Geist der Französischen Revolution. Sehr klar wird diese geistige Gemengelage im „Nachtwächterlied am 1. Januar 1817", das sich in einem der frühen Reformationsalmanache findet:[21]

Hört, ihr Herrn, und lasst euch sagen!
Der Geist ist nicht mehr in Fesseln geschlagen.
Gedenkt an Luther, den Ehrenmann,
Der solche Freiheit euch wieder gewann;
Bewahret das Licht, der Wahrheit Licht,
Bewahrt es das Feuer, entweihet es nicht!
Vor allem aber, Ihr Frauen und Herrn;
Lobt im Jahr siebzehn Gott den Herrn;
Feyert das Jubeljahr fern und nah,
Amen, Amen, Victoria!

Immerhin hatte das Jubiläum von 1817 für die innerprotestantische Ökumene eine erhebliche Bedeutung, da es zur Geburtstunde verschiedener Formen von Unionen zwischen lange zerstrittenen Lutheranern und Reformierten wurde. In der preußischen Grafschaft Mark beschlossen die lutherische und die reformierte Synode, aus jenem Anlass eine gemeinsame Abendmahlsfeier in der Stadtkirche zu Hagen zu feiern. Unter dem theologischen Einfluss Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834), der Unionen als Abendmahlsgemeinschaft angeregt hatte, verstand sie der preußische König Friedrich Wilhelm III. (1797–1840) als Schritt zur Kirchenvereinigung, für die er zunächst nur werben, sie aber nicht verordnen wollte.

## 2.3 Das Lutherjahr 1883

Aus Anlass des 400. Geburtstages Martin Luthers wurde 1883 leider nicht nur die Arbeit zur kritischen Edition von Luthers Gesamtwerk, der sog. Weimarana, in Angriff genommen. Er wurde als Gründungsvater des neuen deutschen Kaiserreiches proklamiert. Mit ihm habe „der politische und kulturelle Aufstieg der Deutschen zu einer Nation begonnen, der von den Hohenzollern fortgesetzt und im Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71 und in der Reichseinigung vollendet wurde". Kein Wunder, dass im Zuge des wachsenden Antisemitismus damals schon Luthers „germanische Qualitäten" gerühmt wurden, die ihn „zum Vorbild für alle Deutschen machten".[22] Und der im Gefolge dieses Lutherjahres dann 1886/87 in Erfurt gegründete „Evangelische Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" kämpfte nicht nur gegen den politischen Katholizismus, gegen die Gleichgültigkeit und den Materialismus in den evangelischen Landeskirchen und mühte sich um deren Zusammenwachsen. Er sorgte auch mit seinem Schrifttum und Liedgut dafür, dass im Verlaufe der anstehenden

[21] *Friedrich Keyser* (Hg.), Reformations-Almanach für Luthers Verehrer auf das evangelische Jubeljahr 1817, Erfurt 1817, 389.

[22] *Hartmut Lehmann*, Die Deutschen und ihr Luther. Im Jahr 2017 jährt sich zum 500. Mal der Beginn der Reformation. Jubiliert wurde schon oft, in: FAZ Nr. 199 v. 26.8.2008, 7.

Säkularfeier 1917 Luther neben Hindenburg als Retter der Deutschen in Kriegsnot gefeiert werden konnte, dank dessen vorbildhaften Gottvertrauens und unbeugsamen Kämpferwillens der Weltkrieg noch gewonnen werden könnte. So hieß es schon in einem 1902 für die Provinzialversammlung des Rheinischen Hauptvereins in Saarbrücken gedichteten und dort (nach der Melodie „Deutschland, Deutschland über alles") gesungenen Kampfliedes:

> „Martin Luther, deutscher Kämpfer, Sieger aus dem Stamme Teut,
> Rum und Ehre deinem Namen bis in alle Ewigkeit!
> Martin Luther, deutscher Kämpfer, der von Rom die Welt befreit,
> Ruhm und Ehre deinem Namen bis in alle Ewigkeit.
>
> Martin Luther, Gottesstreiter, der den schweren Kampf gewagt,
> der dem welschen Unterdrücker, den Gehorsam aufgesagt.
> Martin Luther, deutscher Bürger, der die morsche Form zertrat,
> der ein deutsches Weib genommen, trotz des Papstes Zölibat."[23]

## 2.4 Das Reformationsjubiläum 1917

Gottfried Maron (1928–2010) hat in seiner umfassenden Studie über die Literatur des Gedenkjahres 1917 nicht nur dessen Bedeutung für die wissenschaftliche Erforschung von Luthers Person und Werk betont (Stichworte: Lutherrenaissance, Gründung der Luthergesellschaft usw.), sondern auch die damit verbundenen Aufbrüche in der katholischen Lutherforschung nachgewiesen. Er hat gezeigt, mit welch theologischem Irrsinn die damals geachteten Vertreter der evangelischen Theologie jenem dann 1933 ff. mit verheerenden Folgen auftretenden Deutschchristentum den Weg bereitet haben. Selbst der berühmte Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851–1930) geriet in jene nationalprotestantische Falle: Erst Luther habe „den deutschen Geist erweckt" und darum bezeichnete er Luther als „Vater" und „Urbild" der Deutschen.[24]

## 2.5 Das Lutherjahr 1933

So verwundern die Töne der Deutschen Christen und ihrer Geistesverwandten in der Zeit des Nationalsozialismus nicht. Der Tenor insgesamt lautete etwa so: Nach Überwindung der politischen Notlage infolge des Schandfriedens von Versailles und der ihre Unfähigkeit bewiesenen Demokratie hat nun die Wiedergeburt des deutschen Volkes begonnen. Wie umstritten allerdings bald Luthers Vermächtnis für das sog. Dritte Reich und die auf staatlichen Druck hin entstandene Deutsche Evangelische Kirche war, zeigen nicht nur die Konflikte in den ersten Jahren des Kirchenkampfes, sondern auch die Tatsache, dass durch staatliche Anordnung der lange geplante „Deutsche Luthertag 1933" kurzfristig abgesagt wurde. In den zur Vorbereitung landauf landab gebildeten „Ehrenausschüssen" waren unter

---

[23] Bibliothek des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Bestand EB.

[24] Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ZKG 93 (1982), 177–221, 156.

der Schirmherrschaft des Reichspräsidenten von Hindenburg und des Reichsbischofs Ludwig Müller neben Vertretern des Staates und der NSDAP „auch Kirchenmänner" vertreten, „die später zur Bekennenden Kirche gehörten".[25] Die „Kundgebung des Reichsbischofs zum 450. Geburtstag Martin Luthers" vom 26. Oktober 1933 ist darum einerseits eine der oft wiederholten und bedingungslosen Ergebenheitsadressen an Adolf Hitler „in einer der ernsten Schicksalsstunde des Vaterlandes":

> „Unser Volk ist von seinem Kanzler aufgerufen, vor aller Welt zu bezeugen, daß es geschlossen hinter der Regierung steht. Wir deutschen evangelischen Christen nehmen die Errettung unseres Volkes durch unseren Führer Adolf Hitler als ein Geschenk aus Gottes Hand. Wir stimmen von ganzem Herzen zu, daß der Kanzler Leben und Ehre der Nation verteidigt; wir sind mit ihm eins in seinem echten und wahrhaften Friedenswillen gegenüber den anderen Völkern der Erde."

Diese Ergebenheitsadresse ist andererseits eine klare Absage an alle Formen des Protestes aus Kirche und Gesellschaft gegen die gewaltsamen Aktionen von Staat und Partei. Denn es wird gefordert, dass die Erinnerung an Luthers Vermächtnis dafür zu sorgen habe, „daß Gottes ewige Wahrheit nicht verdunkelt, sondern in dieser Zeit der Lüge und Unwahrheit um so lauter und gewaltiger gepredigt und in die Tat umgesetzt wird".[26] Wie ernüchternd und bedrückend die Beobachtung von Aussagen einzelner Lutherforscher sein kann, mag am Beispiel von Paul Althaus d.J. (1888–1966) gezeigt werden: Hatte er 1917 auf Luthers Durchhaltewillen hingewiesen und 1933 dessen Beitrag zur Erneuerung Deutschlands hoch gepriesen, so predigte er zu Luthers 400. Todestag 1946, dass der Reformator „der beste Tröster seiner Deutschen" sei.[27]

## 2.6 Das Reformationsjubiläum 1967

Zweifellos standen 1967 die Erinnerung an „450 Jahre Reformation" und der 500.Geburtstag Luthers 1983 jedenfalls in Deutschland unter dem Vorzeichen einer in der Bundesrepublik und in der DDR sehr unterschiedlichen Erinnerungskultur.[28] Das wohl eindrücklichste Dokument für die Zielsetzung des staatlichen Reformationsgedenkens in der DDR ist der Aufsatz Leo Sterns über die „Probleme der Reformation im Spiegel ihrer Säkularfeiern". Erinnert wird an die „Erklärung des Nationalrats der Nationalen Front des demokratischen Deutschland" vom 5. Juli 1966, worin es heißt:

> „In der deutschen Geschichte sind die Reformation und das Wartburgfest der Burschenschaften bei all ihrer komplizierten Problematik Ausdruck des

---

25 *Fritz Wolff* (Anm. 10), 88.

26 KiJb für die EKD 60–71 (1933–1944), hg. von *Joachim Beckmann*, Gütersloh 1948, 28–29, 28.

27 *Hartmut Lehmann* (Anm. 20), 7.

28 Vgl. dazu jetzt *Claudia Lepp*, Erinnerungsgemeinschaft? Die innerdeutschen Kirchenbeziehungen am Beispiel der Reformationsfeierlichkeiten 1967 und des Lutherjubiläums 1983, in: *Jan Scheunemann* (Hg.), Reformation und Bauernkrieg. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland, Leipzig 2010, 133–148.

> Kampfes der fortschrittlichen Klassen und der Volksmassen für gesellschaftlichen Fortschritt, Demokratie und nationale Einheit, gegen die herrschende reaktionäre Feudalordnung."

Alle westdeutschen Unterstellungen, die aus Pressemeldungen bruchstückhaft wiedergegeben wurden, werden zurückgewiesen: DDR und SED wollen Luther nicht „usurpieren", keinen „Vorläufer des Sozialismus" oder „sozialistischen Helden" aus ihm machen, ihn nicht für „volkseigen" erklären oder „ideologisch entstellen". Mit großem Selbstbewusstsein werden die entscheidenden Argumente für das staatliche Interesse am Reformationsgedenken zusammengefasst:

> „Weil die deutsche Arbeiterklasse, die in der DDR im Bündnis mit der Bauernschaft und allen Werktätigen die Macht ausübt, die rechtmäßige Erbin aller fortschrittlichen Traditionen der deutschen Nationalgeschichte ist, hat sie das Recht und die Pflicht, die Reformation als eines der bedeutsamsten Ereignisse der deutschen Geschichte kritisch zu untersuchen und die objektive historische Wahrheit über die Ursachen, den Charakter, den Verlauf und die Folgen der Reformation für die deutsche Geschichte in 450 Jahren herauszuarbeiten."[29]

In der damaligen Bundesrepublik stand dieses Gedenkjahr kurz nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) sowohl im Zeichen des ökumenischen Aufbruchs als auch im Schatten der Eskalation des Vietnamkrieges und des Krieges im Nahen Osten. Die gut dokumentierte Generalversammlung des Evangelischen Bundes, die sich unmittelbar an die offizielle EKD-Feier in Worms im November 1967 anschloss, zeigt besonders das Bemühen, die Reformation nicht mehr nur deutsch, sondern im europäischen Kontext und dezidiert ökumenisch zu würdigen.[30] Der damalige Präsident des Evangelischen Bundes, Kirchenpräsident Wolfgang Sucker (1905–1968) forderte von den Christen aller Konfessionen „endlich den ökumenischen Charakter der Reformation (zu) begreifen", zumal „eine neue Gemeinschaft evangelischer und katholischer Christen" im Wachsen begriffen sei.[31] Bemerkenswert ist die Tatsache, dass das Kirchliche Jahrbuch der EKD „450 Jahre Reformation" nicht in einem eigenem Kapitel behandelt, sondern darauf nur in den einzelnen Rechenschaftsberichten des Ratsvorsitzenden u. a. Bezug genommen wird. Dafür enthält dieser Band unter Bezug auf die Gründung der ACK 1948 einen 45 Seiten umfassenden Bericht „Zwei Jahrzehnte deutscher Ökumene in freikirchlicher Sicht" aus der Feder von Hans Luckey (Seminardirektor der Baptisten in Hamburg-Horn), der aber unsere Thematik nicht aufgreift.[32]

---

[29] In: *Ders. u. Max Steinmetz* (Hg.), 450 Jahre Reformation, Berlin 1967, 20–43, 21 f.

[30] Jb. „Im Lichte der Reformation" 11 (1968).

[31] *Walter Fleischmann-Bisten*, „Eine neue Gemeinschaft evangelischer und katholischer Christen ist im Wachsen." Wolfgang Suckers ökumenische Impulse, in: MdKI 56 (2005), 74-77, 76; vgl. auch: *Ders u. Holger Bogs* (Hg.), Erziehung zum Dialog. Weg und Wirkung Wolfgang Suckers, BenshH 105, Göttingen 2006.

[32] KiJb der EKD 94 (1967), Gütersloh 1969, 371–416.

## 2.7 Das Lutherjahr 1983

Immerhin war durch die ökumenische Atmosphäre von 1967 schon der Weg geebnet, das Lutherjahr 1983 in noch größerer ökumenischer Offenheit zu begehen.[33] Allein die unerwartete Fülle neuer katholischer Lutherliteratur ist ein beredtes Zeugnis dafür. In deren Würdigung erinnerte Gottfried Maron daran, dass der katholische Lutherforscher Peter Manns (1923–1991) bekannt habe, „das ungewöhnlich starke ökumenische Potential" Luthers wäre im 16. Jahrhundert für die Christenheit verloren gegangen. Hieraus forderte Maron eine längst noch nicht bewältigte Aufgabe: „Heute fragen wir endlich danach und wir sind dabei, eine verlorene Dimension wiederzuentdecken – auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherbild."[34] Das Kirchliche Jahrbuch der EKD widmete der Erinnerung an den 500. Geburtstag Luthers eine eigene Lieferung von 214 Seiten. Freikirchlich nicht uninteressant ist das dort von Wolf-Dieter Hausschild (1941–2010) genannte Globalziel und das Resümee aller Aktivitäten:

> „Der populäre Reformator sollte nach 500 Jahren dem so gänzlich veränderten ‚Volk' die Sache des Evangeliums erneut nahebringen. Insofern können alle Veranstaltungen zum Lutherjubiläum direkt oder indirekt als Volksmissionarische Impulse gewertet werden, von den Fernsehfilmen bis zu den populären Lutherausgaben."[35]

Ich kann zusammenfassend der These Hartmut Lehmanns nur zustimmen, dass bisher alle Reformations- und Lutherjubiläen „in hohem Maß politisiert" waren und dass Luthers Leben und Werk stets missbraucht wurden, „um politische und kirchenpolitische Anliegen zu artikulieren" und „seine 95 Thesen über die Jahrhunderte hinweg ohne Bedenken instrumentalisiert" wurden.[36] Eine freikirchliche Beteiligung bei offiziellen Feierlichkeiten darf für die Zeit vor der Gründung der ACK 1948 ausgeschlossen werden und bedürfte für die zuletzt genannten Jahre 1967 und 1983 einer gesonderten Prüfung.

# 3. Die freikirchliche Rezeption der Reformationsjubiläen

Die umfangreiche Quellenlage hierzu hat meine Erwartungen weit übertroffen. In der freikirchlichen Spezialbibliothek der Hochschule Friedensau finden sich sehr viele, wenn auch nicht alle freikirchlichen Zeitschriften und Blätter. Ausgewählt wurden schwerpunktmäßig die Publikationen der Methodisten (d. h. die der Bischöflichen Methodistenkirche und der Evangeli-

[33] Nicht berücksichtigt werden kann hier die Frage nach den unterschiedlichen Gewichten der Feiern im Osten und Westen Deutschlands. Vgl. dazu *Peter Maser*, Mit Herrn Luther alles in Butter? Das Lutherjahr 1983 im geteilten Deutschland, in: *Jan Scheunemann* (Hg.), (Anm. 28), 163–179.

[34] Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherbild. Katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1983, in: *Ders.*, Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung, Göttingen 1993, 142–173, 173.

[35] KiJb der EKD 110 (1983) Lieferung 1 „Bilanz des Lutherjubiläums", Gütersloh 1986.

[36] *H. Lehmann* (Anm. 22), 7.

schen Gemeinschaft) und die des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, weil diese Bestände nahezu vollständig sind.

## 3.1 Rezeption im deutschsprachigen Methodismus

Bereits das Lutherjahr 1883 war im Bewusstsein deutscher Methodisten. Das „Sonntagsschulmagazin", in dessen Mittelpunkt die Erklärung der einzelnen biblischen Lektionen steht, bringt unter der Überschrift „Von den Kindern lernen" (damals sicher nicht die vorherrschende pädagogische Meinung!) das Gedicht „Luther am Schreibtisch", um zu zeigen, wie „Gottvertrauen, Liebe, Gehorsam und Einfalt" von kleinen Kindern gelernt werden kann.[37]

Eine besondere Fundgrube für unsere Fragestellung ist eine dreiteilige Serie, die im Herbst 1917 in der in Bremen verlegten Wochenzeitschrift „Der Evangelist" erschien. Zunächst liest man von P. G. Junker eine dreiteilige Serie „Was wir Dr. Martin Luther zu verdanken haben".[38] Dies wird so zusammengefasst: Er hat der Christenheit den Sinn des Glaubens wieder erschlossen, er hat der Christenheit die verschütteten Quellen des Glaubens wieder aufgedeckt und er hat die Grundlagen christlichen Gemeindelebens wiederhergestellt. Neben Artikeln zu den Themen „Luther als Beter", „Luther der Kämpfer", „Luther und Käthe", zahlreichen Lutherworten und Gedichten finden sich Hinweise zu den Reformationsfeiern in der Schweiz, denen insgesamt jegliches nationale oder militärische Pathos fehlt. Drei Beiträge zeigen die tiefe Verwurzelung des Methodismus in der Wittenberger Reformation, ohne jedoch kritische Rückfragen zu vermeiden:

Ein Aufsatz des schwedischen Kirchenhistorikers Edvard Lehmann „John Wesley vollendete die Reformation" wird „ohne Kommentar im Auszuge in Deutsch" nachgedruckt. Er äußert sich positiv zur Abkehr des Luthertums von rein dogmatischen Fragen hin zu praktisch-theologischen Themen wie „individuelle Erneuerung" und „soziale Verbesserungen". Damit sind die heutigen Lutheraner „mehr Kinder John Wesley's als irgendeines anderen Nachfolger Luthers". Denn Wesley habe „eine Reformation der vorausgegangenen lutherischen Reformation" vollzogen, da er „das lutherische Individualprinzip innerhalb der calvinistischen Gemeinden zum Leben erweckte und es mit der praktischen Moral und den weltweiten Missionsbestrebungen des Calvinismus vereinigte".

Der Leitartikel zum 27. Oktober 1917 steht unter dem Thema „Das Reich muß uns doch bleiben" und versucht nachzuweisen, wie sich viele lutherische Christen im Laufe der Jahrhunderte von Luthers „Glaubens- und Bekenntnisgrund" entfernt haben. Salz- und Lebenskraft hätten keine Ausstrahlung mehr. Die lutherischen Mitchristen werden ermahnt, „die große Gnadenerfahrung der Rechtfertigung und Wiedergeburt", die Luthers Frömmigkeit bestimmt habe, neu zu entdecken. Ferner wird als

[37] Bd. V, Nr. 11/November 1883, 174.
[38] Jg. 68 (1917) Nr. 42, 43 und 44 vom 20.10, 27.10. und 3.11.1917.

Frucht dieses Festjahres der „Reformationskirche" gewünscht, „eine vom Geist Gottes und aus dem Worte Gottes gezeugte Neugestaltung an Haupt und Gliedern" zu betreiben, wenn sie mit Unterstützung der evangelischen Freikirche „aus dem verschärften Kampf mit Rom den Sieg davon tragen will".

August Rücker fragt in der Ausgabe vom 3. November „Wie feiern wir das Reformations-Jubiläum würdig?" und bezeichnet es als die „beste Reformationsfeier", wenn es „innerhalb der ganzen evangelischen Christenheit zu einer wirklichen neuen Reformation des Lebens" käme, nachdem im 16. Jahrhundert „die Reformation der kirchlichen Lehren und Gebräuche" durchzuführen war. Schließlich erklärt er:

> „Wir stehen auf den Grundlagen von Wittenberg. Ohne Reformation gäbe es keinen Methodismus, ohne Luther keinen Wesley. Es ist bekannt, daß Wesley zur Heilsgewißheit kam, während Luthers Vorrede zum Römerbrief vorgelesen wurde [...] An der Wiege des Methodismus stand deutsche Frömmigkeit. Die Hauptlehren des Methodismus [...] sind reformatorisches Erbgut."

Deshalb wurde auch der 4. November durch das Bischofskollegium als offizieller Tag der Reformationsfeiern in allen methodistischen Kirchen festgelegt.

Kritik wird verständlicherweise an der ablehnenden Haltung der lutherischen und reformierten Kirchen geübt, gemeinsam mit den Freikirchen, das Werk der Reformation in ökumenischer Verbundenheit fortzusetzen:

> „Auch wir als evangelische Freikirche werden an ihrer Seite unsere Aufgabe zu lösen haben, und wir werden sie mit Gottes Hilfe lösen, wenn uns nicht von der sogenannten Reformationskirche in Verkennung ihrer gottgewiesenen Stellung die Hände gebunden oder doch die Mitarbeit beständig erschwert wird."[39]

Ein ähnliches Ergebnis bietet auch die Lektüre des „Schweizer Evangelist", der in seinem 24. Jahrgang vom 27. Oktober bis 1. Dezember (Nr. 43–48) die unterschiedlichen Stränge der schweizerischen und der deutschen Reformation und die vorreformatorische Traditionen für die Grundlagen und das reformatorische Profil des Methodismus in Erinnerung ruft.

Auch im Lutherjahr 1933 wird an dieser engen Verbundenheit festgehalten. Dafür steht eine Anzeige in der Zeitschrift „Der Evangelist – Dienst am Kinde" vom 5. November 1933, die für eine von Bischof Nuelsen verfasste Broschüre „Reformation und Methodismus" wirbt. Dem Werbetext sind zwei Zitate vorangestellt: „Der echte Methodismus ist nichts anderes, als das richtig verstandene Luthertum" und „Der Methodismus steht auf der Grundlage von Wittenberg". Nirgends werden in diesem Zusammenhang die lutherischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts thematisiert.

1967 wird im „Evangelischen Botschafter" heiß diskutiert, was denn „ecclesia semper reformanda" heute heißt.[40] Das Titelblatt zeigt die Witten-

[39] Der Evangelist 68, Nr. 42 v. 20.10.1917, 338.
[40] 100. Jg., Nr. 45 vom 5.11.1967.

berger Stadtkirche mit einem für das freikirchlich-lutherische Verhältnis höchst bedeutungsvollen Zitat des damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Hermann Dietzfelbinger: „Die Reformation in der Kirche geht nie zu Ende. Sie geht weiter in Reinigung und Sammlung, auch in Verfolgung und Demütigung." Die kurz vor dem Lutherjahr 1983 erschienene „Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche" hat daher konsequenterweise auch einen eigenen Abschnitt über „Das reformatorische Erbe in der methodistischen Theologie".[41] Dort wird im Wesentlichen der Einfluss von Wilhelm Nast (1807–1899) auf das theologische Denken im deutschen Methodismus dargestellt.[42] Karl Heinz Voigt konnte sogar in der österreichischen Methodistenzeitschrift die These formulieren: „Im weltweiten Methodismus wirkt niemand so stark nach wie Martin Luther."[43]

## 3.2 Rezeption in den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland

Obwohl in den mir zugänglichen Beständen der Jahrgang 1917 der Zeitschrift „Der Gärtner" nicht vorhanden war, kann ich doch zeigen, wie früh schon die Freien evangelischen Gemeinden (BFeG) eine interessante Mischung von Zustimmung und Kritik der Wittenberger Reformation formuliert haben. Denn der von Jakob Millard (1860–1938) zum 400jährigen Reformationsjubiläum verfasste Beitrag „Die Reformation und die außerkirchlichen Brüderkreise" wurde nämlich genau 50 Jahre später mit dem Hinweis „als Zeichen unserer Zustimmung erneut wiedergegeben".[44] Folgende Schwerpunkte sind dabei erkennbar:

Die Reformation war nicht das Werk eines einzelnen Menschen namens Luther, sondern viele hat Gott seiner Gemeinde geschenkt. Typisch sind Verweise auf andere Reformatoren wie Huldreich Zwingli (1484–1531) und Johannes Calvin (1509–1564), die als „Sterne erster Größe" gewürdigt werden. Wir können nicht allem zustimmen, da nach den „herrlichen Anfängen der ersten Jahre schon bald in kirchlicher und staatskirchlicher Richtung" ein bedauerlicher Rückzug von den ursprünglichen reformatorischen Grundsätzen erkennbar ist. Gewarnt wird vor einer Verkennung oder Verkleinerung der reformatorischen Säulen: „Und wir stehen selber auch, sonderlich in der Lehre von der Heilsgewißheit durch den Glauben auf Grund der Rechtfertigung [...] ganz entschieden auf dem Standpunkte Luthers und Calvins", die Paulus neu entdeckt haben.

Unter der Überschrift „Wir sind Kinder der Reformation" werden die Verbundenheit mit dem Erbe vorreformatorischer Forderungen („die lieb-

---

41 Hg. von *Karl Steckel / C. Ernst Sommer,* Stuttgart 1982, 51–53.

42 Vgl. *Karl Heinz Voigt,* Art. Nast, Wilhelm, in: Biograpgisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 6, 1993, Sp. 464–468.

43 Von Martin Luther zu John Wesley, in: Der Methodist 31, Nr. 1 / Februar 1983, 8–10,10; vgl. auch seinen Beitrag „Was wären die Methodisten ohne Martin Luther?", in: Ev. Orientierung 2008, H. 3, 9–11.

44 Der Gärtner 74 (1967) Nr. 44 v. 29.10.1967, 884.

liche Frucht des evangelischen Heilsglaubens") wie die engsten familiären Bande mit der Reformation des 16. Jahrhunderts zum Ausdruck gebracht:

> „So sehr wir in vielen Stücken mit den kleinen Kreisen der evangelischen Brüder der alten Zeit verwandt sind, deren Kreise wir gerne als altevangelische Gemeinden bezeichnen, so bekennen wir als Freie evangelische Gemeinden uns doch um jenes Haupt- und Mittelpunktes der evangelischen Heilswahrheit willen nicht (nur) sowohl als nachgeborene Kinder jener Kreise, sondern als Kinder der Reformation."

Anders als viele Landeskirchen haben die Gemeinden des BFeG bereits am Reformationsfest 1933 eine deutliche Kritik an der erstarkenden NS-Ideologie öffentlich gemacht:

> „Der Strom, der die Gemeinde Gottes neubelebt, muß aus dem Heiligtum entspringen. Seine Quellen liegen nicht in der Erneuerung unseres Volkstums, sondern im Stillewerden der Gesamtgemeinde und der einzelnen vor dem Herrn in Beugung und Umkehr."

Gegenüber den sensibel wahrgenommen „rauschenden Feiern zum 450. Geburtstags Luthers" wird „das treue, schlichte Zeugnis des Evangeliums im Leben und aus dem Munde" der in der Nachfolge stehenden Christen eingefordert.[45]

1967 betitelt Wilhelm Wörle seinen Rückblick auf Erbe und Auftrag der lutherischen Reformation bezeichnenderweise mit „Unvollendete Reformation". Luther wird als „Werkzeug Gottes" charakterisiert, „auf dessen Schultern" seit Jahrhunderten viele Generationen „reiche Wahrheitserkenntnisse gewonnen haben und auf dem Weg des Glaubens das Heil in Jesus Christus gefunden und erfaßt haben".[46] Seine kritischen Rückfragen zur Erinnerungskultur in der DDR gipfeln in einem Zitat des hessen-nassauischen Kirchenpräsidenten Wolfgang Sucker, der sich in Worms für die Wahrung der „einzigartigen Besonderheit" der Reformation und gegen einseitige sozialgeschichtliche Vereinnahmungen eingesetzt hatte: „Man kann Luther und die Reformation feiern, indem man sie totschlägt, oder totschlagen, indem man sie feiert."[47] Mit Dank für eine neue Würdigung der Reformation durch römisch-katholische Theologen unterstreicht Wörle deren Behauptung offensichtlicher „katholischer Reste" bei Luther und fordert deshalb ganz im Sinne einer „ecclesia semper reformanda", dass man aus freikirchlicher Sicht gerade deshalb von einer „unvollendeten Reformation" sprechen müsste.[48] Diese Forderung wird dann ausführlich unter eben dieser Überschrift im Blick auf die lutherische Auseinandersetzung mit Täufern und Spiritisten begründet: Während die Täuferbewegung unter Verweis auf vorreformatorische Forderungen „unter Luthers Führung einen neuen Geistesfrühling und eine Befreiung vom Joch des Papstes" erhoffte, wurde sie bald schwer enttäuscht. Denn „im Zusammenhang mit der politischen

---

45 Der Gärtner 41 (1933) Nr. 45 v. 5.11.1933, 883.
46 Ebd., 868.
47 Ebd., 914.
48 Ebd., 868.

Weltlage brachen aufs neue Verfolgungen über sie herein", die mit Wittenberger Genehmigung „die Greuel früherer Verfolgungen noch übertrafen".[49]

Schließlich muss noch auf die offensichtlich seitens der Bundesleitung des BFeG geforderte und geförderte Rezeption der lutherischen Theologie im Gedenkjahr 1983 erinnert werden. Unter der Überschrift „Allein durch den Glauben!?" formuliert der damalige Dozent für Neues Testament am Seminar in Dietzhölztal-Ewersbach, Kurt Seidel, „Anmerkungen eines Freikirchlers zum Lutherjahr": An „drei Gipfeln des Bergmassivs" (Reformation) müssen die freikirchlichen Blicke sich weiterhin orientieren: An Luthers Bibelübersetzung (Dankbarkeit für das besondere Geschenk dieser Quelle des Glaubens und Lebens), an seinem Eintreten für die Gewissensfreiheit (in deren Hochachtung die Väter des BFeG 1854 ihren Austritt aus der Volkskirche erklärt haben!) und an Luthers Eintreten für die biblische Rechtsfertigungsbotschaft, die deutlich mache, „*wie* dieses ‚*für uns*' zu verstehen sei, besonders aber darüber, wie der Mensch des Heiles teilhaftig wird". Kritische Anfragen werden sowohl an Luthers spätere Sicht des Zusammenhangs von Glaube und Taufe gestellt wie an die eigene Adresse im Blick auf das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, weil nicht selten „unsere Frömmigkeit und Verkündigung daran zu überdenken" sei: „Die doppelte Gefährdung besteht darin, daß Glaube und Werke vermengt werden oder daß Glaube und Werke getrennt werden."[50]

Auch in neuester Zeit hat sich der BFeG wohl im Blick auf 2017 mit dem reformatorischen Erbe befasst und damit zugleich die nicht immer erfreuliche, aber wohl nötige Diskussionsrunde über das Verhältnis von „evangelisch" und „evangelikal" fortgeführt. Der derzeitige Präses Ansgar Hörsting ruft die Aktualität der vier reformatorischen Maßstäbe (Allein die Schrift, Alleine Christus, Allein die Gnade, Allein der Glaube) als Grundwerte und „wesentliche Identitätsmerkmale" der BFeG-Gemeinden in Erinnerung. Da trotz dieser Pfeiler, auf denen weiterhin Gemeindeaufbauarbeit betrieben werden muss, das „Gütezeichen ‚evangelisch' im Laufe der Geschichte auch manche Schramme abbekommen" habe, müsse die Zusatzbezeichnung „evangelikal" akzeptiert werden. Diese beschreibe zutreffend, was heute unter „evangelisch" zu verstehen sei.[51]

## 4. Zusammenfassung und Konsequenzen

1. Eine Vielzahl kirchlicher, wissenschaftlicher, staatlicher und wirtschaftlich-touristischer Institutionen und Gremien bemüht sich seit 2007, die Dekade bis zum Reformationsjubiläum von 2017 für die je eigenen Interessen von Erbe, Auftrag, Feier, Gestaltung und Vermarktung dieses Datums für sich zu nutzen. Ökumenische Implikationen sind bisher nur

[49] Ebd., 1008.
[50] In: Der Gärtner 90 (1983) v. 26.6.1983, 402–404.
[51] „e" wie evangelisch. Das FeG-Profil, in: Christsein heute 5/2010, 12–13, 13.

wenig erkennbar.[52] Im Vorfeld und im Verlauf des Zweiten Ökumenischen Kirchentages in München im Mai 2010 gewannen sie zunehmend an Bedeutung. Dass Gerhard Feige, der römisch-katholische Bischof von Magdeburg, „ökumenische Sensibilität" angemahnt hat, ist in einer Reihe historischer Entwicklungen und ungelösten theologischen Kontroversen begründet. Dies muss in allen ACK-Kirchen gehört und berücksichtigt werden.

2. Reformationsjubiläen haben eine nur zum Teil in überregionaler Sicht erforschte Geschichte und hatten sehr unterschiedliche Wirkungen. Sie spiegelten stets politische, gesellschaftliche, kirchliche und theologische Standpunkte und daraus resultierende Konflikte. Die vielschichtigen nationalprotestantischen Verirrungen des 19. und 20. Jahrhunderts, an denen auch der Evangelische Bund einen nicht zu leugnenden Anteil hatte, führten jedenfalls dort sehr früh dazu, sich kritisch mit den Lasten und der Schuld der Vergangenheit auseinander zu setzen
3. Die Reformation war und ist jedenfalls nicht „Deutschlands Schicksal", sondern es gilt „endlich den ökumenischen Charakter der Reformation (zu) begreifen" (Wolfgang Sucker). Für 2017 besteht wohl erstmals in der Geschichte eine gute Chance, dieses Datum nicht konfessionalistisch, kirchenpolitisch, nationalistisch oder ideologisch überfrachtet zu feiern.
4. Die Frage, wen oder was und wozu wir 2017 „500 Jahre Reformation" feiern, löst nicht nur im römischen Katholizismus, sondern auch in der innerevangelischen Ökumene viele Fragen auf. Könnten die Freikirchen von Martin Luther als einem „gemeinsamen Lehrer der Kirche" (Kardinal Willebrands), oder einem „Vater im Glauben" (Peter Manns) und der Reformation als geistlicher und theologischer Herausforderung über die Grenzen der eigenen Konfession hinaus sprechen? Die evangelischen Freikirchen könnten infolge ihrer eigenen Geschichte darauf höchst unterschiedlich antworten.
5. Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) hatte dieses Thema jedenfalls 2010 auf ihrer Agenda. Deren Präsidentin, die methodistische Bischöfin Rosemarie Wenner, machte in einem Interview deutlich, dass „evangelisch" kein auf die EKD-Gliedkirchen begrenzter „Konfessionsbegriff" sein kann und beschrieb zugleich die damit zusammenhängende Aufgabenstellung für die einzelnen Freikirchen: „Entscheidend ist, ob wir als Freikirchler das Erbe der Reformation profiliert in unsere Zeit tragen."[53] Viele aus den einzelnen Richtungen der reformatorischen Kirchen entstandenen „Freikirchen" haben jedenfalls in Deutschland seit dem Ende des 19. Jahrhunderts durchgängig bewusst und kritisch ihre lutherischen, reformierten oder täuferischen Wurzeln betont. Sie sehen

---

[52] Vgl. dazu meine Thesen im ökumenischen Lagebericht für 2010: Reformation und Ökumene im Melanchthonjahr, in: MdKI 61(2010), 103–108, 106.

[53] „Ein anderes Selbstverständnis". Ein Gespräch zur Rolle der Freikirchen mit *Rosemarie Wenner* und *Peter Jürgensen*, in: Die Gemeinde 05/2010, 12–15,13.

sich als Kinder einer weithin unvollendeten Reformation. Ob dies etwa in den USA oder in Großbritannien ähnlich reflektiert und bewertet wird, bedarf weiterer Forschungsarbeit.

6. Widersprochen werden muss daher mit aller Deutlichkeit (sowohl nach den Ergebnissen der Historischen Forschung wie nach dem weit überwiegenden Selbstverständnis der Freikirchen selbst) der These, der „linke Flügel der Reformation" gehöre grundsätzlich nicht zu den Kirchen der Reformation.
7. Ob und welche Freikirchen in Europa das Leuenberger Ökumenemodell akzeptieren können, bleibt dem künftigen ökumenischen Dialog als Herausforderung. Denn gerade im Blick auf das Taufverständnis der Leuenberger Konkordie sind zahlreiche Fragen nicht endgültig geklärt.

# Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) aus lutherisch-landeskirchlicher Sicht

*Ernst Lippold*

Unter den evangelischen Freikirchen nimmt die SELK eine besondere Stellung ein. Denn einerseits ist sie durch ihr Bekenntnis, durch die Gestalt ihrer Gottesdienste, durch ihre Kirchenordnung den lutherischen Landeskirchen so nahe wie kaum eine andere Freikirche. Aber andererseits – und vielleicht gerade deshalb – legt sie großes theologisches Gewicht auf ihre Unterschiedenheit, die sie subtil begründet. Sie betont – vielleicht gerade darum – ihre Selbständigkeit und hat mit Ansätzen einer ökumenischen Öffnung – nicht so sehr äußere, sondern vor allem innere – Schwierigkeiten. Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen besteht nicht.

Ich persönlich sehe die SELK mit einer gewissen Sympathie und besuche gelegentlich gern ihren Gottesdienst. Ich fühle mich heimatlich erinnert an die Zeit meines Konfirmandenunterrichts in der Mecklenburgischen Landeskirche: der alte, mir immer noch wohlvertraute Wortlaut des Apostolikums „niedergefahren zur Hölle" und „von dannen er kommen wird", „Auferstehung des Fleisches" usw. Das Heilige Abendmahl selbstverständlich mit vorangehender gründlicher Beichte und selbstverständlich mit Wein – beides ist in unsern landeskirchlichen Gemeinden keineswegs mehr die Regel. Kommunionsempfang im Knien, das alte Gesangbuch von 1950, immerhin mit SELK-Anhang, das alles ist mir nicht fremd, aber eben Erinnerung. Die Gestalt des Gottesdienstes wird in der SELK sehr ernst genommen. Die Predigten, denen ich zugehört habe, sind keineswegs steifdogmatisch, sondern durchaus gemeindenah. Ich habe da kein Wort gehört, das mich zur inneren Distanzierung genötigt hätte. Das alles hätte – so dachte ich danach – auch in einer landeskirchlichen Gemeinde gesagt werden können. (Dies trifft übrigens auch auf viele andere Freikirchen zu).

Die SELK will ich nun aber nicht aus persönlicher, sondern aus kirchlicher Sicht, aus der Sicht der EKD betrachten. Denn ich war 20 Jahre lang im Kirchenamt der EKD u. a. in dem Bereich tätig, der damals „Innerdeutsche Ökumene" hieß. Wir hatten es mit dem ganzen Spektrum der Ökumene zu tun, mit großen Fragen von weltweiter Dimension, aber vor allem auch mit kleineren, die unsere deutsche Situation betrafen. Am meisten hat uns das Verhältnis zur Römisch-katholischen Kirche beschäftigt. Es gab regelmäßige Besprechungen mit dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und natürlich die Begegnungen auf der Ebene der Bischöfe selber. Einen Meilenstein bildete die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von 1999; leider wollte der Weg danach nicht recht weiterge-


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

hen. Hilfreich war die Verständigung über das Ehevorbereitungsprotokoll bei Mischehen, in denen eine gemeinsame kirchliche Trauung gewünscht wird. Was muss der katholische Partner da seiner Kirche versprechen!? Schön waren die Beratungen über gemeinsame „ökumenische" Lieder für die beiderseitigen Gesangbücher – daran waren und sind übrigens neben andern auch die Ev.-Methodistische Kirche und die beiden Baptistischen Kirchenbünde beteiligt. Gut war die spät, aber immerhin doch eingerichtete evangelische Beteiligung an der katholischen „Einheitsübersetzung" – leider sind danach die Bedingungen – nicht aus Würzburg oder Freiburg, sondern von weiter her – so verschärft worden, dass sich das nicht fortsetzen ließ.

Ich erwähne die Anglikanische Kirche: die Meissener Erklärung von 1988 ermöglicht immerhin „interimistic eucharistic fellowship" – das ist nicht weit entfernt von voller Kirchengemeinschaft.

Mit der Alt-katholischen Kirche haben wir 1985 die gegenseitige Anerkennung von Ämtern und Sakramenten vereinbart.

Mit der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD) haben wir Regelungen getroffen, die Trauung bei Mischehen betreffend. Die evangelische Taufe wurde dabei von orthodoxer Seite nicht infrage gestellt.

Aber nun zu den Freikirchen selber! Mit der Evangelisch-Methodistischen Kirche haben VELKD und EKU 1987 „uneingeschränkte Kirchengemeinschaft" beschlossen. Das gilt auch für die EKD und ist schon fast zu einer Selbstverständlichkeit geworden.

Mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) haben wir das Problem der Taufe bei Übertritten aus den Landeskirchen verhandelt mit dem Ergebnis, dass in Einzelfällen eine baptistische Gemeinde die Taufe als Säugling gelten lassen könne. Zu einer allgemeinen Empfehlung an die Gemeinden, so zu handeln, kam es aber nicht. Bei der feierlichen Erklärung zur Taufanerkennung 2007 in Magdeburg war die KOKiD dabei, die baptistischen Kirchen konnten sich jedoch nicht anschließen; es blieb bei einem Grußwort. Die Orthodoxen in Deutschland wurden anschließend vom Moskauer Patriarchat zurückgepfiffen.

Und die SELK? werden Sie fragen. Aus der Sicht der EKD muss ich leider sagen: Schweigen im Walde. Ich kann mich an keine einzige offizielle Begegnung erinnern oder an irgendeinen wirklichen Schritt aufeinander zu. Eine vorsichtige Fühlungnahme gab es in der Frage eines neuen SELK-Gesangbuchs, das geplant ist. Wir würden es begrüßen, wenn die SELK, wie seinerzeit beim Evangelischen Kirchengesangbuch (EKG), nun auch beim neuen Evangelischen Gesangbuch (EG) den Stammteil als gemeinsamen Teil übernehmen könnte, ein SELK-Anhang wäre für uns dann eine Selbstverständlichkeit. Ich habe zur Zeit aber nicht den Eindruck, dass es dazu kommen werde. Aber man soll ja nicht pessimistisch sein.

Woran liegt diese ökumenische Abstinenz der SELK gegenüber der EKD, die sie von anderen Kirchen und Freikirchen so unterscheidet? Ganz wesentlich ist da wohl auf Seiten der SELK die Auffassung der EKD als einer Unionskirche. Das rührt an eine Wurzel der Existenz der SELK. War es doch die auf landesherrlichen Druck seit 1817 in Preußen herbeigeführte Union der lutherischen mit der reformierten Kirche, die einen entscheidenden Grund für die Bildung einer eigenen Kirche, einer Kirche der reinen lutherischen Lehre bildete. Auch anderswo regten sich entsprechende Kräfte. Schließlich kam später der Protest gegen die liberale Theologie hinzu, der ebenfalls zu lutherischen Separationen führte. Es war keine leichte Sache, aus diesen verschiedenen neuen Kirchen und Kräften eine Kirche, nämlich die SELK zu bilden, wie wir sie heute haben. Die Vereinigung der Mehrzahl dieser Kräfte, wie sie sich in der allen gemeinsamen Grundordnung der SELK von 1972 manifestiert, ist ein Meisterstück des Kirchenbaus. Das muss man anerkennen. Allerdings gehört das gemeinsame Nein zur Union zu den Gründungspfeilern dieser Kirche. Wenn daran gerührt wird, wenn da etwas wegbricht, droht der ganze Bau zusammenzustürzen.

Ist denn die EKD eine Unionskirche? Ist sie überhaupt eine Kirche? In der Grundordnung von 1948 definiert sie sich als ein „Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen. Sie achtet die Bekenntnisgrundlage der Gliedkirchen und Gemeinden und setzt voraus, dass sie ihr Bekenntnis in Lehre, Leben und Ordnung der Kirche wirksam werden lassen" (Art. 1,1). In der EKD wird zwar „die Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit sichtbar" (Art. 1,2). Das gilt aber nur eingeschränkt, denn es musste damals eingestanden werden: „Über die Zulassung zum Heiligen Abendmahl besteht innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland keine volle Übereinstimmung" (Art. 4,4)[1]. Die EKD von 1948 nennt sich selber also nicht Kirche, kann sie dann „Unionskirche" sein?

Das sahen die lutherischen Freikirchen so: erstens Kirche, zweitens Union. Denn in Art. 1,2 werden Bekenntnisaussagen gemacht, die für alle EKD-Kirchen gelten sollen in deren Bezug auf die Barmer Erklärung von 1934. Das markiert Kirchesein. Und in ihren Augen ist das Union. Außerdem gilt: Kirchengemeinschaft ist ohne volle Übereinstimung in Glauben und Lehre – also bei unterschiedlichen Bekenntnissen – nicht möglich.

Allerdings hatte die damalige Kritik der lutherischen Freikirchler an der Grundordnung von 1948 etwas Hellseherisches. Denn die EKD entwickelte sich tatsächlich in die kritisch beurteilte Richtung; sie wurde zu einer Kirche mit einem gemeinsamen Verständnis der in ihr geltenden unterschiedlichen Bekenntnisaussagen. Das zeigt die geänderte Grundordnung der EKD von 1991. Grundlage dafür ist die Leuenberger Konkordie von 1973, die auch in Art. 1,2 genannt wird, und die die faktisch schon bestehende

[1] Zitate nach *Heinz Brunotte*, Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1954, 118 u. 138.

volle Kirchengemeinschaft nun auch theologisch untermauert. In Art. 4,4 heißt es denn auch: „Es besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft." Und in Art. 1,1 nennt sich die EKD nicht mehr „Bund", sondern „Gemeinschaft" ihrer Gliedkirchen. „Sie versteht sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi." Sie ist jetzt Kirche, allerdings immer noch nicht „Union", aber nun doch im vollen Sinne Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen.

Hat das den Graben zwischen EKD und SELK weiter vertieft? Es hat ihn jedenfalls nicht kleiner gemacht und zum Stillschweigen zwischen beiden eher beigetragen.

Anders als zur EKD hat die SELK den Kontakt zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) gehalten. Davon soll jetzt die Rede sein. In der VELKD gilt unbestritten und allein das lutherische Bekenntnis. Sollte das für die SELK nicht Grund genug sein, der VELKD beizutreten? In der Tat gibt es eine Bewegung in diese Richtung. Am 30. Mai 2005 hat der damalige Bischof der SELK, Dr. Diethardt Roth, das Interesse der SELK angemeldet, beim Lutherischen Weltbund eine assoziierte Mitgliedschaft zu beantragen. Dieser Schritt steht in engem Zusammenhang mit den regelmäßigen Gesprächen zwischen der SELK und der VELKD. Diese Gespräche haben eine lange Geschichte. Ich zitiere dazu aus einem Text von Dr. Friedrich Hauschildt, dem Leiter des Amtes der VELKD.

> „Von 1977 bis 1982 hat ein gemeinsamer Ausschuss der VELKD und der SELK getagt. In seinem Abschlussbericht wurde u. a. festgehalten, dass trotz nicht bestehender Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft ein besonderes Verhältnis zwischen SELK und VELKD aufgrund des gemeinsamen lutherischen Bekenntnisses besteht. Dies kam u. a. durch die im Ausschuss erarbeiteten Konsensusthesen über die Augsburgische Konfession zum Ausdruck. Um die Beziehungen auch nach Abschluss des Gemeinsamen Ausschusses weiterzuentwickeln wurde der Vorschlag unterbreitet, gelegentliche Gespräche zwischen dem Leitenden Bischof oder einem Beauftragten der Bischofskonferenz der Vereinigten Kirche und dem Bischof der Selbständigen Kirche zu führen. 1983 übernahm Landesbischof Dr. Heubach diese Aufgabe für die VELKD. In den Folgejahren hat sich die Institution des Kontaktgesprächs entwickelt, an dem neben dem Vertreter der Bischofskonferenz der Leiter des Amtes der VELKD, der Theologische Grundsatzreferent bzw. die Theologische Grundsatzreferentin, die Geschäftsführerin bzw. der Geschäftsführer des DNK/LWB teilnehmen. Seitens der SELK sind neben dem Bischof jeweils ein Professor aus Oberursel und der geschäftsführende Kirchenrat einbezogen. Die Kontaktgespräche dienen dem gegenseitigen Informationsaustausch, der Beratung und Klärung offener und strittiger Fragen und finden einmal im Jahr statt.
>
> Neben der Pflege der Beziehungen im Kontaktgespräch erfolgen weitere Formen der Zusammenarbeit in diversen Ausschüssen der VELKD und der SELK und bei dem Bemühen, in Weißrussland die kirchliche Zusammenarbeit lutherischer Gemeinden zu fördern. 2005 signalisierte die SELK ihr Interesse an einer assoziierten Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund. Das DNK/LWB hat die Anfrage zwar begrüßt, seine Befürwortung jedoch von der Frage abhängig gemacht, inwiefern Kirchengemeinschaft mit der SELK

möglich sei. Seit Herbst 2008 führt die VELKD offizielle Lehrgespräche mit der SELK, die diesen Fragehorizont abklären sollen."

Den Lehrgesprächen mit der VELKD kommt also eine Schlüsselfunktion zu für die angestrebte assoziierte Mitgliedschaft der SELK im LWB. Sollte das zum Erfolg führen, wäre die SELK dann in beiden Weltbünden vertreten, nämlich im International Lutheran Council (ILC), wo die Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) eine tragende Rolle spielt, die ebenfalls keine Kirchengemeinschaft hat mit der uns verbundenen Evangelical Lutheran Church in America (ELCA). Ebenso wäre die SELK auch im Lutherischen Weltbund (LWF) vertreten, wo die VELKD in dieser Sache, wie der Vorgang zeigt, eine theologisch führende Position hat.

Im Blick auf die Lehrgespräche zwischen VELKD und SELK sehe ich mehrere Problembereiche.

1. Beide Kirchen sind zwar bekenntnisgleich lutherisch. Aber die VELKD gewichtet die klassischen lutherischen Bekenntnisse in ihrer Verfassung indem sie sagt: es gilt, was „in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, vornehmlich in der ungeänderten Augsburgischen Konfession von 1530 und im Kleinen Katechismus Martin Luthers bezeugt ist" (Art. 1,1). Diese Schwerpunktsetzung macht es möglich, dass auch Bereiche, in denen z. B. die Konkordienformel von 1577 nicht rezipiert wurde, etwa in Braunschweig und Nürnberg, uneingeschränkt zur VELKD gehören. Dagegen zählt die SELK in ihrer Grundordnung ausdrücklich neben den genannten Bekenntnisschriften auch noch die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, auch den Großen Katechismus und vor allem die Konkordienformel auf (Art. 1,2). Durch die ausdrückliche Bindung daran macht sich die SELK die Ergebnisse der vielfältigen Streitigkeiten, die die lutherischen Gruppierungen des 16. Jahrhunderts miteinander austrugen, als Bekenntnis zu eigen. Die SELK beurteilt deshalb mögliche Streitfragen, wie gelegentlich gesagt wird, „aus konkordienlutherischer Sicht"[2] Ob diese strikte Bindung an die Streitfragen des 16. Jahrhunderts für die strittigen Fragen, die wir im 21. Jahrhundert auszutragen haben, hilfreich ist, bleibt zu fragen.

2. In der Verfassung der VELKD heißt es in einer Parenthese in Art. 2, sie sei „mit der EKD als Gemeinschaft lutherischer, reformierter und unierter Gliedkirchen verbunden". In der Tat sind alle ihre Mitglieder zugleich auch Gliedkirchen der EKD. Verstärkt wird das noch durch das neue „Verbindungsmodell" das die Synoden und die Amtsstellen der VELKD und der EKD noch enger zusammenführt. Das muss seitens der SELK auf Bedenken stoßen. Wenn die VELKD zwar nicht selber „Unionskirche" ist, so ist sie durch ihre Verbindung zur EKD doch mit dem Unionsdenken gleichsam kontaminiert. Ein reines Luthertum ist das in SELK-Sicht dann auch nicht mehr!

---

2 So Prof. Werner Klän bei dem Lehrgespräch 2009.

3. Natürlich ist für beide Kirchen das Bekenntnis zu Jesus Christus, wie es in der Hl. Schrift gegeben ist, die Regel und Richtschnur, das Wort Gottes, „nach dem alle Lehren und Lehrer der Kirche beurteilt werden sollen" (Grundordnung der SELK Art. 1,2)[3]. Wie verhalten sich dazu die Bekenntnisschriften? Das war ein Thema des Lehrgesprächs zwischen SELK und VELKD im Jahr 2009. In der SELK heißt es, die Bekenntnisschriften gelten, „weil in ihnen die schriftgemäße Lehre bezeugt ist" (ebd.). Von VELKD-Seite wurde dagegen gehalten: Sie gelten vielmehr, „sofern sie diese bezeugen, d. h. insofern als sie das Evangelium und damit den Konsens über ein unverfügbar erschlossenes Verständnis der Schrift formulieren."[4] Damit wird Nachdruck darauf gelegt, dass die Bekenntnisschriften nicht „norma normans" sind, sondern „norma normata", also ggf. von einem neugewonnenen Verständnis der Hl. Schrift her auch kritisierbar, jedenfalls für eine Weiterführung offen.
   Diese Differenz von „weil" und „insofern", von quia und quatenus, wie es in der gelehrten Debatte hieß, überzeugt mich nicht ganz. Die Orientierung der Bekenntnisschriften an der Hl. Schrift als maßgeblicher Instanz ist doch auf beiden Seiten unbestritten, also gilt „weil". Aber diese Orientierung muss zu allen Zeiten, entsprechend deren Fragen und Herausforderungen neu gesucht und gewonnen werden und kann nicht einfach von früher übernommen werden – ecclesia semper reformanda – darum gilt auch „insofern". In die gleiche Richtung geht die Unterscheidung von Glaube und Lehre, die in diesem Zusammenhang gemacht worden ist:

   „Der Glaube beruht allein auf Gottes Handeln, seiner Selbsterschließung. Die Lehre setzt zwar diese Selbsterschließung voraus, sie bezieht sich auch auf diese Selbsterschließung, sie tut das aber so, dass sie zugleich Menschenwerk [...] einschließt. In der Lehre geht es darum, wie Menschen sich das Widerfahrnis des Glaubens denkerisch zurecht gelegt haben. [...] Und damit geht in die Lehre auch menschliche Fehlbarkeit ein."[5]

   Immerhin, beide Seiten des Lehrgesprächs sind respektvoll und freundlich miteinander umgegangen, gründlich in der Suche nach Gemeinsamem, aber auch deutlich in der Darstellung des (bisher) Trennenden. Das macht Hoffnung.

Nicht nur auf der Ebene der Kontakt- und Lehrgespräche gibt es Signale einer kritischen, aber auch produktiven Auseinandersetzung zwischen der SELK und den lutherischen Landeskirchen. Jedenfalls werden die damit

---

3 Vgl. *Manfred Roensch / Werner Klän*, Quellen zur Entstehung und Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, Frankfurt/M. 1987, 574.

4 Dr. Mareile Lasogga beim Lehrgespräch 2009.

5 *Friedrich Hauschildt*, Wie lassen sich lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit und die Zustimmung zur Leuenberger Konkordie miteinander vereinbaren? in: Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit, Oberurseler Hefte 2007, 52.

zusammenhängenden Fragen in einer gewissen Breite diskutiert. Einige Beispiele:

1. So gab es im Jahr 2009 auf Einladung von Bischof Voigt eine Ökumenetagung der SELK zum Thema der Leuenberger Konkordie, dabei sprach als Partner der SELK-Seite auch ein Vertreter des Johann-Adam-Möhler Instituts der katholischen Kirche. Die Leuenberger Konkordie wurde als „Quasi-Bekenntnis der in der EKD zusammengeschlossenen Landeskirchen und als Bekenntnisbasis der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)“[6] wahrgenommen. Im gemeinsamen Fazit heißt es:

   „Die Bewertung erbrachte bei einigen unterschiedlichen Akzenten ein nennenswertes Maß an kritischer Übereinstimmung. Als unsachgemäß abgelehnt wurde beiderseits die Methodik der Leuenberger Konkordie, zwischen ‚Grund und Ausdruck‘ des Glaubens bzw. des Evangeliums zu unterscheiden und dabei die definierten Dogmen und Bekenntnisse lediglich als ‚Ausdruck des Glaubens‘ zu werten, der zum Bereich der Adiaphora bzw. der historischen Dokumente zähle, nicht aber zu den Kriterien, in denen für die Feststellung von Kirchengemeinschaft Konsens zu bestehen habe.“[7]

   Erstaunlich, diese Parallelsetzung der in der SELK geltenden lutherischen Bekenntnisse mit den Dogmen der römisch-katholischen Kirche! Das hätte Luther wohl kaum gefallen, denn Papst und Konzilien können irren und haben geirrt. Erstaunlich auch die Meinung, die kirchlichen Bekenntnisse würden in der Leuenberger Kirchengemeinschaft als „Adiaphora“ eingestuft. Auch wenn sie – und gerade weil sie – norma normata sind, heißt das doch nicht, dass sie dem Geschmack und Belieben unterworfen wären. Ich sehe in einer solchen Debatte aber immerhin dies: die SELK reibt sich an der Leuenberger Konkordie. Das ist gut. Aber ist es klug, und für eine so entschieden reformatorische Kirche angemessen, sich römisch-katholischen Zuspruchs zu versichern?

2. Diskutiert wird in der SELK seit mehreren Jahren die Frage der Frauenordination. Das wäre ein Schritt in die Richtung, die die Landeskirchen vor einigen Jahrzehnten – mühsam genug – gegangen sind. Im Jahr 2001 hatte die SELK dies Thema mit einem Moratorium versehen. Aber im Jahr 2003 hat sie es dann aufgegriffen und 2009 dazu einen Arbeitsausschuss eingesetzt[8]. Er soll die bisherigen Überlegungen zusammenfassen und den Kirchenbezirken zur Beratung vorlegen. Die Ergebnisse solcher Beratungen sollen dann wiederum in den Arbeitsausschuss gehen, der der Kirchenleitung jährlich berichten soll. Diese Entwicklung ist zu begrüßen. Es sieht allerdings so aus, als wäre mit längeren Zeiträumen zu rechnen und in absehbarer Zeit kaum Entscheidungen zu erwarten. In den Gemeinden und in der Pfarrerschaft der SELK gibt es in dieser Frage durchaus unterschiedliche Überzeugungen, und auf ei-

6 SELK-Informationen Nr. 345, Juli/August 2009.
7 Ebd.
8 SELK-Informationen Nr. 346, September 2009.

nen Bruch will und kann es die Kirchenleitung nicht ankommen lassen. Also: Geduld ist gefragt. Wie lange haben denn auch wir gebraucht, bis wir uns zur Ordination von Frauen haben durchringen können?

3. Ich sehe eine gewisse Öffnung, nicht so sehr in der Abendmahlslehre, wohl aber in der Abendmahlspraxis. In der Veröffentlichung „Kirchengemeinschaft und Abendmahlszulassung“[9] heißt es: Es „sollen Christen aus Kirchen, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht, an Altären der SELK nicht kommunizieren“ (S. 63). Die SELK „lässt deshalb in der Regel in ihren Gottesdiensten Gäste, die zu Gemeinden eines anderen Bekenntnisses oder einer anders geordneten Kirchengemeinschaft gehören, nicht zum Abendmahl zu“ (S.66). Aber dann heißt es auch: „Es gibt aber seelsorgerliche Situationen, in denen auch den Gläubigen anderer Kirchen das Abendmahl gereicht werden kann“ (S. 64). Soweit ich sehe, wird von dieser seelsorgerlich begründeten Öffnung weitgehend Gebrauch gemacht. Ich habe nicht erlebt, dass es zu einer Zurückweisung am Altar kam. Ich sehe auch hier ein hoffnungsvolles Zeichen.

4. Ich habe anfangs erwähnt, dass in den Gottesdiensten der SELK, an denen ich teilgenommen habe, der alte Wortlaut des Apostolikums weiter in Gebrauch steht. Das ist aber so nicht vorgeschrieben, vielmehr ist es, wie mir erläutert wurde, jeder Gemeinde freigestellt, auch den neuen, ökumenisch abgesprochenen Wortlaut zu übernehmen. „Hölle“ und „Fleisch“ sind hier also nicht unverzichtbare Bekenntnisformulierungen! Dass die Kirchenleitung der SELK in dieser Sache keinen Druck ausübt oder Vorschriften erlässt, ist ihr zu danken.

5. Kann der Bischof einer Kirche des Lutherischen Weltbundes in einer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche Pfarrer ordinieren? Was man für ausgeschlossen halten möchte, ist nun offiziell vereinbart worden, und zwar für Weißrussland. Dort war die SELK, zusammen mit den Missouriern (LCMS) aktiv gewesen, hatte die lutherischen Gemeinden unterstützt und in ihrem Sinn zur Kirchenbildung beigetragen. So entstand im Jahr 2000 die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in der Republik Belarus (SELKRB). Sie wurde 2006 vom Staat registriert, also offiziell anerkannt. Sie wird auch weiter von der SELK und der LCMS finanziell unterstützt. Etwa 10 der 13 lutherischen Gemeinden schlossen sich dieser selbständigen Kirche an, die übrigen gehören als Gemeinden zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten (ELKRAS). Aber auch sie spüren die Vorteile, die sie als Teil dieser staatlich registrierten Kirche haben könnten, und neigen dazu, ebenfalls zu dieser zu gehen. Das rief natürlich den Lutherischen Weltbund auf den Plan – werden in Weißrussland lutherische Gemeinden

[9] *Werner Klän* (Hg.), Kirchengemeinschaft und Abendmahlszulassung, Oberurseler Hefte 44, 2005.

von konkurrierenden Kirchen abgeworben? Nun hätte es nahe gelegen, sich über diese Situation heillos zu zerstreiten. Zeitweilig schien es auch so, denn Weißrussland gehörte vorher über lange Phasen der Geschichte zum Jurisdiktionsbereich der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen, einer Kirche des LWB. Aber es kam anders und es war fast ein Wunder: Bischof Voigt von der SELK verständigte sich mit dem DNK/LWB, und im Einvernehmen mit dem DNK bat er Bischof Sabutis von der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Litauen (ich nenne sie einmal so), in der Selbständigen Kirche in Weißrussland Diakone zu Priestern zu weihen! Und die ELKRAS assistierte bei dem Vorhaben. Darüber hinaus bot man den drei ELKRAS-Gemeinden eine Art Gaststatus in der größeren Selbständigen Kirche an, ohne sie zu vereinnahmen. Am 14. Januar 2009 kam es zu einer gemeinsamen Beratung aller an der Sache beteiligter Seiten[10]. Alle verständigten sich darauf, der Einheit der Lutherischen Kirche in Weißrussland zu dienen und auf Polemik zu verzichten. Die Ordinationen durch Bischof Sabutis in der SELKRB wurden gutgeheißen. Was in der Diaspora nicht alles möglich ist! Da ist uns – kaum zu glauben! – Weißrussland ein Stück voraus! Ob wir in Deutschland etwas daraus lernen?

Wenn ich einmal der Phantasie Raum geben darf: Könnte es nicht innerhalb der EKD-Landeskirchen altlutherische Gemeinden eigener Prägung geben? So wie es z. B. in den lutherischen Gliedkirchen der EKD reformierte Gemeinden gibt, die ihrer eigenen Kirchenleitung unterstehen, ihr Bekenntnis wahren und ihre besonderen Gottesdienste feiern? Wir sprechen heute gern von „Profilgemeinden" – wäre das für die SELK eine Möglichkeit, das Eigene zu wahren und zugleich in die ganze Kirche auszustrahlen? Denn der theologische Ernst und die liturgische Treue, wie sie die SELK zeigt, täten manchem in unsern Gliedkirchen gut.

Noch näher läge eine Einbeziehung der SELK in den Lutherischen Weltbund und in die VELKD. Auch dort könnte sie als eine der Gliedkirchen ihr eigenes Profil behalten, ihre eigene Kirchenleitung haben, ihre eigenen Gottesdienste halten. Wie groß muss denn der Schritt sein von der ACK, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, der die SELK seit langem angehört, zu einer engeren Gemeinschaft der Kirchen? Nun liegt ja die Bewerbung um eine assoziierte Mitgliedschaft der SELK im LWB vor. Und die Lehrgespräche mit der VELKD haben begonnen. Das mögen erste Schritte auf einem hoffnungsvollen Weg sein! Meine Bitte ist: Legt die Messlatte dafür nicht höher als es wirklich sein muss. Und wägt gegen alles noch Trennende den Gewinn ab, den die Einheit der Kirche darstellt für ihr Zeugnis in der Welt. Sind denn die aus der Reformation erwachsenen Kirchen nicht so etwas wie die verschiedenen Dialekte der gleichen Sprache? Und jemand,

[10] Vgl. die Pressemitteilung des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes vom 19. Januar 2009

der anders redet und betont als ich, der redet doch deswegen nicht gleich falsch! Und wenn der eine oder andere meint, selber die reine „Hochsprache" zu sprechen, sei ihm das unbenommen.

Aber das sind, wie gesagt, Gedanken, der Phantasie entsprungen, ein wenig Wunschdenken. Die Wirklichkeit sieht ernster aus, die Wege sind wohl noch lang, die Kirchengemeinschaft ist noch keineswegs erreicht. Aber – Gott sei Dank! – es wird daran gearbeitet!

# Luther und Fox – Luthertum und Quäkertum

## Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Vergleichsforschung

*Claus Bernet*

## 1. Ein methodisches Vorwort: der historische Vergleich

Die Geschichte des Luthertums und des Quäkertums fängt an, als diese Begriffe noch gar nicht existierten, denn es ist mit Martin Luther und George Fox im 16. bzw. 17. Jahrhundert zu beginnen. Da die Quäker rund 150 Jahre nach Luther entstanden sind, finden sich schon in ihrer Genese Elemente der Rezeption des Luthertums, was hier etwas näher vorgestellt werden soll.

Ein Vergleich dieser beiden Personen, und im weiteren Sinne dieser beiden Glaubensgemeinschaften, bringt allerdings erhebliche Schwierigkeiten mit sich, da es sich um verschiedene Entstehungszeiten, verschiedene Glaubensformen sowie verschiedene Länder und Sprachen handelt.

Bevor nun ein Vergleich zwischen Luther und Fox vorgenommen werden soll, ist einiges über die Methode des Vergleichs vorauszuschicken.[1] In der Geschichtswissenschaft, weniger in der Theologie, aber vermehrt wieder in den Religionswissenschaften, hat man sich intensiv mit Vergleichen im Rahmen der historischen Komparatistik auseinandergesetzt. Seit 1991 gibt es sogar eine Zeitschrift, „Comparativ", die sich dieser Methode verschrieben hat.

In der modernen Geschichtswissenschaft wurde schon seit Mommsen und Ranke verglichen, wohingegen die wissenschaftliche Reflexion des Vergleichs einhundert Jahre später einsetzte. Man kann also Vergleiche vornehmen und dabei glänzende Ergebnisse erzielen, ohne sich über das Instrumentarium bewusst zu sein, dessen man sich bedient. Erst Otto Hintze und Marc Bloch haben – letztlich ohne Erfolg – in den 1920er Jahren versucht, mit dem Vergleich nationalstaatliche Paradigma zu überwinden, deren Forschungen später von Hartmut Kaelble auf eine europäische Ebene gebracht und weiterentwickelt wurden. Eine bis heute anhaltende Diskussion hat die Vergleichsproblematik in der Zeitgeschichte, entstanden am Diktaturenvergleich des „Dritten Reichs" mit der DDR, worin es aber weniger um die Methode, sondern um die politische Legitimität von Vergleichen geht.

[1] Einführende Literatur: *Hartmut Kaelble*, Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 1999; *Hartmut Kaelble / Jürgen Schriewer* (Hgg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/M. 2003; *Deborah Cohen / Maura O'Connor*, Comparison and history. Europe in cross-national perspective, Routledge 2004; *Eckart Conze / Ulrich Lappenküper / Guido Müller* (Hgg.): Geschichte der internationalen Beziehungen, Köln 2004; *Matthias Middell*, Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis, in: Comparativ, 10, 2000, 7–41.


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Wie nun eine Methodik des Vergleiches aussehen könnte, ist höchst unklar und es gibt dazu unterschiedliche Ansätze, deren elementarer Unterschied darin besteht, ob man Phänomene aus einer oder aus unterschiedlichen Zeiten untersucht. Vergleicht man aus unterschiedlichen Zeiten, handelt es sich eigentlich um einen doppelten Vergleich, denn man untersucht nicht allein die beiden Phänomene, sondern auch den divergenten Zeithorizont.

Ein jeder Vergleich hängt jedoch ganz entscheidend von der Perspektive ab. Man kann das mit einem Mikroskop vergleichen: Mit einem kleinen Objektiv kann man viele Unterschiede festmachen. Mit jeweils größeren Objektiven werden sich die Gegenstände immer ähnlicher und gleichen sich an. Unterschiede bestehen nicht an sich, sondern sie liegen an der perspektivischen Einstellung und sind kulturell konstruiert. Die dabei vorgenommenen Begriffsbildungen, Abstraktionen und Synthesen beruhen in jedem Fall darauf, dass Biographie, Erfahrungswelten, Wissensdiskurse unter einem bestimmten Erkenntnisinteresse analysiert und auf einen übergeordneten, gemeinsamen Referenzhorizont bezogen werden. Das setzt Grundannahmen voraus, nämlich diese, dass 1. universelle und 2. zeitindifferente menschliche Fähigkeiten und Bedürfnisse sowie 3. Grundformen des symbolischen und sozialen Handelns existieren. Diese sind nicht naturgegeben, sondern werden von der jeweiligen Gesellschaft, Politik, Religion und Kultur hergestellt und dargestellt.

Bei alledem darf nicht vergessen werden, dass – auch wenn hier das Beispiel des Mikroskops gewählt wurde – die geschichtswissenschaftlichen Instrumentarien sich von denen der Naturwissenschaft unterscheiden. Es geht vielmehr darum, eine Sensibilität zu entwickeln gegenüber den Grenzen und Eigenheiten der Gegenstände, die man analysiert. Ein historischer Vergleich mindestens zweier historischer Persönlichkeiten (Luther versus Fox; oder Personengruppen: Quäker versus Lutheraner) will deren Ähnlichkeiten und Unterschiede anhand spezifischer, interessengeleiteter Fragestellungen in verschiedenen gesellschaftlichen Konstellationen und kulturellen Kontexten über einen dreihundertjährigen Zeit- und Erfahrungsraum hinweg verstehen und erklären. Je nach Interesse, Perspektive, religiöser oder politischer Einstellung werden unterschiedliche Gewichtungen vorgenommen; und nur so ist zu verstehen, weshalb ein und derselbe Unterschied bzw. ein und dieselbe Gemeinsamkeit von den einen als klein, gering oder akzidentiell, von den anderen als gravierend, fundamental und absolut betrachtet wird.

## 2. Martin Luther und George Fox

Wie kaum anders zu erwarten, gibt es bei Gründerpersönlichkeiten religiöser Gemeinschaften – und anhand dieser Funktion soll der Vergleich vorgenommen werden – ganz erhebliche Ähnlichkeiten. Über das bloß Zufällige

oder Akzidentielle hinaus scheinen mir für uns heute folgende Punkte bedeutsam:

- Luther wie Fox wollten keine neue Gemeinde oder Kirche gründen. Luther sah sich lebenslang als rechtschaffener Katholik, und Fox behauptete, lediglich den Urzustand der ersten Christen wiederhergestellt zu haben.
- Luther und Fox waren unbeirrbar von ihren Meinungen überzeugt und haben dafür Bewunderung wie Verfolgung und Verachtung in Kauf genommen. Mit Max Weber kann man sie als „religiöse Virtuosen" bezeichnen.
- Beide Personen waren Erfahrungsmenschen, die ihre Zeit nicht nur in der Bücherstube verbrachten. Sie kannten die schmerzhaften Versuchungen des Lebens, die Höllen der Melancholie und hatten ein Gespür für die Ungerechtigkeiten ihrer Zeit. Deshalb waren sie prädestiniert, ihre Mitmenschen anzusprechen und ihnen Trost zu geben, oder – wie Quäker es ausdrücken würden – sie konnten „zu ihrem Zustand sprechen". Beide Persönlichkeiten waren große Seelsorger.
- Luther wie Fox wurden in Umbruchs-, in Krisenzeiten hineingeboren. Freilich haben sie die Krisen ihrer Zeit perpetuiert und die gesellschaftlichen Umbrüche vorangetrieben: Nach Luther war die einheitliche Christenheit in Deutschland Geschichte, und nach Fox war das Quäkertum als stärkste der Dissentergruppierungen mehr oder weniger gleichberechtigt und gleichbepflichtigt neben die anglikanische Staatskirche getreten.
- Beide Personen haben auch polarisiert und die Zeitgenossen schieden sich an ihnen: entweder war man für oder gegen Luther, bzw. Fox, etwas Drittes gab es nicht.

Nun soll aber nicht verschwiegen werden, dass es bedeutsame Unterschiede gibt. Diese Unterschiede bezeichne ich als bedeutsam, weil sie nicht nur Gegensätze von Luther und Fox, sondern bereits Gegensätze von Luthertum und Quäkertum enthalten, freilich noch in Rohfassung und noch nicht so ausgereift, wie es später der Fall sein sollte:

- Luther sah sich als Gelehrter und wurde auch als solcher wahrgenommen. Er hatte eine, für die damalige Zeit, „wissenschaftliche" Ausbildung erhalten, war polyglott, belesen und durchaus ein Intellektueller, freilich ein mitunter polternder und wenig differenzierender.
- Fox hingegen war Autodidakt und von seinem Wesen her antiintellektuell eingestellt. Ob er sich Latein selbst beigebracht hatte, ist bis heute umstritten. Den größten Teil seines Lebens saß er im Gefängnis oder verbrachte er auf Wanderschaft – sein beträchtliches Schrifttum entstand ad hoc, en passant und nicht in der Bücherstube.
- Luther waren Visionen und Prophezeiungen letztlich ein Gräuel; Fox hatte zeitlebens immer wieder Visionen, Gesichte und Auditionen. Luther versuchte, diese Elemente aus dem Religiösen herauszudrängen, Fox

errichtete sein gesamtes Gemeinde- und Gottesdienstverständnis auf der direkten Geistrede des Einzelnen. Wobei man aber nicht vergessen sollte, dass auch für Fox die Bibel die Bestätigung, nicht aber die Quelle göttlicher Erfahrung sein musste.

Man könnte die Liste fortsetzen. Zum Verhältnis der beiden hat die schwedische Schriftstellerin Emilia Fogelklou-Norlind (1878–1972) 1933 noch heute Gültiges formuliert, mit dem das Thema „Vergleich" abgeschlossen werden soll: Fogelklou-Norlind nahm ihren Vergleich anhand der Freiheit vor, den beide Personen in das Leben, bzw. in das Denken oder in den Glauben der Anhänger von Luther bzw. Fox gebracht hatte und schließt:

> „Wir Menschen heute scheinen an einen Abgrund angekommen zu sein. Wir können weder den Glauben eines Luther noch den eines Fox einfach annehmen. Glaube und Werk müssen uns selber geoffenbart werden. Aber diese beiden Propheten mögen als Vorbilder vor uns stehen, denn ihnen erstrahlte die Wirklichkeit Gottes durch alle Probleme des Individuums und der Gesellschaft hindurch und regte an zu neuem Glauben und neuverstandener Gemeinschaft".[2]

## 3. Was wussten die englischen Quäker von Martin Luther?

Was genau die ersten Quäker von Martin Luther kannten, ist bislang noch nicht untersucht worden. Zumindest kann man zweierlei sagen: erstens, dass sie (theoretisch) wohl viel hätten kennen können, zweitens, dass sie (in Wirklichkeit) wohl recht wenig kannten.

Zum Ersten: unter der anglikanischen Staatskirche waren die Schriften Luthers nicht verboten, und in den verschiedenen Dissidentengruppen erst recht nicht. Jeder, der des Lesens mächtig war, konnte sich über Londoner Buchagenten die Schriften des Reformators bestellen. Ob es sich um „A treatise touching the libertie of a Christian" handelt, um „Martin Luther's divine discourses at his table", um „A commentary upon the Epistle of Paul the Apostle, to the Galatians" – Luthers Ideen waren in England zugänglich. Da nur wenige Quäker Latein beherrschten, standen ihnen diese englischen Übersetzungen zur Verfügung.

Sie werden aber – und hier kommt der zweite Punkt – nur in den seltensten Fällen diese Übersetzungen durchgearbeitet haben. Zunächst muss man sich vor Augen führen, dass das Quäkertum eine antiintellektuelle Bewegung war, der – zum Entsetzen der gelehrten Christenheit – Gelehrsamkeit, Buchbesitz, ja selbst die Universität mit ihrer ganzen Scholastik und Philosophie wenig oder gar nichts bedeutete. In den überwiegenden Texten der ersten Quäker wird nur *ein* Buch wieder und wieder zitiert, die Bibel, dann gelegentlich Kirchenväter, und hin und wieder andere Quäkerautoren. Luther, Calvin, Zwingli etc. sind zwar namentlich bekannt, aber direkte Zitate aus ihren Werken sind die Ausnahme. Im Folgenden sollen

[2] *Emilia Fogelklou-Norlind*, Luther und Fox, in: Der Quäker. Monatshefte der deutschen Freunde, 10, 2, 1933, 33–43, hier 43.

diese Ausnahmen etwas näher betrachtet werden, denn sie sind ja die einzige Quelle, etwas über das Lutherbild der ersten Quäker zu erfahren, wenn man sich nicht in allgemeinen Spekulationen ergehen möchte.

Bevor damit begonnen wird, sollte noch ein anderer Theologe in Erinnerung gerufen werden, der sich viel besser als Identifikationsfigur für die englischen aber auch deutschen Quäker geeignet hätte: Andreas Bodenstein, worauf allein Roland Bainton (1894–1984) hingewiesen hat. Bainton, ein englischer Theologe, erhielt von der Universität Marburg die Doktorwürde und war für 42 Jahre Professor für Kirchengeschichte an der Yale University. Bainton hatte nach dem Ersten Weltkrieg auch für die Quäker gearbeitet und sich ihnen als überzeugter Pazifist angeschlossen. In seinem Klassiker „Here I stand" – die bis heute beste Lutherbiographie – sah er insbesondere in Andreas Bodensteins (Karlstadts) Position zum Priestertum eine besondere Nähe zum Quäkertum.[3] Bodenstein hatte wie Luther das allgemeine Priestertum ausgerufen, doch ging er noch einen Schritt weiter, indem er die Abschaffung des bezahlten Priesteramts forderte – hierauf legten ja die Quäker besonderen Wert. Bodenstein legte bekanntlich seinen Prälatenrock nach 1522 ab und kleidete sich demonstrativ als Bauer, obwohl er gar keiner war. Auch seinen Doktortitel legte er ab und ließ sich Bruder Andreas nennen – diese Ähnlichkeiten mit dem Duzen der Quäker und deren Ablehnung akademischer Titel hätte ihn zur deutschen Identifikationsfigur des englischen Quäkertums prädestiniert – doch es ist davon auszugehen, dass die Quäker von Bodenstein/Karlstadt keine Kenntnis hatten. Eine Ausnahme ist allein Robert Barclay. In seiner Schrift „An apology for the true Christian divinity" kritisierte er, dass Bodenstein verbannt wurde, weil er sich nicht Luthers Ansichten unterwarf. Auf die inhaltlichen Positionen Bodensteins geht Barclay nicht ein, er wird sie nicht gekannt haben, und falls doch, dann durch die Perspektive lutherischer Quellen.

Insofern versuchte auch William Penn hinsichtlich des gerade erwähnten Punkts des Duzens, Martin Luther als moralischen Kritiker anzuführen. In seinem Klassiker „Ohne Kreuz keine Krone", der ja weit über das Quäkertum hinaus gelesen wurde und auch in einer deutschen Übersetzung vorlag, führte Penn dazu aus:

> „Luther war so weit entfernt, unsere einfache Sprechart zu tadeln, dass er vielmehr in einem seiner Werke, Ludus (das Spiel), betitelt, über den Gebrauch, einzelne Personen in der Mehrzahl anzureden, als eine unschickliche und lächerliche Sache sich lustig macht, wo er nämlich sagt: Magister! vos estis iratus; ‚Magister! Ihr seid unwillig'; welches im Lateinischen ebenso abgeschmackt herauskommt, als es in jeder anderen Sprache lauten würde, wenn man sagte: ‚Meine Herren! Du bist unwillig'".[4]

---

[3] *Roland Bainton*, Here I stand. A life of Martin Luther, New York 1969 (14. Auflage), 201.

[4] *William Penn*, Ohne Kreuz keine Krone, hg. von Claus Bernet u. Olaf Radicke, Norderstedt 2009, 168.

Dieses Zitat, wenn es tatsächlich von Luther sein sollte, ist sicherlich eine Kritik ehrgeiziger Studenten gewesen, aber keinesfalls ein allgemeiner Rat zum Duzen. Luther hatte mit Bischöfen, Reichsfürsten und Kaisern korrespondiert und gesprochen, aber er hat diese nicht geduzt und hätte solches auch nicht gutgeheißen.

Was also wussten die englischen Quäker von Martin Luther? George Fox, das sei vorausgeschickt, erwähnte Luther in seinem Journal (Tagebuch) mit keinem Wort, allerdings auch nicht Calvin, John Wycliff oder William Tyndale, den „englischen Luther". Auch in seinem Buchbestand fehlen die Werke Luthers.[5] Ansonsten äußerten sich noch James Nayler, Isaac Pennington und Robert Barclay zu Luther. James Nayler, ein radikaler Quäker der ersten Stunde, dürfte wohl der allererste überhaupt gewesen sein, der in seinem Traktat „Vindication of Truth" schon im Jahre 1656 Luther zitierte. Nayler befand sich damals in einer Auseinandersetzung mit Thomas Higgensons „A testimony to the true Jesus and the faith of him", die ebenfalls 1656 erschienen war und worin sich dieser wiederum gegen Naylors „Love to the Lost" gewendet hatte. Higgenson soll nun angeblich den biblischen Abraham als exemplarischen Heiligen herausgestellt haben, der ohne Sünde gelebt habe. Dabei berief sich Higgenson laut Naylor auf Luther, ohne zu klären, ob berechtigter Weise oder nicht. Er führt dazu umschweifig aus:

> „And as thou (Higgenson) begins with a lie, so thou ends, saying that I say, 'that all the works and measures performed by the creature in obedience to the light within, do but all complete the one work of the creature redemption.' And when thou hast told this falsehood, thou sets down a story of Luther, wherein he divides Abraham and his righteousness as far asunder as between heaven and earth. So to answer thee and thy story, I shall produce one plain Scripture from James 2 from the 14th to the end of the chapter. Was not thou even now telling of being made righteousness into thyself? and now brings a story to divide Abraham's righteousness as far from him as heaven from earth, and much such staggering thou makest, but the end of all is to keep righteousness out of the door, that thy master may have liberty within."[6]

Kurz darauf schrieb Isaac Pennington in „An answer to that common objection against the Quakers" über die Protestanten. 1660 war es in England und Irland zu heftigen Verfolgungen der Quäker gekommen, die zu Hunderten starben und zu Tausenden eingekerkert wurden. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass man nach „Bundesgenossen" in der Bibel und in der Geschichte suchte – der Typus der Quäkermärtyrers war geboren, dem später Joseph Besse in der Zeugensammlung „A collection of the sufferings of the people called Quakers" ein literarisches Denkmal setzen sollte. Pennington bezeichnete die Lutheraner als „blessed martyrs" und meinte, dass die Quäker

---

[5] *John L. Nickalls*, George Fox's library, in: Journal of the Friends Historical Society, Nr. 28, 1931, 1–21; *Henry J. Cadbury*, George Fox's library, in: Journal of the Friends Historical, Nr. 29, 1932, 63–71 und Nr. 30, 1933, 9–19.

[6] The works of James Nayler (1618–1660), Bd. 3, Glenside 2007, 230–231.

„agreeing with them in their testimony in several things, as against deriving of a ministry from Rome (which Luther wrote against, and John Huss prophesied of another ministry to arise), and against maintaining the gospel ministry by tithes, or any other way of forced maintenance, which (till Popery grew very strong and powerful) was known to have been free; and against swearing, &c."[7]

Man sieht sich in der direkten Nachfolge der Protestanten: „do we suffer in this our day, even as they did in their day, from the same spirit that persecuted them; which, though it hath much changed its form and way of appearance, yet still retaineth the same nature".[8] Ob die Lutheraner einst so friedfertige Märtyrer gewesen sind, wie sie Pennington darstellt, sei ebenso dahingestellt wie angenommene Übereinstimmungen in der Lehre. Für Pennington war entscheidend, dass ein gewaltfreier Widerstand gegen klerikalen Machtmissbrauch möglich ist und dass die Quäker hier nicht alleine stehen.

Zuletzt ist noch ein Blick in die „Apologia" zu werfen. Die Apologie ist die erste systematische Theologie der Quäker aus der Feder eines ihrer Hauptvertreter: Robert Barclay. Er wurde 1648 in Gordonstown (Gordonstoun, Schottland) geboren und als Calvinist erzogen. Am berühmten Schottischen Kolleg in Paris studierte er Theologie und gehörte auch selbst bald zu den Lehrenden. 1666 schloss er sich überraschend den Quäkern an, nachdem er in einer ihrer Andachten gespürt haben wollte, wie in ihm das Böse schwach und das Gute mächtig wurde. Nach seiner Rückkehr nach Nordschottland lebte er auf dem väterlichen Landsitz Ury, wo er 1690 verstarb. Ähnlich wie William Penn gehörte er zu den gebildeten und wohlhabenden Quäkern. 1677 war Barclay zusammen mit Penn und George Fox nach Holland und Deutschland gereist. Dort war er in näheren Kontakt mit der Pfalzgräfin Elisabeth, der Äbtissin von Herford, getreten, die den Quäkern das Halten von Andachten in ihrer Abtei gestattete und sich bei dem König von England für ihre Duldung einsetzte.

Barclays „Catechism and Confession of Faith" erschien 1673 und zählt bis heute zu den wichtigsten katechetischen Schriften der Quäker. Barclay setzte sich darin für eine Hierarchie (Gospel Order) unter den Quäkern ein, um sie von anderen egalitären Gruppierungen, wie den Rantern oder Familisten, abzugrenzen. Sein Hauptwerk, die bereits genannte „Theologiae Vere Christianae Apologia", stammte aus dem Jahre 1676. Zwei Jahre darauf übersetzte er sie ins Englische. Bis heute wurde sie in über sechzig Editionen gedruckt. Sie ist die wichtigste theologische Schrift des Quäkertums. In ihr findet man eine Behandlung aller großen Fragen der Theologie, nicht nur die des 17. Jahrhunderts. Für Generationen machte diese Schrift das Quäkertum gegenüber den Kirchen verständlich, da Barclay sich hier deren Sprache bediente. In der These 15 der Apologia findet sich erstmals eine syste-

[7] *Pennington*, An answer to that common objection against the Quakers, London 1660, 131.

[8] Ebd., 132.

matische Abhandlung zentraler Anliegen der Quäker, wie dem des Friedenszeugnisses, der Integrität, der Einfachheit, der Gleichheit und der Gemeinschaft.

Luther erscheint in der Apologie bereits zu Beginn, wenn Barclay über „Immediate Revelation" schreibt. Immerhin, Barclay zitiert zwei Mal aus Luthers Werken, freilich Passagen, die den Quäkern entgegen kommen, nämlich, dass man den Schriftsinn nur mit Hilfe des Heiligen Geistes verstehen könnte.[9] Diese Interpretation Luthers als eine Art früher deutscher Quäker ist aber äußerst problematisch, wie noch zu sehen sein wird.

Interessant ist eine Stelle aus der Apologie zum Predigtdienst, der ja die Quäker besonders beschäftigte, da er den Mittelpunkt ihres Gottesdienstes (Andacht) ausmacht. Hierzu merkt Barclay an, dass es ein Hauptverdienst von Luther gewesen sei, die absolute Gewalt des Priesters und sein Stellvertretertum in Frage zu stellen, und dagegenzusetzen, dass „every good Christian (not only men, but even women also) is a preacher."[10] Das Zitat ist von Barclay durch Anführungsstriche hervorgehoben, aber eine genaue Quelle gibt er nicht an. Barclay gilt in der Literatur als sorgfältig arbeitender Theologe – doch freilich haben bislang die wenigsten Leser seine Zitate auch im Original überprüft. Ob nun Barclay das Zitat bewusst falsch setzte, oder ob er von dritter Seite unrichtig informiert wurde, kann nachträglich nicht mehr mit Sicherheit entschieden werden. Tatsache ist jedoch, dass die Position Luthers zum Predigtamt nicht auf einen Satz reduziert werden kann, wie es Barclay tut. Luther hat sich an verschiedener Stelle immer wieder einmal zum Predigtamt geäußert Er unterscheidet zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, er differenziert zwischen Normalfällen und Ausnahmesituationen, und er kennt nicht nur Predigten, sondern Propezeihungen, Gemeindeansprachen, spontane, vorbereitete, öffentliche und private Predigten. Für Amtspredigten hält Luther 1539 fest:

> „Was ists aber, das in diesem stück der heilige Geist ausgenommen hat Weiber, Kinder und untüchtige Leute, sondern allein tüchtige mans Personen hiezu erwelet (ausgenomen die not), wie man das lieset in S. Pauli Episteln hin und wider, das ein Bisschoff sol lerhafftig, from und eines Weibes man sein, Und 1. Cor. 14.: ‚Weib sol nicht leren im Volck'. Summa, es sol ein geschickter, auserwelter man sein, dahin Kinder, Weiber und ander Personen nicht tüchtig, ob sie wol tüchtig sind, Gottes wort zu hören"[11]

Luther vertritt also genau die entgegengesetzte Position zu der von Barclay behaupteten, denn Barclay möchte Luther für das weibliche Predigtamt einspannen.

Es ist bemerkenswert, dass in der Auseinandersetzung mit Barclay, die ja in die Hochphase der Antiquakeriana fiel, derartige Unstimmigkeiten gar nicht weiter auffielen, denn die meisten lutherischen „Streittheologen", wie sie sich stolz nannten, machten sich offensichtlich kaum die Mühe, die Quel-

---

9 *Robert Barclay*, Apologia, Amsterdam 1676, Second Proposition, § II.

10 Ebd., Tenth Proposition, § IX.

11 Von den Konziliis und Kirchen (1539); WA 50, 633.

len ihrer Gegner näher zu überprüfen, da von ihnen ohnehin angenommen wurde, dass sie falsch seien müssten. Dass übrigens diese Position Luthers von 1539 frühzeitig feststand, zeigt ein Blick in eine weitere Predigt Luthers knapp zwanzig Jahre zuvor:

> „Seitemal wir nun allen gewalt haben zu predigen, die do Christn sein, was wil den hie werden, denn die weyber werden auch predigen wollen. Neyn, sant Paulus verbeut das, wenn sich ein weyb hervor wolt thun in versamlung der menner tzu predigen, und spricht, sie sollen iren mennern untertanig sein".[12]

Ohne es hier weiter ausführen zu können: Luther ist sicherlich nicht der Urvater der predigenden Frauen bei den Quäkern.

Da die frühen Quäker verstärkt in Norddeutschland missionierten, kam es hier zu einem Aufeinandertreffen von Luthertum und Quäkertum. Freilich befanden sich beide Bewegungen in einem völlig anderem Zustand: das Quäkertum war eine junge, optimistische Bewegung, das Luthertum hatte gerade den Dreißigjährigen Krieg überstanden und befand sich in den Jahren nach dem Westfälischen Friedensschluss ganz im Fahrwasser der Konfessionalisierung. Feste Formen, ob in Liturgie, in der Alltagskultur oder in den Institutionen bildeten sich heraus, die den eher „formlosen" bzw. undogmatischen Quäkern diametral entgegenstanden. Schon vor dem ersten tatsächlichen Zusammentreffen, zu denen es in der Praxis ja kaum kam, stand für die lutherischen Gelehrten fest, dass die Schwärmer, die Täufer, ja der Teufel selbst auferstanden sei und bekämpft werden müsste. In diesem Kampf war Gewalt legitimiert durch die heute noch als verbindlich betrachtete Confessio Augustana (Art. 5: Verdammung derjenigen, die den Geist ohne die Schrift erlangen wollen und Art. 16: Verdammung der Kriegsdienstverweigerer). Es gibt zahlreiche Beispiele von Gewaltexzessen, die die pazifistischen Quäker fein säuberlich niederlegten, da unter ihnen gewissermaßen derjenige die höchste Ehre genoss, der die härtesten Verfolgungen überstanden hatte.[13] Das hatte sogar zur Folge, dass Gewaltexzesse geradezu provoziert wurden, um sich im Selbstbild einer um Christi Zeugnis willen verfolgten Gemeinschaft zu bestätigen.

Es lässt sich zeigen, dass Positionen wie die von Pennington, die also das Luthertum als toleranten, pazifistischen (!) Vorläufer des Quäkertums betrachten, von den deutschen Gemeinden strategisch eingesetzt wurden, und vielleicht auch tatsächlich geglaubt wurden. In Friedrichstadt beispielsweise wurden immer wieder zugereiste und konvertierte Quäker auf Anweisung des Herzogs ausgewiesen. In einem Schreiben an diesen beriefen sie sich ausgerechnet auf Martin Luther, „denn sein Zeugnis war gegen

---

[12] WA 10, 3, 171. Sie dazu auch ausführlich: *Christine Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie, Göttingen 1994, 28–36.

[13] *Joseph Besse*, A collection of the sufferings of the people called Quakers, 2 Bde., London 1753.

den Gewissenszwang".[14] Ob freilich nun solches Berufen auf Luther aus der echten Überzeugung geschah, dieser sei der Urvater der Gewissensfreiheit, oder ob nicht viel eher die Quäker sich aus strategischen Gründen ein Lutherbild zurechtlegten, dass den tatsächlichen Gegebenheiten nicht stand hält, kann man nicht mehr entscheiden. Fest steht jedoch, dass Luther sich sicher nicht für die Gewissensfreiheit der Quäker eingesetzt hätte, sondern vielmehr gegenüber dieser Gruppe, wie auch für die „Schwärmer" oder Täufer, der Todesstrafe das Wort geredet hätte.

Daher musste die ablehnende Reaktion nicht nur der Geistlichkeit, sondern auch der deutschen Bevölkerung bei den Quäkern einen Ernüchterungsprozess verursacht haben. Ursprünglich ging man tatsächlich davon aus, man müsste den Deutschen nur vom Inneren Licht erzählen, und es würde zu Massenbekehrungen kommen. Die Naivität ging so weit, dass einige der ersten enthusiastischen Prediger nicht einmal die Landessprache erlernten und es überhaupt keine Koordination oder Lenkung der Missionsreisen gab, was dazu beitrug, dass die deutschen Quäkergemeinden zu keiner Zeit wirklich prosperierten.

## 4. Quietismus

Als dann den Quäkern in der zweiten Generation klar wurde, dass sich ohne eine gewisse Professionalisierung und Institutionalisierung nicht überdauern ließ, befand man sich bereits in der Phase des Quietismus. Im 18. Jahrhundert betrachtete man Quietismus als eine introspektive Haltung und Konzentration auf sein Seelenleben, heute wird der Begriff für Erstarrung in Formalismen und fehlende Mission nach Außen gebraucht. Fest steht, dass die Kontakte zwischen Quäkern und Lutheranern gegen Null gingen: in Deutschland allein aufgrund der Tatsache, dass es bis in die 1790er Jahre keine Quäkergemeinden gab, und in England und den USA aufgrund strenger Regularien, die es Quäkern untersagten, die Gottesdienste der Lutheraner zu besuchen, ihre Kinder bei Lutheranern zur Lehre zu geben oder lutherische Bücher zu lesen. Den Höhepunkt aber auch Schlusspunkt dieses Abschottungswahns bildete die Regelung, dass Quäker nur untereinander heiraten durften. Dies galt in der Frühen Neuzeit auch für andere christliche Gemeinschaften – doch bei den zahlenmäßig verschwindenden Quäkern führte es zu Ehelosigkeit, heimlichen Hochzeiten und selbst vor Inzucht (Cousinenehe/Ehe ersten Grades) wurde nicht zurückgeschreckt.

[14] Ohne Quellenbeleg zitiert nach *Sünne Juterczenka*, Über Gott und die Welt. Endzeitvisionen, Reformdebatten und die europäische Quäkermission in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2008, 98.

## 5. Evangelikalismus

Der Quietismus wurde durch mehre Wellen religiöser Erweckung unterbrochen und abgelöst. Das evangelikale Quäkertum tritt im Laufe des 19. Jahrhunderts auf den Plan. Innerhalb dieser Richtung des Quäkertums wird wieder Wert auf Mission gelegt; insbesondere die Quäkergemeinden Afrikas sind ein Resultat dieser Richtung. Dieses evangelikale Quäkertum sieht sich, wie aber alle anderen Richtungen des Quäkertums auch, in der legitimen Nachfolge von George Fox. Für Evangelikale besteht „wahres" Quäkertum eben nicht darin, eine starre Tradition zu formulieren und heute noch Andachten abzuhalten wie vor 350 Jahren – was am allerwenigsten George Fox gewollt hätte. Vielmehr sei das Entscheidende das Hören auf den Willen Gottes in der Zeit, und dieser habe den Quäkern nun zum Ausdruck gebracht, es sei an der Zeit für ein neues Sakramentsverständnis, für Kirchemusik und für bestellte Pastoren. Es fällt schwer, einen quäkerischen Gottesdienst der evangelikalen Richtung von einem Gottesdienst der Lutheraner zu unterscheiden. Und in der Tat kam es nun zu ökumenischen Annäherungen, die Quäker und Lutheraner in den USA bei karitativen, aber auch infrastrukturellen Fragen zusammenarbeiten ließ. Das war der Fall bei den gemeinsam durchgeführten Wiederaufbauprogrammen nach dem Sezessionskrieg und während der Hilfstätigkeit in und nach beiden Weltkriegen. Beide Richtungen näherten sich mehr und mehr an, bzw. das Quäkertum wurde dem Luthertum immer ähnlicher, während man Umgekehrtes ja nicht behaupten kann.

Nur durch diese Entwicklungen, deren Erforschung im Einzelnen größtenteils noch aussteht, ist der „Luthertourismus" der angloamerikanischen Quäker zu erklären. Die Reiselust der Engländer im 19. Jahrhundert war bekanntlich sprichwörtlich: sowohl die Wartburg als auch die Franckeschen Stiftungen standen auf der Liste der Sehenswürdigkeiten ganz oben. Stephen Grellet, ein bedeutender US-amerikanischer Quäker evangelikaler Couleur, besuchte 1832 nicht allein Berlin, sondern auch Wittenberg, Halle, Weimar sowie Leipzig und schreibt ausführlich darüber.[15] Elisabeth Fry, die wichtigste Missionarin des Quäkertums im 19. Jahrhundert, erlebte Wittenberg als einen Höhepunkt ihrer ausgedehnten Deutschlandreise. Damals war es noch möglich, sich auf den Stuhl zu setzen, auf dem Luther einst gesessen haben soll. Derartige direkte Kontakte ermöglichten eine Authentizität und ein Sich-Verbunden-Fühlen mit Luther, das in dieser Form freilich für die Masse der heutigen Touristen nicht mehr erlebbar ist. Wittenberg beeindruckte Fry derart, dass sie sogar plante, ihre Tour nach den Luther-Sehenswürdigkeiten auszurichten.[16] Ob und was man vom Luthertum verstanden hatte, ist aus diesen Berichten kaum zu entnehmen. Die Quäker

[15] *Benjamin Seebohm* (Hg.), Memoirs of the life and Gospel labours of Stephen Grellet, Bd. 2, London 1860, 282–293.

[16] Memoir of the life of Elizabeth Fry, Bd. 2, London 1848, 355.

des 19. Jahrhunderts, die ja längst nicht mehr zu Verfolgten zählten, sondern die ganz im Gegenteil auch im Ausland als Vertreter einer Weltmacht wahrgenommen wurden, die den halben Globus versklavt hat, hatten längst ihren Frieden mit Luther und dem Luthertum gemacht. Schon aus bloßer Höflichkeit hätten Fry oder Grellet, die ja als weltgewandte Diplomaten moralisch hehrer Ziele die Welt umreisten, ohne sich um den eigenen Lebensunterhalt sorgen zu müssen, niemals eine ernsthafte Kritik an Luther gewagt.

So wurde zu dieser Zeit von Seiten der Quäker auch betont, dass Übersetzungen der Schriften Luthers einen Einfluss auf das Frömmigkeitsleben Englands gehabt hätten – was vermutlich auch vorher niemand in Abrede gestellt hat.[17] Innerhalb des evangelikalen Quäkertums wurde auch der bis heute direkte Vergleich von Fox und Luther vorgelegt, nämlich von Cyrus Harvey „An historical parallel. Or, George Fox and Martin Luther as reformers" (Baxter Springs 1878).

Höhepunkt freilich war die Apotheose Luthers als biblische Heiligengestalt. Ein gewisser Dougan Clark stellte Luther – aber auch George Fox – neben Moses, Silas und Paulus:

> „Such an one was Moses, whose face ‚shone' with the reflected radiance of Jehovah's glory; such were Paul and Silas when the unwilling demon was compelled to acknowledge ‚these are the servants of the Most High God'; such was Martin Luther when he exclaimed with holy boldness, ‚I would go to Worms though there were as many devils as tiles on the houses'; such a man was George Fox when he exclaimed, ‚I am sanctified, for I am in the paradise of God.'" [18]

Dougan Clark ist auch heute wenig bekannt. Wenn man das evangelikale Quäkertum verstehen möchte, muss man sich mit dieser Person, seinen Positionen und Schriften auseinandersetzen. Clark wurde 1828 in Randolph County (North Carolina) als Sohn der einflussreichen Quäker Dougan Sen. und Asenath (geb. Hunt) Clark geboren. Er studierte ab 1855 an der University of Maryland Medizin und graduierte 1861 an der University of Pennsylvania. Ab 1866 war er „Professor" (Lehrkraft) für Altphilologie am Earlham College und unterrichtete Griechisch und Hebräisch, ab 1869 praktizierte er als Allgemeinmediziner in Richmond (Indiana). 1884 richtete er am Earlham College das Fach Bibelkunde ein und unterrichtete Latein, Griechisch sowie Theologie. 1888 wurde er Professor für Theologie und Bibelkunde. Im Laufe der Jahre näherte er sich immer mehr der evangelikalen Richtung des Quäkertums an und machte Earlham College zu dem was es heute (unter anderem) ist: die wichtigste Ausbildungsstätte für Quäkermissionare und Quäkerpastoren.

Clark war maßgeblich beeinflusst von der Holiness-Bewegung. Sein Werk „The Offices of the Holy Spirit" wurde seit 1878 mehrfach aufgelegt

---

[17] *Thomas Wight / John Rutty*, A history of the rise and progress of the people called Quakers, in Ireland, from the year 1653 to 1700, London 1811, 31–32.

[18] *Dougan Clark*, Holy Ghost dispensation, Chicago 1891, 73–74.

und fehlte in keiner Missionsstation, von Japan bis Mexiko. Ab 1883 gab er das Bekehrungsblatt „Gospel Expositor" heraus. 1893 war es soweit: auf dem oder kurz nach dem Ohio Yearly Meeting (einem jährlichen Treffen der Quäker Ohios) unterzog er sich der Wassertaufe, die ihm ja selbst als geborenen Quäker erspart geblieben war. Dieses Ereignis verursachte unter den Quäkern Auseinandersetzungen und tiefgehende Spannungen, die letztlich bis heute bestehen. Clark selbst verstarb nur drei Jahre darauf 1896 an einer Lungenentzündung, sein Werk wurde jedoch fortgeführt und mündete in das, was heute „Evangelical Friends International" ist, eine der drei großen Hauptrichtungen der Quäker in den USA (neben Friends General Conference und Friends United Meeting).

Im Kontext des evangelikalen Quäkertums stellte sich die Frage nach der Gewissensfreiheit neu. Sie bildet schließlich den eigentlichen Kern der Quäkerlehre, die nie das Heil durch Zeremonien oder Liturgien vertrat. David Duncan (1839–1871), ein Quäker aus Manchester, rief bei seinen Glaubensgenossen in Erinnerung, dass die frühen Reformatoren sich für die Gewissensfreiheit in göttlichen Angelegenheiten stark gemacht hätten.[19] Während aber Huss, Luther und Calvin die „Supremacy of any eccleiastical authority in persons" durchweg ablehnen würden (was so sicher überspitzt formuliert ist), hätten sie unglücklicher Weise die Autorität auf ein Buch, die Bibel, übertragen und damit dem Biblizismus – gar die Bibliolatrie – befördert, der dann dem Protestantismus über Jahrhunderte geschadet hätte. Freilich erlitt Duncan selbst das Schicksal der Reformatoren. Er wurde wegen seiner liberalen Einstellung und seiner Ablehnung der Bibel als höchste Autorität angegriffen und schließlich vom Hardshaw East Monthly Meeting ausgeschlossen.[20] Das zeigt, wie stark das englische Quäkertum inzwischen vom Evangelikalismus ergriffen war und rigoros gegen vermeintliche oder tatsächliche Abweichler vorging.

Doch diese (evangelikale) Richtung hatte schon längst ihren Zenit überschritten, denn langsam aber kontinuierlich machte sich eine neue Richtung bemerkbar: das liberale Quäkertum. Seine Geburtshelfer waren der Engländer John Wilhelm Rowntree (1868–1905) und der Amerikaner Rufus Jones (1863–1948).[21] Wäre Duncan nur eine Generation später auf die Welt gekommen, wäre er unter Braithwaite und Jones als Vertreter des „echten", nämlich des liberalen Quäkertums hoch geschätzt worden.

---

19 *David Duncan*, Essays and reviews, Manchester 1861, 12.

20 *Claus Bernet*, Duncan, David, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, 32, 2011 (im Druck).

21 Zu Braithwaite fehlt eine modere Biographie; zu Jones siehe jetzt: *Claus Bernet*, Rufus Jones (1863–1948). Life and bibliography of an American scholar, writer and social activist, New York 2009.

## 6. Liberales Quäkertum

Das liberale Quäkertum orientiert sich wieder stärker an die ersten Quäker, allerdings in ihrer Erscheinungsform nach 1688 (also nach dem Act of Toleration). Bestandteile waren und sind: Spirituelle Erfahrung ist wichtiger als die Bibel, die als historisches Buch verstanden wird, liberale Ausrichtung in Politik und Sexualmoral, sowie starker Drang, in der Welt zu wirken, allein, mit der Quäkergemeinschaft oder in ökumenischen Zusammenhängen.[22]

Mit dem liberalen Quäkertum komme ich in das 20. Jahrhundert und auch wieder nach Deutschland, denn gerade hier fand ein intensiver Austausch zwischen liberalem Quäkertum und lutherischer Theologie und Lebenswelt statt. Bis heute ist in der wissenschaftlichen Wahrnehmung wenig bekannt, dass eine ganze Reihe mehr oder weniger bedeutender Theologen sich ganz oder zeitweise den deutschen Quäkern angeschlossen hatte.[23] Es waren fast immer Lutheraner, und zwar nicht zufällig Lutheraner, sondern Theologen, die ihr Fach unter konfessionellen Vorzeichen studiert hatten:

- Hermann Mulert (1879–1950), Professor für Systematische Theologie;
- Rudolf Schlosser (1880–1944), praktischer Theologe, zeitweise Mitarbeiter von Friedrich von Bodelschwingh (1831–1910) in Bethel;
- Margarete Geyer (1885–1952), eine der ersten weiblichen Theologinnen, studierte u. a. in Göttingen, Leipzig und Halle;
- Heinz Kappes (1893–1988), Mitbegründer der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit;
- Gertrud von Petzold (1876–1952), erste Frau, die in Deutschland in einer Kirche öffentlich predigte (1911 in Bremen);
- Ruth Elsner von Gronow (1887–1972), Theologin und Quäkerin, die über viele Jahre biblische Seminare leitete und als Quäkerin das Neue Testament übersetzte (bis heute nicht veröffentlicht);
- Heinz Röhr (1931–2005), Professor für Religionswissenschaft an der Frankfurter Goethe-Universität.[24]

Diese Personen haben zumindest gemeinsam, dass sie sich alle im Laufe ihres Lebens mit Martin Luther auseinandergesetzt haben, wissenschaftlich zumindest dann, als diese Personen ihr Theologiestudium durchliefen. Von

---

[22] *Pink Dandelion*, The Quakers – A very short introduction, Oxford 2008, 108.

[23] *Claus Bernet*, Leben zwischen evangelischer Theologie und Quäkertum. Biographische Verläufe im 20. Jahrhundert, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 59, 2, 2008, 29–35.

[24] Schon 1959, als Röhr das Quäkertum genauer noch nicht kannte, wendete er sich gegen die Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre als einen (staatlich-politischen) Bereich, in dem die christlichen Gebote für die Machtausübung keine Geltung hätten und kritisierte die „merkwürdig unrevolutionäre" Haltung Luthers auf sozial-politischem Gebiet; *Heinz Röhr*, Luthers Lehre von den zwei Reichen, in: Der Evangelische Erzieher, 11, 3, 1959, 72–84.

daher dürfen wir auch vermuten, dass diese Personen Luther oder dem Luthertum zumindest so positiv gegenüber eingestellt waren, dass sie in der evangelischen Landeskirche ihren Berufs- und Lebensmittelpunkt sehen konnten. Und ein Drittes: alle diese Personen haben sich aus der Landeskirche in soweit wieder gelöst, dass sie bereit waren, mit dem Quäkertum einer Glaubensgemeinschaft beizutreten, die damals noch diametral andere als Lutherische Positionen vertrat, man denke nur an die Eidfrage[25] oder den Pazifismus.

Die genannten Personen wussten sehr genau, was sie hinter sich ließen, wenn sie aus der Evangelischen Landeskirche austraten. Ob sie wussten, in welche Gemeinschaft sie mit dem Quäkertum eintraten, ist weniger sicher. Die Deutsche Jahresversammlung wurde erst 1925 gegründet und befand sich schon ab 1933 in ganz erheblichen Schwierigkeiten. In den wenigen Jahren hatte sich zwar ein persönliches Beziehungsgeflecht der Mitglieder untereinander herausgebildet, aber inhaltliche Fragen, die die für Deutschland neue Religion betrafen, wurden kaum ausdiskutiert. Man darf zudem nicht vergessen, dass es in Deutschland keine Hochschulen oder andersartige Bildungseinrichtungen der Quäker gab – Inhalte mussten und müssen auch heute noch im Selbststudium erworben werden, was zunächst vor allem auch dadurch erschwert war, dass ja die gesamte moderne Quäkerliteratur erst einmal in einer fremden Sprache vorlag.

Da sich nach einer „heißen" Anfangsphase eine pragmatische bürgerliche Fraktion gegen die Sonne anbetende Lebensreformer, politisch fanatische Religiöse Sozialisten, unpolitische Ästheten und weltfremde Mystiker durchsetzte, baute das Quäkertum auf Integration statt auf Konfrontation. Das betraf vor allem das Verhältnis mit anderen Religionsgemeinschaften, mit denen es zu keinerlei Konflikten kam. Inhaltlich hätte es Konfliktstoff mit dem Luthertum in seiner Form bis 1945 natürlich geben (unterschiedliches Tauf- und Abendmalverständnis, das Problem der Doppelmitgliedschaft, die Frage der Frauenpredigt u. a.). Dass diese Fragen letztlich nicht geklärt wurden und dass sich das Quäkertum letztlich konsolidierte, war neben dem jahrzehntelangen Schreiber (Vorsitzenden) Hans Albrecht einer integrativen, konzilianten Persönlichkeit zu verdanken: Emil Fuchs (1874–1971).

## 7. Emil Fuchs

Kein Quäker – wohl weltweit – hat sich so intensiv wie Emil Fuchs mit Martin Luther wissenschaftlich, aber auch pseudowissenschaftlich auseinandergesetzt. Zu unterschiedlichen Zeiten präsentierte Fuchs seinen Lesern ein ganz unterschiedliches Lutherbild. 1917 erschien „Luthers deutsche Sen-

[25] Dass die Eidfrage unter den Quäkern oftmals lediglich in der Theorie besprochen und ansonsten nur noch eine gewisse folkloristische Rolle spielt, die die vielen Pädagogen unter den deutschen Quäkern in keinem Fall davon abgehalten hat, den Amtseid zu leisten, sei hier nur am Rande vermerkt.

dung". Es handelt sich dabei um eine rassistisch untersetzte Deutschtümelei zum Zweck der Kriegspropaganda, wie sie von kirchlicher Seite in jenen Jahren massenweise erschienen – was keinesfalls als Entschuldigung herangezogen werden darf, denn es gab immer auch andere, die ihre Stimme gegen den Krieg erhoben. Emil Fuchs war nicht darunter.

„Luthers deutsche Sendung" ist nicht die Doktorarbeit von Fuchs, sondern eine Dankesschrift eigens für die Verleihung der Doktorwürde an seine Lehrer Ferdinand Kattenbusch (1851–1935), dem Begründer der Konfessionskunde, an den Alttestamentler Bernhard Stade (1848–1906) und an Paul Drews (1858–1912), Professor für Praktische Theologie an den Hochschulen in Jena, Gießen und Halle. Die Franzosen werden in der Schrift als elegant, die Engländer als weltgewandt, die Deutschen dagegen als plump und derb charakterisiert – plump und derb eben, wie es Martin Luther gewesen sein soll. Für ihn, den Deutschen an sich, wie für Martin Luther, gelten keine (weltlichen) Gesetze, und schon gar nicht das Völkerrecht, sondern er folgt allein seinem innerem Gesetz, seinem Gewissen.[26] Mit diesem höherwertigen, inneren Gewissens-Gesetz rechtfertigt Fuchs dann die Angriffskriege gegen Nachbarstaaten wie Belgien (Schlieffen-Plan). Denn: „Der deutsche Staatsmann und der deutsche Feldherr mußten Deutschland retten, ob Belgien auch darüber zugrunde gehen sollte. Sündige immerhin! Wisse aber, daß du nicht sündigen kannst, wenn du glaubst und liebst."[27] Mit derartigen Lutherzitaten wurden von Fuchs Angriffskriege gerechtfertigt, die abertausenden Soldaten das Leben kosteten und für Deutschland gerade das Gegenteil von dem einbrachte, was es erwartet hatte. So findet man bei Fuchs genau jene Parolen, die ab 1933 so verhängnisvoll wirken sollten: Er spricht vom Daseinskampf, von deutscher Sendung im Osten und immer wieder von einem starken Führer und seiner Volksgemeinschaft.

Aber das ist nur die halbe Wahrheit. 1917 gab es in Deutschland noch keine Quäker. Fuchs hatte aber zu diesem Zeitpunkt schon gewisse Kenntnisse des Quäkertums. Von 1902 bis 1903 war er Vikar an einer deutschen Gemeinde in Manchester und lernte vermutlich dort Quäker kennen. Für Fuchs sind nun ausgerechnet Quäker wie George Fox, John Woolman und Thomas Ellwood die Vertreter der deutschen Kultur in England (!). Seine Begründung: England würde Reformen mit Gewalt durchsetzen, Deutschland hingegen durch Erziehung. Und genau dieses täten die Quäker: Herbeiführung von Reformen auf friedlichem Wege. Dabei zitiert er ein ganz randständiges Beispiel, die Quäkerkleidung bzw. Quäkeruniform (die Ellwood und Fox freilich noch gar nicht kannten – was Fuchs übersieht). Fox diente ihm dabei als Vertreter einer Reformpädagogik: „Schließlich ist die ganze Lebensreform, die George Fox erstrebte, eine ästhetische Reform."[28] Für Fuchs wird Fox zum Urvater des Dürerbundes, des Wandervogels und

[26] *Emil Fuchs*, Luthers deutsche Sendung, Tübingen 1917, 3.
[27] Ebd., 11.
[28] Ebd., 19.

der Reformkleidung. Immerhin kannte Fuchs zu diesem Zeitpunkt das Journal (Tagebuch) von George Fox, aus dem er mehrfach zitiert.[29] Es ist vor allem George Fox als Enthusiast, für den sich Fuchs interessiert, und worin er – zu Recht – einen ganz ähnlichen Wesenszug Luthers feststellt. Der entscheidende Unterschied liegt freilich darin, dass Luther in Visionen oder Auditionen, die er ja durchaus aus eigener Erfahrung kannte, keine göttlichen Einwirkungen sehen kann, sondern sie ganz im Gegenteil als Instrumente des Bösen, des Teufels, deutete. Vor allem doch deswegen stand er denjenigen kritisch gegenüber, die man verächtlich „Schwärmer" nannte.

Zur weiteren Entwicklung von Fuchs gehört der Schock von 1918 – ein Umdenken setzte ein, Fuchs wird Sozialist, Marxist und auch Quäker. Er verliert 1933 seine Arbeit und widmete sich der Berliner Quäkergemeinde und seinen Forschungsstudien. In der Zeitschrift „Quäker" erschien von Fuchs im Jahre 1937 ein blasser Vergleich, der die Erlösungskonzepte von Luther und Fox wertneutral gegenüberstellt, ohne für das eine oder andere zu plädieren, nicht einmal in Form rein persönlicher Präferenz.[30] 1939 verteidigte er sein Bild eines liberalen Luther in einer durchaus scharfen Rezension zu Otto von Taubes gerade erschienenen „Wirkungen Luthers", in dem der Verfasser ein Lutherbild entwirft, dass sich problemlos in die nationalsozialistische Ideologie einfügt, Untertanenpflichten begründet, Zivilcourage verwirft. Fuchs spricht dabei nur am Rande gegen Luther, sondern betont das neue Schriftverständnis Luthers, dessen Radikalität allerdings später durch die Auseinandersetzung mit den Täufern und christlichen Mystikern zurückgenommen wurde.[31]

Kurz darauf, 1942, unmittelbar vor dem Verbot der Zeitschrift „Der Quäker" (in der viele Artikel von Fuchs erschienen), wurden sogar Lutherworte zur persönlichen Erbauung abgedruckt, freilich etwas andere, als man sonst zu dieser Zeit in der deutschen Öffentlichkeit hörte. Es sind die Zitate, die Luther als geistigen bzw. geistlichen Vorläufer der quäkerischen Auffassung vom Verhältnis des inneren zum äußeren Wort erscheinen lassen, etwa: „Wenn sie sich auf die Schrift berufen gegen den Herrn Christus, so berufe ich mich auf den Herrn Christus gegen die Schrift."[32] Unmittelbar vor diesen Zitaten wird eine Vorlesung von Emil Fuchs wiedergegeben, und es ist zu vermuten, dass auch die Lutherworte von niemand anders zusammen-

---

29 Ebd., 25–26.

30 *Emil Fuchs*, Erlösung bei Luther und George Fox, in: Der Quäker. Monatshefte der deutschen Freunde, 14, 5, 1937, 130–134.

31 Rezension zu Taubes „Wirkungen Luthers", siehe: Der Quäker. Monatshefte der deutschen Freunde, 16, 9, 1939, 286–287. Otto von Taube (1879–1973) war alles andere als ein Nationalsozialist, sondern Literat und Kunsthistoriker, der für seine Werke auch mutig Feldforschungen unternahm. Unter den Nationalsozialisten hatte er Schwierigkeiten, da Taube in seinen Werken vor 1933 übertriebene Deutschtümelei angeprangert hatte.

32 Das lebendige Wort, in: Der Quäker. Monatshefte der deutschen Freunde, 19, 2, 1942, 31 f.

getragen worden sind als von Emil Fuchs.[33] Wie aber erklärt sich diese neue Lutherverehrung der Quäker, die es vorher so nicht gab, und die auch nach 1945 nicht fortgesetzt wurde? Mit Beginn des Krieges waren die deutschen Quäker von ihren angloamerikanischen Glaubensgenossen abgeschnitten und isoliert. In ihrer Not begannen sie sogar, in Andachten wieder das Singen einzuführen und lange Predigten zuzulassen. Zum einen scheinen die sozialen und mentalen Prägungen, die die meisten deutschen Quäker Jahrzehnte erfahren hatten, stärker gewogen zu haben als die wenigen Jahre Quäkertum. Zum anderen öffnete man sich unter den Drangsalen der Zeit der lutherischen Kirche und wollte anstatt konfessioneller Differenzierung und Eigenständigkeit mehr Solidarität und ökumenische Gemeinschaft.

Es wurde erwähnt, dass Fuchs während des Dritten Reichs eine Vielzahl von Manuskripten verfasste. Aus verschienen Gründen ist bis heute der größte Teil ungedruckt und lagert im Archiv der Deutschen Jahresversammlung. Erst 2006 konnte zumindest eines dieser Manuskripte in einer Edition vorgelegt werden. Sie trägt den etwas merkwürdigen Titel „George Fox. Seine Botschaft, sein Wesen und sein Leben nach seinen eigenen Denkwürdigkeiten dargestellt"[34] – ein Titel, den noch Emil Fuchs seiner Schrift gegeben hat. Fuchs konnte schon 1917 von „dogmatische(r) Rechthaberei bei Luther"[35] sprechen, steigerte sich hier nun zu „Luthers Irrtum" und beantwortete die Frage zur Zwei-Reiche-Lehre ganz im Sinne von Fox: „Denn wer an Gott glaubt und seine Stimme und sein Wort, muss glauben, dass er selbst sein Volk recht führen wird, und wir nicht seine Führung zu ergänzen haben durch irgend eine Autorität, die wir uns ausdenken."[36]

Eine andere zentrale Frage, die Fuchs als Theologen beschäftigte, war die nach einem direkten Zugang des Menschen zu Gott. Hier stellte Fuchs interessante Vergleiche zwischen George Fox und Martin Luther an. Beide hätten ganz ähnliche Erfahrungen gemacht, jedoch unterschiedliche gesellschaftliche Konzeptionen daraus entworfen.[37] Fuchs selbst konnte beides mitein-

---

[33] Bedauerlicherweise wurde versäumt, den Zitaten die Nachweise beizufügen, damit man einmal dem Kontext der Lutherworte nachgehen könnte. Mir ist es nicht gelungen, die Zitate in der WA nachzuweisen.

[34] *Emil Fuchs*, George Fox. Seine Botschaft, sein Wesen und sein Leben nach seinen eigenen Denkwürdigkeiten dargestellt. Mit einer Einleitung von *Claus Bernet*, hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) e.V., Bad Pyrmont 2006.

[35] *Fuchs*, Sendung, 1917, 45.

[36] *Fuchs*, George Fox, 2006, 84. Hier wie auch an anderer Stelle vertritt Fuchs seine Auffassung als Quäker, was ihn notgedrungen mit dem Luthertum seiner Zeit in Konflikt bringen musste. Die Nichtveröffentlichung des Manuskriptes mag seinen Grund auch darin haben, dass Fuchs nach 1945 als Lehrstuhlinhaber einer theologischen Fakultät seinen kirchenkritischen Texten nur noch wenig Interesse entgegenbringen konnte. Zudem hatten die deutschen Quäker 1950 unter großen Mühen eine neue Übersetzung des Tagebuches von George Fox herausgebracht, womit der Bedarf an historischen Schriften zu dieser Zeit erst einmal gedeckt schien.

[37] Siehe dazu die Beschreibung der Reise von Fuchs und dem Quäker Leonard Kenworthy 1940 auf die Wartburg, wo Fuchs sich für Fox als den „wahren Prophet der

ander vereinen: englisches Quäkertum und lutherischen Protestantismus. Nicht zuletzt ist sein Leben auch ein Zeugnis, wie sehr sich die christlichen Richtungen, die sich zu Zeiten von George Fox noch blutig und unversöhnt gegenüberstanden, inzwischen im Zeichen der Ökumene angenähert und verständigt haben. Fuchs konnte jedoch mit seiner Schlussfolgerung „Luthers Irrtum" nicht an die Öffentlichkeit der Quäker gelangen, da sein Manuskript zu George Fox erst über fünfzig Jahre später gedruckt wurde.

1945 kam es nochmals zu entscheidenden Ereignissen im Leben von Emil Fuchs. Nach zwölfjähriger Dauerarbeitslosigkeit kam er praktisch über Nacht zu einem angesehenen theologischen Lehrstuhl. Als Verehrer Stalins hatte sich Fuchs bewusst für ein Leben im „besseren Deutschland" entschieden. Fuchs lebte und arbeitete nun in Leipzig, und wenn es auch keinen direkten Beweis dafür gibt, darf man durchaus annehmen, dass Fuchs wusste, wer hier im Sommer 1519 auf der Pleißenburg disputiert hatte.[38]

Verständlicher Weise war für den jetzigen Theologieprofessor die Lehre Martin Luthers ebenso wichtig wie einst für den Quäker im passiven Widerstand. Denn wie wäre es zu erklären, dass sich gleich zwei Beiträge in seiner Festgabe zum 90. Geburtstag mit Martin Luther beschäftigen?[39] Es sind Ingetraut Ludolphy, Historikerin zur Theologiegeschichte der Reformationszeit, mit einem Beitrag zum Begriff „potentia absoluta" und Pfarrer Erdmann Schott zu „Luther als Friedensstifter", insbesondere zu Confessio Augustana 16: „Von der Polizei (Staatsordnung) und dem weltlichen Regiment". Bemerkenswert ist, dass in diesen wie auch in anderen Beiträgen der Festschrift natürlich auf Emil Fuchs Bezug genommen wird, der sich in seinem Oeuvre inzwischen mehr als zwanzig Mal mit Luther auseinandergesetzt hatte, aber an kaum einer Stelle Fuchs quäkerisches Denken hervorgehoben wird. Ist es die Ignoranz lutherischer Theologen, sich Fuchs gewissermaßen so zurechtzuschustern, bis er theologisch-korrekt verortet werden konnte? Oder hat Fuchs, der ja in der Nachkriegszeit am Gemeindeleben der Quäker zunächst kaum, später gar nicht mehr teilnahm, von seinem Quäkertum selbst nichts mehr wissen wollen? Diese oder andere Fragen können wohl erst beantwortet werden, wenn das Desiderat „Biographie Fuchs" endlich einmal angegangen wird – hoffentlich von einer Persönlichkeit, die im Luthertum wie im Quäkertum gleichermaßen versiert ist.

Jedenfalls war Fuchs dem Reformator gegenüber weitaus kritischer eingestellt, als es die Festschrift glauben machen möchte. Kurz darauf, 1966, erschien eine Arbeit von Fuchs, die mit dem Titel „deutsche Schicksalsgestalt" andeutet, dass hier kein grundsätzlicher Bruch zu seinen früheren Arbeiten zu Luther vorliegt. Auf diese geht er ausführlich ein, freilich aber

---

Reformation" ausspricht, wohingegen Luther „subsequently defected from the truth"; *Hans Schmitt*, Quakers and Nazis. Inner light in outer darkness, Missouri 1997, 184 f.

[38] Luther hatte auch später in Leipzig zu unterschiedlichen Zeiten gepredigt und zeitweise in der Messestadt gewohnt.

[39] *Magdalene Hager, u. a.* (Hgg.), Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag. Leipzig 1964.

nicht auf sein Erstlingswerk „Luthers deutsche Sendung", die er seinem sozialistischen Publikum wohlweislich verschweigt und vielmehr um ein Lutherbild im Einklang mit dem historischen Materialismus bemüht ist. Im Gegensatz zu früher unterscheidet er jetzt zwischen einem jungen, sozialrevolutionären und einem alten, obrigkeitsdoktrinären Luther. Er trennt auch zwischen dem Reformator und dem Theologen Luther: Während der erstere die Seele befreit habe, hätte der zweite der Obrigkeit die Gestaltung der Welt zugeschrieben.[40] So meint er:

> „Zum Unterschied von der Mehrheit der Lutherforscher, die den sozialen Hintergrund und Kontext für die Entwicklung Luthers und die Ausformulierung seines Denkens nur unzulänglich berücksichtigen, hat in besonderer Weise die Rolle Luthers als Wegweiser auch im sozialen Umbruch immer im Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit gestanden"[41]

Hinter solchen biographischen Konstruktionen muss man ein Fragezeichen setzen. Fuchs hat sich mit Karl Barths Römerbrief-Auslegungen auseinandergesetzt wie mit dem Lutherbild Kattenbuschs, Holls oder Fricks, aber er hat nicht kirchengeschichtlich gearbeitet, und schon gar nicht historisch-kritisch.

## 8. Schluss

Was kann man heute, kurz vor dem fünfhundertjährigen Lutherjubiläum zum gegenseitigen Verhältnis beider Gemeinschaften sagen? Zunächst gilt für den deutschen Raum weiterhin das Paradoxon: ohne Luthertum (bzw. evangelische Kirche) kein Quäkertum. Denn: Die ganz überwiegende Zahl der deutschen Quäker stammt aus der evangelischen Landeskirche oder besitzt die Doppelmitgliedschaft. Dann muss man aber auch sagen: das Interesse an Luther und Fox ist gleichermaßen äußerst gering. Zum einen kann man das daran ermessen, dass diese Personen in den Publikationen der Deutschen Jahresversammlung heute so gut wie nicht existieren, und wenn doch einmal, dann mit dem Beigeschmack des Folkloristischen, des Überwundenen, des irgendwie Unpassenden. Häufiger hört man die nicht so falsche Aussage: Fox würde heute sicher nicht Mitglied bei den Quäkern sein. Nur bei genauem Hinhören drücken sich aber in dieser Sentenz zwei ganz unterschiedliche Meinungen aus: zum einen plädieren Mitglieder dafür, Fox gewissermaßen in der „Mottenkiste" zu belassen und das Quäkertum als eine moderne Religionsbewegung zu verstehen, die sich immer wieder neu finden und erfinden muss. Zum anderen drückt die Sentenz eine Kritik am heutigen Quäkertum aus, nämlich in dem Sinne, dass Fox sich heute dem Quäkertum nicht mehr anschließen würde, weil dieses sich vom (echten) Quäkertum entfernt hätte.

---

[40] *Fuchs*, Sendung, 1917, 263.

[41] *Emil Fuchs*, Martin Luther – eine deutsche Schicksalsgestalt, in: Evangelisches Pfarrerblatt, 8, 1966, 259–263, hier 260.

Luther wird für die wenigen deutschen Quäker aber weiterhin ein Thema bleiben, wenn sich ein neues Interesse an theologischen Fragen entwickelt. Wie dargestellt, hat sich das Quäkertum in den letzten Jahrhunderten ja immer wieder gewandelt, vom frühen Quäkertum zum Quietismus, zum Evangelikalismus und liberalen Quäkertum. Diese Entwicklung ist lange noch nicht abgeschlossen, und gerade eine sehr kleine Gemeinschaft kann von nur sehr wenigen Personen schnell in ganz neue Richtungen gebracht werden. Die wenigen Theologen unter den deutschen Quäkern waren meinungsbildend und haben dem deutschen Quäkertum erst ein Gesicht gegeben. Sie verliehen ihm zudem eine gewisse Professionalität, die die negativen Auswüchse einer reinen Laienbewegung abmilderten. Gleichzeitig waren sie Brückenbauer zu den anderen Konfessionen, nicht ausschließlich nur zum Luthertum. Ohne sie wäre das Quäkertum noch unbekannter als ohnehin und ohne sie hätten viele Quäker theologische Impulse und Fragen nie erhalten bzw. nicht kennen gelernt.

Wurde in der Vergangenheit das Quäkertum vom Luthertum geprägt, so scheint sich nun das Verhältnis umzukehren. Inzwischen sind selbst viele Lutheraner Pazifisten, basisdemokratische Entscheidungen setzten sich in den Kirchen mehr und mehr durch, Frauen können selbst als Bischöfinnen gestalterisch in der Kirche mitwirken, und auch Teile der Confessio Augustana, die von den Quäkern immer als problematisch gesehen wurde, stehen zur Disposition. Die Impulse dazu kamen jedoch nur zum Teil von den Quäkern, sondern sie stellen gesamtgesellschaftliche Veränderungen dar, die sich auch in anderen Freikirchen feststellen lassen. Das liberale Luthertum ist heute teilweise im Quäkertum angekommen. Auch das kann Morgen schon wieder ganz anders sein, doch heute ergeben sich mehr gemeinsame Ansatzpunkte als in den gesamten letzten 350 Jahren, sich als das zu verstehen, was Lutheraner und Quäker letztlich sind: Teil einer abendländisch europäischen Christenheit, die gegenwärtig ihren Schwerpunkt in einer internationalen Gesellschaft außerhalb Europas hat.

# Luthers Lieder in freikirchlicher Rezeption

*Günter Balders*

## 1. Vorbemerkung

Wer das derzeitige landeskirchliche Evangelische Gesangbuch durchblättert, findet mithilfe des biographischen Anhangs nicht weniger als 33 Lieder von Martin Luther, genauer: Liedtexte, um die es hier gehen soll.[1]

33 Liedtexte also aus Luthers Feder im EG, hinzukommen noch 2 weitere in der Ausgabe der Nordelbischen Kirche, also 35 Liedtexte nach fast 500 Jahren immer noch oder wieder präsent, zumindest: präsentiert. Das ist angesichts der rund 40 Lieder Luthers, die die Forschung nachgewiesen hat, rein liturgische Stücke nicht mitgerechnet, ein dicker Brocken. Wenn man die Präsenz Paul Gerhardts, dessen Bedeutung nicht nur für die allgemeine Kulturgeschichte, insbesondere die Kirchenmusik (Bach!), sondern vor allem für Singen und Seelsorge durch das zurückliegende Jubiläum 2007 wieder stark ins Bewusstsein gerückt ist, mit der Luthers vergleicht, wird man stutzig. Von Gerhardts über 120 geistlichen Liedtexten finden sich im EG-Bereich 30 an der Zahl. Dabei bin ich mir ganz sicher, dass die Verankerung der Lieder Gerhardts in Kirche, Frömmigkeit und Kultur diejenige der Lieder Luthers übersteigt. Aber Luther steht gewissermaßen „unter Denkmalschutz", verdankt ihm die Christenheit doch nicht nur „die Reformation" mit ihren theologischen und sich daraus ergebenden Änderungen der Kirche, ihrer Ämter und Strukturen, sondern auch – darin verankert – die Einführung des gottesdienstlichen Gemeindesingens über die – vorreformatorisch – minimale Beteiligung durch leise und ähnliche Antwortgesänge hinaus.

Aus historischer Sicht muss man allerdings festhalten, dass es bei der breiten Präsenz von Lutherliedern in landeskirchlichen Gesangbüchern um das Ergebnis eines restaurativen Prozesses von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts handelt. Also beginnend just in der Epoche, in der die Freikirchen in Deutschland auf den Plan traten. Aufklärung und Rationalismus hatten – um es etwas pauschal zu sagen – auf dem Gebiet des Kirchenliedes gründlich „aufgeräumt", mit Streichungen und vor allem

[1] Die Autorschaft Luthers für Melodien ist nur in einzelnen Fällen sicher belegt, auch werden manche Melodien für Texte verschiedener Autoren verwendet. Daher habe ich mich bei meinen Recherchen auf die Liedtexte Luthers beschränkt, obwohl zum Thema Luthers eigenes Liedersingen Mansfeld einen schönen Einstieg bietet, hat er doch hier die – in pädagogischer Hinsicht überaus harte – lateinische Grundschule besucht, „da dies Knäblein seine zehn Gebote, Kinderglauben, Vater Unser neben dem Donat, Kindergrammatiken [Logik, Rhetorik][...] und christlichen [lateinischen Liturgie-]Gesängen fein fleißig und schleunig gelernt." (Johannes Mathesius; zit. nach *Oskar Thulin*, Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten, München / Berlin 1958, 8).

FF 20 (2011)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Textänderungen. In manchen Gesangbüchern des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sucht man viele Lutherlieder vergeblich; in Baden zum Beispiel sind es nach einem Verzeichnis von 1931 gerade einmal 6 Stück. Dem stehen dann im Gefolge der Gesangbuchrestauration (und auch beeinflusst durch die Unionsstreitigkeiten) solche gegenüber, die – um es an einem Extremfall deutlich zu machen, Luthers Lieder als Sondergruppe im Gesangbuch verankern, so Breslau 1800/1845, wo – nach einem Lutherporträt – 19 seiner Lieder die allererste Rubrik bilden.

Für die Fragestellung „Rezeption von Lutherliedern in den Freikirchen" muss man also diesen Kontext stets im Auge behalten. Was war den freikirchlichen Gesangbuchherausgebern vertraut, was lag ihnen vor, in welcher Form? Die Übernahme welcher Lieder war ihnen wichtig und aus welchen Gründen? Schließlich geschah dies trotz der – bei den aus erwecklichen Impulsen entstandenen Freikirchen – zunächst oft dominierenden Produktion an Eigenliedgut und zusätzlich zur Übernahme klassisch- und neo-pietistischen und dann neuen erwecklichen Liedguts, meist aus dem angelsächsischen Bereich. Schließlich ist zu fragen, worauf die – um ein Ergebnis vorwegzunehmen – seit ca. 1930 deutlich breitere Rezeption von Lutherliedern bei den sog. „klassischen" Freikirchen der Baptisten, Methodisten, Freien evangelischen Gemeinden usw. zurückzuführen ist.

Beginnen wir mit statistischem Material. Ich habe die Register von über 100 Gesangbüchern erfasst, die Spannbreite reicht von Ausgaben der – um die heutige Bezeichnung zu verwenden – Selbstständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche über solche der Brüderunität nach 1850 bis hin zu den derzeit in Freikirchen und freien Gemeinschaften, die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung dabei vorläufig eingeschlossen, in Gebrauch befindlichen Liederbüchern.[2] Schon wenn ich die erste Zahl nenne, wird klar, dass mit einer Addition von Zahlen der Fragestellung nicht beizukommen ist: Die Spannbreite alleine bei den derzeit benutzten Büchern reicht von 35 bis 0 Lutherlieder! Trotzdem gehe ich zunächst nach der Häufigkeitsliste vor.

## 2. Breit rezipierte Lutherlieder

An erster Stelle steht, sicher für niemanden überraschend:

*Ein feste Burg ist unser Gott* (EG 362).

Es fehlt bis in unsere Zeit in fast keinem freikirchlichen Gemeindeliederbuch.[3]

[2] Auf eine bibliographische Erfassung der Gesangbücher musste aus Platzgründen verzichtet werden. Im Text werden jeweils Titel und Erscheinungsjahr genannt; nähere Angaben zu den meisten Büchern findet man unter http://www.uni-mainz.de/Organisationen/Hymnologie/Gesangbuchbibliographie.htm.

[3] Nur im neuesten Buch aus den Reihen der Brüderbewegung, der früher sog. Christlichen Versammlung, mit dem Titel *Loben. Lieder der Hoffnung* (Bielefeld 2007) ist kein Lutherlied enthalten, im Unterschied übrigens zu wenigstens ein paar Paul-Ger-

Über *Ein feste Burg gibt* es eine ganze Bibliothek von Veröffentlichungen. Das Lied ist seinem Entstehungsimpuls und der ursprünglichen Überschrift von 1529 („Der XLVI. Psalm") gemäß lange in den lutherischen Gesangbüchern als Psalmlied geführt worden, gelegentlich auch dezidiert als Trostpsalm.[4] Dabei ist aber festzuhalten: Dieses Lied „kann [...] nicht als Nachdichtung von Ps 46 im eigentlichen Sinn gelten"[5] (Brecht), es handelt sich „um eine völlig eigengeprägte, einmalige Liedschöpfung"[6] (Jenny) Später wurde *Ein feste Burg* den Liedern „Von der Kirche" bzw. den „Gemeinde"-Liedern (so in vielen freikirchlichen Büchern) oder denen „Vom Wort Gottes" zugeordnet, neuerdings – dem EG folgend – bei den Methodisten und Mennoniten der Rubrik „Vertrauen" (o. ä.). Doch kann man – auch im Blick auf den Kontext der frühen freikirchlichen Bücher – Folgendes nicht unerwähnt lassen: *Ein feste Burg* war spätestens seit dem ersten Reformationsjubiläum 1617 *das* Reformationslied schlechthin und hatte dann dominant im 19. Jahrhundert „zusätzlich das Ansehen eines nationalen und konfessionellen Kampfliedes"[7] (Mager) erhalten, in protestantischen Gebieten eine Art zweiter Nationalhymne. Im Straßburger Gesangbuch von 1899 z. B. findet sich eine Abbildung mit der Unterschrift *Ein feste Burg ist unser Gott*, und „dort ist die vom Meer umbrandete ‚feste Burg' identisch mit der Wartburg."[8] (Michael Fischer) – Bereits Heinrich Heine brachte das – mit legendenhaften Details – 1834 so auf den Punkt:

> „Ein Schlachtlied war jener trotzige Gesang, womit er [scil. Luther] und seine Begleiter in Worms [1521! G.B.] einzogen. Der alte Dom zitterte bei diesen neuen Klängen, und die Raben erschraken in ihren obskuren Turmnestern. Jenes Lied, die marseiller Hymne der Reformation, hat bis auf unsere Tage seine begeisternde Kraft bewahrt."[9]

---

hardt-Liedern; und ebenso verhält es sich mit der *Zionsharfe* der schweizerischen Gemeinschaft evangelisch Taufgesinnter (1974) und den *Jubelliedern* der (pentekostalen) Gemeinde Gottes (1960; [2]1980), *Preist den Herrn* der (anderen) Gemeinde Gottes (1978; Heiligungsbewegung) und zwei von drei neuen Liederbüchern russlanddeutscher Mennoniten (1994; 1996).

4 *Inge Mager*, Martin Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott" und Psalm 46. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 30, Hannover 1987, 95.

5 *Martin Brecht*, Zum Verständnis von Luthers Lied „Ein feste Burg". In: Archiv für Reformationsgeschichte 70, Gütersloh 1979, 107.

6 *Markus Jenny*, Luthers Gesangbuch. In: *Helmar Junghans* (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Berlin / Göttingen 1983, 311.

7 *Mager*, 95.

8 Im Eingangsbereich der Tagungsstätte Mansfelder Schloss werden die Besucher mit einem Plakat begrüßt, auf dem oben eine alte Abbildung des ursprünglichen Schlosses zu sehen ist, direkt darunter folgt der Text „Ein feste Burg ist unser Gott", danach der Kommentar, diese (Mansfelder) Festung habe der junge Luther immer vor Augen gehabt. Soll heißen: Jenes Bild von der „festen Burg" könnte – dürfte? sollte? – mit Mansfeld zu tun haben.

9 Zit. nach *Mager*, 95, Anm. 72. – Auch in neuerer Zeit wurde verschiedentlich die These vertreten, das Lied sei „zwar nicht gedichtet [...] zur Zeit des Wormser Reichstages, wohl aber geht es der Sache nach auf Worms zurück" (*Rudolf Köhler*, Die bib-

Friedrich Engels charakterisierte das Lied in Anlehnung an Heine dann zugespitzt (und interessegeleitet) als die „Marseillaise der Bauernkriege". Kaum ein Lied hat so viele Instrumentalisierungen erlebt. In der Originalversion oder durch Parodien benutzten es

> „nicht nur [...] nationale und militaristische Kreise für ihre Zwecke, sondern auch politisch links stehende Vereinigungen und Personen. Schon bei der Revolution 1848/49 wurde das Lied parodiert und in Anspielung auf die christliche Lehre von der Trinität eine neue Dreifaltigkeit beschworen: nämlich ‚Freiheit, Wahrheit, Tugend'. Im ausgehenden 19. Jahrhundert sang die sozialdemokratische Arbeiterbewegung die Umdichtung ‚Ein feste Burg ist unser Bund'. Bertolt Brecht wiederum hat in seinen ‚Hitler-Chorälen' (1933) dieses – auch von den Nationalsozialisten vereinnahmte – Lied explizit gegen deren ‚Führer' gewandt (‚Ein große Hilf war uns sein Maul') und Erich Fried veröffentlichte im Gedichtband ‚So kam ich unter die Deutschen' (1977) seine Parodie ‚Ein feste Burg ist unser Stammheim', womit er auf den Tod Ulrike Meinhofs ein Jahr zuvor reagierte. Auch für die neuen sozialen Bewegungen der 1980er Jahre diente das Lied verschiedentlich als Vorlage für kritische Umdichtungen, zumal in der Anti-Atomkraft-Bewegung."[10]

Karl Dienst nennt es aufgrund einer gründlichen Rezeptionsanalyse ein „Identitätssignal des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert".[11]

Wir müssen davon ausgehen, dass das im Grunde flächendeckende Auftreten in Liederbüchern der Freikirchen nicht wenig davon mitbestimmt ist, sahen sie sich doch im Entstehungsjahrhundert permanent dem Vorwurf ausgesetzt, ein „ausländisches Gewächs" zu sein.[12] So überrascht es nicht, wenn im *Liederbuch* für den ersten Europäischen Baptisten-Kongress Berlin 1908, zugleich gefeiert als „Kongress der deutschen Baptisten" das Lutherlied die Nr. 1 ist, abgedruckt in deutsch, englisch, ungarisch und schwedisch (unter Nr. 2 und 3 folgen zwei Lieder des Baptisten Julius Köbner). – Eine ähnliche salvatorische (schützende) Funktion vermute ich hinter der Aufnahme des Liedes im *Gesangbuch der Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage*, also der sogenannten Mormonen (1. Aufl. o. J. Nr. 88; 2. Aufl. um 1950, Nr. 112, dort im Sachregister unter „Konferenz-

---

lischen Quellen der Lieder. Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch Band I, 2, Göttingen 1965, 323).

[10] *Michael Fischer*, Ein feste Burg ist unser Gott. In: Populäre und traditionelle Lieder. Historisch-kritisches Liederlexikon. http://www.liederlexikon.de/lieder/ein_feste_burg_ist_unser_gott (Fassung v. Mai 2007, letzter Zugriff: 12.04.2011).

[11] *Karl Dienst*, Martin Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott" als Identitätssignal des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, www.kreuzwacht.de/feste_burg.pdf, 1. Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass dieses Lied auch international lange Spitzenreiter war (danach mehrheitlich angelsächsische Erweckungslieder!), wie eine Auswertung von Gesangbüchern in 300 Sprachen durch Carl Doving (vor 1950) ergab; s. *Gerhard Rosenkranz*, Das Lied der Kirche in der Welt. Eine missionshymnologische Studie, Berlin / Bielefeld 1951, 182, Anm. 20; *Günter Balders*, Freikirchliche Hymnologie – eine unerledigte Aufgabe. In: Theologisches Gespräch, Kassel 1990, Heft 2, 7.

[12] Dieses Verdikt schwingt noch mit beim Verweis auf das in vielen Freikirchen seit der Erweckungswelle der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts einflussreiche sog. „englische" Lied, von Musikerseite lange Zeit pauschalisierend als „Trivialmusik" deklariert.

lieder"[!]; Neubearb. 1990, Nr. 93), und im *Liederbuch der Christlichen Wissenschaft (Christian Science)* (1924, Nr. 60), in das solche „Kernlieder aus älterer und neuerer Zeit" aufgenommen wurden, sofern deren Texte „den Geist und den Sinn der Christlichen Wissenschaft widerspiegelte[n]" (S. 5).[13]

Im (frei-)kirchlichen Kontext könnte noch eine zweite Konnotation mitschwingen: Wer dieses Lutherlied in seinem Gesangbuch hat, signalisiert damit: Wir sind nicht nur Deutsche, wir sind *auch* evangelisch! Nicht von ungefähr trägt ein Büchlein *Kernstücke evangelischen Glaubens. Eine Handreichung für die evang. Kriegsgefangenen* den Titel *Ein feste Burg ist unser Gott.* „Dieses Buch [...] will dir eine Waffe des Wortes sein und ein Helfer, auf daß der tiefe Sinn des alten Lutherwortes in fröhlichen und ernsten Stunden in uns lebendig bleibe: ‚Ein feste Burg ist unser Gott.'"[14]

Über die tatsächliche Rezeption und möglicherweise Reflexion über dieses Lied in freikirchlichen Kontexten liegen mir kaum Materialien vor. So habe ich bisher nicht ermitteln können, welche „klassischen" Freikirchen zum Beispiel jemals das Reformationsfest (mit-)gefeiert haben. Da früher die meisten Gemeindeglieder es aus dem schulischen Religionsunterricht und/oder aus ihrer persönlichen Vorgeschichte in landeskirchlichem Kontext gekannt haben dürften, ist etwas spezifisch „Freikirchliches" kaum zu ermitteln. Eine erste Anekdote sei hier mitgeteilt: Ein Mitglied des Vereins für Freikirchenforschung, Pastor einer baptistischen Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde, erzählte mir von einer Begebenheit Anfang der 1960er Jahre. Am Predigerseminar war im Zusammenhang einer Deutschlandreise eine nordamerikanische Delegation zu Gast. Bei der gemeinsamen Andacht stimmten die Gäste spontan Luthers Lied an – die deutschen Seminaristen aber hatten Mühe, nach der ersten Strophe den weiteren Text zusammenzubekommen – also sangen sie wie bei einem Ritornell solange den Text der ersten, bis die Amerikaner alle vier Strophen hinter sich hatten.

Dem Gründer des kontinentaleuropäischen Baptismus, Johann Gerhard Oncken, wäre das nicht passiert, der war schließlich noch „lutherisch konfirmiert" worden, auch wenn das nach eigener Auskunft in seiner geistlichen Biographie keine Spuren hinterlassen hat. Als er jedoch anno 1840 wegen unerlaubter religiöser Versammlungen inhaftiert worden war und – da er sich weigerte, die Prozesskosten zu zahlen – wurde ihm zu allem Überfluss auch noch das Mobiliar gepfändet. So stand er am Fenster, auf den

---

[13] In beiden Büchern fehlt die Strophe 4 „Das Wort sie sollen lassen stahn". Im Gesangbuch der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage" (Mormonen), Frankfurt/M. 1990 findet sich außerdem „Vom Himmel hoch". – Die neue Ausgabe vom Liederbuch der Christlichen Wissenschaft (1983) lag mir leider nicht vor. – Kein Lutherlied fand ich in diversen Liederbüchern der Zeugen Jehovas.

[14] Oekumenischen Kommission für die Pastoration der Kriegsgefangenen, (Oekumenischer Rat der Kirchen) Genf, und der lutherischen Kommission für Kriegsgefangene, New York / St. Louis (um 1945); Zitat 3. – Das Buch wurde „zusammengestellt von kriegsgefangenen evangelischen Pastoren", ebd. 254.

Fuhrwagen blickend, der mit seinem Eigentum beladen wurde, und sagte (so berichtete seine Tochter): „Lass fahren dahin, sie haben's kein' Gewinn“ [15] – im nationalen Kontext damaliger Zeit ein Zeichen von befreiendem englischem Humor. Auf Luthers Lied beruft sich übrigens auch Joseph Lehmann in seinem Bericht über die Entstehung der in Russland verfolgten und von deutschen kirchlichen Medien als von Oncken vereinnahmt dargestellten „Stundisten“ bzw. Mennoniten-Brüdergemeinden:

> „Es war der russischen Brüder eigne That, unter dem Einfluß einer unwiderstehlichen, aus der Schrift geschöpften Überzeugung. Welche Leiden ihnen freilich aus diesem Gehorsam gegen Gottes Wort erwachsen sind, ist weltbekannt. Doch der Sieg wird ihnen werden; denn ‚das Wort sie sollen lassen stah'n und kein'n Dank dazu haben!'“ [16]

In der neuesten Ausgabe des renommierten Lexikons „Musik in Geschichte und Gegenwart“ klassifiziert Joachim Stalmann *Ein feste Burg* übrigens – man höre und staune – als „evangelistisches Lied“.[17] Damit verwendet er einen Begriff, der eigentlich erst für Erweckungslieder im Kontext von Evangelisationswochen kreiert wurde. Immerhin erinnert er dadurch daran, dass nicht alle Lieder Luthers Katechismuslieder oder reine Psalmadaptionen sind oder einen speziellen liturgischen Ort haben. Zur Verbreitung des evangelischen Gedankenguts haben Luthers Lieder einen erheblichen Beitrag geleistet, das haben zu seiner Zeit bereits die Katholiken gemerkt und mit neuen und Gegen-Liedern darauf reagiert, und die wissenschaftliche Forschung hat es bestätigt. Die Wirkungsgeschichte von *Ein feste Burg* stellt aber einen Sonderfall dar, dem mit der Re-Kategorisierung als „evangelistisches“ Lied wohl nicht beizukommen ist. Jedenfalls kann ich mir kaum vorstellen, dass es kirchenfremden Menschen unserer Zeit unmittelbar zugänglich ist – es dürfte eher Fremdheitsgefühle wecken. Und doch: Dieses „heilsgeschichtliche Christuslied“ [18] (Brecht) muss uns doch bleiben. Wegen seiner christologischen Mitte: „Fragst du, wer der ist“, auf den wir unsere ganze Hoffnung setzen? „Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott. Das Feld muss er behalten.“ [19]

---

[15] *Günter Balders*, Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal / Kassel ²1984, 64.

[16] *Joseph Lehmann*, Geschichte der deutschen Baptisten. Zweiter Teil, Kassel 1900, 315.

[17] *Joachim Stalmann*, Luther, Martin. In: Musik in Geschichte und Gegenwart (MGG), Personenteil Band 11, Kassel 2004, Sp. 641.

[18] *Brecht*, Verständnis, 120.

[19] *Brecht*, Verständnis, 113 f.: „Die Identifikation Christi mit dem Herrn Zebaoth gehört in den Zusammenhang des Ausbaus von Luthers Christologie. [...] Seit Ende 1524 hat Luther verstärkt die Personeinheit der göttlichen und menschlichen Natur gegen Zwinglis Unterscheidung der Naturen in Christus hervorgehoben. [...] Die Spitzenformulierung, Jesus Christus ist der Herr Zebaoth [...] war auch eine dezidierte Stellungnahme im Abendmahlsstreit. [...] Daß ‚Ein feste Burg' u. a. eine nicht zu bestreitende innerprotestantische Spitze hat, ist sehr bald und bis heute in der Kirche kaum mehr wahrgenommen worden. Aber das Lied bezieht seine versichernde und tröstende Kraft, deretwegen es so beliebt wurde, letztlich aus der Auffassung, daß nur

In der freikirchlichen Rezeption steht an zweiter Stelle Luthers Adaption von Psalm 130

*Aus tiefer Not schrei ich zu dir* (EG 299).

Ich fand es in rund der Hälfte der herangezogenen Gesangbücher. In einigen taucht es allerdings erst nach 1930 auf, z. B. in dem der (methodistischen) Evangelischen Gemeinschaft, die – wie noch zu zeigen sein wird – später einen regelrechten Ruck hinüber ins lutherische Liedgut vollzieht. Der württembergische altpietistische Kontext dominierte offenbar lange. So kommt der dortige *Altpietistische Gemeinschaftsverband* in seinen *Philadelphia-Liedern* bei einem riesigen Umfang von (1930) 1000, bzw. (1970) 1042 Liedern mit den beiden bisher herangezogenen Lutherliedern aus, während Paul Gerhardt immerhin 24 mal vertreten ist, die Lokalgröße Philipp Friedrich Hiller aber mit 111. Entsprechend finden wir bei der Evangelischen Gemeinschaft von Luther 1873 nur 2, 1931 dann 5 Lieder, von Paul Gerhardt 1931 aber 29 (1953: 30), wiederum übertroffen von Hiller mit 36 Liedern.

Platz 3 und 4 bei den Luthertexten belegen in den ausgewerteten Büchern dann die Weihnachtslieder, die hier nicht näher behandelt werden sollen:

*Vom Himmel hoch, da komm ich her* (EG 24) und

*Gelobet seist du, Jesus Christ* (EG 23).

Beide sind sogar im „Pfingstjubel" zu finden, der insgesamt nur die bisher genannten vier Lutherlieder enthält.

## 3. Wenig oder nur zeitweilig rezipierte Lutherlieder

Deutlich seltener rezipiert wurde das an 5. Stelle stehende

*Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* (EG 193).

Die Adventisten haben es erst seit 1930 in Gebrauch, bei den Methodisten findet man es erstmals im Anhang 1953 des Gesangbuchs der Evangelischen Gemeinschaft, die Baptisten- (EFG) und Freien evangelischen Gemeinden (FeG) sogar erst seit 1978. Die Mennoniten hingegen hatten es schon länger, allerdings mit einer das Hauptproblem der Rezeption markierenden Textänderung.

Luthers Originaltext beginnt mit der – übrigens nicht erst heute als, um mich vorsichtig auszudrücken, als „erklärungsbedürftig" wahrgenommenen – Strophe:

> „Erhalt uns, HERR, bei deinem wort / und stewr des Bapsts und Türcken mort, die Ihesum Christum, deinen Son, / wollten stürtzen von deinem thron."

Als im 19. Jahrhundert die Freikirchen auf Religionsfreiheit pochten, lebten sie natürlich in einem anderen Kontext als Luther. Aber dieses Lied in dieser Form wäre für den Herausgeber der ersten baptistischen *Glaubens-*

---

Christus in der Einheit als wahrer Mensch und wahrer Gott die anfechtenden Mächte zu überwinden vermochte."

*stimme* von 1849, Julius Köbner, nicht akzeptabel gewesen, falls er es aufzunehmen erwogen hat. Schreibt doch Köbner, Judenchrist erster Generation, in seinem 1848er „Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk":

> „Wir behaupten nicht nur unsre religiöse Freiheit, wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für Alle, seien sie Christen, Juden, Muhamedaner oder was sonst."[20]

Dies ist natürlich kein Kommentar zu Luthers Lied, der im übrigen ja Gott um sein Eingreifen bittet. Doch hat man aus nachvollziehbaren Gründen den Text schon früh geändert. Die derzeitige Fassung „und steure deiner Feinde Mord" geht übrigens auf einen, wenn man so will, „Freikirchler" zurück, auf Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf.[21] Mit Verwunderung liest man aus heutiger Sicht, was im 19. Jahrhundert im Kontext der Gesangbuchrestauration dazu an Kommentaren überliefert ist. Das Lied war auch im staatskirchlichen Kontext höchst umstritten. Die Änderung des Textes aber wurde nachgerade als „Verrat am Protestantismus gegeißelt."[22] Als Albert Knapp eine andere Version veröffentlichte, brach ein Sturm der Entrüstung los. So meinte der Gesangbuchrestaurator G. C. H. Stip: „Der Rückzug nach Rom ist damit principiell angetreten" und man müsse energisch „gegen den sich zu Eisenach und Bremen vorbereitenden Türkenschwindel" vorgehen.[23]

Übrigens findet sich die ursprüngliche Version als Fußnote in *Zionslieder* ($^{3}$1876, Nr. 78; schon $^{1}$1865?), dem Gesangbuch der *Freien Evangelisch-Lutherischen Jesus-Kirche*, einer Berliner Personalgemeinde, die aus ursprünglich judenmissionarischer Arbeit hervorgegangenen war und sich um ihren Hirten Georg Wilhelm Schulze (1829–1901; berühmt als „Tränenschulze") sammelte.[24]

Bei den Mennoniten aber liest man in ihrem Gesangbuch von 1910 (und der nordamerikanischen Ausgabe von 1942) statt des Papst- und Tür-

---

[20] *Julius Köbner*, Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk, Hamburg 1848 (auch als ND, hg., eingeleitet und kommentiert von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006), 7.

[21] *F[ranz] A[ugust] Cunz*, Geschichte des deutschen Kirchenliedes vom 16. Jahrhundert bis auf unsere Zeit, Leipzig 1855, 63; *Albert Friedrich Wilhelm Fischer*, Kirchenlieder-Lexicon. Hymnologisch-literarische Nachweisungen über ca. 4500 der wichtigsten und verbreitetsten Kirchenlieder aller Zeiten in alphabetischer Folge nebst einer Uebersicht der Liederdichter. Gotha I, 1878; II, 1879, 168.

[22] *Heinz Hoffmann*, Tradition und Aktualität im Kirchenlied. Gestaltungskräfte der Gesangbuchreform in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1967, 94.

[23] Zit. nach *Hoffmann*, 94.

[24] Schulze trat auf Anweisung des Konsistoriums aus der Evangelischen Kirche aus, um die Personalgemeinde betreuen zu können; Amtshandlungen aber mussten durch kirchlich ordinierte Pfarrer erfolgen. Später nahm sich die Stadtmission der Gemeinde an. – In jenen *Zionsliedern* wimmelt es übrigens auch sonst von Kommentaren in den Fußnoten.

ken-Textes folgende Version: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort, und steure *aller* Feinde Mord". Diese – ihrer pazifistischen Ethik entgegenkommende – Fassung haben sie aber wohl nicht selbst beigesteuert, sondern eher übernommen aus dem landeskirchlichen Gesangbuch Württembergs von 1841/42.[25] Die (deutschkanadische) Ausgabe von 1965 und die in Deutschland herausgegebene von 1972 schließen sich dann wieder der inzwischen üblichen (Zinzendorfschen) Version an, doch 2004 ist das Lied nicht mehr enthalten, warum auch immer.

In sechs freikirchlichen „Gesangbuchfamilien" finden wir sodann zu unterschiedlichen Zeiten das Lied

*Verleih uns Frieden gnädiglich* (EG 421),

das uns daran erinnert, dass Martin Luther nicht jenes – zu Unrecht nur als Kampflied wahrgenommene – „Bittlied in äußerer Gefahr"[26] *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* verfasst hat, sondern eben auch diese deutsche Version des *Da pacem Domine*. Deutsche Adventisten können es bereits seit 1935 anstimmen, Methodisten seit 1969, Baptisten und Freie evangelische Gemeinden endlich seit 1978 auch. Gehe ich fehl in der Annahme, dass erst die Erfahrungen des 2. Weltkrieges und dann verstärkt die Kriegs- und Bedrohungs-Szenarien unserer Tage uns Freikirchler sensibilisiert haben für Bitten und Fürbitten in – das persönliche Seelenheil weniger direkt tangierenden – politischen und gesellschaftlichen Kontexten? Die Friedensthematik gehört nach meiner Kenntnis nicht zu den besonderen Identitätsmerkmalen der meisten Freikirchen, von den Mennoniten abgesehen, die aber seltsamerweise Luthers Friedenslied erst spät entdeckt und 2004 endlich in ihr Gesangbuch aufgenommen haben.

In fünf Gesangbuchgruppen ist das von Luther um drei Strophen erweiterte Lied

*Nun bitten wir den Heil'gen Geist* (EG 124)

wenigstens irgendwann zu finden, meist erst neuerdings. Dies deutet – wie so manche andere Beobachtung – auf eine Annäherung an den evangelischen Kernliedbestand hin.

Schon früh hingegen finden wir hier und dort das Lied

*Nun freut euch, lieben Christen g'mein* (EG 341).

Bei den Baptisten ist es schon 1849 aufgenommen worden. Ich habe noch nicht herausgefunden, welche Textfassung Julius Köbner vorlag. Die erste Strophe jedenfalls ist nicht original. Im damaligen Lüneburger Gesangbuch, das in der Vorgeschichte der Hamburger Baptistengemeinde zeitweilig benutzt worden sein soll, lautet das Incipit: *Nun freut euch, Christen insgemein*. Aber Köbner ließ es nicht bei dieser Änderung. In seiner *Glaubensstimme*, verglichen mit der Originalversion, lautet die erste Strophe so:

---

[25] *Philipp Dietz*, Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes. Eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten literarischen Erscheinungen auf hymnologischem Gebiete, namentlich auf dem Gebiete der Gesangbuchlitteratur seit dem Wiedererwachen des evangelischen Glaubenslebens in Deutschland, Marburg 1903, 387 u. 394.

[26] *Stalmann*, Sp. 642.

| *Originaltext (nach EG 341)* | *Glaubensstimme von 1849* |
|---|---|
| Nun freut euch, lieben Christen g'mein, | Nun freut euch, Brüder, insgemein, |
| und laßt uns fröhlich springen, | Laßt hoch die Stimm' erklingen! |
| daß wir getrost und all in ein | Laßt uns getrost und all in ein |
| mit Lust und Liebe singen, | Mit Lust und Liebe singen, |
| was Gott an uns gewendet hat | Was Gott an uns gewendet hat |
| und seine süße Wundertat; | Und seine süße Wunderthat; |
| gar teu'r hat er's erworben. | Gar teu'r sind wir erworben! |

Ich nehme an, dass Köbner die Anrede an alle Christen selbst und bewusst geändert hat, denn „Christ" konnte sich im damaligen staatskirchlichen Kontext so gut wie jeder nennen, die christliche Bruderschaft aber setzte und setzt für Freikirchlicher aber ein bewusstes Bekenntnis zu Christus voraus. Auch die Änderung der Aussage am Schluss könnte auf Köbner zurückgehen – aus der gewissermaßen „objektiven" Glaubensaussage „gar teu'r hat er's erworben" wird das persönliche(re) Bekenntnis „Gar teu'r sind wir erworben". Die anderen Änderungen hat er vermutlich in seiner Vorlage vorgefunden; besonders das – nebenbei auch von Paul Gerhardt geliebte – Motiv vom „Springen" erschien den Gesangbuchredaktoren in Aufklärung und Rationalismus anstößig. Auffällig ist übrigens, dass das Wort „süß" damals offenbar noch keine Fremdheitsgefühle ausgelöst hat.[27] Bemerkenswert ist noch, dass Köbner alle zehn Strophen dieses balladenartigen Lutherliedes aufgenommen hat. Die beiden späteren Ausgaben der *Glaubenstimme* enthalten das Lied nicht. Erst 1978 wurde es (mit 9 Strophen) reaktiviert, doch 2003 (leider; G. B.) wieder gelöscht. Die Freien evangelischen Gemeinden hatten es in dem vom versierten Hymnologen Johannes Giffey betreuten *Gemeindepsalter* von 1930 und ebenfalls dann in *Gemeindelieder* von 1978; im methodistischen Bereich ist es seit dem Anhang der Evangelischen Gemeinschaft 1953 beheimatet, bis heute, während es bei den Mennoniten mir nicht begegnet ist.

Das Lied

*Wir glauben all an einen Gott* (EG 183)

taucht seit längerem nur bei einer der „klassischen" Freikirchen auf, bei den Bischöflichen Methodisten 1926 (mit eigener Melodie von August Rücker) und dann wieder im bis 2002 gültigen Gesangbuch von 1969 (mit Luthers Melodie). Dabei muss man sich vor Augen halten, dass in manchen aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Freikirchen lange Zeit eine große Distanz zu allem „kirchlichen", konkret: liturgischen Traditionen vorherrschte. Evangelisch-Freikirchliche und Freie evangelische Gemeinden haben sich erst 1978 entschlossen, wenigstens den Text des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gesangbuch abzudrucken, und bis heute wird es allenfalls bei ökumenischen Veranstaltungen mitgebetet, vom Blatt, da

[27] Näheres dazu bei *Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert*, Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen zu einer Darstellung seiner Geschichte, Kassel 1984, 35–50.

den meisten nicht auswendig bekannt. (Immerhin findet sich in *Feiern & Loben* – erstmalig – die Bereimung des Glaubensbekenntnisses von Rudolf Alexander Schröder *Wir glauben Gott im höchsten Thron*.)

Anders hingegen das Vaterunser als solches, dessen Nutzung im Gottesdienst zwar noch in den 1950er Jahren in etlichen Baptistengemeinden unter dem Verdikt der sogenannten „Verkirchlichung" stand, heute aber in vielen Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden sonntäglich gebetet wird. Luthers bereimte Version

*Vater unser im Himmelreich* (EG 344)

hat die Evangelische Gemeinschaft seit 1953 (Anhang) in ihrem Liederfundus, Baptisten- und Freie evangelische Gemeinden hätten es von 1978 bis 2003 aus ihrem *Gemeindelieder*-Buch singen können (taten es aber nicht). Die Mennoniten hatten es im Danziger Gesangbuch von 1869, aber nicht in der Ausgabe von Ludwigshafen 1910, sondern erst wieder seit 1972.

## 4. Nur vereinzelt rezipierte Lutherlieder

Alle anderen Luther-Lieder tauchen, wenn ich recht sehe, nur als Unikate hier und da auf. Einige möchte ich noch vorstellen.

Martin Luther hat unter seinen Katechismusliedern zwei Versionen zu den Zehn Geboten verfasst:

*Dies sind die heilgen zehn Gebot* (EG 231) und

*Mensch, willst du leben seliglich* (EG –).

Vom letzteren Lied schreibt Albert Fischer 1878 in seinem Kirchenlieder-Lexikon: „Das Lied fehlt seit seinem Bekanntwerden in keinem lutherischen Gesangbuche."[28] Um so erstaunlicher, dass es plötzlich verschollen ist. In 50 verschiedenen landeskirchlichen Gesangbüchern, deren Liedbestand in vier Konkordanzen (von 1894, 1904, 1926, 1931)[29] erfasst worden ist, taucht es nur (1904) zweimal auf. Selbst in der EKG-Ausgabe der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), die – abgesehen vom jetzigen EG – in ihrem Gesangbuch den größten Bestand an Lutherliedern hat (35), fehlt es. Dieses Lied wurde – zu Unrecht – schon früher manchmal verdächtigt, dem sola gratia/sola fide gegenüber kontraproduktive Akzente zu setzen; daher hat man mancherorts zur Absicherung der reinen Lehre zwei Strophen aus dem anderen Zehn-Gebote-Lied hinzugefügt, die das evangelische Grundelement deutlicher akzentuieren.

*Dies sind die heilgen zehn Gebot* – im Text sind es übrigens nur neun! – konnte im lutherischen Bereich offenbar das katechetisch-musikalische Bedürfnis auch allein abdecken. Es gehört zum Kernbestand lutherischer

[28] *A. Fischer*, II., 87.

[29] *S. Georg Brock*, Evangelische Liederkonkordanz zum Gebrauche für jedes Gesangbuch, Gütersloh [1]1894; *Philipp Dietz*, Tabellarische Nachweisung des Liedbestandes der jetzt gebräuchlichen Landes- und Provinzialgesangbücher des evangelischen Deutschlands, Marburg 1904; *Brock*, [2]1926; *Friedrich Julius Arnold*, Pforte zum heiligen Lied. Wegweiser ins evangelische Gesangbuch, Gütersloh o. J. (1931).

Gesangbücher. Und nun ein freikirchlicher Rezipient: Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, die im Laufe ihrer Gesangbuch-Geschichte sieben Luther-Lieder rezipiert hat, nahm dieses Lied Luthers 1935 in ihre *Zions-Lieder* auf. Offensichtlich fehlte es für die Rubrik „Das Gesetz Gottes" an geeignetem Material. Aus der mitabgedruckten Quellenangabe geht hervor, dass man sich eines 1932 in Augsburg erschienenen lutherischen Choralbuchs bedient hat. Im Geleitwort heißt es übrigens:

> „Wenn ein Dichter einen Gedanken zum Ausdruck gebracht hat, der unsrer biblischen Erkenntnis nicht entspricht, wurde im allgemeinen nicht versucht, sein Werk durch Veränderungen anzupassen. Dies machte [gemeint ist. *jedoch*; G. B.] den Fortfall einzelner Strophen und ganzer Lieder notwendig."

Luthers Lied hat in allen 12 Strophen diese Prüfung überstanden. Auffällig ist im übrigen, dass in diesem Gesangbuch für eine im Gottesdienst möglicherweise gewünschte Liedstraffung durch ein Sternchen * nach der Strophenziffer eine gekürzte Version vorgeschlagen wird. Es versteht sich von selbst, dass Luthers Sabbat-Strophe zu den Sternstrophen zählt:

> „Du sollst heilgen den siebten tag, / Daß du und dein haus ruhen mag; / Du sollst von deim Tun lassen ab, / Daß Gott sein Werk in dir hab. / Kyrie eleison!"

Jeder Siebenten-Tags-Adventist konnte mit der gedanklichen Interpretation im Hinterkopf, oder besser, im Herzen: „Siebter Tag = Sabbat", fröhlich einstimmen, auch wenn die Sprache 1935 ff. schon leicht antik angemutet haben muss. Nicht von ungefähr folgt wegen des fremden „Kyrie eleison" noch eine aufklärende Fußnote: „Der griechische Ausdruck ‚Kyrie eleison' bedeutet: Herr, erbarme Dich." Dieses Beispiel erinnert mich daran, dass auch die Baptisten gerne in legitimatorischer Absicht Lutherzitate (in ihrem Fall natürlich zum Taufverständnis) verwendet haben, z. B. als Fußnote in ihrem Glaubensbekenntnis von 1847.

Von hier aus noch einmal den Blick hinüber zur methodistischen Luther-Lied-Rezeption. Die aus der wesleyanischen Bewegung hervorgegangene Evangelische Gemeinschaft, die 1968 mit der Bischöflichen Methodistenkirche zur Evangelisch-methodistischen Kirche fusionierte, vollzog 1953 den größten Sprung im hier behandelten Liedbestand. Die 613 Lieder starke *Zionsharfe* von 1863 enthielt zwar viele klassische (14 von Paul Gerhardt!) und noch mehr pietistische und neopietistische Lieder, aber von Luther nur *Ein feste Burg*, ebenso dann das Gesangbuch von 1873. Dabei blieb es auch in der Ausgabe von 1897 (mit immerhin noch 503 Liedern). 1931 kommen *Aus tiefer Not*, die beiden oben genannten Weihnachtslieder sowie das hier noch nicht erwähnte

*Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen* (EG 518)

hinzu. 1953 aber gesellten sich in einem Anhang diesen fünf Liedern weitere sieben hinzu, nämlich (neben den bereits angeführten *Erhalt uns, Herr,*

*bei deinem Wort; Nun bitten wir den Heiligen Geist; Nun freut euch, lieben Christen g'mein; Vater unser im Himmelreich*)

*Christ lag in Todesbanden* (EG 101);

*Komm, heiliger Geist, Herre Gott* (EG 125);

*Vom Himmel kam der Engel Schar* (EG 25).

Dazu heißt es im Vorwort des Anhangs von Johannes Schempp:

> „In diesem Anhang zum Gesangbuch für die Evangelische Gemeinschaft sind eine größere Anzahl wertvoller Kirchenlieder [43; G. B.], die in der Evangelischen Gemeinschaft zwar bekannt, aber bei der Herausgabe der Notenausgabe 1931 nicht berücksichtigt werden konnten, sowie die für den Gottesdienst notwendigen liturgischen Sätze [8; G. B.] zusammengestellt. Damit ist für das Gesangbuch in seiner um diesen Anhang erweiterten Ausgabe der notwendige Anschluß an das einheitliche deutsche evangelische Liedgut erreicht."

Zwischen den Zeilen ist hier zu lesen, dass damit zugleich eine Annäherung an die Evangelische Kirche erfolgte, die jedoch noch länger auf sich warten ließ und erst 1987 mit der wechselseitigen vollen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft beider Kirchen besiegelt wurde. Dass das Gesangbuch von 1969 dann 17 Luther-Lieder enthält, verstärkte diese Entwicklung. Neu war darunter das Adventslied

*Nun komm, der Heiden Heiland* (EG 4)

(das Baptisten und FeG 1978 aufnahmen). Auch wenn das neue Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) von 2002 „nur noch" 13 Luther-Liedtexte enthält, so bleibt unter den „klassischen" Freikirchen die EmK auf Platz 1 der Rezipientenliste. Nebenbei: Die in die EKD eingebundene Herrnhuter Brüderunität hat den Bestand auch zurückgefahren und liegt jetzt (2007) mit 14 Texten nur noch knapp über dem bei den Methodisten.

Die EmK hat auch noch ein Unikat beizusteuern. In der Ausgabe von 1969 findet sich

*Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand* (EG 102).

Es scheint aber nicht gelungen zu sein, dieses Osterlied heimisch werden zu lassen. – Ob es die Altreformierte Kirche singt? Sie benutzte seit 1965 (bis zur Übernahme der EKG-Ausgabe für die Ev.-ref. Kirche Nordwestdeutschlands und dann des EG Rheinland/Reformiert mit jeweils vorgeschaltetem vollständigen Psalter) zusätzlich zu den 150 Psalmen ein Büchlein *Gesänge* (1965). Außer diesem Lied sind – bei einem Gesamtbestand von nur 143 Liedern[30] – weitere 9 Luthertexte enthalten.

Ein Fund der besonderen Art schließt diese Liste nur vereinzelt rezipierter Lieder ab:

*Ach Gott, vom Himmel sieh darein* (EG 273).

Luthers Lied über Psalm 12 findet sich (als einziges Lutherlied) in der Sammlung *Lieder der Freunde* der Religiösen Gesellschaft der Freunde,

[30] Die davor benutzte Ausgabe hatte insgesamt nur 29 Lieder. S. *Balders*, Hymnologie, 9, Anm. 29.

erschienen im Quäker-Verlag, Bad Pyrmont [1935]. Das Kennzeichen der Quäker ist ja an sich die „schweigende Andacht"; doch gab es offenbar nicht nur in Nordamerika Tendenzen, gelegentlich auch traditionelle gottesdienstliche Elemente wie eben Choräle zu verwenden.[31]

## 5. Ein Sonderfall: Luthers Musica-Vorwort als Lied

Nun noch ein Blick auf einen Text Luthers, der erst so spät zu einem Lied geworden ist, dass es strenge Hymnologen[32] ignorieren. Für Johann Walters *Lob und Preis der löblichen Kunst Musica* von 1538 steuerte Luther eine *Vorrede auff alle güte Gesangbücher* in Gedichtform bei, in der *Frau Musica* selbst das Wort ergreift. Hier „kulminiert Luthers Musik-Theologie, die er lebenslang bedacht und geäußert und damit auch Sinn und Wert des geistlichen Singens untermauert hat."[33] So Martin Rößler, der an anderer Stelle über die Transformation des Textes zu einem Lied mitteilt:

> „Um 1850 liegen die ersten Versuche vor, aus den letzten 16 Zeilen [...], in vier Strophen abgeteilt, ein Geistliches Volkslied zu gewinnen: ein Naturlied, ein Loblied auf die Musik als vorfindliche Schöpfungsgabe, kein Kirchenlied. Die Vertonungen, darunter auch Chorlieder, haben sich jedoch nicht weiter verbreitet."[34]

Der im Kontext der Singbewegung des frühen 20. Jahrhunderts einzuordnende, bis 1945 in Berlin-Schöneberg tätige Kirchenmusiker Karl Lütge (1875–1967) hat den „Liedtext" dann mit einer Melodie versehen, die aus Elementen einer um 1400 entstandenen Weise zurückgeht und für Wandervögel bestens geeignet war und ist.[35] Das Werk erschien in einem Privatdruck aus Anlass des Reformationsjubiläums 1917. Das Incipit der Liedfassung lautet:

*Die beste Zeit im Jahr ist mein* (EG 319).

Dieses Lied muss begeistert aufgenommen worden sein. Der Hymnologe Julius Smend schreibt bereits 1924 in seiner Festschrift zum 400jährigen Gesangbuch-Jubiläum *Das evangelische Lied von 1524,* Luthers „entzückende[s] Zeugnis seiner Liebe zur Tonkunst" sei „in seinen letzten viermal vier

---

31 Das Liederheft enthält in alphabetischer Abfolge 31 Lieder von 25 Autoren und diverser Thematik. Eine Kopie wurde mir freundlicherweise von Claus Bernet zugänglich gemacht.

32 Z. B. *Stalmann* in seinem MGG-Beitrag.

33 *Martin Rößler*, Art. „Luther, Martin". In: *Wolfgang Herbst*, Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs. Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch Band 2, Göttingen 1999, 207.

34 *Martin Rößler*, Die beste Zeit im Jahr ist mein. In: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Heft 13, Göttingen 2007, 94.

35 Näheres s. die Artikel von *Helmut Kornemann*, Art. „Lütge, Karl". In: *Wolfgang Herbst*, Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs. Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch Band 2, Göttingen 1999, 203 f. sowie von *Rößler*, Liederkunde, 89–96.

Zeilen zum Volkslied geworden."[36] Dieses „neue" Lutherlied fand nicht nur Eingang in zahlreiche Liederbücher der Jugend- und der Singbewegung, von dort auch in freikirchliche Jugendliederbücher (Methodisten: *Brunnquell aller Freude 1953;* EFG/FeG: *So singen wir/Jugendpsalter* 1957), es fand sogar recht schnell einen Platz in kirchlichen Gesangbüchern: 1931 ist es einer Konkordanz zufolge bereits in 7 landeskirchlichen Büchern aufgenommen worden.[37] Im Stammteil des EKG von 1950 wurde es aber übergangen; ob es in Regionalausgaben enthalten war, konnte ich noch nicht überprüfen. Auf jeden Fall taucht es erstaunlicherweise (oder doch nicht so erstaunlich?) bereits vor dem EG (dort jetzt Nr. 319) in der EKG-Ausgabe der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (1987, Nr. 555) auf.

In anderen freikirchlichen Gemeindegesangbüchern findet man es nur bei den Mennoniten, 1972 und ebenso im neuen von 2004. Dabei fällt aber auf, dass die mennonitischen Herausgeberinnen (ich verwende hier bewusst die feminine Form – es gibt kein anderes offizielles Gesangbuch in Deutschland, dass die Impulse der feministischen Bewegung derart konsequent umzusetzen bemüht war), also: Die Herausgeberinnen schreiben das Incipit wie folgt: *Die beste Zeit im Jahr ist Mai'n*. Ich weiß nicht, wer diese Lesehilfe erfunden hat; sie ist gutgemeint, aber geht – wie mir Fachleute versichert haben – trotzdem fehl. Man lese den Kontext: *Die beste Zeit im Jahr ist mein, da singen alle Vögelein*, was in unserem Sprachgebrauch nichts anderes heißt als: Die beste Zeit im Jahr gehört mir, der Musika, nämlich *jene* Zeit, da, d.h. in der alle Vögelein singen usw. Ich glaube nicht, dass Luther der Meinung war, nur im Monat Mai würden alle Vögel singen! Ansonsten sollte man sich einmal das ganze Loblied auf die Musik zu Herzen nehmen, heißt es darin doch:

> Hier bleibt kein Zorn, Zank, Haß noch Neid, weichen muss alles Herzeleid.
> Geiz, Sorg und was sonst hart anleit, fährt hin mit aller Traurigkeit.
> Auch ist ein jeder des wohl frei, dass solche Freud kein Sünde sei,
> sondern auch Gott viel bas (mehr) gefällt denn alle Freud der ganzen Welt.

Es folgt das biblische Beispiel Saul/David. Und dann Luthers besonderer Akzent:

> Zum göttlichen Wort und Wahrheit / macht sie das Herz still und bereit.

Schließlich heißt es von der Nachtigall als Vorsängerin:

> [Vor Gott] singt und springt sie Tag und Nacht / Seins Lobes sie nicht müde macht. / Den ehrt und lobt auch mein Gesang / Und saget ihm ein ewigen Dank.

---

[36] *Julius Smend*, Das evangelische Lied von 1524. Festschrift zum 400jährigen Gesangbuch-Jubiläum, Leipzig 1924, 78.

[37] *Arnold*, 8f.

## 6. Ergebnis

Die bisherigen Ergebnisse lassen sich nicht leicht zusammenfassen. Jedenfalls kann man festhalten, dass einige Lieder Luthers auch im freikirchlichen Raum schon länger zum Kernbestand gehören, während andere erst seit etwa 1930 hinzugekommen sind; dies lässt sich vor allem mit dem Einfluss der Singbewegung erklären, die das „alte" Liedgut besonders pflegte. Dabei waren mit Sicherheit die dem gemeinsamen Christlichen Sängerbund (CS) angehörenden Chöre die Vorsänger der Gemeinden, dessen Liedrepertoire sich seit der Tätigkeit von Paul Ernst Ruppel als Bundessingwart vom zuvor dominierenden Erweckungsliedgut mehr und mehr löste und unter anderem das überlieferte „kirchliche" Liedgut entdeckte. Aus Zeitgründen war es mir nicht möglich, das Liedrepertoire des Sängerbundes auf Luther-Lieder hin zu untersuchen; hier ist eine Quelle für die Neuaufnahme von Lutherliedern in den Gesangbüchern der dem CS verbundenen Freikirchen zu vermuten.

Parallel dazu ist – spätestens seit Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirche (ACK) – auch auf das sich bessernde zwischenkirchliche Klima hinzuweisen, im Bereich der Hymnologie viele Jahre verkörpert durch die Mitwirkung von Paul Ernst Ruppel in der Arbeitsgemeinschaft Ökumenisches Liedgut. Eine Gegenuntersuchung würde zeigen, dass auf diese Weise auch manche Liedschöpfungen, die in freikirchlichem Kontext entstanden oder veröffentlicht wurden (Ruppel, Herbert Beuerle, Hans-Georg Lotz, auch Johannes Petzold u. a.), in evangelisch-landeskirchliche und katholische Bücher gelangt sind.

Schließlich muss noch erwähnt werden, dass die Gesangbuchentwicklung der jüngsten Zeit gänzlich andere Tendenzen zeigt (sogenanntes Neues geistliches Lied, besonders aus dem Kontext Kirchentag; evangelikale Liedermacher; christliche Popmusik; die worship-song-Welle usw.). In immer mehr Gemeinden und freien Gruppen wird nicht mehr aus einem mit anderen Gemeinden gemeinsamen Buch gesungen, sondern aus Modeschöpfungen des freien Marktes oder eben per power-point von der Wand – der Abstand zu Luther und überhaupt zum klassischen Kirchenliedrepertoire vergrößert sich zusehends. Ein Beispiel: 2001 erschien in einem Privatverlag *Unser Liederbuch. Gemeindelieder, gestern heute morgen*. Zwei Lieder von Luther haben es noch einmal geschafft, hineinzukommen (*Ein feste Burg; Vom Himmel hoch*), der Rest dürfte als von vorgestern eingestuft worden sein. Der Herausgeber Klaus Heizmann betreute dann auch noch das allerjüngste freikirchliche Liederbuch, das – man höre und staune – *Gesangbuch der Mennoniten* der *Vereinigung der Mennonitengemeinden Paraguays* (die dort die größte evangelische Kirche bilden!), mit dem gleichen Befund, was Luther betrifft.[38] Gilt vom überlieferten Liedgut womöglich:

[38] Darin sind immerhin 8 Lieder von Paul Gerhardt enthalten, ansonsten aber zahlreiche neue, besonders aus dem sog. evangelikalen Bereich (z. B. solche des Buch-

*Laß fahren dahin, sie haben's kein Gewinn?* Ich weiß, so einfach ist es nun auch wieder nicht zu erklären.

## 7. Würdigung von Luthers Liedschaffen im Spiegel der Gesangbuch-Biogramme

Konzentrieren wir uns abschließend noch einmal auf Martin Luther. Über ihn als Liedschöpfer habe ich leider bisher keine aus freikirchlicher Feder stammenden Aufsätze finden können. Also habe ich mir die Kurzbiographien vor Augen geführt, die in den Anhängen einiger Gesangbücher zu finden sind. Dabei sind manche Einträge erkennbar voneinander abhängig. Schon die jeweils für erforderlich gehaltene Länge des Eintrags sagt etwas. Das vorletzte Gesangbuch der Selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche etwa bietet vor einer Aufzählung aller Incipits außer Geburts- und Todesjahr und Berufsangabe nur ein Schlagwort, in diesem Fall:

> Martin Luther. 1483-1546. Der Reformator.

Für deren Kirchenmitglieder dürfte das auch gereicht haben. Zum Vergleich:

> Paul Gerhardt. 1607–1676. Lutherischer Konfessor. Diakonus an St. Nikolai in Berlin.

Umgekehrt äußert sich das Luther-Biogramm im neuen EG weitläufig zu Luthers Biographie und zu seiner Wirken als Liedschöpfer – 27 Zeilen lang, eine hymnologische Nachhilfestunde! (Paul Gerhardt muss sich mit 14 Zeilen begnügen).

In Gesangbüchern „klassischer" Freikirchen haben die Baptisten 1895 den knappen Eintrag:

> Luther, Martin, der deutsche Reformator und Begründer des deutschen Kirchengesanges, geb. 1483 zu Eisleben, st. 1546 ebenda. Er dichtete 37 geistliche Lieder, darunter [folgen 3 Nummern].

Hier gilt die Nachhilfestunde (verständlicherweise) den baptistischen Autoren wie Köbner und Lehmann, die viel längere Einträge bekommen. Dass Luther als „der deutsche Reformator" tituliert wird, entspricht der oben angesprochenen nationalen Tendenz. Auch in der *Glaubensstimme* von 1950 wird er so benannt.

Bei den Mennoniten ist er 1910–1950 „der große Reformator Deutschlands", 1972 abgeschwächt in die neutralere Charakterisierung „der führende Reformator Deutschlands". Die Ausgabe 2004 bietet einen kurzen Lebenslauf, in dem es heißt:

> 1517 Thesenanschlag gegen Ablass und damit Beginn der Reformation in Deutschland.

Im Paraguay-Gesangbuch 2007 wird eine Erklärung nachgeschoben:

> [...] Thesenanschlag gegen den Ablass der katholischen Kirche

---

betreuers Klaus Heizmann, aber auch solche von Peter Strauch u. a.). Auf die Proportionen mögen sich spätere Hymnologen einen Reim machen.

die in Paraguay „weiterhin offizielle Staatsreligion ist", obwohl sie sich mehr und mehr vom Staat gelöst hat, v. a. wegen der seit den 1960er Jahren häufigen Konflikte mit der Regierung in Sachen Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit.

Der Eintrag im *Gemeindepsalter* (1930–1978 in Gebrauch) der Freien evangelischen Gemeinden, aus der Feder von Johannes Giffey stammend, zeigt sehr deutlich protestantisch-konfessorische Züge mit „deutsch-nationalem" Unterton:

> Luther, Martin, der deutsche Kirchenreformator und Vater des deutsch-evangelischen Kirchenliedes [...], 1508 Professor in Wittenberg, wo er am 31. Oktober 1517 seine 95 Thesen anschlug als Zeugnis wider den Ablaßhandel, sagte sich aber erst 1520 los von der römischen Kirche durch Verbrennung der päpstlichen Bannbulle. Dem deutschen evangelischen Volke schenkte er seine Bibel.

Man vergleiche damit den Text, den man für die adventistischen *Zions-Lieder* von 1935 im Wesentlichen aus *Evangelischer Psalter* der Gemeinschaftsbewegung von 1930 übernommen hat:

> Deutschlands Reformator ist auch der Begründer und Meister des deutschen evangelischen Gemeindegesangs, „die Wittenbergisch Nachtigall" [ein Zitat von Hans Sachs; G. B.]. Er überarbeitete ältere Kirchenlieder und legte sie der evangelischen Kirche in den Mund. Die von ihm selbst gedichteten Lieder reißen hin durch ihren weltüberwindenden Glauben und ihre einfache Kunst.

In der Vorlage *Evangelischer Psalter* „reißen" die Lieder übrigens nicht hin „durch ihre einfache Kunst", sondern „durch ihre einfache Kraft". Hier wird im Predigtstil Luthers hymnologische Leistung gelobt. Das Gemeinschaftsliederbuch von 1949 bietet den gleichen munter-ermunternden Text, doch 1983 wird der Satz gekürzt, den Nachsatz: „und legte sie der evangelischen Gemeinde in den Mund" hat man gestrichen. Das Thema „evangelische Gemeinde – Evangelische Kirche" ist im Gnadauer Kontext sensibel. Auf den „Kraft"-Aspekt hat man aber nicht verzichtet; er findet sich auch im (mit dem Gnadauer Editionen konkurrierenden) *Reichslieder* (1931), die Luthers Lieder ähnlich charakterisieren:

> Seine Lieder zeichnen sich durch glaubensstarke Kraft aus.

Eigene Akzente versucht das Gesangbuch der methodistischen Evangelischen Gemeinschaft zu setzen (1931; 1953):

> Luther [...], der deutsche Reformator, hat seinen lieben Deutschen [verdecktes Lutherzitat; G. B.] neben der deutschen Bibel auch das deutsche Gesangbuch geschenkt. Bei seinen Dichtungen hatte er das Bedürfnis der Gemeinde im Auge und wollte ihr zum Singen in der Muttersprache verhelfen. Er schuf vor allem Bibellieder, zunächst Bearbeitungen von Psalmen [...].

Damit verglichen geradezu verhalten äußert sich das Lutherbiogramm der Bischöflichen Methodistenkirche (1926):

> Luther [...] der Reformator Deutschlands und Begründer evangelischen Kirchengesangs. Durch Bearbeitung, Uebersetzung und Erweiterung älterer Kirchengesänge sowie durch Originaldichtungen hat er der evangelischen Gemeinde [sic!] eine Anzahl Lieder gegeben.

Nach der Zusammenführung der Evangelischen Gemeinschaft und der Bischöflichen Methodistenkirche erschien 1969 deren neues Gesangbuch. Darin wird der Text der BMK von 1926 fortgeschrieben; aus Kirchengesängen werden Kirchenlieder, nun hat Luther seine nun „zahlreichen" Kirchenlieder (bisher „-gesänge) nicht mehr „der evangelischen Gemeinde", sondern „der evangelischen Christenheit" gegeben (usw.). Fast hört man im Hintergrund Christian Gottlob Barth und Otto Riethmüller singen: „Weck die tote Christenheit aus dem Schlaf der Sicherheit!"[39] Sind die Lieder Luthers wenigstens dazu noch geeignet?

Anders als der lange, ohne Werturteile daherkommende Text im heutigen EG bezog das bekanntermaßen „restaurative" EKG von 1950 Stellung:

> Für die innere Ausstattung der Gesangbücher [gemeint sind die der Reformationszeit, aber nicht nur, denn es] hat Luther selbst als Dichter und Melodieerfinder Entscheidendes beigesteuert. Seine Lieder sind bis heute Vorbild und Richtschnur geblieben.

Richtschnur heißt auf Griechisch Kanon. Seine Lieder haben also – dem EKG zufolge – für die Evangelische Kirche nachgerade kanonischen Rang. Damit erklärt sich, warum trotz der nicht zu leugnenden Schwierigkeit bei der Nutzung nicht weniger seiner Lieder im kirchlichen Gottesdienst und Alltagsleben auch das gültige Evangelische Gesangbuch die „alten" ebenso wie die lebendig gebliebenen, also eher „neuen" aus Luthers Nachlass (um nicht zu sagen: Testament) enthält und in Regionalteilen sogar ein paar aus dem Bestand der „Apokryphen" auftauchen, „gut und nützlich zu singen"?

Ich erinnere noch einmal an jenes Breslauer Gesangbuch, in dem Luthers Lieder eine eigene Vorweg-Rubrik bilden. Ich gebe Heinz Hoffmann recht mit seiner Deutung, hier handele es sich um „pietätvolle Aufbewahrungen. Aber wo wir einer solchen begegnen, ist gerade das Bewußtsein des historischen Abstands um so deutlicher."[40] Dies gilt wohl auch für die Tendenz, wenigstens Luthers Lieder allen Modernisierungstendenzen zum Trotz in möglichst großer Zahl im Gesangbuch präsent sein zu lassen.

Geht es den Freikirchlern ähnlich, den Methodisten z. B. mit Charles Wesley, ihrem „angelsächsischen Paul Gerhardt"? Oder handelt es sich hier eher um den Versuch, die eigene Identität durch anregende Neuentdeckungen in der eigenen Liedgeschichte zu stärken? Die Baptisten haben übrigens die Eigenbeiträge von Julius Köbner von ursprünglich 62 auf ein Lied zurückgefahren. Selbst die Herrnhuter haben die Anzahl der Lieder Zinzendorfs reduziert (1967: 174 Texte, 2007 „nur noch" 102 Texte).

---

[39] EG 262; 263.

[40] *Hoffmann*, 50.

Aber das alles lässt sich nicht mit Luthers Liedern und deren Wirkungsgeschichte (und analog dem des Genfer Psalters) vergleichen. Als der Baptistengründer Oncken bei einem Jubiläum von ausländischen Besuchern überschwenglich gelobt wurde, erwiderte er: „Hier ist kein Luther und kein Calvin", und fuhr fort: „Gott allein soll die Ehre haben". Diesem Nachsatz hätte Luther auf jeden Fall zugestimmt. Und man kann auch getrost bezweifeln, dass er seine Lieder für sakrosankt erklärt hätte.

Keine Frage: Martin Luther hat Maßstäbe gesetzt für das Kirchenlied, in allen drei untrennbar miteinander verbundenen Bereichen: Theologie, Musik, Sprache, um Luthers Weihnachtsengel zu zitieren: *Der guten Mär* (Nachricht) *bring ich so viel, davon ich singn und sagen will*. Davon ist die Wirkungsgeschichte geprägt, auch die in den Freikirchen.

## 8. Keine Zusammenfassung

Eine Zusammenfassung ist mir in diesem Fall nicht möglich, zu viele Aspekte greifen ineinander über in den Spannungsfeldern Staats-, dann Landeskirche – Freikirche, Kirche – Gemeinde, Poesie – Alltagssprache, Kirchenmusik – Popularmusik, zeitlicher Kontext – zeitgeschichtliche Rezeption, originale Intention (z. B. Trostlied) – faktische Rezeption (Trotzlied), Tradition – Innovation. Neulich las ich einen Artikel über Paul Gerhardt und Johann Sebastian Bach mit der Überschrift „Fremde Vertraute". Dies gilt summa summarum auch für Martin Luther und die Freikirchen. Ein neues Denkmal war in der freikirchlichen Rezeption nicht zu entdecken. Es gibt bereits genug davon, solche, vor denen man sich verbeugen kann und die es verdient haben, dann und wann geputzt zu werden, und solche, die als Relikte vergangener Zeiten verstauben. Soviel ist klar: Wenn Luther singt: *Das Wort sie sollen lassen stahn und kein'n Dank dazu haben*, dann meinte er das geoffenbarte Wort Gottes, zu dem es nichts hinzuzudichten gibt. Der Wortlaut seiner Lieder ist nicht gemeint, dazu kann man manchen Gedanken äußern.

## Benutzte Literatur (ohne Gesangbücher)

Ernst Arfken: „Etliche geistliche Lieder zusammengebracht". Luther als Kirchenliederdichter. In: Heinz Ludwig Arnold: Martin Luther. Text+Kritik Sonderband, München 1983, S. 105–120

Friedrich Julius Arnold: Pforte zum heiligen Lied. Wegweiser ins evangelische Gesangbuch, Gütersloh o. J. (1931)

Günter Balders: Freikirchliche Hymnologie – eine unerledigte Aufgabe. In: Theologisches Gespräch, Kassel 1990, Heft 2, S. 4–24

Günter Balders: Kirchenlied IV. Freikirchen. In: Musik in Geschichte und Gegenwart, Sachteil Band 5, Kassel 1996, Sp. 103–110 und Sp. 125–126

Günter Balders: Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal / Kassel $^{2}$1984

Wilhelm Bode: Quellennachweis über die Lieder des hannoverschen und des lüneburgischen Gesangbuches samt den dazu gehörigen Singweisen, Hannover 1881

Martin Brecht: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981

Martin Brecht: Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986

Martin Brecht: Zum Verständnis von Luthers Lied „Ein feste Burg". In: Archiv für Reformationsgeschichte 70, Gütersloh 1979, S. 106–121

Emil Brederek: Hymnologisches Hilfslexikon, Leipzig 1910

Georg Brock: Evangelische Liederkonkordanz zum Gebrauche für jedes Gesangbuch, Gütersloh $^{1}$1894; $^{2}$1926

Franz August Cunz: Geschichte des deutschen Kirchenliedes vom 16. Jahrhundert bis auf unsere Zeit, Leipzig 1855

Karl Dienst: Martin Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott" als Identitätssignal des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. www.kreuzwacht.de/feste_burg.pdf

Philipp Dietz: Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes. Eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten literarischen Erscheinungen auf hymnologischem Gebiete, namentlich auf dem Gebiete der Gesangbuchliteratur seit dem Wiedererwachen des evangelischen Glaubenslebens in Deutschland, Marburg 1903

Philipp Dietz: Tabellarische Nachweisung des Liedbestandes der jetzt gebräuchlichen Landes- und Provinzialgesangbücher des evangelischen Deutschlands, Marburg 1904

Albert Friedrich Wilhelm Fischer: Kirchenlieder-Lexicon. Hymnologisch-literarische Nachweisungen über ca. 4500 der wichtigsten und verbreitetsten Kirchenlieder aller Zeiten in alphabetischer Folge nebst einer Uebersicht der Liederdichter. Gotha I, 1878; II, 1879

Michael Fischer: Ein feste Burg ist unser Gott. In: Populäre und traditionelle Lieder. Historisch-kritisches Liederlexikon. http://www.liederlexikon.de/lieder/ein_feste_burg_ist_unser_gott (Fassung v. Mai 2007, letzter Zugriff: 12.04.2011)

Wolfgang Herbst: Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs. Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch Bd. 2, Göttingen 1999

Heinz Hoffmann: Tradition und Aktualität im Kirchenlied. Gestaltungskräfte der Gesangbuchreform in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1967

Markus Jenny: Luthers Gesangbuch. In: Helmar Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Berlin / Göttingen 1983, S. 303–321 u. 825–832

Julius Köbner: Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk, Hamburg 1848. (auch als ND, hg., eingeleitet und kommentiert von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006)

Rudolf Köhler: Die biblischen Quellen der Lieder. Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch Band I, 2, Göttingen 1965.

Helmut Kornemann: Art. „Lütge, Karl". In: Wolfgang Herbst, Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs. Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch Bd. 2, Göttingen 1999, S. 203 f.

Robert Leaver: Luther as Musician. acha.pcts.ac.kr/pctl/board/down.php? kind_code =505&w_seq=25

Joseph Lehmann: Geschichte der deutschen Baptisten. Zweiter Teil, Kassel 1900

Martin Luther: Die deutschen geistlichen Lieder. Hrsg. von Gerhard Hahn. Tübingen 1967

Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe, bearbeitet von Markus Jenny, Wien 1985. (AWA 4)

Inge Mager: Martin Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott" und Psalm 46. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 30, Hannover 1987, S. 87–95

Joseph Th. Müller: Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeine, Herrnhut 1916

Christian Palmer: Evangelische Hymnologie, Stuttgart 1865, ND Leipzig 1978

Gerhard Rosenkranz: Das Lied der Kirche in der Welt. Eine missionshymnologische Studie, Berlin und Bielefeld 1951

Martin Rößler: Art. „Luther, Martin". In: Wolfgang Herbst, Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs. Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch Band 2, Göttingen 1999, S. 204–208

Martin Rößler: Die beste Zeit im Jahr ist mein. In: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Heft 13, Göttingen 2007, S. 94–96 [musikwissenschaftlicher Teil des Artikels von Johannes Block / Martin Rößler zu diesem Lied, ebd. S. 89–96].

Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert: Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Vorüberlegungen zu einer Darstellung seiner Geschichte, Kassel 1984

Julius Smend: Das evangelische Lied von 1524. Festschrift zum 400jährigen Gesangbuch-Jubiläum, Leipzig 1924

Joachim Stalmann / Johannes Heinrich: Liederkunde Zweiter Teil: Lied 176-394. Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch Band III, 2, Göttingen 1990

Joachim Stalmann: Luther, Martin. In: Musik in Geschichte und Gegenwart, Personenteil Band 11, Kassel 2004, Sp. 636–654

Paul Sturm: Das evangelische Gesangbuch der Aufklärung. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, Barmen 1923

Oskar Thulin: Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten, München / Berlin 1958

Carl Weigelt: Aus dem Leben der Kirche in der Geschichte ihrer Lieder. Ein Beitrag zur Schlesischen Kirchengeschichte, Breslau 1885

Eberhard Weismann u. a.: Liederkunde Erster Teil: Lied 1–175. Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch III, 1, Göttingen 1970

# Die Dialoge der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden mit der VELKD und anderen Partnern

*Diether Götz Lichdi*

## 1. Anlass und Rahmen

### 1.1. Jubiläum der Confessio Augustana 1980 in Augsburg

Im Sommer 1980 gedachte die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) in Augsburg der Präsentation des Augsburger Bekenntnisses (CA), das anlässlich des Reichstags 1530 von einigen Reichsständen Karl V. und den übrigen Reichsständen sowie der Öffentlichkeit vorgestellt worden war.

Zu der Veranstaltung in Augsburg anlässlich des 450-jährigen Jubiläums wurde auch ein mennonitischer Prediger zu einem Grußwort eingeladen. Er betonte, dass die Mennoniten als Nachkommen der Täufer nicht ihre eigene Verdammung mitfeiern könnten. Er bezog sich dabei auf mehrere Artikel der CA, in denen die „Wiedertäufer" verdammt werden, weil sie abweichende Meinungen vertraten. Damit würde deutlich, dass die VELKD ihre Vergangenheit bewältigen müsste, wollte sie ihren damalige ökumenische Offenheit nicht in Frage stellen lassen. Die lutherische Seite bot Gespräche an, und die Mennoniten, damals noch der Verband deutscher Mennonitengemeinden und die Vereinigung Deutscher Mennonitengemeinden fanden sich nach Diskussion dazu bereit. Von Seiten der VELKD bestand der Wunsch, im „theologischen Gespräch zu prüfen, ob die damals ausgesprochenen Verurteilungen die heute vertretene Lehre des Partners noch treffen oder nicht."[1]

Der Dialog ist als Teil der allseitigen Bemühungen unter den christlichen Gruppen zu betrachten, Grenzzäune abzubrechen und die Voraussetzungen für ein besseres Zusammenleben zu schaffen.

Noch bevor es zum Gespräch kam, diskutierten die französischen Mennoniten von 1981 bis 1984 mit den Repräsentanten der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses im Elsass.[2] Sie sprachen über Schriftverständnis, Christologie und Ekklesiologie und zogen die Folgerungen daraus für Tau-

[1] Bericht über die Gespräche zwischen Vertretern der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Mennonitengemeinden (AMG) von September 1989 bis Dezember 1992, VELKD 53/1993, Hannover 1993.

[2] *M. Lienhard / P. Widmer*, Les entretiens luthero-mennonites (1981–1984), Montbeliard 1984.


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

fe, Abendmahl und die Begegnung beider Kirchen in der Zukunft. Es wurde eingeräumt, „dass die im Augsburger Bekenntnis geäußerten Verurteilungen zur Verfolgung der Täufer beigetragen haben“[3]. Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft wurde nicht ins Auge gefasst.

## 1.2 Mennonitisch-lutherische Gesprächskommision

In die mennonitisch-lutherische Gesprächskommission entsandten 1989 beide Seiten je fünf Vertreter. Die Lutheraner sandten drei Dekane/Superintenden, einen Professor für systematische Theologie und einen Oberkirchenrat aus dem Lutherischen Kirchenamt in Hannover. Von mennonitischer Seite kamen vier Prediger und eine Predigerin, unter ihnen der stellvertretende Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG). Sie kamen aus Gemeinden, die ein breites Spektrum abdeckten. Die Diskutanten hatten einen unterschiedlichen Hintergrund mit einer Vielfalt von Überzeugungen, waren aber ausnahmslos daran interessiert, ein Ergebnis zu erarbeiten. Die Gesprächsatmosphäre war von Offenheit, Neugier und Sympathie geprägt. Es fanden insgesamt zwischen September 1989 bis Dezember 1992 sieben Gesprächsrunden statt. Als Treffpunkte wurden für die Dauer von zwei, manchmal auch drei Tagen leicht erreichbare Städte ausgesucht, aber auch für Mennoniten typische Orte.

Es bestand Einigkeit darüber, dass dem Gesprächsergebnis auch die Kirchen der EKD und der Arnoldshainer Konferenz beitreten würden.

## 1.3 Die Themen

### 1.3.1 Die Verwerfungen (in CA V, IX, XII, XVI und XVII)

Für die Mennoniten war Ausgangspunkt die Aufarbeitung der Geschichte mit den fatalen Folgen, die sich für die Täuferbewegung nach deren Kriminalisierung im Zuge der CA ergeben hatten. Die „Verwerfungen“ richten sich gegen „die Wiedertäufer, die lehren...“ Die in Augsburg 1530 vertretenen Protestanten waren, wenn man ihre Beweisführung würdigt, nicht sehr vertraut mit den täuferischen Anliegen und deren Begründung. Es ging damals wohl auch nicht so sehr um eine zutreffende Beurteilung, sondern um die eigene Rechtfertigung vor Kaiser, Fürsten und den anderen Reichsständen. Die Denunziation von Dissidenten sollte die Position der Protestanten vor Kaiser und Reich verbessern.

Eine Untersuchung zeigt, dass die „Verwerfungen“ der „Wiedertäufer“ oberflächlich begründet sind und schon damals die verschiedenen Täufergruppen über einen Leisten schlugen und nicht nach Belegen fragten, sondern pauschal alles verwarfen, was nicht dem lutherischen „mainstream“ folgte. Die negative Absicht in der Beurteilung der Täufer wird schon bei

[3] Zitiert nach *Fernando Enns* (Hg.), Heilung der Erinnerungen befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog: Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, Frankfurt/M. 2008, 146.

deren Benennung deutlich; man gebrauchte nicht die Namen, die sie sich selbst gaben, sondern belegte sie mit dem altkirchlichen Urteil der „Wiedertauferei“[4].

### 1.3.2 Die Rolle der Bekenntnisse

Das Augsburgische Bekenntnis gehört zum unveränderlichen Bekenntnisstand der lutherischen Kirchen und darf deshalb nicht verändert werden oder unbeachtet bleiben. Es wird nach wie vor als „grundlegende, reformatorische Bekenntnisschrift“[5] angesehen und hat „Verkündigung [...], Lehre und Ordnung der lutherischen Kirchen nachhaltig geprägt. Sie ist selbstverständlicher Bestandteil der einzelnen Kirchenordnungen. Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter werden auf sie verpflichtet“[6]. Demzufolge konnte nur darüber gesprochen werden, wie die Lutheraner heute die Festlegungen verstehen und welche Folgerungen sie jetzt daraus ziehen sollten.

Dieser Punkt ist für Mennoniten nicht eben nachvollziehbar, da sie während ihrer Geschichte zahlreiche, unterschiedliche Bekenntnisse verfasst haben. Dabei versuchten sie in der Regel, Antworten auf aktuelle Fragen zu geben. Bekenntnisse veralten bei Mennoniten schnell, außerdem sind sie nicht für alle verbindlich, sondern gelten nur für die Gruppe, die sie verfasst und angenommen hat.

Vor diesem Hintergrund wurden Informationen über Geschichte, die Bekenntnisse, die theologische Prägung und die aktuelle Situation in beiden Kirchen ausgetauscht. Dabei zeigte sich, dass die Lutheraner kaum etwas über den historischen Hintergrund, die Entwicklung und das theologische Denken der Täufer bzw. Mennoniten wussten.

### 1.3.3 Weitere Themen

Zunächst wurde ein Katalog von Themen, bei denen Differenzen vermutet wurden, aufgestellt. Dabei traten die mennonitischen Themen Nachfolge und Friedenszeugnis, Gemeinde und Taufe in den Vordergrund, während die lutherischen Eigentümlichkeiten nur dann besprochen wurden, wenn sie in Beziehung zu den täuferisch-mennonitischen Schwerpunkten standen. Kritiker äußerten im Nachhinein den Verdacht, die Lutheranern hät-

---

[4] Diese bildete dann auch die Grundlage für die im Codex Theodosiani von 413 vorgesehene Todesstrafe. Dort wurde das corpus christianum als Leitbild in ein staatliches Gesetz gegossen und Verletzungen nicht nur als kirchliche Ketzerei, sondern als Aufruhr gegen den Staat definiert. Die kaiserliche Regierung bezog sich auf den Reichstagen von Speyer 1526 und 1529, sowie Augsburg 1530 auf dieses „alte“ Recht und verhängte über die „Wiedertäufer“ ohne Anhörung die Reichsacht und mit ihr die Todesstrafe. Über 3 000 Martyrien sind überliefert; zehntausende Täufer wurden vertrieben; bis ins frühe 20. Jahrhundert wurden Täufer und Mennoniten politisch und rechtlich diskriminiert.

[5] Das Augsburger Bekenntnis, in: Unser Glaube – Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh, 1987.

[6] Geleitwort, ebd.

ten einseitig die Mennoniten auf ihr Christsein abgeprüft; die Themenauswahl sei einseitig gewesen und hätte versäumt, lutherische Besonderheiten wie Rechtfertigungs- oder Zwei-Reiche-Lehre ausführlicher in die Diskussion einzubeziehen.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede wurden festgestellt und diskutiert. An erster Stelle stand, wie nicht anders zu erwarten, das beiderseitige Schriftverständnis, das anhand des Themas „Das Wort Gottes und der Heilige Geist" erörtert wurde. Darauf wurde die Christologie und ihre Folgen für die Ethik diskutiert, dabei kamen die Themen Nachfolge sowie Gesetz und Evangelium zur Sprache. Außerdem wurde ausführlich über das Verhältnis des Christen zu Staat und Gesellschaft gesprochen. Einen breiten Raum nahm das Gespräch über die (proleptische) Gnade Gottes und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen ein.

## 2 Die Ergebnisse[7]

### 2.1 Der Bericht über die Gespräche[8]

Der Bericht über die Gespräche ist der umfangreichste Teil des Papiers. Er schildert den Anlass, beschreibt das Mandat als Kontaktgespräch, benennt die Teilnehmer und die Verhandlungsorte. Er schildert vor allem die Auffassungsunterschiede, geht aber davon aus, dass bei allen Fragen, die nicht benannt wurden, grundsätzliche Übereinstimmung besteht. Die „Gemeinsame Erklärung" gibt jedoch nur andeutungsweise Einblick in die theologischen Konzeptionen beider Seiten, die weiter auseinander liegen, als dies die „Gemeinsame Erklärung" vermuten lässt. Als Divergenzen werden beschrieben:

a) Christologie: Die Mennoniten hoben „die ethische Relevanz des Menschseins Jesu hervor, was bei den Lutheranern auf anthropologische und christologische Bedenken" stieß[9].
b) Die Mennoniten betonten den Antwortcharakter der Bekenntnistaufe, während die Lutheraner die vorauslaufende Gnade Gottes in der Taufe betonten.[10] Die Reihenfolge von Glauben und Taufe blieb umstritten.
c) Auch konnten die Mennoniten die „lutherische Grundunterscheidung von Gesetz und Evangelium ebenso wenig nachvollziehen wie die lutherische Ausformung der Rechtfertigungslehre.[11]

---

7 Das lutherisch-mennonitische Gespräch in der Bundesrepublik Deutschland 1989 – 1992, Texte aus der VELKD 53/1993.

8 Bericht über die Gespräche zwischen Vertretern der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Mennonitengemeinden (AMG) von September 1989 bis Dezember 1992, VELKD 53/1993, Hannover 1993.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd.

d) Das Verhältnis der Kirche zum Staat wird vom Grundsatz her von den Mennoniten anders gesehen als von den Lutheranern. Während die Lutheraner eine „partnerschaftliche Zusammenarbeit mit dem Staat“[12] pflegen wollen, sind die Mennoniten im Gefolge der Täufer eher distanziert.

e) Die Lutheraner hängen immer noch der Lehre vom gerechten Krieg an und halten prinzipiell die Teilnahme „an bewaffneten Konflikten zur Wiederherstellung des Friedens, zur Wahrung des Rechts und zum Schutze der Wehrlosen“[13] für möglich. Die Mennoniten vertraten ihr „Friedenszeugnis“ und lehnen die Ausübung von Gewalt prinzipiell ab.

Der Bericht macht deutlich, dass beiden Seiten an einer Aussöhnung lag, und sie deshalb viel Verständigungsbereitschaft in den Gesprächen zeigten. Beide Seiten stufen ihre Gespräche als „ökumenisch bedeutsam“[14] ein. Im Überschwang der geschwisterlichen Gesprächssituation regten die Teilnehmer an, „ob nicht beim Stande der gegenwärtigen Klarstellungen [...] Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der VELKD und [...] der AMG erklärt und [...] empfohlen“ werden könne.[15] Beide Seiten brachten ihr Interesse an weiterführenden Gesprächen zum Ausdruck, um „zu einem regelmäßigen Austausch über gemeinsam interessierende Fragen zu kommen, das gemeinsame Verständnis des Evangeliums zu vertiefen und die Beziehungen untereinander auch in der Praxis weiterhin zu verbessern“.[16]

## 2.2 Gemeinsame Erklärung

In der gemeinsamen Erklärung zieht die lutherisch-mennonitische Gesprächskommission zum Abschluss der Gespräche ein Resümee. Dabei werden die Überzeugungen, in denen beide Seiten übereinstimmen oder doch nicht sehr voneinander abweichen, ausführlich vorgestellt. Der Struktur der klassischen Systematik folgend wird zuerst hinsichtlich des Schriftverständnisses ein „hohes Maß an Übereinstimmung“ festgestellt.[17] Bei der Christologie wird versöhnlich festgestellt, dass „die Lutheraner stärker das Erlösungswerk Jesu Christi betonen, [...] und die Mennoniten stärker den Ruf in die Nachfolge hören“[18] Unter der Überschrift „Rechtfertigung und Heiligung“ (Nachfolge) wird trotz aller Differenzen betont, dass „grundsätzliche Einigkeit besteht[19], [...], dass Glaube und Handeln zusammengehört“. Hinsichtlich der Ekklesiologie werden die unterschiedlichen Erfahrungen der Gesprächspartner angesprochen; die substantiellen Unterschiede hinsichtlich der *signa ecclesiae* werden jedoch nicht erörtert. Das besondere mennoni-

[12] Ziffer 5a, ebd., 7.
[13] Ziffer 5c, ebd., 8.
[14] Ebd.
[15] Ebd., 4.
[16] Ebd.
[17] Ziffer 1, ebd., 5.
[18] Ziffer 2, ebd., 5.
[19] Ziffer 3, ebd., 6.

tische Thema vom Verhältnis des Christen gegenüber dem Staat wurde breit dargestellt und bezüglich der Verweigerung von Eid und Kriegsdienst ausgeführt. Zu „Wort und Zeichen (Sakrament)" wird betont, dass beide Seiten darin übereinstimmen, dass „Taufe und Abendmahl Zeichen des göttlichen Gnadenhandelns an uns sind, nämlich Zuspruch der Sündenvergebung und Zusage des gegenwärtigen Christus in der Kraft des Heiligen Geistes".[20] Das Thema „Taufe" nimmt natürlich einen breiten Raum ein. Hier bekennen Lutheraner und Mennoniten gemeinsam, dass „Gottes Heilsangebot allen Menschen gilt und ihnen in der Taufe zugesprochen wird". Beide sind sich auch darin einig, dass „Glaube und Taufe zusammengehören und dass die Taufe [...] eine unwiederholbare Handlung darstellt"[21] Dann folgt eine ausführliche Darstellung der Divergenzen bei der Taufauffassung. Ausführlich werden auch zum Thema „Abendmahl" zahlreichen Gemeinsamkeiten dargestellt und unter Bezug auf die Leuenberger Konkordie von 1973[22] (Ziffer 15 u. 18) ausgeführt:

> „Weil Lutheraner und Mennoniten gemeinsam bezeugen, dass Christus im Abendmahl als der Einladende ‚durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein' gegenwärtig ist, {...] können sie einander zu ihren Abendmahlsfeiern einladen und auch miteinander das Abendmahl feiern"[23]

## 2.3 Lutherische Stellungnahme[24]

In einer umfangreichen Darlegung weisen die Lutheraner auf Wesen und Charakter der lutherischen Bekenntnisschriften hin. Dazu wird die geschichtliche Bedeutung der Verwerfungen geschildert und ausführlich Stellung genommen zu den „gegen die Wiedertäufer gerichteten Verwerfungen". Dabei gehen sie auf jede der sieben Verwerfungen (CA V, IX; XII; XVI und XVII) ein. Zuerst wird jeweils die Aussage der CA dargestellt und dann die Überzeugungen der Mennoniten zur Autorität der Schrift, zur Heilsnotwendigkeit der Taufe, zur Kindertaufe, zur Sündhaftigkeit der Christen, zur Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung, zu weltlichem Besitz und weltlichen Bindungen und zum Ewigen Leben referiert. Die Stellungnahme schließt mit einem Schuldbekenntnis und der Bitte um Vergebung[25]:

> „Heute erkennen wir erschreckend deutlich, dass die [...] Verwerfungen zur Verfolgung (z. B. Hinrichtung, Vertreibung und [...] Diskriminierung der Täufer) beigetragen haben. Als lutherische Teilnehmer der Gesprächskommission [...] möchten wir [...] unser aufrichtiges Bedauern zum Ausdruck bringen. Wir betrachten die Verfolgung der Täufer [...] als ein schuldhaftes Geschehen, [...] für das wir um Verzeihung bitten. Durch Aussprechen der fünften Bitte des Vaterunsers ‚und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben', möchten wir unsere Beziehungen auf eine

---

20 Ziffer 6, ebd., 8.
21 Ziffer 7, ebd., 9.
22 Text in www.leuenberg.net/daten/image/konkordie.de.
23 Bericht..., Ziffer 8, 10.
24 Ebd., 14 ff.
25 Ebd., 18.

neue geistliche Grundlage stellen. [...] Wir erklären einmütig, dass [...] die Verwerfungen der CA die heutigen Gesprächspartner [aus der AMG] nicht treffen. Den weiterhin bestehenden Unterschieden [...] messen wir keine kirchentrennende Bedeutung zu."

### 2.4 Empfehlungen[26]

In Empfehlungen an die Gemeinden schlug die Gesprächskommision Regeln vor, nach denen in den Lutherischen und Mennoniten Gemeinden im Verkehr miteinander verfahren werden sollte. Dabei werden praktische Anlässe, Taufen und Übertritte von der einen zur anderen Denomination, aber auch die Teilnahme am Abendmahl, Beerdigungen und gemischt-konfessionelle Eheschließungen angesprochen. Alle Vorschläge liegen im Bereich dessen, was im ökumenischen Miteinander der Kirchen mehr oder weniger üblich geworden ist. In den Empfehlungen scheinen aber erneut die lutherischen Vorbehalte hinsichtlich der von den Mennoniten geübten Bekenntnistaufe auf.

## 3 Zustimmung und Umsetzung

### 3.1 Eingeschränkte Zustimmung der VELKD

Anlässlich ihres Treffens im Frühjahr 1994 in Königslutter nahm die Synode der VELKD Kenntnis von den vorgelegten Papieren. Sie beurteilte die vorhandenen Lehrunterschiede bei der Taufe als schwerwiegend und lehnte deshalb eine gemeinsame Feier des Abendmahls ab. Statt dessen bot sie eine „eucharistische Gastbereitschaft" an. Das bedeutet, dass Mennoniten beim Abendmahl in einer evangelischen Kirche nicht mehr abgewiesen werden, und dass Protestanten an einem mennonitischen Abendmahl teilnehmen können, ohne mit Sanktionen ihrer Kirche rechnen zu müssen. Die rechtliche Beurteilung passte sich damit der täglichen Übung in den Gemeinden an. Das Abendmahl dürfe aber nicht von einem Lutheraner und einem Mennoniten zusammen in „Konzelebration" gefeiert werden. Diese formalen Unterscheidungen konnten dann viele – auch Lutheraner – nicht verstehen.

### 3.2 Zustimmung der AMG[27]

Obwohl das Angebot auch von manchen Mennoniten erneut als diskriminierend und von anderen als kleinmütig empfunden wurde, nahmen es die Mitglieder-Versammlung der AMG am 12.05.1994 mit wenigen Gegenstimmen die Ergebnisse der mennonitisch-lutherischen Gesprächskommission an. Die Verbesserung der offiziellen Atmosphäre und die Aussicht auf künftige Zusammenarbeit schienen ihr wichtiger zu sein als die „Abstufung" beim Abendmahl. Deshalb überwogen Genugtuung und Zustimmung die Bedenken und Vorbehalte.

---

[26] Ebd., 11 f.

[27] Die Brücke – Mennonitisches Gemeindeblatt 6/94; Stimmen zum lutherisch-mennonitischen Dialog, Hg.: AMG, o. Jahr.

## 3.3 Gottesdienste in Hamburg und Regensburg[28]

Die gewonnene Verständigung sollte nun auch im Gottesdienst bekräftigt und gefeiert werden. Da sowohl die Lutheraner als die Mennoniten Schwerpunkte in Bayern und Norddeutschland haben, wurden zwei Gottesdienste vorgesehen und zwar in der lutherischen St. Petri-Kirche im Zentrum Hamburgs am 17. März 1996 und eine Woche später am 24. März 1996 im mennonitischen Gemeindehaus von Burgweinting/Regensburg. Es wurden jeweils zwei Predigten – eine mennonitische und eine lutherische – gehalten und das Abendmahl gefeiert, allerdings nicht in Konzelebration, sondern der vereinbarten eucharistischen Gastbereitschaft entsprechend, wurde das Abendmahl in Hamburg von zwei lutherischen Bischöfen und in Burgweinting vom dortigen Mennoniten-Prediger ausgegeben.

In beiden Gottesdiensten wurde eine feierliche „Erklärung der gegenseitigen Einladung zum Abendmahl" ausgetauscht. Dabei erklärten die Lutheraner[29], dass „die Verwerfungen [der CA] die Gemeinden der AMG nicht treffen" und fahren wenig später fort: „Wir bitten die Mennoniten, das Unrecht, das ihren Vorfahren von anderen evangelischen Christen angetan worden ist, uns als heutiger Kirche nicht anzurechnen. Wir bitten Gott, dass er den in er Vergangenheit schuldig Gewordenen vergibt." Die Mennoniten bestätigten: „Wir haben unser Verhältnis auf eine neue Grundlage gestellt" und versprachen „Wir reichen euch die Hände zur Versöhnung und bitten um ein wachsendes geschwisterliches Miteinander."

## 3.4 Reaktionen

### 3.4.1 Die Presse

Zahlreiche allgemeine und kirchliche Zeitungen berichteten anlässlich der beiden Gottesdienste über den Vorgang. Dabei fanden sich folgende Überschriften: „Kirchenstreit nach Jahrhunderten beigelegt"[30] oder „Brücke über einen tiefen Graben"[31] oder „Lutheraner und Mennoniten jetzt versöhnt"[32] Der Bischof der SELK warf hingegen der VELKD den „Ausverkauf des lutherischen Bekenntnisses" vor.[33]

Nach den Gottesdiensten in Hamburg und Regensburg würdigte der Präsident des Lutherischen Kirchenamtes unter dem Titel „Abgestufte Annäherung" in den Lutherischen Monatsheften das Ergebnis.[34] Das gewählte Partizip im Titel solle im Sinne von differenziert und „nicht abqualifizie-

---

[28] Mennonitischen Jahrbuch 1997, hg. von der AMG, zum lutherisch-mennonitischem Verhältnis S 31–50, Texte aus der VELKD 67/1996.

[29] Eucharistische Gastbereitschaft, Stimmen aus der VELKD 67/1996.

[30] Norddeutsche Rundschau vom 18.03.1996.

[31] Straubinger Tagblatt vom 26.03.1996.

[32] Mittelbayrische Zeitung, Regensburg vom 25.03.1996.

[33] Evangelisches Gemeindeblatt Nr. 7 vom 10.03.1996.

[34] *Friedrich-Otto Scharbau*, Abgestufte Annäherung, Eucharistische Gastbereitschaft zwischen Mennoniten und Lutheranern, in: Lutherische Monatshefte 6/1996.

rend" verstanden werden. Dabei wandte er sich vor allem der Tauffrage zu „sie sei für beide Seiten die schwierigste" gewesen. Er bedauerte, dass die Mennoniten bei Übertritten die Möglichkeit zu einer „Wiedertaufe" einräumten und dies dem Gewissen des Übertretenden anheim stellten; die Lehre damit vom Dafürhalten einer Person abhängig machten. Der Verfasser gesteht allerdings ein: „Diese sorgfältige Unterscheidung verschiedener Formen und Stufen der Abendmahlsgemeinschaft mag manchem heute nicht mehr auf Anhieb plausibel erscheinen [...] Genau genommen geht es doch immer um die ungeteilte Teilhabe am Leibe Christi. Ein Mehr oder Weniger hat da eigentlich keinen Platz." Im weiteren Verlauf wirbt er noch einmal um Verständnis: „Für Lutheraner ist das kein Randphänomen, sondern hier geht es um die Heilsgewissheit, die in der Taufe und in deren Anerkennung als einmaligen und grundlegenden Akt der Zuneigung der Gnade Gottes ihren Grund hat". Zum Schluss versucht er die vielleicht enttäuschten Mennoniten zu trösten: „Man muss es deutlich sagen: [die eucharistische Gastbereitschaft] ist kein ‚minus', sondern ein Anfang auf dem Weg zu versöhnter Verschiedenheit."

### 3.4.2 Die Diskussion in den mennonitischen Gemeinden[35]

Bericht, Empfehlung und Stellungnahmen wurden in den Gemeinden der AMG zum Teil sehr ausführlich und fundiert diskutiert. Achtzehn Gemeinden erarbeiteten eine Stellungnahme, die zusammen mit sieben Leserbriefen an die „Brücke"[36] und in den „Theologischen Anmerkungen zum lutherisch-mennonitischen Dialog" als Dokumentation 1996 veröffentlicht wurde. Eine „Stellungnahme der in der AMG zusammengeschlossenen Gemeinden" vom 12. Mai 1994 fasste den internen Dialog zusammen. Mit vierzehn Punkten brachte die Mitgliederversammlung der AMG ihre, wenn auch nicht ungeteilte, Zustimmung zum Ausdruck. Dabei betonte sie die täuferischen Anliegen und wünschte sich „die Ausweitung dieser Gemeinschaft zwischen uns auf alle in der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammengeschlossenen Kirchen einerseits und auf alle Mennonitengemeinden in Deutschland andererseits." Bei den Gemeinden überwog zwar die Freude über den in den beiderseitigen Beziehungen erreichten Fortschritt, aber einige stellten auch eine Aufweichung täuferisch-mennonitischer Grundsätze fest. Vor allem beim Taufverständnis wurden Vorbehalte deutlich; stellvertretend für viele soll aus einer Stellungnahme zitiert werden: „Wir sehen nicht, dass das Heil in der Taufe zugesprochen wird. Gottes Gabe an uns Menschen ist sein Heilsangebot in Jesus Christus, das auf Antwort wartet und angenommen werden will"[37] oder „wir widersprechen der Auffassung, dass Taufe oder Abendmahl Zuspruch der Sündenverge-

[35] Stimmen zum lutherisch-mennonitischen Dialog, hg. von der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, Hamburg o. Jahr.

[36] Brücke – Täuferisch-Mennonitische Gemeindezeitschrift, Hg.: AMG, o. Jahr.

[37] Bericht..., 16.

bung ist“[38]. Die Kritik am lutherischen Sakramentsverständnis war weit verbreitet und entsprach der traditionellen Auffassung. Viele nahmen die Dialog-Dokumente auch zum Anlass, ihre Meinung zu überprüfen und sich mit den angesprochen Fragen auseinanderzusetzen. Insofern war die Diskussion in den Gemeinden ein Anlass, nach der eigenen Identität zu suchen und Stellung zu beziehen.

Viele Gemeinden wünschten eine Fortsetzung und Vertiefung der Dialoge zwischen AMG und VELKD bez. EKD. Dazu ist es aber nicht gekommen, auch weil die AMG nicht auf eine Intensivierung der Auseinandersetzung drang. Die 1996 vereinbarten formlosen Gespräche zwischen VELKD und AMG blieben unverbindlich und waren bald eingeschlafen. Die Mennoniten waren für die ökumenischen Kontakte nicht interessant genug.

## 4 Auswirkungen und Ergebnisse

### 4.1 Die CA im Evangelischen Gesangbuch

Die meisten Ausgaben des Evangelischen Gesangbuches enthalten den deutschen Text der CA. In den Ausgaben nach 1996 konnten die „Verwerfungen“ nicht mehr ohne Erklärungen stehen. Die VELKD hat hierzu einen Text vorgeschlagen, den die meisten Kirchen dem Inhalt nach übernommen haben; allerdings haben einige Landeskirchen den Text verändert. So stellt die württembergische Ausgabe[39] fest, dass

> „Lehrgespräche in neuerer Zeit zur Einsicht geführt [hätten], dass die Lehrverurteilungen der Reformationszeit in wichtigen Punkten die genannten Kirchen und Glaubensgemeinschaften heute nicht mehr treffen. Nach wie vor trennende Lehrdifferenzen werden zudem nicht mehr als ‚Verdammungen‘ ausgesprochen“.

In der bayerischen Ausgabe[40] lautet der Text:

> „Die Lehrverurteilungen des Augsburger Bekenntnisses entstammen der Sache nach der Zeit und dem Denken des 16. Jahrhunderts und treffen heute zum größten Teil die Lehren der angesprochenen Kirchen nicht mehr. Durch die bis in die Gegenwart hinein geführten Lehrgespräche zwischen den verschiedenen Kirchen geben die Verurteilungen [der CA] nicht mehr den aktuellen Stand der Kirchen- und Glaubensgemeinschaften untereinander wieder.“

Bei der evangelischen (unierten) Landeskirche in Baden[41] lautet der Kommentar:

> „Hier werden, wie an entsprechenden Stellen in den Artikeln 2, 5 ,8 ,9, 12, 16, 17 und 18, Beispiele von Irrlehren aus der Alten Kirche oder der Re-

---

38 Ebd., 19.

39 Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Suttgart 1996.

40 Evanglisches Gesangbuch, Ausgabe für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern und Thüringen, o. Jahr.

41 Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Baden, Karlsruhe.

formationszeit genannt, auf die sich die Verwerfungen beziehen. Diese Verurteilungen wollen das Evangelium vor Entstellungen bewahren, richten sich aber nicht gegen den persönlichen Glauben bestimmter Menschen."

Die Ausgabe der Pfälzer Landeskirche verzichtet selbstverständlich auf die Wiedergabe der CA und braucht deshalb auch keine Kommentierung.

Die zitierten Differenzen verdanken sich jeweils den Einsichten der landeskirchlichen Bearbeiter und zeigen, wie unterschiedlich die Qualität der CA von vielen beurteilt wird.

### 4.2 Das „Handbuch Religiöse Gemeinschaften" von 1976[42] im Vergleich zu 2005[43]

Der Umfang ist geringfügig gewachsen, seine Struktur jedoch geblieben. Der Inhalt ist jedoch völlig neu entwickelt. War der Text von 1976 vielfach nicht zutreffend oder in manchen Aussagen doch nicht von allzu tiefer Einsicht getragen, so hat sich das in der Ausgabe von 2006 deutlich geändert. Nicht nur wird nicht mehr pauschal von „Wiedertäufern" gesprochen, sondern es wird versucht, das komplexe mennonitische Mosaik differenziert darzustellen. Das ist ein erfreulicher Fortschritt und kennzeichnet den verbesserten Stand der Beziehungen. Trotzdem müssen im historischen Teil immer noch einzelne Ungenauigkeiten angemahnt werden. Die Darstellung entspricht aber in etwa dem Stand der Forschung. Trotzdem ist erstaunlich, dass weniger Literatur angegeben wird als 1976 und dass das Literaturverzeichnis auch 2006 nicht mehr aktuell war. Das trifft auch auf eine Reihe von Zahlenangaben zu, für die überholte Angaben herangezogen wurden. Taufe und Abendmahl werden breiter und diesmal zutreffend dargestellt: Außerdem wird der „Dialog" ausführlich zitiert. Es wird deutlich, dass die Lutheraner die Mennoniten zur Kenntnis genommen haben. Die Tendenz des Artikels ist freundlich.

## 5 Gespräche mit anderen Partnern

### 5.1 Dialog in Amerika 2002 bis 2004[44]

Die Dialoge mit den Lutheranern gingen in anderen Ländern und auf anderen Ebenen weiter. Beim Gespräch zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) und der Mennonite Church in den USA (MC) ging es auch um das „rechte Erinnern", also die Aufarbeitung der Vergangenheit, um die Taufe und um das Verhältnis von „Kirche und Staat". Der Abschlusstext ist vorsichtig und zurückhaltend formuliert und scheut kantige Abgrenzungen, auch verzichtet er auf systematische Definitionen. Er ist deshalb nicht so umfangreich und gründlich wie bei den Deutschen. Bei den angesprochenen Themen wurden Konvergenzen und Divergenzen

[42] *Horst Keller* (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften, Gütersloh 1976.

[43] *Hans Krech / Matthias Kleiminger*, Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, 6. Auflage, Gütersloh 2006.

[44] *Enns* (Hg.), Heilung der Erinnerung,189 ff.

erörtert. Am Ende wurden 11 Empfehlungen für eine künftige Zusammenarbeit gemacht. Im Anhang richtet die ELCA eine Erklärung „an die Kirchen täuferischer Tradition" und führt im Blick auf die CA aus: „Wir weisen Äußerungen Luthers und Melanchthons zurück, die den Staat aufforderten Täufer zu bestrafen" und weiter „die ECLA erklärt, dass die „Verwerfungen [...] als null und nichtig anzusehen sind, insoweit es um irgendeinen Bezug zu heutigen Mennoniten geht."

### 5.2 Der Dialog zwischen Lutherischem Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz 2005 bis 2008

Unter dem Titel: „Heilung der Erinnerung – Versöhnung in Christus"[45] erarbeitete eine von beiden Seiten hochrangig besetzte Studienkommission einen umfangreichen Bericht von 114 Seiten. Der Text ist vom Willen zum Ausgleich getragen und holt weit aus, um das Ausgangsverhältnis zwischen Lutheranern und Täufern zu beschreiben. Er befasst sich deshalb vornehmlich mit der Geschichte der Reformation und weniger mit den anliegenden Problemen in der Systematik. Dazu stellt er aber – offensichtlich mit Bedauern – fest[46]: „Die Teilnehmer der Studienkommssion hoffen, dass weder die täufersich-mennonitische Ablehnung der Säuglingstaufe noch die Verwerfungen der Täufer in CA IX ein kirchentrennendes Problem bleiben werden. Dessen ungeachtet haben wir bis jetzt keinen Weg gefunden, der eine Brücke zwischen Lehre und Praxis der Taufe der beiden Kirchen schlagen könnte". Wie schon anderswo werden weitere Gespräche für notwendig gehalten.

### 5.3 Magdeburg – Gegenseitige Taufanerkennung der Kirchen in Deutschland[47]

Elf Kirchen in Deutschland stellten ein „Grundeinverständnis" bei der Taufe fest und bekräftigten dieses 2007 feierlich in einem Gottesdienst im Magdeburger Dom. Diesem „Grundeinverständnis" konnten die Mennoniten – zusammen mit anderen – nicht zustimmen. Auch nach der Verweigerung der allgemeinen, gegenseitigen Taufanerkennung in Magdeburg 2007, bei deren Formulierung die Mennoniten nicht mitwirken konnten, kam kein klärendes Gespräch zustande.

### 5.4 BALUBAG 2009

Es könnte sein, dass das Gespräch, das Baptisten und Lutheranern in Bayern 2009 (BALUBAG)[48] miteinander führten, und dessen konkrete Anre-

[45] HEALING MEMORIES – RECONCILING IN CHRIST, Report of the Lutheran-Mennonite International Study Commission (wird anlässlich der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 20.–27. Juli 2010 in Stuttgart veröffentlicht).

[46] Ebd., 86 (3. Absatz).

[47] *Fernando Enns*, Die gegenseitige Anerkennung der Taufe, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2009, 49 ff.

gungen, die starre Haltung der Lutheraner bei der Abendmahlsgemeinschaft mit den täuferisch orientierten Kirchen ändern könnte. In diesem Falle müssten neue Gespräche zur Herstellung einer uneingeschränkten (nicht „abgestuften") Gemeinschaft beim Abendmahl führen. Im Ergebnis empfiehlt das Papier beiden Kirchen ebenfalls die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

## 6 Schlußbetrachtung

### 6.1 Fixiertes Denken auf das 16. Jahrhundert

Bei allen Dialogen wird deutlich, wie stark Lutheraner und Täufer/Mennoniten unter dem Eindruck ihrer Vergangenheit zur Zeit der Reformation und im Konfessionszeitalter stehen. Und wie sehr die Erinnerung an Geschehenes ihr Denken und Handeln bestimmt. Dabei wenden sich beide Seiten dem 16. Jahrhundert zu und lassen die zahlreichen Diskriminierungen der Täufer/Mennoniten zwischen dem 17. und frühen 20. Jahrhundert außer Acht.

### 6.2 Divergenzen

Trotz großer Übereinstimmung wurden die Differenzen bei Theologie und Praxis der Taufe immer noch als so gewichtig angesehen, dass die 1992 von der Gesprächskommission empfohlene Abendmahlsgemeinschaft von der Synode der VELKD 1994 nicht angenommen wurde. Diese Divergenzen werden auch heute noch als unüberbrückbar angesehen. Sie werden zwar nicht mehr als eine Trennwand erlebt, aber erlauben keine Gemeinschaft auf Augenhöhe.

Diese eben angesprochenen Differenzen prägen seit der Reformationszeit die gegenseitige Wahrnehmung. Beide Seiten arbeiteten mit diffamierenden Begriffen: Die einen sprechen von „Säuglingstaufe" die anderen von „Erwachsenentaufe". Beide Schlagworte nehmen die Anliegen des anderen nicht ernst, sondern diskriminieren die Überzeugung der anderen.

Für die Täufer ist die Säuglingstaufe „eine Sudelwäsche"[49] mit der wehrlose Kleinkinder zwangsweise in Kirche und Staat eingegliedert werden, ohne ihnen Gelegenheit zu Widerspruch oder Zustimmung zu geben. Mennoniten vermuten dann gerne, dass die Kinder unterschiedslos getauft werden ohne Rücksicht darauf, ob sie im christlichen Glauben erzogen werden.

---

[48] Voneinander lernen – miteinander glauben, Konvergenzdokument der Bayrischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) 19.05.2009.

[49] Zitiert nach: *E. Lichdi*, Katharina Purst Hutter of Sterzing, in: Profiles of Anabaptist Women, hg. *C. Arnold Snyder / Linda A Huebert Hecht*, Wilfrid Laurier University Press 1996 , 185.

Die Protestanten ihrerseits reden gerne – oft gedankenlos – von der Erwachsenentaufe und behaupten damit, dass die Mennoniten die Taufe nicht von Glauben und Bekenntnis abhängig machen, sondern vom erreichten Alter. Sie unterstellen dabei, dass Taufe eine Art Initiationsritus an der Schwelle zum Erwachsenwerden sei. Diese Betrachtungsweise nimmt den Bekenntnischarakter der Taufe nicht wahr. Nach täuferisch-mennonitischem Verständnis wird der getauft, der seinen Glauben bekennt und Glied seiner Gemeinde werden will. Die Taufe wird als Antwort auf Gottes Zuwendung verstanden. Mennoniten bestehen deshalb auf der im Neuen Testament (bei Mat 28,19 und Mk 16,15 f.) vorgegebenen Reihenfolge von Unterrichtung, Glauben und Taufe. Der Täufling verspricht, dem Herrn Jesus Christus im Leben nachzufolgen. Mit der Taufe wird er in die Gemeinde aufgenommen. Diese erwartet, dass er sich einbringt und entsprechend seinen Gaben mitarbeitet. Die Gemeinde ihrerseits verspricht dem Täufling Heimat und Gemeinschaft, Zuspruch und Korrektur.

## 6.3 Realität in den Gemeinden

Mennonitische Gemeinden pflegen vor Ort in der Regel ein entspanntes Verhältnis zu den evangelischen, wie auch zu anderen christlichen Gemeinden vor Ort. Die angesprochenen Probleme spielen keine Rolle und weder das Evangelische Kirchenvolk noch die Mennoniten können das Problembewusstsein der Theologen und Kirchenjuristen nachvollziehen. Sie gehen davon völlig unbelastet miteinander um und feiern auch das Abendmahl gemeinsam, wenn es sich ergibt. Für die meisten ist „Ökumene" ein zu wichtiges Anliegen, als dass sie es sich durch solche Bedenken begrenzen lassen würden.

## 6.4 Zur aktuellen Situation

Die Unterschiede im Taufverständnis waren zwar nicht mehr als kirchentrennend aufgefasst worden, aber doch als ein so schwerwiegendes Hindernis, dass die evangelischen Landeskirchen sich nicht zu einem gemeinsamen Abendmahl mit Konzelebration hätten bereit finden können.

Aus der „Abstufung" in den beiderseitigen Beziehungen ergibt sich, dass die VELKD die Bekennntnistaufe nicht als evangeliumsgemäß ansieht und sich deshalb nicht zu einer vollständigen Gemeinschaft mit den Mennoniten verstehen konnte, obwohl die bestehenden Differenzen insgesamt nicht als „kirchentrennend" verstanden werden.

Die Mennoniten ihrerseits stellten fest[50], dass „sie in den bestehenden Unterschieden, besonders in der jeweiligen Auffassung über die Bedeutung der Taufe, keinen Grund [sehen], einander vor Gott geistliche Gemeinschaft und gegenseitige Anerkennung als Kirche Jesu Christi zu verweigern."

[50] Stellungnahme der AMG vom 12.05.1994 in Stimmen zum lutherisch-mennonitischen Dialog.

Im ökumenischen Gespräch bleibt die Taufe Stein des Anstoßes. Prüfsteine sind die Ausformung der jeweiligen Christologie und der Ekklesiologie. Bei der Christologie kommt es auf das Verhältnis von irdischem und himmlischem Christus an, auf den Stellenwert von Glauben und Tun oder auf den Zuspruch Gottes und die Antwort des Menschen. Daraus leiten sich eine Reihe von ethischen Konsequenzen ab, nämlich die Nachfolge im täglichen Leben, das Friedenszeugnis innerhalb und außerhalb der Gemeinden und die Wahrhaftigkeit (Eidverweigerung) in jeder Beziehung.

Bei der Ekklesiologie ist Wesen und Zugang zur Gemeinde ausschlaggebend. Versammelt eine Gemeinde nur Gläubige oder nimmt sie es hin, dass jedermann Gemeindeglied (corpus permixtum) sein kann? Die Antwort spiegelt sich im jeweiligen Taufverständnis wieder. Bei den evangelischen Landeskirchen verhindert nun die Festlegung auf die Säuglingsstaufe die gemeinsame Feier (Konzelebration) des Abendmahls mit den Mennoniten, obwohl es nach der „Leuenberger Konkordie“[51] von 1973 zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen keinen Dissens beim mehr Abendmahl gibt.

Wenn also Lutheraner und Mennoniten zu einer uneingeschränkten Gemeinschaft kommen wollen, dann haben sie noch viel miteinander zu klären.

[51] www.leuenberg.net/daten/image/konkordie.de.

# Zur Bedeutung Luthers für John Wesley und die Evangelisch-methodistische Kirche

*Manfred Marquardt*

## 1. Luthers und Wesleys Erfahrung der Heilsgewissheit: Rechtfertigung sola gratia – sola fide – solo Christo

Prägend für den Inhalt methodistischer Lehre wurde die Gotteserfahrung der Brüder John und Charles Wesley, die ihnen ein neues Verständnis des Glaubens und des Auftrags vermittelte, den sie als von Gott gegeben verstanden. Als junge Akademiker gehörten beide einer religiösen Gruppe an, die durch tägliches Bibelstudium, regelmäßige Teilnahme an Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern, eine sorgfältig geplante Nutzung ihrer Zeit, durch Hilfe für Arme und Ausgegrenzte sowie eine strenge Gewissensprüfung bemüht waren, den Willen Gottes zu erfüllen. Was sich trotz aller Anstrengungen nicht einstellen wollte, war die Gewissheit, Gott zu gefallen und von ihm trotz eigenen Versagens angenommen zu sein. Dass eine solche Gewissheit kein unerreichbares Ziel war, hatten sie durch Begegnungen mit herrnhutischen Christen aus Deutschland erfahren. Nach langen Gesprächen, einem erneuten Studium des Neuen Testaments, inneren Kämpfen und Gebeten wurde ihnen die Gewissheit des Glaubens geschenkt, die sie von der schmerzlichen Sorge um ihr Heil befreite.[1] Sie waren nun überzeugt, dass Gott ihnen auf Grund der Erlösung durch Christus ihre Sünden vergibt und sie trotz ihres unzulänglichen Gehorsams als seine Kinder annimmt. So verstanden sie das Evangelium von Jesus Christus, durch dessen Lebenshingabe am Kreuz Gott die ganze Welt mit sich versöhnt hat.[2] John Wesley schrieb am 24. Mai 1738 in sein Tagebuch, er sei am Abend sehr ungern zur Versammlung einer religiösen Gemeinschaft in der Aldersgate Street gegangen, wo jemand Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlas. Als der Leiter, „ungefähr um Viertel vor neun", die Veränderung des Herzens beschrieb, die Gott durch den Glauben an Christus bewirkt, „spürte ich, wie mir seltsam warm ums Herz wurde. Ich fühlte, wie ich tatsächlich allein auf Christus und die Rettung durch ihn vertraute; ich bekam die Ge-

---

1 Näheres zu dieser wechselvollen Entwicklungsgeschichte findet sich etwa in *Karl Zehrer*, Mit ruhigem Herzen vertraute er Gott. John Wesleys Leben und Wirken, Leipzig 2003, 98–118, oder (englisch) *Henry D. Rack*, Reasonable Enthusiast. John Wesley and the Rise of Methodism, London 2002, Part One, Kap. IV, der auch eine Diskussion der unterschiedlichen Einschätzungen bietet.

2 Die Ähnlichkeit dieser Erfahrung mit derjenigen des Paulus oder Martin Luthers hat *Wilfried Härle* in seinem Artikel „Allein aus Glauben! – Und was ist mit den guten Werken?" dargelegt. ThfPr 31, 2005, 32–43 (abgedruckt in: *ders.*, Christlicher Glaube in unserer Lebenswelt, Leipzig 2007, 156–167).

wissheit geschenkt, dass er meine, ja meine Sünde weggenommen und mich vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit hatte."[3]

„Aldersgate", wie diese Erfahrung genannt wird, war nicht der Tag seiner Bekehrung zum Glauben, sondern „die Versetzung eines unglücklichen, gegen sein sündiges Wesen kämpfenden Christen in den Stand des getrosten Wissens um die Liebe Gottes."[4] Wesley hatte drei Jahre zuvor seine englische Heimat und die sichere Stellung eines Fellow am Lincoln College verlassen, um als Diasporapfarrer und Indianermissionar in die britische Kolonie Georgia zu reisen. „Mein Hauptmotiv, dem alle anderen untergeordnet sind," so schrieb er in einem Brief von 1735, „ist die Hoffnung, meine eigene Seele zu retten."[5]

In der Schlussphase eines längeren inneren Klärungsprozesses erfuhr Wesley die Gewissheit des ihm ohne Vorbedingungen geschenkten Heils und damit die Befreiung zu einem Leben aus der Gnade und Liebe Gottes. Damit wurde das Fundament seines Leben und Dienstes von Grund auf erneuert, auch wenn deren äußere Gestalt weithin unverändert blieb. Die Predigt der Rechtfertigung allein aus Gnade brachte ihm nicht nur den Ruf der „Schwärmerei" und Widerstand von allen Ebenen der Kirche ein, sondern sorgte auch, dem lutherischen Antinomerstreit nicht ganz unähnlich, Jahrzehnte später für Turbulenzen innerhalb der methodistischen Bewegung.[6]

Die Analogie von Wesleys „Aldersgate-Erfahrung" mit ihrer Vorgeschichte zu Luthers theologischer Biografie und seinem „Turmerlebnis" liegt nahe. Luther verließ im Sommer 1505 seine Universität Erfurt, um ins Kloster zu gehen. Der legendäre Blitzeinschlag bei Stotternheim war nur der Auslöser dafür, das Mönchsgelübde abzulegen; der tiefere Grund war seine Sorge, vor dem gerechten Gott nicht bestehen zu können. Aber das strenge Klosterleben brachte nicht die erhoffte Hilfe: „Bei all dem, was ich an kirchlichen Vorschriften erfülle, was ich auch an biblischen Geboten befolge, finde ich keinen Frieden mit Gott. Die Liebe zu Gott, die ich haben sollte, erbringe ich nicht." „Ich liebte Gott nicht", schrieb er im Rückblick auf jene Zeit, „nein, ich hasste ihn" – was ihn nur noch tiefer in die Verzweiflung stürzte. Wieder und wieder versuchte er zu verstehen, was Gottes Gerechtigkeit ist, was sie verlangt und wie sie urteilt – mit immer demselben Ergebnis: Gott ist gerecht und straft die Sünder und Ungerechten, „bis ich" so schreibt Luther im Rückblick,

---

3 Der englische Originaltext findet sich in fast allen Biografien und Darstellungen der Theologie John Wesleys; in der wissenschaftlichen Ausgabe seiner Werke, Band 18, Nashville 1988, 249 f.

4 *Michel Weyer*, Die Bedeutung von „Aldersgate" in Wesleys Leben und Denken, in: Im Glauben gewiss, in: Beiträge zur Geschichte der EmK 32, Stuttgart 1988, 27. Zur Einschätzung dieser Erfahrung finden sich weitere Beiträge auch in: *Randy L. Maddox* (Hg), Aldersgate Reconsidered, Nashville/TN (Kingswood Books), 1990.

5 Works (Bicentennial Edition), Band 25 (Letters), 1980, 439.

6 Näheres in *Walter Klaiber / Manfred Marquardt*, Gelebte Gnade, Göttingen ²2008, 305–309.

„... durch Gottes Erbarmen, Tage und Nächte darüber nachsinnend meine Aufmerksamkeit auf die Verbindung der Wörter richtete, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.' Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als diejenige, durch die der Gerechte als durch Gottes Gabe lebt, nämlich durch den Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde die Gerechtigkeit Gottes offenbart, und zwar die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben [...] Hier fühlte ich mich völlig neugeboren und durch geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein."[7]

Die Gewissheit des Heils durch Christus hat beide von dem langen und vergeblichen Bemühen frei gemacht, Gottes Gnade und Gefallen durch eigene möglichst perfekte Gesetzeserfüllung zu erreichen. Die Entsprechungen gehen freilich über diese Erfahrung und ihre theologische Interpretation hinaus. Wesley erwähnt ausdrücklich die Vorrede Luthers zum Römerbrief und die Beschreibung der „durch den Glauben an Christus bewirkten Veränderung des Herzens":

„Der wahre Glaube aber ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott [...] und den heiligen Geist mit sich bringt [...] Glaube ist eine lebendige, unerschütterliche Zuversicht auf Gottes Gnade, [...] [sie] macht fröhlich, beharrlich und angenehm vor Gott und allen Kreaturen, was der heilige Geist im Glauben bewirkt."[8]

Dann aber fährt Luther fort:

„Daher wird er [sc. der Glaube] ohne Zwang willig und bereit, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, alles zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat, so dass es unmöglich ist, die Werke vom Glauben zu scheiden, ebenso unmöglich, wie Brennen und Leuchten vom Feuer geschieden werden kann." (Ebd.)

## 2. Differenzen auf dem gemeinsamen Fundament

In drei wichtigen, miteinander verbundenen Aspekten distanzierte sich Wesley von Luthers Theologie, nachdem er im Laufe von Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche von England und angesichts von gesellschaftlichen Herausforderungen ein eigenes Verständnis der Rechtfertigung entwickelt hatte:

1. Die Erneuerung des Menschen durch Gottes Gnade umfasst Rechtfertigung *und Heiligung* als unterscheidbare Wirkungen.
2. Gottes Gnade schenkt Vergebung der Sünde *und* eröffnet einen Weg der *Befreiung von der Macht der Sünde*.
3. Gute Werke und Gottes Gebote bleiben für das Leben der Glaubenden wichtig.

---

7 Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften (1545), WA 54, 186, zitiert nach der Übersetzung von *Michael Beyer*, in: Martin Luther – Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. von *Wilfried Härle / Johannes Schilling / Günther Wartenberg*, Band 2, Leipzig 2006, 507.

8 Vorrede zum Römerbrief (1522), zitiert nach der von *Hans-Walter Krumwiede* veröffentlichten Sonderausgabe, Göttingen 1982, 7 f.

## 2.1 Die Erneuerung des Menschen durch Gottes Gnade umfasst Rechtfertigung und Heiligung als unterscheidbare Wirkungen.

Wesley pries Luther an hervorragender Stelle für die mutige, klare, standhaft verteidigte Lehre von der *Rechtfertigung allein aus Glauben*:

> „Aus diesem Grund tobt der Widersacher so wütend, wenn ‚das Heil, das durch den Glauben kommt', der Welt verkündigt wird. Aus diesem Grund hat er die Erde und die Hölle in Bewegung gesetzt, um die zu vernichten, die es zuerst predigten. Und aus demselben Grund, wohl wissend, dass nur der Glaube die Grundfesten seines Reiches stürzen kann, hat er alle seine Heere aufgerufen und alle seine Künste der Lüge und Verleumdung angewandt, um jenen ruhmreichen Streiter des Herrn der Heerscharen, Martin Luther, davon abzuschrecken, dieses Evangelium wieder zum Leben zu erwecken."[9]

Das Wirken der Gnade Gottes ist nach Wesley ein dreifaches: zuvorkommend (prevenient), rechtfertigend (justifying) und heiligend (sanctifying); entsprechend befinden sich erweckte Menschen – im Bild eines Hauses vorgestellt[10] – erst im Vorraum, Gerechtfertigte sind durch das Tor des Glaubens in das Haus des christlichen Lebens eingetreten, in dem nun das Leben in der Heiligung gelebt wird. Hier kann durch Gottes Gnade wachsen, was durch eigenes, angestrengtes Bemühen nicht zu verwirklichen war: ein Leben aus der Liebe Gottes und im Gehorsam gegenüber seinem Willen. Das in der Initiation eines christlichen Lebens wie eine zeitliche Folge erscheinende Wirken der Gnade ist jedoch hinsichtlich der Gnade selbst nicht zu trennen: Es ist immer die eine Gnade, die zu unterschiedlichen Zeiten auf unterschiedliche Weise im Leben eines Menschen wirken kann.

Nach Wesleys Verständnis hat die *Heiligung* ihren Ursprung in der *Erfahrung der Liebe Gottes* und ist in ihrem Wesen *Liebe zu Gott und zum Nächsten*. Wesley hat die Rechtfertigung und die Heiligung als Gottes Tun theologisch so zugeordnet, dass die erstgenannte Gottes Werk *für uns*, die zweitgenannte Gottes Werk *in uns* ist. Diese Dynamik der Gnade vermisst Wesley bei Luther, der *nur* die mit der Rechtfertigung geschenkte Heiligung vertritt.[11]

In einer späten Predigt hat sich Wesley ungewöhnlich scharf gegen diese Verkürzung der Rechtfertigung auf eine rein zugerechnete Gerechtigkeit gewehrt:

---

[9] Predigt 1: „Das Heil, das durch den Glauben kommt" (Salvation by Faith), III. 9 (*John Wesley*, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1986, Bd. 1, 30).

[10] *J. Wesley*, The Principles of a Methodist Farther Explained, Works ed. Jackson 8, 472. Zum Wirken der Gnade vgl. jetzt vor allem: *T. Runyon*, Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute, Göttingen, 2005, 33–115.

[11] Näheres dazu in: *M. Marquardt*, In der Liebe wachsen. Das wesleyanische Verständnis der Heiligung, Una Sancta 54, 1999, 304–313. Darüber, ob auch die Heiligung eine „fremde", nur in Christus bestehende, bleibe oder nicht den Glaubenden, gerechtfertigt real verändern könne, haben Wesley und Zinzendorf unterschiedlich gedacht; siehe: Works of John Wesley 19 (Journal and Diaries II), 211 ff.; vgl. *P. Vogt*, „Keine innewohnende Vollkommenheit in diesem Leben!", ThfPr 30, 2004, 67–81.

> „Es wurde oft bemerkt, dass sehr Wenige ein klares Urteil über Rechtfertigung und Heiligung haben. Viele, die bewundernswert über die Rechtfertigung gesprochen und geschrieben haben, hatten von der Heiligungslehre nicht nur kein klares Verständnis, ja, sie kannten sie überhaupt nicht. Wer hat besser über die Rechtfertigung allein aus Glauben geschrieben als Martin Luther? Wer aber kannte die Heiligungslehre weniger als er oder hatte ein so verworrenes Verständnis von ihr? Um sich von seiner völligen Unkenntnis im Blick auf die Heiligung zu überzeugen, braucht man nur vorurteilslos seinen berühmten Kommentar über den Galaterbrief zu lesen."[12]

Wie für Luther ist auch für Wesley Gottes Wille in Christus erkennbarer Heilswille. Alle Menschen sind dazu bestimmt, gerettet zu werden. Von der syrophönizischen Frau (Mk 7, 28 par), so hätte Wesley mit Luther sagen können, sollen wir lernen, dass unter dem Nein Gottes, das wir hören, das tiefe heimliche Ja verborgen liegt.[13] Mehr als Luther, der auch darauf hinweisen kann, dass die Wirkungen der Gnade im Leben der Christen nicht verborgen bleiben, legt Wesley Wert auf die Früchte des Geistes als Bestätigung des Wirkens Gottes in uns. Mehr als Luther, der auch vom Wachsen des Glaubens reden kann, legt Wesley den Ton auf das Wachstum in der Heiligung, durch das auch die Widerstandsfähigkeit gegenüber der Sünde und Anfechtungen zunehmen kann.

### 2.2 Gottes Gnade schenkt Vergebung der Sünde und eröffnet einen Weg der Befreiung von der Macht der Sünde.

*Gottes Gnade* bewirkt die Vergebung der Schuld *und* eröffnet einen Weg der *Befreiung von der Macht der Sünde*. Die durch Christus mit der Rechtfertigung ganz Geheiligten bleiben nicht dieselben, sondern werden durch Gottes Gnade nach ihrer ursprünglichen, aber durch die Sünde verzerrten Gottebenbildlichkeit erneuert.

> „Die Gerechtigkeit, die das Leben eines Christen charakterisiert, hat er nicht selbst erzeugt [...], sondern sie ist vom Geist Christi hervorgebracht worden. Doch führt sie zu einem neuen Geschöpf, dessen Leben im Kern nicht dasselbe bleibt, sondern verwandelt wird, ein in Gott neu geborenes Geschöpf!"[14]

Gottes erneuerndes Handeln schafft nicht nur einen neuen Status *coram deo*, sondern erkennbare – überraschend schnell oder erst über längere Zeiträume sich zeigende – reale Veränderungen: ein positives Selbstwertgefühl (gerade auch bei den Armen und Ausgegrenzten), neue Verhaltensweisen und Beziehungen:

> „Nicht wenige, deren Sünden höchst augenfällig waren – Trinken, Fluchen, Stehlen, Hurerei, Ehebruch – wurden ‚von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott' geführt. Viele hingen in ihrer Bosheit fest; lange, vielleicht viele Jahre lang, hatten sie sich ihrer Schande gerühmt, bis ihre Haare grau wurden. Manche hatten [...] gerade mal einen Schimmer von Glauben. Gott hat in diesen letzten Tagen seinen Arm für offen-

[12] Sermon 107: "On God's Vineyard" (1787), I. 5.
[13] WA 17.2, 203; vgl. *Paul Althaus*, Die Theologie Martin Luthers, 60.
[14] *Runyon*, Die neue Schöpfung, 104.

kundige Zöllner und Sünder offenbart; aber auch viele von den Pharisäern, den ‚Gerechten, die der Buße nicht bedürfen', glaubten an ihn; sie haben, nachdem sie das Todesurteil über sich empfangen hatten, die Stimme gehört, die die Toten aufweckt, und sind eines inneren, lebendigen Glaubens teilhaftig geworden, nämlich der ‚Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude im Heiligen Geist'."[15]

Weil das geschah und offen zutage lag und weil die Rechtfertigung nach Wesleys Überzeugung keine reine Statusveränderung oder nur zugerechnete Gerechtigkeit mit sich brachte, konnte er nicht hinnehmen, dass Gott sich mit seinem Urteil, der Gerechtfertigte sei gerecht, gewissermaßen täusche;

„[...] dass er denkt, sie seien, was sie nicht sind; dass er sie anders einschätzt, als sie in Wirklichkeit sind. Sie bedeutet auf keinen Fall, dass Gottes Urteil der wahren Sachlage widerspricht; dass er uns für besser hält, als wir tatsächlich sind, oder glaubt, wir seien gerecht, wenn wir ungerecht sind. Sicherlich nicht! Das Urteil des allweisen Gottes entspricht immer der Wahrheit. Es wäre mit Seiner irrtumslosen Weisheit unvereinbar, mich für unschuldig zu halten oder für gerecht und heilig zu erklären, weil es ein anderer ist. Er kann mich auf diese Weise ebenso wenig mit Christus wie mit David oder Abraham verwechseln. Wenn irgendjemand, dem Gott Verstand gegeben hat, diese Frage vorurteilsfrei überdenkt, so muss er einsehen, dass eine solche Auffassung von der Rechtfertigung weder mit der Vernunft noch mit der Heiligen Schrift in Übereinstimmung zu bringen ist."[16]

Wesley rechnet mit einer realen Veränderung des gerechtfertigten Sünders, die in seinem Leben Früchte zeitigt. Nicht dass nun zusätzliche Leistungen für den Prozess der persönlichen Heiligung zu erbringen oder immer „höhere" Stufen zu ersteigen wären, nein, Wesley hält daran fest, dass mit der Rechtfertigung *sola gratia* auch die Heiligung *sola gratia* geschieht. Sie aber lässt den Menschen nicht bleiben, wie er ist, sondern wieder werden, wozu er von Gott geschaffen wurde: zu Gottes Ebenbild.

Das vollzieht sich vor allem als ein – aus der Beziehung zu Gott ermöglichtem und genährtem – Wachsen in der Liebe. Es geht Wesley nicht um einen sukzessiven *ordo salutis*, indem Stufen des Wachstums einander ablösen, sondern um einen Weg des Heils, den Gott so mit Menschen geht, dass seine Gnade sich ihnen stets als zuvorkommende, als rechtfertigende und als heiligende zuwendet. Der menschliche Wille wird dadurch nicht ausgeschlossen oder außer Kraft gesetzt, vielmehr durch die Gnade so befreit, dass er sich an der Liebe Gottes ausrichten und im Tun der Nächstenliebe wirksam werden kann. So wird ein Leben der Heiligung möglich, in dem die vollkommene Liebe – trotz der Sünde und gegen ihre Kraft – gestaltend präsent ist.

---

[15] *J. Wesley*, Preface (1742) zum Journal vom 12.8.1738 bis zum 1.11.1739 (Works 19, 3, Übersetzung: M.M.).

[16] Predigt 5: „Die Rechtfertigung durch den Glauben", II.4 (Lehrpredigten, 95 f.). Dass er dem Dilemma, ob Gottes Rechtfertigungsurteil ein analytisches oder ein synthetisches ist, nicht entgeht, ist ihm natürlich nicht bewusst. Einem Verständnis dieses Urteils als eines performativen ist er aber (intuitiv) näher als spätere Kontrahenten; vgl. zu diesem Problem: *Wilfried Härle*, Analytische und synthetische Urteile in der Rechtfertigungslehre, NZSTh 16, 1974, 17–34.

Wenn Wesley also bei Luther selbst mehr Unterstützung für seine Position hätte finden können als er weiß, so bleibt doch eine unterschiedliche Akzentsetzung in der Sache: Zwar führt die Heiligung nicht zu einer ethischen Perfektion (so ist Wesley oft missverstanden worden), Gottes Gnade bewirkt aber eine Heilung von den Kräften der Sünde und eine Umgestaltung des glaubenden Menschen, so dass die Gesinnung Jesu sie mehr und mehr bestimmt, motiviert und zum entsprechenden Verhalten befähigt. Darum legt Wesley einen so großen Wert auf die Inanspruchnahme der Gnadenmittel (Abendmahl, Gebet, Gottesdienst, Bibelstudium u. a.)[17], durch die Gott den Menschen die Gnade zufließen lassen will, ohne die keine Erneuerung möglich ist. Zugleich wird das christliche Lebenszeugnis auch auf die Krankheiten der Gesellschaft eine heilende Wirkung ausüben.[18] Heiligung ist also nicht nur eine Herzensangelegenheit, sondern zugleich eine Lebensrichtung, in die Gottes Geist einweist, indem er die Glaubenden leitet und mit der notwendigen Erkenntnis und Kraft erfüllt. Sie lebt aus der lebendigen Beziehung zu Gott, dessen Liebe das Heilmittel für alle Übel der Welt ist.[19]

## 2.3 Gute Werke und Gottes Gebote bleiben für das Leben der Glaubenden wichtig.

Dem Erneuerer von Kirche und Nation war die Hintanstellung der guten Werke auf Grund der starken Betonung des *sola fide* natürlich ein Dorn im Auge. Gute Werke waren nötig – nicht für die Rechtfertigung, wohl aber, sofern Zeit und Gelegenheit dazu gegeben waren – für das Leben im Glauben, für den Dienst der Liebe, für die Überprüfung der eigenen Gottesbeziehung auf ihre Lebendigkeit. So kann er auch gegen Luthers „Solafideismus“[20] wettern, wie er sich u. a. darin zeigte, dass er den Jakobusbrief zu einer „strohernen Epistel“ herabstufte.[21] Wesley hörte hier keine Aufforde-

[17] Näheres dazu habe ich in meinem Artikel „Gnadenmittel – Kraftquellen für ein Leben mit Gott“ dargelegt. In: *Michael Nausner* (Hg), Kirchliches Leben in methodistischer Tradition, (Reutlinger Theologische Studien, Band 6) Göttingen 2010, 112–126.

[18] Darauf hat u. a. auch Jürgen Moltmann hingewiesen und hinzugefügt: „Das methodistische Zeugnis der persönlichen Heiligung wirkte nachweislich therapeutisch auf die Krankheiten der entstehenden Industriegesellschaft in England.“ (*Jürgen Moltmann*, Der Geist des Lebens, München 1991, 185).

[19] So in seinem “Earnest Appeal to Men of Reason and Religion” (1744), Works 11, 45; vgl. *Manfred Marquardt*, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen $^{3}$2008, 32 f.

[20] Eine an Jak 2, 24 angelehnte Bezeichnung für die Auffassung, der Mensch werde allein aus Glauben gerechtfertigt. Der Ausdruck ist wohl in vortridentinischer Zeit als Vorwurf gegenüber Teilen der katholischen Reformbewegung des „evangelismo“ in Italien entstanden, später von Kritikern der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf Luther oder auch schon auf Augustin angewendet worden. Vermutlich hat Wesley ihn aber ohne Reflex auf diesen historischen Hintergrund verwendet.

[21] Für Wesley siehe sein Tagebuch vom 4.4.1739 (Works of JW 19, 47), für Luther seine Vorrede auf das Neue Testament (1522): „Darum ist der Jakobusbrief eine rechte stroherne Epistel gegen sie (sc. Joh, 1Joh, Pls-Briefe); da er doch keine evangelische Art an sich hat“, und anders als die genannten „Hauptbücher“ des NT nicht „Christus zeigen und dich alles lehren (kann), was dir zu wissen not und selig ist.“

rung zu einem ernsthaften Streben nach einer „Heiligung des Herzens und Lebens", sondern sah eine Einstellung, nach der begnadigte Sünder frei sind, ihr bisheriges Leben unter Berufung auf eine „angerechnete Gerechtigkeit" (*imputed righteousness*) unverändert weiterzuführen. Er hätte jedoch Luther an seiner Seite sehen können, der beides zu unterscheiden wusste, ein vergebliches Bemühen um Gnade durch eigene Werke von einem wesentlichen Zusammenhang von Glauben und guten Werken: „Denn der wahrhaft Gerechte kommt durch den Glauben und die Gnade zu den Werken, der Heuchler aber erstrebt die Gnade in verkehrtem Eifer durch die Werke, d. h. nach etwas Unerreichbarem."[22]

Freilich war sein Blick auf Luther durch die Auseinandersetzung mit einer Gruppe um den Herrnhuter Philip Molther verengt, wie ein Eintrag in sein Tagebuch[23] exemplarisch erkennen lässt:

> „Wie frevlerisch spricht er [sc. Luther] von guten Werken und vom Gesetz Gottes? Ständig verbindet er das Gesetz mit Sünde, Tod, Hölle oder Teufel! Er lehrt, dass Christus uns von ihnen gleichermaßen ‚erlöst', während es aus der Heiligen Schrift ebenso wenig bewiesen werden kann, dass Christus uns vom Gesetz Gottes ‚erlöst' wie von Heiligkeit oder vom Himmel. Hier (so sehe ich das) ist die wirkliche Quelle des kolossalen Irrtums der Herrnhuter. Sie folgen Luther zum Besseren wie zum Schlechteren. Daher (kommt) ihr ‚keine Werke, kein Gesetz, keine Gebote'. Wer bist du aber, dass du ‚das Gesetz verleumdest oder verurteilst'?" (Jak 4, 11)

Gut zwanzig Jahre später klang Wesleys Einschätzung Luthers als des großen Erneuerers der Lehre von der Rechtfertigung ganz anders, wie ein Blick in die Predigt *Der Herr unsere Gerechtigkeit* zeigt. Wesley möchte den innerprotestantischen Streit zwischen lutherischen, calvinistischen und methodistischen Positionen zu einem Abschluss bringen, indem er das gemeinsame Fundament herausstellt:

„Die Wahrheit, die in Jesus ist" ist in den Worten (aus Jer 23) enthalten: „Der Herr (ist) unsere Gerechtigkeit". Dies ist „eine Wahrheit, die tief in das Wesen des Christentums eindringt und sozusagen das ganze Gerüst stützt. Von ihr kann man zweifellos behaupten, was Luther von einer mit dieser eng verbundenen Wahrheit sagt: Sie ist der *articulus stantis vel cadentis ecclesiae* – die christliche Kirche steht oder fällt mit ihr. Sie ist wirklich Säule und Grund des Glaubens, durch den allein das Heil kommt; nämlich des katholischen oder universalen Glaubens, der bei allen Kindern Gottes zu finden ist [...]"[24]

Er stimmt zu, dass die Glaubenden durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi, durch den Glauben, nicht durch Werke, gerechtfertigt seien.[25]

---

[22] Vorlesung über den Hebräerbrief (1517/1518), Luther-Werke, Band 5, 332. Ähnlich in der Vorrede zum Römerbrief und anderen Orten.

[23] Am 15. Juni 1741 (Works 19, 201; Übersetzung M.M.).

[24] Predigt 20: „Der Herr unsere Gerechtigkeit" (1765), 4. (Lehrpredigten, 363).

[25] Predigt 20, II.9 f., (Lehrpredigten, 369). Er zitiert dazu Zinzendorfs Lied „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid", das er selbst ins Englische übertragen hatte.

Dennoch glaube er an eine „innewohnende eigene Gerechtigkeit", nicht „als *Grund* für unsere Annahme bei Gott, wohl aber als ihre *Frucht*; nicht anstelle der *zugerechneten* Gerechtigkeit, sondern als ihre Folge."[26] Wesley verlässt also die Basis der Rechtfertigung *sola fide, solo Christo, sola gratia* nicht, wenn er in Bezug auf die Bedeutung der guten Werke, des Wortes Gottes als Gesetz und der realen Erneuerung der Gläubigen andere Akzente setzt als Luther. Der Reformator stellte sich – kurz gesagt – gegen ein kirchliches Lehrsystem und seine Konsequenzen, in dem die Gewissheit des Heils nur ein Gegenstand der Hoffnung war und die Zurechnung der Verdienste Christi in der Hand der Kirche lag, während John Wesley gegen eine oberflächliche Rechtgläubigkeit („form of religion"), eine Geringschätzung der guten Werke und ethische Fehlentwicklungen in Kirche und Gesellschaft anzugehen versuchte. In diesem Kontext versteht Wesley auch die Funktion des Wortes Gottes als Gesetz im Unterschied zum Evangelium nicht nur im Sinn des *usus politicus* und des *usus elenchticus legis,* sondern auch im calvinischen Verständnis eines *tertius usus.* In diesem Sinne hat es eine heilsame Funktion für die Einzelnen wie für die Gemeinde, die darin besteht, „uns am Leben zu erhalten".

Die Gebote sind trotz ihres gebietenden Charakters auch *Verheißungen der Gnade Gottes*, die Einsicht und Kraft zu ihrer Erfüllung schenkt. Unter der Wirkung des Heiligen Geistes wird das Gesetz ein Gnadenmittel, das uns „angesichts unserer Unzulänglichkeit im Blick auf die Erfüllung der Gebote in der Hoffnung bestärken [soll], dass wir Gnade um Gnade empfangen, bis wir die Fülle Seiner Verheißungen wirklich besitzen."[27] In eigenmächtigem Gebrauch durch den Menschen, ohne die Wirkung des Heiligen Geistes, kann das Gesetz freilich sowohl zur Verzweiflung als auch zur Selbstgerechtigkeit führen. Darum soll es als Einführung in die christliche Freiheit und in ihre Gestaltung gemäß der Gesinnung Christi, der Liebe, ausgelegt und gepredigt werden. Denn „Liebe ist das Ziel aller Gebote Gottes. Die Liebe ist [...] das einzige Ziel aller Weisungen Gottes [...]"[28] Diese Liebe ist ihrerseits ein Geschenk der Gnade Gottes, durch die Freiheit empfangen, gelebt und bewahrt werden kann.

Wesley stand trotz gelegentlicher Differenzen auch innerhalb der methodistischen Konferenz zu der Überzeugung, dass für die Rechtfertigung allein der Glaube und in keinem Fall gute Werke notwendig sein können, dass sich aber die Aufrichtigkeit des Suchens wie die Lebendigkeit des Glaubens auch in guten Werken erweisen, die aus der Liebe zu Gott und den Menschen erwachsen und gerade so die Gebote Gottes erfüllen. Gute Werke sind sowohl die der *Frömmigkeit (works of piety)*, der Gebrauch der von Gott gegebenen Gnadenmittel (Abendmahl, Gebet, Bibelstudium,

[26] Predigt 20, II.12 (Lehrpredigten, 370).

[27] Predigt 34: „Ursprung, Wesen, Eigenschaften und Funktion des Gesetzes" (1750) IV.4 (Lehrpredigten, 674).

[28] Predigt 36: „Das durch den Glauben aufgerichtete Gesetz" (Röm 3,31) (Lehrpredigten, 702).

Gottesdienst u. a.)[29], durch die wir seine Gnade empfangen, als auch Werke der *Barmherzigkeit* (*works of mercy*), durch die wir die erfahrene Liebe Gottes im Dienst für andere weitergeben.

Bei einem recht verstandenen und gelebten „allein aus Glauben" bleibt der Glaube nicht allein, sondern wird durch die Liebe tätig und bringt Frucht. Wesley hielt daran fest, dass „wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen haben."[30] Sein Lieblingsmotto in diesem Kontext blieb darum: „In Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist." (Gal 5, 6) Die dem Glauben entsprechende konkrete Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens in seinen jeweiligen Zusammenhängen und angesichts der tatsächlichen Herausforderungen ist den Christen auf diesem Fundament stets neu aufgegeben.

## 3. Lehrgespräche zwischen lutherischen und methodistischen Kirchen

Aus Zeit- und Platzgründen überspringen wir die überwiegend schwierige Geschichte der Beziehungen zwischen den lutherischen und den methodistischen Kirchen in Deutschland bis zur Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (1948)[31], an der sie von Anfang an beteiligt waren. Stattdessen wähle ich zwei Beispiele von Lehrgesprächen aus der jüngeren Vergangenheit, in denen die Thematiken von Gesetz und Evangelium sowie der Rechtfertigungslehre in mehreren Schritten verhandelt wurden. Die erste Gesprächsreihe fand innerhalb der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa[32] statt, zu der die methodistischen Kirchen seit 1997 gehören, die zweite wurde zwischen dem Lutherischen Weltbund, dem Reformierten Weltbund, dem Einheitssekretariat der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat methodistischer Kirchen (WMC) geführt[33] und mit der

[29] Vgl. dazu Wesleys Predigt 16, „Die Gnadenmittel" (Lehrpredigten, 287–310), und meinen in Anm. 12 genannten Artikel.

[30] Predigt 12: „Das Zeugnis unseres eigenen Geistes" (Lehrpredigten, 226).

[31] Gründungsmitglieder der ACK waren 1948 die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten), die Methodistenkirche in Deutschland und die Evangelische Gemeinschaft in Deutschland, die Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden und das Katholische Bistum der Alt-Katholiken. Erster Vorsitzender wurde Martin Niemöller.

[32] Die Lehrgesprächsgruppe wurde 1994 in Wien eingesetzt und hatte die Aufgabe, über das Thema „Gesetz und Evangelium", „besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen", zu arbeiten. Der fertige Text wurde als ein „beachtlicher Beitrag zur Klärung der innerreformatorischen Differenzen" und als Hilfe „für die ethische Urteilsbildung in den Kirchen" den Mitgliedskirchen zugeleitet „mit der Bitte, ihn bei Äußerungen zu ethischen Fragen zu berücksichtigen." Ein Download des gesamten Texts finde sich auf der Homepage der GEKE unter www. leuenberg.net/6145-0-8.

[33] Nach dem Auftakt methodistischer Lehrgespräche zwischen dem Einheitssekretariat in Rom und dem Weltrat methodistischer Kirchen (1967), die noch fortgesetzt werden, aber keine erkennbaren Veränderungen in der Lehre der Römisch-katholischen Kirche gezeitigt haben, wurden seit dem Ende der 1970er Jahre Lehrgespräche auf interna-

*Offiziellen gemeinsamen Bestätigung* durch die lutherischen, römisch-katholischen und methodistischen Leitungsgremien[34] 2006 abgeschlossen.

### 3.1 Gesetz und Evangelium auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen (2005)

Die doppelte Zielrichtung – einerseits den Klärungsprozess zwischen den reformatorischen Kirchen fortzuführen und andererseits Leitlinien für ethische Fragestellungen zu erarbeiten – hat dem Ergebnis dieser Arbeitsgruppe nicht zu einer für „Leuenberg" gewohnt hohen Akzeptanz in den Mitgliedskirchen verholfen. Der Grund dafür lag weniger in einer unzureichenden Klärung der lehrmäßigen Aussagen über Gesetz und Evangelium als in unterschiedlichen Auffassungen der verschiedenen kirchlichen Leitungsgremien in Bezug auf die Art und den Grad der Bedeutung, die Gesetz und Evangelium in ihrer Zuordnung zueinander als zwei Weisen, in denen Gott sich in seinem Wort offenbart, für heutige ethische Entscheidungen haben oder haben können. Für Lutheraner war vor allem das (reformierte und methodistische) Verständnis eines *tertius usus legis* ein problematischer, wenn nicht abzulehnender Standpunkt. Dass damit gerade auch ein methodistisches Grundanliegen umstritten blieb, legt die Fortsetzung dieses Dialogs nahe. Ich werde mich hier auf die Darstellung der methodistischen Position beschränken, da das offiziell angenommene Gesprächsergebnis im Gesamtwortlaut verfügbar ist (s. Anm. 33).

Die Ursprünge der methodistischen Bewegung im Kontext einer sich tiefgreifend verändernden gesamtgesellschaftlichen Lage haben ihr eigenes Gepräge innerhalb des Protestantismus beeinflusst. Es ist gekennzeichnet durch eine enge Verknüpfung zweier Grundaussagen der neutestamentlichen Botschaft: der Verkündigung der freien Gnade Gottes, durch die das Heil in Christus allen Menschen zugesagt wird (Rechtfertigung), und der Betonung der Gnade Gottes, die das ganze Leben der Glaubenden durchdringt (Heiligung). In beiden Geschehenszusammenhängen ist Gott der souverän Handelnde, dessen Gnade zum Glauben befreit, im Glauben empfangen wird und in der Liebe wirksam wird. In der Nachfolge Christi und der geschwisterlichen Gemeinschaft werden die Glaubenden befähigt, Gottes Willen zu verstehen und sich an ihm auszurichten. Gottes Geist erneuert die durch die Sünde beschädigte und verkehrte Gottebenbildlichkeit des Menschen in das Bild Christi, dessen Gesinnung zum Leitmotiv christlichen Existenzvollzugs werden soll. „Gottes Gnade schafft die Voraussetzung für Glaubensantwort und Christusnachfolge."[35]

---

tionaler Ebene (Lutherischer Weltbund, Weltrat methodistischer Kirchen und World Alliance of Reformed Churches) wie in mehreren Ländern geführt, die in den bisher meisten Fällen die Erklärung von Kirchengemeinschaft zur Folge hatten.

34 Der Reformierte Weltbund hat sich nach der ersten Gesprächsrunde (2001) aus verschiedenen Gründen nicht in der Lage gesehen, den Weg der drei anderen Partner mitzugehen.

35 Grundlagen der Lehre und der theologische Auftrag der Evangelisch-methodistischen Kirche, in: Verfassung, Lehre und Ordnung der EmK, Ausgabe 2005, Frankfurt/M. 2006.

Welche Bedeutung haben in diesem Geschehen Gesetz und Evangelium? Das Gesetz ist in Wesleys Theologie in erster Linie die eine Seite der Offenbarung Gottes, schon den ersten Menschen „mit dem Finger Gottes in ihr Herz geschrieben"[36]. Zwischen Gesetz und Evangelium besteht, obwohl sie voneinander zu unterscheiden sind, kein wirklicher Gegensatz; beide haben vielmehr als unterscheidbare Weisen des Redens Gottes unterschiedliche Aufgaben. Die Verkündigung des Gesetzes ist nötig um des rechten Verständnisses des Evangeliums willen, um es nicht in sentimentale oder belanglose Rhetorik verkommen zu lassen. Die Verkündigung des Evangeliums ist nötig, um das gute Gesetz Gottes zu verstehen und seine Verurteilung durch den im Glauben gehörten Freispruch der Gnade Gottes außer Kraft zu setzen. „Auf der einen Seite bereitet das Gesetz fortwährend dem Evangelium den Weg und weist uns darauf hin; auf der anderen Seite leitet uns das Evangelium fortwährend zu einer genaueren Erfüllung des Gesetzes an."[37]

Das *Gesetz* hat – so Wesley mit Paulus und Luther – überführenden Charakter. Das wird etwa daran deutlich, dass es von uns fordert, „Gott und unseren Nächsten zu lieben, demütig, sanftmütig und heilig zu sein", uns aber erkennen lässt, „dass wir dazu nicht fähig sind, ja, dass ‚dies bei den Menschen unmöglich ist'." Als *Evangelium* hören wir dasselbe Wort Gottes als „eine Verheißung", „nach der Er uns diese Liebe geben und uns demütig, sanftmütig und heilig machen wird". Dieselben Worte können – „von verschiedenen Blickpunkten her betrachtet" – „Teil des Gesetzes wie auch des Evangeliums" sein. (Ebd.)

Zugleich sind die Gebote trotz ihres gebietenden Charakters auch *Verheißungen* der Gnade Gottes, die Einsicht und Kraft zu deren Erfüllung schenkt. Den Glaubenden sollte darum das Gesetz auch als Beschreibung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes und ihrer lebenspraktischen Gestaltung gepredigt werden. Denn Liebe ist ja „das Ziel aller Gebote Gottes", ja „das einzige Ziel aller Weisungen Gottes [...] Sie wird bestehen bleiben, wenn Himmel und Erde vergehen. Denn allein ‚die Liebe höret nimmer auf'."[38] Doch diese Liebe ist ihrerseits allein Geschenk der Gnade Gottes, ohne die Freiheit weder zu gewinnen noch zu bewahren ist. Unter dem Wirken des Geistes wird das Gesetz zu einem Gnadenmittel, das Christen in der Hoffnung bestärkt, die Fülle der Verheißungen zu empfangen.[39]

Wesley hat das Gesetz nicht legalistisch verstanden. Liebesgebot und naturrechtliches Denken haben ihn – etwa in der Auseinandersetzung um den Sklavenhandel, aber nicht nur dort – davon überzeugt, dass die Berufung auf den Wortlaut biblischer Normen nicht immer dem Willen Gottes

[36] Predigt 34: „Ursprung, Wesen, Eigenschaften und Funktion des Gesetzes" (Röm 7, 12), Lehrpredigten, 661 ff.
[37] Predigt 25: „Über die Bergpredigt unseres Herrn" V, Lehrpredigten, 483.
[38] Predigt 36: „Das durch den Glauben aufgerichtete Gesetz" (über Röm 3, 31), Lehrpredigten, 702.
[39] Predigt 34, Lehrpredigten, 674.

entspricht. In seiner Annahme einer Offenbarung des („natürlichen") Sittengesetzes außerhalb der biblischen Tradition spielen auch aufklärerisch-naturrechtliche Gedanken eine Rolle.[40]

Schließlich ist mit dieser Zuordnung von Gesetz und Evangelium auch der Zusammenhang von Glauben und guten Werken auf methodistischer Seite stark akzentuiert worden. Ohne an der Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben zu rütteln, ist der biblisch-reformatorische Gedanke von den guten Werken als den Früchten des Glaubens deutlich hervorgehoben worden. Vor dem Hintergrund einer sterilen Rechtgläubigkeit, in der der „Herzensglaube" zugunsten eines Festhaltens an orthodoxen Auffassungen an Bedeutung verloren hatte, wird die wesentliche Zusammengehörigkeit von Glauben und guten Werken als Wirksamwerden der Liebe zu Gott und den Mitmenschen betont. Wesley könnte sich in Calvins Worten gut wiederfinden: „Wir träumen nicht von einem Glauben, der leer wäre von allen guten Werken, auch nicht von einer Rechtfertigung, die ohne gute Werke bestünde [...], aber wir begründen die Rechtfertigung auf den Glauben und nicht auf die Werke! [...] Christus rechtfertigt keinen, den er nicht zugleich heiligt!"[41] Ebenso würde Wesley Luther zustimmen: „Christus wird in uns fort und fort gebildet, und wir werden nach seinem Bilde gebildet, so lange wir leben. Derhalben, wiewohl wir ohne Gesetz und des Gesetzes Werke gerecht werden, so leben wir doch im Glauben nicht ohne Werke."[42] Die Nähe zu Calvin ist hier jedoch größer als die zu Luther. Das liegt vielleicht auch daran, dass die Frage des Verhältnisses von Glaube und Werken und damit von Evangelium und Gesetz im 18. Jahrhundert eine theologische Lösung forderte, die sich neuen Herausforderungen stellte.

### 3.2 Die Offizielle gemeinsame Bestätigung der Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre (2006)[43]

Der letzte Abschnitt meiner kurzen Darstellung der Bedeutung Luthers für Wesley und die Evangelisch-methodistische Kirche rückt noch einmal die internationale Entwicklung – auch hier mit Hilfe eines Beispiels – in den Blick. Diese Erweiterung der Perspektive soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass theologische Einflüsse Luthers und der lutherischen Kirchen auf ihre Nachbarn in Europa stärker waren als in anderen Kontinenten. Inzwischen haben aber sowohl die engeren ökumenischen Beziehungen zwischen den

[40] Vgl. *Manfred Marquardt*, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen, ³2008, 94–96.

[41] *Calvin*, Institutio religionis Christianae, 1559, III, 16, 1 (Übersetzt von O. Weber).

[42] 5. Disputation über Röm 3, 28 am 1.6.1537, WA 39/I, 202 ff. (deutsch nach *Hirsch*, Hilfsbuch 124 f.); vgl. weiter *Otto Hermann Pesch / Albrecht Peters*, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt ³1994, 164 f., die WA 39, I, 96,6 zitieren: „Opera sunt necessaria ut testentur nos esse iustos."

[43] Eine ausführlichere Darstellung dieses Prozesses findet sich in meinem Artikel „Einig in Sachen Rechtfertigung", in: *Christoph Raedel / Burkhard Neumann* (Hg), Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodisten und Katholiken im Dialog. Göttingen 2010.

meisten christlichen Kirchen als auch weltweit ähnliche Herausforderungen, denen sie sich gegenüber sehen, dazu geführt, die Jahrhunderte alten „landeskirchlichen", national oder regional, sprachlich oder kulturell orientierten Grenzen zu überschreiten. Mit ihren jeweiligen „Weltbünden" haben die protestantischen Kirchen Gesprächspartner, die Dialoge auf der globalen Ebene sowohl miteinander als auch mit anderen Kirchen, sowohl bilateral als auch multilateral führen können.

Die nationalen und internationalen Lehrgespräche zwischen offiziellen lutherischen und methodistischen Gesprächspartnern haben in den letzten drei Jahrzehnten vielfach zu Erklärungen von Kirchengemeinschaft geführt, d. h. in der Regel: zur gegenseitigen Anerkennung als christliche Kirchen, deren Differenzen in der Lehre und Praxis keinen kirchentrennenden Rang haben, zur gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter und Amtshandlungen sowie zur Selbstverpflichtung, weitere Schritte auf dem Weg zum gemeinsamen christlichen Zeugnis und Dienst in einer klarer sichtbar werdenden Einheit zu gehen – gemäß dem von Jesus vorgegebenen Ziel, „damit die Welt glaube".[44]

Nach mehreren Gesprächsrunden hatte eine Kommission des Lutherischen Weltbundes und des Weltrats methodistischer Kirchen bereits 1984 – also vor dem Abschluss einer Reihe von Lehrgesprächen zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelisch-methodistischen Kirche, deren Ergebnis dann auch von den anderen Kirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland angenommen wurde – ein gemeinsames Dokument unter dem Titel „Die Kirche – Gemeinschaft der Gnade" verabschiedet.

Das ist schon insofern bemerkenswert, als sich in methodistischen Kirchen ohne unmittelbare Nachbarschaft zu lutherischen Kirchen simplifizierende Auffassung über „die Lutheraner" halten, wie umgekehrt und oft in höherem Maße in lutherischen Landeskirchen seit langem tradierte Vorstellungen über den Methodismus genauere Kenntnis vermissen lassen. Die lutherisch-methodistische internationale Dialogkommission hat diese Auffassungen nicht beiseite gelegt, sondern in den Gesprächen ausdrücklich erörtert; außerdem hat sie ihre Sitzungen in verschiedenen Teilen Europas und Nordamerikas durchgeführt und den Kontakt mit den örtlichen Gemeinden und Kirchenvertretern aufgenommen. Das Ergebnis dieser Gesprächsreihe ist seit seiner Veröffentlichung 1984 Impetus und Fundament weiterer Dialoge geworden, zu denen auch der deutsche, 1987 abgeschlossene[45], gehörte.

---

[44] Die bisher letzte Erklärung von lutherisch-methodistischer Kirchengemeinschaft wurde in den USA zwischen der größten lutherischen Kirche (ELCA) mit 4,7 Millionen Mitgliedern und der United Methodist Church (UMC) mit 8 Millionen Mitgliedern vollzogen.

[45] Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, Dokumentation der Lehrgespräche und der Beschlüsse der kirchenleitenden Gremien, hg. vom Luth. Kirchenamt und von der Kirchenkanzlei der EMK, Hannover / Stuttgart 1987.

Bemerkenswert ist fernerhin, dass beide Partnerkirchen „die Ausdrucksformen ihres Glaubens und Lebens, ihres Ethos und ihrer Kirchenverfassung" als „Ergebnis einer bestimmten Entstehungsgeschichte und der sich daraus ergebenden weiteren Entwicklungen" ansehen[46] und diese Perspektive für ihre Verstehensbemühungen fruchtbar machen.

> „Das Luthertum begann als eine Reformbewegung innerhalb der spätmittelalterlichen Kirche und erhielt seine spezifische Identität in der Überzeugung, im Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes und in Kontinuität mit den Kirchenvätern grundlegende christliche Wahrheiten wiederentdeckt und neu ausgesprochen zu haben. Seine Identität wurde auch geprägt durch seine Unterscheidung von und seinem Konflikt mit der Römisch-Katholischen Kirche einerseits und den Anabaptisten, und teilweise auch der reformierten Tradition, andererseits.
>
> Der Methodismus entstand in einem völlig anderen Kontext und zu einem späteren Zeitpunkt. Der Kontext seiner Entstehung war die anglikanische Tradition. Der Methodismus war eine Reformbewegung, die allen Menschen, vor allem den vernachlässigten Massen innerhalb und außerhalb der Kirche, ein auf die Heilige Schrift gegründetes Christentum bringen wollte. Er entwickelte seine spezifische Identität als Reaktion auf den immer stärker werdenden Unglauben des Aufklärungsdenkens und im Rahmen der sich rasch verändernden menschlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse im neuen Zeitalter der Industrialisierung und Urbanisierung."[47]

Keine wesentlichen Unterschiede wurden in Bezug auf die Autorität der Heiligen Schrift und den Sendungsauftrag der Kirche notiert. Die Kapitel über die Kirche und über die Gnadenmittel stellen Differenzen fest, die sich mit einer gewissen Folgerichtigkeit aus dem voranstehenden Thema „Erlösung aus Gnade durch den Glauben" ergeben. Einigkeit besteht hinsichtlich der Überzeugung, dass „die Rechtfertigung das Werk Gottes in Christus ist und allein durch den Glauben[48] geschieht". Dann heißt es aber:

> „Methodisten verstehen Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus [...] als etwas, das das ganze christliche Leben durch Gottes Handeln und persönliche Aneignung initiiert und somit bestimmt.
>
> Lutheraner glauben, dass Gott in der Rechtfertigung unmittelbar und beständig Vergebung, Gerechtigkeit und ewiges Leben schenkt. Christen sind daher in jedem Augenblick abhängig von Gottes rechtfertigender Gnade und kommen niemals über den Stand gerechtfertigter Sünder hinaus.
>
> Für beide Traditionen sind die Christen ihr ganzes Leben lang angewiesen auf Gottes vergebende Gnade."[49]

---

[46] Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade (1984), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (DWÜ), Band 2, Paderborn / Frankfurt/M. 1992, 233 f.

[47] DWÜ 2, 234. Dazu müsste hinzugefügt werden, dass Wesley die Aufklärung nicht vorwiegend negativ aufnahm, sondern sich bewusst an die „Menschen von Vernunft und Religion" wandte; vgl. seine ausführlichen "Appeals to Men of Reason and Religion" (1743–45), Works 11, 37–325.

[48] Nicht „durch den Gläubigen", wie DWÜ das Original „comes through faith alone" übersetzt hat (238).

[49] Ebd., Nr 23, 238.

Im anschließenden Abschnitt über die Heiligung kann – wie erwartbar – gesagt werden, dass sie „ein Werk der Gnade Gottes" sei. Nicht erwartbar stimmen beide Partnerinnen auch darin überein, dass „Heiligung einerseits verstanden wird als Gottes abgeschlossenes und vorweggenommenes [completed and anticipated] Handeln, wenn er Menschen rechtfertigt und versöhnt. Andererseits ist Heiligung Wirken Gottes, das sich im Leben des Christen, das im Heiligen Geist geführt wird, ständig vollzieht." Hier haben beide Seiten erkennbar konvergierend formuliert. Dann aber heißt es kontrovers und klar, dass (lutherisch) die Gerechtfertigten „gleichzeitig doch Sünder vor Gott bleiben (simul justus et peccator)" bzw. (methodistisch) „der neugeborene Christ in sich ständig vertiefender und immer fruchtbarerer Liebe zu Gott und seinen Mitmenschen lebt". (Nr. 25) Der nächste Abschnitt über Gehorsam und gute Werke überbrückt diesen Dissens nicht, aber zum Schluss dieses Kapitels wird wieder gemeinsam betont, dass „Gottes schöpferische und erhaltende Gnade in der Welt und im Leben der Menschen ständig gegenwärtig ist" und Gott als „Früchte des Heilshandelns Christi" den Menschen „Sündenvergebung und ewiges Leben" schenkt. (Nr. 27)

An dieses Abschlussdokument, das ohne Unterdrückung oder Übermalung der Differenzen Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen und methodistischen Kirchen empfiehlt, knüpft Geoffrey Wainwright[50], methodistischer Theologe, in einem Beitrag über die lutherisch-katholische *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) und den Protest von (lutherischen) Hochschullehrern an. Er stellt die Frage, warum „ein schlichter Methodist (sich) in diese Affäre einmischen" sollte, und antwortet: „Weil kein Christ – wenigstens kein ökumenisch gesinnter Christ – ein Außenseiter ist, wenn es um die Einheit der Kirche Christi geht" und weil „schon 1987" zwischen der EmK und der VELKD sowie den anderen Mitgliedskirchen der EKD „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zu erklären und zu feiern" gelungen ist, danach auch in anderen Ländern und schließlich die Aufnahme der methodistischen Kirchen Europas in die Leuenberger Kirchengemeinschaft (GEKE) vollzogen wurde.[51] In allen diesen „erfolgreichen" Gesprächen ist einerseits eine wesentliche Gemeinsamkeit im Verständnis des Evangeliums sowie in der Lehre von Rechtfertigung und Heiligung von grundlegender Bedeutung gewesen und andererseits der für eine Kirchengemeinschaft als ausreichend festgestellte Konsens stets als Ausgangsbasis für weitergehende und das Leben der Kirchen insgesamt einbeziehende Zukunftsperspektiven verstanden worden.

---

[50] 1976–1991 Mitglied der *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung* des ÖRK, seit 1986 Ko-Vorsitzender der Dialogkommission des WMC und des *Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen*.

[51] „Rechtfertigung: lutherisch oder katholisch?" KuD 45, 1999, Heft 3, 182–206, abgedruckt in: Methodistische Stimmen zur Römisch-katholischen – Lutherischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, EmK-Forum 18, Stuttgart 2000, 6–36, hier 15.

Konzentrieren wir uns zum Schluss noch einmal auf die Frage der Bedeutung Luthers und der lutherischen Lehre auf die methodistische Lehre, dann lässt sich an der *Methodistischen Stellungnahme* sehr gut erkennen, worin die Übereinstimmung und die unterschiedlichen Akzentsetzungen bestehen und wie sie in der für einen solchen Text üblichen knappen Ausdrucksweise beschrieben werden.

Auf der einen Seite werden die Absätze 15 bis 17 der GER begrüßt, weil sie das „gemeinsame Verständnis der Rechtfertigungslehre" darlegen, wie es „der methodistischen Lehre entspricht".[52] Diese drei Abschnitte lauten:

> „(15) Es ist unser gemeinsamer Glaube, dass die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, dass Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.
>
> (16) Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.
>
> (17) Gemeinsam sind wir der Überzeugung, dass die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, dass wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie in welcher Form auch immer, verdienen können."

Doch begnügt sich die methodistische Seite nicht mit einer bloßen Zustimmung zu den koinzidierenden Überzeugungen, sondern stellt außerdem sieben Punkte, die „ihrer eigenen Lehre von der Rechtfertigung ihr bestimmtes Profil gegeben" haben, als eigenen Beitrag hinzu. Sie lauten in gekürzter Fassung:

> (1) Die verderbte menschliche Natur kann von uns selbst nicht geheilt werden; doch Gottes zuvorkommende Gnade befähigt und befreit den Menschen, Gottes Ruf zu hören und darauf zu antworten, zwingt ihn aber nicht.
>
> (2) Gottes Heilshandeln schließt Rechtfertigung und Heiligung, Gerechtsprechung und Gerechtmachung ein. Beides, die „erlösende Annahme in die Gemeinschaft mit Gott und die schöpferische Erneuerung unseres Lebens" sind ganz Gottes Werk.

---

[52] Methodistische Stellungnahme, in deutscher Sprache zugänglich als pdf-Datei unter: www.umc-europe.org/world_methodist_council_d.php, abgedruckt in: Una Sancta 61, 2006, 252–256, und dem Dokumentationsband: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, hg. von *F. Hauschildt*, Göttingen 2009, 1078–1084, hier: Nr. 2.

(3) Durch den Glauben werden wir gerettet, im Glauben überlassen wir uns dem Wirken der Gnade und der Liebe Gottes. „Darum ist der echte christliche Glaube ein Glaube, der in der Liebe tätig ist." Auch hier gilt: Glaube und Liebe gehören zur „Wirklichkeit des göttlichen Heils", sie sind nicht „das Ergebnis menschlichen Bemühens".

(4) Die Theologie der Gnade schließt die Gewissheit der Vergebung der Sündenschuld und die Verheißung der Befreiung von der Macht der Sünde ein. Wesleys Lehre von der christlichen Vollkommenheit bezieht sich nicht auf eine absolute Vollkommenheit, sie ist in ihrem Wesen Liebe zu Gott und zum Nächsten. Sie bleibt Gottes Gabe, die Gefahr des Rückfalls ist aber nicht auszuschließen oder zu leugnen. Vielmehr haben Christen ihr ganzes Leben lang mit Versuchung und Sünde zu kämpfen. Sie werden darin „durch die Verheißung des Evangeliums gestärkt, dass Gott in Christus die Macht der Sünde gebrochen hat".

(5) Gesetz und Evangelium sind „Ausdruck von Gottes Wort und Gottes Willen." Das Gesetz dient „zur Orientierung auf dem Weg des Lebens und des Guten" und ist im Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten zusammengefasst. „Gott rettet uns und gibt uns Leben durch die Liebe" in Christus, so dass das Gesetz keine Kraft mehr hat, die in Christus sind zu verdammen. Dennoch ist es ein unverzichtbarer Führer zum Willen Gottes.

(6) Gewissheit des Glaubens und des Heils sind kein sicherer Besitz, sondern Vertrauen auf die Beziehung zu Gott, die im Gebrauch der Gnadenmittel gelebt wird. Durch sie lässt Gott uns seine Gnade zukommen. Die durch das Zeugnis des Heiligen Geistes geschenkte Gewissheit, dass wir Kinder Gottes sind, ist „die Quelle von Frieden und Freude" im Leben der Glaubenden.

(7) Werke der Frömmigkeit und Werke der Barmherzigkeit sind „Früchte des Geistes im Leben derer, die Jesus nachfolgen". Sie helfen, die Gemeinschaft mit Gott zu leben, Mitarbeiter Gottes in seiner Mission und im Dienst für die Armen zu sein. Doch sind alle diese Werke dem Wirken der Gnade Gottes verdankt.

In diesen Akzentuierungen lässt sich nachverfolgen, was die Autoren der „Methodistischen Stellungnahme" selbst so zum Ausdruck bringen: „Die Methodistische Bewegung hat sich immer zutiefst abhängig gesehen von der biblischen Lehre über Rechtfertigung, wie sie von Luther und den anderen Reformatoren und dann wieder von den Wesleys verstanden wurde. Aber sie hat ebenso immer Elemente der Rechtfertigungslehre festgehalten, die zur katholischen Tradition der frühen Kirche sowohl im Osten wie im Westen gehören."[53] Diese Brückenfunktion hat ihren Ursprung nicht in einer die eigene Bedeutung überschätzenden Absicht, zwischen der römisch-katholischen und der lutherischen Lehre vermitteln zu wollen; sie ergibt sich vielmehr aus der Verwurzelung der methodistischen Theologie und Verkündigung in der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre und altkirchlichen Lehrelementen, die das Weiterwirken der Gnade in den Glaubenden stärker zum Ausdruck gebracht hat als die Reformation des 16. Jahrhunderts: die orthodoxe Lehre von der Theosis und die katholische Beto-

[53] Nr. 4 der Stellungnahme.

nung der inneren Heiligung der Glaubenden durch das Wirken des Heiligen Geistes. (GER 24)

In diesem Sinne ist die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", die nun von drei Kirchenfamilien gemeinsam getragen wird, nicht mehr nur eine Klärung vergangener Konflikte, sondern ein Anfang weitergehender aufrichtiger Schritte der wechselseitigen Annäherung der christlichen Kirchen zur Erfüllung ihres Auftrags der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus und des in ihm geschenkten Heils für alle Menschen. Ob und wie weitere Schritte gewagt werden und mit welchem Ernst und welcher Demut die Christen sie zu gehen bereit sind, wird inzwischen genauer, aber auch nüchterner betrachtet.[54] Methodisten betrachten es als ihre Aufgabe, auch hier ökumenische Impulse zu geben, wozu sie sich nicht nur von ihrer Tradition, ihrem Verständnis von Kirche und ihrer Verfassung her, sondern auch durch die *Offizielle Gemeinsame Bestätigung* motiviert wissen, die mit folgenden Sätzen schließt: „Aufbauend auf ihrer gemeinsamen Bestätigung grundlegender Wahrheiten der Lehre von der Rechtfertigung verpflichten sich die drei Parteien gemeinsam, sich für eine Vertiefung ihres gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung im theologischen Studium, in Lehre und Predigt einzusetzen. Das gegenwärtig Erreichte und die ausgesprochene Verpflichtung werden von Katholiken, Lutheranern und Methodisten als Teil ihres Strebens nach voller Gemeinschaft und gemeinsamem Zeugnis an die Welt angesehen, die der Wille Christi für alle Christen ist." Eine notwendige Konsequenz dieser Verständigung, die sich aus ihr als Verständigung über den Kern des Evangeliums ergibt, liegt darin, sie für das Zeugnis und den Dienst der Christen und Kirchen in der gegenwärtigen Lebenswelt fruchtbar zu machen und gemeinsam konkrete Schritte zu den Menschen außerhalb unserer Kirchen- und Gemeindegrenzen zu gehen.

[54] Die in dieser Hinsicht wichtigste und anregendste Veröffentlichung ist der Band über die „Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog", als Beiheft 78 zur ÖR unter dem Titel „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt" von *U. Swarat / J. Oeldemann / D. Heller* (Hg), 2006.

# Luthers Rezeption in den Vorgängerkirchen der SELK am Beispiel der Lehre vom geistlichen Amt der Kirche

*Gilberto da Silva*

## 1. Einführung

Die Identifizierung bzw. Rezeption einer „Lehre Luthers über das geistliche Amt" dürfte zu den schwierigsten Unterfangen lutherischer Theologie in Vergangenheit und Gegenwart gehören. Besonders im 19. Jahrhundert zeigte sich eine Polarisierung, deren Entwicklung eng mit den äußerst komplexen historisch-sozial-politischen Gegebenheiten jener Epoche verwoben war.

Es lassen sich in der historischen Kontroverse zwei zumindest von den Beteiligen als konträre und unversöhnbare Rezeptionen Luthers ausmachen: Auf der einen Seite standen die Vertreter einer Position, die als „Übertragungstheorie" bezeichnet werden kann, auf der anderen Seite die Verfechter der Eigenständigkeit des ordinationsgebundenen Amtes gegenüber der (Laien-)Gemeinde.[1] Exponierter Vertreter der „Übertragungstheorie" war der Erlanger Theologe Johann Höfling (1802–1853), während Theologen wie Wilhelm Löhe (1808–1872) und besonders August Vilmar (1800–1868) den göttlichen Ursprung des ordinationsgebundenen Amtes betonten und somit auf dessen Unabhängigkeit gegenüber der Gemeinde insistierten. August Vilmar ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, Er erlebte zwar durch seinen Tod 1968 nicht mehr die Bildung von selbstständigen lutherischen Gemeinden 1873 in Hessen-Kassel, die ihrerseits zur Gründung der „Renitenten Kirche ungeänderter Augsburgischer Konfession" führte, einer der Vorgängerkirchen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK). Seine Theologie beeinflusste jedoch jene hessische Kirche und einen Teil der SELK bis heute nachhaltig.

Diese unterschiedlichen Amtstheologien verkörpern den Versuch, eine genuine reformatorisch-lutherische Amtslehre zu präsentieren und zu vertreten. Abgesehen von einer Interpretation der Lutherischen Bekenntnisschriften gehört hierzu naturgemäß eine Systematisierung der Aussagen Martin Luthers über das geistliche Amt der Kirche.

## 2. Luthers Äußerungen über das geistliche Amt im Überblick

Die erste Phase von Luthers theologischer Entwicklung zum Reformator war von der Auseinandersetzung mit der römischen Theologie geprägt,[2] in der es ihm unter anderem um die Bekämpfung des römischen Kirchenbe-

[1] Zum Ganzen vgl. *Bernhard Lohse*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 305 ff.

[2] Vgl. *Lohse*, Theologie, 306.


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

griffs ging. Besonders die zwischen Gott und Mensch vermittelnde institutionelle Vorstellung der *una sancta* im römischen Sinne war mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die eine Ver-*Mittlung* zwischen Gott und Mensch ausschließlich in Wort und Sakramenten als Mittel des Heiligen Geistes zulässt, nicht vereinbar.[3] Dies führte folgerichtig zur Infragestellung der religionsgeschichtlich bedingten Vorstellung des Priesters als Mittler zwischen Gott und Mensch.[4]

In diesen Zusammenhang gehören die Ausführungen der 1520 von Luther verfassten Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“:[5] „Dem nach szo werden wir allesampt durch die tauff zu priestern gweyhet, wie sanct Peter i. Pet. ij. sagt ‚yhr seit ein kuniglich priesterthum, und ein priesterlich kunigreych‘, und Apoc. ‚Du hast uns gemacht durch dein blut zu priestern und kunigen‘.“[6] Diese Aussagen führten im Grund genommen eine neue Ekklesiologie ein,[7] die die Kirche als eine geglaubte, eine aus den Glaubenden bzw. Getauften – nicht aus den Prälaten und dem Klerus – zusammengesetzte Größe versteht.[8] Kirche ist so nicht in strukturellen Bedingtheiten, sondern im Gottesvolk – in der *congregatio sanctorum* – vorhanden, im Volk, das durch Wort und Sakrament konstituiert wird.[9] Die Taufe spielt hier die entscheidende Rolle, indem sie einen Menschen zum Christen und damit zum Priester macht; die Taufe ist also die eigentliche Priesterweihe.[10] Wichtig zu beachten ist das von Luther verwendete Geburtsbild, das die Unverfügbarkeit des Geboren*werdens* im Gegensatz zu etwas von Menschen Gemachtem verdeutlicht. In der Christenheit kann es somit überhaupt keine „gemachten“, sondern nur „geborene“ Priester geben; eine Folgerung, die Luther konsequent durchzieht.[11]

---

3 Vgl. *Werner Elert*, Morphologie des Luthertums, Bd. I, München $^{3}$1965, 227 ff.

4 Dies bedeutete außerdem eine Vorrangstellung des Hebräerbriefes gegenüber dem Ersten Clemensbrief, was wiederum vom reformatorischen Prinzip des *sola scriptura* hergeleitet war.

5 Vgl. *Gilberto da Silva*, Taufe als Priesterweihe. Gedanken zu einem missionarischen (!) Anliegen Luthers, LuThK 30 (2006), 18-35, hier 26 ff.

6 An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520, Weimarer Ausgabe (WA) 6, 407, 22–25.

7 Vgl. *Manfred Roensch*, Das Priestertum der Gläubigen bei Luther und Melanchthon, in: Lutherischer Rundblick 18/2 (1970), 115–122, hier: 116. In der Tat war die Lehre eines Priestertums aller Getauften eine wichtige theologische Neuerung, die bei Luther zwar schon früh ansatzweise vorhanden war, aber erst ab 1520 deutlich wird; vgl. *Lohse*, Theologie, 306 f.

8 Vgl. *Elert*, Morphologie, 227.

9 Vgl. Confessio Augustana, Art. 7: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSLK) 61, 1–17.

10 Vgl. *da Silva*, Taufe, 18.

11 „Da gegen soltu deine Tauffe widderumb hoch heben und preisen, so viel du vermagst, den schendlichen grewel widderumb auch zu schwechen und zu nichtigen [vernichten, GdS], Denn es gilt jnn der Christenheit nicht, Pfaffen machens noch weyhens, Der Cresem (sage ich) und Bisschoff werden uns nicht zu Pfaffen machen, Wir wollens auch nicht von jnen werden noch haben. Ich sage aber mal, Wo wir nicht vorhin on Bisschoff und Cresem rechte Pfaffen sind, So wird uns der Bisschoff und sein Cresem nimer mehr zu Pfaffen machen. Larven [die äußerlich auftreten,

Aus diesen Gedanken entwickelten evangelische Theologen die Lehre vom Priestertum aller Getauften bzw. Glaubenden, die ein wichtiges Merkmal ihrer Ekklesiologie gegenüber der römisch-katholischen Kirche darstellt. Parallel dazu gibt es Äußerungen Luthers, besonders aus seinen späteren Jahren, die sich spezifischer mit dem ordinationsgebundenen Amt beschäftigen. In Schriften wie „Von den Konziliis und Kirchen"[12] (1539) und „Wider Hans Worst"[13] (1541) wird das ordinationsgebundene Amt zu den Kennzeichen der Kirche gezählt.[14] Bereits 1530 schrieb er: „Es ist wahr, alle Christen sind priester, Aber nicht alle Pfarrer. Denn uber das, das er Christen und priester ist, mus er auch ein ampt und ein befolhen kirchspiel haben. Der beruff und befelh mach Pfarher und Prediger."[15] Hier wird Bezug auf das Priestertum aller Getauften genommen, aber eine deutliche Differenzierung zum ordinationsgebundenen Amt vorausgesetzt. Auch in der Verwendung der Begriffe durch Luther lässt sich eine Unterscheidung feststellen: Wenn Luther auf Latein schreibt, gebraucht er durchweg den Begriff *sacerdos* bzw. *sacerdotes* für das Priestertum aller Getauften, während der Begriff *minister* bzw. *ministri* nur im Zusammenhang des ordinationsgebundenen Amtes oder Pfarramtes gebraucht wird. Wenn freilich im Gebrauch des Begriffs *sacerdos* eine gewisse Inkonsequenz blieb, denn Luther verwendet ihn vereinzelt auch zur Bezeichnung des Pfarrers, dürfte der Gebrauch von *minister* bzw. *ministri* eindeutig sein, indem er von Luther offenbar nie im Zusammenhang des Priestertums aller Getauften verwendet wird.[16]

---

GdS] und Fastnachts Pfaffen mag er wol aus uns machen, gleich wie er selbs ein Fastnachts Bisschoff und Larve ist, und wie die knaben jnn einem spiel Konige, Jungfrauen und andere person odder Larven machen. Wir wollen ungemachte [nicht gemachte, GdS], sondern geborne Pfaffen sein und heissen und unser Pfaffenthum erblich durch unser geburt von Vater und mutter her haben. Denn unser Vater ist der rechte Pfaffe und hoher Priester, wie geschrieben stehet am hunderten und neunden Psalm: ‚Gott hat geschworen, das wird jn nicht gerewen: Du bist ein Priester jnn ewigkeit nach der weise Melchisedech', Das hat er auch beweiset und sich selbs am Creutz fur uns geopffert etc. Der selb Priester odder Bisschoff hat nu eine Braut, eine Priesterin oder Bisschoffin, wie geschrieben stehet Johannes am dritten: ‚Wer die Braut hat, das ist der Breutgam'. Von diesem Breutgam und Braut sind wir geboren durch die heilige Tauffe und also erblich zu rechten Pfaffen jnn der Christenheit worden, durch sein blut geheiliget und durch seinen Heiligen geist geweyhet, wie uns Sanct Petrus nennet jnn der ersten Petri am andern Capitel: ‚Jr seid das konigliche Priesterthum, zu opffern geistliche opffer'... Denn unser keiner wird jnn der Tauffe ein Apostel, Prediger, Lerer, Pfarher geborn, Sondern eitel Priester und Pfaffen werden wir alle geborn, dar nach nimpt man aus solchen gebornen Pfaffen und berufft odder erwelet sie zu solchen emptern, die von unser aller wegen solch ampt aus richten sollen" (*Martin Luther*, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, 1533: WA 38, 229, 10–33; 230, 17–20; vgl. dazu *Harald Goertz*, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, Marburg 1997, S. 106).

12 WA 50, 509–653.

13 WA 51, 461–572.

14 Vgl. *Lohse*, Theologie, 306.

15 Der 82. Psalm ausgelegt, 1530: WA 31/I, 211, 17–20.

16 Vgl. *Lohse*, Theologie, 308 f.

Die ekklesiologische Bedeutung der unterschiedlichen, durchaus stark situationsbezogenen Ausführungen Luthers und besonders ihr Verhältnis zueinander beschäftigt die theologische Forschung – zum Teil kontrovers – bis heute. Man kann darin zum Beispiel eine „Zweipoligkeit von Luthers Amtslehre“[17] sehen, deren Spannung erhalten bleiben sollte: „Der Spannungsbogen, der diese beiden Pole der Lehre Luthers verbindet, ist das eigentlich Tragende seiner Amtslehre“.[18] Oder man kann im Gegenteil eine „Einheit in Luthers Auffassung“[19] voraussetzen, wobei hier Kontinuität in Luthers Auffassung sowohl bezüglich der Exklusivität des ordinationsgebundenen Amtes gegenüber dem Priestertum aller Getauften als auch sein Festhalten am Letzteren festzustellen sei.[20] In der neueren Forschung macht Harald Goertz auf den metaphorischen Charakter der Rede Luthers vom allgemeinen Priestertum aller Getauften aufmerksam[21] und versucht den gordischen Knoten anhand einer Unterscheidung von *Institution* und *Funktion* des Amtes durchzutrennen: „In kritischer Abgrenzung vom römischen Weiheordo legt Luther dabei den Akzent stets auf die (exklusive) Allgemeinheit des Priestertums der Christen, neben dem es ein ‚besonderes‘ Priestertum nicht geben kann.“[22] Somit ist der „dem ordinierten Amt in institutionalisierter Form aufgetragener Dienst [...] kein anderer Dienst als der des Allgemeinen Priestertums, zu dem alle Gläubigen berufen und durch ihr Christsein auch berechtigt sind.“[23] Dabei ist nach Goertz zu beachten, dass sich die göttliche Stiftung des Amtes, die Luther ja voraussetzt, nicht auf die *Institution*, sondern auf die *Funktion*, also den Dienst des Amtes, bezieht. „Als *Dienst* ist das Amt also nicht im Allgemeinen Priestertum begründet, sondern in Gottes Auftrag und damit dem Allgemeinen Priestertum *vorgegeben.*“[24] Weil aber alle die gleiche Vollmacht haben, muss um der Ordnung willen die Gemeinde „geeignete Personen *berufen* und ihnen die stellvertretende Ausübung der pfarramtlichen Aufgaben delegieren. Das (ordinierte) Amt als *Institution* ist also im *Allgemeinen Priestertum* begründet“.[25] Es sei hier dahingestellt, ob diese Differenzierung von Funktion und Institution die Problematik tatsächlich löst.

Die bis heute andauernde und vielleicht unlösbare Problematik der unterschiedlichen Rezeption Luthers in Bezug auf die Amtslehre hatte im 19. Jahrhundert eine viel stärkere Bedeutung als heute, denn sie war mit den gesellschaftlich-politischen Umwälzungen jenes Jahrhunderts verbunden. Der historische Kontext von liberaler Revolution, „Demokratisierungsbe-

---

17 *Helmut Lieberg*, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Göttingen 1962, 235.
18 Ebd., 238.
19 *Wilhelm Brunotte*, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959, 112.
20 Ebd., 114 ff.
21 *Goertz*, Priestertum, 33 ff.
22 Ebd., 326 f.
23 Ebd., 328.
24 Ebd., (Hervorhebungen im Original).
25 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

wegungen", Restauration und preußischen Hegemoniebestrebungen unter anderem spielten eine wichtige Rolle bei der Rezeption Luthers in Bezug auf das ordinationsgebundene Amt der Kirche. Das ist auch der historische Kontext, in dem die selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen, die so genannten Vorgängerkirchen der SELK, entstanden sind und der sie auch prägte.

## 3. Die Rezeption von Luthers Äußerungen zum geistlichen Amt im 19. Jahrhundert

Eine exklusive Betonung von Luthers Ausführungen über das Priestertum aller Getauften führte zur Annahme, dass die Gemeinde der Glaubenden bzw. Getauften und jeder einzelne Christ das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung innehat und berechtigt ist, alle Funktionen dieses Amtes auszuüben. Es ist also die Kirche oder im evangelischen Sinne die Gemeinde als Kirche vor Ort, die z. B. nach Mt 16,18 und 18,18 direkt von Christus die Befugnisse des geistlichen Amtes der Kirche bekommen hat. Allein aus Ordnungsgründen, die eine Ausübung des Amts von allen Gemeindegliedern unmöglich machen, wird das Amt bzw. werden die Amtsfunktionen jemandem „übertragen", der es bzw. sie für alle und im Namen aller ausübt.

> „Zur Verwirklichung dieser dann die iure humano erfolgenden Delegation bedarf es nur der Wahl und Berufung einer Person durch die Gesamtheit, die aber auch jederzeit wieder rückgängig gemacht werden könnte. Der Diener im Amt ist dann nur Funktionär der priesterlichen Gemeinde, in allem von ihr abhängig, lediglich ihr Diener und Werkzeug."[26]

In bewusst starker Abgrenzung zur römisch-katholischen Kirchen- und Amtslehre[27] verfolgte Johann Höfling im 19. Jh. diese Interpretation:

> „Da der Protestantismus zur Rechtfertigung allein aus dem Glauben sich bekennt und Alles von dem inneren persönlichen Verhältnisse des Individuums zu Christo abhängig macht, so muß ihm nothwendig der Schwerpunkt für das kirchliche Leben und für die Erreichung des Zweckes der Kirche in den Gemeinden liegen, und an deren rechter Verfassung und Konstituirung ihm am meisten gelegen seyn."[28]

Die Ausführungen Luthers zugrunde legend, legte Höfling das Priestertum aller Getauften aus[29] und kam zu dem Schluss, „daß es schlechthin unmöglich ist, eine ‚lutherische' Lehre und Anschauung vom Kirchenamte und geistlichen Stande auf zeremonialgesetzlichem Grunde, und nicht vielmehr lediglich und allein auf dem des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen und des ursprünglich bei der ganzen Kirche seyenden Amtes auferbauen

---

26 *Lieberg*, Amt, 236.

27 Vgl. *Johann W. F. Höfling*, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, Erlangen [3]1853, 3 ff.

28 *Höfling*, Grundsätze, 23 (im Original ist der ganze Text gesperrt).

29 Vgl. *Höfling*, Grundsätze, 42 ff.

zu wollen".[30] In diesem Sinne „kann vom *Amte* im bestimmten Gegensatze zum allgemeinen Priesterthum der Gläubigen nur insofern die Rede seyn, als es eben, wie *Luther* sagt, ein ‚*Amt* geben muß, welches die *Aemter*, so *allen* Christen gemein sind, von unser aller wegen ausrichtet' ".[31] Somit gibt es keinen Unterschied *iure divino* zwischen dem geistlichen Amt und dem Priestertum aller Getauften, gleichwohl aber *iure humano* eine Differenzierung der Ordnung nach.[32]

In diametraler Opposition zu einer exklusiven Betonung des Priestertums aller Getauften führte die Hervorhebung des exklusiven Charakters des ordinationsgebundenen Amtes zur Vorstellung, dass dieses Amt direkt von Christus gestiftet und bestimmten Amtspersonen übergeben sei, die es dann durch die Kette der Ordinationen von den Aposteln her in dieses Amt berufen würden. Empfänger der amtlichen Vollmachten ist z. B. nach Mt 16,18 und 18,18 also nicht die Kirche bzw. Gemeinde, sondern ausschließlich der Kreis der Apostel als besondere Amtsträger in der Kirche. Die Gemeinde ist in diesem Prozess nur Empfängerin:

> „Das Amt bestellt das Amt, ohne daß die Gemeinde dafür eine Mitverantwortung trüge, geschweige dabei mitwirkte. Die Amtsträger stehen der Gemeinde so in der Autorität Gottes gegenüber, daß diese ihnen bedingungslos verhaftet und nur Objekt ihrer Amtsausübung ist."[33]

Letzterer Auffassung war im 19. Jh. der hessische Theologe August Vilmar. Im Zusammenhang des innerhalb der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen, der so genannten „altlutherischen Kirche", ausgebrochenen Streits bezüglich des Kirchenregiments, der 1864 zur Spaltung und Gründung der Evangelisch-Lutherischen Immanuelsynode führte,[34] beurteilte Vilmar:

> „Für den Unbefangenen ist der unter den Separierten ausgebrochene Streit ein unwiderlegliches Argument für den Satz, daß innerhalb der evangelischen (lutherischen) Kirche die Lehre von der Kirche nebst den zu derselben gehörigen Lehren vom geistlichen Amt und vom Kirchenregiment noch nicht zum Abschluße gediehen ist."[35]

Die unterschiedlichen Vorstellungen vom ordinationsgebundenen Amt innerhalb der lutherischen Kirche, die zum Beispiel in Preußen zum Streit führten, sind also nach Vilmar der Tatsache zu verdanken, dass die Amtslehre im Luthertum noch nicht abgeschlossen sei. Dafür machte er Luther selbst und seine Rezeption verantwortlich.

---

30 Ebd., 54.
31 Ebd., 57 (Hervorhebungen im Original).
32 Vgl. Ebd., 58 ff.
33 *Lieberg*, Amt, 236.
34 Vgl. *Werner Klän*, Die evangelisch-lutherische Immanuelsynode in Preußen. Eine Kirchenbildung im Gefolge der ekklesiologischen Auseinandersetzungen im deutschen Luthertum des 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M. u. a. 1985.
35 *August Vilmar*, Kirche und Welt oder die Aufgaben des geistlichen Amtes in unserer Zeit zur Signatur der Gegenwart und Zukunft. Gesammelte pastoral-theologische Aufsätze, Bd. I, Gütersloh 1872, 195. Es handelt sich hier um eine Sammlung von Aufsätzen, die der 1868 verstorbene Vilmar zwischen 1861 und 1866 in den Pastoraltheologischen Blättern veröffentlicht hatte.

Vilmar war der Meinung, dass die Äußerungen des Reformators nicht gründlich genug untersucht worden seien, wobei hauptsächlich der „Sitz im Leben" dieser Äußerungen nicht berücksichtigt worden sei:

> „Man beachtet meist viel zu wenig, daß diese Stellen (einzelne Stellen in Luthers Schriften, die von der Kirche, vom geistlichen Amt und vom Kirchenregiment handeln) zum überwiegend größten Teil nur gelegentliche Aeußerungen, daß sie mithin von sehr verschiedenen Standpunkten aus abgegeben sind, und daß sie zu einem nicht geringeren Teil sogar der singulären polemischen Stellung, in welcher sich Luther der römischen Kirchengewalt gegenüber befand, ihren Ursprung verdanken."[36]

Abgesehen davon, scheut sich Vilmar nicht, den Reformator selbst zu kritisieren:

> „Luther äußerte sich in seinen früheren Schriften (1518–23) hinsichtlich der Schlüßelgewalt *sehr abweichend von* dem, was nachher in der Augsburgischen Confession und in den Schmalkalder Artikeln bekannt wurde, nämlich dahin: ‚es sei die Schlüßelgewalt der *ganzen* Kirche, und somit auch *jedem einzelnen Gliede derselben* gegeben' [...] wie dieß schon vor ihm von Gegnern der Kirchengewalt geschehen war."[37]

Die Lutherischen Bekenntnisschriften interpretierte Vilmar so, dass sie nur einen göttlichen Ursprung des geistlichen Amtes behaupten und somit keine konstitutive Verbindung zwischen geistlichem Amt und Priestertum aller Getauften voraussetzen:

> „[Das ministerium ecclesiasticum] ist dasselbe nicht menschlicher Verleihung (sein Quell ist nicht etwa die Gemeinde). Dieß ruhet vielmehr auf dem *Apostolat*, mit dessen Erlöschen nicht, wie die Socinianer gemeint haben und Schleiermacher noch weiter gehend lehrte, das Mandat eines besonderen Amtes erloschen (und etwa an die Gemeinde als nunmehrige Mandatgeberin übergegangen: Schleiermacher) ist, sondern das Wesen des Apostolats `maqhteu,ein bapti,zein dida,skein` [*zu Jüngern machen, taufen, lehren*] dauert eben fort bis ans Ende der Tage."[38]

Somit vertrat Vilmar eine Amtslehre, die exemplarisch für Positionierungen innerhalb der selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen ist und die für Konflikte sorgte.

Als Beispiel einer von Vilmar abweichenden Amtslehre im Kontext selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen kann hier die Position des deutsch-nordamerikanischen Theologen Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811–1887) eingeführt werden. Im Königreich Sachsen geboren und in der dort entstandenen Bekenntnisbewegung involviert, schloss er sich 1838 einer weitgehend von Laien vorbereiteten und getragenen Auswanderung in die USA an.[39] Nach einer Krise innerhalb der Auswanderergemeinde[40] übernahm

---

[36] Ebd., 201.

[37] *August Vilmar*, Die Lehre vom geistlichen Amt, hg. v. Karl Piderit, Marburg u. Leipzig, 1870, 86 (Hervorhebungen im Original).

[38] *August Vilmar*, Die Augsburgische Confession, hg. v. Karl Piderit, Gütersloh 1870, 74 (Hervorhebungen im Original).

[39] Vgl. *Christoph Barnbrock*, Die Predigten C. F. W. Walthers im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA. Hintergründe – Analysen – Perspektiven, Hamburg 2003, 71 ff.

Walther deren Führung. Es gelang ihm, die Situation zu stabilisieren. Unter seiner Leitung wurde 1847 die „Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten", die spätere Lutheran Church – Missouri Synod, gegründet.[41] Als Pastor, Präses und theologischer Lehrer der neuen Kirche entwickelte Walther eine eigenständige Theologie, die starke Rückwirkung auf die Anfang der 1870er im Königreich Sachsen entstandene „Evangelisch-Lutherische Freikirche" ausgeübt hat.[42]

Walther betrachtete einerseits die göttliche Stiftung des Amtes als eine vom Priestertum aller Getauften unterschiedliche Größe und stimmte darin mit Löhe und Vilmar überein:

> „Das heilige Predigtamt oder Pfarramt ist ein von dem Priesteramt, welches alle Gläubige [sic!] haben, verschiedenes Amt [...] ist keine menschliche Ordnung, sondern ein von Gott selbst gestiftetes Amt [... und] ist kein willkürliches Amt, sondern ein solches Amt, dessen Aufrichtung der Kirche geboten und an das die Kirche bis an das Ende der Tage in ordentlicher Weise gebunden ist."[43]

Andererseits gestand er ähnlich wie Höfling nicht nur den Amtsträgern, sondern auch den Gemeinden bzw. den so genannten Laien das Recht zu, das Kirchenregiment auszuüben. Außerdem betonte er neben der Ordination die Berufung des Amtsträgers durch die Gemeinde:[44]

> „Das Predigtamt wird von Gott durch die Gemeinde, als *Inhaberin* aller Kirchengewalt oder der Schlüssel, und durch deren von Gott vorgeschriebenen Beruf übertragen. Die Ordination der Berufenen mit Handauflegung ist nicht göttlicher Einsetzung, sondern eine apostolische kirchliche Ordnung, und nur eine öffentliche feierliche Bestätigung jenes Berufes [... und] ist die von Gott durch die Gemeinde als *Inhaberin* des Priesterthums und aller Kirchengewalt übertragene Gewalt, die Rechte des geistlichen Priesterthums in öffentlichem Amte von Gemeinschaftswegen auszuüben. [...] Zu dem Predigtamt gehört zwar nach göttlichem Rechte auch das Amt, Lehre zu urtheilen, doch haben das Recht hierzu auch die Laien; daher dieselben auch in den

---

40 Die Krise bestand hauptsächlich darin, dass der Führer der Auswanderergruppe, Pastor Martin Stephan (1777–1846), der sich bereits während der Überfahrt zum Bischof der „Apostolisch-lutherischen Episkopalkirche zu Stephansburg" ausrufen ließ und von seinen Anhängern absoluten Gehorsam verlangte, nach der Ankunft in St. Louis/Missouri beschuldigt wurde, die ihm anvertrauten Spendengelder und Ersparnisse der Auswanderer veruntreut und mehrere Mädchen sexuell missbraucht zu haben. Nach einem von einer Gemeindeversammlung durchgeführten Prozess wurde Stephan abgesetzt und aus der Gemeinde ausgeschlossen. Die Auswanderer schickten ihn daraufhin in die Verbannung über den Mississippi (vgl. *Barnbrock*, Predigten, 51–115).

41 Vgl. *Barnbrock*, Predigten, 73 ff.

42 Zur Geschichte dieser Vorgängerkirche der SELK vgl. *Gottfried Herrmann*, Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart einer lutherischen Bekenntniskirche, Berlin 1985. In der heutigen SELK sind jedoch nur die Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Freikirche integriert, die in Westdeutschland waren. In der ehemaligen DDR verlief die Geschichte anders, so dass sich von dort aus die Evangelisch-Lutherische Kirche zu einem selbstständigen Kirchenkörper entwickelte (vgl. dazu *Gilberto da Silva*, Der Weg lutherischer Freikirchen zur SELK. Annäherung und Konsolidierung nach 1945, in: Freikirchenforschung 18 [2009], 130–145, bes. 143–145).

43 *Carl F. W. Walther*, Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt, Erlangen ²1865, 178–226.

44 Vgl. *Barnbrock*, Predigten, 95.

Kirchengerichten und Concilien mit den Predigern Sitz und Stimme haben."[45]

In der Bezeichnung der Gemeinde als „Inhaberin" der Gewalt der Schlüssel und in der daraus abgeleiteten Teilnahme von Laien am Kirchenregiment inklusive der Lehrbeurteilung lag also der große Dissens zur vilmarschen Position.

Zu Walthers Sicht der Dinge dürften nicht nur die Rezeption von Luthers Ausführungen über das Priestertum aller Getauften, sondern auch die gegenüber den deutschen Territorien anderen politischen Verhältnisse in den USA, der Pastorenmangel und das Angewiesensein auf die Laienarbeit in der sich formierenden Kirche sowie die desaströse Erfahrung mit Stephans Amtsvorstellungen beigetragen haben.[46] Außer dem Pastorenmangel gelten die anderen Faktoren für das Königreich Sachsen zwar nicht, aber es ist zu beachten, dass die im 19. Jh. dort entstandene bekenntnislutherische Bewegung, die zum Teil zur Auswanderung und Gründung der Missouri-Synode und zum Teil zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen und anderen Staaten geführt hatte, anders als in den übrigen deutschen Territorien ihren Ursprung nicht in einer Opposition von Theologen und Pastoren gegen Union und Rationalismus hatte, sondern in einer Laienbewegung, die sich in den sogenannten Lutheranervereinen kristallisierte.[47]

## 4. Unterschiedliche Zugänge zu Luthers Amtslehre in den Vorgängerkirchen der SELK

Während Höfling im Bereich der sich im 19. Jh. formierenden selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen kaum rezipiert wurde, spielen hierzu die von Vilmar auf der einen und von Walther auf der anderen Seite unterschiedlichen Interpretationen Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften eine entscheidende Rolle. Während für Vilmar die göttliche Einsetzung des Pastors sich einzig und allein in der Ordination desselben unter Handauflegung und der damit verknüpften Mitteilung des Heiligen Geistes vollzieht,[48] betrachtet Walther die Ordination als Gegenstand der Gemeindeordnung; erst durch die Berufung, die von der Gemeinde ausgesprochen wird, vollzieht sich die göttliche Einsetzung.[49] Die unterschiedlichen Auffassungen vom ordinationsgebundenen Amt der Kirche führten zu weiteren Fragen wie Zuordnung von Predigtamt und Gemeinde (wer ist wem vor- bzw. übergeordnet?), göttliches Mandat und Autorität in Lehr- und Kirchenzuchtsfragen, Entscheidungskompetenz von mit Laien bestückten Synoden. All dies sorgte für Uneinigkeit und sogar Spaltung unter den Vorgänger-

[45] *Walther*, Stimme, 250–432 (Hervorhebungen: GdS).
[46] Siehe Anm. 40.
[47] Vgl. *Herrmann*, Lutherische Freikirche, 56 ff.
[48] Vgl. *Vilmar*, Lehre, 48.
[49] Vgl. *Walther*, Stimme, 250.

kirchen[50] der SELK. Exemplarisch seien hier folgende Auseinandersetzungen genannt:

(1) Bereits Anfang des 20. Jhs. brach ein literarischer Streit zwischen einem Pfarrer der Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen („Altlutheraner") und einem anderen aus der Evangelisch-Lutherischen Freikirche („sächsische Freikirche") aus. In der Broschüre „Stellen die sogenannten Missourier die rechte lutherische Kirche dar?"[51] warf der altlutherische Pfarrer Slotty der sächsischen Freikirche vor, im „Zusammenhang" mit der nordamerikanischen Missouri-Synode zu stehen und somit schrift- und bekenntniswidrig zu lehren. Bezüglich der Amtslehre schrieb er:

> „Missouri zieht aus der Lehre der Schmalkaldischen Artikel, daß die Schlüsselgewalt der *ganzen* Kirche gegeben ist, die merkwürdige Schlussfolgerung, daß dieselbe jeder sichtbaren Gemeinde, der kleinsten wie der größten, ursprünglich und unmittelbar zugehöre, und daß sie und nur sie die Macht habe, das Predigtamt, als das in Tätigkeit gesetzte allgemeine Priestertum der Gläubigen, gewissen dazu tüchtigen Personen zu übertragen."[52]

Dagegen betonte Slotty, dass „das Predigtamt ein vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen unterschiednes [sic!], besondres Amt" sei, wobei „es darum nicht auf[hört], ein Amt des Dienstes zu sein; damit ist noch nicht geistliche Herrschsucht für berechtigt erklärt".[53] Walthers Differenzierung vermochte Slotty zwar zu erkennen: „Missouri gibt zwar zu, daß das Predigtamt ein von Gott selbst gestiftetes Amt sei [...] Aber es möchte doch immer gern hervorkehren, daß dieses mittelbar durch die Gemeinde übertragen werde", aber seiner Meinung nach „gibt [das] nicht den *ganzen* Tatbestand nach der Lehre der Heiligen Schrift wieder", denn [die] Apostel haben doch wohl nicht mittelbar durch eine Partikulargemeinde ihr Amt und ihren Beruf erhalten, sondern unmittelbar von Christus selbst".[54] Die korrekte Zusammenwirkung von ordinationsgebundenem Amt und (Laien-)Gemeinde sieht Slotty darin, dass „der geistliche Stand das Examen, die Ordination und die Installation ausübt, die Gemeinde dagegen das Recht der Berufung und der Wahl hat".[55]

Die Entgegnung aus den Reihen der sächsischen Freikirche kam von Pastor A. Hübener in Form einer Schrift mit dem Titel: „Breslau oder Missouri? Wo findet man die rechte lutherische Bekenntniskirche?"[56] Interes-

[50] Im Jahr 1972 schlossen sich zur SELK in Westdeutschland drei Kirchen zusammen: die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche (mit Ursprung in Preußen), die Evangelisch-Lutherische Freikirche (mit Ursprung in Sachsen) und die (alte) Selbständige evangelisch-lutherische Kirche, die bereits ein Zusammenschluss lutherischer Freikirchen aus Hannover, Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt war.

[51] *Martin Slotty*, Stellen die sogenannten Missourier die rechte lutherische Kirche dar? Für die Gemeinden der ev.-luth. Kirche in Preußen, Breslau 1927.

[52] Ebd., 21.

[53] Ebd., 22.

[54] Ebd., 22–23 (Hervorhebungen im Original).

[55] Ebd., 23.

[56] *A. Hübener*, Breslau oder Missouri. Wo findet man die rechte lutherische Bekenntniskirche? Eine Entgegnung auf einen Angriff, Zwickau (undatiert).

santerweise ging Hübener auf die Vorwürfe im Bereich der Amtslehre nicht direkt ein, sondern warf Slotty und den Altlutheranern vor, grundsätzlich das Formal-[57] und Materialprinzip[58] der Reformation verlassen zu haben. Dieser literarische Streit steht exemplarisch für eine Entfremdung, die das Verhältnis zwischen den beiden lutherischen Freikirchen geprägt hat. Obwohl die Amtslehre nicht der einzige Streitpunkt war, spielte sie – zumal verbunden mit der Verbalinspirationslehre – darin eine wichtige Rolle.

(2) Mit den Auseinandersetzungen bezüglich der Amtslehre in den selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen verbunden ist der in den 1860er ausgebrochene Streit um die Kirchenverfassung innerhalb der Evangelisch-lutherischen Kirchen in Preußen, den Altlutheranern. Nachdem einige Gemeinden die Preußische Evangelische Kirche aus Bekenntnisgründen verlassen haben und unter Friedrich Wilhelm III. verfolgt wurden, bekamen sie ab 1840 unter Friedrich Wilhelm IV. die staatliche Duldung und somit die Möglichkeit, sich als Kirchenkörper zu organisieren. Die Altlutheraner entwickelten dann unter der Leitung des Juristen Georg Philipp Eduard Huschke (1801–1886) eine Kirchenverfassung, die die Mitwirkung von Laien auf allen Ebenen, von der Kirchen- bis zur Gemeindeleitung, vorsah. Eine Gruppe von Pfarrern, die ebenfalls aus Bekenntnisgründen in den späten 1840ern zu den Altlutheranern kam, war jedoch mit dieser Kirchenverfassung nicht einverstanden. Daraufhin brach ein heftiger Streit aus zwischen Pastor Julius Diedrich (1819–1890) samt Gleichgesinnten und dem Oberkirchenkollegium, der altlutherischen Kirchenleitung.

Diedrich betonte in diesem Zusammenhang die Eigenständigkeit des ordinationsgebundenen Amtes und bestritt die damit nicht vereinbare obrigkeitliche Funktion von kirchenleitenden Gremien:

> „In der Kirche kann man nicht mehr Priester, Könige und Propheten haben, sondern man muß das alles selber sein; und daß man es werde, dazu ist das Predigtamt. Dies Amt ist kein Gesetzesamt mehr, sondern es bietet lauter Evangelium dar und zeigt uns, wie alle dem Fluche des Gesetzes verfallen seien, welche das Evangelium verachten."[59]

Mit Luther argumentiert Diedrich, dass „man sich in kirchliche Ordnungen, die an sich unverfänglich seien, sehr wohl frei und in Liebe fügen solle"[60] Es geht Diedrich darum zu beweisen, dass ein Gehorsam in der Kirche gegenüber einer „Kirchenobrigkeit" bzw. einem Kirchenregiment im Sinne des vierten Gebots nicht lutherisch, sondern römisch-katholisch sei.

> „Man kann und darf also in äußeren Kirchensachen nicht mit dem vierten Gebot kommen, als sollte um des Gehorsams willen dies oder jenes gehal-

---

[57] Die Heilige Schrift als alleinige, genugsame Quelle der kirchlichen Lehre (sola scriptura).

[58] Die Rechtfertigung allein durch den Glauben (sola fide).

[59] *Julius Diedrich*, Wert und Wesen des Kirchenregiments. Mit einem Vorwort versehen und auf's neue herausgegeben durch Stephan Vollert, Greiz 1907, 14 f.

[60] Ebd., 18 (Dietrich zitiert Luther aus der Epistelpredigt am 4. Advent in der Kirchenpostille ohne Beleg).

> ten werden; denn in der Kirche ist mir keiner anders Vater als Gott, und was Er will, sagt mir die Predigt des Evangeliums und die Absolution."[61]

Die Tatsache, dass Luther das Kirchenregiment nicht für heilig hielt, zeige sein Ungehorsam gegen den Papst. In der Kirche gebe es *„keinen Gegensatz von Befehlenden und Gehorchenden*, sondern nur von *Lehrenden und Lernenden*".[62] Die Lutherische Kirche kennt für Diedrich also keine andere Kirchenverfassung als das Wort Gottes, das von den Pastoren verwaltet wird.[63] Daraus leitet er eine deutliche Kritik am Majoritätsprinzip von Synodalbeschlüssen her, wie es unter den Altlutheranern praktiziert wurde. Auch die Zusammensetzung der Synoden mit Pastoren und Laien stand in der Kritik, denn für Diedrich durfte nur der Lehrstand in Lehrsachen Entscheidungen treffen.[64] „Gesetze haben wir für die Kirche gar nicht zu machen; wir haben deren genug in der Schrift; wer noch mehrere haben will, kann sie reichlich in Rom finden."[65]

Zum Schluss entwickelte sich der Streit zu einer persönlichen Fehde zwischen dem Pastor Diedrich und dem Laien Huschke, die 1864 in der Abspaltung und Gründung der Evangelisch-lutherischen Immanuelsynode kulminierte. Beide Kirchenkörper vereinigten sich freilich 1904, als die beiden Hauptkontrahenten bereits verstorben waren, wieder.

(3) Einige Pastoren der Hannoverischen Freikirche sahen Walthers Amtslehre, die von der Missouri-Synode und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (in Sachsen und anderen Staaten) vertreten wurde, nicht nur als eine Anpassung an die politische Verfassung der USA, sondern auch an die zeitgenössischen liberalen, demokratischen, revolutionären Ideen,

> „welche sich seit der französischen Revolution in Europa geltend gemacht und weit verbreitet haben. Wie nach diesen Anschauungen die Stsatsgewalt [*sic!*] eigentlich im Volke liegt und die Obrigkeit nur das ausführende beauftragte Organ des Volkes ist, so ist in der Kirche der Pastor der von der Gemeinde beauftragte Verwalter der Gnadenmittel usw."[66]

Walthers Ausführungen, die freilich undifferenziert im Sinne Höflings verstanden wurden, waren hier Gegenstand scharfer Kritik: Man „kann in jener Lehre nur einen unheilvollen Enthusiasmus erkennen, der dem heiligen Amt den Grund und Boden unter den Füßen wegzieht und die ernstesten Dinge auf einen ungewissen, haltlosen Boden stellt."[67]

Der Streit verschärfte sich unter dem Einfluss von aus Hessen kommenden Pastoren, die zur Betreuung vakanter Gemeinden berufen waren

---

61 Ebd., 18.
62 Ebd., 23 (Hervorhebungen im Original).
63 Vgl. ebd., 23.
64 Vgl. ebd., 27 ff.
65 Ebd., 27.
66 *Heinrich Gerhold*, Zur Verfassungsfrage der evangelisch-lutherischen Kirche, Verden/Aller 1897, 11.
67 Ebd., 15. Auch eine Verbindung mit calvinistischer Lehre wird festgestellt: „Die moderne Presbyterial- und Synodalverfassung rührt von Calvin her und gehört der von Calvin abhängigen reformierten Kirche an" (ebd., 68).

und die Amtslehre August Vilmars vertraten:[68] „In die Gemeinden, welche sich um den sel. Vater Harms geschaart hatten, drang der *Vilmarsche Sauerteig unlutherischer Amtslehre* ein, indem hessische Pastoren in die Hannöv. Freikirche eintraten."[69] Das war durchaus im Sinne von Theodor Harms (1819–1885), dem Gründer der Hannoverschen Freikirche, der zusammenfassend behauptete: „Der ganzen Kirche und damit auch der einzelnen Gemeinde gehört nach der Schrift das heil. Predigtamt."[70] Das habe zur Folge:

> „1. Die Gemeinde, als welcher die Schlüssel des Himmelreichs gehören, wählt und beruft ihre Pastoren und überhaupt alle ihre kirchlichen Beamten. 2. Sie nimmt Theil nebst den Predigern an den Verhandlungen der Synoden, selbst dann, wenn über Lehrfragen verhandelt wird und beräth und beschließt. 3. Sie entscheidet in letzter Instanz über Kirchenzuchtsfälle."[71]

Zusammen mit anderen Lehrfragen brachten die Auseinandersetzungen um die Amtsfrage nach dem Tod von Theodor Harms[72] die Kirchenspaltung: während ein Teil der Gemeinden als Hannoversche ev.-luth. Freikirche weiter bestand, schloss sich ein anderer Teil der Ev.-luth. Kirche in Preußen und ein weiterer Teil der Gemeinden der Ev.-Luth. Freikirche (in Sachsen und anderen Staaten) an.

## 5. Verhandlungen nach dem Zweiten Weltkrieg – die Einigungssätze

Als sich die lutherischen Freikirchen nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Ziel eines gesamtdeutschen Zusammenschlusses annäherten,[73] mussten die theologischen Differenzen ausgeräumt werden, unter ihnen die Lehre vom geistlichen Amt der Kirche und dessen Verhältnis zur (Laien-)Gemeinde.

Die Gespräche zwischen der Ev.-luth. Kirche in Preußen, jetzt „im früheren Altpreußen" genannt, und der Ev.-Luth. Freikirche sind 1947 mit dem Dokument „Einigungssätze zwischen der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche" erfolgreich

---

68 Vgl. Geschichte der Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche, hg. von dem Pastorenkonvent, Celle 1924.

69 *J. J. G. Ehlers*, Zur Wahrheit und zum Frieden. Ein Wort an die streitenden Brüder, Hermannsburg 1888, (Hervorhebungen im Original). Vgl. dazu *J. H. Brammer*, Der Streit der Hermannsburger über die Lehre vom geistlichen Amte. Ein Leitfaden in der babylonischen Verwirrung, Hermannsburg 1888; *Heinrich Gerbold*, Die Pastoren Louis Harms und Theodor Harms in ihrer Stellung zu den brennenden kirchlichen Fragen der Gegenwart, Hannover 1884.

70 *Theodor Harms*, Das Recht der evangel.-lutherischen Gemeinde und das heilige Predigtamt, Hermannsburg 1884, 4.

71 Ebd., 12.

72 Vgl. *Hans Otto Harms*, Lebendiges Erbe. Ludwig Harms, Theodor Harms und die Hermannsburger Mission, Hermannsburg 1980, 135 ff.; *Ehlers*, Wahrheit, 7 ff.

73 Vgl. *da Silva*, Weg, 130–145.

abgeschlossen worden.[74] Der zweite Teil des dritten Kapitels der „Einigungssätze" trägt den Titel „Vom öffentlichen Predigtamt".[75] Darin stellen die beiden Kirchen drei Thesen auf:

(1) „Das Predigtamt oder Pfarramt ist ein vom Herrn der Kirche gestiftetes Amt, und zwar ein Amt des Dienstes, dessen Aufrichtung der Kirche geboten und an das sie bis an das Ende der Tage gebunden ist." Dazu die Erklärung: „Die These schließt in sich, daß das Predigtamt einerseits kein besonderer, dem gemeinen Christenstand gegenüberstehender heiligerer Stand ist, der sich selbst fortpflanzt, – andererseits keine bloße menschliche Ordnung, die der menschlichen Willkür unterworfen ist."

(2) „Obwohl die Gewalt, Sünden zu vergeben oder zu behalten, Gesetz und Evangelium zu predigen, ursprünglich und unmittelbar vom Herrn der Kirche allen Christen gegeben ist, beruft die christliche Gemeinde, um diese Gewalt ordentlicherweise öffentlich auszuüben, eine dazu geeignete Person. Diese verwaltet das Amt, die Gemeinde Gottes mit Wort und Sakrament zu weiden und zu regieren, nicht nur in menschlichem Auftrag, sondern zugleich – eben dadurch vermittelt – im Auftrage des Herrn. Die Ordination ist die feierliche Bestätigung der Berufung in das heilige Predigtamt vor der Gemeinde."

(3) „Da die Kirche *eine* ist unter ihrem Haupt Christus, ist es Pflicht der Gemeinden, obwohl jede auch für sich Kirche ist, die Einigkeit im Geist mit der ganzen rechtgläubigen Kirche zu pflegen und, wo immer möglich, mit den anderen Gemeinden zum Bau der ganzen Kirche Christi in Liebe zusammenzuarbeiten. Bei solcher Zusammenarbeit ergibt sich von selbst die Notwendigkeit gemeinschaftlicher Leitung, da der Herr befohlen hat, alles ehrbarlich und ordentlich zugehen zu lassen. Auch bei diesen kirchlichen Zusammenwirken kommt das Weiden und Regieren mit dem Worte Gottes dem öffentlichen Predigtamt als dem eigentlichen und höchsten Amt der Kirche zu. Die Ausgestaltung und Verteilung dieser aus kirchlicher Zusammenarbeit sich ergebenden Aufgaben kann dabei jedenfalls verschieden sein. Alle äußerliche Ordnung in Gemeinden und Kirchenkörpern und alle Überordnung eines Dieners am Wort über den andern bleibt menschlichen Rechts."[76]

Die „Einigungssätze" zeigen also einen Mittelweg auf, der die extremen Positionen von Höfling und Vilmar vermeidet und sich durchaus in die Nähe Walthers begibt. Der dogmatisch-bindende Stellenwert der „Einigungssätze" wurde von den beteiligten Kirchen unterschiedlich gesehen, aber ihre unumstrittene historische Bedeutung liegt darin, dass sie einen Durchbruch ge-

[74] Einigungssätze zwischen der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (i. Sa. u. a. St.), hg. im Auftrage der Kirchenleitungen von den Pastoren G. Heinzelmann und W. Oesch, Frankfurt 1948; vgl. *da Silva*, Weg, 136 f.

[75] Einigungssätze, 84 ff.

[76] Einigunssätze, 84.

schafft haben. Sie stellten die Bedingung der Möglichkeit für die Aufrichtung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen sämtlichen lutherischen Freikirchen in Deutschland dar.[77] Sie verhinderten jedoch nicht, dass bereits in den sogenannten Vorgängerkirchen der SELK vorhandene Traditionen und Mentalitäten bezüglich der Rezeption Luthers in der Frage der Amtslehre weiterhin bestanden und bis heute innerhalb der SELK noch bestehen. Die Grundordnung der 1972 gegründeten SELK sagt zum Predigtamt im Artikel 7 §1 aus: „Das eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung kann nur ausüben, wer berufen und ordiniert ist".[78] Darin wird lediglich das umschrieben, was im Artikel 14 der Confessio Augustana festgelegt wird.[79]

Daneben weist die SELK eine synodale Struktur auf allen Ebenen (Kirchenbezirke, Gesamtkirche) mit Gremien auf, die in der Regel paritätisch mit Pastoren und Laien bestückt werden. Die Einzelgemeinden werden von Laienvorständen verwaltet, deren Vorsitzender jedoch der jeweilige Pastor ist. An der Seite der Synoden stehen die Pfarrkonvente, die nur von ordinierten Amtsträgern bestückt werden. Wichtiges Organ in diesem Zusammenhang ist der Allgemeine Pfarrkonvent der SELK, zu dem alle ordinierten Amtsträger dieser Kirche gehören. Es gehört unter anderem zu seinen Aufgaben, „über Fragen der Lehre, des Gottesdienstes und der kirchlichen Praxis zu beraten. Er kann dazu Beschlüsse fassen. Solche Beschlüsse bedürfen der Zustimmung durch die Kirchensynode, wenn sie bindende Wirkung für die Kirche haben sollen".[80] Auf der anderen Seite gehören zu den Aufgaben der (Gesamtkirchen-)Synode „über Fragen der Lehre, des Gottesdienstes und kirchlichen Praxis zu beraten und zu darüber gefassten Beschlüssen des Allgemeinen Pfarrkonventes Stellung zu nehmen".[81]

Somit ist in der Kirchenordnung der heutigen SELK ein Zusammenspiel zwischen dem ordinationsgebundenen Amt und den so genannten Laien im Sinne einer Zuordnung von Amt und Gemeinde eingerichtet, in dem sowohl die besondere Verantwortung des Pfarramtes als auch die Gaben innerhalb des Priestertums aller Getauften zum Tragen kommen sollen. Freilich sind mit diesen praktischen Lösungen die theologischen Differenzen, die die Geschichte der SELK seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert

---

77 Vgl. das Dokument „Mitteilung für die Gemeinden der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche über die gegenseitige Anerkennung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (in Sachsen u. a. St.) und der (alten) Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche (Dezember 1949)", in: *Manfred Roensch / Werner Klän*, Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, Frankfurt/M. 1987, 571 f; zum Ganzen vgl. *Klän*, Weg, 217 f. und *da Silva*, Weg, 135 f.

78 Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, 100.2.

79 „Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen offentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf / De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus" (BSLK 69, 2–5).

80 Grundordnung, 100.10.

81 Grundordnung, 100.11.

begleiten, nicht gänzlich ausgeräumt worden. Das hat sich in den letzten Jahrzehnten aufgrund der Frage nach der Ordination von Frauen zum geistlichen Amt der Kirche deutlich gezeigt.[82] Aufgrund dessen wäre Vilmars Behauptung *cum grano salis* zuzustimmen, „daß innerhalb der evangelischen (lutherischen) Kirche die Lehre [...] vom geistlichen Amt [...] noch nicht zum Abschluße gediehen ist."[83]

[82] Vgl. das von der Theologischen Kommission der SELK im Jahr 1999 in zweiter Auflage herausgegebene Papier „Das Amt der Kirche. Eine Wegweisung" (Quelle: http://www.selk.de/index.php?option=com_content&view=article&id=35&Itemid=51 / Stand: 18.02.2010). Während das Papier eine gründliche historisch-systematische Untersuchung vornimmt, zeigt es die vorhandenen Differenzen deutlich auf.

[83] *Vilmar*, Kirche, 195.

# Die Luther- und Reformationsrezeption im Reformprozess der Apostolischen Bewegung seit 1955

*Lothar Weiß*

## 1. Zur Rolle kirchlicher Periodika

Historische Entwicklungen einer Kirche können auf verschiedenen Wegen der Forschung herausgearbeitet werden. Eine mögliche Informationsquelle sind die Produkte ihrer Öffentlichkeitsarbeit. Sie sind Kommunikationsmittel nach innen und außen. In der Außenkommunikation kann die Kirchenleitung die Fremdbeobachtung durch sie gelenkte Periodika steuern. Die Binnenkommunikation ist vor allem darauf gerichtet, die Gemeinden und ihre Mitglieder zu unterstützen, ausgewählte Information weiterzugeben, die vielfältigen innerkirchlichen Aktivitäten zu bündeln, die Selbstwahrnehmung und das Selbstbewusstsein der Mitgliedschaft (Eigenimage) zu optimieren und das Bewusstsein für das Gemeinsame der Gemeinschaft herauszuarbeiten. Insofern ist die offizielle Kirchenzeitschrift ein Mittel zum Aufbau einer „Corporate Identity". Mit einem „amtlichen" Periodikum als Form des „Corporate Publishing" kann die Kirchenleitung das theologische, soziale und kirchenpolitische Profil schärfen und die Identitäts- und Konsensfindung der Kirchenglieder erleichtern. Zugleich artikuliert und legitimiert die Leitung ihren Führungsanspruch über die Verlautbarungen in dem offiziellen Veröffentlichungsorgan und wirbt um das Vertrauen der Kirchenmitglieder in ihre Führungs- und Entscheidungsfähigkeit. Die inhaltlich und sprachlich nachvollziehbare Vermittlung von Inhalten ist Ausdruck der Wertschätzung der „würdigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter". Sie ist die Voraussetzung für eine konstruktive Mitarbeit aktiver Gemeindeglieder und der angestellten Mitarbeiterschaft. Durch das Gefühl des Informiertseins und der Sicherheit wird auch ungesteuerten destruktiven Gerüchten entgegen gewirkt. Um der Glaubwürdigkeit der Zeitschrift für den Leserkreis unter den Gemeindegliedern willen darf es jedoch keine einseitige Artikulation geben. Die Reaktion auf die regelmäßige Gestaltung der offiziellen Veröffentlichung ist ein Seismograf innerkirchlicher Strömungen und Diskurse einer intakten Zwei-Wege-Kommunikation. In Kirchen mit einer konnexional-hierarchischen Verfassung kommt dem „amtlichen Organ" der Leitung eine andere Rolle zu als in kongregationalen Denominationen. Einerseits ist die Chance einer Prägekraft auf die Kirchenmitglieder größer, andererseits aber auch die Gefahr der „Hofberichterstattung" und „Schönfärberei", mit der quasi „an der Basis" vorbei geredet wird. Es wird

FF 20 (2011)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

u. U. ein unterschwelliger Glaubwürdigkeitskonflikt ausgelöst, der mangels Transparenz den Transport des wirklichen Meinungsbildungsprozesses der Mitglieder so stark erschweren kann, dass die Reaktionen der Kirchenleitung nur verspätet und unangemessen erfolgen. Die Veröffentlichungspolitik ist somit der neuralgische Punkt der theologischen und historischen Steuerung der Kirchenleitung. Eine besondere Teilaufgabe der Kommunikation der Kirchenleitung ist es, durch eine strategische Traditionsbildung die Gegenwart zu erklären und die Perspektive auf eine konstruktive Zukunft der Gemeinschaft zu eröffnen, die die Mitarbeiterschaft und Gemeindeglieder in die Lage versetzt, sich Sinn für ihre Aktivitäten und ihre Kirchenzugehörigkeit zu vermitteln wie z. B. durch Antworten auf Fragen wie: Was sind die prägenden Wurzeln unserer Existenz und was nicht? In welche Gemeinschaft ordnen wir uns ein und welche wird ausgeschlossen? Die „offizielle" Historiografie kann Theologie und Ekklesiologie formen und als mehr oder weniger obligatorisches Gemeingut in der Glaubensgemeinschaft verankern. Voraussetzung dafür ist die Fokussierung auf die Glaubwürdigkeit der „offiziellen" historisch-theologischen Aussagen für die Adressaten dieser Geschichtsschreibung. Für die Gewinnung der Glaubwürdigkeit ist der Bezug auf eine konsensfähige Rezeption von allgemein anerkanntem Gut der Legitimationsprägung erforderlich. Dazu gehören in den christlichen Kirchen die Bibel als schriftliches Wort Gottes, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse bzw. ihre Grundaussagen und das Liedgut im Gemeinde- und Glaubensleben. Als Medium für die innerkirchliche Kommunikation sind regelmäßig erscheinende Veröffentlichungen von herausragender Bedeutung, auch wenn sie im Zeitalter des globalisierten Meinungsaustausches und Nachrichtenverkehrs in einem scharfen Wettbewerb mit anderen Informationsquellen stehen.

Diese ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit angeführten Merkmale machen die offiziellen Periodika zu eigenartigen Quellen der Historiografie. Als Beispiele werden mit der „Apostolischen Gemeinschaft e. V." (AG) und dem „Reformiert-Apostolischen Gemeindebund" (RAG) in der ehemaligen DDR zwei Kirchen mit einer mehr oder weniger ausgeprägten hierarchisch-konnexionalen Kirchenordnung herangezogen. In ihnen sind die Kirchenleitungen die richtungsweisenden Akteure, die ihre kirchenrechtlich unselbstständigen Ortsgemeinden im Verbund anleiten. Die von ihnen herausgegebenen „amtlichen" Periodika drücken deshalb – im Unterschied zu kongregational verfassten Kirchen – in besonders klarem Maße die kirchenpolitische Ausrichtung aus. Die angenommene Traditionsbildung wird am Beispiel der Rezeption der Luther- und Reformationsjubiläen seit 1955 rekonstruiert.

## 2. Die Apostolische Bewegung

Der RAG und die AG haben ihre Ursprünge in der Apostolischen Bewegung. Die Gemeinschaften dieser Konfessionsgruppe verstehen sich als „Mittelweg zwischen katholisch-anglikanischer Kirche und Protestantismus".[1] Sie betonen den apostolischen Dienst als unverzichtbaren Beitrag zur Ökumene. In den Ursprüngen der Apostolischen Bewegung stand die Wiedererrichtung einer göttlichen Kirchenordnung im Mittelpunkt, um auf die angenommene baldige Wiederkunft Christi vorbereitet zu sein.[2] Für sie war dabei die Wiederbelebung des biblischen vier- bzw. fünffachen Amtes, insbesondere des Apostelamtes, aus dem Zusammenhang der Urgemeinde von herausragender Bedeutung. In den angelsächsischen Ländern, aber auch in Württemberg trat die entstandene Bewegung besonders stark auf. Ihre adventlich-apokalyptische Bibelauslegung fand in den sogenannten „Albury-Konferenzen" (1826–1830) in Großbritannien einen Höhepunkt. Aus diesen Konferenzen, dem Wirken des Geistlichen Edward Irving (1792–1834) und den Einflüssen einer charismatischen Erweckung in England und Schottland entstanden nach 1825 die „Katholisch-apostolischen Gemeinden". In den Jahren 1832–1835 wurden zwölf Männer durch prophetisches Wort zu Aposteln berufen, denen noch Propheten zur Seite gestellt wurden. Sie sollten alle Christen zu einer einzigen Gemeinde sammeln. 1847 wurde die apostolische Handauflegung als „Versiegelung" eingeführt.[3]

Die Berufung von Nachfolgern der verstorbenen ersten Apostel der Neuzeit ab 1860 löste schwere Konflikte und Spaltungen in der Apostolischen Bewegung in Befürworter und Gegner aus. Diese Auseinandersetzungen und der Ausschluss des Propheten Heinrich Geyer (1818–1896) führten in Deutschland zur Bildung neuer apostolischer Gemeinden.[4] Ein Teil der apostolischen Gemeinden unter dem starken Einfluss des Apostels Friedrich Krebs (1832–1905) wurden zum Ansatz für die Neuapostolische Bewegung ab 1878. Bedeutend wurde für sie die Zentralisierung und Einfügung in eine Hierarchie im Jahr 1895 sowie die Einführung des Spitzenamtes eines Stammapostels. Zugleich wurde das Kollegialprinzip der Leitung durch eine Autokratie des Stammapostels ersetzt. Den neuapostolischen Gemeinden wurde das noch heute typische exklusive Kirchenverständnis vermittelt, welches sie aus der christlichen Ökumene ausschloss. Die „neu-

---

1 Eine prägnante Übersicht bieten: *Michael Utsch*, Apostolische Gemeinschaften, in: http://www.ekd.de/ezw/lexikon_2185.php, hg. v. d. Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin 2010. *Detlef Lieberth*, Die Apostolische Gemeinschaft. Geschichte, Identität, Wandlungsprozesse, in: Freikirchenforschung (FF) 18 (2009), 239–244.

2 Ebd.

3 *Johannes Albrecht Schröter*, Katholisch-apostolische Gemeinden, in: Harald Baer u. a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg i. Br. 2005, 673–676.

4 Vgl. ausführliche Darstellung von *Johannes Albrecht Schröter*, Die Katholisch-apostolischen Gemeinden und der „Fall Geyer", Marburg, 3. Aufl. 2004.

apostolische Gemeinde" wird seit 1930 als „Neuapostolische Kirche" (NAK) bezeichnet.[5]

Bei den nun folgenden Abspaltungen von der NAK, zu denen auch die RAG und die AG gehören, spielten neben Fragen der Theologie, der Leitungshierarchie und Verfassung auch Rivalitäten zwischen den leitenden Aposteln eine Rolle.

## 2.1 Der „Reformiert-apostolische Gemeindebund in der DDR" (RAG)

Von den zwei apostolischen Denominationen ist der „Reformiert-apostolische Gemeindebund in der DDR" (RAG) der ältere. Er entstand bereits in der Weimarer Republik in Ostdeutschland nach dem Ausschluss der Apostel Carl August Brückner (1872–1949) und Max Ecke (1876–1965) aus der NAK. Die beiden Apostel hatten gegen die beherrschende Rolle des Stammapostels der NAK opponiert und Reformen gefordert.[6] 1921 erklärten 89 leitende Mitarbeiter und 6000 Gemeindeglieder ihre Solidarität mit Brückner.[7] Es entstanden unabhängige reformiert-apostolische Gemeinden, die sich 1924 zu einem Gemeindebund zusammenschlossen. Die oberste Leitung bildete das „Bundeskonzil", dessen Vorsitz der Apostel Brückner als Apostelältester hatte. Im Nationalsozialismus passten sich viele an, andere traten der evangelischen Landeskirche in Sachsen bei.[8] Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Gemeinschaft neu ausgerichtet. Man fand den Kontakt zur AG im Westen.[9] Der RAG nahm eine erheblich liberalere Haltung als die NAK an, die vernunftorientiert war und die historisch-kritische Exegese der Bibel vertrat.[10]

---

5 *Helmut Obst*, Neuapostolische Kirche, in: Harald Baer u. a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg i. Br. 2005, 859–864. Eine aktuelle Analyse der NAK bietet *Andreas Fincke / Michael Utsch*, Die Neuapostolische Kirche, hg. v. d. Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin 2009, in: http://www.ekd.de/ezw/dateien/EZW_KI_NAK_4_2009.pdf. *D. Lieberth*, Apostolische Gemeinschaft. FF 18, 239–244.

6 Darstellung der historisch-theologischen Herkunft in: Reformiert-apostolischer Gemeindebund in der DDR (Hg.), Häufige Fragen, hilfreiche Antworten und unser Standpunkt, o. O. o. J. [Staatliche Druckgenehmigung 1980], 11: „Nach langer apostelloser Zeit kam die Wiedererweckung des Apostelamtes von England her im 19. Jahrhundert und damit die erneute Offenbarung der Gaben des Heiligen Geistes. [...] Mißbrauch mit dem Apostelamt (s. Stammapostel!) ändert nichts an der Tatsache, daß es Christus eingesetzt und seine Aufgaben klar umrissen hat. Auf ihm ruht in erster Linie der Sendungsauftrag und nicht allgemein auf der Kirche, obwohl sie Zeugenkirche sein und bleiben muß."

7 *Volker Wissen*, „Zur Freiheit berufen". Ein Porträt der „Vereinigung Apostolischer Gemeinden (VAG)" und ihrer Gliedkirchen, (Beiträge zu Geschichte, Lehre und Leben der apostolischen Gemeinschaften, 3), Remscheid 2008, 41.

8 Ebd.

9 Ebd., 42.

10 Ebd., 43. Reformiert-apostolischer Gemeindebund in der DDR, 10: „Die Heilige Schrift. Die Verkündigung fußt in unserer Gemeinde auf der Heiligen Schrift. Sie ist keine wortwörtliche Eingebung (Verbalinspiration) Gottes, sondern von glaubenserfahrenen Männern sind die Weisungen Gottes, die Wirksamkeit Jesu, der Apostel und anderer Zeugen aufgezeichnet worden."

Das im Vergleich zur Bundesrepublik fundamental verschiedene Verhältnis zwischen Kirche und atheistischem Staat DDR bewegte den RAG zu einem engeren und pragmatischeren Verhältnis zur Ökumene als die AG im Westen. Der RAG arbeitete gut mit den evangelischen Landeskirchen zusammen, deren Kirchengemeinden dem RAG Räume für Gottesdienste und Gemeindearbeit zur Verfügung stellten. Umgekehrt wurde für das landeskirchliche Werk „Brot für die Welt" und für die Instandhaltung ihrer genutzten landeskirchlichen Gebäude gespendet. Mit der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR" (AGCK) war der RAG als Beobachter verbunden.[11]

In der DDR begann der RAG 1963 die Herausgabe eines Periodikums mit Genehmigung der staatlichen Zensur des Rates des Bezirks Dresden unter dem Titel „Mitteilung". Die letzte Ausgabe der "Mitteilung war die Nr. 1/1991 mit der Nachricht, dass die Zeitschrift zugunsten des Monatsblatts „Der Herold" der westdeutschen AG eingestellt wird, weil die Vereinigung des Gemeindebundes mit der AG bevorstünde. Die Vereinigung wurde 1994 unter dem Namen der AG vollzogen.

### 2.2 Die „Apostolische Gemeinschaft" (AG)

Im Jahr 1951 geriet die NAK in eine schwere Krise, als der amtierende Stammapostel Johann Gottfried Bischoff (1871–1960) vorhersagte, dass er der letzte Stammapostel sei und die Wiederkunft Jesu Christi noch zu seinen Lebzeiten erwarte. Wer sich dieser „Botschaft" nicht anschloss, wurde exkommuniziert. Zu den daraufhin Exkommunizierten gehörte auch der designierte Stammapostel, Apostel Peter Kuhlen (1899–1986), mit mehreren tausend Gemeindegliedern.[12] 1955 gründeten die exkommunizierten Apostel die AG in Düsseldorf, der sich zahlreiche Gemeinden vor allem aus dem Rheinland anschlossen. Die AG ist seit 1994 ein Zusammenschluss des vor allem in Sachsen und Thüringen verbreiteten RAG mit der alten AG in Westdeutschland. Die kollegiale Leitung der AG liegt vorrangig bei den hauptamtlichen Aposteln.[13] Das entfaltete Ämtersystem entspringt der Ekklesiologie der Apostolischen Bewegung. Bei der Berufung in ein Apostelamt ordiniert der Amtsvorgänger seinen Nachfolger. Die Tradition einer ausschließlich männlichen geistlichen Leitung der AG fand ihr Ende durch die Ordination von Frauen. Allerdings blieb die Frauenordination umstritten.[14]

---

[11] Reformiert-apostolischer Gemeindebund in der DDR, 12.

[12] *H. Obst*, Neuapostolische Kirche, 861.

[13] § 2 Abs. 1 Satz 1 Satzung der Apostolischen Gemeinschaft von 2009, in: http://www.apostolisch.de/ablage/pdf/Satzung_10-09.pdf. Stand: 17.12.2010.

[14] Vereinigung Apostolischer Gemeinden (Hg.), Beschlusspapier „Gabenorientierte Mitarbeiterschaft – Die Frau im ordinierten Dienst" vom 27.06.2003, in: http://www.apostolisch.de/ablage/literatur/pdf/beschluss_frauenordination.pdf. *Matthias Knauth*, Bericht von der Internationalen Apostelversammlung vom 12.08. bis 23.08.2005 in Süddeutschland, in: Der Herold 52 (2006), Januar 2006.

Im internationalen Rahmen arbeiten die Apostel der verschiedenen nationalen Apostolischen Gemeinschaften in der „Vereinigung der Apostel der Apostolischen Gemeinden – Vereinigte Apostolische Gemeinden" bzw. „Vereinigung Apostolischer Gemeinden" (VAG) seit 1956 zusammen.[15]

Ab dem 1. Januar 1954 gab die Leitung der „Vereinigung Apostolischer Christen" in der Schweiz die Halbmonatszeitschrift „Der Herold" heraus, die sich an die Gemeinden und Kirchenmitglieder richtete. Die eigene Publikation war die Folge ihrer Exkommunikation aus der Neuapostolischen Kirche unter der Verantwortung des Apostels Otto Güttinger (1907–1960) in Zofingen (Schweiz). Sie sah sich in der historischen Nachfolge einer bereits bis Ende des Jahres 1906 herausgegebenen Publikation als Verkünderin der unverfälschten apostolischen Wahrheit im Unterschied zur NAK.[16] Die ein Jahr später in Düsseldorf gegründete deutsche AG übernahm die Zeitschrift und gab sie nun gemeinsam mit den Schweizern heraus. Im Jahr 2010 beschloss die Leitung der AG ein grundlegend neues Konzept. „Der Herold" wurde Ende 2010 zugunsten der ab Januar 2011 zeitgemäß gestalteten Zweimonatszeitschrift „Blickpunkt" eingestellt.[17]

## 3. Die Luther- und Reformationsrezeption seit 1955

Das erste mögliche Luther- oder Reformationsjubiläum nach der Gründung der AG wäre 1958 der 475. Geburtstag Martin Luthers gewesen. Doch hierauf reagierte man nicht. Zu stark waren die Bindungen der leitenden Personen der AG an ihre theologische Tradition aus der NAK, die sie in die Neugründung der AG eintrugen.[18] Sie drückten sich auch noch im Bekenntnis von 1958 aus.[19] Erst ganz allmählich kam es zu Änderungen der Theologie. Bezüglich der Bedeutung der Bibel setzte sich die AG schon gleich nach ihrer Gründung von der Mutterkirche ab. Sie legte mehr Wert auf die unmittelbaren Erkenntnisse aus der Bibel als die NAK, weil sie das Amt des Stammapostels der NAK als entscheidende Lehrautorität ablehnte.

### 3.1 450. Jahrestag des Thesenanschlags Martin Luthers 1967

1967 nahmen die AG und der RAG zum ersten Mal ein „rundes Datum" der Reformationsgeschichte mit dem 450. Jahrestags des Thesenanschlags Martin Luthers auf. Apostel Peter Kuhlen nahm es zum Anlass, einen Beitrag

---

15 *Helmut Obst,* Apostelgemeinden, in: Harald Baer u. a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg i. Br. 2005, 73–76.

16 Zitiert nach *Walter Baltisberger*, DER HEROLD ist 50 Jahre jung, in: Der Herold, 50 (2004), 164.

17 Der Herold, 56 (2010), 183 f.

18 *Volker Wissen*, Theologische Entwicklungen der Vereinigung Apostolischer Gemeinden (VAG) von 1956 bis heute. Meilensteine der „Vereinigung Apostolischer Gemeinden", (Beiträge zu Geschichte, Lehre und Leben der apostolischen Gemeinschaften, 1), Remscheid 2007, 10.

19 Glaubensbekenntnis der VAG 1958 in: *V. Wissen*, Theologische Entwicklungen , 59 f.

„Reformation" zu veröffentlichen.[20] Kuhlen lässt Luther in dem Licht eines konstruktiven konservativen Reformers erscheinen. Er würdigt ausgiebig die Reformation als herausragendes historisches Ereignis, das den Glauben vieler Menschen erneuert und den Niedergang der Kirche aufgehalten habe.[21] Die Kirchenspaltung wird auf die Gegner Luthers zurückgeführt. In scharfem Kontrast stellt er die aktuelle Lage dar, in der er die positive Offenheit von Vertretern der römisch-katholischen Kirche für Luthers Reformanliegen im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einen krassen Gegensatz zur Entwicklung der evangelischen Theologie setzte:

> „Und gegenwärtig, da wir im Zeitalter der nahen Wiederkunft Christi leben, ist die einst so herrlich aufgeblühte und zu neuem Leben erwachte Kirche der Reformation in Gefahr, durch sehr einflußreiche Kirchenmänner von dem festen Glaubensgrund des Evangeliums weggeführt zu werden. Leider reden immer mehr Geistliche einem ‚modernisierten' Christentum, das man richtiger (!) als Humanismus bezeichnen könnte, das Wort."[22]

> „Welche Gefahr darin liegt, daß sogar Theologie-Professoren, welche Theologie-Studenten zu ihrem Amt als Pfarrer heranbilden sollen, die Gottessohnschaft Jesu leugnen, Christi Auferstehung und Himmelfahrt in Abrede stellen und diese nur symbolisch verstanden haben wollen, und daß derartige Theorien zum Streitgespräch unter Millionen geworden sind, dürfte uns wohl klar sein."[23]

Ohne ausdrücklich den Namen Rudolf K. Bultmann (1884–1976) zu nennen, wird sein Programm der „Entmythologisierung" und die historisch-kritische Exegese mit Bibelzitaten angegriffen:

> „[...] denn dabei handelt es sich nicht um Reformation – Rückbildung und Rückführung auf das Ursprüngliche –, sondern um ein unheilvolles Verlassen dessen, was einst die großen Reformatoren im 16. Jahrhundert erkämpft haben."[24]

Kuhlens Polemik stand in spürbarer Distanz zur unbefangenen Haltung des RAG zur modernen Bibelwissenschaft und historisch-kritischen Exegese.[25]

Im Vergleich zu Kuhlens offensiver und öffentlicher Stellungnahme zu Kirche und Theologie in der pluralistischen Gesellschaft des Westens fallen die Äußerungen des RAG in der DDR erheblich zurückhaltender aus. Das völlig verschiedene politische Umfeld einer atheistischen Diktatur unter der Vorherrschaft der Sowjetunion war ebenso prägend wie auch die pragmatischere Haltung des kleinen apostolischen Gemeindebundes in der Ökumene und die theologische Lage im Land der Reformation. Der RAG knüpfte traditionsbewusster als Kuhlen für die AG an den klassischen Gegensatz zwischen der dekadenten römischen Kirche und der Reformleistung

---

[20] Der Herold, 13 (1967), 161–166.
[21] Ebd., 162.
[22] Ebd., 163.
[23] Ebd.
[24] Ebd., 166.
[25] *V. Wissen*, Theologische Entwicklungen, 15.

Martin Luthers an. In der „Mitteilung" ging der langjährige Vorsitzende des RAG, Apostel Rudolf Ludwig (1909–1991), in einem kleinen Artikel auf die Reformation ein, ohne einen Bezug zur aktuellen Lage herzustellen:

> „Wir selbst nehmen daran Anteil, weil sich Dr. Martin Luther in seiner seelischen Not und seinem Kampfe solcher Gefahren erwehrte, die allen Kindern Gottes drohen. Es ist immer das gleiche Bild: in den Bau des Reiches Gottes, in die Aufbauarbeit der christlichen Gemeinden wird versucht, viel Menschliches einzufügen. [...] Wie einfach und ungekünstelt lehrte Christus sein Liebesgebot gegenüber Gott und Mensch. Zu Luthers Zeiten hatte die Kirche auch ein schweres Joch den Gläubigen auferlegt, das zur Unwahrhaftigkeit verführte."[26]

Nun greift er ihre Werkgerechtigkeit auf.[27]

> „Die Entartung (!) ging soweit, daß man die zeitlichen Strafen durch gute Werke verringern, jahreslanges Fasten, Wallfahrten und Verbannung in Geldzahlungen umwandeln konnte. Das führte zum Ablaßhandel, gegen den sich Luther so entschieden wandte."[28]

Ludwig schließt mit Gedichtzeilen über die Barmherzigkeit und Vergebung Gottes.[29]

### 3.2 500. Geburtstag Martin Luthers 1983

Das Jubiläumsjahr 1980 mit dem Datum „450 Jahre Confessio Augustana" spielte in der Apostolischen Bewegung keine Rolle. Anders war die Lage im Jahr 1983 zum 500. Geburtstag Martin Luthers. Die AG beschäftigte sich mit einer fundamentalen Neufassung ihrer Theologie. 1984 wurde die kurz zuvor von der Deutschen Bibelgesellschaft herausgegebene und von den evangelischen Landeskirchen übernommene Luther-Übersetzung für den offiziellen Gebrauch in den Gottesdiensten der AG eingeführt. Das sogenannte „Sechs-Artikel-Bekenntnis" von 1984 trat an die Stelle des Credos von 1958. Es machte einen großen Zwischenschritt auf dem Weg der eigenen „Reformation" vor allem im Amts- und Sakramentsverständnis.[30] Die „Vereinigung der Apostolischen Gemeinden" (VAG), der die AG angehört, veröffentlichte ebenso im Jahr 1984 den ersten Teil des grundlegend neuen Lehrwerks „Was wir glauben" anstelle des bisherigen „Lehrbuchs für Apostolische Christen" von 1958.[31]

Die AG griff den 500. Geburtstag Luthers mit der besonders gestalteten November-Ausgabe ihres Mitteilungsblattes auf.[32] Sie widmete ihm ein komplettes Heft von zwölf Seiten, das der Älteste des Bezirks Saarland, Dr. Martin Pfeifer (1928–1994), in einer allgemein verständlichen und nüchternen Sprache verfasste. Ein Stich auf dem Titelblatt stellt mit der Unterzeile „Die

---

[26] *Rudolf Ludwig*, Reformationstag 1967, in: Mitteilung 5/1967, 4 f.
[27] Ebd., 4.
[28] Ebd.
[29] Ebd., 5.
[30] Glaubensbekenntnis der VAG 1984, in: *V. Wissen*, Theologische Entwicklungen, 61.
[31] Der zweite Teil erschien 1990. Ebd., 11.
[32] Der Herold 29 (1983), November 1983.

95 Thesen" Martin Luther mit einer Rolle in den Mittelpunkt von Lehrerkollegen und Mönchen. In seiner Einleitung hebt Pfeifer den Erkenntnisgewinn einer Retrospektive auf die Reformationszeit hervor, „weil dadurch allemal das eigene Blickfeld erweitert, nicht zuletzt auch das Nachdenken über die eigene Glaubensposition angeregt und die Möglichkeit tieferer Erkenntnis eröffnet wird."[33] Mit seinem Beitrag will Pfeifer die theologische Verbindung zwischen der apostolischen Bewegung und Martin Luther nachweisen. Er rezipiert die populäre, zum Teil ins Legendenhafte übergehende, Biografie Martin Luthers. Pfeifer unterstreicht, dass Luther keine neue Kirche oder abgesonderte Gemeinschaft haben wollte und entwickelt eine Kontinuität von Petrus Waldus (um 1140 bis nach 1206), John Wyclif (um 1320–1383) und Jan Hus (um 1369–1415) zu Luther. „Luther ging es darum, den alleinigen Glauben an Jesus Christus, den Erlöser, wieder in das Zentrum der Lehre zu stellen."[34] Pfeifer greift durch ein Zitat das Lutherbild Kuhlens im Jahr 1967 auf und zieht Luthers „Wider Hans Worst" von 1541, eine polemische Schrift über den Gegensatz seiner Ekklesiologie zur römisch-katholischen Kirche und ihre „Papisten", heran. Mit ihr will er belegen, dass Luther nur die „alte, rechte Kirche" wiederherstellen wollte, um daran anzuknüpfen: „Auch die apostolische Bewegung hat in reformatorischen Bestrebungen ihren Ursprung."[35] Die Verbindung sieht er im „Gebet um die Wiedererweckung geistlicher Gaben und um die Wiederkunft Jesu Christi", um eine direkte Linie zu den Anfängen der Apostolischen Bewegung in den Versammlungen im englischen Albury und zum enthusiastischen Erweckungsprediger Edward Irving zu ziehen. Dabei wird Irving fast auf die Augenhöhe Luthers platziert und auf seine mögliche Verwandtschaft mit Luther hingewiesen. Pfeifer schließt: „Wie von Luther war auch von den Gebetskreisen in England, Schottland und Deutschland und von den Aposteln keine eigene, selbständige Kirche angestrebt worden." Eigenständigkeit wäre erst durch die Exkommunikation auf den „Versuch einer Reformation (!)" entstanden.[36] Zugleich wird das ökumenische Anliegen der Anfänge der Apostolischen Bewegung unterstrichen.[37]

Pfeifer stellt nun die Frage nach dem lutherischen Einfluss auf die Apostolische Bewegung, um ihn durch seine Darstellung der römisch-katholischen und calvinistischen Einflüsse auf die liturgische Entwicklung indirekt zu verneinen. Jedoch stellt er die Verwendung der Luther-Bibel heraus und betont: „[...] zum anderen war und ist auch die apostolische Kirche eine Kirche des Wortes, des gelesenen, gepredigten, gesungenen muttersprachlichen Wortes."[38] Rechtfertigend wird noch einmal auf die theologischen

[33] Ebd., 154.
[34] Ebd., 157.
[35] Ebd.
[36] Ebd., 158.
[37] Ebd.
[38] Ebd., 160.

Gründe für die Existenz der AG neben der NAK seit 1955 eingegangen.[39] Kritisch hinterfragt Pfeifer die Logik des lutherischen Amtsverständnisses bezüglich des Apostolats.[40] Hingegen sind für Pfeifer der Bildungsanspruch, das deutsche Kirchenlied, die Konfirmation, „Sola fide" und „Sola gracia" sowie das Ehe- und Familienleben Luthers vorbildhaft für die AG.[41] „Es gibt also in der Tat mancherlei Verwandtes zwischen dem, was Gott in Luthers Geist erweckt hat, und dem Bekenntnis unserer Apostolischen Gemeinschaft und der Praxis unseres Gottesdienstes."[42]

Vor dem Hintergrund des Luther-Jubiläums 1983 in der DDR, das mit viel Aufwand und Pomp vom staatlichen Luther-Komitee unter dem SED- und Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker (1912–1994) und von den evangelischen Landeskirchen gefeiert wurde, beging der RAG das Datum in einer äußerst schlichten Weise. Seine „Mitteilung" druckte eine Abbildung des Gemäldes mit Porträt Martin Luthers aus der Werkstatt Lucas Cranachs dem Älteren 1528 und das Zitat „... überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes. Daher kann und will ich nichts widerrufen, ... Gott helfe mir. Amen!" ab.

Apostel Frank Volkmer (* 1940), Nachfolger von Rudolf Ludwig, verfasste einen knapp anderthalbseitigen Artikel.[43] Hier wird Luther vor dem Reichstag in Worms 1521 als Vorbild eines standhaften gottesfürchtigen Mannes vorgestellt, der mit Recht Reformen in der Kirche verlangte.

> „Am 10. November 1983 gedenkt besonders der reformierte und protestantisch ausgerichtete Teil der Christenheit des großen Reformators und Humanisten anläßlich seines 500. Geburtstages. Wir als reformiert-apostolische Christen wissen ebenso das Wirken dieses Gottesmannes zu schätzen [...], da dieser mehr oder weniger auch mit zum frühen Wegbereiter des an der Urchristenheit orientierten apostolischen Glaubens wurde."

Als Kommentare werden zwei Zitate aus Verlautbarungen des leitenden ostdeutschen Apostels des RAG, Rudolf Ludwig (1909–1991)[44], und des einflussreichsten westdeutschen Apostels Peter Kuhlen[45] abgedruckt. Luther wird als Glaubens- und Lebensvorbild hingestellt im Gegensatz zum liberalen Glaubensleben der Gegenwart und zur Neuapostolischen Kirche mit einer Apologie für die Existenz der eigenen Kirche. Schließlich wird sinnigerweise ein Text aus der *Neuapostolischen Rundschau* zitiert, der wenige Monate vor der Abtrennung von der Neuapostolischen Kirche und Formierung des Reformiert-apostolischen Gemeindebundes 1921 veröffentlicht wurde[46]: „‚Nein, Reformation läßt sich nicht durch äußere Mittel bewerkstelli-

---

39 Ebd., 161.
40 Ebd.
41 Ebd., 162 f.
42 Ebd., 163.
43 Mitteilung 6/1983.
44 *Rudolf Ludwig*, Glaubensgehorsam und Kirchenzucht, 12, o. O. o. J. [Staatliche Druckgenehmigung 1977].
45 *Peter Kuhlen*, Reformation, in: Der Herold 13 (1967), 161.
46 Neuapostolische Rundschau, Nr. 44, 31.10.1920, 2.

gen. [...] Reformation, das heißt Erneuerung, muß von innen nach außen stattfinden [...] Und wer hätte da keine Reformation nötig?'"[47]

### 3.3 485 Jahre Thesenanschlag Martin Luthers 2002

Der 31. Oktober 1992, immerhin der Gedenktag über „475 Jahre Thesenschlag Martin Luthers" fand keine Resonanz. Das Jahr 2002 aber, 485 Jahre nach dem Thesenanschlag Martin Luthers, nutzte die Leitung der AG in der Oktober-Ausgabe vom „Der Herold" zu einer eindeutigen Positionierung.[48] Schon die Aufmachung der Ausgabe auf der Titelseite lässt keinen Zweifel an dem Anspruch, zur Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen zu gehören: Ein Foto mit einem Ausschnitt des Denkmals in Eisleben zeigt einen energischen Reformator Martin Luther im Talar. Unter der Überschrift „‚Die eine Kirche, wann endlich?' Gedanken zum Reformationstag, dem 31. Oktober" geht der Schweizer Apostel Walter Baltisberger (* 1948) ausgiebig auf die Ereignisse der Reformation und bedeutende Persönlichkeiten der Kirchengeschichte ein. Das Zitat in seiner Artikelüberschrift entnahm Baltisberger einem Buch des evangelischen Pfarrers Dr. Jörg Zink (* 1922)[49]. Er preist Zinks Buch als eines der besten zur Ökumene und empfiehlt es warm seiner Leserschaft. Hus, Luther, Calvin (1509–1564), Zwingli (1484–1531) und andere werden als mutige Männer beschrieben, die unter persönlichen Opfern mit „Zivilcourage, Furchtlosigkeit und Entschiedenheit für Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit eingestanden" hätten.[50] Sie hätten den Kampf des Glaubens mit der geistlichen Waffenrüstung gekämpft und „unbestreitbare Verdienste erworben" im Glauben an die Zusage Jesu: „Die Pforten der Hölle werden die Gemeinde nicht überwältigen".[51] Baltisberger unterstreicht die Notwendigkeit, sich an diese Vorbilder, insbesondere Luther zu erinnern und lässt aus Luthers Lied „Ein' feste Burg ist unser Gott" die zweite Strophe[52] anklingen. Für die Zukunft wünscht sich Baltisberger die sichtbare Wiederherstellung des einen einzigen Leibes Christi und zitiert ausführlich aus Zinks Buch, um das Fazit zu ziehen: „Es geht eben nicht darum, einfach reumütig in den Schoss der Mutterkirchen zurückzukehren, wie die sich das vorstellen, ohne Aufarbeitung der Vergangenheit und ohne die entsprechende Buße und das öffentliche Eingeständnis der von ihnen verbreiteten Irrlehren."[53] Baltisberger lässt geschickt durch große Zitate aus Zinks Buch seine forsch-antreibende Position zur Ökumene ein-

---

47 Mitteilung 6/1983.
48 Der Herold, 48 (2002), Oktober 2002.
49 *Jörg Zink*, Die eine Kirche, wann endlich?, Freiburg i. Br. 2002.
50 Der Herold, 48 (2002), 183.
51 Ebd.
52 „Mit unsrer Macht ist nichts getan; wir sind gar bald verloren. Es streit't für uns der rechte Mann, den Gott hat selbst erkoren. Und fragst du, wer er ist, er heißt Jesus Christ, der Herre Zebaoth, und ist kein andrer Gott. Das Feld muß er behalten." Vereinigung der Apostel der Apostolischen Gemeinden (Hg.), Gesangbuch für Apostolische Christen, o. O. 1992, Nr. 281, 2.
53 Der Herold, 48 (2002), 183.

fließen. Es wird eine immer stärker globalisierte Welt der Religion beschrieben und auf die Praxis lebendiger konkreter Ökumene vor Ort einschließlich gemeinsamer Abendmahlsfeiern eingegangen, die vielfach ohne Beachtung einschlägiger theologischer Lehren stattfände. Aus Zinks Buch entnimmt Baltisberger den Satz: „‚Zu erfahren, dass Freiheit erreichbar ist, dass Vorurteile abgebaut und Nähe gefunden werden, bewegt die lebendigsten Köpfe und Herzen dazu, das ihre beizutragen.'"[54] Und mit Blick auf den bevorstehenden 1. Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin übernimmt er Zinks Enthusiasmus: „‚Ein Fest, das ein Ende einer verhängnisvollen Geschichte markiert.'"[55]

Baltisberger zieht mit Rückgriff auf den Kirchenvater Augustin (354–430) den Schluss: „[...] dass permanente ‚Reformationen' an der Großbaustelle der einen Kirche Christi unabdingbar sind" und unter Verweis auf Joh 17, 21 a „die eine Kirche im wahren Sinne des Wortes (nicht konfessionell) katholisch-apostolisch (= universell-gesandt) werden möge."[56]

Der anhaltende Reformprozess ermöglichte der AG nun eine Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen. Die AG ist seit 2004 Gastmitglied der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" (ACK) Nordrhein-Westfalen.[57] Im Januar 2007 unterzeichnete sie die Charta Oecumenica in einer Veranstaltung der ACK Köln.[58] Damit war die endgültige Aufgabe eines exklusiven Kirchenverständnisses zugunsten einer ökumenischen Offenheit gegenüber Christen anderer Denominationen verbunden.[59] Die AG arbeitet mit anderen freikirchlichen Gemeinden zusammen und nimmt an ökumenischen Gottesdiensten teil.[60] Außerdem ist die AG in der „Deutschen Evangelischen Allianz" (DEA) aktiv und unterstützt überkonfessionelle Evangelisationsprojekte.

### 3.4 Das Jubiläumsjahr 2005

Das 50-Jahr-Jubiläum der AG im Jahr 2005 überlagerte das Gedenken an 475 Jahre Confessio Augustana 1530. Es wurde zu einem Höhepunkt der Neuausrichtung der AG. Das Apostolische Glaubensbekenntnis in ökumenischer Fassung trat an die Stelle des bisherigen speziell apostolischen

---

54 Ebd., 184.
55 Ebd., 185.
56 Ebd., 186.
57 *Matthias Knauth*, Auf der Suche nach Einheit. Gedanken zur Ökumene, in: Der Herold 52 (2006), Juli 2006.
58 *Gerd Müller,* Unterzeichnung der Charta Oecumenica, in: Der Herold 53 (2007), April 2007.
59 „Damit kehren wir zum Kirchenverständnis der Erweckungszeit zurück [...]", *Detlef Lieberth,* Das Selbstverständnis apostolischer Kirchen und Gemeinschafen als Kirche Jesu Christi, in: Der Herold 51 (2005), Dezember 2005. *Matthias Knauth*, Auf der Suche nach Einheit. Gedanken zur Ökumene, in: Der Herold 52 (2006), Juli 2006.
60 *Detlef Lieberth,* Das Selbstverständnis apostolischer Kirchen und Gemeinschafen als Kirche Jesu Christi, in: Der Herold 51 (2005), Dezember 2005.

Sechs-Artikel-Bekenntnisses von 1984[61] und war der letzte Schritt eines langjährigen Ablösungsprozesses von den Bekenntnisinhalten der Neuapostolischen Kirche. Im selben Jahr wurde von den Aposteln der Apostolischen Gemeinschaften in Europa ein Grundsatzpapier zu den Sakramenten Taufe, Abendmahl und Versiegelung verabschiedet, mit dem ihre Neudefinition zugunsten eines reformierten Verständnisses verbunden war. Bezüglich des dritten Sakraments steht die AG weiterhin in der Gemeinschaft und Geschichte der katholisch-apostolischen Gemeinden. Sie versteht allerdings die Versiegelung nur noch als Bezeugung des Heiligen Geistes, der den Menschen zum Glauben befähigt und ihn in ihm wachsen lässt.[62] In der Konsequenz dieser fundamentalen theologischen Änderungen wurde das Liedgut neu zusammengestellt. Das im Jubiläumsjahr eingeführte neue Gesangbuch „Singt dem Herrn" enthält ungefähr je zur Hälfte alte Lieder aus den Vorgängern und neues Liedgut, welches großenteils in der Ökumene geläufig ist.[63]

Das Jubiläum wurde für eine offizielle Traditionsbildung in Grundzügen genutzt und ein neues Leitbild vorgestellt. In der Januar-Ausgabe des *Herold* erinnerten Apostel Detlef Lieberth (* 1955) und Bischof Viktor Raus (* 1943) an die Amtsenthebung und Exkommunikation der drei rheinischen Apostel Siegfried Dehmel (1903–1963), Ernst Friedrich Dunkmann (1898–1979) und Peter Kuhlen (1899–1986) aus der Neuapostolischen Kirche im Januar 1955.[64] Die Autoren legen darauf Wert, dass sich die AG gleich von Anfang Luthers Grundsatz „Sola scriptura" zu eigen gemacht habe. Lieberth unterstreicht als „Leitbild" die herausragende Bedeutung des „Solus Christus" Martin Luthers für die AG.[65] Mit der Rezeption von Luthers Prinzipien für die Kirche sei ein seit 35 Jahren dauernder reformatorischer Prozess in der AG ausgelöst worden. Hervorgehoben werden die Neukonzeption der Ekklesiologie, die die Exklusivität durch Inklusivität ersetzt, die Sakramentsverwaltung, die als eine besondere – sichtbare – Verkündigung betrachtet wird und ein gabenorientierter Gemeinde- und Kirchenleitungsaufbau nach der charismatischen „Natürlichen Gemeindeentwicklung" von Christian A. Schwarz (* 1960). Schließlich wird noch die ökumenische Dimension des angenommenen Kirchenverständnisses hervorgehoben.[66] In der Oktoberausgabe des *Herold* erschien unter dem Titel: „Gedanken zur Reformation. Jeder von uns braucht eine ständige Erneuerung" ein dreiseitiger Aufsatz

---

61 Vereinigung der Apostolischen Gemeinden (Hg.), Beschluss „Sakramente in apostolischen Gemeinden", in: http://www.apostolisch.de/fakten/sakramente. Stand: 17.12. 2010.

62 Ebd.

63 Vereinigung Apostolischer Gemeinden Europas (Hg.), Singt dem Herrn. Gesangbuch für die Apostolischen Gemeinden, Basel 2005. Es ist Nachfolger der Gesangbücher von 1926 und 1961. Letzter Druck: Vereinigung der Apostel der Apostolischen Gemeinden (Hg.), Gesangbuch für Apostolische Christen, o. O. 1992.

64 Der Herold, 51 (2005), 6–8.

65 Der Herold, 51 (2005), 146–148.

66 Ebd., 7.

des ostdeutschen Apostels Roland Böhm (* 1938).[67] Nach einer narrativen Rekapitulation der Biografie Luthers und dem Abdruck des Textes eines Ablassbriefes des Dominikanermönches Johann Tetzel (um 1465–1519) stellt Böhm fest, dass das Bedürfnis der Kirchenerneuerung weit verbreitet gewesen sei und sich Luther „gegen die alte Auffassung von einer egoistischen, äußerlichen Religiosität" der Werkgerechtigkeit gewandt habe. Luther habe die „innere Verbesserung des Menschen" im Blick gehabt. „Luthers Frage nach dem gnädigen Gott ist auch unsere Frage: Wie finde ich Frieden?"[68] Böhm unterstreicht auch Luthers Bedeutung für die AG im Blick auf die Frage nach der „Freiheit eines Christenmenschen". Böhm zitiert umfangreich aus dem Beschluss der europäischen Apostelversammlung vom November 2004 über die neue eigene Soteriologie und Sakramentenlehre.[69] Böhm zieht den Schluss: „Jeder von uns braucht eine ständige Erneuerung!"[70]

Zu diesem Reformprozess gehörte auch die Neuordnung des Regelgottesdienstes durch die Einführung des landeskirchlichen Liturgischen Kalenders für die Lesungen und Predigttexte ab dem Kirchenjahr 2006/2007.[71] Im September 2008 zog Bischof Viktor Raus eine selbstkritische Bilanz des bisherigen schnellen Wandels der AG vor allem mit Blick auf ihre nunmehr unsichere Identität und das Problem der Akzeptanz der Reformen der Kirchenleitung durch die Gemeindeglieder, ohne die Neuausrichtung grundsätzlich in Frage zu stellen.[72]

## 4. Fazit

In ihrem fundamentalen Erneuerungsprozess seit den 1970er Jahren legte die AG wesentliche Eigenschaften und Lehren der Neuapostolischen Kirche ab.[73] Die Vermittlung eines neuen Profils bei gleichzeitigem Verbleib in der Tradition der Apostolischen Bewegung ist ein schwierig erreichbares Ziel, um die Zukunft der AG mit ihren fast 6 000 Mitgliedern in Deutschland zu sichern. Mit theologischen Veränderungen sollen die Verbiegungen der NAK beseitigt werden und wieder die ursprünglichen Anliegen der Apostolischen Bewegung zum Tragen kommen. Die Grundzüge der Theologie und der Ekklesiologie der AG haben sich seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts weitgehend denen der übrigen Freikirchen aus der Erweckungsbewegung angepasst, die vor allem den persönlichen und freien Glaubensbe-

67 Der Herold, 51 (2005), 186–188.
68 Ebd., 187.
69 Ebd., 187 f.
70 Ebd., 188.
71 *V. Wissen*, Theologische Entwicklungen, 13.
72 *Viktor Raus*, Reformation – Wachstum – Veränderung – Identität, in: Der Herold 54 (2008), 166–169.
73 *Michael Utsch*, Apostolische Gemeinschaften, in: http://www.ekd.de/ezw/lexikon_2185.php, hg. v. d. Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin 2010.

zug eines jeden Menschen zu Jesus Christus hervorhebt. Hierzu gehört die Sicht auf eine gabenorientierte Mitarbeiterschaft.[74]

Die Positionierung als evangelische Freikirche führt nun in der kirchenoffiziellen Rezeption zu einer Zurückdrängung historischer Einflüsse aus der römisch-katholischen und hochkirchlich-anglikanischen Kirche zugunsten einer historiografischen Linie von der Reformation in der Person Martin Luthers über Edward Irving hin zur Aufnahme von Gedankengut erwecklicher, evangelikaler und charismatischer Bewegungen. Die vermittelnde Tradition der Apostolischen Bewegung mit dem Blick auf die Kreation „einer Kirche" bewirkt eine bemerkenswert unbefangene Offenheit der AG gegenüber den Anliegen der Ökumenischen Bewegung und ihren Institutionen. Die Apostolische Bewegung erscheint hier wie eine frühe ökumenische Bewegung im 19. Jahrhundert. Zugleich wird auch der apologetische Zug der Rezeption deutlich. Dem angenommenen Vorwurf mangelnder Katholizität im Sinne der ersten Apostel der Apostolischen Bewegung wird die Ökumenefähigkeit der eigenen Ekklesiologie entgegen gehalten. An dieser Stelle wird der Gedanke von der Freiheit eines Christenmenschen am Beginn des 21. Jahrhunderts plakativ ins Spiel gebracht.

Bemerkenswert ist, dass die AG ihre Sakramentenlehre nach reformiertem Verständnis ausrichtet. Aufgrund der Rezeptionsgeschichte ist dies nicht zwingend zu erwarten. In der veröffentlichten Rezeption spielen neben dem populären Martin Luther andere Reformatoren eine sichtbar geringere Rolle. Am Beispiel des Schriftverständnisses zeigt sich, dass sich der Ton der Empörung aus dem angenommenen Abwehrkampf gegen den Unglauben und die Unterwanderung der wahren Kirche zu einer abgewogenen und konstruktiven Annahme neuerer Erkenntnisse der Bibelwissenschaft verändert hat, ohne aber die Bibel als „Heilige Schrift" einer reformatorischen Kirche in Frage zu stellen. In diesem Zusammenhang spielte wahrscheinlich die ostdeutsche RAG mit ihrer offenen Haltung zur Ökumene und zur modernen Bibelwissenschaft eine wichtige Rolle. Die Vereinigung der ostdeutschen RAG mit der westdeutschen AG 1994 verstärkte dann den theologischen Reformprozess der gesamten AG, der stets in enger Anlehnung an das große Vorbild als „Reformation" bezeichnet wird.

Am Beispiel der Luther- und Reformationsrezeption zeigt sich auch, dass die Leitung der AG ihr Organ „Der Herold" für eine Neuausrichtung ihrer Kirche strategisch nutzte und dazu ein ausgewähltes Vokabular einsetzte, das ihre kirchenpolitischen Ziele beförderte. Dies hatte eine Tendenz zur positiven Selbstdarstellung zur Folge, wie sie typisch für dieses Medium ist. Gerade aber mit dieser Eigenschaft erwies sich die Ende 2010 eingestellte Zeitschrift „Der Herold" mit Hilfe parallel entstandener Quellen langfristig als sensibel für den theologischen Wandel der Entscheidungsträger der AG. Allerdings stößt der Veränderungsprozess bei traditionsbewussten Kirchen-

---

[74] *D. Lieberth*, Die Apostolische Gemeinschaft, FF 18 (2009), 245 f.

gliedern auf Vorbehalte. Wie schwierig und fundamental der Reformprozess in der Apostolischen Bewegung wirklich ist, macht ein Vergleich mit der NAK deutlich. Bis 2008 erschien in der NAK-Zeitschrift „Unsere Familie", der Parallelzeitschrift zum *Herold* der AG, kein Artikel zu den „runden" Daten der Luther- und Reformationsjubiläen. Erst 2008 gab es hier eine populär geschriebene Artikelserie zum 525. Geburtstag Martin Luthers.[75] Ist dies ein Indiz für eine vorsichtige theologische Öffnung und historische Neupositionierung der mit weitem Abstand größten unter den apostolischen Denominationen?[76] Für die „Apostolische Gemeinschaft" kann dagegen sicher gesagt werden, dass sie auf dem Weg einer sich ständig erneuernden Kirche ist.

[75] Unsere Familie, 68 (2008): Nr. 20, 30–31; Nr. 21, 30-31; Nr. 22, 30–32.

[76] Weitere Indizien beschreibt *Andreas Fincke / Michael Utsch*, Die Neuapostolische Kirche, hg. v. d. Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin 2009, in: http://www.ekd.de/ezw/dateien/EZW_KI_NAK_4_2009.pdf.

**Die Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in den Freikirchen**

Arbeitstagung vom 22. bis 23.10.2010
in Château de Liebfrauenberg, Goersdorf im Elsass (Frankreich)

# Calvin und Olevian – zur Rezeption Calvins im 16. Jahrhundert[1]

*Andreas Mühling*

Jubiläen bieten die große Chance, Personen und Ereignisse, die sonst nicht im Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit stehen, ins Gedächtnis zu rufen. So ergeht es gegenwärtig dem Franzosen Johannes Calvin (1509–1564).[2] Es ist schwer, ihm in diesem Jahr zu entgehen. Calvins historische wie theologische Bedeutung wird in zahlreichen Veranstaltungen ebenso intensiv bedacht wie die weltweite Rezeption seiner Gedanken. Aus der Vielzahl der Themen, die in diesem Jahr von der Forschung behandelt werden, greifen wir in diesem Vortrag nur einen Aspekt seiner Wirkungsgeschichte auf. Nämlich die Frage, welchen Einfluss Calvin auf den reformierten Protestantismus im Reich des 16. Jahrhunderts besaß. Und dies soll exemplarisch anhand des bedeutendsten deutschsprachigen Calvinschülers, Caspar Olevian (1536–1587)[3], illustriert werden.

Eine Bemerkung vorweg: Das Heilige Römische Reich zählte zu Lebzeiten Calvins nicht zu seinen bevorzugten kirchenpolitischen Handlungsfeldern. Dies hing zum einen mit den politischen Realitäten im Reich zusammen, zum anderen lag dies auch an der äußerst effektiven Arbeitsteilung zwischen Johannes Calvin in Genf auf der einen und Heinrich Bullinger (1504–1575) in Zürich auf der anderen Seite. Nur punktuell sind direkte politische Interventionen Calvins festzustellen, so beispielsweise beim Reformationsversuch in Trier 1559 oder am Niederrhein in Wesel. Beide, der in Genf lebende französische Immigrant Johannes Calvin und der Zürcher Heinrich Bullinger (Vorsteher der Zürcher Kirche, ein Amt, das auch mit dem Titel „Antistes" bezeichnet wurde), avancierten zu Lehrern und Ratgebern der reformierten Kirche in Europa. Somit konnte niemand, der sich damals mit reformierter Theologie und Kirchenpolitik ernsthaft auseinandersetzen wollte, Bullinger übergehen.[4]

1 Ebenfalls abgedruckt in: Ebernburg-Hefte 2009, 23–34.

2 Aus der Fülle der neuen Literatur ist besonders hervorzuheben: Calvin Handbuch, hg. v. *Herman J. Selderhuis*, Tübingen 2008.

3 Zu Olevian vgl. Caspar Olevian, ein evangelisch-reformierter Theologe aus Trier, hg. v. *Heiner Faulenbach / Dietrich Meyer / Reinhard Mohr*, Köln 1989; *Andreas Mühling*, Caspar Olevian. Christ, Kirchenpolitiker und Theologe, 3. Aufl., Zug 2009 (Studien und Texte zur Bullingerzeit 4).

4 Vgl. *Andreas Mühling*, Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik, Bern 2001 (ZBRG 19).


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Diese These widerspricht allerdings dem bis vor wenigen Jahren und teilweise auch heute noch von der Forschung hartnäckig vertretenen Bild, dass innerhalb des reformierten Protestantismus einzig Genf unter Johannes Calvin und seinem Schüler und Nachfolger Theodor Beza (1519–1605) von Bedeutung gewesen sei. Zürich hätte nach der Kappler Niederlage und dem Tode Zwinglis 1531 unter Bullinger die theologische und kirchenpolitische Initiative widerstandslos auf Genf übertragen. Politisch unfähig, kirchlich unflexibel und theologisch außerordentlich einfältig – Bullinger stände theologisch wie kirchenpolitisch völlig zu Recht im Schatten des überragenden Calvin, so lautete das gängige Fehlurteil.

Nicht zuletzt unter dem Eindruck der zahlreichen Publikationen und Veranstaltungen anlässlich des Bullinger-Jubiläums im Jahr 2004 gelangte die Forschung zu einem differenzierteren Bild von der politischen Funktion und theologischen Bedeutung der Zürcher Kirche unter Bullinger. Es ist keinesfalls so, dass nach 1531 das kirchliche Leben Zürichs in einen Dornröschenschlaf verfiel. Vielmehr bildeten sich mit Zürich und Genf zwei theologische und kirchenpolitische Zentren innerhalb der reformierten Welt heraus. Erst nach dem Tode Bullingers sollte Zürichs Bedeutung für die reformierten Kirchen Europas unter seinen aus vielfältigen Gründen von ihrem Amt als Antistes überforderten Nachfolgern rasch herabsinken.[5]

Den damaligen Akteuren zur Mitte des 16. Jahrhunderts hingegen war es völlig klar, dass noch zu Lebzeiten Bullingers das Verhältnis zwischen den reformierten Zentren Zürich und Genf durch gleichberechtigte Beziehungen der theologischen Hauptakteure untereinander gekennzeichnet war. Bullinger und Calvin pflegten einen intensiven Gedankenaustausch, der nach dem Tode Calvins im Jahr 1564 von Calvins Nachfolger Theodor Beza weiter fortgesetzt wurde. Calvin schätzte die hohe politische Sachkenntnis des nur wenige Jahre älteren Zürchers, suchte dessen theologischen Rat und wandte sich vertrauensvoll in seelsorgerlichen Fragen an Bullinger. Dieser wiederum erblickte in Calvin einen wichtigen Informanten, einflussreichen Kirchenpolitiker und geistreichen Theologen, mit dem, nicht zuletzt aus eigenem Zürcher Interesse heraus, ein Gespräch stets erhellend war. Die reichhaltige, insbesondere seit Mitte der vierziger Jahre ansteigende und bis zum Tode Calvins immer umfangreicher geführte Korrespondenz mit Bullinger belegt eindrücklich, wie intensiv sich die Zusammenarbeit zwischen den beiden Theologen gestaltete. Das Ringen um gemeinsam verantwortete Positionen, vertrauensvolle Arbeitsteilung und eine in enger Rücksprache miteinander betriebene europäische Kirchenpolitik – diese Punkte bestimmten ihr Verhältnis auf Jahre hinaus.[6]

---

[5] Vgl. hierzu insg. Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, hg. v. Emidio Campi / Peter Opitz, Zürich 2007 (ZBRG 24).

[6] Vgl. *Andreas Mühling*, Calvin und die Eidgenossenschaft, in: Calvin Handbuch (wie Anm. 2), 64–73.

Calvin, der französische Immigrant, von Hause aus studierter Jurist, galt neben Bullinger innerhalb des reformierten Protestantismus in Europa als überragende Autorität. Nicht nur für französische Protestanten war er der kompetente Ratgeber in allen Fragen der Dogmatik, Exegese, Kirchenorganisation und praktischer Seelsorge. Doch polarisierte Calvin die Menschen zu allen Zeiten. Für nicht wenige unter seinen Verehrern war er „der" scharfsinnige theologische Denker und Kirchengestalter schlechthin, für seine zahlreichen Gegner aber zeigte sich in Calvin durch seine Konsequenz, mit der er das praktische Leben der Gläubigen zu beeinflussen suchte, die dämonische Fratze eines Antichristen.

Doch nicht die Errichtung eines totalitären Gottesstaates stellte Calvins Ziel dar, und dies galt übrigens auch für seinen Kollegen Heinrich Bullinger in Zürich. Vielmehr war Calvin bestrebt, durch angemessene Theologie, rechte Kirchenordung und praktische Lebensführung Gott jene Ehre zu erweisen, die allein ihm gebührt.

Hingegen gab es über das „Wie" dieser menschlichen Antwort auf Gottes Erwählungshandeln bereits zu Lebzeiten Calvins zahlreiche Diskussionen und Konflikte. Diese Diskussion über die angemessene, Gott ehrende Antwort des Menschen auf das göttliche Erwählungshandeln prägte die Geschichte des reformierten Protestantismus für viele Jahrzehnte. Doch da die Menschen mit anderen Erwartungshaltungen an völlig verschiedenen Orten und Ländern, in unterschiedlichen sozialen Bezügen und in differierenden zeitlichen Kontexten lebten, fielen auch die Antworten auf diese Fragen höchst unterschiedlich aus. Eines ist aber festzuhalten: Ernsthafte Versuche, ein theokratisches System errichten zu wollen, waren allerdings unter den Antwortversuchen der Reformierten eher selten. Und führten dann auch rasch entweder ins politische Scheitern oder in die Separation.[7]

Damit kommen wir zu der wichtigen Frage, wie es Calvin aus Genf heraus gelang, diese wichtige Stellung innerhalb des reformierten Protestantismus zu erlangen. Denn auch die reformierten Christinnen und Christen im Reich blickten nach Genf. Neben dem hohen Ansehen von Calvins grundlegendem theologischen Werk, der „Institutio" – für Generationen von reformierten Christinnen und Christen stellte diese Arbeit die wichtigste Einführung in die reformierte Theologie dar –, muss an dieser Stelle auf die überragende Bedeutung der Akademie von Genf hingewiesen werden. Diese 1559 als eine akademische Lehranstalt gegründete Schule stellte zwar keine Universität dar – eine päpstliche und/oder kaiserliche Approbation war schwerlich zu erlangen –, doch bildete sie dank ihres hohen inhaltlichen Anspruches einen Anziehungspunkt für reformierte Studenten aus ganz Europa. Die Genfer Akademie suchte – orientiert an den Inhalten der Theologie Calvins – Studenten aus ganz Europa für den Dienst in den Verwaltungen und Kirchen ihrer jeweiligen reformierten Territorien zu befähigen – mit großem

[7] Zur Rezeption insg. vgl. Calvin Handbuch, 466–519.

Erfolg. Es gehörte im ausgehenden 16. Jahrhundert für reformierte Studenten aus dem Reich nicht nur zum „guten Ton", wenigstens einige Monate in Genf studiert zu haben, die Genfer Akademie zählte neben den Universitäten von Heidelberg und Leiden sowie der Hohen Schule Herborn für Jahrzehnte hinweg zu den wichtigsten reformierten Ausbildungsstätten in ganz Europa[8].

Wie sah es also um den Einfluss Calvins in Deutschland konkret aus? Wir sahen, dass er – direkt oder indirekt – durch Briefe, durch seine Absprachen mit Heinrich Bullinger, nicht zuletzt aber durch seine Schüler und Schriften auf Deutschland einwirkte. Um zu erkennen, wie Calvins Gedanken die Ereignisse in Deutschland im 16. Jahrhundert mit beeinflussten, empfiehlt sich ein Blick auf den – nach dem Urteil der Forschung – einflussreichsten deutschsprachigen Schüler Calvins – Caspar Olevian.

Caspar Olevian, 1536 in Trier geboren, wandte sich während seines Studiums der weltlichen Rechte in Frankreich der reformierten Kirche zu. Nach seiner Rückkehr aus Frankreich 1537 praktizierte der hochtalentierte, soeben in Bourges promovierte Jurist, Olevian eine Zeit lang in Trier als Anwalt. Doch selbstkritisch erkannte er sehr rasch, dass er, bei aller Begabung für die Juristerei, als Anwalt eine völlige Fehlbesetzung war. So entschloss er sich, Theologie zu studieren und erschien, für reformierte Studenten aus Deutschland damals üblich, Mitte des Jahres 1558 in Genf, um dort seine theologischen Studien bei Johannes Calvin aufzunehmen. Schon bald wurde Calvin auf den jungen, perfekt französisch sprechenden Trierer aufmerksam. Der Franzose zeigte sich an den konfessionellen Verhältnissen in dieser Stadt sehr interessiert und ließ sich darüber ausführlich von Olevian unterrichten. Es bestand wohl ein von Herzlichkeit geprägter Umgang zwischen dem berühmten Lehrer und seinem Trierer Schüler. Calvin nahm sogar die Anregung des „lieben Caspars", wie er ihn nannte, auf und richtete von sich aus am 29. August 1558 zwei Briefe an die Trierer Schöffen Lic. Peter Sirck und Otto Seel, um diese in ihrer schwierigen Lebenssituation als Protestanten in Trier zu bestärken.[9]

Calvin sprach den früheren Bürgermeister als Führer der Protestanten in Trier an, der wisse, „dass du einen Rang einnimmst, der dich verpflichtet, die anderen zu ermuntern. Auch hat dich der Heilige Geist schon so weit gebracht, dass ein Zurückweichen schändlich und sündhaft wäre." Und Seel wurde von Calvin schriftlich dazu ermahnt, sich darum eifrig zu bemühen, „deine Mitbürger zum wahren Gottesdienst hinzuführen"[10]. Gerade wegen der zu erwartenden kirchenpolitischen Widerstände in Trier suchte Calvin

[8] *Andreas Mühling*, Ein Garten junger Pflänzlein. Ein Herborner Konzept zur Elitenbildung in europäischer Perspektive, in: H. Selderhuis / M. Wriedt (Hgg.), Konfession, Migration und Elitenbildung, Leiden 2007, 311–320 (Brills Series in Church History 31).

[9] Vgl. hierzu insg. *Mühling*, Olevian, 31–35.

[10] CO 17, Sp. 314–315 und 316–317.

die beiden heimlichen Protestanten zur Standhaftigkeit in Bedrängnis und zur Klugheit in den kommenden Auseinandersetzungen zu bestärken, damit das Evangelium in seinem Siegeslauf nicht gehemmt werde.

Leider wissen wir nicht, wie zahlreich die Trierer Protestanten im August des Jahres 1558 waren. Die Tatsache, dass Calvin dem Trierer Peter Sirck leitende Funktionen zuspricht, lässt den Schluss zu, dass es sich zwar nicht um eine Gemeinde, aber doch immerhin um eine nicht näher zu bestimmende kleinere Gruppe von evangelischen Gläubigen gehandelt haben musste, die der städtischen Führungsschicht angehörte. Sicher ist aber auch dies nicht.

Sicher ist lediglich, dass Olevian die Aufmerksamkeit Calvins für die Protestanten in Trier weckte, sich selbst weiterhin mit den kirchlichen Zuständen in Trier aufmerksam befasste und auf mögliche kommende Aufgaben in der Moselstadt vorbereitete. Hierzu passt auch, dass sich Olevian Anfang 1559 nach Zürich begab, um bei Bullinger Predigtlehre zu hören. „Nach seinen theologischen Studien in Genf reiste Olevian nach Zürich, um dort bei Petrus Martyr Vermigli und Bullinger Vorlesungen und Predigten zu hören", betonte ein enger Freund Olevians, Johannes Piscator, in seiner Biographie über Olevian. „Von Vermigli wurde er daheim zum Essen eingeladen, und bei Bullinger und den anderen Dienern der Zürcher Kirche übte er sich im Predigen."[11]

Doch der Eindruck, den der Trierer bei seinen Lehrern hinterließ, war eher ein zwiespältiger. Während Olevian und Vermigli später miteinander korrespondierten und den Kontakt aufrecht erhielten, hinterließ er bei Bullinger keine besonders bleibende Erinnerung – nur wenige Monate später auf Olevians Aufenthalt in Zürich angesprochen, konnte sich der Zürcher an den Trierer nur schwach unter dem Namen „Casparus Olevitanus", dessen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit jedoch bemerkenswert seien, ins Gedächtnis rufen.[12]

Nach drei Monaten verließ Olevian Zürich und reiste zurück nach Genf. Hier war unterdessen die ausführliche Einschätzung eines Beobachters der Situation in Trier eingegangen. Der Prediger Pierre de Cologne aus Metz hielt sich Anfang 1559 einige Zeit in Trier auf und suchte auch den Kontakt zu den dortigen Evangelischen. In seinem ausführlichen Schreiben an Calvin vom 5. März 1559 unterrichtet de Cologne ihn darüber, dass es in Trier für die Evangelischen äußerst schlecht stehen würde. Tiefe Mutlosigkeit hätte sie ergriffen. Sirck hätte ihm gegenüber bestätigt, dass es zwar unter der Bevölkerung Interesse am Evangelium gäbe, dennoch nur sehr wenige Gläubige in Trier leben würden. Dies läge wohl daran, dass es in der Stadt

[11] *Johannes Piscator*, Kurtzer Bericht Vom leben und sterben Herrn D. Gasparis Oleviani, in: Der Gnadenbund Gottes, hg. v. Gunter Franz / J.F. Gerhard Goeters / Wilhelm Holtmann, Köln 1994, 23.

[12] Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern, hg. von Traugott Schiess, Basel 1905, Nr. 205.

keinen evangelischen Prediger gäbe.[13] Ein Prediger sollte her? Die Lösung war für Calvin naheliegend – hierin bestärkt von Vermigli und anderen Theologen, die Olevian näher kennengelernt hatten. Der Trierer sollte diese Aufgabe in seiner Heimatstadt übernehmen.

Olevian benötigte keine lange Bedenkzeit. Am 6. Mai 1559 schrieb er an Vermigli nach Zürich, dass er zur Rückkehr nach Trier bereit sei, nicht jedoch, ohne vorher noch in Genf das Abendmahl nach dem reformierten Ritus gefeiert zu haben.[14] So endete ein langer Bildungsweg mit einer überraschenden Wende. Caspar Olevian zog als altgläubiger Christ ins Ausland und kehrte als reformierter Theologe zurück. Der Jurist mit großen Karriereplänen am Reichskammergericht gab diese Ziele auf und wurde unter dem Einfluss Calvins ein gläubiger Prediger.

Der Trierer Reformationsversuch von 1559[15] scheiterte bekanntlich; Olevian sollte wenig später in der sich vorsichtig und behutsam der reformierten Konfession öffnenden Kurpfalz Zuflucht finden und dort als Mitglied des Kirchenrates rasch Karriere machen. Olevian zählte in der Funktion eines Kirchenrates zu den einflussreichsten Kirchenpolitikern in der Kurpfalz und war an der Durchsetzung der reformierten Konfession, nicht zuletzt durch die Verbreitung des Heidelberger Katechismus von 1563, in diesem Territorium entscheidend beteiligt.[16]

Olevian war sich seines kirchenpolitischen Einflusses in der Kurpfalz, den er ab 1561 dort besaß, durchaus bewusst und schon zu diesem frühen Zeitpunkt an fest entschlossen, die Genfer Kirchenlehre in der Kurpfalz verbindlich einführen zu wollen. Die ersten Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage wird es schon vor 1566 in den Sitzungen des Kirchenrates gegeben haben. Doch es kam zu diesem Zeitpunkt noch nicht zum offenen Kampf, weil bei der politisch instabilen Lage der Kurpfälzer Kirche bis zum Reichstag von 1566 eine Lösung im Sinne der „Calvinisten", also der Anhänger der in Genf praktizierten reformierten Konfession, undurchführbar war.[17]

Grundlegend äußerte sich Olevian bereits am 12. April 1560 – er hielt sich zu diesem Zeitpunkt erst seit wenigen Wochen in Heidelberg auf – in einem Schreiben an Calvin zu der Frage der Kirchenzucht. Dabei gewährte Olevian Einblick in die kirchenpolitischen Motive seiner Überzeugungen, an denen er übrigens zeit seines Lebens festhalten sollte. Olevian war der festen Überzeugung, dass nur durch die Einführung der kirchlichen Zuchtordnung Genfer Prägung endlich das Volk von seiner Bindung an die lutherische Konfession gelöst werden könne. Nur ein von der Gemeinde gewähl-

[13] CO 17, Sp. 471–473.

[14] Ebd., Sp. 513.

[15] Grundlegend hierzu immer noch *Julius Ney*, Die Reformation in Trier und ihre Unterdrückung, Halle 1906. 1907.

[16] Vgl. hierzu *J.F. Gerhard Goeters*, Caspar Olevianus als Theologe, in: Faulenbach, Meyer, Mohr, Olevian (wie Anm. 3), 299–310.

[17] *Mühling*, Kirchenpolitik (wie Anm. 4), 104-106.

tes Presbyterium dürfe die Ordnung und die Disziplin innerhalb der Gemeinde kontrollieren und wiederherstellen. Olevian bat deshalb um die inhaltliche Unterstützung der Genfer Theologen in dieser Angelegenheit und um ihre kollegiale Beratung. Er, Olevian, habe die Einführung einer kirchlichen Zuchtordnung dem Kirchenrat dringend geraten und dabei ganz deutlich gesagt, dass er für weitere Aufgaben in Kirche und Schulwesen nur dann zur Verfügung stehen würde, wenn der Kurfürst und der Kirchenrat ihre Einwilligung hierzu gäben.[18] Calvin antwortete am 25. November 1560 und entwarf eine knappe Charakteristik der Genfer Kirchenverfassung.[19]

Olevian sollte mit dieser gradlinigen Position mittelfristig großen Erfolg haben. Seit seiner Berufung in den Kirchenrat agierte er in Absprache mit Calvin und Beza intensiv zugunsten der Einführung einer Kirchenzucht Genfer Prägung. Er ließ in den Gesprächen sogar durchblicken, nicht mehr das Abendmahl spenden zu wollen, solange nicht eine Kirchenordnung nach Genfer Vorbild eingeführt worden sei. Im Kirchenrat protestierte lediglich der enge Vertraute Bullingers, der Mediziner Thomas Erast[20], der anfangs ein gutes Verhältnis zu Olevian unterhalten hatte, gegen diese Tendenzen. Vergeblich. Es gelang Olevian in dem Zeitraum von April 1560 bis zum September 1562, nahezu alle führenden Theologen und Kirchenpolitiker einschließlich des Kurfürsten für die Genfer Kirchenzucht zu gewinnen.

Am 24. September 1562 vermeldete Olevian seinen Erfolg nach Genf und betonte in diesem Schreiben befriedigt, dass er den Kurfürsten für sich gewonnen habe.[21] Calvin antwortete am 27. Oktober 1562 hoch erfreut, legte einen konkreten Vorschlag zur Einrichtung der kirchlichen Zuchtverfassung in der Kurpfalz vor, mahnte jedoch zur Mäßigung in dieser brisanten Angelegenheit.[22]

„Mäßigung" – das entscheidende Stichwort. Calvin erkannte deutlich, dass es in dem wichtigsten Reichsstand nicht zu einer heftigen Auseinandersetzung bei den Reformierten untereinander kommen durfte. Calvin plädierte zwar grundsätzlich für eine Kirchenordnung Genfer Prägung, erkannte aber durchaus anderen Kirchen eigene, von der Genfer Konzeption abweichende Konzepte zu.

Calvin starb 1564. Nach seinem Tod sollte sich die Auseinandersetzung erheblich verschärfen. Calvins wichtigster Schüler und Nachfolger, der Franzose Theodor Beza, geprägt von den Bürgerkriegserfahrungen in Frankreich und von einer unerbittlichen Konsequenz Andersgläubigen gegenüber, sollte die Grundzüge für den sogenannten Calvinismus schaffen. Zu

[18] CO 18, Sp. 46–49.

[19] Ebd., Sp. 235–237.

[20] Immer noch grundlegend hierzu *Gustav Adolf Benrath*, Die Korrespondenz zwischen Bullinger und Thomas Erastus, in: Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag. Band 2, Bern 1975 (ZBRG 8), 87–141.

[21] CO 19, Sp. 538–540.

[22] Ebd., Sp. 563 f.

den wichtigsten Merkmalen des Calvinismus gehörte, neben einer strengen Kirchenzucht, die Überzeugung von der Gültigkeit der sogenannten doppelten Prädestination sowie von der Wahrheit einer presbyterialen Kirchenzucht als „nota ecclesiae".

Dieses Beharren auf eine presbyteriale Kirchenzucht als „nota ecclesiae" stellte eine theologische Provokation der Genfer Calvinschüler, und damit auch Olevians, gegenüber den Zürchern dar. Nicht nur, dass es unterschiedliche Positionen zwischen den beteiligten Kontrahenten gab – dies wäre ja nicht weiter tragisch gewesen. Das inhaltliche Problem liegt weitaus tiefer. Denn in diesem Streit wurde zugleich die presbyteriale Kirchenzucht Genfs auch mit Zustimmung Olevians als eine „nota ecclesia", also als ein wesentliches „Kennzeichen der wahren Kirche" interpretiert. Dies bedeutet nichts anderes, als dass diese so verstandene und angewandte Kirchenzucht zu einer Kirche konstitutiv dazugehören muss. Fehle in einer Kirche die Kirchenzucht Genfer Prägung, so der logische Umkehrschluss, handele es sich bei der betroffenen Kirche eben um keine „richtig verfasste Kirche". Somit wurde nicht nur den lutherischen Kirchen, sondern auch der Zürcher Kirche eine kirchliche Rechtmäßigkeit abgesprochen. Dass in Zürich diese Gedankengänge der Calvinisten nicht gerade mit hoher Begeisterung aufgenommen wurden, lässt sich denken.[23]

Mit dieser Argumentation verschärften die Anhänger der Genfer Gemeindekonzeption die Diskussion erheblich. Doch, aufs Ganze gesehen, vertrat Calvins Schüler Olevian ein Modell reformierter Gemeinden, dem wegen ihrer Autonomie, falls diese denn gegenüber territorialer Obrigkeiten notwendig sein sollte, die Zukunft gehören würde. Aus Verantwortung gegenüber Gott suchte Olevian diese Einsicht gegen alle politischen Widerstände hinweg umzusetzen, gleich, ob sie nun theologischer, kirchlicher oder politischer Natur waren. Seine theologischen Überzeugungen vertrat Olevian unbeirrt und suchte sie kirchenpolitisch konsequent zu verwirklichen.

Die Auseinandersetzung um die presbyterial-synodale Kirchenordnung stellt einen entscheidenden Punkt der Calvin-Rezeption in Deutschland dar. In der Biographie Olevians wird jedoch ein weiterer wesentlicher Punkt der Calvin-Rezeption deutlich – das Bemühen um die Bildungspolitik.[24]

Calvin führte seinen Schülern die Notwendigkeit eines effizienten Bildungssystems eindrücklich vor Augen. Nicht nur in der Kurpfalz, sondern auch nach dem konfessionellen Umschwung dort im Jahre 1576 suchte Olevian in Sayn-Wittgenstein und Nassau-Dillenburg dieses Postulat umzusetzen. Ab 1582 beteiligte sich Olevian nicht nur an jenen Tagungen der

[23] *Mühling*, Kirchenpolitik, 116–131; vgl. auch *Robert C. Walton*, Der Streit zwischen Thomas Erastus und Caspar Olevian über die Kirchenzucht in der Kurpfalz in seiner Bedeutung für die internationale reformierte Bewegung, in: *Faulenbach / Meyer / Mohr*, Olevian (wie Anm. 3), 205–246.

[24] Vgl. hierzu *Gerhard Menk*, Caspar Olevian während der Berleburger und Herborner Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis des frühen deutschen Calvinismus, in: *Faulenbach / Meyer / Mohr*, Olevian (wie Anm. 3), 139–204.

nassauischen Inspektoren, die der Verbesserung des Bildungswesens dienen sollten, er nahm zudem auch beratend an der konzeptionellen Arbeit für einen Ausbau des Schulwesens in Nassau-Dillenburg teil. Das vom Dillenburger Konvent im Mai 1582 unterzeichnete „Memorial in christlichen Sachen" trägt deutlich Olevians Handschrift: Als bildungspolitisches Ziel wurde die politische Umsetzung einer flächendeckenden Versorgung von Primarschulen, in denen – neben den Grundfertigkeiten des Lesens und Schreibens – reformierter Katechismusunterricht vermittelt werden sollte, eingefordert. Auch schlug der Konvent den Erhalt von Lateinschulen im nassauischen Territorium vor.

Doch europäische Berühmtheit sollte Olevian gerade in seiner Funktion als Gründungsrektor der Hohen Schule Herborn erlangen.[25] Im Jahr 1584 gegründet, zählte die Hohe Schule rasch zur führenden reformierten Ausbildungsanstalt in Europa und stand in einem regen gedanklichen Austausch mit anderen wissenschaftlichen Zentren der damaligen Zeit. Auf diese Weise wurde ein enges politisches und theologisches „Netzwerk" geschaffen, in dem Genf lediglich ein, wenn auch bedeutendes, Zentrum reformierter Wissenschaft neben einigen anderen darstellte. Auffallend an der Hohen Schule Herborn war jedoch dies: Die Hohe Schule sollte ähnlich wie in Genf kommende Juristen, Pädagogen und Theologen aus dem In- und Ausland befähigen, kirchenpolitisch eine wirksame Front gegenüber der römisch-katholischen Reformbewegung zu bilden.

So befand sich die Theologenausbildung in Herborn bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges in jener Dialektik von territorialer Begrenztheit und europäischer Weite. 1584 gegründet, also in für Reformierte politisch spannungsvoller Zeit – in Frankreich tobten die Hugenottenkriege, die niederländischen Stände kämpften um ihre politische Selbstständigkeit, in Kur-Köln kam es zu einer schweren Niederlage der evangelischen Truppen im Kölner Krieg, zudem drohte die militärische Besetzung von Nassau-Dillenburg – suchte der Graf mit der Gründung einer Hohen Schule ein markantes politisches Zeichen zu setzen. Reformierte Kirchen in der Wetterau wie in Europa gleichermaßen kirchenpolitisch und theologisch zu stärken, sich dabei aber auch der politischen Unterstützung bei der gesellschaftlichen Umgestaltung reformierter europäischer Territorien verpflichtet zu sehen – diese Ziele setzte sich die Herborner Hohe Schule mit ihrer Gründung. Praxisbezug, Ramismus, theologische Spitzenforschung, ein hochqualifiziertes Kollegium sowie – ein nicht zu vernachlässigender Aspekt – steuerliche Privilegien am jeweiligen Hochschulort bildeten die Rahmenbedingungen eines Theologiestudiums an der Hohen Schule Herborn. Olevian sorgte dafür, dass zum zentralen Lehrbuch dieser weit nach Deutschland, in die Niederlande und nach Schottland hineinwirkenden Akademie Calvins „Institutio" erhoben wurde.

[25] Vgl. zur Johannea *Andreas Mühling*, Anmerkungen zur Theologenausbildung in Herborn; in: DRCH 85, 2006, 71–87 mit umfangreicher Literatur.

Ich komme zum Schluss: Nicht zuletzt aufgrund der reichsrechtlichen Bestimmungen blieb Calvins direkter persönlicher Einfluss in Deutschland beschränkt – hier erwies sich Bullinger als Kirchenpolitiker weitaus erfolgreicher. Doch in der Kurpfalz, der Wetterau, der Grafschaft Moers, im Rheinland, Bentheim, Bremen und den anderen „Gemeinden unter dem Kreuz" am Niederrhein wurde Calvin durch seine Schüler und nicht zuletzt durch die „Institutio" zum überragenden Kirchenlehrer der reformierten Kirchen Deutschlands. Doch welche Elemente seines Denkens sollten den Glauben, die Frömmigkeit und die Alltagskultur reformierter Gemeinden in Deutschland für Jahrzehnte prägen?

Einmal der Gedanke der Prädestination – die Überzeugung also, dass der Glaube des Einzelnen von Gott im Schöpfungsplan vorherbestimmt sei. Ein Glaube also, der inhaltlich als „Gemeinschaft mit Christus" zu bestimmen ist und unmittelbar Folgen für die Ethik hat: Die Heiligung ist Folge des Glaubens und muss stets und immer wieder aufs Neue von den Christinnen und Christen in der konkreten Alltagssituation praktisch gelebt werden. Diese Überzeugung calvinistischer Erwählung prägte nicht nur das kirchliche Leben der Gemeinde, sondern griff auch maßgeblich in die Alltagskultur der Gläubigen ein.

Dann der Gedanke einer sich selbst organisierenden Gemeinde mit flachen hierarchischen Strukturen und presbyterialer Kirchenzucht. Diese Vorstellung einer notfalls autonomen, synodal vernetzten Gemeinde ging auch in die Genfer Kirchenordnung von 1561 ein. Die Evangelische Kirche im Rheinland wird im September 2010 unter dem Motto „Wir sind so frei" der ersten reformierten Generalsynode von Duisburg 1605 gedenken und dabei auch den Einfluss Caspar Olevians auf die Weiterentwicklung des presbyterial-synodalen Prinzips für den reformierten Protestantismus näher analysieren. Denn wer nämlich glaubt, hinter einer reformierten Kirchenordnung ständen lediglich organisatorische Fragen, der irrt. Kirchenordungen waren und sind bis heute für reformierte Gemeinden Ausdrucksform ihrer jeweiligen gültigen theologischen Überzeugung. Eine calvinistische Kirchenordnung spiegelt die Überzeugung wieder, fassbare Konkretion des Leibes Jesu Christi in der ihr jeweils eigenen Lebenssituation zu sein. Jedes Amt in dieser Gemeinde ist ein dienendes, welches sein Mandat direkt vom Herrn der Kirche ableitet und auf den Dienst in der Gesamtgemeinde hin ausrichtet. Eine Überordnung des einen Amtes über das andere darf es nicht geben. Der Aufbau der sich selbst leitenden und verwaltenden Gemeinde wird nach dem Gemeindeprinzip von unten nach oben klar geregelt. Die Ausübung der Kirchenzucht, jenes in Heidelberg so heftig umkämpfte Thema, obliegt grundsätzlich der Gemeinde. Dies bedeutet aber in aller Konsequenz auch, dass der Obrigkeit zunächst keine entscheidende Funktion in diesem Modell zukommt.

Und ein dritter Punkt kommt hinzu – es existierte bei aller Schroffheit calvinistischer Praxis zugleich eine reformierte Tradition in Deutschland, die – vorangetrieben durch Bullinger, zugleich gestützt von Calvin und propagiert vom späten Caspar Olevian – lebendig geblieben ist: nämlich die Einsicht in die Notwendigkeit theologischen Dialoges und, wenn möglich, kirchenpolitischen Ausgleiches. Calvin nun als einen „Ireniker" zu bezeichnen, wäre inhaltlich überzogen, doch trat er wenn irgend möglich für Mäßigung und kirchenpolitischen Ausgleich ein. Dass seine Schüler diese Einsicht häufig ignorierten, ist eine Sache, bei einigen reformierten Theologen in Deutschland jedoch blieb diese Überzeugung, nicht zuletzt dank der Bemühungen Caspar Olevians, lebendig. Es bleibt eine zentrale Aufgabe der Olevian-Forschung, dieses Kapitel weiter aufzuarbeiten. Doch dies ist ein anderes Thema.

# Straßburg und die Täufer im 16. Jahrhundert

*Marc Lienhard*

Bis in die dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts hat Straßburg zahlreiche Täufer und andere Dissidenten angezogen. Im ganzen Reich war die Stadt für ihre relative Toleranz bekannt. Doch bevor wir uns dem eigentlichen Thema zuwenden, muss der Sieg der evangelischen Bewegung in Straßburg zur Sprache kommen.

## 1. Straßburg und die evangelische Bewegung

Straßburg war eine freie Reichsstadt, die etwa 22 000 Einwohner zählte und über ein Landgebiet von 25 Dörfern verfügte. Die Macht wurde durch einen gewählten Magistrat ausgeübt. Er bestand insbesondere aus zwei Kommissionen: die geheime Stube der XIIIer, welche die Außenpolitik bestimmte, und die XVer, denen die Finanzen der Stadt und das Handelswesen unterstanden. Gelegentlich, bei besonders wichtigen Anlässen, wurde auch eine Schöffenversammlung einberufen.

Im 16. Jahrhundert wirkten in Straßburg einige große Gestalten: Jakob Sturm, der Stettmeister, der die Stadt mehr als 90mal im Reich vertrat. Dazu kommen die Theologen Martin Bucer und Wolfgang Capito, der Humanist Johann Sturm, der Maler Hans Baldung-Grien und noch viele andere.

Wie andere Reichsstädte hatte sich Straßburg relativ früh von der evangelischen Bewegung erfassen lassen. Die Straßburger hörten die Botschaft aus Wittenberg, die bald durch alle Straßburger Drucker – außer einem – weitergeleitet wurde. Luthers Schriften wurden in Straßburg energisch nachgedruckt, so etwa sein Freiheitstraktat, der zwischen 1520 und 1524 dreimal in Straßburg neu gedruckt wurde. Doch noch wirksamer auf die Massen war der Einfluss des mündlichen Wortes, nämlich dem der Straßburger Prediger. Zwar waren unter ihnen die Lutheranhänger bis 1523 nicht sehr zahlreich. Die ersten, die sich bemerkbar machten, sind wieder zum Teil von der Bildfläche verschwunden. Nur Mathis Zell, Leutpriester im Münster, ist geblieben. Durch das Kommen Bucers und Capitos erhielt er 1523 Verstärkung.

Zell nahm die großen Themen Luthers auf: die Rechtfertigung durch den Glauben, die Autorität der Schrift, die christliche Freiheit. Das konkretisierte und verstärkte er durch eine massive Kritik an der „Tyrannei", die seiner Meinung nach von der traditionellen Kirche ausgeübt wurde. Man müsse, so sagte er, die Menschen von den unzähligen Satzungen und Verordnungen befreien, die ihnen die Kirche auferlegte. Man solle zurückkehren zum einen Gesetz Gottes, zum Gesetz der Liebe. Die tyrannische Kaste des Klerus müsse entlarvt werden. Ihre Rolle bestehe nicht darin, die Schafe

FF 20 (2011)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

zu scheren, sondern ihnen durch die Verkündigung des Evangeliums zu dienen. Auch Martin Bucer äußerte sich in diesem Sinne.

Wie sich der Übergang zur Reformation vollzogen hat, soll hier nur summarisch in Erinnerung gerufen werden. Am 1. Dezember 1523 erließ der Magistrat ein Mandat, in dem er befahl, dass auf allen Kanzeln nur das heilige Evangelium und die Lehre Gottes gepredigt und alles, was zum Unfrieden diente, vermieden werden sollte. Nur die Lehre Gottes sollte verkündet werden, und was die Liebe zu Gott und dem Nächsten fördere. Bezeichnenderweise fehlte aber die Stelle des Nürnberger Mandats vom 6. März: „nach Auslegung der von der christlichen Kirche gutgeheißenen und angenommenen Schriften".

Im Frühjahr 1524 wurde der Gottesdienst verändert. Taufe und Messe wurden in deutscher Sprache gefeiert, das Abendmahl unter beiden Gestalten gereicht, die Gottesdienstformen wurden vereinfacht. Kleriker heirateten und erwarben das Bürgerrecht. Die Pfarreien wählten eigenständig evangelische Pfarrer, auf den Straßburger Kanzeln wurde evangelisch gepredigt, die Mehrzahl der 14 Klöster begann, sich aufzulösen. Nur vier widerstanden.

Der Magistrat neigte zwar 1524 mehrheitlich der evangelischen Bewegung zu, zögerte jedoch aus politischen Gründen, dem Druck von unten nachzugeben. Erst 1529 war es soweit. Im Januar berief der Magistrat die 300köpfige Schöffenversammlung und ließ abstimmen, ob die letzten Messen, die in Straßburg noch gefeiert wurden, eingestellt werden sollten und zu welchem Zeitpunkt. Eine Zweidrittelmehrheit sprach sich für die sofortige Einstellung aus. Damit war Straßburg eine evangelische Stadt geworden.

Die nächste entscheidende Etappe war dann die Synode von 1533, die vom Magistrat einberufen wurde, um die neue evangelische Kirche zu organisieren. Es ging vorwiegend darum, die Abgrenzung gegenüber den verschiedenen Dissidenten vorzunehmen und die Frage des Glaubensbekenntnisses zu klären, das in Straßburg Geltung beanspruchen sollte. Schließlich waren auch Maßnahmen auf dem Gebiet der Kirchenordnung und der Zuchtordnung zu treffen, was lebhaft von den Prädikanten gewünscht wurde. Wir werden noch darauf zurückkommen.

## 2. Die Dissidenten

Die ersten Dissidenten erschienen schon 1524. Als erster ist ein ehemaliger Kollege Martin Luthers zu nennen, der im Oktober vier Tage in Straßburg verbrachte, nämlich Karlstadt. Sein Anliegen war, raschere und radikalere Reformen durchzusetzen. Die Bilder in den Kirchen sollten zerstört werden, im Notfall auch ohne Erlaubnis der Obrigkeit. Er wollte einem Laienchristentum Raum verschaffen. Die Gegenwart Christi im Abendmahl deutete er symbolisch.

Bleibender war der Einfluss des Straßburgers Clemens Ziegler, eines Gärtners, der sich auch als Laienprediger betätigte. In verschiedenen Schriften, die zwischen 1524 und 1552 fast alle gedruckt wurden, bekämpfte er die Bilderverehrung, die kirchliche Heilsvermittlung, und hoffte auf ein universales Reich Gottes auf Erden, das auch Juden und Türken umfassen sollte. Im Vorfeld des Bauernkrieges setzte er sich in seinen Predigten für eine bessere, brüderlichere Gesellschaftsordnung ein. Seine Betonung der Askese führte ihn fast zur Idee einer Selbsterlösung des Menschen. Schließlich vertrat er auch die Allversöhnung. Zu den spiritualistischen Ansichten (in der Abendmahlslehre und der Christologie) kamen um 1530 auch Träume und Visionen, welche die Furcht vor den Türken und dem endgültigen Scheitern der Reformation konkretisierten. Er hat sich aber nicht zu den Täufern geschlagen, deren ausschließliche Haltung er nicht guthieß.

Seit dem Frühjahr 1526 tauchten Täufer im eigentlichen Sinne des Wortes immer zahlreicher in Straßburg auf. Aus der Schweiz kam Wilhelm Reublin, der den Bruder von Clemens, Jörg Ziegler, gewann. Aus dem nahen Benfeld erschien der Weber Hans Wolff, der beanspruchte, unmittelbar vom Heiligen Geist erleuchtet zu sein, die Predigt von Mathis Zell im Münster unterbrach, die ewige Verdammung verwarf, den Mangel an Früchten des evangelischen Glaubens rügte, und nicht nur die Kindertaufe, sondern auch den Kriegsdienst ablehnte und das Amt des Magistrats als unvereinbar mit dem Christenstand bezeichnete.

Tiefgreifender war jedoch der Einfluss, den vier andere Vertreter des radikalen Flügels ausübten, die im Herbst 1526 ankamen, nämlich Hans Denck, später durch Kautz abgelöst, Michael Sattler, Martin Cellarius (Borrhäus) und Ludwig Hätzer. Denck vertrat unter anderem die Idee der Universalität der göttlichen Gnade und die Allversöhnung.

Im Frühjahr 1528 drang auch das Hutersche Täufertum, vertreten durch etwa hundert Augsburger Täufer, in Straßburg ein, und damit erschien eine apokalyptische Sicht, welche die Ausrottung der Gottlosen und die Errichtung des Reichs Gottes auf Erden vorsah. Ein Jahr später erschien Melchior Hoffman, der einen apokalyptischen Endkampf voraussagte, in dem die freien Reichsstädte unter der Führung Straßburgs die Wahrheit des Evangeliums gegen die „höllische Dreieinigkeit" – Kaiser, Papst und Irrlehrer – siegreich verteidigen sollten. Nach dem Untergang Babylons sollte eine neue Theokratie entstehen, in der ein frommer König und ein geisterfüllter Prophet Hand in Hand regieren sollten. Doch eine solche Theokratie wurde erst in Münster in Westfalen eingeführt.

Schließlich wären auch die verschiedenen Spiritualisten zu erwähnen. Neben Straßburgern wie Otto Brunfels und Wolfgang Schultheiß, die sich immer mehr von der offiziellen evangelischen Kirche entfernten, sind vor allem Caspar Schwenckfeld und Sebastian Franck zu nennen, die von 1529 an einige Jahre in Straßburg wirkten. Aber auch die Täufer im engeren Sinn

des Wortes erhielten Verstärkung durch das Kommen bedeutender Männer wie Scharnschlager und Marbeck.

Klaus Deppermann[1] hat von sieben erkennbaren Gruppen des religiösen Nonkonformismus in Straßburg zwischen 1529 und 1533 gesprochen. In ideologischer Perspektive kann man von drei Haupttypen sprechen: der biblizistisch-pazifistische Typ der Schweizerbrüder, die apokalyptische Tendenz der Melchioriten und die Spiritualisten, vorwiegend Schwenckfeld. Trotz verschiedener Querverbindungen waren sie oft untereinander zerstritten. Eines aber hatten sie gemeinsam: die Ablehnung der Straßburger offiziellen Kirche, die für viele so schlimm war wie das Papsttum. Darüber hinaus verlangten sie Duldung für ihre eigene Gruppe. Auf längere Sicht sollte aber diese eigene Gruppe als die einzig wahre Kirche übrigbleiben.

Wieso kamen so viele Täufer und andere Dissidenten nach Straßburg? Weil sie in Straßburg besser aufgenommen wurden als anderswo. Sebastian Franck hat den Satz geprägt: „Was man anderswo henckt, das streicht man zu Straßburg mit ruten." In Straßburg galt das Privileg vom „freien Zug", aufgrund dessen es relativ leicht war, als Schultheißenbürger aufgenommen zu werden. Hinzu kam, dass die Armenfürsorge gut organisiert war: sie lag in den Händen von Lukas Hackfurt, der mehrere Jahre lang eine Zuneigung für das Täufertum hegte. Schließlich gab es auch in der offiziellen evangelischen Kirche Sympathie für die Täufer, insbesondere bei der Frau des Münsterpfarrers Katharina Zell und, bis 1532, bei dem Prediger Wolfgang Capito, der zum Beispiel Sattler in Schutz nahm.

## 3. Die Auseinandersetzung der Täufer mit den Reformatoren und mit anderen Dissidenten

Mit den evangelischen Prädikanten und Reformatoren kreisten die Auseinandersetzungen um zwei Fragenkomplexe:

- Das Verständnis von Kirche und Taufe
- Die Stellung zur Obrigkeit.

Bucer und die anderen evangelischen Prediger vertraten wie Luther die Ansicht, dass die Kirche zunächst Gottes Gnadenangebot durch Wort und Sakrament anzubieten habe. Die persönliche Glaubensentscheidung wurde als Antwort auf dieses Angebot verstanden. Die Täufer sahen die Reihenfolge anders: das Wort sollte den Einzelnen zur Entscheidung rufen und er sollte diese Entscheidung durch die Glaubenstaufe bezeugen. Damit war die Kindertaufe ausgeschlossen. Kirche wurde verstanden als Zusammenschluss der Gläubigen. Und die christliche Gemeinde musste sich radikal von der Gesellschaft unterscheiden, als Gemeinschaft derer, die sich um Heiligung im Sinne der Bergpredigt bemühten.

---

[1] *Klaus Deppermann*, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979.

Damit kommt auch der andere Aspekt des Dissenses mit den Reformatoren in Sicht: die Stellung zur Obrigkeit. Für Bucer war die Obrigkeit eine gottgewollte Institution, die zum Gemeinwohl im Notfall auch Gewalt ausüben konnte und musste. Dem widersprachen die Täufer. Eben weil sie das Schwert benützt und Krieg führt, aber auch weil sie den Eid verlangt, der doch von der Bergpredigt verboten ist, gehört die Obrigkeit ins Reich der Welt und hat nichts mit dem Reich Christi zu tun. Ein Christ, so sagte Sattler, lebt gewaltlos und legt keinen Eid ab, er übernimmt auch keine obrigkeitlichen Funktionen.

Die Täufer unterschieden sich aber auch von anderen Dissidenten, die in Straßburg angelangt waren. Der Dissens äußerte sich in fünf Fragestellungen:

- Im Unterschied zu den Spiritualisten verschiedener Gattungen maßen die Täufer dem Bibelwort eine große Bedeutung bei. Während die Spiritualisten den Geist vom Buchstaben unterschieden und ihn im „inneren Wort" und in Träumen fanden und der Bibel nur eine bestätigende Funktion beimaßen, fanden die Täufer in der Bibel normative Regeln für die Heiligung und für die Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens.
- Auch am Stellenwert der Gemeinde schieden sich die Geister. Während der Spiritualist Schwenckfeld Stillstand forderte in der Beteiligung am Abendmahl und den Täufern Gesetzlichkeit vorwarf, weil sie sich auch um das Äußere und um die Gestaltung der Gemeinschaft bemühten, betonten die Täufer, aufgrund der Inkarnation, dass gut strukturierte Gemeinschaften geboten seien und man sich nicht – wie Schwenckfeld es praktizierte – mit gelegentlichen, losen Treffen begnügen könne, oder mit unverbindlichem Austauschen von Briefen. „Wir sind die wahre Kirche" proklamierten die Täufer. Schwenckfeld antwortete: wir warten auf die wahre Kirche.
- Ein anderer Dissens lag in der Handhabung der Zucht. Die Täufer, das heißt in Straßburg die Schweizerbrüder, die sich u. a. auf Sattler beriefen, übten feste und scharfe Zucht aus in der Gemeinde. Dies wurde von Schwenckfeld kritisiert und auch von einigen Dissidenten wie Marbeck, der im übrigen die Ansichten der Täufer teilte.
- Innerhalb ihrer Gemeinschaft hatten die Täufer Älteste eingesetzt. Zugleich waren aber alle Glieder der Gemeinde mehr oder weniger am Entscheidungsprozess beteiligt. Im Unterschied dazu spielten im System von Melchior Hoffman apostolische Sendboten, Propheten und Pfarrer eine dominante Rolle.
- Schließlich war auch der Rückzug der Gläubigen aus der Welt Anlass zu Auseinandersetzungen. Die Nichtbeteiligung der Täufer am gesellschaftlichen und politischen Leben wurde nicht von allen Dissidenten gutgeheißen. Hoffman vertrat den Standpunkt, dass die Obrigkeit gottgewollt war, eingesetzt zum Schutz des Gemeinwesens. Als Hoffman apokalyptische Vorstellungen entwickelte, behauptete er, dass die Obrigkeit mit Ge-

walt den wahren Glauben aufzwingen sollte. Falls sie dies nicht tat, würde sie abgelöst werden. Die theokratischen Tendenzen Hoffmans wurden von den Täufern abgelehnt.

- Ein offenkundiger Gegensatz in der Stellung zur Obrigkeit entstand auch zu Schwenckfeld. Für diesen Spiritualisten war eine Teilnahme der Gläubigen am gesellschaftlichen Leben und auch am politischen Dienst durchaus möglich, die Täufer dagegen verneinten es.

## 4. Das Verhalten des Rates in Bezug auf die Täufer und der Ruf der Täufer nach Toleranz

Nachdem der Rat in einzelnen Fällen, z. B. im Fall einer Predigtstörung durch den Täufer Hans Wolff, vorübergehende Gefängnisstrafen verhängt oder Ende 1526 Hans Denck ausgewiesen hatte, erließ er am 27. Juli 1527 die erste Verordnung gegen die Wiedertäufer. Sie ist die Grundlage aller späteren Maßnahmen und bezeichnend für die Haltung des Magistrats. Den Täufern wurde erstens zum Vorwurf gemacht, dass sie die von Gott eingesetzte Obrigkeit nicht als christliche Institution anerkannten. Die Obrigkeit war eingesetzt „den guten zu schutz und den bösen zur straff". Zweitens traten sie auf als „zertrenner und beleydiger eins christlichen und einhelligen wesens" und ließen sich nicht belehren. Den Bürgern der Stadt und den Bewohnern der Territorien wurde unter Androhung von Strafe verboten, die Täufer aufzunehmen und Kontakte mit ihnen zu pflegen.

In seiner Begründung der Ablehnung der Täufer bewegte sich der Rat 1527 ausschließlich auf der soziopolitischen Ebene. Verworfen wurde der Apolitismus der Täufer, nicht tragbar war ihre Ablehnung der Obrigkeit. Hinzu kommt auch ihre Nichtteilnahme an den gemeinsamen Pflichten der Stadtbewohner. Schließlich wurden die Spaltungen verurteilt, welche die Sektierer verursachten. Auch war der Straßburger Rat der Meinung, dass die Einigkeit der Stadt und der öffentliche Frieden nur möglich waren aufgrund einer einheitlichen Lehre.

Im Straßburger Mandat war von der Todesstrafe für Täufer oder Wiedergetaufte nicht die Rede. Bis zur Synode von 1533 beschränkte sich der Rat darauf, punktuell immer wieder Täufer einzusperren oder auszuweisen, verwarf aber den Vorschlag des Stadtschreibers Butz, auch die Todesstrafe anzuwenden, „all zu großer schärffe halben". 1530 wurde eine Täuferkommission vom Rat eingesetzt. Immer wieder kam es zu Gesprächen, zu denen auch die Prediger hinzugezogen wurden.

Die Synode von 1533 schien ein strafferes Vorgehen gegen die Täufer einzuleiten. Das war zumindest die Erwartung der Prediger, die mit der Milde des Stadtrats sehr unzufrieden waren. Auch war die Frage der Behandlung der Dissidenten zu einem Politikum geworden, das sich als ein wichtiges Problem innerhalb des Schmalkaldischen Bundes stellte.

Im Gegensatz zu den Täufern war der Rat willens, Kirche und Stadt eng zusammen zu halten, und seine Funktion als Schirmherr der Kirche auszuüben. Gleichwohl wurde den Predigern gegenüber, gleich zu Beginn der Synode, die Grundhaltung des Rates klar ausgesprochen: „Es sey eins rats meynung nit, jederman im glauben zu zwingen, sondern allein rottungen, so zur trennung gemeiner pollicey dienen mocht, zu stillen."

Nur unter größter Mühe erreichten die Prädikanten, den Rat dazu zu bewegen, über diese neutrale, soziopolitische Haltung hinaus die evangelische Kirche durch einige straffere Beschlüsse und Maßnahmen zu stärken. Melchior Hoffman wurde eingekerkert. Am 28. Januar 1534 wurden die Prädikanten beim Rat vorstellig, um die Anwendung der Beschlüsse der Synode durchzusetzen. Der Predigtbesuch und die Sonntagsheiligung sollten gefördert bzw. erzwungen werden, der Verleumdung der Prädikanten ein Ende gesetzt und die Ketzerei ausgerottet werden. Die offizielle Lehre Straßburgs, die in den *Sechzehn Artikeln* und in der *Tetrapolitana* ausgedrückt war, sollte feierlich zum bindenden Glaubensbekenntnis der Stadt ausgerufen werden. Die Prediger gingen so weit, mit Rücktritt zu drohen, falls nichts geschehen würde. Hinzu kamen die Ereignisse von Münster in Westfalen, wo im Februar 1534 das lutherische Ratsregiment durch die Melchioriten abgewählt wurde.

Nun setzte sich der Rat doch in Bewegung. Er erhob am 4. März 1534 die *Tetrapolitana* und die *Sechzehn Artikel* zur Glaubensnorm der Stadt. Am 13. April 1534 wurde ein Mandat erlassen, das alle Täufer aufforderte, sich mit der Straßburger Kirche zu versöhnen. Wenn nicht, so sollten sie innerhalb von acht Tagen mit ihrer Familie aus der Stadt ausgewiesen werden.

In mehreren Sitzungen stellte sich der Rat hinter die Prädikanten und verwarf die Lehren Clemens Zieglers, Hoffmans und der Täufer. Er forderte alle Täufer auf, einen Eid abzulegen, dass sie bereit seien zu schwören, Waffendienst zu leisten, keine besonderen Versammlungen abzuhalten oder zu besuchen. Wer diesen Eid verweigerte, musste die Stadt innerhalb von vierzehn Tagen mit Weib und Kind verlassen. Um die Quelle künftiger Sektenbildung zum Versiegen zu bringen, wurde bestimmt, dass alle Kinder innerhalb von sechs Wochen nach der Geburt zu taufen seien. Bisher ungetaufte Kinder mussten sofort getauft werden. Wer seine Kinder nicht freiwillig taufen ließ, verlor seine Bürgerrechte. Die Kinder sollten dann auf Anordnung des Rates zwangsweise getauft werden.

Das alles kann den Anschein erwecken, als hätte der Rat seine ursprüngliche Linie aufgegeben, um sich den Auffassungen der Prediger anzuschließen. War es wirklich so, dass damit der Toleranz in Straßburg ein harter Schlag versetzt worden war? Der Schein trügt. Zu sehr fürchtete sich der Rat vor einem neuen Papsttum in der Gestalt der evangelischen Pfarrerschaft, um nicht sogleich Gegenkräfte freizulegen, die einer Tyrannei der evangelischen Pfarrerschaft wehren sollten. Die Kirchenpfleger und nicht

die Pfarrer wurden mit der Glaubensaufsicht betraut. Diejenigen, die mit der offiziellen Lehre nicht einverstanden waren, sollten vor einem Fünfer-Ausschuss erscheinen, der aus zwei Ratsherren und drei Kirchenpflegern bestand. Die Prediger wurden höchstens als Gutachter ohne Stimmrecht herangezogen. Nur die Kirchenpfleger hatten die Aufgabe „Kirchenzucht" auszuüben. Sie sollten „mit aller Sanftmut" diejenigen zur Rechenschaft ziehen, die den Gottesdienst versäumten oder einen anstößigen Lebenswandel führten.

> „Wer sich trotz Ermahnung nicht besserte, den sollten die Kirchenpfleger ‚fahren lassen und dem göttlichen Gericht empfehlen', doch ‚ohne Aufkündigung der bürgerlichen Freundschaft und Dienste', das heißt ohne bürgerliche Folgen. Das Wort ‚Bann' oder ‚Exkommunikation' wurde im entsprechenden Artikel (V. 4) vermieden. Das bedeutete praktisch, dass der Rat eine wirksame Sittenzucht ablehnte."[2]

Verworfen wurde auch ausdrücklich die Bitte der Prädikanten, dass jeder Straßburger gezwungen werde, mindestens einmal in der Woche eine Predigt zu hören. Außerdem wurden die Kirchenpfleger damit beauftragt, die Lebens- und Amtführung der Pfarrer zu überwachen. Drei Kirchenpfleger mussten den Treffen der Prediger („Convocatz"), die alle zwei Wochen stattfanden, beiwohnen. Sie besaßen das Recht, eine Beratung zu unterbrechen und die Angelegenheit an den Rat weiterzuleiten. So behielt der Rat der Stadt in allen Dingen das letzte Wort.

Doch nicht nur die Prediger, sondern auch die Täufer waren mit der Entwicklung nicht zufrieden. Im Rahmen der Synode von 1533 äußerten sich die Täufer zur Toleranz. „Soll nieman umb leer oder glauben verfolgt werden", meinte der Gärtner Clemens Ziegler. „Man soll jedem sein geist frei lassen", sagte der Täufer Martin Stör. Als die Ergebnisse der Synode bekannt wurden, protestierte der Maler Heinrich Vogtherr, „dass [die Prediger] die leute zum nachtmal und tauf zwingen wollten".

Im Jahr 1534 entbrannte die Diskussion aufs neue durch die Protestation des Täufers Leopold Scharnschlager. Der ergreifende Aufruf dieses Täufers zur Toleranz ist erhalten geblieben. Er erinnerte den Rat an Schriften Luthers und Zwinglis, die es verwehrten, über den Glauben zu herrschen, und an die beigefügten Bibelstellen (Apg. 4,19; 5,29). Er betonte, dass der Zugang zu Gott ungezwungen sein sollte und fragte, wieso die Straßburger ihn treiben konnten, seinem Glauben abzusagen, wo sie doch auch nicht dem Kaiser in Glaubensdingen gehorsam geblieben waren. Weltliche Gewalt diene allein zur Bestrafung des Übeltäters. Sie hatte nicht das Schwert und die Herrschaft des einzigen und überallmächtigen Königs Jesu Christi zu führen. Grundlegend war die Unterscheidung zwischen den beiden Gewalten:

> „Weltlicher Gewalt ist ain besonnder gewalt, hat ain besonder ambt, ain besondere art, regl und aigenschaft, gehört über ain besonder folkh. Crissten-

[2] *K. Deppermann*, 268.

licher gwalt ist ain besonder gwalt, hat ain besonders ambt, ain besondere art, regl und aigenschaft, gehört über ain besonder folkh, das wirt in ewigkeit nit fälen. Der weltlich gewalt tödtet mit leiblichem swerdt, der crisstlich gewalt tödtet niembt mit leiblichem sweerdt. Der weltlich gewalt ist schuldig, die crissten und fromen zu schutzen vor den pösen, Ro. 13 [4], aber nit im glauben und geistz sachen zu beherrschen, noch derhalben verfolgenn oder vertreiben."

Scharnschlager bat den Rat, ihn und seinen Glaubensgenossen, die vom intoleranten Papsttum nach Straßburg geflohen waren, „frei im glauben und der selen sachen ungezwungen und drungen des gewissens halben, wonen und hausen lassen".

Wer im Reich Christi mit Gewalt vorgehe, gewinne nicht zum Reich Christi hinzu und werde von Christus verworfen. Scharnschlager fährt fort:

„was erlanngten jr, meine geliebte herren und oberkeit, auch jch und meins gleichen, wann wir gleich also heuchleten und verlaugneten, das wir nach eurem willen und gefallen ain anntwurt gäben, bei allem eurm glauben zu pleiben? So wir des in unnsern hertzen und gwissen nit können zuekomen, würden wirs doch nit darumb tun, das wir unnsern glauben fur unwarheit und untuchtig halten in unnser gwissen, sonder allein darumb, das jr unns bei euch in euer stat bleiben liesset und nit hinaus stiesst unnder die feint".

Zum Verdruss der Prediger und im Unterschied zu anderen Orten, blieb das Verhalten der Straßburger Ratsherren relativ tolerant. Symptomatisch ist in dieser Hinsicht auch der 1535 festgelegte Wortlaut des Schwurs, den die Täufer leisten mussten, wenn sie in der Stadt bleiben wollten. Es war nur die Rede von den bürgerlichen Verpflichtungen. Die Täufer mussten außerdem versprechen, nichts gegen den Glauben der Stadt in der Öffentlichkeit zu unternehmen. Dagegen wurden sie nicht gezwungen, die *Tetrapolitana* oder die *Sechzehn Artikel* zu unterschreiben. Die Prediger forderten dagegen strenge Maßnahmen, unter anderem Zwangsarbeit für die Täufer. Auch der Straßburger Bischof und König Ferdinand versuchten, den Rat in diese Richtung zu bewegen. Jedoch umsonst.

Die nächsten uns bekannten Täufer-Artikel, die den Täufern zur Annahme vorgelegt wurden, wurden am 28. März 1538 erlassen. Den Täufern, die Straßburger Bürger waren, wurde nun anheimgestellt, sich

„der Hoffmänischen und anderer widertäufferischen und anderen secten und mainungen [zu] entschlagen und denselben abstehen [...], den h. christlichen glauben in den selben puncten, wie der bey unser kirchen allhie geglaubt, gehalten und gelehret wird, nit lästern, heimlich noch offentlich nit widersprechen."

Schwören sollte der Betreffende, an keiner Versammlung teilzunehmen, die wider den Straßburger Glauben lehrte. Auch sollte sich der Betroffene verpflichten, „bürgerliche beschwerden [zu] dulden und zu tragen". Falls dieser Eid nicht geleistet wurde, sollte er die bürgerlichen Rechte verlieren und innerhalb von vierzehn Tagen mit Weib und Kindern ausgewiesen werden. Falls aber Weib und Kinder unschuldig waren, konnten sie in der Stadt bleiben.

In Bezug auf die Täufer, die nicht Bürger waren, war der Text viel kürzer. Es handelte sich um Menschen, die wegen ihres Täufertums gefangen gesetzt wurden und die nicht von ihrem Irrtum abstanden. Sie sollten ausgewiesen werden und bei Rückkehr an ihrem Leib gestraft werden.

Diese Linie hat der Rat in den folgenden Jahren nicht mehr verlassen. Sie war milder als in anderen Gebieten, aber doch fest genug, um einen gewissen Rückgang der Sekten in Straßburg, abgesehen von den Schwenckfeldern, zu bewirken.

## 5. Das Leben der Täufergemeinschaften

Bis 1528 ist die Zahl der in Straßburg anwesenden Täufer ständig gestiegen. Man sprach von 500; ein Gegner der Täufer spricht sogar von 2 000, was aber nur ein Gerücht war. Die Unterdrückungsmaßnahmen von 1534 bis 1535 verminderten die Zahl. Im August 1537 ist die Rede von etwa 200 Brüdern. 1546 gibt es noch etwa hundert Schweizerbrüder in Straßburg.

In seinem Buch über Hoffman hat Klaus Deppermann „die Fluktuation zwischen den sieben erkennbaren Gruppen des religiösen Nonkonformismus in Straßburg" hervorgehoben[3]: die Gärtner, die sich um Clemens Ziegler scharten, die Täufer mit Reublin und Sattler, die später Schweizerbrüder genannt wurden, der Marbeck-Scharnschlager Kreis, die Anhänger von Denck und Kautz, die Augsburger Flüchtlinge, deren Ausrichtung auf Hans Hut zurückging, die Melchioriten (also die Anhänger Hoffmans) und die Schwenckfelder. Zwischen diesen Gruppen gab es teilweise Kontakte und gelegentlich Übertritte.

Reublin und Marbeck standen sich nahe, aber der letztere vertrat die lutherische Rechtfertigungslehre und übte Kritik an der Banngewalt der Gemeinde. So unterschied er sich trotz allem von den Schweizerbrüdern. Der Denck-Kautz-Kreis scheint 1532 zerfallen zu sein. Die Augsburger Flüchtlinge schlossen sich den Melchioriten an. Doch ist die letztere Bewegung auch 1538/39 zerfallen: die übrig gebliebenen Anhänger wurden „Schweizerbrüder". In der Stadt selbst konnten sich vor allem die nur lose untereinander verbundenen Schwenckfelder halten.

Auffallend ist, dass zwischen 1526 und 1540 der Anteil der Intellektuellen (davon sieben ehemalige Priester und vier Lehrer) noch relativ hoch war: 16 auf 129, deren Beruf bekannt war. Hervorzuheben ist auch das enorme Übergewicht der Flüchtlinge: etwa 80% der in den Akten erwähnten Täufer waren Flüchtlinge. Bemerkenswert ist das starke Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe. Dies war besonders bei den Schweizerbrüdern der Fall. Nahestehende Sympathisanten tadelten deren Exklusivismus. So schreibt der Ritter Eckhard zum Drübel:

> „Die Täufer vermeinen ihre heiligkeit vor der welt zu beweisen, wenn sie niemand grüssen, danken und wie stettige [das heißt: störrische] unver-

[3] *K. Deppermann*, 241.

nünftige ochsen in aller unfreundlichkeit gegen andere menschliche creaturen gottes leben."

Wenn wir uns nun dem Gemeinschaftsleben zuwenden, so konzentrieren wir uns auf die Täufer im begrenzten Sinne des Wortes.

Die Täufergemeinschaft kennt verschiedene Ämter: „Älteste", „Vorsteher", „Diener". Zum Amt berufen konnte nur derjenige werden, der ein untadeliges, moralisches Leben führte und mit der Heiligen Schrift vertraut war. Er musste von Gott die Berufung erhalten haben. Doch wurde auch die Berufung durch Menschen vollzogen, meist in Form einer Wahl durch die Ortsgemeinde oder einer Ernennung durch eine regionale Versammlung. Indem sie vor allem auf den „Mangel an gläubigen Arbeitern" hinwies, forderte die Gemeindeordnung Scharnschlagers Hochachtung vor dem Vorsteher, Gehorsam ihm gegenüber und auch einen Beitrag zur Sicherung seines Unterhalts. Die meisten täuferischen Vorsteher übten einen Beruf aus. Ihre Aufgabe war es, zu predigen, die Gemeindezucht zu gewährleisten und für die Armen zu sorgen.

Es gab verschiedene Formen von Versammlungen: Manche bestanden aus kleinen Konventikeln von zwei bis zehn Personen, andere waren bedeutender. Die Treffen folgten anfangs sehr rasch aufeinander und wurden später seltener, so dass Scharnschlager vor Lauheit warnen musste. Man traf sich vor allem am Sonntag – aber auch in der Woche – in den Häusern, sehr häufig jedoch auch an irgend einem abgelegenen Ort auf dem Land. Ein solches Treffen konnte mehrere Stunden oder sogar zwei oder drei Tage dauern. So trafen sich 300 Menschen im Eckbolsheimer Wald am 24. Juni 1545. Es handelte sich nicht nur um einen Gottesdienst im Sinn einer sakralen Handlung, sondern um Gemeinschaftstreffen, bei denen das Teilen eine große Rolle spielte.

Die Berichte, welche über die Treffen bei Straßburg vorhanden sind, geben eine Vorstellung vom Ablauf der verschiedenen Versammlungen. Es wurde unter Schreien und Tränen oder einfachem unartikulierten Murmeln der Teilnehmer gebetet. Gesang ist bei jenem Treffen in Eckbolsheim nicht erwähnt; aber andere Quellen bezeugen Gesänge sowie das Gebet des Herrn. Es wird auch überliefert, dass 1576 in Straßburg für die Obrigkeit gebetet wurde. Ohne vorher festgelegte Ordnung wurden Bibelstellen gelesen, die Gott einem Bruder oder einer Schwester eingegeben hatte. Die Predigt wurde zunächst, aber nicht ausschließlich, dem Vorsteher anvertraut: auch andere konnten entsprechend 1. Kor 14 das Wort ergreifen.

Im Rahmen dieser Treffen wurde Gläubigen nach einer vorhergehenden Befragung über ihren Glauben die Taufe gespendet. Man feierte auch das Abendmahl und war sich einig, dass nur die daran teilnehmen konnten, die frei von Sünden und daher nicht das Objekt einer Ausschlussmaßnahme gewesen waren. Die Täufer distanzierten sich von den Großkirchen, in denen, wie sie sagten, jeder zum Abendmahl gehen konnte „wie ein Schwein zum Trog". Die Täufer verstanden das Abendmahl nach der Auffassung

Zwinglis eher als Gedächtnisfeier oder als Offenbarung der Zugehörigkeit zur wahren Kirche.

Die Treffen erlaubten es, Maßnahmen gegenüber unverbesserlichen Sündern zu ergreifen oder diejenigen wieder zuzulassen, die bereuten. Man befasste sich mit der Unzucht, der Belehrung über fehlerhafte Dinge oder das in Unordnung geratene Leben. Konkret waren Gläubige betroffen, die sich gegen die Autorität der Vorsteher aufgelehnt hatten, in verbotenen Berufen tätig oder mit Ungläubigen verheiratet waren, mit ihrem Ehegatten im Streit lagen, und auch diejenigen, die der Wilddieberei nachgingen. Die Täufer ahndeten die Vergehen von Ort zu Ort mit unterschiedlicher Strenge, und der Unterschied in dieser Sache war zwischen Nord- und Süddeutschland besonders groß. Die Schweizerbrüder verwarfen das Prinzip der Trennung eines Ehegatten von seinem ausgeschlossenen Partner. In seiner Gemeindeordnung verlangt Scharnschlager, die brüderliche Zurechtweisung gut vom Ausschluss zu unterscheiden und vor dem Ausschluss eine oder mehrere Ermahnungen auszusprechen. Das Ziel des Ausschlusses war seiner Auffassung nach nicht Zerstörung oder Tyrannei, sondern die Besserung des Gläubigen und die Reinheit der Gemeinschaft.

Das Almosengeben nahm ebenfalls eine wichtige Stellung ein und wurde besonders in der Ordnung von Scharnschlager hervorgehoben. Es war angebracht, für die Bedürfnisse der am meisten benachteiligten Brüder der Gemeinschaft zu sorgen. 1557 verlangte man von denjenigen, die sich der Gemeinschaft in Straßburg anschließen wollten, die Bereitschaft, ihr und ihren Bedürfnissen alle ihre Güter zur Verfügung zu stellen. Schließlich folgte auf das Abendmahl und das Almosengeben oft ein gemeinsames Sättigungsmahl. Was die Fußwaschung angeht, die während der Anfänge der Bewegung in der Schweiz und in Süddeutschland bezeugt wird, so verschwand sie sehr bald. Bei den Mennoniten in Norddeutschland wurde sie weiterhin praktiziert, wo Dirk Philips sie sogar als eine „Vorschrift" der Kirche betrachtete, eine Auffassung, die Menno Simons relativierte.

Die Treffen gaben auch die Gelegenheit, Informationen und Grüße von anderen Versammlungen zu übermitteln. Die Täufer besuchten sich gegenseitig und legten füreinander Fürbitte ein. Während des ganzen Jahrhunderts arbeiteten verschiedene Versammlungen an der Einheit, besonders an der Versöhnung der Schweizerbrüder und der Mennoniten des Nordens.

Obwohl die Quellen oft dürftig sind, bezeugen sie, dass trotz der Unterdrückung auch in der Straßburger Umgebung und anderswo im Elsass die Täufergruppen weiter gelebt haben.

## Bibliographie

### Gedruckte Quellen

*Manfred Krebs / Hans Georg Rott* (Hg.), Elsass I. / II.: Stadt Straßburg 1522–1535 (Quellen zur Geschichte der Täufer VII. / VIII.), Band, Gütersloh 1959 / 1960

*Marc Lienhard / Stephen F. Nelson / Hans Georg Rott* (Hg.), Elsass III. / IV.: Stadt Straßburg 1536–1552 (Quellen zur Geschichte der Täufer, XV. / XVI.), Gütersloh 1986 / 1988

### Darstellungen

*Jean Séguy*, Les Assemblées anabaptistes mennonites de France, Paris / La Haye 1977

*Klaus Deppermann*, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979

*Marc Lienhard / Jean Rott*, La communauté des Frères suisses de Strasbourg de 1557 à 1660. Les assemblées générales et leur rôle dans l'évolution d'ensemble du mouvement, in: Saisons d'Alsace 76 (1981), S. 25–35

*Marc Lienhard*, Les anabaptistes, in: Histoire du Christianisme, t. 8, Le temps des confessions 1530–1620, Hg. Marc Venard, Paris 1992, S. 119–181; deutsch: Die Geschichte des Christentums, Bd. 8: Die Zeit der Konfessionen, Freiburg i. Br. 2010, S. 122–190

*Ders.*, Reiligiöse Toleranz in Straßburg, Stuttgart 1991

# Die reformierten Wurzeln der Baptisten und Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland

*Matthias Lohmann*

Die These dieses Aufsatzes ist, dass sowohl die Baptisten in Deutschland, wie auch die Freien evangelischen Gemeinden in ihrer Entstehung deutlich von reformiertem Gedankengut geprägt waren. Es soll aufgezeigt werden, dass dies nicht unbewusst geschah, wie manchmal behauptet wird,[1] sondern dass sich die Väter dieser beiden Freikirchen sehr wohl im Klaren darüber waren, dass sie spezifische theologische Positionen vertraten, die nicht von allen Christen geteilt wurden.

Um zu zeigen, dass beide Denominationen in ihren Ursprüngen eindeutig durch reformiertes Gedankengut geprägt waren, sollen sowohl die theologischen Prägungen der beiden Gründungsväter, Johann Gerhard Oncken und Hermann Heinrich Grafe, als auch die jeweils ursprünglichen Glaubensbekenntnisse, die von diesen Gründungsvätern im Wesentlichen geprägt wurden, betrachtet werden. Die Prägungen und Positionen der Gründerväter, wie auch die frühen Glaubensbekenntnisse, machen deutlich, dass sowohl die deutschen Baptisten als auch die Freien evangelischen Gemeinden ursprünglich theologisch reformiert waren. Weil theologische Positionen oft auch etwas mit persönlichen Biographien zu tun haben, sollen die Entwicklungen, die zur Entstehung der beiden Freikirchen geführt haben, in gegebener Kürze vor allem anhand der Biographien der beiden wesentlichen Gründungsväter nachgezeichnet werden.

## 1. Die Entstehung der Baptisten in Deutschland

Johann Gerhard Oncken wurde am 26. Januar 1800 in Varel in Norddeutschland als uneheliches Kind geboren und wuchs dort in einem nominell lutherischen Umfeld auf.[2]

1814 wurde er Kaufmannsgeselle in Anstellung bei John Walker Anderson, einem Schotten. Dieser gab ihm seine erste Bibel. Im gleichen Jahr nahm Anderson Oncken mit nach Leith in Schottland, wo Andersons Mutter ihn regelmäßig zu einer *Scottish Reformed Presbyterian Church* mitnahm. Dort hörte er wohl zuerst von den *Lehren der Gnade*, und er machte die

[1] *Richard Hoenen*, Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1930, 45.

[2] Zur Biographie Onckens siehe vor allem: *Günther Balders*, Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Dokumenten und Bildern, Berlin 1979; *Hans Luckey*, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel $^{3}$1958.

FF 20 (2011)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Bekanntschaft mit reformierten Christen, die ihn offensichtlich prägten. Wahrscheinlich lernte Oncken auch schon während dieser Zeit den schottischen Erweckungsprediger und reformierten Theologen Robert Haldane kennen.

1819 zogen Anderson und Oncken nach London, wo Oncken durch eine bekannte Familie und dann auch durch Besuche in verschiedenen Gemeinden zum rettenden Glauben an den Herrn Jesus Christus fand. Von nun an bekannte er seinen Glauben, wo immer er konnte.

1823 kündigte Oncken bei Anderson, um sich vollzeitlich in den Dienst der *Continental Society* zu stellen. Robert Haldane war wohl wesentlich daran beteiligt, dass Oncken diese Anstellung erhielt. Für die *Continental Society* ging Oncken nach Hamburg, wo er Bibeln und andere evangelistische Schriften verteilen und evangelisieren sollte. Er wurde also in gewisser Weise Missionar seiner eigenen Landsleute. Kaum in Hamburg, fing Oncken an, regelmäßig zu predigen. Die Versammlungen wuchsen schnell, so dass sich schon bald mehrere hundert Zuhörer zu den nicht offiziell genehmigten Versammlungen einfanden. Diesen Dienst tat Oncken unter dem Dach der *English-Reformed Church* in Hamburg, einer anerkannten internationalen reformierten Gemeinde.

Gleichzeitig wurde für Oncken bald klar, dass die *English Reformed Church* nicht dauerhaft seine Gemeinde sein konnte. Zum einen kamen durch seinen Dienst in den ersten Jahren ca. 70–80 Menschen zum Glauben, die den Wunsch hatten, in einer deutschsprachigen Gemeinde zu leben, die nur aus Gläubigen bestehend. Mangels einer Option verblieben sie jedoch größtenteils vorerst in der Landeskirche. Zum anderen kam Oncken durch sein intensives Studium der Bibel immer mehr zu der Überzeugung, dass die Taufe ein verbindliches Bekenntnis für Gläubige sei. Damit stand er im Gegensatz zur Lehre der *English-Reformed Church*.

Doch Oncken war kein Pragmatiker, der sich mit einer nicht biblisch belegten Lösung hätte arrangieren können. In der Tradition der reformierten Theologie, strebte er eine Taufe durch einen ordinierten Pastor an, und er wollte zusammen mit anderen Glaubensgeschwistern getauft werden, die dann gemeinsam eine Gemeinde konstituieren könnten. Deshalb lehnte er verschiedene Angebote ab, sein Taufdilemma zu lösen. Er wollte sich weder selbst taufen, wie es ihm Haldane vorgeschlagen hatte, noch sich durch eine kleine taufgesinnte Gruppe in der Nähe von Hamburg taufen lassen, die theologische Positionen – wie z. B. die Allversöhnungslehre – vertrat, die Oncken als unbiblisch ablehnte.

So dauerte es bis zum Jahr 1834, als der Amerikanische Linguistik-Professor und reformiert-baptistische Theologe Barnas Sears nach Hamburg kam. Am 22. April 1834 taufte Sears Oncken und sechs weitere Männer und Frauen. Am folgenden Tag konstituierte er zusammen mit Oncken die erste Baptistengemeinde Deutschlands. Drei Jahre später wollten die Hamburger Stadtväter in einer offiziellen Anfrage klären, welcher Art diese neue

Gemeinde war. Daraufhin verfassten Oncken und Julius Köbner, der 1836 zur Gemeinde gestoßen war, ein Glaubensbekenntnis, das durch und durch von reformierter Theologie geprägt war.

Wenn man die oftmals so genannten „5 Punkte des Calvinismus" als Maßstab betrachtet, kann festgestellt werden, dass sich alle fünf Punkte zumindest in Andeutungen im Glaubensbekenntnis[3] wiederfinden lassen. Erwähnt werden sollen dabei an dieser Stelle nur zwei Artikel:

> Artikel III – Von der Sünde
>
> Wir glauben, dass Gott den ersten Menschen nach seinem Ebenbild schuf, ein aufrichtiges, heiliges und unschuldiges Geschöpf, vermögend seinen Gott zu verherrlichen, und mit ihm vereint, selig zu leben. Durch List des Satans versucht, sündigte der Mensch, verlor das Ebenbild seines Gottes, fiel von ihm ab, und geriet also bald nach Leib und Seele in den Zustand des Todes. Da nun alle Menschen aus den Samen Adams entsprossen, so sind sie gleichermaßen derselben gefallenen und gänzlich verderbten Natur teilhaftig geworden, so dass sie, in Sünden empfangen, Kinder des Zornes sind, gänzlich untüchtig und unlustig zu allem Guten, aber fähig und geneigt zu allem Bösen.
>
> [...]
>
> Artikel VII – Von der Erwählung zur Seligkeit
>
> Wir glauben, dass es von Ewigkeit her das freie, von Nichts außer sich selbst geleitete Wohlgefallen, der bestimmte Vorsatz Gottes gewesen, Sünder zu erlösen. Darum, so wie es vor Grundlegung der Welt, aus unergründlicher erbarmender Liebe in der Gottheit beschlossen wurde, dass Jehova, der Gesalbte durch seine Menschwerdung und Tod der Erlöser sein sollte, so wurden die Personen aus dem verlorenen Menschengeschlechte, die wirklich erlöst werden sollten, auch vom Vater erwählt, ihre Namen im Himmel angeschrieben, sie selbst den Händen des Erlösers übergeben, als sein Volk, als die Schafe seiner Herde, für welche er sein Leben lassen wollte, als sein Erbe, als die Beute seines Todeskampfes, und als seine Braut. Diesen Personen wurde das ewig Leben in Christo beschieden und zugleich alle Mittel verordnet, die sie zum Glauben an Christum, zur Heiligkeit, und endlich zur ewigen Seligkeit bringen sollten. Solcher Ratschluss Gottes ist unveränderlich und ewig festgestellt, so dass diejenigen, welche er betrifft, die Auserwählten, den Händen Christi nicht entrissen werden können, vielmehr durch Gottes Macht im Glauben und in der Liebe zu Christo bewahret bleiben, bis sie Miterben seiner Herrlichkeit geworden sind.

Dieser Artikel endet dann mit einem kurzen Abschnitt, der deutlich macht, dass Oncken sich darüber im Klaren war, dass er dezidiert reformierte Positionen vertrat, die bei weitem nicht von allen Gläubigen unbedingt so verstanden und mitgetragen würden.

> Da diese teure Lehre der heiligen Schrift von Anfängern im Christentume häufig nicht verstanden wird, so halten wir es für unsere Pflicht, auch solche zu den Gnadenmitteln als Mitglieder der Gemeinde zuzulassen, die an

---

[3] *Johann Gerhard Oncken*, Glaubensbekenntnis der ev.–taufgesinnten Gemeinde in Hamburg; zit. nach MBS TEXTE 51 (2005), online: http://www.bucer.org/uploads/media/mbstexte051.pdf (letzter Zugriff 02.11.2010).

den Herrn gläubig geworden, aber in das Verständnis der hier abgehandelten Lehre noch nicht eingedrungen sind.

Dieses Glaubensbekenntnis fand nicht nur Zustimmung. Auch der oben zitierte Zusatz zu Artikel 7 machte das Bekenntnis für Menschen mit dezidiert anderen theologischen Überzeugungen nicht akzeptabler. Für Oncken waren diese Lehren aber so wichtig und zentral, dass er letztendlich einige Menschen aus der Gemeinde ausschloss, die dieses Bekenntnis nicht unterzeichnen konnten.

Zehn Jahre später wurde dieses Hamburger Glaubensbekenntnis dann die Basis für das erste Glaubensbekenntnis aller Baptisten in Deutschland.[4] Unter Mithilfe Onckens hatte Gottfried Wilhelm Lehmann in Berlin eine Baptistengemeinde gegründet. Ähnlich wie in Hamburg war auch in Berlin eine offizielle Anfrage der Stadt einige Jahre nach Gründung der Gemeinde der Auslöser für die Formulierung eines Glaubensbekenntnisses. Lehmann nahm das Hamburger Bekenntnis als Vorlage, modifizierte es aber wohl erheblich. Dabei war er sicher motiviert durch seinen pietistisch-lutherischen Hintergrund. Dies missfiel Oncken offensichtlich. Er strebte ein einheitliches und stärker reformiertes Bekenntnis an. Daraufhin setzten sich Oncken, Lehmann und Köbner zusammen und einigten sich auf ein Bekenntnis, das dem Hamburger Vorläufer sehr ähnlich war. Es hatte wiederum eindeutig reformierte Züge und blieb für viele Jahre maßgeblich für die Deutschen Baptisten. Erst mit der „Rechenschaft vom Glauben" von 1977[5] wurde ein Bekenntnis zur Glaubensgrundlage der Baptisten in Deutschland, das nicht mehr als reformiert bezeichnet werden kann.

Von daher steht außer Zweifel, dass der deutsche Baptismus einen bewusst reflektierten reformierten Ursprung hatte, auch wenn dieser heute keine nennenswerte Rolle mehr spielt.

## 2. Die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland

Der Ursprung der Freien evangelischen Gemeinden (FeG) in Deutschland ist – ähnlich wie der der Baptisten – ganz eng mit einem Mann verbunden: Hermann Heinrich Grafe.

Grafe wurde am 3. Februar 1818 in Palsterkamp, in der Nähe von Osnabrück geboren. Er wuchs in einem nominell christlichen Elternhaus auf, wurde als Baby getauft, hatte aber ansonsten wenig Kontakt mit dem christlichen Glauben.[6] Aufgrund seiner intellektuellen Fähigkeiten und auf sein

[4] Dieses Glaubensbekenntnis von 1847 findet sich online unter: http://www.reformedreader. org/ccc/germanbaptist.htm (letzter Zugriff: 02.11.2010).

[5] „Rechenschaft vom Glauben", Glaubensbekenntnis der Deutschen Baptisten 2010 (ursprünglich 1977, revidiert 1995), online: http://www.baptisten.de/fileadmin/user_upload/bgs/pdf/Rechenschaft_vom_Glauben.pdf (letzter Zugriff: 02.11.2010).

[6] Zur Biographie Grafes siehe vor allem: *Wolfgang Dietrich* (Hg.), Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe (Geschichte und Theologie der Frei-

eigenes Betreiben hin durfte er eine Ausbildung zum Geschäftsmann in Duisburg machen, die er 1834 im Alter von 16 Jahren begann. Während dieser Zeit kam Grafe auch mit dem christlichen Glauben in Berührung und erlebte dort auch seine Bekehrung.

Ihm wurde schnell klar, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen den Lehren der Landeskirche und den Lehren der Bibel gab. Er sehnte sich nach wahrer christlicher Gemeinschaft, die er in der Freundschaft mit dem pietistisch geprägten Eduard Neviandt fand. Dessen Familie sollte im weiteren Leben von Grafe eine ganz zentrale Rolle spielen. Eduards Vater Karl Wilhelm stellte Grafe nach Abschluss von dessen Ausbildung in seinem Betrieb ein. 1842 verlobte sich Grafe mit Eduards jüngerer Schwester Maria Theresia. Sein zukünftiger Schwiegervater schickte Grafe vor seiner Hochzeit 1844 für knapp zwei Jahre nach Lyon in Frankreich, wo er modernste Fabrikationsmethoden studieren sollte, um dann eine neue Fabrik in Elberfeld aufzubauen.

In Lyon, trat Grafe der *Église libre évangéligue*, also einer *Freien evangelischen Gemeinde* bei. Die Lyoner Erfahrungen prägten Grafe offensichtlich sehr. Die Gemeinde war durch biblisch orientierte Auslegungspredigten geprägt, die einen starken evangelistischen Fokus hatten. Reformierte theologische Überzeugungen galten einerseits als grundlegend, andererseits bestand aber Offenheit gegenüber Gläubigen mit anderen theologischen und denominationellen Hintergründen.

Die Zeit in Lyon gab Grafe eine Vision für Gemeinde und half ihm, eine stärkere theologische Verwurzelung zu bekommen. Dabei wurden für Grafe die Begriffe der bedingungslosen Erwählung und der freien Gnade sehr wichtig. Er erkannte die Notwendigkeit, für die Einheit unter den Christen wie auch für die klare Trennung der Christen (Kirche) von der Welt einzutreten. So war er davon überzeugt, dass die Kirche der Welt nur ein Zeugnis vom Evangelium sein kann, wenn sie dies in Wort und Tat bekennt. Dazu musste alles Weltliche in der Kirche bekämpft werden. Gerade deshalb sah er auch die Landeskirche zunehmend kritisch als eine Kirche, die Ungläubige in der Gemeinde beließ und ihnen sogar das Abendmahl reichte.

Andere prägende Einflüsse auf Grafe hatten wohl schon während seiner Zeit in Lyon seine Kontakte mit Männern, die durch das Genfer Reveil, ausgelöst unter anderem durch die Lehre Robert Haldanes in Genf, geprägt waren. Neben dem Gründer der Lyoner Gemeinde, Adolphe Monod, waren das vor allem die Schweizer Auguste Rochat und Karl von Rodt.[7]

---

en evangelischen Gemeinden 1), Witten 1988; *Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs / Michael Schröder*. Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen. Wuppertal 2004; *Hoenen*, Gemeinden; *Hartmut Lenhard*, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977.

[7] Siehe zu diesen und anderen prägenden Einflüssen auf die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland: *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Her-

Als Grafe nach Deutschland zurückkehrte, sah er anfangs keine andere Option, als sich der reformierten landeskirchlichen Gemeinde in Elberfeld anzuschließen. Allerdings verzichtete er aus Überzeugung darauf, in dieser gemischten Gemeinschaft das Abendmahl einzunehmen. Nach seiner Überzeugung sollte das Mahl nur für wahrhafte Christen sein und nicht auch für die vielen wahrscheinlich nicht gläubigen Kirchenmitglieder.

Wir erkennen hier also ähnlich wie bei Oncken, dass Grafe offensichtlich tief reflektierte theologische Überzeugungen hatte, die für seine Glaubenspraxis von wesentlicher Relevanz waren. Ähnlich wie Oncken strebte Grafe eine engere Gemeinschaft von wahrhaft Gläubigen an. Dazu bildete er zusammen mit einigen anderen 1850 den „Evangelischen Brüderverein". In ihm hatte Grafe Gemeinschaft mit Männern wie Carl Brockhaus, der später wesentlich die Frühphase der deutschen Brüdergemeinden prägte, und Julius Köbner, der – wie bereits erwähnt – zusammen mit Oncken und Lehmann eine der führenden Persönlichkeiten des deutschen Baptismus war. Der Brüderverein sah sich als von den Kirchen unabhängiger Verein an, der ausschließlich offen war für bekennende Christen mit einem klaren Zeugnis und der Bereitschaft, ein recht oberflächliches, aber klar biblisches Glaubensbekenntnis anzuerkennen. Der Verein sah sein Ziel in gemeinsamer Erbauung und Evangelisation.

Der Brüderverein war eindeutig keine Gemeinde. Man praktizierte die Sakramente nicht und ermutigte die Mitglieder, in ihren Gemeinden zu bleiben. Grafe schien mit dieser Kompromisslösung leben zu können, aber seine Mitstreiter hatten bald andere Pläne. Carl Brockhaus und einige andere Mitglieder des Vereins wurden zu Anhängern von John Nelson Darby. Darby lehrte unter anderem, dass es seit dem 2. Jahrhundert keine biblischen Gemeinden mehr gab, die biblischen Ämter so nicht mehr existierten und die Gemeinde letztendlich pragmatisch zu handeln habe und sich dabei auf das allgemeine Priestertum stützen sollte. Weiterhin vertrat Darby eine spezifische heilgeschichtliche Sichtweise. Außerdem gab es zumindest leicht missverständliche Aussagen dazu, ob Christen schon hier auf Erden den Zustand völliger Heiligung erlangen könnten.

Grafe lehnte beides ab, und die Darbysten sammelten sich bald in eigenen Versammlungen, die letztendlich Gemeindestatus hatten. Auch auf Betreiben Grafes verließen sie Ende 1852 den Evangelischen Brüderverein. Somit war der Evangelische Brüderverein geschwächt.

Aber auch Julius Köbner sah den Brüderverein offensichtlich nicht als ausreichend an. Er war nach Elberfeld geschickt worden, um dort zum gegebenen Zeitpunkt eine Baptistengemeinde zu gründen, was er dann auch im November 1852 tat. Nun wuchs auch in Grafe das Verlangen, seinen Glauben als Mitglied einer Freikirche zu praktizieren, in der er dann auch wieder am Abendmahl teilnehmen könnte. Am 26. Juni 1853 schrieb Grafe an

kunft. Lebendige Portraits aus der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Witten 2009.

Köbner und bat um die Aufnahme in die Baptistengemeinde beziehungsweise um eine Zusammenarbeit in einer Gemeinde, die nicht die Glaubenstaufe zur Voraussetzung zur Mitgliedschaft forderte.[8] Grafe erklärte, er sei zwar vollends davon überzeugt, dass die Glaubenstaufe biblisch sei, dass er aber seine Kindertaufe als legitime, wenn auch irreguläre Taufe anerkennen würde und sich somit nicht noch ein zweites Mal taufen lassen wolle. Grafe appellierte an Köbner, dass man sich nicht über dieses Thema trennen sollte – vor allem auch deshalb, weil er ansonsten vollends mit dem eindeutig reformierten Glaubensbekenntnis der Baptisten übereinstimme.

Aus verschiedenen Gründen wurde dieses Gesuch aber letztendlich abgelehnt. Dabei dürften mehrere Aspekte eine Rolle gespielt haben. Zum einen war die Tauffrage sicherlich ein wichtiger Hinderungsgrund für Köbner. Aber es erscheint fast so, als ob Köbner in ersten persönlichen Gesprächen eventuell Bereitschaft signalisiert haben könnte; auch Grafe schien noch beweglich zu sein. Alle Gespräche scheiterten schließlich an einem anderen Punkt. Grafe setzte große Hoffnungen in Ferdinand Ribbeck, einen Hilfsprediger in der Landeskirche. Im August 1853 verhalf er Ribbeck zu einer Predigerstelle in der eindeutig reformierten *Église évangélique* in Genf. Damit verband er offensichtlich die Erwartung, dass Ribbeck dort weiter geschult werden könnte, um später in Deutschland eine reformierte Freikirche nach dem Vorbild der Genfer Gemeinde mitbegründen zu können. Im Herbst des gleichen Jahres erfuhr Grafe dann aber zu seiner Überraschung, dass Ribbeck diese Stelle schon wieder verlassen hatte und entschlossen war, sich von Köbner taufen zu lassen und sich dessen Baptistengemeinde anzuschließen. Köbner hatte dies Grafe gegenüber trotz regelmäßiger Treffen nicht erwähnt. Als Grafe Köbner darauf ansprach, wich dieser aus. Im Nachhinein erfuhr er, dass Köbner Ribbeck noch am selben Tage getauft hatte.

Damit war das Vertrauensverhältnis zwischen diesen Männern zerstört und Grafe betrieb nun aus fadenscheinigen Gründen eine Änderung in der Satzung des Evangelischen Brüdervereins, die dazu führte, dass Köbner und andere Baptisten sich letztendlich zum Austritt veranlasst sahen. Köbners Reaktion war dann die offizielle Ablehnung von Grafes Mitgliedsgesuch bei den Baptisten, mit dem Grafe aber offensichtlich schon seit einiger Zeit gerechnet hatte.

Im Jahre 1854 bereitete Grafe die Gründung seiner eigenen Gemeinde und Denomination vor. Dies geschah dann am 22.11.1854. Eventuell strebte er dabei eine Gemeindeordnung an, wie sie der Lyoner *Église libre évangélique* entsprach – zwar klar reformiert, aber ohne von den Mitgliedern eine völlige Zustimmung zu allen Glaubensartikeln zu verlangen. Grafe betonte später immer wieder, sein Ziel mit der Gründung der FeG sei es

[8] Grafe schwebte dabei wohl keine einfache Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde vor, sondern eine neue Gemeinde, die eventuell schon eher die Charakteristika der späteren FeGs haben sollte.

gewesen, die Einheit der Kinder Gottes herzustellen. Letztendlich sah aber auch er die Notwendigkeit, bestimmte Glaubensinhalte zu definieren und als Voraussetzung für eine Gemeindemitgliedschaft zu sehen. So verfasste er, basierend auf dem Glaubensbekenntnis der reformierten Genfer *Église évangélique*, ein Glaubensbekenntnis,[9] das eindeutig reformiert, aber nicht sehr detailliert war.

Dieses Bekenntnis bestätigt zumindest drei[10] der fünf Punkte des Calvinismus und bezieht zu den anderen beiden Punkten zumindest keine konträre Position. Erwähnt werden sollen hier nur zwei Artikel:

> Art. 4.
>
> Wir glauben, dass Adam, der erste Mensch, nach Gottes Bild geschaffen wurde, dass er aber, vom Teufel verführt, fiel, und dass seitdem die menschliche Natur gänzlich verderbt ist, dergestalt, dass alle Menschen in Sünden empfangen und geboren und deshalb unfähig sind, was vor Gott gut ist, zu tun und, dem Bösen untertan, ein gerechtes Gericht der Verdammnis und des Todes auf sich laden.
>
> Art. 12.
>
> Wir glauben, dass der Heilige Geist den Erwählten, mittelst des Wortes, das Heil zueignet, welches der Vater ihnen bestimmt und der Sohn ihnen erworben hat, dergestalt, dass, indem er sie mit Jesus vereinigt durch den Glauben, er in ihnen wohnt, sie von der Herrschaft der Sünde befreit, sie die Schrift verstehen lehrt, sie tröstet und sie versiegelt auf den Tag der Erlösung.

Wenngleich manchmal behauptet wird, dass Grafe bei dem Glaubensbekenntnis letztendlich nur die zu seiner Zeit und in der Region vorherrschenden allgemein anerkannten theologischen Grundsätze definierte,[11] muss diese These wohl verworfen werden. Das Glaubensbekenntnis selbst bringt im letzten Artikel zum Ausdruck, dass es wahrhafte Christen geben wird, die diesem Glaubensbekenntnis nicht zustimmen können.

> Art. 17
>
> Wir erklären, dass, ungeachtet wir vor Gott unter uns die reine Verkündigung aller dieser Wahrheiten aufrecht erhalten wollen, wir alle diejenigen als Brüder anerkennen, die, an welchem Orte es auch sei, Jesus Christus als ihren einzigen Heiland und ihren Gott anrufen;
> wir wollen sie lieben, und wir begehren, von dem Herrn zu lernen, ihnen bei jeder Gelegenheit Zeugnisse von dem Bande zu geben, welches uns Alle in Ihm auf ewig vereint.

Betont wird hier also, dass Menschen, die Christus als ihren einzigen Heiland und ihren Gott anrufen, als Brüder anerkannt werden, auch wenn sie

---

[9] Die Artikel des Glaubensbekenntnisses sind im Folgenden zitiert nach: *Matthias Lohmann*, Glaubensbekenntnis der Freien evangelischen Gemeinde in Elberfeld-Barmen (1854), MBS-TEXTE 155 (2010), online: http://www.bucer.de/uploads/media/mbstexte155_b_04.pdf (letzter Zugriff: 02.11.2010).

[10] Die drei explizit erwähnten Punkte sind die völlige Verderbtheit (Art. 4), die bedingungslose Erwählung und das Ausharren der Gläubigen (beide in Art. 12 und angedeutet in Art. 10).

[11] *Hoenen*, Gemeinden, 45.

diesem Bekenntnis nicht zustimmen können! Grafe strebte ohne jede Frage die Gründung einer Gemeinde an, in der sich „alle Kinder Gottes" versammeln könnten. Aber aufgrund seiner Erfahrung, sowohl mit der reformierten Gemeinde in der Landeskirche wie auch mit dem Brüderverein, war ihm klar, dass das Gebot der Einheit der Kirche nie zu Lasten des Gebots nach der Reinheit der Kirche durchgesetzt werden darf. Von daher war es aus seiner Sicht notwendig, der ersten deutschen FeG ein Glaubensbekenntnis zu geben, das diese Reinheit wahrte, auch wenn dies die Einheit aller lokalen Christen in einer Gemeinde verhindern würde. Ein Glaubensbekenntnis für die erste deutsche FeG in Elberfeld-Barmen hielt er auch deshalb für wichtig, weil es ihm notwendig erschien, von Gläubigen nicht nur ein Bekenntnis ihres Glaubens zu erwarten, wenn sie Gemeindemitglieder werden wollten, sondern ihnen auch die von der Gemeinde vertretenen Überzeugungen nahezubringen. Diese waren, wie oben gezeigt, eindeutig von reformierter Theologie geprägt. Als weitere FeGs gegründet wurden, übernahmen diese anfänglich meist das Glaubensbekenntnis der Gemeinde in Elberfeld-Barmen.

Allerdings spielte das Bekenntnis nie eine besonders wichtige Rolle. So hatte es – anders als bei den Baptisten – schon bald kaum noch Bedeutung für die FeGs. Heute überrascht es oftmals Mitglieder und selbst Pastoren, dass die erste FeG ein Glaubensbekenntnis – noch dazu ein klar reformiertes – hatte. Als der Bund FeG wuchs, wurde er schnell auch bunter. Verschiedenste andere theologische Strömungen kamen in ihn hinein, so dass nicht mehr die Rede davon sein kann, die FeGs seien zwingend von reformierter Theologie geprägt. Trotzdem steht außer Frage: Die deutschen Baptisten wie auch die FeGs sind – zumindest in ihrer Entstehung – klar und bewusst durch reformierte Theologie geprägt worden.

## 3. Lehren für die heutige Zeit

Am Ende dieser Rückschau auf die Entstehungszeit von zwei der größten deutschen Freikirchen soll kurz darauf eingegangen werden, welche Lehren aus der Frühphase dieser Denominationen für die heutige Zeit gewonnen werden können.

Die Baptisten verfassten ihre ersten Glaubensbekenntnisse, um dem Staat gegenüber zu erklären, was sie lehren und glauben. Hermann Heinrich Grafe erachtete ein Glaubensbekenntnis für wichtig, um eine solide Grundlage für die Gemeinschaft in der Gemeinde zu gewährleisten und potentiellen Mitgliedern klar zu benennen, was die Gemeinde lehrt und glaubt. Heute haben beide Bünde an theologischem Profil verloren. Bei Gemeinden ohne klarem theologischem Profil stellt sich die Frage nach ihrer Bedeutung und Notwendigkeit. Sicher wird in beiden Denomination grundsätzlich am Evangelium von Jesus Christus festgehalten. Allerdings ist die Definition des Evangeliums von zunehmender Unschärfe gekennzeich-

net. Unklar bleibt, ob Menschen einen Eigenanteil an ihrer Erlösung haben und ob das Heil wieder verloren werden kann. Auf diese wichtigen Fragen können in vielen Gemeinden keine einheitlichen klaren Antworten mehr gegeben werden. Die reformierte Theologie hat stets danach gestrebt, die Offenbarung Gottes in seinem Wort bestmöglich zu erkennen und diese in Bekenntnissen zusammenzufassen. Es erscheint wünschenswert, dass sich beide Denominationen ihrer Anfänge bewusst werden und sich darum bemühen, biblische Positionen wieder mit größerer Klarheit zu proklamieren.

Gottes Wort ruft immer wieder dazu auf, nach biblischer Erkenntnis zu streben, diese zu bewahren und darum, wenn nötig, auch zu kämpfen. So soll am Ende dieses Aufsatzes das Gebet des Apostels Paulus für die Gemeinde in Philippi stehen:

> Und ich bete darum, dass eure Liebe immer noch reicher werde an Erkenntnis und aller Erfahrung, so dass ihr prüfen könnt, was das Beste sei, damit ihr lauter und unanstößig seid für den Tag Christi, erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit durch Jesus Christus zur Ehre und zum Lobe Gottes. (Phil 1,9-11)

# „Reformiert" als konfessionelles Label erwecklicher Gemeindebildung:

## Die Entstehung der deutschen reformierten Gemeinde in Budapest, ihre Organisatoren und deren soziale Vernetzung[1]

*Juliane Brandt*

Im Folgenden soll die Entstehung der deutschen reformierten Gemeinde in Budapest Ende der 1850er Jahre vorgestellt werden. Die Gemeinde formierte sich, scheinbar nur aufgrund eines sprachlichen Unterschieds zur magyarischen Mehrheit, als Filialgemeinde der Pester reformierten Gemeinde, unterschied sich aber in ihrem Stil, ihrem Religionsverständnis doch beträchtlich von dieser Mehrheit; sie kann als „erwecklich" bezeichnet werden. Es stellt sich die Frage, weshalb diese Lösung, eine Filialgemeinde zu bilden, gewählt wurde. Weiter ist die Gemeinde interessant, weil aus ihr bzw. dem Kreis ihrer Gründer auch protestantische karitative und Sozialbilitäts-Projekte hervorgegangen sind – der erste evangelische Gesellenverein in Budapest, der protestantische Waisenhausverein und das bis 1904 mit Diakonissen aus Kaiserswerth betriebene Krankenhaus Bethesda. Zudem ist der Fall aus der Sicht der Sozialgeschichte der Religion aufschlussreich, weil hier anhand einer relativ guten Quellenlage zumindest für die Gründungszeit zu überlegen ist, wie ein bestimmter sozialer Hintergrund, der sich von dem der Muttergemeinde unterschied, eine spezifische Lebenslage und daran geknüpfte verschiedene soziale Erfahrungen zur Herausbildung einer spezifischen Weise der Religionsausübung beitrugen. Daneben waren in dem Prozess der Gemeindeentstehung auch zunächst zufällige Faktoren von Bedeutung – von den politischen Zeitumständen bis hin zu den persönlichen Vorprägungen, die einzelne Beteiligte in dem Prozess einbrachten. Die relativ gute Quellenlage für die Gründungsphase ist gegeben, weil damals einige Unterlagen bei der künftigen Muttergemeinde eingereicht werden mussten, und weil Konflikte im zeitlichen Umfeld der Gründung weitere Quellen haben entstehen lassen.

### 1. Zu methodischem Anliegen und Quellen

Da im Kontext der deutschen Freikirchengeschichte dieser ungarische Fall auch als Anregung zum Aufgreifen des Vorgehens von Interesse ist, soll zunächst im Überblick gezeigt werden, was für Quellen herangezogen wurden. (1) Neben allgemeinen sozialgeschichtlichen Darstellungen zur Stadt wurden vor allem zeitgenössische Volkszählungen und ihre Auswertungen

[1] Bearbeitete Fassung des Beitrags Soziale Erfahrung, Gemeinschaftsbildung und Frömmigkeitsstile: Die deutschen und die ungarischen Reformierten in Pest und Buda im 19. Jahrhundert, Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde 47 (2005), 123–156.

FF 20 (2011)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

durch das Hauptstädtische Statistische Amt herangezogen. Diese Arbeiten unter der Leitung von József Kőrösy und Gusztáv Thirring, zwei Vordenkern ihres Fachs, sind für die damalige Zeit singulär, besonders hilfreich waren die Untersuchungen zur Berufsstatistik 1870–1900.[2] (2) Zur Zusammensetzung der Gemeinden wurden insbesondere Mitgliederlisten genutzt – bei den Reformierten enthielten diese auch Angaben zum „Status", also in etwa zum Beruf –, ferner Listen zur Kirchensteuer aus der reformierten Muttergemeinde, der Filia und der evangelischen magyarisch-deutschen Gemeinde in Pest. (3) Über das Funktionieren der Vereine gaben Statuten aus verschiedenen Jahren Auskunft – aufschlussreich sind besonders ihre Veränderungen im Laufe der Zeit –, Berichte in Jahrbüchern der Vereine, gegebenenfalls Protokolle von jährlichen Vollversammlungen und schließlich weitere Archivmaterialien. (4) Gründer und besonders Aktive ließen sich aus Aufrufen und Berichten in der Presse (hier besonders in der Gründungsphase), aus Jahresberichten verschiedener Vereine im Umfeld der hier relevanten, insbesondere den dortigen Berichten über Vorstände und Neuwahlen erschließen. Auskünfte zu ihrer Person lieferten biographische Lexika, Untersuchungen zur Lokalgeschichte (inklusive der Wirtschaftsgeschichte), Bibliothekskataloge, Verzeichnisse von Steuerzahlern, von Industrie- und Handelskammern usw.

Die Gründer, Aktivisten und Mitglieder von Gemeinden und Vereinen sind von Interesse, weil sich zum einen darin abzeichnet, wer die Mitwirkenden sozial gesehen sind und wo sie in der Gesellschaft der Stadt verankert sind, weil sich von hier aus erschließen lässt, welchen Aktionsraum sie hatten. Zudem kann anhand früherer und laufender Eintragungen, anhand von Überschneidungen bzw. nicht auftretenden Überschneidungen, anhand von Verwandtschaftsverhältnissen, langfristigen Kontinuitäten festgestellt werden, welche Felder des Engagements oder der Soziabilität aus Sicht der Beteiligten zusammengehörten. Man sieht – ansatzweise – wie solches Engagement in Familienrollen eingebunden war, wieweit es „vererbt" – oder ganz persönliche Entscheidung war. Die meisten Daten lassen sich naturgemäß für die besonders Aktiven, die Gründer, Vorstandsmitglieder, einige „Macher" zusammentragen. Im Idealfall lassen sie sich mit Berichten, Briefen, autobiographischen Materialien ergänzen. Im vorliegenden Fall war ein derartiges Verfahren schon allein zwingend, weil der Forschungsstand zu der Gemeinde selbst wie auch kirchengeschichtliche Literatur zum Untersuchungszeitraum spärlich sind.[3]

---

[2] *József Kőrösy,* Pest szabad királyi varos az 1870-dik évben. A népszámlalás és népleirás eredményei, = Sz. K. Pest városa statisztikai hivatalának közleményei 4, Pest 1871; *ders.*, Budapest Főváros az 1881-ik évben (...), = Bp. Főváros statisztikai hivatalának közleményei 15.1.-3., Budapest 1881–1883; *ders.*- Guszav Thirring, Budapest az 1891-ik évben. (...), = Budapest székes főváros szatisztikai hivatalának közleményei 25.1-3, Budapest 1894-1898; *dies.n,* Budapest fővárosa az 1901-ik évben. (...), = Budapest székes főváros statisztikai hivatalának közleményei 33.1-2, Budapest 1903–1905. (Zu 1910 liegen solche leider nicht mehr vor.)

[3] Das wichtigste Werk zu der Gemeinde ist neben zeitgenössischen Rückblicken *Mihály Bucsay*, Seit 120 Jahren: Deutschsprachige Reformierte Gemeinde in Budapest.

## 2. Die Stadt im frühen 19. Jahrhundert und die Lage der Protestanten

Die in den 1850er Jahren entstehende Gemeinde war überwiegend deutschsprachig; sie rekrutierte sich aus Zuwanderern aus den deutschen Territorien, aus Österreich, aus der Schweiz und daneben auch aus England und anderen Ländern. Die bestehende reformierte Gemeinde in Pest (die Stadt wurde erst 1873 mit Ofen/Buda zu Budapest vereinigt) war, wie generell 98–99% der Reformierten im Land, magyarisch – also ungarischsprachig. Der Anteil deutscher Einwohner in Pest war noch immer beträchtlich, wenngleich die magyarische Zuwanderung deren Einwohneranteil im Zuge eines rasanten Stadtwachstums steigen ließ (vgl. Tabelle nächste Seite). Zu den Umgebungsbedingungen gehört weiterhin, dass Pest damals mehrheitlich römisch-katholisch war. Daneben gab es in Pest auch eine evangelisch-lutherische Gemeinde, die deutsche, magyarische und slowakische Mitglieder hatte, und daneben orthodoxe Zuwanderer und Juden, die für den vorliegenden Fall aber nicht von Bedeutung sind (vgl. Tabelle). Dem ungarischen Brauch des späteren 19. Jahnhunderts folgend wird hier von Evangelischen (d. h. Ev. Kirche Augsburgischen Bekenntnisses / A. B.) bzw. Reformierten (Ev. Kirche Helvetischen Bekenntnisses / H. B.) gesprochen und werden beide zusammen als Protestanten bezeichnet.

---

Ein Blick in ihre Geschichte, o. O. [Selbstverlag?] 1979. Ein Sammelband zum reformierten Leben in Budapest von 2006, der in überwiegend deskriptiver Weise Personen und Einrichtungen vorstellt, geht nicht auf sie ein (*László Kósa* [Hg.], Reformátusok Budapesten [Reformierte in Budapest], Bd. 1–2, Budapest 2006). Auf das Anführen ungarischsprachiger Literatur wird an dieser Stelle mit Blick auf den Leserkreis weitgehend verzichtet, sie ist in dem erwähnten Aufsatz der Verfasserin bzw. in dem zuletzt angeführten Werk zu finden. Einzelheiten zur Entwicklung der im Aufsatz erwähnten Einrichtungen stammen, wenn nicht anders erwähnt, aus einer Vielzahl von Quellen, die hier nicht alle aufgeführt, aber bei der Verfasserin nachgefragt werden können. Zum ungarischen Protestantismus insgesamt, mit Blick auch auf die katholische Kirche ist nach wie vor instruktiv: *Mihály Bucsay*, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978. Bd. 1-2, Wien / Köln / Graz 1. 1977, 2. 1979; daneben als neuere Darstellung bis 1700: *Márta Fata*, Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700, Münster 2000. Zur Situation der Protestanten in der Doppelmonarchie: *Friedrich Gottas*, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in *Adam Wandruszka / Peter Urbanitsch* (Hg.), Die Habsburgermonarchie, Bd. 4, Die Konfessionen, Wien 1985, 489–595, zum Patentskampf bes. 501–502; eingehender *Gottas*: Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859, München 1965. Zu den Konfessionen in diesem Zeitraum: *Móritz Csáky*, Die römisch-katholische Kirche in Ungarn, in: *Wandruszka / Urbanitsch*, Habsburgermonarchie Bd. 4, 248-330, tab. Überblick 302–303.

## Tabellen

### 1. Pest und Buda: Einwohner nach Konfessionen bis 1848

Qu.: Nagy Lajos: Bp. Története 1790–1848, S. 397

**Pest**

| | absolute Zahlen | | | | | | | in Prozent der Bevölkerung | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | kath. | ev. | ref. | gr.-orth. | isr. | sonst. | zus. | kath. | ev. | ref. | gr.-orth. | isr. | sonst. | zus. % |
| **1806** | 29.701 | 216 | 137 | 187 | 1.618 | 521 | 32.380 | 91,73 | 0,67 | 0,42 | 0,58 | 5,00 | 1,61 | 100,00 |
| **1813** | 35.625 | 914 | 412 | 1.062 | 2.386 | 1.580 | 41.979 | 84,86 | 2,18 | 0,98 | 2,53 | 5,68 | 3,76 | 100,00 |
| **1820** | 41.261 | 855 | 524 | 1.935 | 3.493 | 936 | 49.004 | 84,20 | 1,74 | 1,07 | 3,95 | 7,13 | 1,91 | 100,00 |
| **1831** | 57.452 | 1.338 | 1.080 | 8.227 | 5.659 | 1.792 | 75.548 | 76,05 | 1,77 | 1,43 | 10,89 | 7,49 | 2,37 | 100,00 |
| **1840** | 54.452 | 1.614 | 1.797 | 1.115 | 7.041 | 1.501 | 67.520 | 80,65 | 2,39 | 2,66 | 1,65 | 10,43 | 2,22 | 100,00 |
| **1847** | 79.828 | 3.457 | **1.601** | 1.057 | 13.295 | 3.270 | 102.508 | 77,87 | 3,37 | **1,56** | 1,03 | 12,97 | 3,19 | 100,00 |

**Buda**

| | absolute Zahlen | | | | | | | in Prozent der Bevölkekrung | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | kath. | ev. | ref. | gr.-orth. | isr. | sonst. | | kath. | ev. | ref. | gr.-orth. | isr. | sonst. | zus. % |
| **1813** | 25.766 | 186 | 74 | 691 | 541 | | 27.258 | 94,53 | 0,68 | 0,27 | 2,54 | 1,98 | 0,00 | 100,00 |
| **1820** | 24.625 | 170 | 62 | 595 | 466 | | 25.918 | 95,01 | 0,66 | 0,24 | 2,30 | 1,80 | 0,00 | 100,00 |
| **1831** | 28.669 | 234 | 112 | 616 | 617 | | 30.248 | 94,78 | 0,77 | 0,37 | 2,04 | 2,04 | 0,00 | 100,00 |
| **1840** | 27.508 | 275 | 159 | 505 | 998 | | 29.445 | 93,42 | 0,93 | 0,54 | 1,72 | 3,39 | 0,00 | 100,00 |
| **1847** | 29.294 | 488 | **266** | 470 | 1.066 | | 31.584 | 92,75 | 1,55 | 0,84 | 1,49 | 3,38 | 0,00 | 100,00 |

### 2. Entwicklung der Konfessionen in Budapest 1870–1901

Qu.: Kőrösi - Thirring 1905, S. 54

| | absolute Zahlen | | | | in Prozent der Bevölkerung | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1870 | 1881 | 1891 | 1901 | 1870 | 1881 | 1891 | 1901 |
| röm.-kath. | 195.624 | 239.723 | 314.835 | 427.112 | 72,33% | 67,40% | 64,69% | 60,72% |
| ev. | 14.316 | 19.716 | 27.224 | 37.170 | 5,29% | 5,54% | 5,59% | 5,28% |
| ref. | **13.008** | 21.655 | 36.112 | 62.837 | **4,81%** | 6,09% | 7,42% | 8,93% |
| isr. | 44.890 | 70.227 | 102.377 | 166.198 | 16,60% | 19,74% | 21,04% | 23,63% |
| gr.-orth. | 1.838 | 1.787 | 2.559 | 3.201 | | | | |
| gr.-kath. | | 1.227 | 2.837 | 5.386 | | | | |
| armen.-k. | | 5 | 25 | 11 | | | | |
| armen.-orth. | | 0 | 4 | 0 | | | | |
| unit. | | 119 | 436 | 983 | | | | |
| bapt. | | | 130 | 222 | | | | |
| angl. | | | 31 | 63 | | | | |
| naz. | | 123 | 33 | 7 | | | | |
| meth. | | 0 | 0 | 1 | | | | |
| moh. | | 8 | 12 | 6 | | | | |
| brahm. | | 0 | 0 | 1 | | | | |
| konf.los | | 195 | 56 | 117 | | | | |
| unbek. | 800 | 897 | 0 | 133 | 0,97% | 1,24% | 1,25% | 1,45% |
| zusammen | 270.476 | 355.682 | 486.671 | 703.448 | 100% | 100% | 100% | 100% |

Anm.: für 1870 sind Daten für Buda und Pest zugrunde gelegt. J.B.

Auch die reformierte und die evangelische Stadtgemeinde bestanden zum fraglichen Zeitpunkt erst einige Jahrzehnte. Bis zum Toleranzedikt durften seit der Rückeroberung Budas und Pests 1686 Protestanten dort weder ein Haus besitzen noch Zunftmitglied oder Bürger werden. So konnte erst 1787 die evangelische Gemeinde und 1796 die reformierte Gemeinde gegründet werden. 1844 entstand auch eine evangelische Gemeinde in Buda. Beide Pester Gemeinden waren anfangs sehr klein, wuchsen dann aber schnell. Noch 1806 waren von den rund 58 000 Einwohnern, die Buda und Pest insgesamt hatten, nur 211 reformiert. 1813 zählte allein Pest immerhin schon 412 reformierte und 914 evangelische Einwohner – bei einer Bevölkerung von 42 000 insgesamt. Bis zur Jahrhundertmitte stieg die Zahl der Einwohner der Doppelstadt auf 178 000, von denen nun schon ca. 5% evangelisch und 4% reformiert waren.

In der protestantischen Zuwanderung lassen sich zwei wichtige Gruppen unterscheiden: zum einen die in den Staatsämtern, Komitatsämtern[4] und Gerichten tätigen Beamten, unter ihnen viele Mitglieder des protestantischen Hochadels, die auch bei den Gemeindegründungen eine wichtige Rolle spielten, und neben ihnen bald auch Kaufleute und Unternehmer. Zu dieser Oberschicht zu rechnen sind auch länger eingesessene erfolgreiche Handwerker. Zur zweiten Gruppe zählt eine große Zahl von weniger qualifizierten Zuwanderern: Handwerker, Arbeiter und Tagelöhner. Die reformierte wie auch die evangelische Gemeinde in Pest hatte Schwierigkeiten, die vielen Zuwanderer, die prinzipiell zu ihrer Konfession gehörten, auch tatsächlich zu erreichen und zu integrieren. Sobald mit den Volkszählungen ab 1869 fundierte Statistiken vorliegen, fällt auf, dass in den Verzeichnissen der Gemeinden weitaus weniger Menschen auftauchen, als die Volkszähler an Protestanten gezählt hatten. Auch wenn man für die in den kirchlichen Listen erfassten meist männlichen Haushaltsvorstände jeweils unrealistischerweise vollständige Familien und hohe Kinderzahlen zugrunde legt, liegt der Schwund bei einem Drittel bis zur Hälfte, anfangs noch weitaus höher. Bei den Reformierten, die auch den „Stand" oder Beruf der Kirchenmitglieder registrierten, kann man beobachten, dass diese Differenz in den unteren Schichten besonders hoch war.[5]

---

[4] Die Komitate waren bis 1848 territoriale Einheiten und zugleich Organe der adligen Selbstverwaltung in Ungarn. Sie waren de facto die eigentliche Verwaltung des Landes und zugleich Rahmen der politischen Meinungsbildung des Adels und Bezugspunkt seiner Interessenvertretung im Reichstag. Nach 1848 wurden sie zu Einheiten der Territorialverwaltung, in etwa deutschen Landkreisen entsprechend, jedoch mit großen eigenen Machtbefugnissen.

[5] Vgl. im Detail: *Juliane Brandt,* A (buda)pesti református egyház dualismuskori adólistái [Die Kirchensteuerlisten der Budapester Reformierten], in: *Kósa,* Református sok, 173–196.

## 3. Das politische und geistige Umfeld nach 1849

Weiter gehören zum Entstehungshintergrund der deutschen Filiale die politischen Zeitumstände und ihre Folgen. Die 1850er Jahre sind die Zeit der Vergeltungsmaßnahmen nach Revolution und Freiheitskampf von 1848/49. Diese Maßnahmen, Verhaftungen wie Versammlungsverbot, betrafen auch die protestantischen Kirchen. Diese Jahre sind aber auch die Zeit der Umsetzung einiger Projekte von 1848 – die Abschaffung der Urbariallasten[6] wurde auch von der Wiener Regierung nicht zurückgenommen, provisorisch wurde z. B. das österreichische Zivilgesetzbuch als modernes bürgerliches Gesetzeswerk eingeführt. Ferner wurde die Verwaltung Ungarns neu strukturiert und damit die Macht der Komitate ausgehebelt. Aber auch die protestantischen Kirchen, die bisher große innere Autonomie genossen hatten, sollten territorial neu gegliedert und in ihrer Verwaltung der der österreichischen Kirchen mit ihrem Konsistorialregime angeglichen werden. Diese Pläne mündeten im September 1859 in das sogenannte Protestantenpatent. Der Widerstand dagegen führte 1860 zur faktischen Rücknahme des Patents.

Dieser „Patentskampf" brachte eine Entwicklung zu ihrem Höhepunkt, in der die ungarischen Protestanten sich als Rechtsgemeinschaft und als ehemals unterdrückte Minderheit gegen Angriffe von außen zu verteidigen hatten, und die Verteidigung der Gemeinschaft als Tat für die Kirche begriffen. Man war eine Gemeinschaft des Widerstands gegen die Fremdherrschaft und eine Bastion der Freiheit und des Nationalgeistes. In den 1850er Jahren begriffen auch viele Katholiken Ungarns den Patentskampf der Protestanten als nationale Tat in Stellvertretung für die gesamte Nation.[7]

Die späten 1840er und die 1850er Jahre sind aber auch eine Zeit, in der Probleme in den Bindungen an die Kirchen sichtbar wurden. In die Jahrhundertmitte fällt in Ungarn eine Zunahme religiöser Gleichgültigkeit, die besonders in den protestantischen Kirchen spürbar wurde. Zu den Auslösern des Phänomens gehörte u. a. auch, dass die Abschaffung der Reste der Urbariallasten 1848 von der ländlichen Bevölkerung vielfach als Ende der Pflicht zum Kirchenunterhalt überhaupt verstanden worden war – schließlich war auch der Zehnte per Gesetz abgeschafft worden. Somit überließen viele Kirchenmitglieder die eigene Kirche und den Pfarrer ihrem Schicksal. Erst allmählich stabilisierten sich die Verhältnisse wieder.[8]

---

6 Abgaben, die die bis 1848 hörigen Bauern an die Grundherren zu entrichten hatten.

7 Vgl. im Detail *Juliane Brandt,* Verfolgung, Minderheitenposition und langfristige Formulierung konfessioneller Identität. Analyse und Auswirkungen dieser Entwicklung am Beispiel der ungarischen Protestanten im 19. Jahrhundert, in: *Joachim Bahlcke* (Hg.), Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Folgen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa, Stuttgart 2008, 373–401.

8 *László Kósa:* A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a 19. sz. közepén [Die Zunahme religiöser Indifferenz in der Mitte des 19. Jahrhunderts], in: *ders.:*

In die 1850er Jahre fällt weiter die Entstehung und erste Ausbreitung der damals sogenannten Sekten. Gerade die großen Bauvorhaben Pest-Budas in den 40er und 50er Jahren, die Infrastrukturprojekte von Kettenbrücke, Untertunnelung des Burgbergs und der Eisenbahnbau, stellten auch Brennpunkte religiöser Gärung dar. Viele der einfachen Arbeitskräfte jener Projekte schlossen sich entstehenden Sekten an. Die Pest-Budaer Großbaustellen wurden u. a. zum ersten Rekrutierungsfeld der sich in Ungarn formierenden Nazarener.[9]

Zu den Umständen der hier behandelten Gemeindegründung gehört ferner die sogenannte „schottische Mission", die seit 1841 in Budapest aktiv war. Der eigentliche Name der Einrichtung war „Comittee of the Free Church of Scotland for the Conversion of the Jews". Es handelte sich um eine Einrichtung der aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Schottischen Freikirche. Pest war das Zentrum der Tätigkeit ihrer Missionare an der mittleren und unteren Donau. 1849 mussten sie ihre Arbeit weitgehend einstellen. Ihre Schule bestand jedoch fort. 1859 nahm die Mission ihre Arbeit wieder auf.[10]

## 4. Die Initiatoren und ihre ersten Schritte

Dies war also das Umfeld, in dem eine wachsende Zahl deutscher Zuwanderer reformierten Bekenntnisses 1857 die Gründung einer eigenen Gemeinde in Angriff nahm, die formal 1863 abgeschlossen war. Zu diesem Zeitpunkt gehörten ihr fast 200 Haushalte bzw. Familien an, mit mehr als 500 Angehörigen. Ihnen gegenüber standen gut 800 reformierte Haushalte lt. Kirchensteuerlisten von 1865, bzw. gut 1 200 im Jahre 1870. Laut Volkszählung von 1869 hatte Pest 10 740 reformierte Einwohner.

---

Egyház, társadalom, hagyomány [Kirche, Gesellschaft, Tradition], Debrecen 1993, 105–125.

9 „Die an Christus Glaubende Gemeinde" [A Krisztusban Hívő Gyülekezet] in Ungarn, für die sich bereits Mitte des 19. Jahrhunderts auch der Name „Nazarener" einbürgerte, geht auf Ideen des Schweizers Samuel Heinrich Fröhlich (1803–1857) zurück, die Ende der 1830er Jahre über Handwerksgesellen nach Ungarn gebracht und insbesondere durch Lajos Hencsei (18418–1844) Anfang der 40er Jahre dort weiter verbreitet wurden. Durch die sukzessive Ausweisung von vermeintlichen sozialistischen Agitatoren nach 1849 breitete sich die Richtung auch in die Provinz aus, wo, behördlich nicht anerkannt und von den historischen Kirchen bekämpft, in wachsender Zahl Gemeinden entstanden. Die Gemeinschaft, die die Erwachsenentaufe und eine strenge, unmittelbar aus der Bibel abgeleitete Lebensführung lehrt, führte im 19. Jahrhundert ein sehr abgeschiedenes Leben. Über Fröhlich sind die ungarischen Nazarener auf die Erweckungsbewegung zurückzuführen. Von ihrem Ursprung her stehen sie also in keiner Beziehung zu der 1908 in Texas entstandenen amerikanischen Kirche gleichen Namens. Im Überblick: *Jenő Szigeti / László Kardos*, Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok [Eine Gemeinschaft glücklicher Menschen. Die ungarischen Nazarener], Budapest 1988; zu den 1850er Jahren: ebd., bes. 76–109.

10 Hierzu vgl. *Bucsay*, 120 Jahre, sowie *ders.*, Protestantismus, Bd. 2.

Die Gründung der eigenen Gemeinde verlief nicht ganz reibungslos. Bevor sie vollzogen war, initiierten einzelne Aktivisten dieser Gründung noch weitere Projekte. Diese werfen ein interessantes Licht auf Bedürfnisse, Geist und Zusammensetzung jenes Kreises. Das eine Projekt war ein Gesellenverein, der Ende Mai 1859 seine Arbeit aufnahm. Das andere waren ein Waisenhaus bzw. dessen Trägerverein, der ebenfalls im Mai 1859 seine erste Vollversammlung abhielt. Nach der Gemeindegründung entstand ferner 1866 das Bethesda-Krankenhaus. Alle Einrichtungen hatten die gesamte Zeit bis zum ersten Weltkrieg und darüber hinaus Bestand.[11]

Aus den Gründungen in der Vorlaufphase wird deutlich, wie der (angenommene) Bedarf nach diesen Einrichtungen mit der spezifischen Großstadt- und Migrationssituation Pests zu tun hatte. Zudem schält sich hier der Kreis der Organisatoren heraus. Im März 1859 war in Viktor Hornyánszkys deutschsprachigem, in Pest erscheinenden „Evangelischem Wochenblatt" über die Genehmigung der Statuten eines „Evangelischen Gesellen-Vereins in Pest" zu lesen. In den Begründungen für seine Einrichtung verbinden sich die Vertrautheit mit den Schwierigkeiten des Lebens von Arbeitsmigranten und den Risiken der frühindustriellen Arbeitswelt mit einem Konzept von innerer Mission, das hier perspektivisch gegenüber einem ganzen neuen Stand formuliert wurde, den man gerade entstehen sah. Geselligkeit und ein Netzwerk von Gleichgestellten sollten vermittelt, eine Alternative zu Wirtshaus und Freudenhaus geboten, Bildung ermöglicht, aber eben auch dezidiert *christliche* Geselligkeit und Gelegenheit zu Gebet und christlicher Bildung geboten werden.[12]

Zu den Initiatoren des Vereins gehörten etliche alteingesessene evangelische Pester Handwerker, reiche Bürger und Unternehmer, Männer wie der Drucker Gusztav Heckenast, sein aus Dresden stammender Buchhalter Wilhelm Jurany, aber auch solche wie der aus der Schweiz nach Ungarn eingewanderte Handswerksgeselle und Mühlenunternehmer, der reformierte Henrik Haggenmacher, oder Adam Clark, wohl der berühmteste der von Széchenyi nach Budapest angeworbenen englischen Ingenieure. Unter den Initiatoren war auch der aus Graz gebürtige Eisenbahningenieur Theodor Biberauer. Er wurde zeitgleich auch zum bewegenden Geist im Waisenverein und bei der Gründung der deutschen reformierten Gemeinde.

Biberauer war in Graz geboren, als Sohn des Pfarrers der dortigen Gemeinde augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses. Jener Pfarrer stammte selbst aus dem ungarischen Güns/Kőszeg und hatte seinen Dienst in der österreichischen Kirche angetreten, weil dort nach dem Toleranz-

[11] Vgl. die Überblicke von *Eleonóra Géra*, Az Országos Protestáns Árvaegylet és árvaháza [Der Landes-Waisen-Verein und sein Waisenhaus], in: *Kósa,* Reformátusok, 917–943, sowie *dies.:* A Bethesda Kórház és a Filadelfia-diakonisszák [Das Bethesda-Krankenhaus und die Filadelfia-Diakonissen], ebd., 943–1006.

[12] [*ohne Verf., Viktor Hornyánszky?*], Der evangelische Gesellenverein in Pest. I-IV, in: EvWBl 3(1859), I. Nr. 12, Sp. 180–184; II ebd. Nr. 13, Sp. 200–202; III. ebd. Nr. 14., Sp. 225–227; IV. ebd. Nr. 15, Sp. 233–237.

edikt Pfarrermangel herrschte. Die Erfahrung des Wideraufbaus einer sogenannten „verwaisten Gemeinde" war dem Sohn präsent, der – noch wichtig werdende – interkonfessionelle Geist, aber auch die Gedankenwelt der deutschen inneren Mission. Auch Theodor Biberauer unterhielt Beziehungen nach Kaiserswerth. Er – aber nicht nur er, man lese den Beitrag des Verlegers und Redakteurs Viktor Hornyánszky im „Evangelischen Wochenblatt" – war auch einer derjenigen, die den Ansatz der inneren Mission in derartigen Projekten zu beheimaten suchten.

## 5. Ein konfliktträchtiges Parallelprojekt: Der Waisenverein

In die Zeit der Gründung des Gesellenvereins fällt auch die des Waisenbetreuungs-Vereins.[13] Die Überlegungen eines anonym bleibenden „Laien", vermutlich ebenfalls Theodor Biberauer, im „Evangelischen Wochenblatt" zu einem praktischen Lutherdenkmal, bald weiter ausgebaut in Richtung eines Waisenhauses, wurden im November 1858 von dem Budaer Pfarrer Georg Bauhofer konkreter zur Begründung des Bedarfs an einem solchen evangelischen Waisenhaus weitergeführt. Bauhofer argumentierte mit einer Reihe konkreter Fälle, die die Notwendigkeit einer derartigen Einrichtung demonstrieren sollten. Meist handelte es sich um Einwanderer in der Großstadt Pest-Ofen, deren Kinder nach dem Tode eines Elternteils verwahrlosten und damit auch „für die Kirche verloren" seien. Das Fehlen des Netzes der Verwandten, das den Zuwanderern, zumal denen aus dem Ausland, hier nicht zu Verfügung stand, machte die Lage in solchen Fällen offensichtlich noch dramatischer und auswegloser. Über den Verlusts eines Elternteils oder beider Eltern hinaus schuf offensichtlich die Lage in dem schnell wachsenden Pest-Buda verschärfte Notlagen, die über eine allgemeine christliche Pflicht tätiger Nächstenliebe hinaus eine solche Einrichtung erforderlich machten.[14]

Den Aufruf hatten Bauhofer und Biberauer, Hornyánszky sowie Anton Meyer, ein weiterer Ingenieur, unterzeichnet. Im ersten Vorstand des Vereins saß neben Biberauer, Bauhofer und Meyer weiter u. a. auch Adrian van

[13] Der Verein wurde am 17. Mai 1859 als „Verein zur Versorgung evangelischer Waisen" / „Evangyéliumi Árvaápoló Egylet" gegründet. Nach einem Umbenennungsversuch 1866, der seinen gesamtprotestantischen und landesweiten Charakter besser herausstellen sollte, erhielt er 1873 schließlich den Namen „Budapester protestantischer Landes-Waisenverein" /„Budapesti protestáns országos árvaegylet", und sein Waisenhaus „Protestantisches Landes-Waisenhaus"/ „Protestáns országos árvaház".

[14] *Th. B.* (sic):, Das Lutherdenkmal, in: Evangelisches Wochenblatt zur Erbauung und Belehrung für Kirche, Schule und Haus [=Evangelisches Wochenblatt/ EvWBL] 1858, Nr. 4, 28. Jan., Sp. 54–56; *Ein Laie,* Ueber evangelische Waisenhäuser, in: EvWBl 1858, Nr. 13, Sp. 199–200; G. *Bauhofer,* Pfarrer, Das evangelische Waisenhaus in Pest. Die Wirklichkeit und ein Traum, I.-II, in: EvWBL 1858, Nr. 46, 8. Nov., Sp. 733–735, Nr. 47, 25. Nov., 750–751; *Georg Bauhofer/ Victor Hornyánszky/ Anton Meyer/ Theodor Biberauer*, Der Verein zur Versorgung evangelischer Waisen in Pest. Eine Bitte an unsere Glaubensbrüder!, in: EvWBl 1859, Nr. 14, 7. Apr., Sp. 209–210, bes. 209.

Andel, ein Holländer, der auch deutsch und englisch sprach und Lehrer und Prediger der schottischen Mission war.[15] Biberauer und Mayer, der auch beim Gesellenverein mitwirkende Wilhelm Jurany sowie van Andel waren zu diesem Zeitpunkt auch bei der Gründung der deutschen Gemeinde aktiv. Was in dem Aufruf noch als rhetorische Formel wirken mochte – das Vertrauen auf Gott, der die Mittel geben wird, wenn sie gebraucht werden –, war sehr ernst gemeint und stand für ein ganzes Konzept, das bald zum Konflikt mit den anderen Beteiligten, vor allem aus dem Kreis der Ortsgemeinden, führte.

Der Waisenverein erwies sich als äußerst erfolgreiche Idee. Sehr schnell wuchs die Zahl der Mitglieder, deren Beiträge und Spenden das Projekt tragen sollten. Ende 1859 zählte er bereits 375 ordentliche und 244 außerordentliche Mitglieder. Die Mehrzahl der Beitretenden kam aus den evangelischen Gemeinden Pests und Budas bzw. aus der reformierten Gemeinde von Pest. Diese neu eingetretenen Mitglieder drängten auch auf stärkere Vertretung in der Leitung des Vereins, was sich als Forderung nach einer Erweiterung des Vorstandes artikulierte. Auf einer außerordentlichen Generalversammlung am 23. November 1859 kam es darüber zum Eklat. Die zunächst technisch anmutende Frage einer Erweiterung des Vorstandes von neun auf elf Mitglieder führte schließlich zum Rücktritt des alten Vorstandes, und nach mehreren weiteren Versammlungen in folgenden Frühsommer schließlich zur Wahl eines neuen Comités, in dem aus dem Kreis der Initiatoren des Vereins kaum noch jemand vertreten war.[16]

Diese neu eintretenden Mitglieder brachten eine Grundstimmung mit, die sich von dem Geist der inneren Mission und der Gemeindediakonie, wie er in dem Entwurf zu spüren war, deutlich unterschied. Sie waren Mitglieder protestantischer Volkskirchen, etliche von ihnen Honoratioren, die eben *auch* evangelisch oder reformiert waren, aber auf jeden Fall beheimatet in einer Kirche, in der die Elite der lokalen Gesellschaft die sogenannten weltlichen Ämter ausübte und die Kirche lenkte. Der reformierte Pfarrer Pál Török, Pfarrer der Pester Gemeinde, hatte diesbezüglich schon 1845 – also unabhängig von dieser Geschichte – kritisch konstatiert:

> „Ich glaube und meine, daß wir, – wo die Bibel in nahezu keiner Familie zu finden ist und nirgendwo gelesen wird, – wo das helvetische Bekenntnis meines Wissens in unseren Schulen nirgendwo gelehrt wird, – [daß wir ] mit dem System der presbyterialen Verwaltung allein nicht genügend ausgerüstet sind. Unsere höchsten Herren bauen und regieren die Kirche

[15] Zu ihm *Karl Heinz Voigt* im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon (http://www.kirchenlexikon.de/a/ANDEL.shtml, letzter Besuch 17.11.2010).

[16] *o. V.,* Die erste General-Versammlung des Vereins zur Versorgung evang. Waisen in Pest, in: EvWBl 3. Jg. Nr. 20, 19. Mai 1859, Sp. 320–322; vgl. Az evang. árva-ápoló egylet első egyetemes gyűlése. PEIL Nr. 21, 24. Mai, Sp. 575–577. (Protokolle der Generalversammlungen und Vorstandssitzungen liegen erst ab Frühjahr 1860 vor [EOL/ Evangelisches Landes-Kirchenarchiv Budapest]). Zum Eklat vgl. die Berichte in den Nummern 48, 49 und 50 des EvWbl 1859 und sowie EvWbl 10/1860, 14/1860 und 16/1860.

> Christi anstelle der Bibel gestützt auf das Corpus Juris und menschliche reine Vernunft, anstelle des Helvetischen Bekenntnisses gestützt auf Taschenbücher, Kalender, Romane und Novellen und Comoedien!"[17]

Das für diese Geschichte zunächst zufällige, im September 1859 erlassene Protestantenpatent verstärkte diesen Gegensatz noch. Die magyarisch–deutsche evangelische Gemeinde unter der Führung ihres Pfarrers József Székács wiedersetzte sich ihrer Reorganisation nach dem Patent ebenso wie die reformierte Gemeinde von Pest. Wesentliche Teile der evangelischen und faktisch die gesamte reformierte Kirche insistierten gegen das Patent auf den alten verfassungsmäßigen Rechten ihrer Kirchen. Das wiederum wirkte zugunsten der Stärkung eines die Dinge juristisch und organisatorisch betrachtenden Standpunktes wie auch des magyarisch-nationalen Geistes gerade in der reformierten Kirche.

Betrachtet man Forderungen und Argumente, die im November 1859 vorgetragen wurden, so strebten die neuen Mitglieder nach Vertretung und verwiesen darauf, dass die ansässigen Kirchen stärker repräsentiert sein sollten. Gegen die alten Vorstandsmitglieder war vorgebracht worden, dass sie „mit den Verhältnissen der vaterländischen Kirchen minder vertraut sind"[18], wogegen diese auf ihre große Aktivität verwiesen. Die Ortsgemeinden, auch die Distrikte beider Volkskirchen wiederum wollten die Arbeit des Vereins ihren Presbyterien unterstellen, „sonst bilde er eine Kirche neben der Kirche"[19]. Der alte Vorstand wiederum sah die ursprüngliche Absicht des Vereins verkannt und verleugnet, und wehrte sich gegen den oberflächlichen Geist, der nun Oberhand gewann.

Auch dies fand heftigen Widerspruch in dem ungarischsprachigen Kirch- und Schulblatt (PEIL), wo umgekehrt in einer juristisch anmutenden Argumentation auf die Bewährungsfrist und Abberufbarkeit des neuen Vorstandes nach drei Jahren verwiesen wurde.[20] Nach mehreren Versammlungen trat der alte Vorstand dann zurück und es wurde im März 1860 ein neuer Vorstand gewählt. Einer der aktiven Vertreter den „Neuen", der dann allerdings kein Vorstandsamt anstrebte, war der exponierte liberale Theologe Mór Ballagi, wenig später auch einer der Köpfe des ungarischen Protestantenvereins.[21] Sehr paritätisch waren nun zwei reformierte und zwei

---

17 *Pál Török* in Protestáns Egyházi és Iskolai Lap [Protestantisches Kirch- und Schulblatt/ PEIL] 1845, Sp. 276; zit. bei *Endre Tóth*, A Második Helvét Hitvallás története Magyarországon [Die Geschichte des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses in Ungarn], in: *Tibor Bartha* (Hg.), A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve [Das Zweite Helvetische Bekenntnis in Ungarn und das Lebenswerk des Péter Meliusz], Budapest 1967, 13-53, hier 35. (Das Corpus Juris meint natürlich nicht die Kodifizierung des römischen Rechts, sondern das Corpus Juris Hungarici, die Sammlung der auf den ungarischen Landtagen erlassenen Gesetze.)

18 EvWBl 1860, Nr. 10, 8. März, Sp. 170–178, hier 171.

19 EvWBl 1860, Nr. 14, 5. April, Sp. 227–230, hier 228.

20 PEIL 1860, Sp. 507.

21 Zum Protestantenverein liegt bisher keine eingehende neuere Untersuchung vor. Im Überblick vgl. *Bucsay,* Protestantismus, Bd.2, 109–112.

evangelische Theologen – nämlich die Pfarrer der Budaer evangelischen und der Pester magyarisch-deutschen evangelischen Gemeinde, ferner der – auch für Buda zuständigen – reformierten Pester Gemeinde, sowie ein reformierter Theologieprofessor der Pester Akademie (Lajos Filó) in den Vorstand gewählt, ferner einige Pester evangelische Honoratioren (nämlich die Kaufleute Fuchs, Kochmeister, Karczag und Fiedler sowie der Anwalt Karlovszky). Van Andel behielt über die Leitung der Schule weiter einigen Einfluss auf die Erziehung der Kinder, die man inzwischen in Betreuung genommen hatte.

Der neue Vorstand stellte ab 1860 die Finanzierung des Projekts auf kaufmännisch tragfähige Grundlagen. Er ging von dem Vertrauen der Gründerväter auf stetigen Zufluss von Mitteln durch göttliche Fügung bei Verzicht auf die Ansammlung von Kapital ab und stieg auf Kapitalaufbau und ergänzende Fundraisingaktivitäten um. Trotz Wirtschaftskrise und später stetig schwindender Mitgliederzahl konnte er so ein eigenes Haus für 100 Kinder bauen und betreiben.

In dem Haus und besonders in der von ihm genutzten Missionsschule dagegen war die Atmosphäre noch lange von jener strengen Frömmigkeit der Erweckungsbewegung geprägt. Wie einer der Zöglinge berichtet, lag das Schwergewicht auf „Religion und Gesang":

> „Auch im inneren Leben des Waisenhauses nahmen die Hausandachten einen großen Teil des Arbeitstages ein, die Sonntage hingegen waren fast ganz religiösen Handlungen gewidmet. [...] Am Sonntagvormittag gingen die Waisen in die Kirche, bis zum Nachmittag um ein Uhr mussten sie aus einem Buch vorgelesene Erörterungen anhören, abends gingen sie meist zur Gebetsstunde in die Mission. Beim Beten mussten sie sorgfältig darauf achten, dass sie ihre Hände in der vorgeschriebenen Weise falteten und dass ihre Augen geschlossen waren."

Brot durfte nicht geschnitten, sondern nur gebrochen werden, weil es der Leib des Herrn war, usw.[22] Erst allmählich setzten sich der Vorstand bzw. der Arzt des Vereins durch: letzterer war aus gesundheitlichen Gründen gegen das viele Knien beim Beten, ersterer wollte die Kinder nicht überkonfessionell erziehen, sondern jedes in die zuständige konfessionelle Gemeindeschule schicken.[23]

---

[22] *Lajos Brocskó,* A budapesti protestáns országos árvaegylet és árvaházának története. 1859–1895. Hazánk ezeréves fennállásának emlékére az egyesület igazgató választmányának megbizásából írta – a Protestáns Országos Árvahaz igazgatója [Die Geschichte des Budapester Protestantischen Landes-Waisenvereins und seines Waisenhauses 1859–1895. Im Auftrage des Vereinsvorstandes zum Gedenken an das tausenjährige Bestehen unserer Heimat geschrieben von – ], Budapest 1896, 93.

[23] *[Prot. Waisenverein, Vorstand:]* Jegyzőkönyv a pesti evang. Árvaegylet igazgató választmánya részéről 1863. évi január 6án tartott ülésből [Protokoll der Vorstandssitzung am 6. Jan. 1863], Pkt. 10, S. 6 [ungez.] (EOL).

## 6. Die Gemeindegründung

Als 1859/60 diese Wendung in der Entwicklung des Waisenvereins eintrat, arbeiteten mehrere Aktivisten auch schon an der Gründung einer eigenen deutschen Gemeinde. Während sich deutschsprachige Lutheraner – auch aus dem Ausland – der deutschsprachigen evangelischen Gemeinde anschließen oder deren Gottesdienste besuchen konnten, bestand für andere protestantische Ausländer ein Sprachproblem. Nach 1849 nahm die Zahl von zuwandernden technischen Fachleuten und Unternehmern, aber auch Sprachlehrern und Erzieherinnen zu. Ende der 50er Jahre ließ sich daher eine hinreichend große Gruppe potentieller Mitglieder aufweisen.

Die wenigen noch vorhandenen Quellen verdeutlichen, dass sich neben der Sprachenfrage hier auch ein teilweise anderes Religionsverständnis geltend machte. Die reformierte Kirche, vor allem im Donaudistrikt, war theologisch von Liberalismus und Vermittlungstheologie geprägt. Auch wo diese Strömungen nicht vorherrschend waren und nicht der philosophische Rationalismus auch die seelsorgerischen Argumentationen durchdrang, sondern die traditionelle sogenannte Orthodoxie vorherrschte, hatte der ungarische Calvinismus einen sehr eigenen, harten Stil. Da war viel Gesetz und verdiente Strafe, gefordertes Sich-Drein-Finden und Bereuen, viel altes Testament und viel Kirchenverwaltung.

Zudem hatte diese reformierte Kirche als Institution die Tendenz, die Kirchenzugehörigkeit stark als Verwaltungsakt zu behandeln. Schließlich hatte sie Jahrhunderte lang um ihr Existenzrecht gekämpft – und um das Recht ihrer Mitglieder, ihr anzugehören. Und sie war gewiss bürokratisiert: Auch die Debatten im Presbyterium der Pester Gemeinde um das Auffinden und Erfassen von Glaubensgenossen in der Stadt – man kannte die Diskrepanz – zeigen, dass man darin in erster Linie ein Problem der Erfassung und der Einziehung von Kirchensteuer sah. Dass das auch ein Problem der *Cura Pastoralis* war, wurde nirgendwo formuliert. Auch die Ausländer sahen sich mit dieser Haltung konfrontiert. Als Beleg sei ein Brief zitiert, den einer der Zugewanderten, Edmund de Lambert, 1861 an den Notar der Pester Gemeinde richtete:

„Pest March 8th 1861

Sir,

I have recieved the enclosed circular, by the contents of which, as far as the same have been rendered intelligible to me, by means of translation, it would appear that, I am considered to be a member of the Hungarian Reformed Church of the city. Beiing a british subject [i. O. unterstrichen] residing here with my family, it may be, but temporarily, as the local director of the „Anchor Assurance Company", I do not understand, by what right or law, the membership of your church can be imposed upon me; especially as I am prevented from deriving the least benefit for myself or family, from the ministration of the word of God in a language, which is utterly incomprehensible to us. For this simple reason, I must respectfully protest against

the imputation of such membership, and consequently also, against the application of the said circular, in my case, which I therefore by leave return to you herewith. [Grußformel]"[24]

In einer Denkschrift, die die Gründer der neuen Gemeinde am 8. Juni 1860 (kurz nach dem endgültigen Eklat) „an unsere evangelischen Glaubensgenossen in Deutschland und der Schweiz" richteten, sprachen sie umgekehrt von den „äußerst traurigen Zuständen unter den Protestanten augsburgischen, wie helvetischen Bekenntnisses in dieser Stadt (wie beinahe im ganzen Lande)", wie von den „höchst traurigen Zuständen Ungarns in religiöser Beziehung". Innerhalb beider Kirchen nahmen sie „magyarische Partikulartendenzen" wahr, die sie gleichfalls ablehnten. Die seelsorgerische Betreuung der zahlreichen deutschen Zuwanderer, der Unterricht ihrer Kinder, die Aufgabe, sie in ihrem Glauben und ihrer Kirche zu halten, verlangten ebenfalls die Bildung einer eigenen Gemeinde.[25] Zu diesem Zeitpunkt hatte sich gerade ein Presbyterium der Gemeinde in Gründung konstituiert. Zu ihm gehörte als Prediger Adrian van Andel von der schottischen Mission, der für die Interessierten deutsche Gottesdienste abhielt und die Missionsschule zur Verfügung stellte, ferner Edmund de Lambert, Anton Meyer, Theodor Biberauer und Wilhelm Jurany, die auch schon zu den Aktivisten des Waisenvereins und teilweise des Gesellenvereins gehört hatten.

Praktisch mussten die Gründer ein Übereinkommen mit der schon bestehenden Gemeinde der reformierten Kirche finden, da nach ungarischem Recht mangels anderer dogmatischer Grundlagen die Gemeinde nur als Filialgemeinde gegründet werde konnte. Van Andel erhielt zunächst die Möglichkeit, in der Kirche am Heuplatz, dem heutigen Calvinplatz, Gottesdienste abzuhalten. 1863 erfolgte schließlich die Gründung der deutschen Filialgemeinde, mit eigenem Presbyterium und eigener Kasse und mit der Zusicherung, dass der Pfarrer der reformierten Gemeinde am Heuplatz den jeweils von der Filiale gewählten Pfarrer als seinen Vikar anerkennen werde. Diese Vereinbarungen wurden 1900 nochmals bestätigt. Bis 1863 übte van Andel das Pfarramt aus, danach wurden 1863–1888 Rudolf König und Dr. Andreas Moody, die beide auch für die schottische Mission tätig waren, seine Nachfolger[26]. Die Gemeinde erhielt von der Stadt ein Baugrundstück in der Mondgasse/Hold utca, wo sie 1870 mit dem Bau einer eigenen – ziemlich großen und noch heute dort stehenden – Kirche begann, die 1878 vollendet wurde.

---

[24] Brief *Dr. Edmund de Lamberts* an Mihály Horváth, den Notar der Pester ref. Gemeinde (RL, D/7, Pesti egyház – német leányegyház iratai).

[25] *Adr. van Andel / Dr. E. de Lambert / A: Meyer / Th. Biberauer / Wilh. Jurany,* Denkschrift an unsere evangelischen Glaubensgenossen in Deutschland und der Schweiz, Pest 1860 (3 ungez. S., u.a.: RL D/7), zit. 1, 3, 2.

[26] *Bucsay*, 120 Jahre, 27. Bis zum I. Weltkrieg folgten ihnen Karl Gladischefsky (1888–1899), Karl Meyeringh (1899–1903), Richard Klar (1904–1912) und Johannes Callies (1913–1925) im Amt.

In ihrer Gründungszeit zählte die reformierte deutsche Gemeinde ca. 200 Mitglieder – sprich Haushaltsvorstände. Der zweite Jahresbericht gibt auch eine Aufschlüsselung von deren bunter geographischer Herkunft. Danach wurden 1862 197 „Familien oder selbständige Glieder, mit 521 Seelen" gezählt. Von diesen stammten 41 (mit Angehörigen 106) aus Ungarn, 42 (mit Angehörigen 109) aus Deutschland, 72 (mit Angehörigen 161) aus der Schweiz, und 13 (mit Angehörigen 49) aus England.[27] 195 Personen waren Männer, 135 Frauen und 191 Kinder unter 15 Jahren. Dieser Mitgliederbestand war anscheinend instabil, was angesichts seiner Entstehung nicht verwunderlich ist. Weitere handschriftliche Listen aus den ersten Jahren im Ráday-Archiv umfassen 139 bzw. 163 Einträge. 1901 verzeichnete die Spendenliste 207 Mitglieder.[28]

Mitglieder der Gemeinde konnten laut Status auf freiwilliger Grundlage „alle Bewohner evangelisch reformierten, oder evangelisch-unierten Bekenntnisses" Pest-Ofens sein. Auch einige magyarische Reformierte schlossen sich ihr an. Der Mitgründer Biberauer, der in den 1850er Jahren der Pester deutschen evangelischen Gemeinde angehört hatte, ist ebenfalls ein gutes Beispiel für diesen Unionsgeist. Seinen eigenen Bedarf an Seelsorge hätte er sicher auch in dieser evangelischen Gemeinde befriedigen können – das Argument der erwähnten Denkschrift war der „Bedarf" der anderen, die Sicherung von deren Seelsorge, und vermutlich auch die Suche nach einem anderen Stil von Religionsausübung, als ihn die beiden großen Volkskirchen boten. Von ihren Gründern war die deutsche Filialgemeinde zudem nicht nur als Auffangbecken für die einwandernden nichtmagyarischen Reformierten, sondern zugleich als Basis diakonischer Einrichtungen gedacht.

## 7. Charakteristika der neuen Gemeinde

Den eigentümlichen Geist dieser Gemeinde verdeutlicht die im ersten Jahresbericht abgedruckte programmatische Neujahrspredigt Adrian van Andels, der die Gemeinde in ihrer Gründung betreut hatte. Er stellt darin die innere Gliederung einer Gesellschaft vor, die in erster Linie auf ihr Verhältnis zu Gott als ihrem Schöpfer und Richter orientiert sein soll. Über strenge irdische Pflichterfüllung hinaus fordert die Orientierung auf „zeitliches und ewiges Heil" und die „Suche nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit" die Abkehr von der Welt. Als Mittel dazu sieht er den Zusammenschluss in der Gemeinde und die weitgehend auf ihren Kreis beschränkten Lebensaktivitäten. Zugleich wird damit ein bestimmter Stil der

[27] Zweiter Jahresbericht der sich bildenden deutsch-reformirten (sic) Gemeinde in Pest-Ofen, Pest 1862, 13; vgl. *Bucsay*, 120 Jahre, 15; und Fünfzigster Jahresbericht der Deutschen Filialgemeinde der ev. ref. Kirche in Budapest für 1912, Budapest 1913, 7–23, bes. 13.

[28] Neunundreißigster Jahresbericht der Deutschen Filialgemeinde (...) für 1901. Budapest 1902, 12–13.

Lebensführung entworfen, der deutlich von dem des umgebenden Milieus verschieden ist

> „Nicht allein aber in unseren Berufsangelegenheiten stehen wir vor Gott verantwortlich, sondern auch unsere Freuden und Erholungen sollen in der Furcht des Herrn bestehen; denn wisset ‚daß euch um dies alles wird vor Gericht führen'. Darum fliehet die sündlichen Ergötzungen der Welt und freuet euch in dem Herrn mit der Freude und mit dem innern Frieden, womit sich allein ein bekehrter Christ und ein Kind Gottes – das da weiß, daß ihm auch die Sünden vergeben sind – freuen kann."[29]

Aus dieser anderen Weise der Lebensführung folgt zugleich die Absonderung und der enge Zusammenschluss der Einsichtigen untereinander

> „Darum kann sich denn aber auch ein rechter Christ der Welt durchaus nicht gleichstellen, sondern nach den Worten der heiligen Schrift geht er aus von ihr und sondert sich ab und spricht: ‚Laß mich meine Wege still mit Jesu ziehn!' Doch ist er darum nicht einsam und verlassen, nein keineswegs!, denn auf diesen Wegen findet er Umgang und Gemeinschaft, ja und das weit besser und seliger, als er je in der Welt gefunden. Mag auch die Zahl derer, die mit ganzem Ernste nach dem ewigen Leben trachten und die ihr Angesicht dahin gewandt haben, in der Regel nur eine verhältnismäßig kleine sein, so findet er doch unter ihnen theure Freunde, Brüder und Genossen [...]"[30]

> „Und Alle, die diesen heilsamen Absichten des Herrn willig und gehorsam entgegenkommen, die sammelt er noch heut und vereinigt sie zu einem ‚auserwählten Geschlecht und königlichen Priesterthum, zu einem heiligen Volk und Volk des Eigenthums, das da verkünden soll die Tugenden deß, der uns berufen hat von der Finsternis, zu seinem wunderbaren Licht.'"

Über die Abwendung von der „Welt" hinaus wiederum weist der Vorsatz: „Wir werden nützlich sein unseren Nebenmenschen in der Welt, nützlich in der Gemeinde Gottes, nützlich den Brüdern in mancherlei Weise."[31]

Dieses Programm schlug sich in einem intensiven kirchlichen Leben mit einem eigenen Stil nieder. Neben den Gottesdiensten in deutscher und anfangs auch in englischer Sprache, Konfirmandenunterricht und Abendgottesdiensten wurden am ersten Freitag im Monat Missionsstunden, an den anderen Freitagen Gebetstunden abgehalten:

> „In diesen Betstunden werden alle, unsere Gemeinde oder einzelne Glieder derselben betreffende freudige und traurige Ereignisse, von einem Jeden, der sich eben dazu gedrungen fühlt, dem Herrn betend ans Herz gelegt."[32]

Diese Form, die auf die angelsächsischen Anregungen der Initiatoren wie die Linie der schottischen Mission zurückgeht, erwies sich als wirkungsvolles Mittel, um einen engen inneren Zusammenhalt zu schaffen. Die relativ kleine Gemeinde unternahm neben der Verfolgung ihrer eigenen Ziele, u. a.

---

[29] *Van Andel,* Predigt, in: Erster Jahresbericht des provisorischen Vorstandes der sich bildenden deutsch-reformirten (sic) Gemeinde in Pest-Ofen [...]. Pest 1861, 3–19, zit. 12–13.

[30] Ebd., 13–14.

[31] Ebd., 15, 18.

[32] Zweiter Jahresbericht (...), 19.

dem Kirchenbau, Anstrengungen zur Unterstützung von Missionszielen – zur „äußeren Mission", zur „Mission Israel", ferner für ein Waisenhaus in Syrien. Innerhalb der Gemeinde bildete sich ferner ein „Frauenkränzchen zur Unterstützung und Bekleidung von Witwen und Waisen". Zugleich ist im Laufe der Jahre zu beobachten, wie der missionarische Schwung der Anfangsjahre alltäglicher wurde und sich der Teilnehmerkreis an diesen Aktivitäten verkleinerte.

Als eigene Institution wurde im Januar 1866 ein Krankenhaus in der Gemeinde eröffnet. Es arbeitete auf Versicherungsbasis. Aus Spenden wurde aber auch eine wachsende Zahl von Betten für Bedürftige und Durchreisende gesichert. Das Krankenaus wurde bald mit Kaiserswerther Diakonissen betrieben, neben die in der Folgezeit auch im Haus ausgebildete Kräfte aus Ungarn traten.

## 8. Die Mitglieder, ihr sozialer und biographischer Hintergrund

Wer bildete diese Gemeinde, bzw. was machte ihren Zusammenhalt aus? Warum konnte sie anders funktionieren als die magyarische reformierte Ortgemeinde, und auch die evangelische Gemeinde, die großes Gewicht im Waisenverein gewann und auch die Aufsicht über den Gesellenverein behielt? Die deutsche reformierte Gemeinde unterschied sich in ihrer Zusammensetzung signifikant von der der ungarisch-reformierten Gemeinde, speziell von der in den Mitgliederlisten erfassten. Sie unterschied sich auch von der evangelischen. Vor allem differerierte die soziale Zusammensetzung ihrer Aktivisten von der – durchaus ebenfalls tätigen und caritativ umtriebigen – evangelischen Elite, wie sie besonders im weiteren Wirken des Vorstandes des Waisenhauses zu beobachten ist.

Entsprechende Beobachtungen gehen zurück auf zwei handschriftliche Listen vom Anfang der 1860er Jahre, deren Namensbestand weitgehend übereinstimmt und die zu einer Gesamtaufstellung von 183 Einträgen zusammengeführt wurden. Sie geben einen Überblick über den Beruf oder die Art der Erwerbstätigkeit der Mitglieder. Diese Angaben wurden, um sie vergleichbar zu machen, ebenso wie die in den Mitgliederlisten der reformierten Ortsgemeinde, nach den Kategorien der Budapester Berufsstatistik geordnet und mit dem Stand zum Zeitpunkt der Volkszählung von 1860 vergleichen. 146 Mitglieder der deutschen reformierten Gemeinde waren Männer und 37 Frauen. Insgesamt fällt der ausgesprochen „bürgerliche" Zuschnitt dieser Gemeinde auf: Es fehlen nicht nur Hinweise auf einen hochadeligen Status anstelle eines sonstigen Berufs oder Erwerbs (wie im Fall der magyarischen Reformierten mehrfach gegeben), es gibt vielmehr überhaupt keine Hochadeligen. Ebenso fehlen die Grundbesitzer. Unter den Frauen fällt der relativ hohe Anteil von selbst Erwerbstätigen auf. Von den 37 weiblichen Mitgliedern waren vier Witwen und sechs Gattinnen

von Handwerkern, Händlern oder Beamten. Weitere vier lebten aus eigenem Besitz. Die Mehrheit ist jedoch selbst erwerbstätig. vier waren Handarbeiterinnen, zwei Mägde, drei Handwerksmeisterinnen. Ein auffallend häufiger Beruf war der der Erzieherin (neun Fälle), daneben gab es vier Sprachlehrerinnen.

Unter den männlichen Gemeindemitgliedern fällt zum einen auf, dass praktisch niemand im Agrarbereich arbeitete. Deutlich höher als im Falle der reformierten Normalgemeinde war der Anteil der im gewerblichen Bereich tätigen (46,15% aller Nennungen, im Vergleich zu 34,16%). War in der Muttergemeinde das traditionelle Handwerk relativ stark vertreten, so fällt in der deutschen Filia der vergleichsweise hohe Anteil des Bau- und Metallhandwerks auf. Rechnet man noch Maschinisten, Monteure, Techniker (elf) sowie Ingenieure, Werkführer und „Fabricks-Buchhalter" (zus. acht) hinzu, so waren mehr als die Hälfte aller Männer (59,44% aller Nennungen) in Industrie und Handwerk tätig. Diese Gruppe der technischen Spezialisten wiederum war wesentlich größer als bei den magyarischen Reformierten Pests. In der deutschen Filialgemeinde geben auch relativ mehr Männer eine Tätigkeit im Bereich „körperlicher Dienstleistungen" an. Dieser Sektor war hier doppelt so groß wie in der Muttergemeinde. Am deutlichsten vertreten waren in dieser Gruppe allerdings die „Diener" (gegenüber Arbeitern und Tagelöhnern).

Auch ohne den Blick auf die magyarischen Reformierten in Pest-Buda sticht das völlige Fehlen von Beamten in der deutschen Filialgemeinde ins Auge. In die lokale politische und Verwaltungselite war dieser Kreis offensichtlich überhaupt nicht integriert. Ebenso war niemand Anwalt – es bestand hier wohl kein Bedarf an ausländischen Fachleuten. Das gilt auch für Ärzte oder Apotheker. Ausgesprochen hoch war dagegen der Anteil von Erziehern und Lehrern (5,59%). Fachleute in der Privatwirtschaft und im technischen Bereich – Buchhalter, Ingenieure und Werkführer, Maschinisten und Techniker – stellten dagegen 17,48% der männlichen Gemeindemitglieder und prägten das Profil des Dienstleistungsbereichs. Relativ hoch und auf jeden Fall deutlich über dem Durchschnitt der reformierten Stadtbevölkerung lag mit 5,59% der Anteil der Gemeindemitglieder, die als Privatiers oder Hauseigentümer lebten (bzw. diese Nennung gegenüber einer sonstigen Erwerbsangabe bevorzugt hatten).

Die Verteilung des Steueraufkommens der Gemeinde wiederum belegt die intensivere Bindung aller an die Gemeinde (alle zahlten Kirchensteuer), und ein wesentlich höheres Steueraufkommen der Gemeinde. Die fast sechsmal so große Muttergemeinde am Heuplatz, mit immerhin ca. 3,5 mal so vielen Kirchensteuerzahlern, brachte 1865 nicht einmal das Doppelte an Kirchensteuern auf und in der Folgezeit stagnierte die Beitragshöhe sogar trotz rasant wachsender Zahl von Mitgliedern wie Steuerzahlern.

Weiter fällt in der reformierten Ortsgemeinde die Rolle der Anwälte und Beamten des öffentlichen Sektors auf, während die Zahl der Arbeiter und

Tagelöhner dort sehr niedrig war. Wie der Vergleich zur statistisch erfassbaren Bevölkerung und ihrer konfessionellen Gliederung zeigt, waren diese Personen auch am wenigsten kirchlich integriert. Ebenso in der deutschen reformierten Filialgemeinde kaum vertreten waren die in der evangelischen Elite der Stadt bedeutsamen (und im Waisenverein dominanten) Kaufleute. In der evangelischen Elite gewichtig waren ferner die Anwälte, Apotheker und Handwerker, dort aber eher Vertreter traditionellerer Gewerbe, weniger stark konzentriert auf das Metallhandwerk und vor allem die industriell relevanten Schlosser, die in der reformierten Filia auch auf die stärkere Bindung an die industrielle Arbeitswelt verweisen.

Aus dem späteren Zuzug und der beschriebenen Zusammensetzung folgten weitere Differenzpunkte. Die deutschen Reformierten in Pest waren am wenigsten über verwandtschaftliche Beziehungen in die Gesellschaft der Landeskirchen integriert, der die anderen gewöhnlich entstammten. In ihrer Führung fehlen die länger ansässigen Vertreter der protestantischen Stadtelite, auch die städtischen Honoratioren oder die in der weltlichen Kirchenführung der beiden anderen Kirchen dominierenden Adeligen bzw. die dort vertretenen und besonders bei den Reformierten deutlich sichtbaren Hochadeligen. In diesem Sinne sind sie tatsächlich lokal wie sozial Fremde.

Fernwanderung und Auf-Sich-Gestellt-Sein sind maßgebliche Erfahrungen. Einen Unterschied auch innerhalb dieser „Fremden" bildet der hohe Anteil erwerbstätiger Frauen bzw. erwerbstätiger weiblicher Haushaltsvorstände (d. h. Einzelpersonen). Mit dem höheren Anteil derer, die über Erfahrungen in der frühindustriellen Arbeitswelt und im modernen gewerblichen Sektor verfügen, werden auch andere lebensweltliche Erfahrungen eingebracht. Die soziale Welt der etablierten protestantischen Kirchen Ungarns war geprägt durch die dort insgesamt dominante agrarische Welt, die Welt von ehemals hörigen Dörfern, freibäuerlichen Gemeinden, und agrarisch-handwerklichen Marktflecken. In der Elite der etablierten Kirchen präsent war dagegen die Kaufmannschaft, das Handwerk, der Staats- und Komitatsdienst und die dorthin führenden Aufstiegswege.

Von hierher nachvollziehbar ist die Suche nach engerem Zusammenhalt bei den deutschen Zuwanderern. Weiter kam hier die Wirkung eines aktivistischen Kerns von Leuten zum Tragen, die das Vorbild der Erweckungsbewegung bzw. der inneren Mission und die dazugehörigen Erfahrungen des Aufbaus gesamteuropäischer Netzwerke kannten, in denen einige von ihnen bereits verankert waren. Auch davon zeugt die bereits kurz zitierte Denkschrift. In dieser Gruppe löste das Verhalten der Amtskirche, ihr Stil und ihr Auftreten gewiss teilweise Befremden aus bzw. traf auf aktivere Ablehnung. Zudem fand in diesem Kreis das im Stil der Erweckungsbewegung gehaltene Angebot Annahme und Resonanzboden. Die Weise des Gemeindelebens, die von den Gründern installiert wurde, funktionierte offensichtlich, bis sich der Kreis der Mitglieder stabilisierte und ein fester,

länger ortsanwesender Kern herausbildete und sich die hohe Aktivität der Anfangsphase institutionalisierte und in feste Formen gerann. Später allerdings veralltäglichte sich das aktivistische Pathos und das daraus erwachsende intensive Gemeindeleben, sie konzentrierten sich zunehmend auf einen harten Kern der Mitglieder.

# Die Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in der Pfingstbewegung

## Verwegener Versuch einer Deutung

*Jean-Daniel Plüss*

## 1. Einleitung

Vielleicht waren es die sich widersprechenden Gedanken, die in mir aufkamen, als ich zum ersten Mal mit dem vorgegebenen Thema konfrontiert wurde, die mich reizten, mich mit der Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in der Pfingstbewegung auseinanderzusetzen. Zu Beginn stellt sich die Frage, ob man innerhalb pfingstlicher Kreise von einer Rezeption in diesem Zusammenhang reden kann?[1] Wann, wie und in welchem Umfang hat die Pfingstbewegung Gedanken dieser christlichen Neuorientierung des 16. Jahrhunderts überhaupt aufgenommen? Wäre dies genau genommen nur möglich gewesen, wenn die „Pfingstler" zur Zeit der Reformation in der alemannisch-badischen Region präsent gewesen wären? Wenn man von der historischen Lücke absieht, könnte man weiter fragen, in welchem Kontext Werte integriert wurden, die typisch in der oberdeutsch-schweizerischen Reformation zu finden sind? Wäre es wohl besser, von einer Perzeption als von einer Rezeption zu reden, also von einer Wahrnehmung ähnlicher Ideen eher als einer Übernahme konkreter Lehrpunkte? Im Weiteren würde man wohl geografisch und ideengeschichtlich unterscheiden müssen, denn die Pfingstbewegung war schon in ihren Anfängen ein globales Phänomen, welches sich gleichzeitig und in vielerlei Hinsicht unabhängig entwickelte.[2]

Die Fragestellung gleicht der Suche nach Gold. Finden wir im Dialog mit der alemannisch-badischen Reformation eine Mine, in der wir theologisch schürfen können und brauchbares zu Tage fördern, oder ist es am Ende nur Katzengold, das wir in den Händen halten, weil das Resultat dem Härtetest nicht standhält? Das Problem liegt nicht in der Mine, dem gegebenen reformatorischen Kontext, sondern in dem, was wir daraus extrahieren, und in einem anderen Kontext zur Anwendung bringen möchten. So erlaube

---

1 Ebenso delikat wäre z. B. folgende Argumentation: Präsident B. Obama, weil er Schweizer Vorfahren hat, die im 18. Jahrhundert vom Elsass nach Nordamerika ausgewandert sind (http://www.swissinfo.ch/ger/politik_schweiz/Barack_Obamas_Schweizer_Wurzeln.html?cid=15353222), habe sein politisches Denken von den demokratisch gesinnten Bauern des freiburgisch-bernischen Seelandes aufgenommen. Eine solche Rezeptionstheorie wäre nicht sachlich, es sei denn man könnte eine glaubhafte Argumentationskette aufstellen und diese im Einzelnen belegen.

2 Wenn man die Anfänge der Pfingstbewegung in den USA, mit denen in Indien, Südamerika und Europa vergleicht, entdeckt man zwar theologische und phänomenologische Gemeinsamkeiten, die sich aber kontextuell selbstständig entwickelten.


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

ich mir darum einen kleinen Exkurs in die kontextuelle Pluralität, bevor die theologische Schürfarbeit beginnen kann.

## 2. Kontextuelle Pluralität

Ich möchte die kontextuelle Pluralität am Beispiel unseres Zeitverständnisses illustrieren. Wenn wir von „Zeit" reden, dann haben wir gemäß unserer sprachlichen Tradition gewisse Vorstellungen von dem, was Zeit ist. Im Westen wird Zeit zweidimensional, meistens horizontal von links nach rechts dargestellt. Links steht für das, was bereits geschehen ist, und rechts betrifft das, was noch kommt, oder – um eine andere räumliche Darstellung zu gebrauchen – das, was „hinter" uns liegt oder was noch „vor" uns steht. Zu den räumlichen Vorstellungen gesellen sich gerne auch noch metaphorische Ausdrücke. Man sagt z. B. „die Zeit drängt" oder „die Zeit arbeitet für dich", als ob die Zeit sich vermehrt und sich uns gegenüber bewegt, z. B. „Schlechte Zeiten kommen auf uns zu." Weitere metaphorische Beispiele wären: „Kommt Zeit, kommt Rat" oder „Die Zeit heilt Wunden".

In anderen Sprachregionen wird aber diese horizontale Zeitachse durch eine vertikale ergänzt oder ersetzt. Im China, z. B. in Mandarin, spricht man vom zeitlichen Oben und meint Vergangenes, wenn man nach unten weist, dann meint man das, was noch kommt.

In Indonesien aber wird Zeit nicht räumlich, sondern ontologisch verstanden, als Gegebenheit für alle. Es macht keinen Sinn zu sagen, „Jetzt habe ich keine Zeit", denn Zeit ist eines der wenigen Dinge, die alle haben, egal ob sie reich oder arm, jung oder alt, gesund oder krank sind.[3]

Was bezwecke ich nun mit dieser anscheinend theologisch irrelevanten Aussage? Nun, wenn wir über das Christentum im Allgemeinen und die Freikirchen im Besonderen sinnen, dann reden wir von einer globalen Realität, eine Realität die aber vielfältig ist. Es schickt sich wohl, mit allgemeinen Behauptungen behutsam umzugehen. Es könnte ja sein, dass die eigenen Argumentationsgrundlagen nicht in jedem Falle zutreffen. Vielleicht, so mag man einwenden, sollten wir unseren Horizont vorsorglich auf den europäischen Raum begrenzen. Würde dies Argumente für eine Rezeption zum vorgegebenen Themenbereich vereinfachen?

Schon im europäischen Raum entdecken wir eine theologische Pluralität, die zum Nachdenken animiert. Wenn wir uns die theologische Heimat der maßgebenden Persönlichkeiten innerhalb der frühen europäischen Pfingstbewegung vor Augen führen, also die kurze Zeitspanne von ca. 1906 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, dann entdecken wir, dass jeder ordnungsliebende Systematiker vor einem Problem steht. Wo kann ein gemeinsamer Nenner ausgemacht werden und wie würde dieser im Rahmen der Reformation verankert sein? Wer waren die europäischen Pfingstler der ersten

[3] Siehe z. B. die Schriften von *Lera Boroditsky*, Stanford Universität, über Sprache und kognitive Psychologie.

Stunde? Thomas B. Barratt in Norwegen war Methodist, der Schwede Lewi Pethrus war Baptist, Alexander A. Boddy in England war durch und durch Anglikaner, Gerrit R. Polman in den Niederlanden war Heilsarmee-Offizier, Jonathan Paul, wie sie wissen, war evangelisch-lutherischer Pastor.

Wenn wir die Situation in der Schweiz betrachten, finden wir das gleiche Phänomen. Die Pfingstbewegung begann 1907 unter dem Einfluss von Methodisten (T. B. Barratt, P. Richard Ruff), Anglikanern (C. E. D. Delabilière, Alexander A. Boddy), Lutheranern (Jonathan Paul, Chr. Drollinger), Reformierten (Robert Willenegger, Fritz de Rougemont), Heilsarmisten (Arthur Booth-Clibborn, Gerrit Polman) und etliche mehr.

Im Blick auf diese vielfältigen Einflüsse werden manche wohl einwenden: „Aber der gemeinsame Nenner liegt doch in der Beeinflussung durch die Heiligungsbewegung!" Gewiss, das trifft zu, doch die Rezeption der Impulse durch die Heiligungsbewegung war wiederum geprägt durch das theologische Zuhause der jeweiligen Exponenten dieser Bewegung. Dieser Pluralität muss man beim theologischen Schürfen Rechnung tragen.

## 3. Untersuchung zur Rezeption am Beispiel Abendmahl, Kirchenverständnis und Hermeneutik

Trotz der oben angesprochenen Problematik, möchte ich es wagen, das Tagungsthema der Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation aufzunehmen, und schlage vor, im Zusammenhang mit der Pfingstbewegung, drei Punkte genauer zu betrachten. Zuerst möchte ich einen theologischen Aspekt aufnehmen, der mit dem Abendmahlsverständnis zu tun hat, dann als zweites werde ich einen ekklesiologischen Punkt im Zusammenhang mit der Position des Kongregationalismus ansprechen und schließlich erlaube ich mir als drittes, eine hermeneutische Herausforderung im Zusammenhang mit dem Humanismus und dem Schriftverständnis ins Gespräch zu bringen.

### 3.1. Abendmahlslehre

Der 1549 geschlossene *Consensus Tigurinus* zwischen Heinrich Bullinger, Johannes Calvin und Wilhelm Farel stellte die Wittenberger Konkordie in den Schatten. Als auch Peter Martyr Vermigli während seines Aufenthaltes in England für das schweizerische Verständnis das Wort ergriff, war unter den evangelisch-reformierten der Weg geebnet, eine symbolische Deutung des Abendmahls zu verbreiten. Der angelsächsisch-schottische sowie der calvinistisch-niederländische Einfluss machte sich im 18. und 19. Jahrhundert unter den amerikanischen Protestanten breit. So ist es nicht erstaunlich, dass die *Assemblies of God*, die wohl bekannteste pfingstliche Gemeinschaft, in ihren „Fundamentals of Truth" das symbolische Verständnis des

Abendmahls übernimmt.[4] Soweit hätten wir allem Anschein nach eine Rezeption zwinglischen Denkens in der Pfingstbewegung. Bei genauerem Hinsehen aber, wenn man Theorie und Praxis vergleicht, wird die Sachlage komplexer.

Bald entdeckt man eine theologische Spannung in pfingstlichen Kreisen zwischen einem sakramentalen Unterton, welcher die Gegenwart Christi in der Abendmahlsfeier unterstreicht, und Anmerkungen über die symbolische Bedeutung des Herrenmahls, die oft den Einsetzungsworten der Feier beigefügt werden. Bevor wir über die Erfahrungsebene nachdenken, können wir die Wortwahl in verschiedenen Glaubensbekenntnissen pfingstlicher Kirchen betrachten. Die *Apostolic Church* in England war eine der ersten organisierten Pfingstkirchen auf europäischem Boden. Das anglikanische Fundament ihrer ersten Prediger veranlasste sie, von Sakrament und Symbol gleichzeitig zu sprechen.[5] Ähnlich erkennen wir beim Mühlheimer Verband, dass der lutherische Hintergrund die Wortwahl beeinflusst: „Wir glauben, dass Christus als der Herr der Gemeinde die Gläubigen durch das Wirken des Heiligen Geistes in der Feier des Mahles segnet."[6] Mit anderen Worten, die Teilnahme am Abendmahl hat nicht nur bekennenden, sondern auch sakramentalen Charakter.

Je nach dem, in welchem kirchlichen Kontext sich Pfingstgemeinden entwickelten, formulierten die Verantwortlichen ihr Abendmahlsverständnis entweder in zwinglischer Terminologie oder sie waren bedacht, eine eher sakramentale Wortwahl zu gebrauchen. Das Glaubensbekenntnis der *Chruch of the Four Square Gospel*, um in diesem Zusammenhang ein letztes Beispiel zu erwähnen, drückt sich diplomatisch aus:

> "We believe in the **commemoration and observing** of the Lord's supper by the **sacred use** of the broken bread, a precious type of the Bread of Life, even Jesus Christ, whose body was broken for us; and by the juice of the vine, a blessed type which should ever remind the participant of the shed blood of the Savior who is the true vine of which His children are the branches; that this **ordinance** is a glorious rainbow that spans the gulf of years between Calvary and the coming of the Lord, when in the Father's kingdom, He will partake anew with His children; and that the serving and receiving of this **blessed sacrament** should be ever preceded by the most

---

4 "6. (b) Holy Communion
The Lord's Supper, consisting of the elements – bread and the fruit of the vine – is the symbol expressing our sharing the divine nature of our Lord Jesus Christ (2 Peter 1:4); a memorial of His suffering and death (1 Corinthians 11:26); and a prophecy of His second coming (1 Corinthians 11:26); and is enjoined on all believers 'till He come!' ", http://ministers.ag.org/pdf/16Fundamentals.pdf (Zugriff am 08.10.2010).

5 *James E. Worsfold*, The Origins of the Apostolic Church in Great Britain, Thorndon, Wellington/NZ 1991, 98 f. Bei dieser Gemeinschaft handelt es sich um eine trinitarisch gesinnte Denomination, die sich auf ein urkirchliches Christentum beruft. Sie hat nichts mit den apostolischen Gemeinschaften des 21. Jahrhunderts zu tun, die auch unter dem Namen „Jesus Only" bekannt sind.

6 Zum Tauf- und Abendmahlsverständnis, http://www.muehlheimer-verband.de/index.php?id=127 (Zugriff am 13.08.2010). Siehe auch *Christian Krust*, Was wir glauben, lehren und bekennen, Nürnberg 1963, 135–141.

> solemn heart-searching, self-examination, forgiveness and love toward all men, that none partake unworthily and drink condemnation to his own soul."[7]

Nach solcher Wortakrobatik bin ich versucht Martin Bucer ins Gespräch zu bringen. Wahrscheinlich liegt hier zwar keine Rezeption des Gedankenguts des Reformatoren aus Straßburg vor, aber dennoch eine Art Perzeption, die mit dem Denken dieses Kirchenführers verwandt ist, nämlich dass von einer spirituellen Realpresenz gesprochen werden kann.[8] Genauso wie Martin Bucer eine eigene Position zwischen Luther und Zwingli vertreten konnte, scheint mir, haben die Pfingstler ein Abendmahlsverständnis, dass weder pauschal als freikirchlich evangelikal noch als klassisch orthodox taxiert werden kann. Ich möchte dies auf der Erfahrungsebene verdeutlichen.

Wenn Pfingstler das Abendmahl feiern, dann wird dies zum Teil als Gedächtnismahl verstanden. Man erinnert sich an das Leiden, den Tod und die Auferstehung Christi. Man prüft sich vor Gott und bittet ihn um innere Reinigung. Oft wird aber auch darauf hingewiesen, dass Jesus nicht nur für unsere Sünden gestorben ist, sondern auch für unsere Krankheiten gelitten hat. Mit Hinweis auf Jesaia 53,4 „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen" wird argumentiert, wie die Teilnahme am Abendmahl in der Gegenwart Christi eine Wiederherstellung des ganzen Menschen bewirken kann. Hier wird eine pneumatische Dimension sichtbar, und wieder bildet sich ein Berührungspunkt mit Bucer, Zwingli und den Pfingstlern. „Bucer spricht von einer ‚significatio efficax' und zeigt, dass er im Abendmahl nicht ein Symbol sieht, das nur den Inhalt kennzeichnet, sondern dass für ihn das Abendmahl über das Symbol mit seinem Inhalt in einem Realzusammenhang steht."[9] Dies wird in der Korrespondenz zwischen Bucer und Zwingli im Sommer 1530 bestätigt, wenn hervorgehoben wird, dass der Glaube das Entscheidende am sakralen Essen ist und sich Christus uns auf diese Weise durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt.[10] Diese pneumatische Dimension sollte den Pfingstlern zu denken geben und veranlassen Zwingli und Bucer genauer zu lesen.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die Pfingstler das zwinglische Abendmahlsverständnis kennen, es aber in umgewandelter Form aufgenommen haben. Einerseits wird die symbolische Dimension unterstrichen,

---

[7] Hervorhebung durch J. D. Plüss http://www.foursquare.org/landing_pages/4,3.html Complete Foursquare Declaration of Faith drafted by Aimee Semple McPhersen, (Zugriff am 13.8.2010).

[8] Das es bei Martin Bucer um mehr als Wortakrobatik geht wird ersichtlich, wenn er mit seiner *Apologia* in den Abendmahlsstreit eingreift und mit textkritischer Präzision darauf hinweist, dass im aramäischen Urtext das Wort „est" fehlt. So argumentiert *Reinhold Friedrich*, Ein Streit um Worte? Bucers Position in der Abendmahlsfrage im Jahr 1530, in: *Matthieu Arnold / Berndt Hamm* (Hg.), Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli, Tübingen 2003, 50.

[9] *Arnold / Hamm*, Ebd., 52, im Zusammenhang mit Bucers Zephaniakommentar von 1528.

[10] Ebd., 62 f.; siehe auch: Rechtschaffenheit über den Glauben in Zwinglis Schriften, Bd. IV, 113.

um in reformierter Tradition zu vermeiden, dass die Einnahme des Abendmahls als Heilsgarant missverstanden wird. Andererseits kennen Pfingstler durchaus eine sakramentale Dimension, weil der Heilige Geist am Tisch des Herrn gegenwärtig ist, segnet, heilt und den Menschen nach dem Willen Gottes wieder herstellt.

### 3.2 Kirchenverständnis

Für Martin Luther war Kirche überall da, wo das Wort verkündet und die Sakramente richtig gefeiert wurden. Bei Zwingli waren das richtige Bekenntnis und der feste Glauben ausschlaggebend.[11] Zudem war es nicht eine priesterliche Autorität, die bestimmt, was Kirche ist, sondern es lag im Wesen des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, Kirche zu sein. Johannes Calvin führte diesen Gedanken weiter, indem er neben einem formellen Bekenntnis auch die Kirchenzucht forderte. Eine ethisch-moralische Komponente, die in vielen protestantischen Kreisen mit der Lehre der Heiligung verbunden wird.[12] Später beeinflusste der Aspekt der moralischen Rechtschaffenheit durch den Methodismus und die im 19. Jahrhundert entstandene Heiligungsbewegung die Pfingstbewegung stark – so stark, dass manche Pfingstler vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts die persönliche Heiligung als zweites konkretes Gnadenwerk betrachteten. In Europa ist dies in den Entwicklungen der verschiedenen Pfingstkirchen ersichtlich. In den USA erkennt man diesen Einfluss entweder in der Namensgebung der Gemeinschaften – z. B. „Pentecostal Holiness Church" oder „Fire-Baptized Holiness Church" – oder aber in ihren Glaubensgrundlagen.[13] Bald modifizierten viele Pfingstler ihr Verständnis der Heiligung. Sie sprachen nicht mehr von einem konkreten und umfassenden Gnadenakt, sondern von einer progressiven Entwicklung zunehmender Heiligung als Ziel eines Christenlebens.

Das Bekenntnis ist wie bei Zwingli unter den Pfingstlern nach wie vor von zentraler Bedeutung. Es geht hier allerdings nicht um ein formelles Bekenntnis zur Kirche als Voraussetzung einer Mitgliedschaft, sondern viel mehr um ein informelles Bekenntnis zu Christus durch ein Zeugnis. Bekannt wird, was Gott in seiner Gnade in, für und durch den Gläubigen persönlich wirkt. Darum spielen neben Bekehrungserzählungen, Bezeugungen von Gottes Führung und Heilungszeugnisse eine wichtige Rolle. Das Bekenntnis ist also nicht mehr kollektiv, sondern individuell.

---

[11] Siehe Zwinglis „Fidei Ratio" in *Ulrich Zwingli*, Hauptschriften, Bd. 2, Zürich 1941 ff., 267–269.

[12] So auch bei Heinrich Bullinger und den oberdeutschen Reformatoren, z. B. *Johannes Brenz*, Evangelien Predigten, Bd. 1, Cottbus 1877, 454, über die Heiligung des Gottes-Namens.

[13] Die Gemeinde Gottes Deutschland bekennt: *„Ein Leben in Reinheit ist Gottes Wille: ‚... Wie der, der euch berufen hat, heilig ist, sollt auch ihr heilig sein in eurem ganzen Wandel.' 1.Petr. 1,15"*, http://www.gemeindegottes.de/view.php?id=20&contentid=19&parent=2 (Zugriff am 16.08.2010).

Ansonsten muss zugegeben werden, dass Pfingstler bis jetzt kein ausgeprägtes Kirchenverständnis entwickelt haben. So findet man beispielsweise keine offizielle Anlehnung an das zweite Helvetische Bekenntnis in Bekenntnistexten. Vielmehr übernahmen diverse Gruppen Formen und Funktionen aus den Gemeinschaften, aus denen sie sich entwickelt haben. So gibt es Pfingstgemeinden, die episkopale Strukturen aufweisen, andere sind kongregationalistisch oder presbyterianisch geprägt. Überdies waren sie in den Gründerjahren sehr vom Gedanken der Wiederherstellung des Ur-Christentums geprägt und versuchten, ihre kirchlichen Strukturen mit Verweis auf die Apostelgeschichte und Bibelzitaten wie Epheser 4,11 zu belegen. Es gibt darum auch Pfingstkirchen, die in Anlehnung an Johannes 13 die Fußwaschung als drittes von Jesus eingesetztes Ritual praktizieren.

Im Zusammenhang mit dem Rezeptionsgedanken lohnt es sich aber, das Modell des Kongregationalismus genauer zu betrachten. Eigenartigerweise liegt dessen Ursprung nicht in der englischen Religionspolitik in der Mitte des 16. Jahrhunderts, sondern im Zürcher Täuferstreit. Zwinglis reformatorisches Denken unterscheidet sich wesentlich von dem Luthers, weil er keine Zwei-Reiche-Lehre vertrat. Im Gegenteil, vorausgesetzt die politischen Kräfte sind christlich unterwiesen, übernehmen sie bei Zwingli die wichtige Aufgabe als Ordnungshüter der christlichen Gesellschaft. Darum oblag es den Zürcher Ratsherren Exkommunikationen auszusprechen.[14] So kam es, dass der Rat die kleine Glaubensgemeinschaft der Täufer bis zum Sommer 1525 durchaus duldete.

Zu Beginn ging es den Täufern ja nur um die Erwachsenentaufe. Ein Gedanke, den Zwingli anfangs als legitimes Element der Reformation in Betracht zog.[15] Erst als die Täufer mit anderen Forderungen wie die Aufgabe des Zehnten, die Abschaffung der Leibeigenschaft und Militärdienstverweigerung auftraten und Zwingli persönlich angriffen, kam es zur Konfrontation mit bedauerlichen Folgen. Das soziale Gefüge des Staates war in Gefahr. Solange aber kleine Glaubensgruppen sich gesellschaftlich unauffällig verhielten und keinen sichtbaren Widerstand leisteten, wurden sie geduldet.[16] So konnten sich Gläubige unter Berufung darauf treffen, dass es Gott ist, der durch seinen Geist seine Gemeinde baut und wo zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind, der Herr in ihrer Mitte sei.

Später fasste durch den Einfluss der englischen Reformer und der calvinistischen Kirchenlehre der Kongregationalismus unter den Puritanern in England Fuß und ermöglichte somit auch die Entstehung des für die Frei-

---

[14] *Alan P.F. Sell*, Saints: Visible, Orderly & Catholic. The Congregational Idea of the Church, Allison/PA 1986. 6.

[15] *Sigmund Widmer*, 1484 Zwingli 1984, Zürich, 1984, 40. Siehe auch: http://www.zh.ref.ch/content/e3/e1939/e10912/e11111/index_ger.html, mit Berufung auf Zwinglis „Auslegung und Begründung der Artikel", 1523, in *Zwinglis Schriften* Bd. 2, 146 f. (Zugriff am 16.08.2010).

[16] Ebd., 41.

kirchen wichtigen Denominationalismus.[17] Warum erwähne ich den Kongregationalismus im Zusammenhang mit der Pfingstbewegung? Abgesehen von der offensichtlichen Tatsache, dass sich die Pfingstgemeinschaften ekklesiologisch in der freikirchlichen Tradition bewegen, kann durchaus behauptet werden, dass sie die reformatorischen Gedanken der Schweizer Reformer zur *ecclesia semper reformanda* auf die Spitze getrieben haben. Wo es in den ersten tausend Jahren des Christentums noch ein Anliegen war, die Gemeinde Christi habe als eine, katholische, heilige und apostolische Kirche zu gelten, und es nur eine Handvoll verschiedener Kirchen gab, wurde das Christentum durch die Reformation aus theologischen, politischen und geographischen Gründen in mehrere hundert Gemeinschaften aufgeteilt. Um das Jahr 1900 gab es weltweit weniger als 2 000 verschiedene christliche Denominationen. Um das Jahr 1995 waren es ungefähr 33 000 Gruppierungen. Gegenwärtig kann man etwa mit 40 000 unabhängigen christlichen Körperschaften rechnen.[18] Die weltweite Pfingstbewegung und oft aus ihr erwachsene unabhängige Gemeinden sind maßgeblich an dieser sprunghaften Zunahme beteiligt.

Dieses Phänomen wirft einige Fragen auf. Ich will zum Abschluss dieses Abschnitts nur drei aufwerfen. Müsste man nicht die Lehre des allgemeinen Priestertums der Gläubigen und das Verständnis der weltweiten Kirche als unsichtbaren oder eben doch sichtbaren Leib Christi theologisch neu untersuchen? Hat die explosive Vermehrung der christlichen Körperschaften nicht zu einer Individualisierung geführt, die im Widerspruch zur biblischen Lehre der Einheit steht?[19] Führt diese Individualisierung nicht auch zu einer Vereinsamung des Christenlebens? Man spricht von einer persönlichen Bekehrung, erlebt den Zuspruch Gottes individuell und nimmt am Abendmahl teil, indem man das Brot isst, ohne aufeinander zu warten, um es gemeinsam einzunehmen, und aus einzelnen Plastikbechern trinkt, die herumgereicht werden. Vielleicht hat die Rezeption der christlichen Eigenverantwortung zu einer ekklesiologischen Verwahrlosung geführt, die den Reformatoren fremd war und uns heute viele unmündige Christen beschert.

### 3.3. Hermeneutischer Ansatz

Unter dem Banner des *sola scriptura* fanden sich alle Verfechter der Reformation. Die Wiederentdeckung alter Schriften war ein Kind der Renais-

---

[17] Zur Entstehung des Denominationalismus siehe, *Russel E. Richey*, Denominationalism, Nashville/TN 1977; zusammengefasst in: *Urs Schmid*, Amerikanische Heiligungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, (Dissertation Universität Basel) Basel 2000, 54 ff.

[18] Siehe: http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_denomination (Zugriff am 09.10.10); http://www.bible.ca/global-religion-statistics-world-christian-encyclopedia.htm (Zugriff am 9.10.10), und *David D. Barrett*, World Christian Encyclopedia, 2nd ed. Oxford 2001.

[19] Die Bibel spricht vom Volk Gottes, vom Haushalt Gottes, vom Tempel des Heiligen Geistes, vom Leib Christi; alles Metaphern im Singular.

sance. Man besann sich wieder auf den Wert der biblischen Sprachen und las vermehrt die Kirchenväter. Der im Elsass geborene und in Zürich mit Zwingli wirkende Hebraist Konrad Pelikan machte sich unter anderem auch für eine Übersetzung des Korans stark und übersetzte rabbinische Schriften. Erasmus von Rotterdam förderte die Rückbesinnung auf das Wort durch seine Herausgabe des Neuen Testamentes in Griechisch. Theologie wurde nun schriftbezogen, die Bibellese christozentrisch, kritisch und vergleichend. Der Literalsinn hatte Vorrang gegenüber der allegorischen Interpretation. Der Verstand wurde gefordert.

Gerade in diesem Punkt unterscheiden sich Luther und Zwingli wesentlich. Für Luther waren die intellektuellen Ausführungen von Erasmus zu menschlich. Er betrachtete den Humanisten als größten Feind des Christentums.[20] Für Luther durfte man das Wort Gottes nicht hinterfragen.[21] Das gebot die fundamentale Ehrfurcht vor Gottes Wort: „Das Wort sie sollen lassen stahn!" Im Gegensatz dazu predigte Zwingli wohl eher: „Das Wort sie sollen lesen und diskutieren!" Ich meine damit eine Auseinandersetzung mit der Schrift. Für den Humanisten Zwingli war der Verstand ebenso eine Gabe Gottes und sollte zusammen mit dem Wirken des Heiligen Geistes zur Offenbarung biblischer Wahrheiten führen. So zum Beispiel lesen wir in seinem Kommentar zu Psalm 49:

> „Denn was durch Gleichnisse, Sprichwörter und Rätsel vorgelegt wird, hat die Eigentümlichkeit, dass es den Verstand des Menschen antreibt und zum Nachdenken reizt [...] auch damit der göttliche Sinn desto länger im Verstande des Menschen durchgearbeitet und erwogen würde und seine Wurzeln desto tiefer in sein Herz hinunter senkte."[22]

Wir sehen bei Zwingli also nicht nur ein durch Sünde und Krankheit gezeichnetes Menschenbild, sondern auch ein positives von Gott begabtes. Darum lag Zwingli so viel an der Einsetzung einer öffentlichen Bibelschule die er in Anlehnung an 1. Kor. 14 „Prophezei" nannte.[23]

Zürichs Prophezei war eine regelmäßige Zusammenkunft zwischen Theologen, Pfarrern und der Laienbevölkerung. Aufgrund humanistischer Überzeugungen wurde die Schrift auf Hebräisch, Griechisch und Lateinisch vorgelesen und danach theologisch kommentiert. Darauf wurde der Interpretationsprozess im Dialog mit den Laien fortgeführt. Es war also durchaus möglich, verschiedener Meinung zu sein. Zwingli wie auch Bullinger,

---

[20] *Heinrich Fausel*, D. Martin Luther: Sein Leben und Werk, Holzgerlingen 2008, Bd. 1, 77, Bd. 2, 105–109.

[21] Obwohl Luther dies auf seine Weise tat, als er einen christologischen Kanon im biblischen Kanon suchte und gewisse Schriften wie das Buch Esther oder den Jakobusbrief am liebsten aus der Bibel getilgt hätte.

[22] *Edwin Künzli* (Hg.), Huldrych Zwingli. Auswahl seiner Schriften, Zürich / Stuttgart 1962, 55.

[23] Das prophetische Mandat der Reformation war die Auslegung der Schrift durch jene die der Sprachen mächtig waren und sie auslegen konnten. Zwinglis Interpretation dieser Perikope war für damalige Verhältnisse durchaus akzeptabel, obwohl heutige Ausleger mehrheitlich dem ursprünglichen charismatischen Kontext näher stehen.

Bucer, Capito und Pelikan waren relativ konziliante Reformer, die den Dialog suchten. Die Reformation durfte nicht über die Köpfe der Leute hinweg geschehen. Folglich wurde in Zürich über kirchliche Änderungen abgestimmt.[24] Im Vergleich dazu war Luthers Charakter apodiktisch. Es fiel ihm leicht, Zwingli als Schwärmer, Irrlehrer und Feind des Evangeliums abzukanzeln.[25] Umgekehrt ließ sich Zwingli nie dazu verleiten, den Reformator aus Wittenberg einen Ketzer zu nennen.[26] In Zürich war der reformatorische Prozess recht demokratisch.

Es muss aber festgestellt werden, die beiden Reformatoren haben hermeneutisch viel gemeinsam:

- Dem Literalsinn ist in der Auslegung klar der Vorzug zu geben.
- Eine pneumatische Interpretation ist in und durch Christus angebracht.
- Beide Reformatoren sind in der Abwägung inkonsequent, ob etwas metaphorisch gedeutet werden soll oder nicht.

Bei Zwingli finden wir noch weitere interessante hermeneutische Ansätze. In seiner Predigt „Von der Klarheit und Gewissheit oder Untrüglichkeit des Wortes Gottes" würde man annehmen, der Zürcher Reformator würde rationale Argumente ins Feld führen. Man findet aber eine Reihe subjektiver Ansätze. So argumentiert er mal anthropologisch[27], mal narrativ[28], mal aufgrund seiner persönlichen Erfahrung[29], dann gebraucht er ein pneumatologisches Argument in dem er sagt:

> „Unter Gottes Wort ist allein das zu verstehen, was vom Geiste Gottes kommt [...] es kann nicht fehlen, es ist klar, lasst uns nicht in der Finsternis irre gehen; es lehrt sich selber, erklärt sich selber und erleuchtet die menschliche Seele mit allem Heil und aller Gnade, macht sie getrost in Gott, demütigt sie".[30]

Schließlich appelliert Zwingli mehrmals an das Gefühl:

> „9. Fühlst Du, dass Gott Dich erneuere, dass Gott Dir anfange lieber zu werden als vordem, da Du auf Menschen Lehren hörtest, so sei dessen gewiss, dass Gott solches Dir gewirkt hat.
>
> 10. Fühlst Du, dass es Dich der Gnade Gottes und des ewigen Heiles gewiss macht, so kommt das von Gott.
>
> 11. Fühlst Du, dass es Dich klein und gering macht, dafür aber Gott gross in Dir, so ist da eine Wirkung Gottes.

---

[24] Siehe z. B. die drei Zürcher Disputationen von 1523 bis 1524.

[25] *Fausel*, Luther, Bd. 2, 178, 223, 288.

[26] Dies behauptet *Walter J. Hollenweger* in einem Artikel zu Zwinglis 500. Geburtstag, „Das Erbe Zwinglis", in: Tagesanzeiger, Zürich, 31. Dezember 1983, 45.

[27] Die Gottesebenbildlichkeit motiviere den Menschen, das Wort Gottes zu hören und zu verstehen. *Christine Christ*, Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522, Zwingliana 16/2, 1983, 116.

[28] *Künzli*, Zwingli, 56: „Nun wollen wir zum ersten aus dem Alten Testament seine Klarheit mit etlichen Geschichten beweisen, darauf aus dem Neuen."

[29] Ebd., 58: „Zweitens weiss ich für gewiss, dass Gott mich lehrt; denn ich habe davon meine Erfahrung."

[30] Ebd., 59.

12. Fühlst Du, dass die Furcht Gottes anfängt, Dich mehr fröhlich als traurig zu machen, so ist das eine gewisse Wirkung des Wortes und Geistes Gottes. Diesen wolle Gott uns geben! Amen."[31]

In der freikirchlichen Tradition hat eine bibeltreue Interpretation einen sehr hohen Stellenwert. Das ist bei den Pfingstkirchen nicht anders. Dennoch kann man sich fragen, ob eine pfingstlerische Hermeneutik eher bei Luther oder beim Schriftverständnis von Zwingli anzusiedeln wäre. Hier kommt nun der einleitende Gedanke über das Verständnis der Zeit zum Zug. Genau so wie westliche Kulturen die Zeit linear auf einer Horizontalen visualisieren, andere wiederum die Zeit auf einer Vertikalen wahrnehmen und schließlich wiederum andere die Zeit als etwas Umfassendes betrachten, so kann auch religiöse Wahrnehmung und damit ihre metaphorische Beschreibung in verschiedenen Kultur- und Sprachkreisen variabel ausgeprägt sein. Gerade in der Pfingstbewegung, weil sie sich nicht mono-kulturell entwickelt hat, finden wir diese hermeneutische Flexibilität. Bei einem hermeneutischen Ansatz, der sich nicht mit einer westlich geprägten analytischen Logik begnügt, sondern auch narrative, pneumatologische und psychologische Dimensionen mit einzubeziehen versucht, liegt offenbar eine verwandte Perzeption zwischen Zwingli und vielen Pfingstlern vor.

Meines Erachtens stellt dieser hermeneutische Zugang eine der Herausforderungen der weltweiten Pfingstbewegung dar. Das Ziel wäre einerseits, durch das Wort den christozentrischen Brennpunkt aufrecht zu erhalten und dem Wirken des Heiligen Geistes weiterhin Raum zu geben, damit Gott alle Menschen in ihren jeweiligen sprachlichen und kulturellen Umgebung ansprechen kann, und schließlich auch den Menschen als Interpreten ernst zu nehmen. Mir scheint Zwinglis Schriftverständnis war optimistisch und vielleicht auch etwas naiv[32], so ist es auch bei manchen Pfingstlern. Dennoch würde ich persönlich diesem dynamischen Weg den Vorzug geben.

## 4. Rezeptionsgeschichte

Bevor ich zu einem zusammenfassenden Ausblick komme, möchte ich den Gedanken einer Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in der Pfingstbewegung kurz geschichtlich betrachten. Es scheint erwiesen, dass das theologische Fundament der Pfingstbewegung zum großen Teil im Methodismus zu finden ist.[33] Man denke da zum Beispiel an die arminische Heilslehre, an die Pneumatologie und an die Lehre der Heiligung. Wenn man also im strengen Sinn von Rezeptionsgeschichte bei den Pfingst-

---

[31] Ebd., 60.

[32] Erasmus benutzte auch das pneumatologische Argument im Rahmen einer demütigen Aufnahme des Gottes Wortes, aber er war vorsichtig im Beurteilen wie tief Gläubige das Wirken des Geistes aufnähmen. Zwingli war da kategorischer. Siehe dazu: *Christ*, Schriftverständnis, 111–125.

[33] *Donald W. Dayton*, Theological Roots of the Pentecostal Movement, Peabody, Mass, 2004.

lern reden will, dann ab dem 18. Jahrhundert. Dennoch ist es berechtigt, die Frage zu stellen, wie Gedanken von Zürich, Basel und Straßburg nach England geraten sind. Natürlich denken wir da an Martin Bucer und seine Rolle in der zweiten Ausgabe des Book of Common Prayer unter Thomas Cranmer. Nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluss von Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger. Der Reformations-Theologe und Ökumeniker Gottfried Locher meint dazu,

> „Die Autorität Bullingers hat in England, im Unterschied zu Schottland, sogar diejenige Calvins übertroffen. Noch nachhaltiger als seine Korrespondenz haben dabei die «Dekaden» die evangelische Frömmigkeit in England mitgestaltet. Sie waren nicht nur das weitaus meistgelesene Predigtbuch, sondern stellten anderthalb Jahrhunderte lang als Lehrbuch die Grundlage für die dogmatische und praktische Ausbildung der Theologen dar."[34]

Als letzte Schlüsselfigur möchte ich Jean Guillaume de la Flechère nennen. Der 1729 geborene Waadtländer aus hugenottischem Haus studierte kurz in Genf, wandte sich dann im Eigenstudium der Theologie zu und verwarf bald die Prädestinations-Lehre des damaligen Calvinismus. Nach seiner Ankunft in England wurde er bald ein enger Freund der Wesley Brüder und wurde – unter dem Namen John William Fletcher – Hoftheologe des frühen Methodismus. Ich erwähne Fletcher deshalb, weil er einen Drehpunkt bildet zwischen der klassischen Reformationslehre des *sola gratia* und dem arminischen Ansatz über die Freiheit des Menschen, sich für Gott entscheiden zu können. Für Luther, Zwingli und Calvin war der Mensch, eben weil er nur aus Gnade errettet sein kann, eigentlich unfrei – entweder weil sonst das Werk Jesu Christi am Kreuz überflüssig wäre (Luther) – oder weil Gottes Souveränität kompromittiert würde (Zwingli) – oder weil Gott in seiner Weisheit und seinem Wissen zwingend vorherbestimmt hat, wer zu den Erwählten zählen würde (Calvin). Die Pfingstler, und viele Freikirchler mit ihnen, wenn sie zur Bekehrung aufrufen und Menschen anhalten sich für Jesus zu entscheiden, haben in diesem Punkt die reformatorische Gnadenlehre modifiziert, also nicht eins zu eins übernommen.

Es stellt sich die Frage, wohin griffen die theologischen Wurzeln John Fletchers, wenn der West-Schweizer doch die calvinistische Prädestinationslehre verwarf? Der Verweis auf Jakob Arminius mag da nahe liegen aber nicht vollends befriedigen. Wir können tiefer schürfen. Ich möchte da nur zwei Beispiele erwähnen.

Erstens scheint mir interessant, dass gemäß Zwingli der noch nicht unter die Sünde verkaufte Adam sehr wohl einen freien Willen hatte: „Adam ist zum ersten frys willens geschaffen, also, das er sich mocht gottes halten und seins gebottes oder nit, wie er wolt."[35] Es war erst die Sünde, die in der souveränen Vorsehung Gottes das Erlösungswerk aus Gnade notwendig

---

[34] *Gottfried W. Locher*, Zwinglis Einfluß in England und Schottland. Daten und Probleme, Zwingliana 1975/2, 166.

[35] Volker Leppin, Adams Wille und Gottes Providenz. Die Bestreitung des freien Willens in Zwinglis ‚Commentarius', Zwingliana, XXII, 1995, 40.

machte. Könnte man also davon ausgehen, dass die Erwählten, weil sie in Christus mit Gott versöhnt sind, wieder einen freien Willen erlangen, um Gott zu preisen und den Menschen zu dienen? Zwingli ist ja zuversichtlich, dass die Gläubigen das Evangelium ethisch-politisch umsetzen können.[36]

Zweitens zitiert Fletcher in seiner Argumentation über das Verhältnis zwischen Werken und Gnade Martin Bucer.[37] Bucer macht in seiner Abhandlung über die Prädestination Thomas von Aquin folgend den Unterschied zwischen Zwang und Notwendigkeit:

> „Bedeutet doch Freiheit des Willens die Fähigkeit, aus eigenem Gutdünken, ohne jeden Zwang das zu tun, was (gut) scheint. Ich sage: ohne Zwang, nicht: ohne Notwendigkeit. Will doch Gott notwendigerweise was richtig ist, und kann nichts anderes wollen. Dennoch aber hat er die höchste Entscheidungsfreiheit. Auch wir werden dann schliesslich die volle Freiheit besitzen, wenn wir das Böse nicht wollen können und notwendigerweise das Gute wollen"[38]

Für Bucer ist die Heiligung eng mit der Heilslehre verknüpft.[39] Wenn man von Gott ergriffen ist, kann man nicht anders, als aus freien Stücken das Gute zu tun. An diesem Punkt kann die Heiligungslehre John Wesleys, wie sie von Fletcher propagiert wurde, einhaken. Auf alle Fälle wäre es interessant, hier weiterzuforschen. Es würde sich auch lohnen, Zwinglis Durchdringungstheorie von christlichen Werten in der Gesellschaft mit den Überzeugungen des linken Flügels der Reformation zu vergleichen, also den Quäkern, Mennoniten oder Waldensern. Das wäre für Pfingstler interessant, denn auch diese kennen das politische Engagement, wenngleich dies in Europa und Nordamerika nicht auf den ersten Blick offensichtlich ist.

## 5. Abschließend

Was konnte geschürft werden? Grundsätzlich wird man bei einer Betrachtung des Einflusses der oberdeutsch-schweizerischen Reformation auf die Pfingstbewegung Rezeption nicht als bewusste Übernahme eines Wertsystems interpretieren, sondern als Weiterentwicklung einzelner Aspekte in historisch gewachsener Auseinandersetzung mit anderen christlichen Kirchen. Man tut auch gut, die Perzeption im Auge zu behalten, die eher unbe-

---

[36] Darum die Verkündigung, darum die Belehrung, darum das politische Engagement. Zwingli stammte aus einer Familie freier Bauern mit hoch entwickeltem politischem Interesse. Luther hingegen überliess die Fragen politischer Natur den Fürsten, welche seine theologischen Überzeugungen schützten. Zwingli – daran kann kein Zweifel sein – war von Anfang an auch Politiker. (*Widmer*, Zwingli, 26 f.)

[37] "Bucer says, ‚If by *meriting* the holy fathers and others mean nothing but to do *in faith, by the grace of God*, good works, which the Lord has *promised* to reward, in this sense' (which is Scotus, Baxter, and Mr. Wesley fix to *merit*,) 'we shall in no wise condemn that word.'"; in: *John Fletcher*, Checks to antinomianism: in a series of letters to Rev. Mr. Shirley and Mr. Hill, New York 1889, Vol. 1, 174.

[38] *Martijn de Kroon*, Martin Bucer und Johannes Calvin: Reformatorische Perspektiven: Einleitende Texte, Göttingen 1991, 55, Marginalie *Quid libertas arbitrii* in Bucers Römerbriefkommentar zitierend.

[39] Ebd., 34.

wusste Wahrnehmung von Gedanken, die in verschiedenen kirchlichen Traditionen auftauchen.

Zuerst: Wie wir es in der Auseinandersetzung über das Abenmahlsverständnis der Pfingstler gesehen haben, liegt keine einfache Rezeption der Symbol-Lehre Zwinglis vor. Im Gegenteil, die Pfingstler tendieren zu einer Sakramentenlehre, die christologisch, pneumatologisch und anthropologisch fundiert ist. Dies ist meines Erachtens von ökumenischer Bedeutung.

Zweitens: In der Diskussion über den Kongregationalismus, haben wir eine Spannung zwischen Individualismus und dem biblischen Gemeindeverständnis erwähnt. Kirchliche Erneuerungsbewegungen stehen immer im Kontext des gegebenen Zeitgeistes. Es würde den Pfingstlern – wohl aber allen Freikirchen – gut anstehen, sich selbstkritisch zu hinterfragen. Man kann auch aus reformatorischen Impulsen zu viel des Guten tun und dabei vergessen, dass die Gemeinde Christi umfassender ist und einheitlicher sein soll. Auch hier liegt ein ökumenisches Mandat vor.

Drittens: Mir scheint der hermeneutische Ansatz im Vergleich zwischen Zwingli und den Pfingstlern interessant. Wir sehen hier die Verquickung zwischen dem gegebenen Wort und dem wirkenden Geist. Es ist nicht möglich, die beiden zu trennen. Manchmal habe ich den Eindruck, dass in der Debatte über die Unfehlbarkeit der Schrift gerade das getan wird. Zwingli sagt, das Wort Gottes lege sich selber aus. Gleichzeitig argumentiert er aber metaphorisch, narrativ und aus der eigenen Erfahrung. Mir scheint, die Pfingstler sind hier in guter Gesellschaft. Wir sind nur dann mit unserer Schriftauslegung prophetisch, wenn wir pneumatisch empfänglich, sprachlich offen und ethisch-menschlich relevant sind.

Die Suche nach Rezeptionspunkten hat schliesslich gezeigt, wie sehr wir uns in einem Prozess befinden. Wir werden aufgefordert, dem Vergangenen mit Respekt zu begegnen, im Gegenwärtigen einen möglichst großen Horizont zu behalten und Zukünftigem mit Hoffnung und Handlungsbreitschaft entgegenzusehen. In diesem Sinn können wir hoffen, mit unseren Forschungsbeiträgen etwas zur Ehre Gottes beizutragen und nicht Katzengold geschürft zu haben, sonst wären wir – wie es in der Offenbarung heißt – nicht steinreich, sondern arm, jämmerlich, blind und nackt (Off. 3,17 f.).

# Neuer Calvinismus

## Einblicke in eine junge reformierte Bewegung

*Ron Kubsch*

## 1. Einführung

Eine Bewegung geht um in der Welt – die Bewegung des Neuen Calvinismus (*New Calvinism*). Sie zieht durch die Kirchen vieler Länder. Sogar die säkulare Presse nimmt sie wahr. Im März 2009 stellte das Nachrichtenmagazin *TIME* den Neuen Calvinismus als eine von zehn Ideen vor, die die Welt am stärksten verändern.[1] *The Economist* berichtete im Oktober 2010, dass die nordamerikanische Denomination der Südlichen Baptisten (*Southern Baptist Convention*, SBC) eine Renaissance der reformierten Theologie erlebt. „Die SBC wurde von einer erdbebenartigen Umwälzung ergriffen", erzählte der Pastor Wade Burleson der renommierten Zeitschrift. „Die ältere Riege stirbt aus oder geht in den Ruhestand. Die neue Riege ist jung und reformiert."[2] In dieser Formulierung schwingt ein Bild mit, das ein aufstrebender Journalist von der Bewegung gezeichnet hat. Collin Hansen, Berichterstatter für die Zeitschrift *Christianity Today*, hat sein Buch über die Neuen Calvinisten „Jung, Rastlos, Reformiert" genannt.[3]

Aber was genau steckt hinter dem Namen „Neuer Calvinismus" (hier weiterhin „NC" genannt)? Der folgende Beitrag wird auf die historischen Wurzeln des NC verweisen und ein Profil der jungen Bewegung zeichnen. Der Erörterung kritischer Anfragen folgt abschließend ein knapper Ausblick.

## 2. Historischer Überblick

### 2.1. Der alte Calvinismus

Der NC knüpft an die reformierte Theologie an, die sich im Protestantismus des 16. und 17. Jh.s ausgebildet hat. Mit „reformiert" wurden zunächst alle Gruppierungen benannt, die eine vom Wort Gottes bestimmte Reformation erfahren hatten. Erst als gegen Ende des 16. Jh.s die der Konkordienformel (1577) und dem Konkordienbuch (1580) zustimmenden Territorialkirchen als „lutherisch" oder „evangelisch" bezeichnet wurden, kristallisierte sich „reformiert" als Konfessionsbezeichnung für diejenigen Refor-

1 *David Van Biema*, „3. The New Calvinism" in: TIME, 12. März, 2009, URL: http://www.time.com/time/specials/packages/printout/0,29239,1884779_1884782_1884760,00.html [Stand: 01.11.2010].

2 URL: http://www.economist.com/node/17204934/print [Stand: 01.11.2010].

3 *Collin Hansen*, Young, Restless, Reformed. A Journalist's Journey With The New Calvinists, Wheaton, Illinois (Crossway Books) 2008.


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

mationskirchen heraus, die unter dem Einfluss von Ulrich Zwingli (1484–1531), Martin Bucer (1491–1551), Johannes Calvin (1509–1564), Johannes a Lasco (1499–1560), Heinrich Bullinger (1504–1575) und vielen anderen standen. Der Begriff „Calvinismus" wurde vermutlich Mitte des 16. Jh.s erstmals von dem Lutheraner Joachim Westphal als theologischer Kampfbegriff benutzt,[4] was Calvin selbst als große Schmähung empfand.

Trotz mehrere Anläufe, die reformierten Kirchen ähnlich wie das Luthertum in Europa auf ein einheitliches Bekenntnis festzulegen, ist es nie zu einer gesamtreformierten Lehrfestlegung gekommen. Obwohl der Heidelberger Katechismus von 1563 durch seine biblische Nüchternheit und seelsorgerliche Klarheit eine sehr weite Verbreitung fand, entstanden im 16. Jh. zahlreiche reformierte Bekenntnisschriften. Die freiere Haltung zu den Bekenntnisschriften spiegelt die Vielfalt theologischer Traditionen im reformierten Flügel des Protestantismus und zeigt zudem, dass die reformierten Kirchen sehr um eine biblische Ausrichtung bemüht waren und die bleibende Reformbedürftigkeit der Kirche (*ecclesia semper reformanda*) stark betonten.

Nach Jan Rohls lässt sich die altreformierte Bekenntnisentwicklung in *sechs Phasen* einteilen.[5] Da besonders die Kenntnis der letzten beiden Phasen zum besseren Verständnis des NC beiträgt, sollen sie kurz erwähnt werden. Die *fünfte Phase* wird durch die Lehrentscheidungen von Dordrecht markiert, die einen Sieg des strengen Calvinismus über den moderaten Arminianismus herbeiführten. Die *sechste Phase* betrifft die Zeit vom sich aus der anglikanischen Staatskirche herauslösenden Puritanismus bis hin zur calvinistischen Orthodoxie. In dieser sechsten Phase entstehen das *Westminster Bekenntnis* (1647) sowie der *Kleine und Große Westminster Katechismus* (1647/1648). Die Westminster Konfession ist in der Lehre calvinistisch und in der Verfassung presbyterianisch. Bis in die Gegenwart hinein sind die Dokumente in Schottland, in presbyterianischen Kirchen Nordamerikas sowie in einigen Kirchen anderer Länder gültig. „In ihnen kommt die reformierte Lehre noch einmal zu einer überraschenden Blüte."[6]

Diese Phase ist insofern für den NC von besonderer Bedeutung, als das Bekenntnis während dieser Zeit auch in die nun allmählich entstehenden Freikirchen ausstrahlte. „Durch die Umarbeitung einzelner Artikel, die den Kern des Bekenntnisses kaum berührten, wurde es auch das Bekenntnis großer freikirchlicher Ströme des Protestantismus."[7] Die *Savoy-Erklärung*

---

4 *Herman J. Selderhuis* (Hg), Calvin-Handbuch, Tübingen 2008, 62.

5 *Jan Rohls*, Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen, Göttingen 1987, 14–15: 1. Phase: Zwingli und die Schweizerischen Bekenntnisse; 2. Phase: Calvin und die Genfer Tradition; 3. Phase: Ausbreitung des Calvinismus in Europa; 4. Phase: Verschmelzung von Calvinismus und Philippismus; 5. Phase: Lehrentscheidungen von Dordrecht und die 6. Phase: Puritanismus und Orthodoxie.

6 *Werner Neuser*, „Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster" in: *Carl Andresen*, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Göttingen, 2. überarb. Aufl., 1998, 351.

7 *Thomas Schirrmacher*, Der evangelische Glaube kompakt, Neuhausen-Stuttgart 1998, 19.

von 1658 überarbeitete das *Westminster Bekenntnis* im Sinne des Kongregationalismus. Fernerhin übernahmen die Baptisten in ihrem *Zweiten Londoner Bekenntnis* von 1677 und dem *Philadelphia-Bekenntnis* von 1688 die Theologie des *Westminster Bekenntnisses* sowie große Teile des Textes. Überarbeitet wurden vor allem die Artikel zur Taufe, zur Gemeindestruktur und die zum Verhältnis von Kirche und Staat.[8]

Als es der englische Baptistenbund 1888 ausdrücklich ablehnte, sich erneut auf diese Bekenntnis festzulegen, führte das zu Spannungen und schließlich zu einem Bruch. Der prominente Prediger C. H. Spurgeon (1834–1892) begründete seinen Austritt aus dem Baptistenbund damals damit, dass dieser sich immer stärker vom Westminster Bekenntnis entfernt habe.[9]

Die reformierte Theologie spielte aber nicht nur bei der Entstehung von Freikirchen in England, Schottland, Nordamerika oder den Niederlanden eine große Rolle. Auch große Freikirchen in Deutschland, der Schweiz und in Frankreich haben reformierte Wurzeln. Der Vater des Deutschen Baptismus, Johann Gerhard Oncken (1800–1884), verbrachte einige Jahre in Schottland sowie England und unterhielt ausgezeichnete Kontakte zur kongregationalistischen Erweckungsbewegung. „Die starken calvinistischen Einflüsse, die er dort aufnahm, beeinflussten später Theologie und Praxis der deutschen Baptisten."[10] Hermann Heinrich Grafe (1818–1869) steht ebenfalls in der Tradition reformierter Lehre. Bevor er 1854 in dem sowieso stark calvinistisch geprägten Elberfeld-Barmen die erste Freie evangelische Gemeinde gründete, geriet er während eines zweijährigen Aufenthalts in Lyon unter den Einfluss des reformierten Erweckungspredigers und Professors Adolphe Monod (1802–1856).[11]

## 2.2. Der Neo-Calvinismus

Für das neuerliche Interesse am reformierten Glauben spielt zudem der Neo-Calvinismus eine Rolle. Mit Neo-Calvinismus wird diejenige Neugestaltung bezeichnet, die der Calvinismus im 20. Jh. durch das Auftreten von Abraham Kuyper (1837–1920) und seinen Schülern erfuhr.[12] Kuyper fand einen auf Bewahrung ausgerichteten kraftlosen Calvinismus vor, der teilweise sogar sektiererische Züge mit starken Absonderungstendenzen auf-

---

8 Die überarbeiteten bzw. ergänzten Abschnitte enthält der Anhang des Buches: *Schirrmacher*, Der evangelische Glaube kompakt, 224–236.

9 Ebd., 20.

10 ELThG, Bd. 1, 175. Siehe dazu auch: *Johann Gerhard Oncken*, „Glaubensbekenntnis der evangelisch-taufgesinnten Gemeinde in Hamburg", MBS Texte, Reformiertes Forum, Ausgabe 51 (2005).

11 Zur Entstehung der FeG in Wuppertal siehe: *Wolfgang Heinrichs*, Freikirchen – eine moderne Kirchenreform, Gießen/Wuppertal 1989, 377–425.

12 *Peter S. Heslam*, Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism, Grand Rapids 1998; *Henry R. Van Til*, The Calvinistic Concept of Culture, Grand Rapids 2001, 117–136; *Del Ratzsch*, Abraham Kuyper's Philosophy of Science, Calvin Theological Journal 27 (1992) 277–303.

wies. Nachdem Kuyper ein Erweckungserlebnis hatte,[13] wollte er den holländischen Calvinismus aus seiner Enge herausführen und für einen lebendigen Dialog mit der Gegenwartskultur zurüsten. Dabei wollte er nicht nur das reformierte Bekenntnis gegenüber Liberalismus, Modernismus und Vermittlungstheologie behaupten, sondern offensiv den „christlichen Glauben für alle Fakultäten fruchtbar machen"[14]. Kuyper konnte diese Anliegen tatsächlich fragmentarisch in die Tat umsetzen. Unter seiner Leitung wurde 1880 in Amsterdam die erste vom Staat unabhängige und konfessionelle Universität gegründet (*Vrije Universiteit Amsterdam*). Von 1901–1905 diente Abraham Kuyper seinem Land als Innenminister und Ministerpräsident. Da er 1898 die bedeutenden „Stone Lectures" am Princeton Theological Seminary hielt, entwickelte er auch in Nordamerika einen großen Einfluss auf die reformierten Christen.

Ausgangspunkt für Kuyper ist das Bekenntnis zur absoluten Souveränität Gottes. Dieser Glaube an die allumfassende Königsherrschaft von Jesus Christus (*Lordship Principle*) bedeutet für Kuyper konsequenterweise, dass der Calvinismus als eine Lebensanschauung (*Life-System*) anzusehen ist, die jeden Bereich der Wirklichkeit berührt. Die Herrschaft von Jesus Christus über die gesamte Wirklichkeit konkretisiert sich in drei Ordnungen, die jeweils unmittelbar Gott unterstellt sind, nämlich Staat, Gesellschaft und Kirche.[15]

Einerseits verteidigte Kuyper große (Wieder-)Entdeckungen der Reformatoren wie die Sündhaftigkeit aller Menschen, die Glaubensgerechtigkeit oder die Prädestination. Andererseits gab er dem Calvinismus ein aufgeschlossenes und der Welt zugewandtes Gesicht. Diese vorausgesetzte Antithese führt allerdings nicht in den Kulturpessimismus, dem Kuyper die allgemeinde Gnade gegenübrstellt.

Mit der Antithese hebt Kuyper den Gegensatz von Kirche und Welt heraus. Die Kinder Gottes leben versöhnt nach dem Glauben zur Ehre Gottes. Die Kinder der Welt richten sich nach ihrem eigenen verdorbenem Herzen und rebellieren gegen Gott. Diese vorausgesetzte Antithese führt allerdings nicht in den Kulturpessimismus, der ihr die allgemeine Gnade gegenüberstellt. Während die spezielle Gnade die erwählten Menschen erleuchtet und mit Gott versöhnt, begrenzt die allgemeine Gnade die sündhaften und destruktiven Mächte in der Welt. Von der allgemeinen Gnade profitieren alle Menschen. Sie gibt den Ebenbildern Gottes das Mandat, jenen Kulturauftrag umzusetzen, den Gott der Menschheit bereits vor dem Sündenfall aufgetragen

---

[13] Siehe dazu: *Cornelius Pronk*, „Neo-Calvinism", Reformed Theological Journal 11 (1995), 46.

[14] *Johannes Schick*, Das Denken des Ganzen: Eine vergleichende Studie zu den Wirklichkeitsanschauungen Karl Heims und Herman Dooyeweerds angesichts der Herausforderungen durch Postmoderne und neue Metaphysik, Göttingen 2006, 89.

[15] *Abraham Kuyper*, Lectures on Calvinism, Grand Rapids/MI (Erdmans, Reprint) 2002, 79. Das Buch ist auch in deutscher Übersetzung erschienen: *Abraham Kuyper*, Reformation wider Revolution. Sechs Vorlesungen über den Calvinismus, Gr. Lichterfelde (Reich Christi Verlag) 1904.

hat. Für die Christen heißt das, dass sie zusammen mit den Heiden kulturschaffend tätig sein sollen.

Im niederländischen Protestantismus erntete der Neo-Calvinismus mitunter scharfe Kritik. Kuyper wurde unterstellt, er habe das reformierte Christentum von der überlieferten reformierten Theologie entfremdet. Tatsächlich veränderte sich unter ihm das „reformierte Selbstverständnis" erheblich. Vor Kuyper bestritten die Reformierten zwar nicht, dass die Kirche einen Auftrag in der Gesellschaft hat. Betont wurde aber vor allem die Erlösung von Sündern. Das Predigen befasste sich bei den Calvinisten alter Schule deshalb mit den großen biblischen Themen wie Buße, Glaube, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung usw. Durch Kuyper kam es zu einer Gewichtsverlagerung. Nicht was der Heilige Geist in den Herzen der Sünder durch das Wort tut, sondern was Christen tun sollten, um Gesellschaft und Kultur zu befreien, wurden nun zum Hauptanliegen.[16] Kuyper propagierte eine transformative Kulturauffassung. Das Mandat, die Kultur christlich zu prägen, war für ihn und seine Schüler gelegentlich wichtiger als der Missionsbefehl. Trotz dieser in ihrer Ganzheit bedenklichen Schwerpunktverlagerung hat Kuyper den Weg für ein kulturrelevantes Christsein gewiesen. Das reformierte Christentum in Europa und Nordamerika verdankt ihm viel. Bedeutende christliche Gelehrte stehen in der Schuld von Kuyper. Unter ihnen Herman Bavinck (1854–1921), Hermann Dooyeweerd (1894–1977), Hans Rookmaaker (1922–1977), Francis Schaeffer (1912–1984), Alvin Plantinga (*1932) oder Nicholas Wolterstorff (*1932). Seine Lebensanschauung leitete vor ungefähr einhundert Jahren eine Renaissance des Calvinismus ein, von der auch der NC enorm profitiert.

### 2.3. Der Neue Calvinismus

Der NC knüpft an die klassische reformierte Theologie an und nimmt Impulse anderer Strömungen auf. Neben dem gerade erörterte Neo-Calvinismus hat besonders der Erweckungsprediger und Intellektuelle Jonathan Edwards (1703–1758) auf etliche Führungspersönlichkeiten des NC ausgestrahlt.[17] Zudem hat er sich mit Aspekten des pfingstlerischen und charismatischen Christentums arrangiert. Der NC konnte sich konfessionell entgrenzen und ist heute Teil des transdenominationellen Evangelikalismus.

Ein genauer Auftakt für den neuen Aufbruch lässt sich kaum bestimmen. Das erneute Erwachen der reformierten Lehre kam nicht überfallsartig, sondern eher unscheinbar. Viele Christen lasen Bücher von Charles Haddon Spurgeon, J. I. Packer (* 1926), Francis Schaeffer oder Martyn Lloyd-Jones (1899–1981), ohne zu wissen, wie viel diesen Autoren die reformierte Theologie bedeutete. Etliche eifrige junge Christen waren mit dem immer pragmatischer werdenden Evangelikalismus, der zum Teil Fragen des wahren Bekenntnisses als Randfragen deklarierte, unzufrieden und sehnten sich nach einer Frömmigkeit, die sowohl intellektuell als auch geistlich tiefer

[16] Vgl. *Pronk*, „Neo-Calvinism", 49.

[17] Siehe z. B.: *John Piper*, Think: The Life of the Mind and the Love of God, Wheaton/Ill. (Crossway), 2010.

schürft und dabei die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen sowie der Kultur stärker in den Blick bekommt. Mike Milton, Präsident des *Reformed Theology Seminary* in Charlotte (USA) meint, dass R. C. Sproul schon in den 70er Jahren maßgeblich an der Wiederentdeckung reformierter Theologie beteiligt war.[18] In den 90er Jahren des 20. Jh.s gewann die Bewegung schärfere Konturen. Durch wachsende Gemeinden, durch Publikationen, Kongresse und nicht zuletzt durch das Internet traten Schlüsselpersonen immer deutlicher ins Rampenlicht. Zu den für den Aufbruch besonders wichtigen Personen gehören: John Piper, Albert Mohler, C. J. Mahaney, Donald Carson, Timothy Keller, Wayne Grudem und Marc Driscoll. Zu den Organisationen oder Netzwerken, die dem NC nahe stehen, gehören *Sovereign Grace Ministries*, *Desiring God*, *Alliance of Confessing Evangelicals*, *Together for the Gospel*, *The Gospel Coalition*, *Acts 29*, *9Marks Ministries*, *Crowded House* und in Deutschland *Evangelium 21*.

## 3. Neuer Calvinismus: Weiche Schale und harter Kern

### 3.1. Die weiche Schale

In einem Artikel, den Collin Hansen im Jahr 2006 für *Christianity Today* verfasst hat, beschreibt er die Redner einer *Together for the Gospel*-Konferenz mit 3000 Teilnehmern wie folgt:

> Jeder der sieben Redner hält an den fünf Punkten [des Calvinismus] fest. Aber keiner von ihnen sprach vom Calvinismus, bevor ich nicht konkret danach fragte. Sie drückten ihre Sorge über die wahrgenommene evangelikale Anpassung an den Postmodernismus aus und kritisierten die Kirchen dafür, Geschäftsmodelle auf das Gemeindeleben zu übertragen. Größtenteils scherzten sie über ihre vielen Unterschiede im Bezug auf historisch herausfordernde Probleme wie Taufe, Kirchenleitung, Eschatologie und die Gaben des Heiligen Geistes. Als calvinistische Evangelikale teilten sie ihre Bedenken im Blick auf Sucher-sensitive Kirchengemeinden (*seeker churches*), das Gemeindewachstums-Marketing sowie den Einsatz manipulativer Techniken bei Erweckungsveranstaltungen.[19]

In den Bereichen, die nicht das Zentrum reformierter Theologie berühren, toleriert der NC Erkenntnisdifferenzen freizügig. Mark Driscoll hat in einem Beitrag zum NC auf vier Hauptunterschiede gegenüber dem Alten Calvinismus hingewiesen.[20] (1) Der Alte Calvinismus war entweder fundamentalistisch oder liberal, neigte also zum Separatismus oder zur Synthese mit der Kultur. Der NC ist missional ausgerichtet und bemüht, Kultur mit zu gestalten und zu erneuern. (2) Der Alte Calvinismus hat sich aus den großen Städten zurückgezogen. Der NC zieht in die Großstädte ein. (3) Der Alte

---

[18] Siehe URL: http://www.orlandosentinel.com/news/local/seminole/os-sproul-profile-20100724,0,2955003.story [Stand: 10.01.2011].

[19] *Collin Hansen*, Collin (September 22, 2006). „Young, Restless, Reformed", CT, 22. September 2006, URL: http://www.ctlibrary.com/ct/2006/september/42.32.html [Stand 06.01.2011].

[20] *Mark Driscoll*, „New Calvinism versus Old Calvinism", URL: http://theresurgence.com/2009/03/12/time-magazine-names-new-calvinism-3rd-most-powerful-idea [Stand: 10.01.2011].

Calvinismus fürchtete den Heiligen Geist und beschränkte die besonderen Gaben des Heiligen Geistes auf die Zeit des Neuen Testaments (*Cessationismus*). Der NC nimmt die Geistesgaben dankbar an. (4) Der Alte Calvinismus war gegenüber Christen aus anderen Konfessionen misstrauisch und hat Brücken zu ihnen niedergebrannt. Die NC sind Brückenbauer und lieben alle Christen.

Driscoll steht für einen betont dynamischen und zudem dezent charismatischen Flügel der Bewegung. Nach seiner Hinwendung zum Protestantismus gehörte er zum Kreis der *Emerging Church* [21] und war mit Tony Jones, Brian McLaren oder Doug Pagitt befreundet. Besorgt über offensichtliche Liberalisierungstendenzen trennte er sich von der *Emerging Church* und entwickelte unter dem Einfluss von Leuten wie Wayne Grudem, Donald Carsen, J. I. Packer zunehmend ein reformiertes Profil. Die von ihm betonte Weite ist bezeichnend für den NC. Fragen der Ekklesiologie werden zurückgestellt, auch wenn Neue Calvinisten die Gemeindezucht weiterhin als unaufgebbares Kennzeichen der Gemeinde betrachten. Symbole des Glaubens sind Taufe und Abendmahl, aber unter den Neuen Calvinisten gibt es Kindertäufer, dezidierte Baptisten wie auch Anhänger eines zwinglianischen Abendmahlslehre. Etliche Neue Calvinisten sind wie Augustinus, Luther oder Calvin Amilliennialisten, doch andere Eschatologien sind ebenfalls anzutreffen.

### 3.2. Der harte Kern

Diese „Oberflächenvielfalt" darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass der NC im Kern an den zentralen reformierten Lehren festhält. Der NC sucht Vielfalt *und* Einheit. In den Fragen, die das Herz der reformierten Theologie betreffen, ist eine robuste reformierte Dogmatik unabkömmlich. Deshalb teilt der NC mit dem reformatorischen Christentum das Bekenntnis zu den fünf „Sola": Sola Fide (allein der Glaube), Sola Scriptura (allein die Schrift), Solus Christus (allein Christus), Sola Gratia (allein die Gnade), Soli Deo Gloria (Gott allein gehört die Ehre).

Mit den „Fünf Punkten des Calvinismus", die Hansen oben angesprochen hat, sind die TULIP-Punkte gemeint. TULIP verweist auf die Formulierung des reformierten Glaubens in der Auseinandersetzung mit dem Arminianismus am Anfang des 17. Jh.s. Professor Jacobus Arminius (1560–1609) gelangte gegen Calvins Prädestinationslehre zu der Auffassung, Gottes Heilshandeln stehe nicht nur den Erwählten, sondern allen Menschen offen. Die von seinen Schülern – „Remonstranten" genannt – veröffentlichten „Fünf Artikel des Glaubens" betonten demgemäß die Entscheidungsfreiheit des Menschen bei der geistlichen Wiedergeburt. Die Remonstranten traten sehr sendungsbewusst auf und wollten die Statuten der Kirche von Holland an diese gemäßigte Erwählungslehre anpassen. Da der damit unter den Theologen

[21] Zur Emerging Church-Bewegung siehe: *Karsten Huhn*, „Was will die Emerging-Church-Bewegung", ideaSpektrum, 46/2008, 17–19; und: *Ron Kubsch*, „Eine neue Unübersichtlichkeit – ‚Emerging Church' - Was ist denn das?", Perspektive 5/2008, 18–20.

entfachte Streit zur schweren Belastung für die junge Republik wurde, lud die Landessynode 1618 zu mehrmonatigen Beratungsgesprächen ein. Schließlich wandte sich im Mai 1619 die Synode mit einer Erklärung von Arminius ab. Die damals formulierten fünf Punkte, als Antwort auf die „Fünf Artikel" der Remonstranten, werden gern mit dem englischen Akronym TULIP zusammengefasst.

Das „T" steht für „Total depravity" (völlige Verderbtheit) und hebt die umfassende Verdorbenheit des Menschen nach dem Sündenfall heraus. Der natürlich Mensch kann demnach aus sich selbst heraus nichts Gutes tun. Er ist noch nicht einmal fähig, das Evangelium zu verstehen, es sei denn, Gott erleuchtet ihn durch den Heiligen Geist (Röm 3,9–10; Röm 8,7–8; 2Kor 4,4). Das „U" ist Symbol für „Unconditional election" (bedingungslose Erwählung) und bekräftigt die calvinistische Prädestinationslehre. Demnach hat Gott vor Grundlegung der Welt beschlossen, einige Menschen zu erretten (vgl. Eph 1,3–6). Gott hat diese Menschen nicht aufgrund ihrer Werke, sondern seiner Gnade erwählt (vgl. Röm 9, Apg 13,48). Den anderen Menschen bleibt das Evangelium verborgen und sie gehen verloren. Das „L" bedeutet „Limited atonement" (begrenztes Sühneopfer) und besagt, dass Jesus nicht für die ganze Welt, sondern nur für die Erwählten gestorben ist (vgl. Joh 10,15; Mk 10,45; Eph 5,25; Offb 5,9). „I" steht für „Irresistible grace" (unwiderstehliche Gnade). Damit wird herausgestellt, dass ein Mensch der Gnade Gottes nicht widerstehen kann. Die Gnade kommt zu ihrem Ziel, indem Gott die Menschen zu sich zieht. Schließlich steht das „P" für „Perseverance of the saints" (Bewahrung der Heiligen) und besagt, dass Gott die von ihm erwählten Gläubigen bis zum Ende hindurchträgt. Wer errettet ist, wird nicht verloren gehen (Joh 10,28; Röm 8,30; Phil 1,6).

Diese sogenannten „Fünf Punkte des Calvinismus" wurden, wie schon bemerkt, Anfang des 17. Jh.s in Dortrecht als Antwort auf die semi-reformierten Arminianer ausgearbeitet. Den Calvinismus mit TULIP gleichzusetzen, ist eine unzulässige Verkürzung des reformierten Glaubens. Doch zeigen die Punkte, wie sehr reformierte Christen die Souveränität Gottes gegen humanisierende, universalistische und synergistische Vorstellungen verteidigen. Auch wenn nicht alle Neuen Calvinisten Verfechter der mit TULIP bezeichneten „fünf Punkte" sind und zwischen vier, viereinhalb und fünft Punkte-Calvinisten unterschieden wird, ist diese Heraushebung der Freiheit Gottes charakteristisch für den NC. Es geht den Neuen Calvinisten darum, Gott in den Mittelpunkt zu stellen.

Nachfolgend möchte ich weitere Kennzeichen des NC skizzieren.

*(1) Wie bereits im Alten Calvinismus, so ist auch im NC das „Soli Deo gloria" der alles bestimmende Gedanke.* Die Ehre Gottes ist der Sinn von Schöpfung, Errettung und Verwerfung. Die durch Jesus Christus erlösten Menschen ehren Gott durch die frohe Verkündigung des Evangeliums und die Heiligung des Lebens. Wo Menschen Anbetung, Dank und das Tun des

göttlichen Willens vernachlässigen, breitet sich Abgötterei aus. Deshalb ist es Anliegen der reformierten Lehre, Seelsorge und Praxis, die durch Jesus Christus ermöglichte Gottesgemeinschaft als einzigen legitimen Erfüllungsraum unserer menschlichen Sehnsüchte zu proklamieren. Sogar dort, wo die Christusnachfolge Entbehrungen kostet oder Leiden einschließt, sucht der Christ mit dankbarem Herzen Gottes Ehre. Die Christusgemeinschaft ist das Glück des Menschen, der in der Nachfolge Jesu steht. John Piper geht so weit, dass er vom „christlichen Hedonismus" spricht.

> „Das tiefste und dauerhafteste Glück kann nur in Gott gefunden werden. Es kommt nicht von Gott, sondern ist in Gott zu finden [...] Das Glück, das wir in Gott finden, erreicht seine Vollendung, wenn es mit anderen geteilt wird – in den vielfältigen Wegen der Liebe [...] Des Menschen Hauptziel ist es, Gott zu verherrlichen, indem er sich für immer an Ihm erfreut."[22]

Auch wenn der „christliche Hedonismus" nicht von allen Reformierten der Gegenwart geteilt wird, sind die Anklänge an den Westminster Katechismus unverkennbar. Schon dort heißt die Antwort auf die Frage „Was ist das höchste Ziel des Menschen?: Das höchste Ziel des Menschen ist, Gott zu verherrlichen und sich für immer an ihm zu erfreuen."

*(2) Der NC ist eine Bibelbewegung.* Dies gilt im Blick auf das Bekenntnis zum „Sola scriptura", der Vertrauenswürdigkeit der Heiligen Schrift und die Bedeutung der Bibel für ein gesundes Gemeindeleben.

Das „Sola scriptura" war ein zentrales Thema der Reformation. Die Kirche des Mittelalters litt darunter, dass die Heilige Schrift durch die normative Kraft der kirchlichen Lehrautorität zurückgedrängt worden war. Martin Luther (1483–1546) und mit ihm andere Reformatoren entdeckten „Sola scriptura" quasi als einen hermeneutischen Schlüssel dafür, das befreiende Evangelium von Jesus Christus wieder aus dem Dunkel einer geistlich verarmten Kirche hervor scheinen zu lassen. Die Bibel, und zwar nur die Bibel, ist für die Reformatoren heilige, göttliche Schrift, eins mit dem Wort Gottes. Die Heilige Schrift ist der „einige Probierstein" aller Lehre.[23] Die Schrift bleibt höchster Richter und letztgültiger Maßstab für Lehre und Leben. Andere angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern Zeugnis und Erklärung des Glaubens. An der Schrift, dem „völlig gewissen prophetischen Wort", halten Christen unumstößlich fest (2Petr 1,19).

Die Neuen Calvinisten bekennen sich zum Schriftprinzip und vertrauen der Bibel in allem, was sie sagt. Dieses Bekenntnis impliziert nicht nur eine Absage an die Bibelkritik, sondern auch positiv die Ausgestaltung des Gemeindelebens durch das Wort Gottes. Weil der Glaube nach dem Pauluswort in Röm 10,17 aus der Verkündigung des göttlichen Wortes kommt, spielt für die Neuen Calvinisten die *Auslegungspredigt* eine maßgebliche Rolle. Wäh-

---

[22] *John Piper*, Sehnsucht nach Gott. Leben als christlicher Genießer, Waldems (3L Verlag) 2005, 26–27.

[23] Epitome Articulorum, in: LBSK 768,24.

rend Themenpredigten einem konkreten Anliegen gewidmet sind, wie zum Beispiel „Soziale Gerechtigkeit" oder „Generationenkonflikte", lässt sich die Auslegungspredigt im Unterschied dazu vom Bibeltext das Thema vorgeben. In der Regel gehen Pastoren dabei so vor, dass sie entlang eines biblischen Buches wie dem Römerbrief ganze Predigtreihen entwickeln. Die Auslegung besitzt dabei nur Autorität, insofern sie Schriftinhalt und Schriftwahrheit bezeugt und für das Gemeindeleben aktiviert. Schriftgemäße Auslegung ist erkennbar daran, dass sie Bibeltexte gerade nicht eigenmächtig deutet, sondern unter der Führung des Heiligen Geistes und in Übereinstimmung mit dem „äußeren Schriftsinn" das, was in ihnen gesagt ist, für die Gegenwart appliziert (vgl. 2Petr 1,20–21). Mark Dever, Leiter von *9Marks*, beschreibt die Auslegungspredigt folgendermaßen:

> Auslegungspredigt ist die Predigt im Dienst am Wort Gottes. Sie setzt den Glauben an die Autorität der Bibel voraus – dass die Bibel tatsächlich Gottes Wort ist; doch sie ist noch viel mehr als das. Der Wille zur Auslegungspredigt ist der Wille, Gottes Wort zu hören – nicht bloß zu bejahen, dass es Gottes Wort ist, sondern sich auch tatsächlich diesem zu unterstellen. Den Propheten im Alten Testament und den Aposteln im Neuen Testament wurde nicht ein persönlicher Auftrag erteilt, hinzugehen und zu predigen, sondern ihnen wurde eine konkrete Botschaft mitgegeben. So haben auch heute christliche Prediger nur soweit die Autorität, von Gott zu sprechen, wie sie seine Botschaft predigen und seine Worte entfalten.[24]

*(3) Der NC versteht sich als evangelische Bewegung.* Im deutschsprachigen Raum ist oft nur noch die konfessionelle Bedeutung des Wortes „evangelisch" bekannt. Eigentlich kommt „evangelisch" aber von dem Griechischen „euaggelikós" und soll daran erinnern, dass die Kirche eine durch und durch von der biblischen „Frohbotschaft" erfasste Gemeinschaft von Heiligen ist. Die Mitte der Heiligen Schrift ist das Evangelium von Jesus Christus. Neu-calvinistische Kreise wollen sich von diesem Evangelium bewegen lassen und zugleich diese gute Nachricht vom Kommen, Sterben und Auferstehen Jesu Christi ins Zentrum stellen.

Dabei wird in Kauf genommen, dass das Wort vom Kreuz der Welt als Torheit erscheint. Der ganze Ratschluss Gottes soll verkündigt werden. Zu dieser umfänglichen Verkündigung gehört auch die Rede vom Sündersein des Menschen und vom Zorn Gottes. Sünde ist nach der Bibel Übertretung der Ordnungen Gottes und damit Ungehorsam. Der menschliche Ungehorsam richtet sich nicht nur gegen Gottes Ordnungen und seine Gerechtigkeit (1Joh 5,17), sondern auch gegen Gott selbst. Paulus bezeichnet darum Sünder als „Feinde Gottes" (Röm 5,10; Kol 1,21; Eph 2,16) und „Gotthasser" (Röm 1,30). Der Sünder hasst Gott, statt ihn zu fürchten; er zürnt ihm, statt ihn zu lieben; er verzweifelt, anstatt Gott zu vertrauen. Sünde ist die gottwidrige Grundrichtung, nach Luther eben das Eingekrampftsein auf sich

---

[24] *Mark Dever*, 9 Merkmale einer gesunden Gemeinde, Waldems (3L-Verlag) 2009, 37–38.

selbst. Der natürliche Mensch ist geistlich blind und lebt von Gott weg (vgl. 1Kor 2,14), er möchte nicht, wie Luther einmal sagte, dass Gott Gott ist.[25] Da der Mensch für diesen Aufstand verantwortlich ist, hat er die entsprechende Strafe zu tragen: „Der Lohn der Sünde ist der Tod" (Röm 6,23).

Verschweigt die kirchliche Verkündigung diesen Tatbestand, kann das Frohmachende an der Guten Nachricht von den Menschen nicht wirklich vernommen werden. Frohmachend ist nämlich, dass Jesus Christus für die an ihn Glaubenden durch das Gericht hindurchgegangen ist und Menschen, vertrauen sie auf ihn, frei und gerecht gesprochen werden. Das Evangelium ist keine therapeutische Trostbotschaft, die Menschen dabei hilft, mit ihren Schwächen besser umzugehen oder ihre „Performance" zu verbessern. Das Evangelium zerstört alle Hoffnung auf Selbstheilung und kann gerade dort, wo es geglaubt wird, Menschen tatsächlich heil machen. Mark Dever schreibt dazu:

> Diese anderen Botschaften des „Ich bin o.k. – du bist o.k.", des „Was auch immer du dir unter Liebe vorstellst, ist Gott", des „Jesus ist dein Freund" oder des „Du sollst ein rechtes Leben führen" – diese Botschaften sind andere Botschaften als die Gute Nachricht des Christentums. Sie sind bestenfalls Halbwahrheiten, und sie sind sogar gefährliche Unwahrheiten, wenn sie als Basis des christlichen Evangeliums genommen werden. Doch diese Gute Nachricht vom Tod Christi am Kreuz als Sühneopfer für die Sünden all derer, die sich je ihm zuwenden und ihm vertrauen – diese Gute Nachricht ist keine Spiegelfechterei, sondern die Wahrheit![26]

*(4) Der NC betont die Heiligung des Lebens.* Schon in den calvinistischen Kreisen der Reformationszeit setzte sich, anders als im Luthertum, ein dritter Gebrauch des biblischen Gesetzes durch (*usus didacticus*). Trotz scharfer Ablehnung einer Gerechtigkeit, die aus der Einhaltung des Gesetzes resultiert, dient Gottes (Moral-)Gesetz demnach gerechtfertigten Sündern als Regel der Lebensgestaltung, welche sie nun gern und dankbar kraft des Heiligen Geistes befolgen. Auch wenn die daraus folgende Betonung einer christlichen Ethik in calvinistischen Kreisen gelegentlich legalistische Züge trug, darf sie nicht mit Moralismus verwechselt werden. Der begnadigte Sünder dient Gott mit dankbarem Herzen und sucht täglich seinen Willen im Hier und Jetzt. Die Heiligung des Lebens ist die Frucht der Rechtfertigung. In den Kreisen des NC zeigt sich hier besonders der Einfluss von Puritanern wie J. C. Ryle[27] oder Jonathan Edwards[28], die einen dem Glauben angemessenen Lebensstil eindrücklich angemahnt haben.

*(5) Der NC bekennt sich weitgehend zu komplementären Geschlechterrollen.* Männer und Frauen sind als gleichwertige Ebenbilder Gottes geschaffen

---

[25] Vgl. *Martin Luther*, Disputatio, WA, 1, 255, wo es heißt: „Der Mensch kann natürlicherweise nicht wollen, dass Gott Gott ist; …".

[26] *Dever*, 9 Merkmale, 95.

[27] Z. B.: *J.C. Ryle*, Seid heilig! Der Schlüssel zum erfüllten Leben, Friedberg (3L-Verlag) 2005.

[28] Besonders: *Jonathan Edwards*, A Treatise Concerning Religious Affections, New York, 1768.

und genießen gleichermaßen Zugang zu Gott durch den Glauben an Jesus Christus. Mann und Frau sind jedoch nicht austauschbar, sondern sie ergänzen sich auf komplementär bereichernde Art und Weise. In der Gemeindearbeit werden sowohl Männer wie Frauen ermutigt, Christus zu dienen. Der Pastoren- und Ältestendienst bleibt in Gemeinden, die neu-calvinistisch geprägt sind, in der Regel qualifizierten Männern vorbehalten. Prominente Vertreter des NC, wie John Piper oder Wayne Grudem, grenzen sich deutlich vom evangelikalen Egalitarianismus oder Feminismus ab.[29]

*(6) Der NC ist eine missionarische Bewegung.* Gebetsmühlenartig wird Calvinanhängern seit Jahrzehnten vorgeworfen, sie würden mit ihrer Erwählungslehre den christlichen Missionseifer ausbremsen. So schreibt beispielsweise Frank Page:

> Folgt man der Logik des Calvinismus, braucht es keinen Missionar oder evangelistischen Geist. Ist die Lehre von der unwiderstehlichen Gnade wahr, gibt es keinen Bedarf, anderen von Christus zu erzählen, da die Personen, die Gott erwählt hat, unwiderstehlich in sein Reich eingehen werden.[30]

Denkt man an Männer wie William Carey (1761–1834), den Gründer der Baptistischen Missionsgesellschaft, ist das eine Fehleinschätzung.[31] Page stellt aber nicht nur die Missionsgeschichte sondern auch die reformierte Theologie verzerrt dar. J. I. Packer hat in seiner Untersuchung *Prädestination und Verantwortung* überzeugend herausgearbeitet, dass die menschliche Verantwortlichkeit sehr wohl mit der göttlichen Souveränität vereinbar ist. Die Bibel betont beides, Gottes Allmacht und die Verantwortung des Menschen. Kein Reformator hat den Menschen ihre sittliche Berufung abgesprochen. Zum biblischen Missionsbefehl schreibt Packer:

> Ich werde zu zeigen versuchen, daß der Glaube an die Souveränität der Herrschaft und Gnade Gottes weit davon entfernt ist, die Verkündigung zu hemmen, daß im Gegenteil einzig er die Evangelisation aufrechterhalten kann, weil er allein uns die nötige Spannkraft gibt, wenn wir klar und ausdauernd in der Verkündigung stehen und uns nicht von zeitweiligen Rückschlägen unterkriegen lassen wollen.[32]

So braucht es nicht verwundern, dass der NC eine missionarische Bewegung ist. Evangelistische Netzwerke wie *9Marks*, *Acts 29* oder auch *Crowded House* zeigen, dass dabei der Missionsbefehl gezielt mit der Gemeindeaufbauarbeit verknüpft wird. „Mission ist nicht das ultimative Ziel der Kirche. Das ist die Anbetung" wie John Piper es einmal formulierte.[33] Die Gemeinde von Jesus Christus evangelisiert, weil aus Menschen wahrhaftige Anbeter

---

[29] *John Piper / Wayne Grudem*, Die Rolle von Mann und Frau in der Bibel, Friedberg (3L-Verlag) 2008.

[30] *Frank Page*, The Trouble with the TULIP, Canton (Riverstone Publishing) 2000, 74–75.

[31] Es gibt zahlreiche Beispiele für erfolgreiche reformierte Missionstätigkeiten, man denke nur an George Whitefield, Charles Spurgeon oder Andoniram Judson. Zu Carey siehe: *Thomas Schirrmacher*, Aufbruch zur modernen Weltmission: William Careys Theologie, Hamburg 2002.

[32] *James I. Packer*, Prädestination und Verantwortung, Wuppertal 1964, 9–10.

[33] *John Piper*, Let the Nations Be Glad, Grand Rapids/MI (Baker Books) 2003, 17.

werden sollen. Beweggrund für die Evangelisation ist der Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl, die Liebe zu den Verlorenen und vor allem die Liebe zu Gott.[34]

Da reformierte Christen wissen, dass Menschen nicht bekehren können, sondern Glaube göttliches Geschenk ist, distanzieren sie sich von potentiell manipulativen Evangelisationsmethoden. Weil der Heilige Geist Menschen erleuchtet, geht es bei der Evangelisation nicht um „erzeugte Entscheidungen".

*(7) Der NC ist eine kulturstiftende Bewegung.* Derzeit gibt es Bemühungen, „missional" als passenden Begriff für ein Missionsverständnis zu etablieren, das sich nicht nur darauf konzentriert, „Menschen für den Himmel" zu gewinnen und in Gemeinden zu sammeln, sondern Christen ganzheitlich für Teilhabe und Mitgestaltung dieser Welt zuzurüstet. Eine missionale Gemeinde bestärkt Christen, in Familie, Berufswelt und Freizeit eine „natürliche" missionarische und prägende Ausstrahlung zu entwickeln.

Die transformative Theologie des oben bereits beschriebenen Neo-Calvinismus hat einen Beitrag für dieses ganzheitlichere Selbstverständnis der Kirche geleistet. Christen sind berufen, ihren Glauben auf einladende und authentische Weise in der Welt zu leben (Joh 17,18) und alles Denken unter den Gehorsam gegenüber Jesus Christus zu führen (2Kor 10,5). Viel zu oft haben sie den Glauben privatisiert und das „öffentliche Feld" Andersdenkenden überlassen.

Viele Neue Calvinisten sind überzeugt, dass die Gemeinde von Jesus Christus einen kulturstiftenden Auftrag wahrzunehmen hat und plädieren dafür, dass Christen sich gern in öffentliche Aufgaben hineinberufen lassen, etwa in Bildung, Kunst oder Politik. Die Frage, wie das Verhältnis von Kirche und Welt detailliert aussieht, wird von den Neuen Calvinisten jedoch unterschiedlich beantwortet. Einige halten an der „Zwei-Regimenter-Lehre" Calvins fest.[35] Unter Berufung auf Abraham Kuyper, Francis Schaeffer oder sogar Karl Barth proklamieren andere die „Königsherrschaft von Jesus Christus".

*(8) Der NC ist Teil der evangelikalen Bewegung.* Wenn Mark Driscoll bemerkt, dass die Neuen Calvinisten Brücken zu anderen Strömungen der Christenheit bauen, zeigt er, dass sich der NC von separatistischen reformierten Strömungen unterscheidet. Die Neuen Calvinisten suchen das Gespräch mit Christen anderer Denominationen, ohne dabei ihre eigene Identität aufzugeben. In gewisser Weise wiederbelebt der NC damit den Geist des elsässischen Reformators Martin Bucer (1491–1551). Bucer gehörte zu den bedeutendsten Persönlichkeiten innerhalb des deutschen Protestantismus. Er agierte als Reformator über Straßburg hinaus in Süddeutschland und in vie-

---

[34] Vgl. *Dever*, 9 Merkmale einer gesunden Gemeinde, 144.
[35] Vgl. Institutio III,19,15 f.; IV,20,1–20,13.

len Teilen Europas und mühte sich mit großem Einsatz um Verständigung zwischen den damals entstehenden Strömungen des protestantischen Christentums einschließlich der Täufer. Bucer forderte eine Kultur des gemeinsamen Hörens auf die Schrift.[36] Seine Bemühungen und Erörterungen decken Schwächen des calvinistischen Christentums auf. Reformierte Christen treten gelegentlich *gnadenlos* rechthaberisch auf und können durchaus einen Dualismus von Orthodoxie und Orthopraxis kultivieren. Sollten dabei nicht gerade reformierte Christen die Gnade Gottes loben? Martin Bucer bemerkte dazu: „In der wahren Gotteserkenntnis weiß jemand eigentlich nur so viel, wie er im eigenen Leben zum Ausdruck bringt."[37]

Viele Neue Calvinisten sind überzeugt, dass die reformierte Theologie mit ihrer Betonung der Souveränität und Gnade Gottes dem biblischen Befund näher kommt als jede andere Theologie. Diese Einsicht schließt jedoch das Hören auf andere Stimmen und die Kritikfähigkeit nicht aus. Neue Calvinisten setzen – manchmal zitternd und betend – auf die Erneuerung des Evangelikalismus und folgen damit dem Geist großer reformierter Persönlichkeiten aus der Nachkriegszeit, unter ihnen Carl Henry (1913–2003), Francis Schaeffer oder Harold John Ockenga (1905–1985). Sie können sich auch auf Spurgeon berufen, der einmal sagte: „Die Lehre von der Erwählung ist, wie die Erwählung selbst, spaltend. Aber nicht zwischen Israel und Israel, sondern zwischen Israel und den Ägyptern. Nicht zwischen Heiligen und Heiligen, sondern zwischen Heiligen und den Kindern der Welt."[38]

*(9) Der NC partizipiert an der globalen Informationsgesellschaft.* Obwohl Konferenzen und Buchveröffentlichungen für das neue Interesse an der reformierten Theologie ausschlaggebend sind, muss auch auf die Rolle moderner Kommunikationsmittel hingewiesen werden. Die Pioniere des NC nutzen das Internet exzessiv, um über Textbeiträge, Blogs sowie Audio- und Videobeiträge ihre Anliegen zu verbreiten. *Desiring God*[39] oder die *Mars Hill Church*[40] sind beispielsweise Plattformen, die eine Fülle von Videoaufzeichnungen, Artikeln oder Büchern gratis zur Verfügung stellen. Viele Beiträge sind sehr ansprechend gestaltet und werden in Formaten angeboten, die den Sehgewohnheiten postmoderner Menschen entsprechen. Auch die Evangelisationsarbeit von Paul Washer hätte ohne „Video-Communities" wie *YouTube* kaum so bekannt werden können, wie er es geworden ist.[41]

---

36 Siehe: *Thomas Schirrmacher*, „Einheit durch Hören auf die Schrift und aufeinander", erschienen in: *Thomas Schirrmacher* (Hg.), Anwalt der Liebe – Martin Bucer als Theologe und Seelsorger, Jb. des Martin Bucer Seminars, Bonn (VKW), 2001, 9–74.

37 Zitiert nach: *Schirrmacher*, Einheit durch Hören, 10.

38 Zitiert nach: *Hansen*, Young, Restless, Reformed, 114. Hansen zitiert aus: *Iain H. Murray*, Spurgeon v. Hyper-Calvinism, Edinburgh (Banner of Truth) 1995, 112.

39 Siehe: URL: http://www.desiringgod.org [Stand: 11.01.2011].

40 Siehe: URL: http://www.marshillchurch.org [Stand: 11.01.2011].

41 Siehe: URL: http://www.heartcrymissionary.com [Stand: 11.01.2011]. Berühmt geworden ist die „Shocking Message" von *Paul Washer* aus dem Jahre 2002. Der

## 4. Neuer Calvinismus in der Kritik

Der NC provoziert natürlich Widerspruch. Klagen und Verrisse kommen aus sehr unterschiedlichen Lagern. Zuerst sind ganz allgemein die Gegner des Calvinismus zu nennen, die selbstverständlich das Wiederaufleben der reformierten Theologie mit großer Zurückhaltung oder barscher Ablehnung wahrnehmen. Große Zweige des protestantischen Christentums zweifeln auch heute an der reformierten Theologie und Ethik, darunter Wesleyianer, Nazarener, Pfingstler oder Lutheraner.

In Nordamerika zählt Roger Olson zu den ernstzunehmenden Kritikern des NC. Olson, der zusammen mit Stanley J. Grenz eine Theologiegeschichte des 20. Jh.s verfasst hat,[42] ist bekennender Arminianer und Autor einer arminianischen Systematischen Theologie[43]. Olson unterrichtete wie John Piper eine zeitlang am Bethel Seminar und wurde dort mit dem „Piper-Club" konfrontiert. Collin Hansen erzählte er: „Die Studenten, die ich kennengelernt habe, meinen oft, [Calvismus] sei das Evangelium und jeder, der das – wie ich – anders sieht, könne kein authentischer Christ sein." Olson vertritt freilich eine dezidiert andere Auffassung. Für ihn ist der Calvinismus anstößig, da er die Souveränität Gottes über Gottes Liebe stellt. Olson schreibt: „Was ich meine, ist, dass Calvins alles determinierende, prädestinierende Gottheit im besten Fall moralisch zweideutig und im schlimmsten Fall moralisch widerwärtig ist."[44] Der biblische Gott ist nach Olson vor allem ein liebender Gott, der in Jesus Christus allen Menschen das Heil anbietet. Diese Liebe müsse Mitte der christlichen Theologie sein. Piper und seine Gemeinde hat auf Einwände dieser Art reagiert und ein erklärendes Dokument zu den „Fünf Punkten des Calvinismus" herausgegeben.[45] Dort wird moderat demonstriert, dass die reformierte Erwählungslehre exegetisch und kirchengeschichtlich fundiert belegbar ist und nicht mit einem philosophischen Determinismus verwechselt werden darf.

In Deutschland sind die Vorbehalte gegenüber dem Calvinismus besonders groß. Stefan Laube schrieb zum 500. Geburtstag des Reformators für die *FAZ*:

> Negative Klischees prägen bis heute das deutsche Calvin-Bild [...] In einem Konversationslexikon für Damen aus der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wird Calvin lakonisch als „strengrechtlich, mildtätig, fromm; aber ge-

---

Videomitschnitt wurde bereits über 1,5 Millionen Mal abgerufen. URL: http://www.youtube. com/watch?v=uuabITeO4l8 [Stand: 10.01.2011].

42 *Stanley J. Grenz / Roger E. Olson*, 20th Century Theology, Downers Grove/IL (IVP) 1992.

43 *Roger E. Olson*, Arminian Theology. Myths and Realities, Downers Grove/IL (IVP) 2006.

44 *Roger E. Olson*, „My Biggest Problem with Calvin/Calvinism", URL: http://evangelicalarminians.org/Roger-Olson-My-Biggest-Problem-with-Calvin-Calvinism [Stand: 18.01. 2011].

45 Abrufbar unter: URL: http://www.desiringgod.org/resource-library/articles/what-we-believe-about-the-five-points-of-calvinism [Stand: 11.01.2011].

> gen Andersdenkende oft hart, ja sogar grausam" charakterisiert. Als strenger Despot aus Genf sei er bereit gewesen, über Leichen zu gehen.[46]

Diese eher historisch bedingte und allgemeine Skepsis gegenüber dem reformierten Christentum braucht hier nicht näher erörtert zu werden. Bedeutsamer sind Anfragen aus den bekenntnisorientierten Kreisen. Auch hierzulande wird die Kritik am Calvinismus meist außerordentlich scharf vorgetragen. Peter Streitenberger kommt nach seiner Untersuchung der calvinistischen Theologie zu dem Ergebnis:

> Im Licht der Heiligen Schrift stürzt das Lehrsystem des Calvinismus zusammen, da es seine Aussagen nicht auf Gottes Wort zurückführen kann. Daher gilt auch der Aufruf zum Umdenken allen, die bewusst oder unbewusst ihr Herz und ihre Gemeinden mit Calvins Lehren verunreinigt haben. Wir finden den eigentlichen Gegner des Calvinismus nicht im Arminianismus, sondern in Gottes Wort selbst. Für die Lehren des Calvinismus darf es in der Gemeinde Jesu keinen Platz geben![47]

Wilfried Plock hat überdies ein ganzes Buch von Streitenberger herausgegeben. In einem etwas versöhnlicheren Ton schreibt er dazu in seinem Vorwort:

> „Auf dem deutsprachigen Buchmarkt sind in den letzen Jahren viele eher calvinistisch ausgerichtete Bücher erschienen. Wir halten es daher für angemessen, wenn nun auch einmal eine Publikation herauskommt, die sich kritisch mit dieser Lehrauffassung auseinandersetzt."[48]

Solche Angriffe beeindruckten die Neuen Calvinisten kaum. Meist signalisieren Streitschriften dieser Art mangelnde Vertrautheit mit der reformierten Theologie und spornen dazu an, Missverständnisse auszuräumen und den Calvinismus auf klare und einladende Weise zu präsentieren. Schwerer wiegt die Kritik aus den eigenen Reihen. Wie kann es sein, dass heute Charismatiker oder Baptisten in der öffentlichen Wahrnehmung Hauptrepräsentanten des Calvinismus sind?[49] Für hartgesottene Reformierte kann diese Entwicklung nur aufdecken, dass der NC gar kein richtiger Calvinismus ist. Die Konzentration auf eine reformierte Soteriologie mit gleichzeitiger Vernachlässigung der Ekklesiologie oder Bundestheologie entfremdet die reformierte Theologie von ihren Quellen. Hinzu kommt, dass Jonathan Edwards aus Sicht klassischer Calvinisten mit seiner Betonung der Ergriffenheit dem reformierten Denken eher geschadet hat. Der Kirchenhistoriker D. G. Hart rückt Edwards etwa in die Nähe eines „pietistischen Calvinisten". Mit seiner Betonung der religiösen Erfahrung hat Edwards seiner Meinung nach die reformierte Theologie in falscher Weise versubjektiviert.[50] Auch Michael Horton, Professor für Systematische Theologie am Westminster Seminar in Kalifornien/USA und ein prominenter Sprecher des klassischen Calvinis-

---

46 *Stefan Laube*, „Calvin in Deutschland", FAZ, 8. Juli 2009, Nr. 155, N4.

47 *Peter Streitenberger*, „Der Calvinismus: eine kritische Auseinandersetzung", URL: http://www.bibelkreis.ch/Calvin/calvst.htm [Stand 12.01.2011].

48 *Peter Streitenberger*, Die fünf Punkte des Calvinismus, Hünfeld (CMD) 2007, 13.

49 Diese Frage stellt so *Collin Hansen* in: *Hansen*, Young, Restless, Reformed, 109.

50 Siehe dazu: *Hansen*, Young, Restless, Reformed, 110.

mus, ist ein kritischer Begleiter des NC. Horton, der grade seine Systematische Theologie herausgegeben hat,[51] freut sich über das neue Interesse an der Souveränität Gottes und TULIP. Aber das ist nur Fünf Punkte-Calvinismus. „Reformiertsein ist durch ein ganzes Bekenntnis definiert, das die Bundestheologie mit Sack und Pack einschließt."[52]

Jenseits der Bedenken, die von Gegnern des Calvinismus oder orthodoxen Calvinisten ausgesprochen werden, möchte ich vier Bereiche nennen, die ich persönlich als Herausforderung einstufe.

*(1) Die „Angesagtheit".* Der NC ist derzeit „in" oder „hip". Ich treffe viele junge Menschen, die sich gern die Predigten von John Piper anhören oder die Bücher von Timothy Keller lesen. Oft steckt hinter diesem Interesse die Unzufriedenheit mit der frommen Entertainment-Kultur und die ehrliche Sehnsucht nach einer vertieften Gottesbeziehung oder einem durchdachten Glauben. Aber führt das Menschen wirklich zur reformierten Theologie und Ethik? Es könnte bei einer „Welle" bleiben, wenn das neue Interesse an der Souveränität Gottes nicht in eine echte Aufgeschlossenheit für die reformatorische Lehre und eine gründliche Katechese überführt wird. Bleibende Frucht wird es meines Erachtens nur dann geben, wenn die populäre Bewegung (also „Pop-Bewegung") auch eine sehr grundsätzliche Erneuerung der Theologie und des kirchlichen Lebens auslöst.

*(2) Eine nordamerikanische Bewegung.* Predigten von John Piper, Timothy Keller oder Paul Washer werden – dem Internet sei Dank – in der ganzen Welt gehört. Aber die große Bekanntheit der Schlüsselfiguren des NC darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich im Großen und Ganzen um eine amerikanische Bewegung handelt. Die Literatur wird in viele Sprachen übersetzt und ist sowohl in Lateinamerika, Europa, Afrika, Australien oder Asien angesagt. Dennoch bleiben die Autoren überwiegend englischsprachige Amerikaner oder Briten. Es wäre zu wünschen, dass die reformierte Theologie kontextualisiert wird und eine der jeweiligen Kultur angemessene Ausprägung erfährt. Gerade für Europa wünsche ich mir, dass bei aller Dankbarkeit für die wichtigen Impulse aus Nordamerika ein Enthusiasmus für die Zentren und Quellen der Reformation entfacht wird.

*(3) Gefahr des Personenkults.* Natürlich braucht eine Bewegung Identifikationsfiguren und niemand kann prominenten Predigern einen Vorwurf machen, weil sie gern gehört werden. Die mir bekannten Leiterpersönlichkeiten sind sich meines Wissens dessen bewusst, dass Hörbereitschaft und Bewunderung in Hörigkeit umschlagen kann. Trotzdem überkommt mich gelegentlich Sorge, wenn ich spüre, dass bekannte Pastoren des NC in einigen Zirkeln geradezu verehrt werden. Auch der hohe Stellenwert der Kommunikationsmedien darf nicht unterschätzt werden. Die zum Einsatz

---

[51] *Michael Horton*, The Christian Faith, Grand Rapids/MI (Zondervan) 2011.
[52] *Hansen*, Young, Restless, Reformed, 111.

kommenden Formate verlangen einerseits nach Telegenität und verstärken andererseits die Popularität von Leuten, die diese Eigenschaften mitbringen.

*(4) Theologische „Baustellen".* Trotz Kombination von lehrmäßiger Orthodoxie und „Oberflächenvielfalt" müssen einzelnen Zweige des NC beträchtliche Spannungen aushalten. Erst die Zeit wird zeigen, wie belastbar das Modell „harter Kern mit weicher Schale" bzw. die „bescheidene Orthodoxie"[53] tatsächlich ist. Fragen um Taufe, charismatische Gaben, die Stellung von reformierten Bekenntnissen, das Verhältnis von Christus und Kultur, die Eschatologie oder auch die Evolutionstheorie werden den NC noch lange beschäftigen.

## 5. Ausblick

Wie immer man im Einzelnen zum NC stehen mag, es dürfte deutlich geworden sein, dass das neuerliche Interesse an der reformierten Theologie viele Kirchen erfasst hat und belebend auf den Evangelikalismus einwirkt. Viele Charakteristika der jungen Bewegung stimmen hoffnungsvoll: die Wiederentdeckung der Souveränität und Heiligkeit Gottes, der ungetrübte Blick für die Macht der Sünde im Herzen der Menschen, das Verlangen nach einem tieferen Verständnis der gesamten Bibel, das Vertrauen auf die Kraft des Evangeliums bei Heiligung und Gemeindearbeit, die Leidenschaft für Evangelisation und Mission sowie die klare Vision für eine kulturstiftende Weltverantwortung der Christen.

Freilich bleiben viele Fragen offen. Wird der NC auch über Nordamerika hinaus kraftvoll ausstrahlen und dabei eigene Konturen gewinnen? Kann die Welle der Begeisterung in einen Strom tiefgründiger Katechese überführt werden? Wird die Theologie der Gnade von den akademischen Ausbildungsstätten angenommen und kann sie dort zur Erneuerung der Theologie beitragen? Kann ein Calvinismus reifen, der sich auf die Soteriologie beschränkt? Können übermäßige Spannungen zu anderen Strömungen des Evangelikalismus und zum konfessionellen Calvinismus vermieden werden?

Die nächsten Jahre werden zeigen, ob sich das enorme Innovationspotential, das der Bewegung innewohnt, auch tatsächlich entfalten kann.

---

[53] Das Schlagwort „Humble Orthodoxy" geht zurück auf Eric Simmons und ist als Anspielung auf den Slogan „Generous Orthodoxy" von Brian McLaren gedacht. Vgl.: *Hansen*, Young, Restless, Reformed, 124.

# Die Evangelische Allianz nach 1945[1]

## Ein unsicherer Neuanfang mit sicherer Neuorientierung

*Karl Heinz Voigt*

Eigentlich ist eine Hundertjahrfeier ein festliches Jubiläum. Als sich die Berliner Evangelische Allianz[2] vom 31. August bis zum 3. September 1946 an der internationalen Hundertjahrfeier der Evangelical Alliance beteiligte, befand sich nicht nur die Hauptstadt auf einem dramatischen Tiefpunkt, auch die älteste Einheitsbewegung hatte in Deutschland eine Talsohle erreicht. Am Beginn ihres zweiten Jahrhunderts konnte es für sie nur wieder bergauf gehen.[3]

## 1. Chaotische Zustände nach 1945

An einigen Schlaglichtern aus der Allianz-Geschichte sollen die heute unvorstellbaren Umstände der Arbeit in den Nachkriegsjahren skizziert werden.

(1) Im Februar 1947 reiste der Allianz-Vorsitzende Pastor Walther Zilz von Pinneberg nach Berlin, dort „in die englische Zone". Er erreichte diesen Sektor Berlins nur mit Hilfe eines britischen Militärzugs.

(2) Mitte Oktober 1947 konnte der in Reutlingen lebende Reinhold Kücklich nicht zur Sitzung des Allianzvorstands nach Bad Homburg fahren, weil ihn in der französischen Zone seine „Ausreisegenehmigung" nicht rechtzeitig erreicht hatte. Bad Homburg lag in der amerikanischen Zone.

(3) Einige Monate vorher war es Zilz (Pinneberg) und dem methodistischen Bischof J. W. Ernst Sommer (Frankfurt/M.) ähnlich ergangen. Sie waren eingeladen, in London im Rahmen eines Allianztreffens Vorträge zu halten. Weil die Genehmigungen zur Reise zu spät aus Berlin eintrafen, konnten sie jedoch den Termin nicht einhalten. Diese Begegnung war für die erhoffte Wiederanknüpfung der gestörten Kontakte von höchster Be-

1 Dies ist der parallele Beitrag zum früher erschienenen über die Ökumene in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg: „Wir werden nicht darum herumkommen…". In: Freikirchen-Forschung (FF) Bd. 18 (2009) 205–238. Werner Beyer, der an unserer Tagung 2009 die Erfahrungen der „Evangelischen Allianz nach dem Ende des Krieges in der damaligen Ostzone" lebhaft und mit Bildern dargestellt hat, danke ich sehr für die Übermittlung von Quellenmaterial aus dem Archiv in Bad Blankenburg. Er hat es in kalten Wintertagen im ungeheizten Archiv aus einer von ihm selbst besorgten Sicherung des frühen Briefwechsels zusammengestellt und digitalisiert. Quellen aus diesem Archiv werden mit der Abkürzung ABB (Archiv Bad Blankenburg) zitiert.

2 In Nürnberg, Wermelskirchen und Hamburg fanden auch entsprechende „Jubiläumstagungen" statt. Johannes Schempp (Reutlingen) hielt in der Hansestadt einen Vortrag über „Allianz und Oekumene", den er später im Allianzvorstand wiederholte.

3 Einen zweiten Tiefpunkt gab es in den Jahren, als die Deutsche Evangelische Allianz (DEA) sich auch von wenig allianzgesinnten sog. Evangelikalen kirchenpolitisch vor deren Wagen spannen ließ. An die Stelle der Förderung der Einheit unter den Gläubigen war der Kampf um die rechte Lehre getreten.


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

deutung. Die mit Verspätung getrennt von Bischof Sommer und Pastor Zilz zu unterschiedlichen Zeiten angetretene Reise wird an anderer Stelle erörtert.

(4) Der Allianz-Vorsitzende schrieb in regelmäßigen Abständen Rundbriefe. In Verbindung mit der Einladung zur Vorstandssitzung im April 1947 bat er am Schluss um die Überlassung von Schreibpapier.

(5) Auch geistlich standen andere Fragen im Vordergrund als es heute der Fall ist. Das Programm für die Januar-Gebetswoche 1950 war abschließend mit folgender Zeitansage versehen: „Angesichts all unserer Armut, Weglosigkeit und Zerrissenheit bitten wir von ganzem Herzen: Komme bald, Herr Jesus, und bringe Dein herrliches und allumfassendes Reich!“[4]

## 2. Die Ausgangslage 1945

Neben den zahlreichen örtlichen und einer Reihe von regionalen Allianzgremien gab es reichsweit zwei agierende Vertretungen mit unterschiedlichen Wirkungsbereichen.

### 2.1 Die Deutsche Evangelische Allianz (DEA)

Vertreten durch einen „Vorstand“ war die DEA nach dem eigenen Selbstverständnis das Hauptorgan. Dieser Vorstand unterstützte die Aktivitäten der „Ortsallianzen“. Das geschah insbesondere durch die jährliche Bereitstellung des Materials für die Gebetswochen. Außerdem nahm er die Außenvertretung wahr.

### 2.2 Die Blankenburger Allianzkonferenz

Sie war eine Art zweites Standbein der Allianz in Deutschland. Ihr Leitungskreis war das „Blankenburger Allianzkomitee“. Die jährlichen „Blankenburger Konferenzen“ führten Gläubige aus allen Kirchen, sowie aus allen Regionen des damaligen Deutschen Reiches zusammen. Die lange Zeit kritisch beobachteten Blankenburger mit ihrem großen Konferenzzentrum schufen sich ungeplant einen „Unterbau“. In verschiedenen Regionen, z. B. in Nürnberg und Heilbronn, fanden von begeisterten Konferenzbesuchern organisierte *regionale Allianz-Konferenzen* im Blankenburger Stil statt, die aus dem gleichen Reservoir von „Rednern“ gespeist wurden. Nicht nur die Wechselwirkung unter den Besuchern schuf Blankenburg einen wachsenden Einfluss, sondern auch die von dort verantwortete Herausgabe des *Allianz-Blatt*[5] und die weitaus zahlreicheren Publikationen aus dem Bereich der Allianz[6], die nicht nur Freude auslösten. Zeitweise gab es einen

---

4 Programm für die Allianz-Gebetswoche 1950.

5 Zuerst 1890, später Organ der Deutschen Evangelischen Allianz.

6 Gustav Friedrich Nagel, Vorsitzender der DEA von 1926 (schon seit 1924 zweiter Vors.) bis zu seinem Tod 1944, war auch als Redakteur des Allianz-Blattes von 1914 bis 1944 (bzw. bis zur erzwungenen Einstellung 1941) umfangreich literarisch tätig. Vgl. Literaturliste im BBKL Bd. 6 (1993), 434–439 von Thomas Habighorst.

eigenen Verlag.[7] Seit 1906 wirkte Ernst Modersohn (1870–1948) hauptamtlich in Bad Blankenburg. Er gründete dort nach dem Ersten Weltkrieg die *Druckerei mit dem Verlag „Die Harfe"*. Der Allianzvorstand hielt die Verbindung zur internationalen Zentrale in London, die Blankenburger Konferenz wurde stärker von Keswick und der Londoner Mildmay-Konferenz geprägt.

## 2.3 Die beiden Leitungsgremien

Zunehmend suchten beide Leitungsgremien das gegenseitige Verständnis, aber beide hatten auch ihre jeweils eigenen Interessen. Nach dem Krieg waren beide nicht funktionsfähig.

Die Konferenzhalle in Blankenburg konnte erst 1948 wieder freigemacht und in Stand gesetzt werden. Das Blankenburg leitende Allianzkomitee war in seiner Handlungsfähigkeit eingeschränkt, weil dessen Vorsitzender Otto Melle trotz des Schuldbekenntnisses seiner Kirche unter den Belastungen aus der Zeit des Nationalsozialismus litt und seine Autorität und Integrität eingeschränkt waren.

Der Allianzvorstand war durch den Tod einiger Mitglieder nur noch ein führungsloser Torso. Wer sollte mehr als 15 Monate nach Kriegsende die Initiative ergreifen, um die Evangelische Allianz wieder zu sammeln? Die Bedingungen konnten kaum schwieriger sein. Es stand die Frage im Raum, wie sich die nächsten Jahre der DEA gestalten sollten. Dazu war zunächst die Klärung der Mitarbeit nötig. Hier wirkte sich die lockere Struktur der Allianz aus, die sich am kongregationalistischen Modell orientierte. Es gab keine offizielle Geschäftsstelle, keinen hauptamtlichen Sekretär und nur noch einen kleinen, mehrheitlich überalterten Allianzvorstand. Verstärkt durch die Teilung des früheren Deutschen Reiches in vier Zonen und durch die mangelnden Kommunikations- und Verkehrswege kam es verhältnismäßig spät zur ersten Einberufung der Gremien nach dem Krieg. Die entstehende Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hatte schon in Treysa (27. bis 31. August 1945) und Stuttgart („Erklärung") am 18./19. Okt. 1945 getagt. Die baptistische Bundesleitung hatte bereits am 25./26. 1945 Juli die erste Sitzung. Die römisch-katholische Bischofskonferenz tagte erstmals am 21. August 1945 in Fulda. Die methodistischen Pastoren in der Ostzone trafen sich im September 1945 und am 5./6. Dezember gab der in Frankfurt/M. tagende Kirchenvorstand eine „Schulderklärung" über sein Verhalten im „Dritten Reich" ab. Alles geschah noch 1945.

Zur ersten Sitzung des Allianzvorstandes und gleichzeitig des Blankenburger Komitees wurde zum 28. August 1946 nach Bad Pyrmont, dem damaligen Sitz der baptistischen Bundesleitung, eingeladen.

Die Initiative zur Reorganisation der überregionalen DEA ging von der Westdeutschen Allianz aus. Ihr kirchliches Umfeld war reformiert geprägt, sowohl der niederrheinische Pietismus und das fromme Siegerland mögen

[7] Verlag: Evangelisches Allianzhaus GmbH.

zu stärkerer Eigeninitiative hilfreich gewesen sein. Die Westdeutsche Allianz hatte immer auf ein gutes Maß an Unabhängigkeit von der früheren reichsweiten Gemeinschaft geachtet. Jetzt fand hier bereits vom 16. bis 18. Oktober 1945, also gerade als in Stuttgart der Rat der EKD die „Schulderklärung" abgab, im Weidenauer Vereinshaus die erste Sitzung statt. Sie wählte Wilhelm Busch (1897–1966) zu ihrem Vorsitzenden. Als das Westdeutsche Komitee sich am 29. April 1946 erneut traf, fasste es den folgenden weitreichenden Beschluss:

> „*Die Deutsche Allianz* scheint gegenwärtig *nicht aktionsfähig* zu sein; ihre beiden Vorsitzenden, Nagel und Kuhlmann, sind gestorben, die Mitglieder sind über alle vier Besetzungszonen zerstreut. Das Westdeutsche Komitee aber ist aktionsfähig. So schlagen wir vor: *Das Westdeutsche Komitee* übernimmt bis auf weiteres die *Vertretung* der Gesamtdeutschen Allianz. Ferner wird vorgeschlagen: die Brüder Busch und Nitsch vom Westdeutschen Komitee sollen mit ins Deutsche Komitee berufen werden. Und damit das Programm für die nächste *Gebetswoche* rechtzeitig fertiggestellt und verschickt werden kann (für die hinter uns liegende Gebetswoche kam es viel zu spät!), werden die Brüder Nitsch und Dreibholz gebeten, die Sache in die Hand zu nehmen."[8]

Dieser mutige Beschluss zeigt, dass die Leitungsebene der Gesamtallianz nicht handlungsfähig war. Mit diesem Westdeutschen Beschluss war der Anstoß gegeben, den Allianz-Vorstand zu aktivieren. Auf die sich daraus ergebende Neuordnung wird später eingegangen. Die verschiedenen Aktivitäten in den Regionen, die zunächst im Zusammenhang mit dem Jubiläum zu bedenken sind, zeigen, dass die Arbeit auch ohne einen „Hauptvorstand" weitergeführt werden konnte.

## 3. Einhundert Jahre Evangelische Allianz – Gedenken des Jubiläums

Die Gründungskonferenz der Evangelical Alliance konnte am 19. August 1846 im großen Freimaurersaal zu London eröffnet werden. Vierzehn Tage lang arbeiteten 921 Teilnehmer aus 52 Konfessionen und Denominationen abschließend an den Grundlagen des zukünftig wirkungsvollsten Einheitswerks innerhalb des weltweiten Protestantismus.[9]

In Deutschland wurde 1946 an verschiedenen Orten an die Londoner Gründung gedacht. Vier Städte, in denen die „Allianzfamilie" der Geschichte gedachte, sind bisher bekannt. In vorderster Reihe steht Berlin, die Stadt, in der auch die Anfänge der Allianz in Deutschland bisher am besten bezeugt sind.

---

[8] Protokollbuch der Westdeutschen Evangelischen Allianz (WEA), Punkt 8. Zit. n. *Wilhelm Nitsch*, 75 Jahre Westdeutsche Evangelische Allianz. 1880–1955, Witten 1955, 30. Hervorhebungen übernommen.

[9] *Hans Hauzenberger*, Einheit auf evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen 1986.

## 3.1 Die Hundertjahrfeier der Berliner Evangelischen Allianz

„In der Berliner Stadtmissionskirche am Garde-Pionier-Platz beging die Evangelische Allianz in Berlin ihre Hundertjahrfeier", so begann die Berichterstattung nicht ganz korrekt.[10] Vier Tage lang haben die Berliner der internationalen Allianz-Geschichte gedacht. Als sie das im Herbst 1946 taten, lag Berlin politisch im Fokus der Weltmächte. Die viergeteilte Stadt zog die Aufmerksamkeit der Politiker im Osten und noch mehr im Westen auf sich. „Manche sprechen davon", schrieb der Berliner Allianzvorsitzende Superintendent Ernst Scholz, „daß hier das Würfelspiel um die großen Entscheidungen [der Zukunft] ausgetragen wird." Auch die kirchlichen internationalen Beziehungen hatten hier Hochkonjunktur.

Die Stuttgarter Schulderklärung war vom Rat der EKD am 19. Oktober 1945 im Rahmen der Ratstagung den ökumenischen Gästen in einem Sitzungssaal, der in der Eugenstraße 22 lag, übergeben worden. Erst in der darauffolgenden Woche wurde die „Schulderklärung" in der Berliner Marienkirche im Rahmen eines dann „ökumenischen Gottesdienstes" öffentlich.[11] Allerdings wurde die „Stuttgarter Erklärung" selber auch dort nicht verlesen! Aber Berlin war der Ort für den ökumenischen Gottesdienst.[12]

Die ersten ökumenischen Delegationen, die aus Großbritannien und den USA kamen, reisten natürlich nach Berlin. In der zerstörten Stadt sah man „an jeder Ecke die Frauenkolonnen bei schwerer Arbeit, Loren ziehend, Steine schleppend, ausgemergelte Frauen, Mädchen und Greisinnen [...] Die Frauen erhalten, weil sie arbeiten, eine bessere Lebensmittelkarte und 72 Pfg. die Stunde", berichtete Ernst Scholz 1948 im Rückblick.[13] In diesem Szenario einer international im Blickfeld liegenden Stadt mit ausgemergelten Menschen gedachten auch die internationalen Gäste des einhundertjährigen Wirkens der Evangelical Alliance. Veranstaltet wurde die Allianzkonferenz nicht etwa vom Vorstand der Gesamtallianz, sondern vom Berliner Hauptausschuss[14] unter dessen Vorsitzenden Ernst Scholz, der über reiche internationale Erfahrungen verfügte.

---

10 Der Tagesspiegel Nr. 216, Berlin am 15.9.1946.

11 *Kurt Anschütz*, Ökumenische Gnadengabe 1945. In: *ders.*, Befreiung – Besetzung – Versöhnung. Die Arbeit ausländischer Christinnen und Christen nach dem Zweiten Weltkrieg in Berlin, Berlin 2001, 32–62, mit dem Programm des Gottesdienstes v. 28.10.1945 (51 f.). Auch: Christliche Bekenntnisse finden sich. Oekumenischer Gottesdienst in der Marienkirche. In: Berliner Zeitung v. 30.10.1945 (mit Bild).

12 Nachdem in Stuttgart nur der Rat der EKD der Ökumene begegnete, waren es in Berlin Landeskirchler, Freikirchler, Orthodoxe und selbst der römisch-katholische Bischof Konrad Graf Preysing.

13 *Ernst Scholz*, Bericht des Distriktssuperintendenten über das Konferenzjahr 1947, in: Verhandlungen der Nordostdeutschen Konferenz der Methodistenkirche vom 11.–15. August 1948 in Berlin Steglitz, Bremen 1948, 16–27 (16).

14 Bericht des Berliner Kurier vom 05.09.1946. In der weitausladenden Stadt Berlin gab es eine ganze Reihe Ortsteil-bezogene Allianzgremien, die in einem Hauptausschuss zusammengefasst waren.

## 3.2 Grußworte zum Berliner Jubiläum

Es passte zu dem wendigen Scholz, dass er sich um die Teilnahme internationaler Gäste bemüht hat. Entsprechend berichtete die Tagespresse unter der damals aktuellen Überschrift „Im Dienste des Friedens". Sie führte zusammenfassend aus, dass die verschiedenen Gäste „sich zu Sprechern für den Frieden, für die Einigkeit durch den christlichen Glauben über politische Grenzen hinaus" gemacht haben.[15]

Die ausländischen Gäste überbrachten ihre Grußworte am dritten Tag der Jubiläumskonferenz. Es war am 2. September, genau der Tag, an dem 1846 in London die Bewegung gegründet worden war. Nicht ohne politische Interessen hat sich Professor Dr. Otto G. Hoiberg, Leiter der Abteilung Evangelical Education and Religion bei der amerikanischen Militärregierung, vorfahren lassen, um die Versammlung in der Stadtmissionskirche am Garde-Pionier-Platz zu grüßen. Die westlichen Militärregierungen setzten große Hoffnungen auf die christlichen Kirchen, denen sie zutrauten, den Prozess der Demokratisierung in Deutschland zu tragen und zu fördern.

Das Londoner Exekutivkomitee war bei den Berliner Feiern nicht vertreten. Der Generalsekretär H. Martyn Gooch hatte einen offiziellen Brief geschickt. Er wurde in der gefüllten Kirche von Reverend W. J. T. Brown vorgelesen. Brown ist in der Londoner Zentrale heute völlig unbekannt. Es ist dem gewieften Ernst Scholz, der damals Kontakte zu den Military Chaplains seiner Kirche hielt[16], durchaus zuzutrauen, dass er den vermutlich bei der Royal Air Force in Berlin stationierten Briten Brown gebeten hat, den Londoner Brief im Originalton zu verlesen. Zum 90. Geburtstag im Jahre 1936 war der Generalsekretär der Weltallianz, Henry Martyn Gooch, aus London allerdings zur Blankenburger Allianzkonferenz gekommen. Waren es nur die Reiseschwierigkeiten, die ihn zurückhielten, oder hatte er 1946 noch Vorbehalte, die in der NS-Zeit entstanden waren? Immerhin nahm das Londoner Zentralbüro der Allianz aufmerksam zur Kenntnis, dass die Gebetswoche 1946 in Deutschland kein spezielles Bekenntnis der Schuld an den Juden oder anderen Gruppen, die durch das Hitler-Regime verfolgt worden waren, enthielt.[17]

Im Namen des *Committee of the World's Evangelical Alliance in Berlin* dankte dessen Vorsitzender Scholz den Londoner Verantwortlichen in einem ausführlichen Brief, in dem er mitteilte, das Londoner Schreiben zum Jubiläum sei vor 3 000 Besuchern in der letzten Sitzung des mehrtägigen

---

15 LSM, Berliner Kurier vom 15. September 1946.

16 *Karl Heinz Voigt*, Ein früher Baustein zum Ökumenischen Rat Berlin. Der Gottesdienst zum Weltgebetstag der Frauen 1947, in: Ökumenischer Rat Berlin (Hg.), Weg und Gestalt. Der Ökumenische Rat Berlin-Brandenburg, Berlin 1998, 79–84.

17 *Nicholas Railton*, The German Evangelical Alliance and the Third Reich. An Analysis of the "Evangelisches Allianzblatt". Bern 1998, 222 ff. u. 235.

Festes verlesen worden.[18] Er rühmte darin die Beziehungen zwischen England und dem Kontinent, die schon vor der Zeit der Evangelischen Allianz entstanden waren, und stellte die durch die Schrift und den Glauben geschenkte Einheit heraus. Selbst durch den Krieg hindurch sei sie durch den außerordentlichen Segen der Gebetswoche erfahren worden. Mutig – fast war es zuviel des Guten und vielleicht sogar mit der Absicht zu vertuschen – schrieb er: „Über alle Barrieren von Rasse [!] und Nation hinweg fühlten wir die ‚Gemeinschaft der Heiligen'; wir sahen die Wirklichkeit von der Aussage des Paulus in Galater 3,28: ‚Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus.' "[19]

Dass Generalsekretär H. Martyn Gooch trotz seines Alters noch reisen konnte, stellte er im Frühjahr 1949 unter Beweis, als er Deutschland besuchte und vor großen Versammlungen Vorträge hielt. Trotz der 1946 noch spürbaren Distanz enthielt der Brief aus London die Zusage, in der großen sozialen Not Unterstützung auf den Weg bringen zu wollen, was von den ausgemergelten Zuhörern besonders dankbar aufgenommen wurde. Solche Versprechen konnte der Chef der amerikanischen Chaplains, Reverend A. W. Weaver, in seinem Jubiläums-Grußwort nicht geben. Das brauchte er auch nicht, denn die Genfer Ökumene ist nach der Stuttgarter „Schulderklärung" schnell aktiv geworden. Der amerikanische „Feldprediger" Weaver hatte ein anderes Angebot: Er lud die christliche Jugend – trotz des Fraternisierungsverbots für Armeeangehörige – öffentlich zu einer nur zehn Tage später stattfindenden Versammlung in der amerikanischen Chapel ein, die in der Straße Onkel Toms Hütte lag. Aus Schweden war Heilsarmeekapitän Henningson gekommen. Die Schweizer Nachbarn hatten den Präsidenten der dortigen Allianz, E. Meili, geschickt. Selbst ein russisch-orthodoxer Vertreter, Oberpfarrer Poloschenski, dessen Kirche normalerweise keine Kontakte zur Evangelischen Allianz unterhielt und der der Allianz selber eher kritisch gegenüberstand, war gekommen, um den Versammelten in typisch orthodoxem Denken zu sagen, dass er die Zeit ersehne, in der die Christen vereinigt seien, wie es die Dreieinigkeit ist.

Es sieht so aus, als hätte vom gesamtdeutschen Allianzvorstand niemand die Reise nach Berlin antreten können. Bis auf die internationalen Gäste, die 1946 gerne die Einladung der Berliner angenommen haben und gespannt in diese umtriebige und zerstörte Stadt gekommen sind, scheinen die Berliner unter sich gewesen zu sein. Der „Berliner Kurier" erinnerte in seinem Bericht an die Anfang 1946 durchgeführte Gebetswoche der Evangelischen Allianz unter dem Thema „Die Einheit in Christus", die durchaus

[18] Der Tagesspiegel vom 15. September 1946 berichtete in einem kurzen Beitrag unter der Überschrift „Die Evangelische Allianz" von „über alle Erwartungen stark besuchten Versammlungen".

[19] Brief Ernst Scholz vom 8. Oktober 1946 an Dear Brethren and Friends zum Centenary of the World Evangelical Alliance in London, in: Evangelical Christendom, 1946, 120.

grenzüberschreitend interpretiert wurde. Es wird nämlich ausdrücklich betont: „Als nach dem Zusammenbruch alle Fäden, nicht zuletzt die geistigen, zerrissen waren, vermochte es die Evangelische Allianz durch ihre Freikirchen als eine der ersten die Beziehungen zum Ausland wiederaufzunehmen."[20]

Zum Schluss der Allianztage hielt Domprediger Bruno Doehring (1879–1961) in der Gruftkapelle des Berliner Doms ein theologisches Referat über „Die Zeichen der Zeit und ihre Deutung nach dem Neuen Testament." Man kann davon ausgehen, dass Pfarrer Lic. theol. R. Wielandt an den Abenden teilgenommen hat, denn er verfasste einen weit verbreiteten Pressebericht. Ob die in der Planungsphase vorgesehenen Redner, Stadtmissionsinspektor Hans Dannenbaum (1895–1956) und Bischof Otto Melle (1875–1947), der zu dieser Zeit Vorsitzender des Blankenburger Konferenz Komitees war, schließlich tatsächlich auf dem Programm standen, konnte bisher nicht nachgewiesen werden, ist aber eher unwahrscheinlich.

## 3.3 Das Jubiläum in Nürnberg

Die Nürnberger Allianzkonferenz war 1904 aufgrund von Anregungen aus Bad Blankenburg entstanden, die der methodistische Prediger Jakob Ekert (1859–1906) von dort mitgebracht hatte.[21] Willy Dietzel, ein führendes Mitglied der örtlichen Freien evangelischen Gemeinde, war eine treibende Kraft. Der Vorstand kam bereits wenige Tage nach Kriegsende, am 15. Mai 1945, zur ersten Nachkriegssitzung zusammen. Die erste Allianzkonferenz stand unter dem Thema „Der Friede Gottes". Sie fand zur Zeit des Reformationsfestes vom 29. bis 31. Oktober 1945 statt. Das lässt trotz Krisensituation auf eine funktionsfähige Allianz schließen.

1946 gedachte die Allianzkonferenz des Londoner Jubiläums in einer herausragenden Veranstaltung. Die Nachkriegskonferenzen 1945 und 1946 fanden in den Räumen des CVJM statt. Für die Jubiläumsveranstaltung am Nachmittag des 15. September 1946, einem Sonntag, hatte die römisch-katholische Kirchenverwaltung ihre wenig zerstörte St. Josephskirche in der Tauroggenstraße zur Verfügung gestellt.[22] Das ist einer besonderen Erwähnung wert, denn die Allianzbewegung trug von Anfang an eine anti-katholische Tendenz in sich. Den Festvortrag hielt Kirchenrat Hermann Galsterer (1878–1961), der zu dieser Zeit auch Allianz-Vorsitzender war und zusammen mit Willy Dietzel und dem methodistischen Pastor Wilhelm Körber die Arbeit leitete. Im Rahmen der Glaubenskonferenz, die vom 14. bis 17. September stattfand, wurden die Vorträge von Prälat Theodor Schrenk (1870–1947), der

[20] Berliner Kurier vom 5. September 1946. Die Presseinformationen scheint der im Bericht genannte Pfarrer Lic. R. Wielandt, der auch andere Berichte geschrieben hat, vermittelt zu haben.

[21] *Paul Nollenberger*, Miteinander unterwegs. 100 Jahre Evangelische Allianz Nürnberg 1904–2004, Nürnberg 2004, 6.

[22] Schreiben Willy Dietzel an OKR Julius Schieder, Landeskirchliches Archiv Nürnberg, Bestand KrD Nürnberg Nr. 106.

bis 1941 für Stuttgart und Esslingen verantwortlich war, und von dem Frankfurter Dozenten Paulus Scharpff (1885–1965) vom methodistischen Predigerseminar gehalten. Beide Gastprediger wurden ausdrücklich gebeten, „in keinerlei Hinsicht die Schuldfrage oder politische Fragen zu berühren."[23] Das Nürnberger Thema lautete: „Auf daß sie alle eins seien..." (Joh. 17) Schon Ende 1945 hatte der Nürnberger Allianz-Schriftführer Willy Dietzel in einem Rückblick, wie er ihn als Zusammenfassung im Protokoll festhielt, keine Anspielung auf Schuld oder Versagen der Allianz im Allgemeinen oder der ehemaligen Stadt der Reichsparteitage gemacht. Sein Perspektive galt der Zukunft. Er schrieb: „Mit besonderem Dank gegen den Herrn wurde festgestellt, dass mit der Besatzung ‚offene Türen' in bezug auf die Versammlung der Gemeinde Gottes gegeben wurden."[24]

## 3.4 Das Jubiläum in Hamburg

Hamburg hatte schon früh eine lebendige und aktive Evangelische Allianz. Es ist zwar von einem Jubiläumsgedenken berichtet, aber Einzelheiten konnten bisher nicht ermittelt werden.[25]

## 3.5 Die Westdeutsche Evangelische Allianz feiert in Wermelskirchen

Neben den drei großstädtischen Allianzen gilt die Aufmerksamkeit nun einer traditionsreichen überregionalen Flächen-Allianz. Die Westdeutsche Allianz hatte sich 1880 organisiert.[26] Sie war auch bald nach dem Krieg wieder handlungsfähig. In ihrer frühen Sitzung am 29. April 1946 kam es zu einer Aussprache über die Frage des gegenseitigen Vertrauens, das seit 1937 erschüttert war.[27] Im Herbst 1946 fand in Wermelskirchen eine „Jubiläumskonferenz" statt. Es ist nicht gelungen, Einzelheiten über den Konferenzverlauf zu ermitteln. In Verbindung mit der Konferenz fand erneut eine Vorstandssitzung des Westdeutschen Zweiges statt. Wilhelm Nitsch warf die Frage auf: „Sollen wir uns nicht als Evangelische Allianz[28] dem *Bekennt-*

[23] *Nollenberger*, Miteinander unterwegs. 52; zitiert aus den Verhandlungen der Evangelischen Allianz Nürnberg vom 20.06.1946.

[24] Verhandlungsniederschrift der Ev. Allianz Nürnberg, 263; zit. n. *Nollenberger*, Miteinander unterwegs, 52.

[25] Weder im Nordelbischen Kirchenarchiv noch im Nachlass aus dem Archiv des Rosenhauses, in dem der langjährige Hamburger Allianz-Vorsitzende Pastor Möller sein Zentrum hatte, sind Spuren zu sichern. Es hat allerdings schon früh Bemühungen durch den neuen Vorsitzenden Walter Zilz gegeben, über den Hamburger Bischof Simon Schöffel (1880–1959) Hamburger Pastoren und Gemeinden für die Mitwirkung in der Allianz-Gebetswoche zu gewinnen.

[26] *Wilhelm Nitsch*, 75 Jahre Westdeutsche Evanglische Allianz ; *Konrad Bussemer*, Sechzig Jahre „Westdeutsche Allianz", in: Der Gärtner, 43. Jg. (1936) in Fortsetzungen 609–794, Witten/Ruhr; *Karl Heinz Voigt*, Theodor Christlieb und die Evangelische Allianz, in: *ders.*, Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen 2008, 211–247.

[27] Auf diese Frage wird an anderer Stelle ausführlich eingegangen. 1937 war das Jahr der Ökumenischen Weltkonferenz in Oxford.

[28] Also nicht als Westdeutscher Zweig der Evangelischen Allianz!

*nis der Schuld* anschließen, das die Leitung der Evangelischen Kirche Deutschlands am 19. Oktober 1945 in Stuttgart vor Vertretern des Oekumenischen Rates der Kirchen abgelegt hat?"[29] Die Meinungen dazu waren geteilt. Wie in anderen Stellungnahmen und Briefen taucht immer wieder das abwehrende Argument auf, die ehemaligen Kriegsgegner seien auch nicht ohne Schuld. Auch Nitsch selber wies ausdrücklich auf das hin, „was sie unserem Volk in den Ostgebieten antun."[30] In der Debatte vertrat Superintendent Otto Hänisch (1889–1954) die Meinung, „die Stellungnahme zum Schuldbekenntnis den einzelnen Kirchen [zu] überlassen,"[31] was durch ihn persönlich auch solidarisch geschehen ist.[32] Nitsch sah, dass sein Argument, die Allianz solle sich da nicht einmischen, Zustimmung fand.

Wie Berlin, Nürnberg und Hamburg hat auch die Westdeutsche Evangelische Allianz kein Wort der Buße gefunden, obwohl doch – unter dem Gesichtspunkt der Einheit und des Lebens der Christen und Kirchen – die Buße immer ein vorrangiges Thema in der Allianz war, zuerst bei den Gründungskonferenzen in Liverpool (1845) und London (1846) und dann Jahr für Jahr in den Gebetsprogrammen[33] mit dem traditionellen Dreischritt „Wir danken – wir bekennen – wir bitten".[34] In den Textvorschlägen des Mittelteils „Bekennen" geht es um Beugung und Buße.

Nitsch fühlte sich lange von der Frage des Umgangs mit der Schuld umgetrieben. Er fand aber auch in seinem eigenen Umfeld keine Zustimmung zu einem persönlich verantworteten Text, den er im Sommer 1946 ausge-

[29] *Nitsch*, 75 Jahre, 31.

[30] Ebd.; Vgl. auch: *Martin Greschat*, Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982 u. *Martin Greschat*, Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002, 131–164.

[31] *Nitsch*, 75 Jahre, 31.

[32] Ebd. – Superintendent Otto Hänisch (Ev. Gemeinschaft, Wuppertal-Elberfeld) hatte sich bereits im Juni 1946 in seinem Bericht vor den Pastoren seiner Kirche zur Stuttgarter Erklärung vom Oktober 1945 bekannt, auch wenn sie „einen ungestümen Wellenschlag im Denken und Empfinden des Volkes hervorgerufen" hat. Er wünschte, „daß die Evangelischen Freikirchen recht bald einklärendes Wort in der Öffentlichkeit sagen", denn es war „eine scharfe Kritik an der Haltung der Freikirchen laut geworden." (*Otto Hänisch*, Bericht an die Westdeutsche Konferenz in Detmold, 19.-22. Juni 1946, 9–13). Auch mit dieser Erinnerung scheint eine Erfahrung in der Sitzung der Westdeutschen Ev. Allianzsitzung verbunden zu sein, die zwei Monate vorher stattgefunden hatte. Schon am 9. Januar 1946 hatte derselbe Hänisch im Rahmen einer Andacht zur Allianz-Gebetswoche in Elberfeld sich zur Stuttgarter Erklärung bekannt und hinzugefügt: „Zweierlei muß wieder in aller Deutlichkeit gesagt werden: a) Wir sind an den Ereignissen der letzten Jahre vornehmlich beteiligt gewesen und können uns darum der Schuld nicht entziehen. b) Andererseits tragen auch die anderen Völker an dem großen Völkerunglück in ihrem Teil Schuld." (Manuskript zur Andacht Zentralarchiv der EmK Reutlingen, Nachlass Otto Hänisch.) In diesen beiden Punkten spiegelt sich eine typische, offensichtlich um Entlastung ringende Denkweise vieler Stellungnahmen und Schriftwechsel jener Zeit: Wir Deutschen, ja, aber ihr Siegermächte auch, das zeigt sich an den bitteren Erfahrungen der ersten Nachkriegsmonate.

[33] *Hans Hauzenberger*, Einheit auf Evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen 1986, 143–150.

[34] Programm der Allianz-Gebetswoche 1947, in: Der Evangelist, 98. (1947), 7.

arbeitet und zum Druck gebracht hatte, um ihn unter seinen Freunden zur Diskussion zu stellen. Am 28. August 1946 hatte er diese Überlegung, ob auch „Nicht-Nazis ein Schuldbekenntnis ablegen" sollten, „in einem kleinen Brüderkreis" diskutiert und zur Abstimmung gestellt; „fünf bejahten die von ihm aufgeworfene Frage, sieben verneinten sie."[35] Schließlich wandte der umtriebige Nitsch sich an den Allianz-Vorstand.

## 4. Die Neuorganisation des Vorstands der Evangelischen Allianz

Nach dem Krieg musste einiges geschehen. Es bedurfte praktisch einer Neuorganisation für eine wirkungsvolle Zusammenarbeit auf gesamtdeutscher, wenigstens auf bundesrepublikanischer Ebene. Vier Aspekte waren zu bedenken: (1) Die Zukunft war nicht zu erschließen, ohne gleichzeitig die Vergangenheit aufgearbeitet zu haben. (2) Die neue politische Situation brachte Herausforderungen mit sich, die auch das Verhältnis des Allianz-Vorstands – vorwiegend im Westen – zum Blankenburger-Komitee – im Osten – und damit die ganze Bewegung berührten. (3) Im Blick auf die Zusammenarbeit auf europäischer Ebene waren für die Zukunft die Kontakte neu zu knüpfen. (4) Neben der Formierung einer zweiten kirchlichen Einheitsbewegung, die 1948 in Amsterdam mit der Bildung der Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) erfolgte, war die Frage nach dem eigenen Profil neu zu klären.

Von einem neuen Allianz-Vorstand war also eine Fülle von Arbeit zu bewältigen. Dazu gehörte auch die Vorbereitung der Programme für die jährlichen Gebetswochen, die danach unter schwierigsten logistischen Bedingungen in die Städte und viele Dörfer aller Besatzungszonen verteilt werden mussten.

### 4.1 Die Neuorganisation

Am 21. Juni 1946 ergriff Otto Dreibholz die Initiative für den ersten Schritt zur Neuorganisation des Allianz-Vorstands.[36] Dreibholz war seit 1907 Leiter, später Direktor des Allianz-Gästehauses in Blankenburg, kurzzeitig hatte er die Redaktion des dort erscheinenden Allianz-Blattes. Im Ruhestand zog er in seine Heimat nach Bielstein, heute ein Ortsteil von Wiehl im Bergischen Land. Von dort aus nahm er an den Komitee-Sitzungen der Westdeutschen Allianz teil. Er fühlte sich verpflichtet, den Anstoß zur Neuorganisation zu geben, nachdem die beiden Vorsitzenden Gustav Nagel (1868–1944) und Paul Kuhlmann (1873–1945) inzwischen verstorben waren und die Westdeutsche Allianz die Gesamtleitung an sich gezogen hatte.

---

[35] *Wilhelm Nitsch*, Als die Unbekannten und doch bekannt. Erinnerungen und Bekenntnisse, Privatdruck o. J. (1960), 58.

[36] Brief Otto Dreibholz an Mitglieder des Vorstandes vom Deutschen Zweig der Evangelischen Allianz. Einladung mit Tagesordnung. ABB.

Zur ersten Nachkriegs-Vorstands-Sitzung am 28. August 1946 in Bad Pyrmont kamen fünf Vorstandsmitglieder[37], weiter nahmen zwei Mitarbeiter aus dem Blankenburger Komitee[38] und zwei Gäste[39] daran teil. Fünf Vorstandsmitglieder fehlten[40] und sieben waren in den vorausgegangenen Jahren verstorben.[41] Zuerst nahm der kleine Restvorstand in Bad Pyrmont die Zuwahlen, richtiger muss man sagen „Nachberufungen" vor.[42] Damit sollte der zukünftige Vorstand 20 Personen umfassen. Es waren alles Männer. Kriterien für die Berufung waren: erstens, sie sollten aus verschiedenen Kirchen kommen, zweitens: sie sollten „nicht nur ein warmes Herz für die Belange der Ev. Allianz haben, sondern auch bereit sein, sich aktiv mit für die Förderung und Vertretung der Allianz ein[zu]setzen."[43] Die fünf früheren Vorstandsmitglieder warteten nicht etwa die Vorstandswahl bis zur Teilnahme der neu Berufenen ab, sondern wählten umgehend in kleiner Besetzung den neuen Vorstand. Es gehörten ihm an: die anwesenden Mitglieder Walther Zilz, Pastor der Miechowitzer Diakonissen, die nach der Flucht aus Schlesien vorübergehend in Pinneberg und später in Berleburg ihren Sitz wählten, als Vorsitzender, Karl Friedrich Dick, Direktor des zur Evangelischen Gemeinschaft gehörenden Diakonissenhauses Bethesda in Elberfeld, als dessen Stellvertreter und Willy Dietzel, ein Fabrikant aus Nürnberg, der dort ein sehr engagierter, quasi „Geschäftsführer" der regionalen Allianz war, als Schriftführer. Im Protokoll, das er über die Sitzung schrieb, vermerkte er ausdrücklich, dass er als Gast „zu dieser Sitzung eingeladen" war.[44] Er gehörte dem Bund Freier evangelischer Gemeinden an. Damit war zunächst einmal eine formale Grundlage für die weitere Arbeit geschaffen.

Otto Dreibholz als Bindeglied zwischen dem alten und dem neuen Vorstand gab einen Bericht über die geprüfte Kasse, die einen Betrag für die westlichen Zonen und einen weiteren für die „russische Zone" auswies. Da-

37 Wilhelm Brockhaus, Bund freikirchlicher Christen (B.f.C.), Otto Dreibholz (Brüdergemeinde), Direktor Karl Friedrich Dick (Ev. Gemeinschaft), Roos, Walther Zilz (EKD/Gemeinschaftsbewegung aus Pinneberg, früher Miechowitz/Schlesien).

38 Kaufmann Peter Bolten (FeG), Landesoberinspektor Otto Kaiser (Kassel).

39 Willy Dietzel (FeG aus Nürnberg, er war der Schwiegersohn von Peter Bolten) und Paul Schmidt (EFG aus Bad Pyrmont, Gastgeber der Sitzung).

40 Pastor Krause (Berlin?), Bischof F. H. Otto Melle (MK), Georg Rexroth (MK), Friedrich Wilhelm Simoleit (EFG), Eduard Wächter (FeG).

41 Gustav F. Nagel (FeG), Paul Kuhlmann (LK, Barmen), Robert Möller (MK), Mummsen, Stritter, Schneider, Karl Seinsche, der Nachfolger von Otto Dreibholz in der Leitung des Blankenburger Allianzhauses, zu denen bald auch Eduard Wächter und Bischof F. H. Otto Melle gerechnet werden mussten.

42 Vorgeschlagen wurden: EKD: Missionsdirektor Wilhelm Nitsch, Neukirchen, Stadtpfarrer Lang, Stuttgart, Missionsdirektor Möller, Bad Liebenzell; BEFG: Paul Schmidt, Prof. Neuffer, Dresden; BeFG: Willy Dietzel, Karl Glebe, Frankfurt; EG: Dr. Reinhold Kücklich, Reutlingen; MK: benennt Wilhelm K. Schneck, Hamburg. 1947 kamen für die Verstorbenen Mitglieder Melle und Wächter neu hinzu: Bischof J. W. Ernst Sommer (MK) und Pfarrer Wilhelm Busch (Landeskirche, Essen).

43 Protokoll Vorstand der Evangelischen Allianz vom 28. August 1946. ABB Best. EA-Prot. 46.

44 Protokoll der Sitzung des Deutschen Zweiges der Ev. Allianz am 28.8.1947 in Bad Pyrmont. ABB.

nach ging es um Fragen des Jubiläums, das die Berliner einige Tage später bereits feierten (!), das Gebetsprogramm und Erwägungen zu einer kommenden Allianzkonferenz.[45]

## 4.2 Die Aufarbeitung der Vergangenheit

Es gab verschiedene Anlässe und Impulse, sich mit den Jahren 1933 bis 1945 zu befassen. Vier Themenfelder sollen herausgegriffen werden.

### 4.2.1 Der Blick von London nach Deutschland

Während der NS-Zeit hatte die Londoner Zentrale der internationalen Allianz die Entwicklungen in Deutschland aufmerksam beobachtet. Dass sie in dieser schwierigen Zeit ihre Botschaften und die Forderung nach Religionsfreiheit nicht an die deutsche Allianz sandte, sondern an die Leitung der Bekennenden Kirche, deutet schon früh einen internationalen Vertrauensverlust an.

Am 25. Oktober 1934 haben die Londoner eine Resolution zu einem traditionellen Thema der internationalen Allianz abgegeben,[46] die "Religious Liberty", in der es diesmal wieder um Deutschland ging.[47] Die Londoner Resolution war eine Reaktion auf die „Barmer Theologische Erklärung" von Ende Mai 1934. Sie brachte die Sympathie der Engländer für die Bekennende Kirche zum Ausdruck. Das Papier wurde über den deutschen Botschafter in London an das Außenministerium in Berlin weitergeleitet. Gleichzeitig erhielten der zum Reichsbischof gewählte, aber politisch nicht akzeptierte Friedrich von Bodelschwingh (1877–1946) und Präses Karl Koch (1876–1951), der auch Präses der Bekenntnissynode war, den Text übermittelt. Von einer Einbeziehung der DEA ist im Protokoll des *Londoner Executiv Council* keine Rede. In der Resolution ist ausdrücklich von der Bekennenden Kirche mit Lutheranern, Reformierten und Unierten die Rede.[48]

Fast drei Jahre später, am 11. März 1937, gehörte der Generalsekretär der Evangelical Alliance, H. Martyn Gooch, zu einer Gruppe einflussreicher Theologen, die in der *Londoner Times* ihrer Empörung über die kirchliche Entwicklung in Deutschland zum Ausdruck brachte. Konkreter Anlass war die Ermordung des als Judenchristen 1933 aus dem Staatsdienst entlasse-

---

[45] Protokoll Vorstand der Evangelischen Allianz vom 28. August 1946. ABB Sign. EA-Prot. 46.

[46] *Karl Heinz Voigt*, Die „Homburg Conference" für Religionsfreiheit von 1853, in: *Lena Lybaek / Konrad Raiser* (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. FS für Erich Geldbach, Münster 2004, 492–503; *ders.* (Hg.), Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa, Bonn 2002, 37–73.

[47] Da der Text in Deutschland bisher keine Beachtung gefunden hat, wird er als Anhang zugänglich gemacht.

[48] *Nicholas Railton*, The German Evangelical Alliance and the Third Reich. An Analsysis of the ›Evangelisches Allianzblatt‹, Bern 1998, 77–117.

nen Friedrich Weissler (1891–1937) im KZ Sachsenhausen.[49] Weissler war nach seiner Entfernung aus dem Staatsdienst juristischer Kanzleileiter der *Vorläufigen Kirchenleitung der Bekennenden Kirche* geworden.

1937 war auch das Jahr, in dem Walter Michaelis (1866–1953), der zugleich Vorsitzender des Gnadauer Verbandes war und von 1925 bis 1937 Mitglied im Vorstand der Evangelischen Allianz mitarbeitete, zurücktrat. Er war seit 1925 Schriftführer jener Arbeitsgruppe des Vorstands, die das jährliche Gebetsprogramm in deutscher Sprache überarbeitete. Grund für sein Ausscheiden waren Auseinandersetzungen um die Texte für 1936. Darin waren die seit Jahrzehnten regelmäßig für einen Gebetsabend vorgesehenen Themen Israel und die Judenmission ausgeklammert worden.[50]

Verstärkt wurde die Entfremdung zwischen dem deutschen Zweig der Allianz und den Londonern, als die in der Allianz geschätzten Freikirchler Bischof F. H. Otto Melle, der Vorsitzender des Blankenburger Komitees war, und Paul Schmidt, 1935–1959 baptistischer Bundesdirektor, als Vertreter der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) an der ökumenischen Weltkonferenz 1937 in Oxford teilnahmen und eine Stellungnahme abgaben, die international und in Deutschland auf Unverständnis stieß. In Deutschland löste der Vorgang innerhalb der Allianz eine heftige Debatte mit kontroversem Verlauf aus.

Es gab also genug Anlass, die Schuldfrage nicht den einzelnen Kirchen zu überlassen, sondern sich auch *innerhalb* der Allianz damit auseinanderzusetzen.

### 4.2.2 Erörterungen zur Schuldfrage

Ausgangspunkt war der Vorstand der Westdeutschen Allianz. Ein Tagesordnungspunkt auf der Einladung zur ersten Sitzung des Allianz-Vorstands für den 28. August 1946 nach Bad Pyrmont lautete: „Antrag vom Westdeutschen Zweig der Evang. Allianz".[51] Das Protokoll der Vorstandssitzung enthält zu dieser Frage eigenartiger Weise keine Bemerkung.

Die Westdeutsche Evangelische Allianz hatte in ihrer Sitzung vom 29. April 1946 die Schuldfrage aufgeworfen. Der Neukirchener Missionsdirektor Wilhelm Nitsch (1873–1962) wirkte dort als einflussreiche Persönlichkeit mit. Während des „Dritten Reiches" hatte er von Anfang an im Kampf gegen die Deutschen Christen gestanden. Er sympathisierte mit der Bekennenden Kirche, die ihm in ihrem Kirche-Sein jedoch nicht radikal genug war. Er schreibt selber über die Bekennende Kirche: „Eine Kirchenleitung schuf man, aber die Kirche fehlte. Eine Kirche besteht aus Gemeinden, eine

---

[49] *Nicholas M. Railton*, German Free Churches and the Nazi Regime, in: The Journals of Ekklesiastical History, Cambridge 49. Jg. (1998), 85–139 (116).

[50] *Michael Diener*, Kurshalten in stürmischer Zeit. D. Walter Michaelis – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung. Gießen 1998, 233 f.

[51] Otto Dreibholz, Einladung und Tagesordnung vom 21. Juni 1946 für die Sitzung des Allianz-Vorstands am 28. August 1946. ABB Signatur ES-Prot. 46.

bekennende Kirche aus bekennenden Gemeinden, eine bekennenden Gemeinde aus bekennenden Menschen. Und da klaffte die Lücke."[52]

Der so positionierte Nitsch stellte in Verbindung mit einer längeren Debatte in der Vorstandssitzung der Westdeutschen Allianz die bereits erwähnte Frage: „Besteht in der Deutschen Allianz ein wirklich vertrauensvolles brüderliches Verhältnis untereinander?" In dem Zusammenhang ist im Protokoll dieser Sitzung festgehalten, dass man Melles Rede in Oxford 1937 in der Bekennenden Kirche als ein „Ihr-in-den-Rücken-fallen" aufgenommen hatte und dass als Konsequenz „der Stuttgarter Oberkirchenrat die württembergischen Pfarrer aufforderte, sich von gemeinsamen Veranstaltungen mit Vertretern der Bischöflichen Methodistenkirche fernzuhalten."[53] In der aufgeworfenen Vertrauensfrage ging es also um die weitere Mitarbeit von Bischof F. H. Otto Melle im Allianz-Vorstand. Mindestens hier war etwas aufzuarbeiten. Die Westdeutsche Allianz beauftragte ihr Mitglied Otto Dreibholz, dieses Anliegen in Bad Pyrmont im Allianz-Vorstand vorzubringen. Die von Dreibholz aufgestellte und für Bad Pyrmont verschickte Tagesordnung erhielt ohne Konkretisierung den Tagesordnungspunkt „Antrag vom Westdeutschen Zweig der Ev. Allianz". Dreibholz hatte den ihm erteilten Auftrag wohl bewusst etwas verdeckt formuliert, weil er um den enthaltenen Zündstoff wusste.

Das Vorstandsprotokoll schweigt zu dem Gespräch über diesen Antrag, das in Bad Pyrmont bei der ersten Zusammenkunft des Allianz-Vorstands stattgefundenen hat. Eine Andeutung legt den Gedanken nahe, das Gespräch über dieses aufgeworfene Problem habe unter der Beteiligung des Blankenburger-Komitees am Rande der Vorstandssitzung stattgefunden. Das war sicher kein Zufall.

Eine Protokollpassage scheint von der aufgeworfenen Frage etwas widerzuspiegeln. Sie lautet:

> „Auf Anregung der Brüder [wurde] Br. Zilz gebeten, eine Mitteilung auszuarbeiten bezüglich ‚Hundert Jahre Evang. Allianz'. Br. Schmidt brachte hierbei besonders den Wunsch zum Ausdruck, bei dieser Gelegenheit auch einen Gedanken mit *einzuflechten*, der *die eingehend besprochene Stellungnahme der Brüder zur Lage* zum Ausdruck bringt. Des ferneren wurde Br. Dietzel gebeten, eine kurze Mitteilung von dem Ergebnis dieser Tagung auszuarbeiten, die den vorhandenen christlichen Blättern aller Kreise zugehen soll."[54]

Auch diese vorsichtige Formulierung über eine „eingehend besprochene Stellungnahme [...] zur Lage" lässt das Interesse des Protokollanten ahnen, die Angelegenheit möglichst verdeckt zu halten. Warum schrieb er so verschlüsselt? Warum bezeichnete er das zu veröffentlichende Blatt „Hundert Jahre Evang. Allianz" lediglich als „Mitteilung", wo er doch aufgefordert war,

---

[52] *Nitsch*, Als die Unbekannten und doch bekannt, 49.
[53] *Nitsch*, 75 Jahre Westdeutsche Evangelische Allianz, 30.
[54] Protokoll Vorstand der Evangelischen Allianz vom 28. August 1946. ABB Sign. EA-Prot. 46.

die christlichen Blätter über das Ergebnis dieser Tagung zu versorgen? Und warum wünschte Paul Schmidt, der als von der Sache betroffener Gast (!) an der Sitzung teilnahm, die „besprochene Stellungnahme [...] zur Lage" lediglich „einzuflechten"? Die Mitglieder des Allianz-Vorstands und besonders der Schriftführer Willy Dietzel schienen bei weitem nicht das Interesse an einem Schuldbekenntnis gehabt zu haben wie Wilhelm Nitsch, der die ganze Diskussion in Bewegung gebracht hatte. Man spürt den Formulierungen Dietzels im Allianz-Protokoll ab, wie ungern er die Frage eines Schuldbekenntnisses sah. Er hätte es gewiss lieber vom Tisch gehabt, denn er war schon über die Diskussion in seinem eigenen Bund Freier evangelischer Gemeinden genervt. Auch dort bewegte die Bundesleitung in heftigen Auseinandersetzungen die Schuldfrage.[55] Sollte Dietzel in der Allianz einen anderen Kurs vertreten als sein eigener Gemeindebund? Wieso sollte er unter diesen Umständen von der Evangelischen Allianz ein Bekenntnis fordern oder es gar formulieren? Wieder ist ein Protokoll der *Westdeutschen Evangelischen Allianz* eine Quelle, um mehr über den Inhalt des Vorstandsgesprächs zu erfahren.

### 4.2.3 Der Rückbericht aus dem Allianzvorstand an die Westdeutschen

Anlässlich des eigenen Gedenkens „100 Jahre Evangelische Allianz" des Westdeutschen Zweiges in Wermelskirchen tagte auch dessen Vorstand. Dreibholz berichtete aus der Sitzung in Bad Pyrmont zu dem von der *Westdeutschen Allianz* gestellten Antrag:

> „Was die Erklärung betrifft, die die Vertreter der deutschen Freikirchen, Bischof Dr. Melle und Prediger Paul Schmidt, auf der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 abgegeben haben [...], so wird anerkannt, daß sie darin ohne Zweifel zu weit gegangen sind [...] Br. P. Schmidt erkannte an, daß das Telegramm, das er aus Anlass des 20. Juli an Hitler gesandt hatte, besser nicht gesandt worden wäre. Im übrigen sah man in dem Deutschen Allianzkomitee die Sache nicht so schlimm an. Wir dürfen wohl annehmen, daß Br. Melle, wenn er jetzt unter uns wäre, unsere Bedenken verstehen und ihre Berechtigung anerkennen würde. Wir sehen die Sache damit als erledigt an."[56]

Otto Melle hatte Schlaganfälle erlitten und konnte weder an der Pyrmonter Sitzung noch an einer anderen Allianz-Vorstandsitzung teilnehmen. Paul Schmidt nahm gastweise an der Sitzung teil. Seine während der Sitzung erfolgte Berufung in den Allianz-Vorstand zeigt, dass die in Pyrmont Anwesenden ihm Vertrauen schenkten. Dem Protokoll-Text spürt man ab, wie er bemüht war, die Wogen zu glätten, was dazu führte, dass man in der Leitung „die Sache als erledigt" ansah.

---

55 *Heinz-Adolf Ritter*, Die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg im Bund Freier evangelischer Gemeinden, in: FF 15 (2005/06), 258–271. *Karl Heinz Voigt*, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich". Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Frankfurt 2005, 51 f.; auch: *ders.*, Das erste und älteste Gastmitglied der ACK (mit der Rolle Willy Dietzels), bisher unveröffentlicht. Zentralarchiv der Evangelisch-methodistischen Kirche Reutlingen.

56 *Nitsch*, Als die Unbekannten und doch bekannt, 30 f.

Nitsch war mit dem Ergebnis, wie es von Dreibholz aus dem Allianzvorstand berichtet wurde, nicht zufrieden. Er schrieb rückblickend: Die Evangelische Allianz meinte, als solche kein öffentliches Schuldbekenntnis ablegen zu sollen. Sie gab die Sache an die einzelnen Kirchen nicht nur weiter, sondern sie richtete an die Freikirchen die Bitte, zu der Frage eines Schuldbekenntnisses Stellung zu nehmen. Nitsch wusste ganz offensichtlich nicht, dass der Kirchenvorstand der Methodistenkirche am 5./6. Dezember 1945 vor dem Vorsitzenden des Bischofsrates der weltweiten Kirchen eine „Erklärung" abgegeben hatte.[57]

Befriedigt war Missionsdirektor Nitsch, dass der Allianz-Vorstand ihn zusammen mit dem Vorsitzenden Walther Zilz und dem alten Vorstandsmitglied Roos beauftragte, das *Gebetsprogramms für 1947* mit vorzubereiten. Er sah darin eine Chance, in das Gebetswochen-Programm, das dem Deutschen Allianzkomitee zur Herbstsitzung 1946 vorgelegt werden sollte, ein *Schuldbekenntnis* zu formulieren. Es sollte für den Mittwoch zum Thema *Die Völker und ihre Regierungen* eingearbeitet werden. Im gedruckten Programm lautet dieser Text:

> „Wir *bekennen*, daß in unserem Volk die ewigen Grundlagen der Gerechtigkeit mit durch unsere Schuld außer acht gelassen wurden; daß unser Volk und unsere frühere Regierung in falschem Selbstbewusstsein und in sündlicher Ueberhebung über andere Völker verkehrte, gottfeindliche Wege gegangen ist; daß sich unter uns zu wenig Kraft des Widerstands gegen Gewalt, Lüge und Rechtsbruch gezeigt hat; daß wir zu wenig in ernster und wahrer Fürbitte für unser Volk und seine Nöte eingestanden sind."[58]

Diese Bemühung, ein Bekenntnis der Schuld abzulegen, hat darin ihren Wert, dass hier im Vergleich zu den anderen frühen „Erklärungen" die Gemeindeglieder vieler Kirchen und Bünde direkt erreicht wurden. Überall in Deutschland wurden die Teilnehmer der Gebetsabende in der ersten Januarwoche 1947 mit diesem Text konfrontiert, weil er in den Programmen, die eine größere Anzahl von Betern trotz der Papierknappheit in den Händen hatten,[59] der Text abgedruckt worden war. Der Text gab auch den Leitern der Gebetsabende eine Gelegenheit, in ihren Predigten im Rahmen der übergemeindlichen Zusammenkünfte auf die Schuldfrage einzugehen.

Diese Formulierungen im Gebetsprogramm waren durch das persönliche Engagement und Durchsetzungsvermögen eines Vertreters aus dem Strom der Bekennenden Kirche zustande gekommen. Als Vorsitzender des Allianz-Vorstands bemerkte Walther Zilz noch vor deren Fertigstellung, „daß diese Gebetsordnung gerade unter diesen heutigen Verhältnissen in rechter Weise biblisch gegründet und praktisch bearbeitet wird, ist uns ein besonderes Anliegen."[60] Man spürt dieser Bemerkung das Ringen ab, das er um die Formulierungen der Ordnung erwartete.

---

57 Text in: *Voigt*, Schuld und Versagen der Freikirchen, 86 f.
58 *Nitsch*, Als die Unbekannten und doch bekannt, 32.
59 Man hoffte, 20.000 Programme drucken zu können.
60 Rundbrief des Allianzvorsitzenden Walter Nitsch vom 16. September 1946. ABB Signatur Zilz 9-46.

Der Text des Bekenntnisses spricht von der Schuld unseres Volkes und der früheren Regierung. Die Kirche findet keine ausdrückliche Erwähnung. Eigenartig ist, dass die Allianz mit keiner Silbe erwähnt ist, wo es sich doch um ihre Stellungnahme handelt. Dadurch entsteht zwischen dem Gebetswochentext und der Allianzwirklichkeit eine eigenartige Kluft. Weil Nitsch immer noch von der Bekennenden Kirche her dachte, scheint es, als habe er die Schuld, unter der die Allianz selber stand, gar nicht wahrgenommen.

### 4.2.4 Die Schuldfrage und das Jubiläum *Einhundert Jahre Evangelical Alliance*

Das internationale Allianz-Jubiläum gab den Impuls, die Evangelische Allianz wieder stärker in das Bewusstsein der Öffentlichkeit zu bringen. Nur wenige Tage nach der ersten Vorstandssitzung in Bad Pyrmont gedachte die Berliner Allianz der einhundert Jahre. Während der Allianz-Vorsitzende Zilz seinen ersten Rundbrief verfasste, hielten die Nürnberger ihre Gedenkkonferenz. Keine der beiden Konferenzen ist in seinem Rundbrief erwähnt. Vermutlich hat er gar nicht gewusst, dass sie stattfinden und des Jubiläums gedachten.

Aber, wie im Vorstand beschlossen, wies er in seinem Rundbrief vom 16. September 1946 auf ein geplantes „kleines Flugblatt ‚Hundert Jahre Ev. Allianz' [hin], das „wir"[61] verfasst haben und das in diesen Tagen gedruckt wird".[62] Erich Beyreuther hat dieses Fluglatt als „Flugschrift" bezeichnet und es im Zusammenhang mit der Hundertjahrfeier der Allianz in Berlin eingeführt. Beyreuther vermittelt den Eindruck, als sei die kurze Selbstdarstellung zu diesem Jubiläum erschienen, auch um „mit den Schatten der Vergangenheit" aufzuräumen.[63] Werner Beyer verließ sich auf Beyreuthers Interpretation und stellte die Herausgabe dieses Flugblatts ebenfalls mit der Berliner Feier in eine Beziehung.[64] Tatsächlich waren sowohl die Berliner wie die Nürnberger Feiern vorbei, als das „kleine Flugblatt" gedruckt wurde. Aus der Druckerei wird es frühestens im November gekommen sein, denn die Genehmigung zur Herausgabe, die durch die Publications Control Branch der Information Control Division (ICD) vom Office of Military Government for Germany (OMGUS) Württ./Baden notwendig war, erfolgte erst am 14.11.1946.[65] Dieser ganze Vorgang deutet am Rande

---

61 Die Verfasserschaft scheint bei W. Nitsch zu liegen. Das „wir" bezieht sich auf den Auftrag durch den Vorstand der Allianz, der Nitsch im August 1946 erteilt worden war.

62 Ebd. – Ob der Druck allerdings wirklich „in diesen Tagen" erfolgt ist, erscheint eher unwahrscheinlich, weil die Druckgenehmigung durch die Besatzungsmacht erst mit dem 14.11.1946 erfolgte.

63 *Erich Beyreuther*, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, 114.

64 *Werner Beyer*, Ein Leib sind wir in Christus. Unum corpus sumus Christo. Evangelisches Allianzwerk 1886–1986, Berlin 1986, 53.

65 *Beyreuther*, Der Weg der Evangelischen Allianz, 162 (Dokumentation des Gesamttextes; 160–162).

erneut auf die problematischen Umstände hin. Wieso wurde die Genehmigung zum Druck von Pinneberg aus, wo Zilz wohnte, in Württemberg beantragt? Hatten die Briten in Norddeutschland es vorher abgelehnt? Oder hatte man schon in Erfahrung gebracht, dass die Amerikaner den kirchlichen Anliegen geneigter waren? Was auch immer der Grund gewesen sein mag, die Umstände der Publikation sind irritierend.

So, wie Paul Schmidt es in der August-Vorstandssitzung erbeten hatte, war der Autor der kurzen historischen Übersicht bemüht, ein Wort über die „Stellungnahme [...] zur Lage" in den Gesamttext „einzuflechten".

Die Gestaltung des Flugblatts zeigt die Zurückhaltung, die der Vorsitzende mit der Schuldfrage der Allianz verband. Allein die Bezeichnung als „Flugblatt", die Walther Zilz erstmals in seinem frühesten Rundbrief verwendete und danach in verschiedenen leichten Abwandlungen stets gebraucht wurde, lässt an eine möglichst niedrige Wertigkeit denken, die dem Inhalt jeden Charakter einer offiziellen Stellungnahme und den Duktus des Bekennens nimmt. Dieses als Einzeldruck erschienene DIN-A-4 Blatt selber wird in der Fußnote als „Aufruf" bezeichnet, den man anfordern kann.[66] Einem Brief an den Hamburger Bischof Simon Scheffel vom Dezember 1947 legte der Allianz-Vorsitzende Pastor Walther Zilz das „von uns im vorigen Herbst herausgegebene Flugblatt ‚Hundert Jahre evangelische Allianz' zur Kenntnis bei."[67]

Erich Beyreuther bemängelt, dass ein Bekenntnis der Schuld nicht sofort am Anfang des Flugblattes platziert wurde. Tatsächlich ist diese Phase der Geschichte etwas verschämt in den Text hineinverwoben. Zuerst wird kurz an den Anlass der Veröffentlichung erinnert, an London 1846. Danach wird die 1857er Berliner Welttagung des „Evangelischen Bundes", wie damals die Evangelische Allianz in Deutschland bezeichnet wurde, erwähnt. Dann wird das Einheitsverständnis kurz umrissen. Es folgt eine unkritische Skizzierung ihrer Entwicklung in Deutschland bis hin zum „gesegneten Dienst" des zeitweise streitbaren *Allianzblattes*. Nach dem Rückblick und dem Ausblick folgt schließlich ein Bekenntnis der Schuld.

> „Es gilt [...] dieses gesegnete Werk der Ev. Allianz tatkräftig weiterzuführen. Da beugen wir uns tief vor Gott im Blick auf alle Not, die uns bedrückt, und alle äußere und innere Zerrissenheit, die wir schmerzlich empfinden. Wir bekennen, daß das Zeugnis der Evangelischen Allianz[68] oft nicht klar und geistesmächtig genug gewesen ist. Wir sind den Mächten des Unglaubens in unserem Volk nicht stark und tapfer genug entgegengetreten und haben auch die Bedürfnisse unserer Zeit zu wenig in treuer Fürbitte und heißer Inbrunst vor Gott gebracht. Wir hätten mehr Leucht- und Salzkraft des Evangeliums beweisen müssen. Auch darüber beugen wir uns, daß wir in

[66] Hundert Jahre evangelische Allianz. „Flugblatt" oder „Aufruf" (wozu eigentlich?), Nordelbisches Kirchenarchiv (NEK-Archiv), Best. 32.01 Nr. 3473.

[67] Brief Der Deutsche Zweig der Evangelischen Allianz an Bischof Simon Schöffel in Hamburg vom 9.Dezember 1947. NEK-Archiv, Best. 32.01 Nr. 3473.

[68] Im „Flugblatt" ist sowohl in der Überschrift wie an dieser Stelle von der „evangelischen Allianz" die Rede.

> den hinter uns liegenden Jahren nicht immer sofort den Irrtum jener Zeit erkannt und ihm ein klares mutiges Bekenntnis entgegengesetzt haben. Wir sind uns bewußt, daß die Kirche Christi sich hier zu demütigen hat und sich viel entschlossener, geschlossener und verantwortungsbewusster einsetzen muß für die ernsten und großen Aufgaben der Gegenwart."[69]

Im Anschluss an das Bekenntnis folgt eine zukunftsorientierte Zielbeschreibung der geschenkten und zu gestaltenden Einheit und die Verpflichtung, „uns noch fester die Bruderhand [zu] reichen [...] zur Stärkung im heißen Kampf, den wir zu führen haben gegen alle antichristlichen Mächte." Schließlich wird auf die kommenden Allianz-Aktivitäten hingewiesen.

Der bekennende Teil benennt einleitend die 1945 herrschende bedrückende Not und Zerrissenheit der Menschen und des Landes. Im Schlussteil des Absatzes wird von der „Kirche Christi" in ihrer Gesamtheit geradezu in ökumenischer Weite ein Einsatz verlangt, der „viel entschlossener, geschlossener und verantwortungsbewusster [...] für die ernsten und großen Aufgaben der Gegenwart" sein soll. Der Gesamttext spricht weder den Nationalsozialismus noch die Dämonie des Hitlerstaates und auch nicht die innerkirchliche Irreführung durch die Deutschen Christen an. Am weitesten geht der Text sprachlich mit dem Blick auf die politische Katastrophe mit den „Mächte[n] des Unglaubens" und dem „Irrtum der Zeit". Ähnlich wie in der „Stuttgarter Erklärung" vom Oktober 1945 und anderen Bekenntnissen jener frühen Zeit fehlte ein Wort der Buße über das Versagen gegenüber den Juden und anderen Minderheiten.

Wie ganz anders klingt eine Passage aus der Predigt des anglikanischen Bischofs von Chicester George Bell. Er hatte schon am 28. Oktober 1945, von Stuttgart kommend, in der Berliner Marienkirche, die im sowjetisch besetzten Zentrum der Hauptstadt lag, u. a. gesagt:

> „Den Weg der Vergeltung zu gehen, bedeutet, die Straße des Todes zu wählen. Und darum reicht Gerechtigkeit des Gesetzes allein nicht aus. Wir brauchen Gerechtigkeit und Liebe. Und da es *allen* daran gefehlt hat, müssen *alle* Buße tun für ihre Sünden, die sie *alle* begangen haben. Dann wird *allen* die Versöhnung zu Füßen des Kreuzes geschenkt werden."[70]

Viermal hört die ökumenische Gemeinde in der Marienkirche das Wörtchen „alle", durch das der weise und mutige Bischof auch die Siegermächte einbezieht. Bischof Bell fleht damit die deutschen Zuhörer, mit denen er sich in einer Solidarität der Schuld sieht, geradezu an, mit ihm zusammen in christlicher Geschwisterschaft Buße zu tun.

Die „Flugschrift" der Allianz hat ungefähr ein Jahr danach diese Klarheit nicht erreicht. Der Leser soll nicht einmal erfahren, wer die Sätze formuliert hat, denn das Flugblatt weist keinen Namen aus. Das Bekenntnis bleibt

---

[69] Aus dem Wortlaut der „Flugschrift": HUNDERT JAHRE EVANGELISCHE ALLIANZ in: *Beyreuther*, Der Weg der Evangelischen Allianz, 161. Auszug auch bei: *Voigt*, Schuld und Versagen der Freikirchen, 97–99.

[70] Zit. nach *Clemens Vollnhals* (Bearb.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahr 1945, Göttingen 1988, S. XXXVI. Hervorhebungen durch den Autor.

anonym. Unter dem Text steht lediglich „Der deutsche Zweig der Evangelischen Allianz". Aber wer repräsentierte ihn? Wer hatte diesem Wort zugestimmt? Der neue Vorstand kann es kaum gewesen sein. Ob es der alte Vorstand war oder ob es vielleicht ein Wort des neugewählten Vorsitzenden blieb, der ja auch bei der Neuwahl des Leitungsgremiums noch wenig von demokratischen Regeln berührt gewesen zu sein schien, wer weiß es? Es bleibt also trotz der Eingrenzung der Verfasserschaft eine offene Frage: Welche Personen standen wirklich mit ihrem Namen und ihrem Amt hinter diesem „Bekenntnis"?

### 4.2.5 Schuldbekenntnisse und Öffentlichkeit

Die Formulierungen aus dem „Flugblatt" wurden auch später, als das *Allianzblatt* im Oktober 1949 wieder erscheinen konnte, nicht nachgedruckt. Eben so wenig ist in freikirchlichen Zeitschriften und Sonntagsblättern, die damals teilweise bereits wieder erschienen, ein Hinweis darauf auffindbar. Dieser Umgang erweckt eher den Eindruck einer peinlichen Notwendigkeit, der man sich lieber entzogen hätte, als eines freien öffentlichen Bekenntnisses. Man ist erinnert an die Protokollnotiz vom August 1946, in der es hieß „Wir sehen die Sache damit als erledigt an."[71] Es schien den Verantwortlichen nicht leicht zu fallen, sich zu der belasteten Geschichte zu stellen.[72]

Damit befanden sie sich ganz in der Nähe der Autoren der „Stuttgarter Erklärung". Schon in Stuttgart hatte der Vorläufige Rat der EKD die Vorstellung, man solle die Erklärung der deutschen Öffentlichkeit nicht übergeben. Die Briten im Berliner Alliierten Kontrollrat bekamen die Stuttgarter „Erklärung" am 24./25. Oktober 1945. Funk und Presse berichteten danach sofort. Bischof Otto Dibelius, der selber abschwächend auf den Text eingewirkt hatte, verschickte diese „Erklärung" gleichzeitig als *eine* von zwei „Kundgebungen" sage und schreibe zehn Wochen nach dem Stuttgarter Treffen an seine Pfarrer.[73] Das Bekennen schien den Verantwortlichen angesichts der öffentlichen Meinung sehr schwer gefallen zu sein.

Die Bereitschaft, eigene Irrwege anzuerkennen, war auch unter den damaligen Kirchen in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) unterschiedlich ausgeprägt.[74] Die Methodistenkirche erklärte sich noch 1945, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden fand 1984 ein weitgehendes Wort. Die mit ihm in kritischer Zeit verbundenen Brüdergemeinden aus der darbystischen Tradition legten fünfzig Jahre nach Kriegsende, also 1995, ein ausgewogenes und geistlich gefülltes Bekenntnis der Schuld ab. Dagegen haben die Evangelische Gemeinschaft und die Freien evangeli-

---

71 *Nitsch*, Als die Unbekannten und doch bekannt, 30f.

72 Oder sollte ihnen das Ausmaß der internationalen Enttäuschung erst bei dem folgenden London-Besuch bewusst geworden sein?

73 Brief: Der Bischof von Berlin vom 11. Januar 1946. In: *Kurt Anschütz*, Befreiung – Besetzung – Versöhnung. Berlin 2001, 59 f.

74 Vgl. *Voigt*, Schuld und Versagen der Freikirchen.

schen Gemeinden – obwohl sie in ihren eigenen Reihen sehr darum gerungen haben und beide um die Schuld auch an Juden wussten[75] – kein öffentliches Wort gefunden.[76] Unter den Voraussetzungen, dass die tragenden Persönlichkeiten in der Deutschen Evangelischen Allianz in den Jahren 1945 bis 1950 sich innerhalb ihrer jeweils eigenen Reihen sehr unterschiedlich positioniert haben, ist es kein Wunder, wenn sie in der Gemeinschaft der Evangelischen Allianz keine andere Haltung vertreten konnten.

Allerdings bewertete Joachim Cochlovius die Aktivität der Evangelischen Allianz völlig anders. Er schrieb: „1946 [...] trat die E.[vangelische] A.[llianz] mit einem Schuldbekenntnis [!] an die Öffentlichkeit [!], das insgesamt konkreter ist als das Stuttgarter Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirchen."[77]

Die ganz offensichtlich von Walther Zilz formulierten Sätze in dem wohl bewusst als „Flugblatt" bezeichneten Papier vom Winter 1946/47 hatten selbst innerhalb der Allianz wenig Öffentlichkeit erlangt. Als die Konferenzen zum Jubiläum in Berlin, in Hamburg, in Wermelskirchen und in Nürnberg stattfanden, war es noch nicht gedruckt. Im Gebetsprogramm vom Januar 1947, wo der angemessene Platz gewesen wäre, brachte Nitsch für den Mittwoch seinen früher bereits erwähnten Text unter.

Walther Zilz hatte am 28. August 1946 unter schwierigen Bedingungen den Vorsitz der Evangelischen Allianz übernommen. Als er 1937 in den Vorstand berufen wurde, löste er den zuvor verstorbenen Graf Bolko Recke von der Volmerstein ab. Es war die gleiche Sitzung, in der ein Abschiedsbrief des bisherigen stellvertretenden Allianz-Vorsitzenden Walter Michaelis verlesen wurde. Danach war sein Entschluss zum Ausscheiden „aus Altersgründen" gefasst.[78] An anderer Stelle ist von „Arbeitsüberlastung im Gnadauer Verband" die Rede.[79] Michael Diener weiß aber aus internem Schriftwechsel, dass größere Unstimmigkeiten im Zusammenhang der Erarbeitung des Gebetsprogramms der tiefer liegende Grund war.[80] In dieser kritischen Stunde im Vorstand übernahm Walther Zilz die Mitverantwortung. Als er, wenn er denn der Verfasser des Flugblatts ist, die Zeilen mit dem Rückblick auf die NS-Zeit schrieb, wusste er um die Lage, in der sich die Allianz befunden hatte. Man kann es verstehen, dass er, der Schriftführer

---

[75] *Hartmut Weyel*, Jacob Otto Samuel, in: BBKL Bd 31 (2010), Sp. 1172–1179; *Friedrich Pfäfflin*, Der Stuttgarter Jugendbuchverlag Levy & Müller. Seine Geschichte, Arisierung und Restitution 1895–1951, Stuttgart 2010 (ein Ausstellungskatalog).

[76] Ob die Gnadauer Konferenz sich öffentlich zu ihrer ganz unterschiedlichen Geschichte in den einzelnen Verbänden geäußert hat und ob die Gnadauer Mitglieder einzeln öffentlich über ihren Weg reflektiert haben, ist mir nicht bekannt. Ich bin für Hinweise sehr dankbar.

[77] *Joachim Cochlovius*, Das Selbstverständnis der Evangelischen Allianz in der Gründerzeit und heute, in: FF 10 (2000), 163.

[78] Evangelisches Allianzblatt vom 15. Dezember 1937, 327 – Bericht über die Vorstandssitzung.

[79] *Michael Diener*, Kurshalten in stürmischer Zeit. D. Walter Michaelis – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1998, 233.

[80] Ebd., 233 f.

Dietzel und Paul Schmidt sich gewunden haben, ein offenes Wort zu sagen. Man kann es aber auch verstehen, dass andere wie Wilhelm Nitsch und Friedrich Heitmüller völlig andere Erwartungen gehabt haben.

Das Bekenntnis im „Flugblatt" war ausschließlich „westlich", weil die Berliner, die Sachsen, die Thüringer wie alle Blankenburger wegen der schwierigen Reisebedingungen und der notwendigen Reisegenehmigungen an den Entscheidungen von Bad Pyrmont nicht beteiligt sein konnten.

In einem kurzen Rückblick auf sein Wirken für die Allianz wird Walther Zilz als „der Erneuerer der Evangelischen Allianz" gewürdigt, der „ein überzeugender Vertreter der Evangelischen Allianz im Geist glaubensgewissen Pietismus' in Deutschlands schwerster und dunkelster Geschichtssituation" war.[81]

### 4.2.6 Schuld zu bekennen war für die Verlierer sehr schwer

Trotz der klaren Worte, die besonders von den Engländern bei verschiedenen Gelegenheiten und an ganz unterschiedlichen Orten im Blick auf die *gemeinsame* Schuld, in der sich die Kirchen gegenseitig nichts vorzuwerfen haben, gesprochen wurden, hatten viele Deutsche das Gefühl, die Schuld der Verlierer werde aufgerechnet. Bischof Theophil Wurm (1868–1953), damals Ratsvorsitzender der EKD, schrieb schon am 14. Dezember 1945 an die Christen in England: „Das Unrecht der Welt liege nicht allein auf einer Seite," und er führte weiter aus: „das deutsche Volk [hat] um der Wahrheit und der Liebe willen den siegreichen Nationen mancherlei vorzuhalten." Danach stellte er einen völlig unangemessenen Vergleich an. Er schrieb angesichts der Gebietsverluste an die Christen in England: „Das deutsche Volk auf einen noch engeren Raum zusammenzupressen und ihm die Lebensmöglichkeiten möglichst zu beschneiden, ist grundsätzlich nicht anders zu bewerten, als die gegen die jüdische Rasse gerichteten Ausrottungspläne Hitlers."[82] Andere klagten die Siegermächte an mit dem Hinweis auf das Flüchtlings- und Vertreibungselend und die Not im Erzgebirge.

Nitsch bemerkt im Zusammenhang der Allianzvorstands-Sitzung und die dortige Diskussion über die Schuldfrage: „Sehr hinderlich für ein Schuldbekenntnis unsererseits ist das, was die anderen jetzt an Schuld auf sich laden, besonders in dem, was sie unserm Volk in unseren Ostgebieten antun."[83] Die Westdeutsche Evangelische Allianz formulierte im Herbst 1946 ihre Sorge um die „Menschen, die hungern müssen, die verbittert sind und am Rande der Verzweiflung stehen," mit der Konsequenz, dass sie „für das Evangelium nicht offen" sind. „Darum soll die Deutsche Evangelische Allianz gebeten werden, die Brüder von der Englischen und Amerikanischen Allianz auf das grauenhafte Elend aufmerksam zu machen, das unter den

---

[81] O. V. (*Wilhelm K. Schneck*?), Walther Zilz, in: Evangelisches Allianzblatt, 71 (1968), 14.

[82] *Martin Greschat* (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982, 129-131 (130).

[83] *Nitsch*, 75 Jahre Westdeutsche Evangelische Allianz, 31.

Millionen entstanden ist, die aus unsern Ostgebieten, aus der Tschechoslowakei, aus Polen und Ungarn verjagt worden sind, denen" schrieb immer noch Nitsch, „(gegen alles Völkerrecht, denn Privateigentum sollte doch geschützt sein!) all ihre unbewegliche und (bis auf geringe Reste) auch alle bewegliche Habe abgenommen ist, und die in dem überbevölkerten und von allen Auslandsbeziehungen abgeschnittenen Deutschland unmöglich eine neue Existenzgrundlage gewinnen können."[84] Angesichts dieser Empfindungen fiel es in Deutschland je länger je schwerer, ein Wort zur eigenen Schuld zu finden.

### 4.2.7 Die Rolle von Wilhelm Nitsch

Die notwendige Initiative zu einem Bekenntnis der Schuld ging von Anfang an von der Westdeutschen Allianz aus. Dort war insbesondere der umtriebige Wilhelm Nitsch aktiv. Was war es eigentlich, das ihn umtrieb? Die Westdeutschen richteten an die Freikirchen die Bitte, „daß sie zu der Frage des Schuldbekenntnisses Stellung nehmen".[85] Wenn Nitsch die Aufmerksamkeit auf die Schuldfrage lenkte, verband er es immer mit der Oxford-Reise von F. H. Otto Melle und Paul Schmidt und wies auf andere Ereignisse kritikwürdigen Verhaltens von Freikirchlern hin. Diese Landeskirchen-Freikirchen-Spannung schien die Verantwortlichen in der Allianz-Leitung, die doch mit allen Vorstandsmitgliedern zusammenarbeiten wollten, zu belasten.

Im Protokoll des Allianz-Vorstands vom 6. Juni 1947 wurde von Willy Dietzel festgehalten:

> „Es entspann sich wiederum ein längeres Oxford-Gespräch. Die Brüder kamen zu dem Beschluss, daß es nicht Sache der Evangelischen Allianz sei, zu dieser Angelegenheit immer wieder Stellung zu nehmen, besonders, nachdem jetzt Br. Melle heimgegangen ist. Nachdem aber Br. Schmidt einige entscheidende und klarstellende Ausführungen gab, welche die Oxford-Angelegenheit in ein ganz anderes Licht stellten, wurde Br. Schmidt gebeten, nach Möglichkeit seine Ausführungen schriftlich darzulegen und diese den Brüdern, die sich über Oxford immer noch nicht beruhigen können, zu[zu]stellen."[86]

Die Protokoll-Notiz klingt etwas ungehalten über das penetrante Nachfassen von Missionsdirektor Nitsch. Im folgenden Rundbrief schrieb der Vorsitzende Walther Zilz: „Die Oxford-Angelegenheit unseres Bruders Melle und damit auch der Allianz ist nach unserer Meinung endgültig erledigt." Bruder Schmidt habe als „Mitbeteiligter" noch einmal zu der „Angelegenheit, die uns so viel Not gemacht hat", berichtet. „Wir von der Allianz haben darüber nicht mehr etwas zu sagen," scheint Zilz mit dem Gefühl der Erleichterung geschrieben zu haben.[87] Er hatte in seinem Vorstand den un-

---

[84] Ebd., 32.
[85] Ebd., 31.
[86] Protokoll Vorstand der Ev. Allianz, erstellt von Willy Dietzel am 4. Juni 1947. ABB Signatur EA Prot. 47-5.
[87] Rundbrief Walther Zilz vom 8. Juni 1947. ABB Signatur Zilz 6-46.

nachgiebigen Nitsch und den Strategen Schmidt mit ihren gegensätzlichen Positionen im Zaum zu halten.[88]

Aber der Schlussstrich war noch nicht gezogen. In seiner zehn Jahre nach dem Krieg geschriebenen Geschichte „75 Jahre Westdeutsche Evangelische Allianz" widmete Nitsch ein ganzes Kapitel dem Thema „Das Westdeutsche Allianzkomitee und die Freikirchen."[89] Er stellte sachgerecht freikirchliche Schwachpunkte mit konkreten Hinweisen dar. Dabei war er bemüht, die im Vergleich mit den Landeskirchen andere Ausgangslage in der Zeit des Nationalsozialismus zu verstehen.

Trotzdem scheint es angemessen, die Rolle von Nitsch herauszuheben. So positiv sein Drängen auf die Klärung der Lasten der Vergangenheit ist, so überraschend ist es, dass er dabei den Blick ausschließlich auf die Freikirchen richtete. Eine Debatte über das Verhalten von Landeskirchlern gibt es in seinem Buch nicht. Das ist auch verständlich, weil das Verhältnis der Landeskirchen zur DEA in der Geschichte fast durchgehend lediglich von einzelnen Personen ausgestaltet wurde.[90] Eine Nachkriegsinitiative der Allianz bei den Leitungen des Landeskirchen blieb ohne erkennbare Auswirkung.[91] Aber eigenartig bleibt, dass Nitsch jene Last, welche die DEA selber mit sich trug und deren Ort der Diskussion gerade in deren Vorstand gewesen wäre, an keiner Stelle in seinen Rückblick einbezog.

Es muss gefragt werden, wie kam es, dass Nitsch Passagen aus dem baptistischen Sonntagsblatt „Der Wahrheitzeuge" kannte, aber als Mitglied im Allianzvorstand nicht die vielfach bedenklichen Beiträge im Allianzblatt von dessen Schriftleiter und Allianzvorsitzenden Nagel? Wollte er im Nachkriegs-Allianzvorstand die Auseinandersetzung aus der Zeit des Kirchenkampfes weiterführen? Melle und Schmidt hatten in Oxford doch nicht die Allianz vertreten oder in deren Namen gesprochen. Warum sollte die Allianz ihretwegen ein Schuldbekenntnis ablegen? Neben den *persönlichen* Bekenntnissen von Melle und Schmidt lag die Verantwortung für ein *insti-*

---

88 Aber die Oxford-Frage belastete auch die Beziehungen zum Allianz-Zentrum in London. Dort scheint es insbesondere ein Rev. Lesser gewesen zu sein, der den Blick auf die 1930er Jahre lenkte. Im Allianzvorstand gab es Kräfte, die verhindern wollten, dass ausgerechnet er im Herbst eine Allianz-Konferenz in Deutschland besuche. Als Pastor Walter Zilz und Bischof Sommer Mitte 1947 nach London reisten, um klärende Gespräche zu führen, hatten sie auch die Absicht, mit Pastor Lesser zu sprechen. Nach der Rückkehr konnte Direktor Zilz berichten, dass „die Verbindung zwischen dem Deutschen Zweig und der Evangelischen Allianz, London, möglichst wieder enger als bisher gestaltet werden." (Rundbrief Zilz v. 8.6.1947, ABB Signatur Zilz 6-46) Damit schienen auch die dortigen Anfragen erledigt zu sein. Man muss wissen, dass in England die Oxforder Konferenz von 1937 mit der besonderen Situation, dass die Delegation der Deutschen Evangelischen Kirche nicht reisen durfte, eine große Wirkung erzielte und dass auch viele Menschen in der angelsächsischen Welt das Auftreten der Freikirchler verurteilten. Die klärenden Gespräche waren dringend notwendig.

89 *Nitsch*, 75 Jahre Westdeutsche Evangelische Allianz, 26–28.

90 *Joachim Cochlovius*, Das Selbstverständnis der Evangelischen Allianz in der Gründerzeit und heute, in: FF 10 (2000), 157–166 (166).

91 Im Rahmen dieser Bemühung hatte W. Zilz den früher erwähnten Brief an Bischof S. Schöffel geschrieben. Es ist zu vermuten, dass von ihm ein gleichlautendes Schreiben auch an die anderen Landeskirchenleitungen verschickt wurde.

*tutionelles* Bekennen der Schuld bei der VEF, in deren Auftrag die beiden Männer nach Oxford gereist waren. Die Allianz hatte ihre eigenen hausgemachten Probleme. Aber deren konkrete Benennung wurde von den Verantwortlichen umschifft.

### 4.2.8 Noch einmal: Was waren die Probleme in der Evangelischen Allianz?

Walther Zilz wäre, wie sein Schriftführer Willy Dietzel, über einen Schlussstrich unter der Schuldfrage sicher froh gewesen. Der neue Vorsitzende hat den Weg der DEA gut gekannt. Der Vorsitzende des Allianzvorstands, Gustav F. Nagel (1868–1944) aus Bad Blankenburg war regelmäßig zu Bibelkursen in seinem Diakonissenhaus, als Zilz noch in Miechowitz wirkte. Nagel hatte aber seine eigene Geschichte. Mit den Fragen des Judentums und der Rolle Israels hat er sich lange beschäftigt. Schon 1899 erschien seine Schrift „Heilige Rätsel und ihre Lösung oder das jüdische Volk und die christliche Gemeinde in ihren gegenwärtigen Beziehungen". „Nach Nagel", skizziert Wolfgang Heinrichs dessen frühe Position, „habe Israel durch alle bisherigen Gerichte hindurch seinen Ungehorsam nur gesteigert. Nun sei die Zeit des schwersten Gottesgerichts gekommen."[92] Das von Nagel seit 1918 redigierte Allianzblatt[93] nahm in der „Rassenfrage" eine äußerst problematische Stellung ein.[94] Sein Redakteur hatte zunächst gegenüber der Weimarer Republik eine zurückweisende, dann zum Hitlerstaat eine Haltung, in der er – unter Berufung auf Hitlers „Mein Kampf" – dessen Antisemitismus teilte und die linksorientierten Parteien als vom jüdischen Geist korrumpiert bewertete.[95] Übrigens tauchte bei Nagel schon fast wörtlich eine Formulierung auf, die – mit Recht – von Nitsch in Melles Oxford-Rede kritisiert wurde. Dank schulden wir Gott, schrieb Nagel im Blick auf das nationalsozialistische Deutschland, für die „völlige Freiheit zur Predigt und zur Verteidigung des Evangeliums".[96] Erich Beyreuther hatte schon auf die problematische Haltung des Allianzvorsitzenden Nagel mit seinen bedenklichen theologischen Eskapaden hingewiesen.[97]

Auf dem Hintergrund des persönlichen Beziehungsgeflechts fällt auf die Zurückhaltung des Nachkriegsvorsitzenden Zilz und dessen Schriftführer Dietzel ein anderes Licht.

---

92 *Wolfgang E. Heinrichs*, Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs, Köln 2000, 306 f.

93 Nagel selber schrieb 1928 über das von ihm verantwortete Allianz-Organ: „Das Blatt sucht in das Ganze der Schriftwahrheit einzuführen, stellt Wichtiges aus dem Reiche Gottes, aus der Welt und Zeit in seinen Gesichtskreis und orientiert über Vorgänge in der Evangelischen Allianz." (*Gustav A. Nagel*, was will die Evangelische Allianz? Eine Antwort, Blankenburg 1928, 7) – Zilz regte übrigens an, diese Schrift nach dem Krieg neu herauszugeben.

94 *Nicholas Railton*, The German Evangelical Alliance and the Third Reich. An Analysis of tue ›Evangelisches Allianzblatt‹, Bern 1998. 171–189: The Jewish Question.

95 Ebd., 48.

96 Ebd., 45.

97 Seit 1924: 2. Vorsitzender, dann ab 1926 bis zu seinem Tod (1944) war er 1. Vorsitzender des Allianz-Vorstands.

## 5. Die Neugestaltung der Beziehungen zu Blankenburg

In Deutschland kann man in der Evangelischen Allianz zwei Hauptströme beobachten. Die traditionsreiche *Allianz-Gebetswoche*, mit ihrer Wurzel in der Londoner Gründungstagung von 1846. Durch ihre Ausbreitung hat sie für eine Verankerung der Einheitsbewegung in den *örtlichen Gemeinden* erwecklich ausgerichteter Pastoren, in den Freikirchen und in den Kreisen der Gemeinschaftsbewegung gesorgt. Den zweiten Hauptstrom bildet seit 1886 die *Blankenburger Konferenz* mit ihren jährlichen, mehrtägigen Zusammenkünften. Sie hat erkennbare Impulse aus Keswick, einem Zentrum der Heiligungsbewegung, empfangen und ist neben den örtlichen Allianzen ein *überregionales Sammelbecken* mit erheblichem Einfluss. Beide Bewegungen machten in der frühen Nachkriegszeit unterschiedliche Erfahrungen.

### 5.1 Die Blankenburger Konferenz

Blankenburg hatte sich ein eigenständiges Profil innerhalb der Allianzbewegung in Deutschland erworben. Das hing mit einer gewissen Eigenwilligkeit von einzelnen Personen zusammen, die das „Allianzblatt" auch benutzten, um einerseits ihre theologischen Positionen zu verbreiten und gegenüber kirchlichen Entwicklungen kritisch, immer wieder auch polemisch zu agieren. Das Urteil über die Blankenburger Führung war in den Landeskirchen und auch in einigen Freikirchen nicht unkritisch. Andererseits war Blankenburg die offenste neben den sehr unterschiedlich geführten regionalen Allianzen. Blankenburg hat auch, mit keiner anderen Allianz-Aktivität vergleichbar, seinen internationalen Charakter bewahrt, solange die politischen Verhältnisse es erlaubten. Auch während der NS-Zeit standen immer noch ausländische Redner auf der Kanzel der Konferenzhalle.

Die jährliche Blankenburger Konferenz hatte sich zur intensivsten überregional wirkenden personalen Klammer innerhalb der DEA herausgebildet.[98] 1938 hatte die letzte reguläre Konferenz dort stattgefunden. Ende August 1939, also in den Tagen kurz vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs, kamen nur noch die Unentwegten, und jene, welche die Absage der Konferenz nicht mehr erreicht hatte. Die erste Nachkriegskonferenz fand als Allianztag am 24. August 1947 statt. Die Reisemöglichkeiten waren insgesamt sehr schlecht; vom Westen in die Ostzone zu reisen war kaum möglich. Da man aber die Konferenzen nicht einfach ausfallen lassen wollte, kam es in den Westzonen zu „Blankenburger Wanderkonferenzen". Die erste

[98] Daneben hatte das monatlich erscheinende Allianzblatt, das ebenfalls eine Blankenburger Initiative war, eine überregional bindende Wirkung. Allerdings erschien es nach dem Krieg bis zu seiner Ablösung durch den Informationsdienst der Evangelischen Allianz (1967), der die Wurzel der späteren Wochenzeitschrift idea-spektrum bildete, als eine ausschließlich westdeutsche Aktivität. Nach der Wiederzusammenführung der Allianzen aus Ost und West hat unter dem aus dem Osten kommende Superintendent Jürgen Stabe, der von 1991 bis 1994 gesamtdeutscher Vorsitzender war, eine gewisse Kursänderung stattgefunden. Diese Entwicklung liegt außerhalb des zeitlichen Rahmen dieser Untersuchung.

fand vom 3. bis 6. Juli 1947 im Diakonissen-Mutterhaus „Hebron" in Marburg/Lahn-Wehrda statt. Biblische Vorträge, ein Missions- und ein Evangelisationsabend und natürlich die gemeinschaftlichen Gebete standen ganz in der Blankenburger Tradition auf dem Programm.

Es wurde im Zusammenhang der Einladung angemerkt: „Zu dieser Konferenz sind zwar alle Kinder Gottes willkommen, doch muß der zeitgemäßen Unterbringungs- und Verpflegungsschwierigkeiten halber die Zahl der Teilnehmer auf 800 begrenzt werden. Das ist nur eine kleine Zahl für die einst so große Konferenz, aber wir wollen Gott bitten, daß er sie nach neunjähriger Unterbrechung wieder reichlich segnen möge!"[99] Die Teilnehmer brachten Lebensmittel mit. Von den Blankenburgern aus dem Osten konnten Martin O. Funk (1883–1954), Ernst Modersohn (1870–1948) und Jakob Kroeker (1872–1948) mitwirken. Waren früher immer Teilnehmer von der britischen Insel in Blankenburg, so erreichte diesmal lediglich ein Brief aus der Londoner Zentrale die in Marburg Versammelten, um den die Deutschen gebeten hatte.[100] Er war ein bescheidenes Zeichen eines Neuanfangs, der durch „eine längere Unterredung" von Bischof J. W. Ernst Sommer im Londoner Zentralbüro möglich geworden war. Die Konferenzleitung hatte der aus Kassel angereiste Otto Kaiser, der selber schon früher an der Blankenburger Konferenz teilgenommen hatte.

Die Vorträge zu dem Thema „Alles und in allem Christus" hielten Professor Adolf Köberle (1898–1990, Tübingen), Paul-Gerhard Möller (1903–1998, Bad Liebenzell) und Pfarrer Walther Zilz, Allianz-Vorsitzender und Leiter der Miechowitzer Diakonissenschaft (noch in Pinneberg). Unter den Auslegern waren alle Freikirchen vertreten: Karl Glebe (1885–1966, Frankfurt), und Friedrich Heitmüller (1888–1965, Hamburg), beide vom Bund Freier evangelischer Gemeinden; der Baptist Paul Schmidt (1888–1970, Bad Pyrmont), Erich Sauer (1898–1959, Wiedenest) von den Offenen Brüdern; neben Martin Funk von den sächsischen Methodisten, war Bischof Dr. J. W. Ernst Sommer (1881–1952) aus Frankfurt/M. gekommen; schließlich von der Evangelischen Gemeinschaft Gottlob Zaiser (1905–1964, Stuttgart).

1948 fanden nacheinander zwei Blankenburger Konferenzen statt: vom 19. bis 22. August in Bielefeld (brit. Zone) und vom 27. bis 29. August in Bad Blankenburg (russ. Zone). Diesmal konnte Walther Zilz auch nach Bad Blankenburg reisen. Dort mussten die Teilnehmer Kartoffeln, Hülsenfrüchte und Gemüse mitbringen. Die Hallen waren teilweise noch mit Flüchtlingen aus Schlesien und Ostpreußen gefüllt, für die man darin ein Hilfskrankenhaus eingerichtet hatte.

Die dritte „Blankenburger Wanderkonferenz" fand 1950 in Wiesbaden statt. Dort hatte es bereits im Juli 1946 eine Jugend-Allianzkonferenz gegeben, die vermutlich nur innerhalb der Stadt beworben wurde. 1950 wur-

[99] Blankenburger Konferenz, in: Der Evangelist 98 (1947), 58.
[100] Brief in Evangelical Christendom, 1947, 72 f.

den dort als Blankenburger Ziele herausgestellt: (1) die Einheit zu fördern und sichtbar zu machen, (2) den Reichtum des Evangeliums aufzudecken, (3) die biblische Erkenntnis zu vertiefen und (4) abends zu evangelisieren. Unter den Referenten und Gästen zählte neben Pfarrer Zilz, Friedrich Heitmüller, Paul Wißwede (1880–1963), Karl Glebe und Martin Niemöller (!) auch ein Mr. Bolten aus Boston/USA. In einem Bericht, den Bolten gab, taucht erstmals im Bereich der Allianz ein Hinweis auf Billy Graham auf, der später mehrere Male in Deutschland in Verbindung mit der Allianz evangelisierte.

Im Zusammenhang der 60. Blankenburger Konferenz im Jahre 1954 wurde es ausgesprochen: Neunmal konnte keine Konferenz in Bad Blankenburg stattfinden. „Dann riß die Spaltung Deutschlands auch den Freundeskreis der Blankenburger Konferenz auseinander."[101] Wieder wird die zunehmende Westorientierung erkennbar. Die Blicke gehen immer mehr über den Ozean und über den Ärmelkanal in Richtung Westen.

Seit 1951 hat die Blankenburger Konferenz ihr Monopol zurückbekommen. Die „Wanderkonferenzen" hatten sich im Westen ohne ein symbolisches Zentrum als festen Standort nicht etablieren können, es sei denn, die Konferenzen der Westdeutschen Allianz in der Hammerhütte sahen sich in dieser Tradition. Es gab aber reichlich regionale Allianz-Konferenzen, die überwiegend von Blankenburg inspiriert waren.

## 5.2 Blankenburgs Einfluss in „Westdeutschland".

Blankenburger Konferenz-Teilnehmer in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kehrten begeistert und erfüllt aus dem Schwarzatal in ihre Heimat-Allianzkreise zurück. Sie hatten erkannt, dass neben der fest zum Jahresprogramm ihrer Gemeinden gehörenden Allianz-Gebetswoche solche „Konferenzen" die Teilnehmer reich beschenkten. Also organisierten sie in ihren Regionen kleine Blankenburger „Ableger". Als die internationale Allianz ihren einhundertsten Geburtstag feierte, konnte der Blankenburg-Vorsitzende Bischof F. H. Otto Melle von folgenden „Konferenzstädten" berichten: Hamburg, Berlin, Königsberg, Stettin, Elbing, Mannheim, Nürnberg, München, Stuttgart, Karlsruhe, Siegen, Frankfurt/M. und Heilbronn.[102] Paul Nollenberger zeigt in einer Geschichte der Nürnberger Allianz die direkte Linie von Blankenburg her und listet im Anhang alle Nürnberger Themen der jährlichen Begegnungen auf.[103] In fast allen Konferenzen waren die Themen streng biblisch orientiert. Eigentlich waren es thematisch einander zuge-

[101] *Alfred Lätzsch*, Die diesjährige (60.) Blankenburger Allianzkonferenz, in: Der Evangelist 105. Jg. (1954), 318.

[102] *F. H. Otto Melle*, Hundert Jahre Evangelische Allianz, in: Der Evangelist, 97. Jg. (1946), vom 11. Aug. 1946, 3.

[103] *Paul Nollenberger*, Miteinander unterwegs. 100 Jahre Evangelische Allianz Nürnberg 1904–2004, Nürnberg 2003, 6 f. u.123–127.

ordnete Auslegungen überwiegend neutestamentlicher Texte. Auch darin war Blankenburg das Vorbild.[104]

In einer Anzahl westdeutscher Städte wurde nach dem Krieg diese Tradition lokaler Allianz-Konferenzen wieder aufgenommen. Bereits 1945 konnten Nürnberg (29.–31.10.) und Weidenau[105] (16.–18.10.), stattfinden. Es folgte Heilbronn (seit 1946), aber auch neue Orte, z. B. Essen, die Hessische Allianzkonferenz (seit 1951), Ulm (seit 1948, mit dem aktuellen Thema „Die Hoffnung über Trümmern"), Karlsruhe (seit 1948) und sicher eine Reihe anderer Städte, die bisher nicht erfasst wurden. Alle Konferenzen waren mit Rednern bestückt, die aus dem ganzen Bundesgebiet anreisten und die den verschiedenen Kirchen angehörten. In Süddeutschland wirkten sogar Bischof Erich Eichele (1904–1985, Stuttgart), Prälat Walter Buder (1878–1961, Ulm) und Prälat Karl Hartenstein (1894–1952, Stuttgart) mit. Die west- und norddeutschen Landeskirchler waren etwas zurückhaltender. Aus den Freikirchen waren als Prediger immer wieder anzutreffen: die Baptisten Hans Luckey und Rudolf Thaut vom Seminar in Hamburg-Horn, dazu aus Wiedenest von den Brüdergemeinden Ernst Sauer; von der Evangelischen Gemeinschaft Reinhold Kücklich aus dem Seminar und Superintendent Otto Hänisch; aus der damaligen Methodistenkirche sind Dozent Paul Huber, Seminardirektor Friedrich Wunderlich, Superintendent Karl Dahn und Bischof J. W. Ernst Sommer engagiert worden. Aus der Gemeinschaftsbewegung waren im Süden besonders die Liebenzeller Achenbach und Paul-Gerhard Möller aktiv. In Ulm war auch Major Schade von der Heilsarmee beteiligt. Die Zurückhaltung aus dem Bereich der Freien evangelischen Gemeinden (FeG) kann mit dem Schwerpunkt süddeutscher Städte zusammenhängen, in denen die FeG damals noch wenig Gemeinden hatte.

Insgesamt kann man sagen, dass das Leben in der westlichen Allianz verhältnismäßig bald wieder zur Entfaltung kam. Wenn Blankenburg nun auch vom Westen abgeschnitten war, der Geist von Blankenburg mit Bibelauslegung, Gebetsgemeinschaften und den abendlichen evangelistischen Veranstaltungen war lebendig.

Die Entwicklung verlief keineswegs so gradlinig, wie es in der Darlegung den Eindruck erweckt. In der frühen Nachkriegszeit bedurfte die Frage nach der zukünftigen Leitung der Blankenburger Arbeit einer Klärung.

### 5.3 Das Blankenburger Komitee in den Allianz-Vorstand integrieren?

Als es im August 1946 in Bad Pyrmont zur Reorganisation der Allianz kam, fand dort auch eine Sitzung des Blankenburger Komitees statt. Es waren jedoch von den Blankenburgern außer Pfarrer Walther Zilz nur die beiden Laien Bolten und Kaiser anwesend. Nach einem Vorschlag von Otto Dreib-

[104] *F. H. Otto Melle* (Hg.), 50 Jahre Blankenburger Konferenz. Blankenburg 1936. Konferenz-Themen von 1890–1936, 139–140.

[105] Die gewöhnlich benutzte Siegener Hammerhütte war kriegsbedingt beschädigt.

holz, der die Sitzungen einberufen hatte, nahmen alle Anwesenden an beiden „Besprechungen" teil. Auch die Blankenburger kamen – wie die Mitglieder des Allianz-Vorstands – aus dem Westen. Alle folgenden Allianz-Vorstandssitzungen beschäftigten sich mit dessen Verhältnis zum Blankenburger Komitee.

Die im Westen erwünschte und von Zilz bewusst geförderte Zusammenführung der beiden Allianz-Organisationen scheint nicht ganz einfach gewesen zu sein. Das zeigen die Vorbereitungen der ersten Blankenburger Konferenz in Marburg-Wehrda. Sie konnte in Verbindung mit dem dortigen Gemeinschafts-Diakonissenhaus stattfinden. Die russischen Behörden hatten die vorhandenen Gelder des Blankenburger Allianzhauses gesperrt. Die Vorbereitung der Konferenz im westlichen Marburg war aber ohne finanzielle Grundausstattung nicht möglich. Das Blankenburger Komitee bat den Allianzvorstand „für die Veranstaltung der diesjährigen Blankenburger Konferenz in Marburg RM 2 000 leihweise vorzustrecken". Der Vorstand überwies das Geld zunächst als „zinsloses Darlehn".[106] Freilich hoffte man auf eine Zusammenführung beider Leitungsgremien. Im Anschluss an die Marburg-Blankenburger Konferenz schrieb der auch durch verwandtschaftliche Beziehungen dem Blankenburger Werk nahestehende Willy Dietzel:

> „Ich möchte doch anregen, daß nach Möglichkeit die Brüder des Vorstands des Deutschen Zweiges vollzählig zu den jeweiligen Blankenburger Konferenzen kommen sollten, und ich bitte heute schon, es vorzumerken, daß wir [...] im August nächsten Jahres wieder eine Blankenburger Konferenz veranstalten wollen auf der wir dann sicher auch viele unserer Brüder der Evangelischen Allianz aus anderen europäischen Ländern und den USA unter uns haben werden."

Schließlich führte der Allianz-Vorstands-Schriftführer weiter aus:

> „Ich hoffe zuversichtlich, daß im Laufe des kommenden Jahres die beiden in Deutschland noch bestehenden Allianz-Werke: der Deutsche Zweig und das Blankenburger Komitee, sich zusammenschließen, um auch unserer deutschen Evangelischen Allianz ein einheitliches Gepräge zu geben."[107]

Eine ähnliche Position vertrat der Allianz-Vorsitzende Zilz, der jetzt die Möglichkeit einer Vereinigung beider Gremien kommen sah, die er als einen „historischen Schritt von großer Bedeutung" bewertete.[108] Die Integration suchte man auch dadurch zu fördern, dass mehrere Persönlichkeiten in beiden Gremien, dem Allianz-Vorstand und dem Blankenburger Komitee, mitwirkten.[109]

---

[106] Protokoll Vorstand der Evangelischen Allianz vom 10. April 1947. ABB Sign. EA-Prot. 47-1.

[107] Brief o. D. an den Allianz-Vorstand. ABB Best. Dietzel Marburg.

[108] Evangelical Christendom, 1947, 70 f.

[109] Die weitere Entwicklung, welche die politische Notwendigkeit eines eigenständigen Trägerkreises in der kommenden DDR erkennen lässt, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

## 5.4 Die Bad Blankenburger Rechte und Pflichten

Die Klärung des Verhältnisses der Leitungsgremien Allianz-Vorstand und Blankenburger Komitee war auch aus rechtlichen Gründen notwendig.

Zuerst ging es um das traditionsreiche Anwesen in Thüringen, zu dem Anna Thekla von Weling (1837–1900) den Grund gelegt hatte. Das Blankenburger Komitee war auch formalrechtlich verantwortlich für das Anwesen und die wirtschaftlichen Verpflichtungen. Aber es tagte auch 1949 im Westen. Teilnehmer aus dem Osten waren nicht dabei. Es musste eine zukunftsfähige Lösung gefunden werden

Im Westen war man interessiert, das *Allianzblatt* wieder herauszugeben. Die Rechte dafür hatten die Blankenburger. Diese seit 1890 erscheinende Publikation hatte sich unter den verschiedenen Versuchen in Berlin (Neue Evangelische Kirchenzeitung / H.Meßner, später: Friedenshalle / Bernstorff), in Württemberg (Friedensglocke / Philipp Paulus) und Nürnberg (Mitteilungen in Bayern) dauerhaft durchgesetzt, vielleicht wegen der provozierenden Schriftleitung durch Gustav Nagel. Er gestaltete als Redakteur von 1914–1941 die Monatszeitschrift zu einem frommen Kampfblatt national-konservativer politischer und theologischer Prägung aus. Vielleicht brauchen manche frommen Christen einen Nebenkampfplatz, auf dem sie gerne Zuschauer sind, eine derartige Lektüre. Das Allianzblatt musste, wie alle Kirchenzeitungen, 1941 sein Erscheinen einstellen. Wie sollte es nach dem Krieg mit der Pressearbeit weitergehen? Ende 1948 wurde vorsichtig zunächst im Wittener Verlag des Bundes Freier evangelischer Gemeinden eine lose Schriftenreihe „Evangelische Allianz“[110] herausgegeben. Das hatte die englische Evangelical Alliance durch eine Papierspende, die über die Schweiz geliefert wurde, ermöglicht.[111] Die Redaktion lag in den Händen ihres Vorsitzenden Pastor Walther Zilz. Heft 1 wurde dem langjährigen Mitarbeiter und Vorsitzenden des Blankenburger Komitees, Bischof F. H. Otto Melle, mit einem umfangreichen Nachruf gewidmet, den Paul Schmidt schrieb.

Ab 1950 übernahm man im Westen die Herausgabe des traditionellen „Evangelischen Allianzblatts“. Wieder erbte man ein Stück Blankenburger Geschichte. Noch war ein Versand in die Ostzone möglich, aber das sollte nicht mehr lange gut gehen.

## 5.5 Die Allianz-Gebetswoche und Billy Graham

Eine Klammer zwischen den beiden in unterschiedlichen Teilen unter entgegensetzten gesellschaftspolitischen Bedingungen wirkenden Allianzen

---

[110] Evangelische Allianz, Eine Schriftenreihe zur Förderung des Glaubenslebens und der inneren Verbundenheit der Gemeinde des Herrn. Herausgegeben vom Deutschen Zweig der Evangelischen Allianz.

[111] Brief Walther Zilz an Bischof S. Schöffel vom 9. Dezember 1947. Dort hoffte er noch „Anfang April“ mit dem Neubeginn des Erscheinens. NEK-Archiv Kiel, Best. 32.01 Nr. 3473.

war und blieb die internationale Gebetswoche.[112] Aber auch diese Verbindung lässt Brüche erkennen, von denen man nicht weiß, ob sie sein mussten. Ich wähle zum Vergleich die Programme für die Gebetswoche im Januar 1964. Im Westen kann die Einladung mit den Unterschriften des „Hauptvorstands der Deutschen Evangelischen Allianz" erscheinen. Es sind 23 westliche Unterzeichner, die die DEA vertreten. Die *Friedensglocke*, Kirchenblatt der Methodistenkirche in der DDR, erscheint auch mit einem Einladungstext, der jedoch nicht mit dem westlichen identisch ist und keine Unterschreibenden veröffentlicht. An zwei Abenden weichen die Themenformulierungen voneinander ab. Wo der Westen am Mittwoch formuliert „Die Träger der Verantwortung in Staat und Gesellschaft" heißt es im Ost-Programm: „Die Träger der Verantwortung in der Völkerwelt". Natürlich hatte der sozialistische wie jeder diktatorische Staat Sorge, dass hinter der Formulierung „Staat und Gesellschaft" Konfliktpotential verborgen sein könnte. Auf der gleichen Linie liegen die Unterschiede am Freitag. Der Westen hatte die „Christen in Familie, Nachbarschaft und Gesellschaft" im Blick, der Osten formulierte: „Christen in Familie, in Nachbarschaft und im öffentlichen Leben". Die biblischen Texte für die Einführungen waren in beiden Programmen gleich. Wäre es nicht ein schönes Zeichen der Verbundenheit gewesen, wenn über die immer höher werdende Grenze hinweg im Westen die Ost-Texte übernommen worden wären? Gegen die „Ost-Formulierungen" hätte es dort keine politischen Bedenken gegeben. Hätte der „Hauptvorstand" etwas von seiner Bedeutung eingebüßt, wenn er sich – wenn schon alle Mitglieder aus dem Westen kamen – sich auch als „Westdeutscher Hauptvorstand" dargestellt hätte?[113]

Die Gesamttendenz war eindeutig: Wie die westliche Gesellschaft in ihrer Orientierung immer mehr dem westlichen Ausland zuneigte, so schwenkte auch das Allianz-Denken der Verantwortlichen in diese Entwicklung ein. Sie wurde vertieft, als Billy Graham auch auf Initiative der DEA seit 1953 verschiedene Male in Deutschland evangelisierte. Es ist nur zu verständlich, wenn die, die sich nach einer Erweckung sehnten, alles daran setzten, mit diesem Evangelisten eine geistliche Erweckung zu erreichen. Damit wurden aber auch viele Kräfte gebunden, und die Gedanken wurden von dem gewaltigen und auch gewagten Unternehmen gefangen genommen. Kann es sein, dass mit dem Blick nach Westen zugleich die Rücksicht auf den Osten schwand? Erich Beyreuther hat diese zunehmende westliche Orientierung im Anschluss an den so genannten „Europäischen Kongress" im Jahr 1969 klar formuliert. Er schrieb: „Der Schritt, auf den angeblich al-

[112] Wieder war es „nicht einfach eine Übersetzung des englischen [Wortlauts], sondern wir haben", schrieb Zilz an Bischof Schöffel, aus der Besonderheit der deutschen Verhältnisse heraus, wie bei der Gebetswoche 1947, geglaubt, eine eigene Textgestaltung fertigen zu müssen, die sich aber an das englische Programm, das ja sonst überall als Grundlage der Gebetswoche dient, anlehnt." NEK-Archiv Kiel, Best. 32.01 Nr. 3473.

[113] Vergleich der Gebetswochen Programme von 1964 aus: Friedensglocke 14. (1963), 142 (noch gedruckt in der Harfe Druckerei in Bad Blankenburg) und Der Evangelist 114 (1963), 621.

lein zugkräftigen Namen Blankenburg zu verzichten, war gelungen."[114] Die „bleibende innere Verbundenheit" mit Blankenburg kam in den Terminabsprachen zum Ausdruck.

Der erste Versuch eines Überblicks über die Nachkriegsgeschichte des westlichen Teils der DEA in Deutschland zeigt, wie sehr viele Aktivitäten mit Blankenburg verbunden und verquickt waren. 1947 wurde auf einem maschinengeschriebenen Blatt zur Allianzkonferenz nach Marburg eingeladen. Man formulierte: „Freundliche Einladung zur Blankenburger Konferenz vom Donnerstag, dem 3. bis Sonntag, den 6. Juli 1947 in Marburg/Lahn-Wehrda."[115] Prägnanter kann man den Blankenburger Einfluss nicht ausdrücken!

Fragt man, womit die Berliner Allianz ihren historisch bedingten Führungsanspruch verbindet, dann sieht man kein Bild. Vielleicht denkt man an eine obrigkeitlich gewünschte und darum von ihr favorisierte Konferenz des „Evangelischen Bundes" im Jahre 1857. Fragt man nach einem Bild der Westdeutschen Evangelischen Allianz, dann mag zu späterer Zeit die Hammerhütte vor Augen stehen. Aber reichte ihr Einfluss über das Siegerland und das Rheinland hinaus? Und war es nicht ein Nachteil, dass es zwar ein allianz-freundliches, aber kein allianz-eigenes Haus war, das dem Siegerländer Verein für Reisepredigt gehörte? Das alles war in Blankenburg von Anfang an, wie auch manche anderen Eigenarten, anders. Dort gab es ein Zentrum, dort lebten Mitarbeiter, Blankenburg war ein Ort, wo man zusammenkam und sich länger als ein paar Stunden traf.

Man kann der heutigen Allianz nur dazu gratulieren, dass sie die alte Blankenburger Tradition, die in der schwierigen DDR-Zeit trotzig und erfolgreich weitergeführt wurde, übernommen hat und sich, wie schon nach 1945, auch nach dieser Wende wieder des Blankenburger Reichtums bedient. Die Geschichte dieses wirkungsvollen Zweiges der DEA ist noch zu schreiben. Das wird nicht ohne die kritische Überprüfung der alten Stellung, die zu tiefen Vorurteilen führte, möglich sein. Zu den Problemen aus der Weimarer Zeit kommt die Bewältigung schmerzlicher Belastungen während der NS-Jahre. Es ist aber auch notwendig, einen Blick auf die Blankenburger Geschichte zu öffnen, der ihr den Platz im Gesamtbild zusteht, der ihr gerecht wird. Dieser Beitrag mag ein Baustein dazu sein.

## 6. Die Erneuerung der internationalen Beziehungen

Von dem Berliner Gedenken an die einhundertjährige Geschichte der englischen Evangelical Alliance her zeichnet sich ein erstes vorsichtiges Signal einer Neuorientierung ab. Es zeigt sich weniger in den Formulierungen des „Flugblatts". Darin wird zum internationalen Gedenken eher die Ge-

[114] *Beyreuther*, Der Weg der Deutschen Evangelischen Allianz, 123 f.
[115] Kopie im Besitz des Verfassers.

schichte der Allianz in Deutschland herausgestellt. Bedenkenswert ist die Tatsache, dass nach einer am Anfang des 20. Jahrhunderts weiter ausufernden Nationalisierung und der Abgrenzungen während der Zeit des Nationalsozialismus nun in Berlin, Hamburg, Nürnberg und Wermelskirchen eines Londoner Jubiläums öffentlich und umfassend gedacht wurde.

## 6.1 Ein unbemerkter Prozess der Abkoppelung von London?

Ein Beispiel für die frühere langsame Abkoppelung von London sind die veröffentlichten Gebetsprogramme. Zum Jahresbeginn 1861 z. B. war das Programm unterzeichnet von Culling E. Eardley, Vorsitzender, W. Cardall, M. A. und James Davis, Schriftführer der Evangelical Alliance.[116] Später wurden die Programme ausschließlich von Mitarbeitern aus Deutschland unterzeichnet und außerdem auch noch abgeändert. Seit 1925 war Walter Michaelis (1866–1953) Schriftführer einer Arbeitsgruppe, die das aus England kommende Gebetswochen-Programm überarbeitete. Sie hatte die Aufgabe, den internationalen Text von einer „spezifisch englischen Auffassung der Dinge in einer bisweilen schriftwidrigen, jedenfalls für das deutsche Empfinden nicht tragbaren Weise" zu befreien, wie er selber schrieb.[117] Sein Rücktritt von dieser Aufgabe im Jahr 1937 wurde bereits erwähnt. Die Programmänderungen auch vor 1933 sind Ausdruck einer wachsenden Distanz und ein Signal für die Entwicklung der internationalen Beziehungen. In Berlin wurde 1946 erstmals wieder eine grenzüberschreitende Brücke geschlagen und 1947 stand auch das Thema Judenmission wieder im deutschen Programmtext der Gebetswoche.

Der vorherige Prozess der Abkoppelung war schleichend und vielleicht sogar unbemerkt. Zuerst kamen die deutschen Teilnehmer an den großen internationalen Konferenzen immer weniger aus dem Bereich der aktiven Mitarbeiter der Evangelischen Allianz.[118] Die Folge war, dass die internationale Verzahnung auf einer anderen Ebene angesiedelt war, als im Allianz-Vorstand. Die Allianz selber firmierte zeitweise als *Deutsche* Evangelische Allianz, obwohl die in Deutschland wirkenden überregionalen Kreise doch von England her gesehen als *Zweige* eines Gesamtwerkes gesehen wurden. 1911 führte die Evangelische Allianz in Siegen sogar eine *Nationalkonferenz* durch.[119] Das Bewusstsein eines deutschen *„Zweiges* der Evangelischen Allianz" trat nach 1945 wieder deutlicher in Erscheinung.

---

[116] Ein Vorschlag, beim Antritt des Jahres 1861 eine Woche zum gemeinschaftlichen Gebet aller Christen anzusetzen. In: Der Evangelist 12. (1861), 3016.

[117] *Walter Michaelis*, Erkenntnisse und Erfahrungen, Gießen 1949, 318. Zit. n. *Michael Diener*, Kurshalten in stürmischer Zeit. D. Michaelis – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung, TGV/ KGM 1, 233.

[118] *Karl Heinz Voigt*, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, Stuttgart 1990, 52–68. Wer hatte eigentlich die Delegierten z. B. für New York bestimmt (z. B. Prof. Isaak Dorner und Pastor Reinhard Grundemann)?

[119] O. V., Bericht. In: Der Evangelist 61 (1911), 510.

## 6.2 Gedenken an 400 Jahre Confessio Augustana

Die Londoner Zentrale hatte sich zu keiner Zeit den Führungsanspruch streitig machen lassen. Als 1930 an historischer Stätte das Gedenken „400 Jahre Augsburger Confession" stattfand, kam als Vertreter der Allianz H. Martyn Gooch von London, um im Rahmen der Feierlichkeiten in der Augsburger Barfüßer Kirche vor den internationalen Gästen sein Grußwort zu sagen.[120] Ob auch Delegierte der Allianz aus Deutschland an den Feierlichkeiten teilgenommen haben, ist noch zu untersuchen. Vielleicht wären wegen der ungeklärten Aussagen in der *Confessio Augustana* – man denke an die Verwerfung der dort genannten „Wiedertäufer" – auch Probleme entstanden.

Auf dem Hintergrund der an anderer Stelle bereits erwähnten Zurückhaltung gegenüber der Allianz in Deutschland während des „Dritten Reiches" muss man verstehen, wenn die enttäuschten Engländer nach dem Zweiten Weltkrieg nur vorsichtig wieder den Kontakt aufnahmen. Die Ökumene hatte vor der Anhörung der Stuttgarter Schulderklärung im Oktober 1945 diplomatische Wege gefunden, um ihre Delegation „erfolgreich" zu entsenden. Dagegen war H. Martyn Gooch, die Seele der *Evangelical Alliance* und der *World Evangelical Alliance* – beide mit Sitz in London – oder ein Vertreter der internationalen Zentrale fast ein Jahr später bei der Einhundertjahrfeier 1946 in Berlin nicht vertreten. Erst langsam festigten sich die Kontakte wieder.

War es nur der Termin, der Gooch in London hielt? War es sein Alter, das ihm die Reise unmöglich machte? Letzteres sicher nicht, denn im März 1949 brach er wieder auf, um die Allianz mit einer Vortragsreihe in deutschen Städten zu stärken.

## 6.3 Die gesellschaftliche Neuorientierung

Nach 1945 ging es in jeder Beziehung westwärts. Besonders die Amerikaner hatten bei der Besetzung Deutschlands klare Ziele, die auch die Frage des religiösen Lebens betrafen. Ihre Abteilung für *Education and Religious Affairs* gab nachhaltige Impulse zur Demokratisierung, die mit dem Ziel der Durchsetzung von Religionsfreiheit fest verbunden waren. Es fällt auf, dass zwar die *ökumenischen* Ansätze eine hilfreiche Unterstützung durch die amerikanische Militärregierung erhielten, die *Evangelische Allianz* aber nach bisheriger Kenntnis überhaupt nicht im Blickfeld lag[121], obwohl die Religionsfreiheit von Anfang an zu ihren zentralen Anliegen zählte. Unabhängig davon ist zu beobachten, wie die ganze bundesrepublikanische Gesellschaft sich in politischer Kultur, Lebensgewohnheiten, sprachlicher

[120] *John W. Ewing*, Goodly Fellowship. A Centenary Tribute of the Life and Work of the World's Evangelical Alliance 1846–1946, London 1946, 56.

[121] *Heike Springhart*, Aufbrüche zu neuen Ufern. Der Beitrag von Religion und Kirche für die Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945. Leipzig 2008, 135–267.

Anpassung und wirtschaftlicher Orientierung Schritt für Schritt an amerikanische Standards und die Gestaltung demokratischer Rechtstaatlichkeit gewöhnte. Entsprechend entwickelte sich auch die DEA westwärts.

## 6.4 Walther Zilz und J. W. Ernst Sommer als Botschafter der Versöhnung in London

Im Juni 1947 folgten Walther Zilz und Bischof J. W. Ernst Sommer, der inzwischen zum Allianz-Vorstand gehörte, einer Einladung nach London. Ursprünglich sollte zu ihrer Begrüßung ein Empfang mit hochrangigen Führern der internationalen Allianz gegeben werden. Aber trotz der Unterstützung durch das Britische Außenministerium wurde daraus nichts. Die beiden Allianz-Vertreter aus Deutschland bekamen die Reisedokumente zu spät und zu unterschiedlichen Zeiten. Zuerst flog Bischof Sommer von Frankfurt aus nach London. Die dortigen Führer der Allianz konnten kein größeres Treffen mehr arrangieren. So traf er mit dem Generalsekretär der Weltallianz H. Martyn Gooch und den beiden Ehrenvorsitzenden Reverend H. R. Gough und Reverend Chalmers Lyon zusammen. Es scheint ein offenes Gespräch stattgefunden zu haben. Erleichtert wurde es dadurch, dass Sommer, der eine englische Mutter hatte und einige Zeit in Cambridge studiert hatte, sich sowohl sprachlich wie mental auf diese nicht leichte erste Nachkriegsbegegnung einstellen konnte.[122]

In den veröffentlichten Berichten nach der Rückkehr war der vielsagende Satz zu lesen, dass „eine lange Unterredung mit dem Generalsekretär der Welt-Evangelischen-Allianz" stattfand. Anlässlich der gleichen Reise führte Sommer eine Reihe anderer Gespräche, die zu besserer gegenseitiger Information über die jüngste Geschichte führen sollten. Dazu gehörte die Klärung von Hilfswerkfragen und Besuche in Predigerseminaren, um vor Studenten zu sprechen.

Sommer traf auch mit E. Gordon Rupp zusammen, der zu den Teilnehmern der Stuttgarter Begegnung zur Annahme der Schulderklärung gehörte; er traf Henry Carter, der später beim Ökumenischen Rat in Genf im Bereich der Flüchtlingshilfe tätig war; und er feierte mit 2 000 englischen Methodisten das Abendmahl, an dessen Austeilung er beteiligt war. Aber er besuchte auch einige Camps mit deutschen Kriegsgefangenen, zu denen er sprach und auf deren Sorgen er hörte.

Zwei Aspekte fallen in der Berichterstattung auf: Am Anfang des Berichtes über den Besuch des Bischofs in England steht die Zusage der Hilfe im Blick auf die Not in Deutschland. Das Thema hatte in den Berichterstattungen für die Mehrzahl der ausgemergelten Leser eine existentielle Gegenwartsbedeutung, durch die die Gespräche über Schuld und Versagen zurückstanden. Die Tendenz zur Verdrängung, war in der frühen Nachkriegszeit latent vorhanden. Deshalb ist es interessant, dass – nach dem anfänglichen Bericht über die Zusage zur Nothilfe durch die englischen Methodisten – am

[122] Bischof Dr. J. W. E. Sommer in England. In: Der Evangelist, 98 (1947), 65 f.

Ende eine Bemerkung erscheint über den Besuch Bischof Sommers im „Hilfswerk für die hebräischen Christen" – eine blasse Andeutung der enormen Probleme aus der jüngsten Vergangenheit. Wie sich beim Besuch von Walther Zilz kurze Zeit später zeigte, lag den Londoner Vertretern der Allianz ganz besonders an der Begegnung mit den jüdischen Vertretern. Sommer war sich dessen bewusst, dass diese Menschen „in ganz besonderer Weise der verständnisvollen Hilfe der Kirche Christi bedürftig sind".[123]

Pastor Walther Zilz kam einige Tage nach Bischof Sommer als der höchste Repräsentant der Evangelischen Allianz aus Deutschland in London an. Da der deutsche Allianzvorsitzende kein Englisch konnte, schien es, als sei der international erfahrene Sommer ursprünglich als sein Reisebegleiter ausgeguckt worden.

Zu dem offiziellen Besuch des deutschen Allianz-Vorsitzenden konnte wieder ein etwas größeres Treffen arrangiert werden. Die Begegnung fand im Bonnington Hotel statt. Es gab einige kurze Reden. Als dritter sprach H. Martyn Gooch. Er wies am Schluss seiner Rede auf die Anwesenheit von vier Vertretern der Judenmission hin. Neben der *Anglikanischen* und der *Britischen Judenmissionsgesellschaft*, war die *Mildmay-Mission an den Juden* und das *Hebräisch-Christliche Zeugnis an Israel* eingeladen. Alle hatten in den Jahren 1933 bis 1945 Juden aus Deutschland, die nach England geflohen waren, unterstützt. Einige ihrer eigenen Judenmissionare waren von Deutschland nach England zurückgekehrt.[124] Das *Agenda Book* des *Londoner Alliance Executive Council* und dessen Verhandlungsniederschriften (Minutes) spiegeln das aufmerksame Interesse, mit dem gerade die Lage der Juden in Deutschland beobachtet worden waren.[125] Der britische Allianz-Patriarch unterstrich in seiner Rede das Interesse der anwesenden Gesellschaften, alles, was sie können, für die Juden in Deutschland zu tun. Man muss annehmen, dass mit diesem Hinweis die Erwartung verbunden war, der deutsche Zweig der Allianz könne gerade jetzt hier eine Aufgabe sehen. Gooch schloss bezeichnender Weise seine Rede mit dem Psalmwort „Wünschet Jerusalem Glück! Es möge wohl gehen, die dich lieben".[126] Damit war ein unüberhörbarer Akzent gesetzt. Die Ansprache des Allianz-Vorsitzenden aus Deutschland wurde durch den China-Inland-Missionar Bently Taylor ins Englische übersetzt. Der Allianz-Vorsitzende Zilz

[123] Ebd.; in England wurden „interesting talks with him" notiert: Evangelical Christendom, 1947, 70 f.

[124] *Ronald Hentschel*, Europäische Judenmission – Naphtali Rudnitzki, in: FF 10 (2000), 387–401; auch: *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Leipzig 2004, 173–179 (175). Auszuwerten ist noch das soeben erschienene Buch von *Hans-Jochen Leisten*, Wie alle andern auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften. Mit einem Anhang von *Roland Fleischer*, Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im „Dritten Reich", Hamburg 2010, 157–184 mit 26 Kurzbiografien (s. a.: www.dienste-in-israel.org/publikationen/download.html).

[125] Handschriftliche Auszüge, die mir freundlicherweise Nicholas Railton überlassen hat, liegen bei mir vor.

[126] Psalm 122, 6.

dankte für die warmherzige Aufnahme, die ihm als Deutschen zuteil wurde. Er stellte sich als Lutheraner und Mann der Gemeinschaftsbewegung vor. Zwar sei er kein Politiker, aber das wolle er doch sagen: die sozialen Verhältnisse in Deutschland verbittern die Leute. Er sprach über die kirchliche Lage, über Besuche in Kriegsgefangenenlagern – was ein ständiges Thema der Sorge in den deutschen Kirchen war –, über ein Treffen von 20 000 Jugendlichen in Buchenwald, ohne zu erklären, was „Buchenwald" bedeutet. Er ging auf die *Ökumenische Bewegung* ein und erklärte den Londonern den Unterschied zwischen Allianz und Ökumene, die sich ergänzen aber nicht gegensätzlich seien. Etwas erschrocken schienen die Zuhörer gewesen zu sein, als Zilz beklagte, dass die römisch-katholische Kirche sich nicht an der Ökumenischen Bewegung beteilige. Er machte Anmerkungen zum Gebetswochen-Programm ohne ein Wort zu den inhaltlichen Veränderungen zu sagen, die zum Ausscheiden von Michaelis geführt haben. Die nun möglich scheinende Vereinigung der beiden Allianzzweige Blankenburg und das Allianz-Komitee hielt er jetzt als einen „historischen Schritt von großer Bedeutung" für möglich.

Überschaut man die Situation, dann drängt sich der Eindruck auf, dass der Allianz-Vorsitzende aus Deutschland in dieser Stunde überfordert war. Kein Wort zur Schuld, weder in den Kirchen noch innerhalb der Allianz, die man in England ja beobachtet hatte. Es ist keine Frage, die Engländer hatten ein Wort zu diesem Thema erwartet. Auch die ausdrückliche Vorstellung der juden-christlichen Organisationen am Schluss der Rede von Gooch, das Psalmwort von der Liebe zu Israel und die angekündigte Bereitschaft, den Juden in Deutschland helfen zu wollen, waren unüberhörbare Signale. Selbst als Zilz das Stichwort „Buchenwald" nannte, keine Silbe zur Schuldfrage. Was mag nach dem Schluss der Begegnung unter den Teilnehmern gesprochen worden sein? Man muss den Eindruck haben, der Allianz-Vorsitzende, der im Kreis der Vorstands-Mitarbeiter das Thema Schuld an den Rand zu drängen bemüht war, fand auch an diesem Ort nicht den angemessenen Ton.

Als H. Martyn Gooch aus der Londoner Allianz-Zentrale nach dem Besuch von Pfarrer Zilz einen Brief an die Blankenburger Konferenz in Marburg-Wehrda schrieb, erbat er den Segen für die Universale Gebetswoche, für die Arbeit der Äußeren Mission, für die Einstellung der Christen zu Gottes auserwähltem Volk, den Juden, und für die Arbeit im daniederliegenden Deutschland. Die Erinnerung an die Juden durfte nicht fehlen. Kein Ton des Vorwurfs war hörbar, aber der Einbeziehung eines auch innerhalb der Evangelischen Allianz in Deutschland verdrängten Kapitels war für Gooch wichtig.[127]

[127] Der Brief ist abgedruckt in: Evangelical Christendom 1946, 75 f.

## 6.5 Der Allianz-Generalsekretär kommt wieder nach Deutschland

Im März 1949 war es soweit. Der früher öfter nach Deutschland gereiste Generalsekretär H. Martyn Gooch war wieder zu einem Besuch im Nachkriegsdeutschland bereit. Er kam am 2. März in Hamburg an. Dort wurde er von Friedrich Heitmüller (1888–1965) begrüßt. Es scheint im damals bekannten Zentrum am Holstenwall 21 gewesen zu sein, wo der Generalsekretär aus London vor eintausend Zuhörern sprach. Von dort reiste er über Wuppertal nach Düsseldorf. Hier fand am 6. März die Versammlung unter der Leitung durch den deutschen Allianzvorsitzenden Walther Zilz in der reformierten Kirche statt. Pastor Henrichs begrüßte den englischen Gast und der Rheinische Generalsuperintendent Ernst Stoltenhoff ließ es sich nicht nehmen, an der Begegnung teilzunehmen.[128] Danach standen Frankfurt/M. und Stuttgart auf dem Reiseplan. Marburg, wo Gooch am 11. März in der überfüllten Universitätskirche sprach, ist in den deutschen Quellen nicht erwähnt. Pastor von Hase begrüßte den englischen Gast und der zum Gemeindevorstand der baptistischen Gemeinde gehörende Fritz Roepke sprach als Vertreter der örtlichen Evangelischen Allianz ein Grußwort.[129] Es folgten Besuche in Nürnberg, Kassel und Göttingen. Wieder ließ es sich mit Göttingen eine Universitätsstadt angelegen sein, den Londoner Gast besonders zu begrüßen. In der St. Albanikirche wurde er durch Professor Hans Joachim Iwand (1899–1960) vorgestellt. Vertreter der Stadt aus den Bereichen Kultur und Religion waren erschienen. Der Allianz-Senior Gooch bereiste Deutschland bewusst als das Mutterland des Protestantismus, dem sich die Allianz verpflichtet wusste. Der zur anglikanischen Kirche gehörende Laie Gooch betonte die Verbindung zur theologischen *Basis* der Evangelischen Allianz: Die Autorität des Wortes Gottes, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, der freie Zugang des einzelnen zu Gott und Jesus Christus als Zentrum des Glaubens. Und weiter – etwas überraschend – führte er aus: „Deutschland ist stets der geistige Kampfplatz in Europa gewesen, und heute gilt das mehr als vor dem Kriege!“[130] Das war aus dem Munde eines öffentlichen Kritikers des Nationalsozialismus eine erstaunliche Aussage.

Die Allianz-Begegnungen zwischen Deutschen und Engländern waren in der frühen Nachkriegszeit sichtlich distanzierter als die zwischen engli-

[128] Generalsuperintendent Ernst Stoltenhoff (1879–1953) war so mit der DEA verbunden, dass er am 4. Januar 1939 im Rahmen der Gebetswoche die einführende Andacht zum damals brisanten Thema „Volk und Obrigkeit“ in der Düsseldorfer landeskirchlichen Versöhnungsgemeinde, Flügelstr. 21 sprach. Text: Archiv der Ev. Kirche im Rheinland, Düsseldorf, Bestand 6 HA 001, Ernst Stoltenhoff, Nr. 511.

[129] Beide Ansprachen in: Evangelical Alliance in German (Visit of the General Secretary), in: Evangelical Christendom 1949.

[130] *Fr. Z.*, Henry Martyn Gooch sprach in Düsseldorf. In: Der Evangelist 100 (1949), 71 f.

schen und deutschen Methodisten.[131] Als Henry Martyn Gooch 1948 in den Ruhestand trat, sandte ihm die Evangelische Allianz aus Deutschland einen Gruß.

## 6.6 Die Organisation der Europäischen Evangelischen Allianz – weiter westwärts.

1952 kam es zur Bildung einer *Europäischen Evangelischen Allianz (EEA)*. Sie war eine Reaktion auf die amerikanische Initiative durch die *National Association of Evangelicals*, die längst – mindestens inoffizielle – Kontakte zur Allianz in Deutschland aufgenommen hatte. An der Blankenburger Wanderkonferenz, die 1950 in Wiesbaden stattfand, nahm ein „Mr. Bolton aus Boston, USA" teil.[132] Er überbrachte eine offizielle Grußadresse von Pastor H. J. Ockenga, der sich in dem Schreiben als Pastor einer Bostoner Gemeinde, als Präsident des bekannten *Fuller Theological Seminary in Pasadena, Cal.*, und als Direktor der *National Association of Evangelicals (NAE)* vorstellte. Diesen Gruß schrieb er als Vorsitzender des Komitees für Internationale Angelegenheiten dieser Vereinigung. Die Grußadresse wurde im Allianzblatt veröffentlicht.[133] Die Schriftleitung kommentierte erklärend: „Die National Evangelical Association [ist] eine der Evangelischen Allianz verwandte Bestrebung tiefgreifenderer Art in den USA."[134] Sie arbeitete gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen. Ihre konservativen Grundlagen konnten viele Europäer nicht überzeugen. Dazu gehörten die Inspiration und Unfehlbarkeit der Schrift, zu der sich die Mitglieder jährlich durch eine Unterschrift bekennen und neu verpflichten sollten. Die US-Anfrage einer Mitgliedschaft des deutschen Zweiges der Allianz gab den Anstoß, die anderen national organisierten Allianzen in Europa an einen Tisch zu rufen und sich unabhängig von der *National Evangelical Association* etwas fester zu organisieren und so gegen eine denkbare Spaltung durch die Amerikaner zu schützen. Anlässlich der Sitzung des „Hauptvorstands des Deutschen Zweiges der Evangelischen Allianz", die vom 3. bis 5. März 1952 im Haus Patmos, Geisweid, stattfand, kam es nicht nur zu einer Ablehnung einer Mitgliedschaft in der National Association of Evangelicals. Auf dem Hintergrund einer entstehenden Konkurrenzvereinigung bestätigten die anwesenden Europäer aus Dänemark, Schweden, der Schweiz und der Bundes-

[131] Ein Vergleich mit andern in Deutschland und Großbritannien gleichzeitig wirkenden Denominationen, z. B. den Baptisten und der Brüder-Unität, wäre von Interesse.

[132] Der Schriftführer des Allianz-Vorstands, Willy Dietzel, Schriftführer im Allianzvorstand, war ein Schwager Johannes (John) Boltens, der in die USA ausgewandert ist. Dort wurde er ein erfolgreicher Unternehmer. Er war in der antiökumenischen National Association of Evangelicals (NAE) aktiv, von 1951 bis ca. 1961 war er als Treasurer im Vorstand tätig. Es scheint, als wäre er bei der Herstellung von Kontakten zu Billy Graham, die 1953 zu den ersten Evangelisationen führten, beteiligt gewesen.

[133] Evangelisches Allianzblatt 53. Jg. (1950), 154.

[134] Ebd.

republik Deutschland[135] ihre Verwurzelung in der 1846 gebildeten Allianz auf zweierlei Weise. Dazu gaben sie eine öffentliche Erklärung mit folgendem Wortlaut ab:

> „Vertreter der Evangelischen Allianz, die aus verschiedenen europäischen Ländern vom 3.–5. März 1952 in Geisweid, Kr. Siegen, versammelt waren, beschlossen in Einmütigkeit die stärkere Aktivität ihrer christlichen Einheitsbestrebungen in Europa. Der neue engere Zusammenschluß beruht auf der alten Grundlage der Evangelischen Allianz von 1846. Die Konferenz begrüßt diesen erneuten Zusammenschluß als einen bedeutsamen Fortschritt ihrer Arbeit und plant, im Sommer 1953 einen Europäischen Kongreß der Evangelischen Allianz in Westdeutschland durchzuführen."

Der Kongress wurde durch ein vorläufiges „Europäisches Exekutiv-Komitee" vorbereitet. Gleichzeitig vertrat dieses Gremium die Europäische Evangelische Allianz. Pastor Zilz war Vorsitzender und Pastor Erich Walenski von der Evangelischen Gemeinschaft Schriftführer.[136]

Die erste *Konferenz der Europäischen Evangelischen Allianz* fand vom 10. bis 13. September 1953 in der wieder aufgebauten Hammerhütte in Siegen statt. Es war eine Glaubenskonferenz im Blankenburger Stil.[137] Unter den Rednern waren Gäste aus Stockholm, London, Kopenhagen, Luzern, Wien und Oslo. Aus der Bundesrepublik waren dabei: Paul Schmidt (Baptist), Missionsdirektor Paul-Gerhard Möller (Gemeinschaftsbewegung), Wilhelm K. Schneck (Methodist), Friedrich Heitmüller (Freie ev. Gemeinde), Direktor Reinhold Kücklich (Ev. Gemeinschaft), Pfarrer Wilhelm Busch (Landeskirche), Pfarrer Hermann Haarbeck (Landeskirche), Bischof Dr. Friedrich Wunderlich (Methodist). Die vertretenen Länder und die Herkunft der deutschen Redner zeigt: Es war eine ausschließlich Westeuropäische Allianz. Man hatte sich inzwischen von den Blankenburgern abgekoppelt und auch keine anderen Länder aus dem östlichen Europa integriert. Jahrzehntelang hatten man mindestens bis 1936 von Thüringen aus, nicht ohne Argwohn, über alle Nationalismen hinweg den Kontakt zum Ausland gepflegt und darin alle anderen Allianz-Initiativen weit überflügelt. Blankenburg war eben immer mit Keswick verbunden.

Die Erneuerung der internationalen Beziehungen war nach anfänglicher Zurückhaltung der Londoner Zentrale gelungen. In den westeuropäischen Ländern brauchte man weder eine Reisegenehmigung noch war der Umtausch von Devisen mit Schwierigkeiten verbunden. Das machte die Gestaltung dieser Gemeinschaft leicht. Anderen Kirchen und kirchlichen Organisationen ist es gelungen, auch über den „Eisernen Vorhang" hinweg internationale Kontakte zu pflegen. Weshalb das innerhalb der Evangelischen Allianz nicht gelungen ist, wird erst eine spätere Untersuchung klären können.

---

[135] Es fällt auf, dass die „Mutter-Allianz" aus England nicht ausdrücklich als Teilnehmer und Mitunterzeichner erwähnt wurde.

[136] *S. S.*, Evangelische Allianz. In: Evangelischer Botschafter, 85. Jg. (1952), 143.

[137] Programm. In: Der Evangelist 104 (1953), 263.

# 7. Ersterfahrungen der Trennung in Ost und West

## 7.1 Vielfältige allgemeine Probleme der politischen Trennung

Die üblichen Probleme von eingeschränkten Reisemöglichkeiten wegen der Genehmigungen und der schwierigen Verkehrsverhältnisse, die damit verbundenen persönlichen Entfremdungen, die Mangelsituationen im täglichen Bedarf, die teilweise eingefrorenen Gelder usw. werden hier nur kurz erwähnt.

## 7.2 Die Allianz-Gebetswoche

In den letzten Kriegsjahren konnte das gewohnte Gebetsprogramm nicht mehr gedruckt werden. Das lag nicht am traditionellen Gebetsimpuls für die Judenmission. Der war schon längst gestrichen, denn sonst hätten die Zeitschriften, die das Gebetsprogramm seit Jahrzehnten übernommen hatten, wegen der üblichen Zensur die Druckgenehmigung gefährdet. Auf diese Konfrontation wollte sich niemand einlassen. Im Gebetsprogramm für 1947 erschien wie früher am Sonnabend die Themenreihe „Evangelisation, Innere Mission, Judenmission". Es war das hundertste Mal, dass die *Evangelical Alliance* für alle Tage der ersten Woche des neuen Jahres zum Gebet aufrief, diesmal vom Sonntag, dem 5. bis zum Sonnabend, dem 11. Januar. Einen herausragenden Abschluss-Gottesdienst am Sonntag gab es zu dieser Zeit noch nicht. Was es auch noch nie gegeben hatte, war, dass darum gebeten wurde, die Dienstags-Kollekte an *verschiedene* Adressen zu überweisen. Am Fuß des Programms konnte man lesen: Die Überweisungen sollen erfolgen: „in der englischen und amerikanischen Zone [an]: Otto Dreibholz, (22a) Bielstein (Rhld); [...] in der französischen Zone [an das]: Predigerseminar Reutlingen, Dr. R. Kücklich (14b); in der russischen Zone [an das]: Ev. Allianzhaus, Bad Blankenburg, Thür." Es wurde das jeweilige Konto angegeben.[138] Dieser Hinweis zeigt, dass trotz der erheblichen Kontaktschwierigkeiten nach der ersten Sitzung im August 1946 ein gewisses Maß an Kommunikation gelungen ist. Im folgenden Jahr wurde die finanzielle Abrechnung vereinfacht. Alle West-Allianzen sandten ihre Kollekten an Wilhelm Brockhaus nach Wuppertal, alle Gemeinden in der damaligen Ostzone hatten im Blankenburger Allianzhaus ein festes Zentrum. Erste Anzeichen einer Ost-West-Trennung werden erkennbar.

Gleichzeitig wird eine neue internationale Westorientierung sichtbar. Der der Evangelischen Allianz verbundene Wilhelm Karl Schneck, später Redakteur des „Allianzblattes", notierte im methodistischen Sonntagsblatt *Der Evangelist*:

> „Die Evangelische Weltallianz (*Worlds Evangelical Alliance, London*) ruft die gesamte Christenheit zu der [...] Allgemeinen Gebetswoche auf. Unter den Unterzeichnern des Aufrufs finden sich außer den Erzbischöfen von

[138] Programm zur Allgemeinen jährlichen Gebetswoche. In: Der Evangelist 98 (1947), 4.

Canterbury und York die Namen zahlreicher bekannter Erzbischöfe, Bischöfe, Kirchenführer, Missionsmänner, Verbandssekretäre usw."[139]

Jahrzehnte wurden die Namen der DEA hier veröffentlicht. In dem Zusammenhang wies der Redakteur darauf hin, dass am Schlusstag, dem 11. Januar 1948, Professor Dr. Walter Freytag die Predigt im Nordwestdeutschen Rundfunk Hamburg-Köln (NWDR) halten werde. Schneck selber hatte dafür gesorgt, dass im NWDR – den es damals noch gab – in den Morgenandachten die Themen der Allianz-Gebetswoche aufgriffen wurden. Er hielt selbst einen Vortrag über „Die Einheit der Kirchen und die Evangelischen Allianz"[140]. Das Bestreben Schnecks war eindeutig: Er wollte die in den Kirchen Distanzierten für eine neue Offenheit gegenüber der Allianz gewinnen. Und er wollte vermeiden, dass in den Köpfen die Alternative „Allianz oder Ökumene" entsteht. Dagegen sah er die Notwendigkeit beider, also „Allianz und Ökumene" mit ihrem jeweils eigenen Sinn und eigenen Sein zukünftig sich gegenseitig ergänzen. Er sprach damit im Rahmen der Gebetswoche auch in gewisse Allianzkreise hinein, die ihre Entscheidung längst in einem anderen Sinn getroffen hatten. Der zu den Freien evangelischen Gemeinden gehörende Gustav Fr. Nagel (1868–1944) hatte schon früh eine deutliche Trennungslinie zwischen der Allianz und allen ökumenischen Bestrebungen gezogen.[141]

Die zunehmende Öffnung in Richtung der angelsächsischen Länder führte gleichzeitig zu einer Vertiefung der Trennung von den deutschen Gemeinden, denen keine westliche Orientierung möglich war. Damit setzte sich ein Trend fort, der sich schon im April 1947 anlässlich der Vorstandssitzung des „Zweiges der deutschen Evangelischen Allianz" in Bad Homburg gezeigt hatte. In einem redaktionellen Bericht darüber sind acht Namen von westdeutschen Mitgliedern erwähnt, keiner aus dem Osten, wo es doch um den Vorstand des „deutschen Zweiges" ging. Könnte es sein, dass die politische Realität mit der Hinwendung zum westlichen Ausland zu einem Gefühl der Normalität geführt hat, wenn die „Westlichen" unter sich waren? Tiefgreifender als für die ortsgebundenen Allianz-Gebetswochen waren die Auswirkungen für die Blankenburger Konferenz, denn an ihr nahmen von Anfang an Teilnehmer aus allen Gegenden Deutschlands, aber auch des Auslands, teil.

## 8. Auswirkungen der Organisation des Ökumenischen Rates

Im März 1948 wurde in Kassel die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)* gegründet. Es war damals noch eine ausschließlich landeskirchlich-freikirchliche Ökumene. Drei der vier Mitglieder der *Verei-*

[139] Redaktionelles. In: ebd., 111.

[140] *Wilhelm K. Schneck*, Die Einheit der Kirchen und die Evangelische Allianz, in: Der Evangelist 99 (1948), 12 f.

[141] *Gustav Friedrich Nagel*, Eine heilige christliche Kirche, Bad Blankenburg o. J. (1931), 190–212.

*nigung Evangelischer Freikirchen (VEF)*, die eine lebendige Verbindung zur Evangelischen Allianz hatten, waren auch Gründungsmitglieder der ACK: der baptistische Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die Evangelische Gemeinschaft und die Methodistenkirche.

Einige Monate nach der ACK-Bildung wurde im August 1948 in Amsterdam der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) förmlich organisiert. Unter den Teilnehmern aus Deutschland waren auch Bischof Dr. J. W. Ernst Sommer (Methodist), Bundesdirektor Paul Schmidt (Baptist), Superintendent Ernst Pieper und Samuel S. Blattert (Evangelische Gemeinschaft). Alle waren auch in der Evangelischen Allianz aktiv. Sie waren gleichsam Bindeglieder zwischen Allianz und Ökumene. Das war keineswegs selbstverständlich, denn in den Kreisen der *Gemeinschaftsbewegung*, die nicht als autonome Kirche organisiert war, und darum über ihre jeweilige Landeskirche in der *Ökumenischen Bewegung* vertreten war, wie auch in den Freien evangelischen Gemeinden, gab es Vorbehalte. Friedrich Heitmüller war im Bereich der später als „evangelikal" bezeichneten Kreise kein Einzelfall in der Art seiner Charakterisierung des ÖRK. Er schrieb 1961, als sich übrigens auch die Evangelische Allianz bereits acht Jahre europäisch organisiert hatte, zu der Frage „Evangelische Allianz – Weltkirchenrat?":

> „Ein in die Augen springendes Merkmal unserer Zeit sind die weltweiten Einheitsbestrebungen auf allen Gebieten des *politischen*, des *wirtschaftlichen*, des *militärischen*, des *kulturellen* und auch des *kirchlichen* Lebens. Das gemeinsame *Ziel* aller dieser Einheitsbestrebungen wird uns nach der Meinung vieler Schriftforscher im 17. Kapitel der Offenbarung des Johannes im Bilde von der geheimnisvollen *Dirne Großbabylon* enthüllt. Das Urteil und Gericht Gottes über dieses Gebilde wird uns im 18. Kapitel der Offenbarung beschrieben."[142]

Danach folgen die schablonisierten Drohbilder. Die angestrebte „Einheitskirche" wird es nur noch ermöglichen, „dass es schließlich in jedem Land, in jeder Stadt und in jedem Dorf nur noch eine Kirche gibt: die Einheitskirche".[143]

Solche Formulierungen waren bei dem unsteten, wechselhaften Heitmüller, dessen Eskapaden man aus den Anfängen des „Dritten Reiches" und aus der frühen Nachkriegszeit kannte, 1961 nach dem Besuch Billy Grahams in Hamburg zu lesen. Man muss wissen, dass dieses nicht von Anfang an Heitmüllers Position war. In den ersten Nachkriegsjahren hatte der Leiter der Hamburger Freien evangelischen Gemeinden – übrigens im Zusammenhang mit seinen internationalen Beziehungen nach Skandinavien – über die Frage von Schuld, Versagen und Buße mit der Wittener Bundesleitung in harten Auseinandersetzungen gestanden. Er vertrat zu jener Zeit im Blick auf seinen Bund die Meinung, „die Evangelische Allianz ist unter den gewordenen Umständen nicht, bzw. nicht mehr unser Raum, in dem

---

[142] *Friedrich Heitmüller*, Zur Klärung der Fronten. Evangelische Allianz. Weltkirchenrat. Evangelisation. Witten 1961, 17.

[143] Ebd.

das Zusammengehen und Zusammenstehen derer möglich ist, die sich von Gott zum bußfertigen Bekennen [...] aufgerufen wissen".[144] Heitmüller sah das bußfertige Ringen um den Glauben „nicht auf dem Boden der Evangelischen Allianz, sondern auf dem der Ökumenischen Bewegung". Er fragte schließlich: „Sollte es im Plane Gottes liegen, daß die Ökumenische Bewegung die Aufgabe der Evangelischen Allianz übernimmt und weiterzuführen hat?"[145] In seinen Lebenserinnerungen schrieb der impulsive Heitmüller:

> „Die Oekumenische Bewegung hat nach dem zweiten Weltkrieg eine Aufgabe von außerordentlicher Tragweite erfüllt. Als damals Woche um Woche ins Land ging und die Evangelische Allianz das bußfertige Wort zur Schuldfrage nicht fand, war es die Oekumenische Bewegung, der von Gott auf einer Tagung in Stuttgart (im Herbst 1945) das bußfertige Bekenntnis der Schuld geschenkt wurde, das zu einer Brücke des Verstehens und der Verständigung zwischen den Christen und Kirchen und Völkern geworden ist..."

Heitmüller fuhr weiter fort:

> „Weil ich mich seit Mitte Mai 1945 vergeblich darum gemüht hatte, daß dieses Schuldbekenntnis auf dem Boden und im Raum der Evangelischen Allianz hörbar werden möge, und weil die Evangelische Allianz auch dann noch stumm blieb, als das Stuttgarter Schuldbekenntnis im Raum der Oekumene gefallen war und sie sich mit fadenscheinigen Worten von demselben absetzte, stand ich kurze Zeit vor der Frage, ob denn in Deutschland die Zeit der Evangelischen Allianz vorbei sei und ob etwa die Oekumenische Bewegung die Aufgaben der Evangelischen Allianz zu übernehmen und weiterzuführen habe."[146]

Es dauerte allerdings nicht lange bis zu seiner Abkehr von diesem Gedanken. Im Hintergrund der zwischenzeitlichen ökumenischen Positionierung stand auch die Debatte um den Beitritt des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) zur ACK.[147] Heitmüller geißelte damals die in der Bundesleitung verantwortlichen Männer, die durch ihre Ablehnung der ACK-Mitgliedschaft „dem Herrn und der Geschichte unseres Bunds untreu" werden.[148] Die damalige Ablehnung scheint einen entscheidenden Grund in einem sachlichen Missverständnis gehabt zu haben, das sich aus einem alten Vorurteil speiste. Man sah in der ACK nicht eine „Arbeitsgemeinschaft", sondern einen „Kirchenbund", und befürchtete, dass die EKD durch ihn einen beherrschenden Einfluss auf den BFeG gewinnen werde. Die Be-

---

144 *Friedrich Heitmüller*, Unsere Anteilnahme am kirchlichen Ringen der Gegenwart. Ein Wort zur Klarstellung und Verständigung vom 1. Mai 1946. (Kopie im Besitz des Verfassers).

145 Ebd.

146 *Friedrich Heitmüller*, Aus vierzig Jahren Dienst am Evangelium. Witten 1950.

147 *Karl Heinz Voigt*, Das erste und älteste Gastmitglied der ACK. 2008. Bisher unveröffentlichtes Manuskript. Zentralarchiv der Evangelisch-methodistischen Kirche, Reutlingen.

148 Friedrich Heitmüller in einem Schreiben vom 31. Mai 1948 an die Mitglieder der Bundesleitung der Freien evangelischen Gemeinden (Kopie im Besitz des Verfassers).

fürchtungen gingen so weit, dass für die Bundesleitung der Freien evangelischen Gemeinden formuliert werden musste, dass „eine organisatorische Bindung an die Volkskirche aus grundsätzlichen Erwägungen" nicht in Frage komme.[149] Es wurde mit Blick auf die ACK-Satzung sogar befürchtet, „daß man nach diesem Gesetzentwurf auch die Freikirchen als Gliedkirchen der EKD behandeln wolle". War die Sorge des Bundes die Befürchtung einer Vereinnahmung, so war Heitmüllers Hauptargument für die Ökumene und gegen die Allianz, dass in der Ökumene 1945 eine Erklärung zur Schuldfrage abgegeben worden war, während er in der Evangelischen Allianz und in seinem Bund nicht sah, dass es zu einem entsprechenden Wort kommen könne, um das er offensiv rang.

Friedrich Heitmüller war schon immer ein kämpferischer Typ und er blieb es auch später. Es ist ihm selten schwer gefallen, seine Fehler einzugestehen und in die entgegen gesetzte Richtung zu gehen. Typisch war dabei, dass er sich nicht scheute, seine augenblicklichen Ideen mit schneidenden Worten und in unangemessener Weise mit biblischen Zitaten so einzusetzen, dass er damit moralischen Druck auszuüben versuchte. Man muss es in dieser Offenheit sagen: Es war nicht immer der Eindruck vorhanden, dass der Umgang mit dem Wort der Schrift in der Hochachtung geschah, wie es der von ihm formulierten These über „das durch den Heiligen Geist inspirierte Wort Gottes [als] Grundlage und Richtschnur unseres Glaubens und Lebens und evangelischen Handelns"[150] entsprochen haben würde.

„Allianz und Ökumene" das war im ersten Jahrzehnt nach der Bildung des ÖRK in der Allianz ein Dauerbrenner. Manche konnten sich darüber ereifern, andere sahen das viel gelassener. Der der Allianz sehr verbundene Bischof Melle schrieb in seinem Artikel zum Allianzjubiläum 1946, die Allianz sei „eine Wegbereiterin gewesen für die Ökumenische Bewegung, durch sie wird sie aber nicht etwa überflüssig gemacht, sondern ihre Aufgabe wird noch vertieft".[151] Nachdem im Vorstand der DEA am 9./10. April 1947 in Bad Homburg der Reutlinger Direktor Johannes Schempp ein Referat über „Allianz und Ökumene" gehalten hatte, wurde als Ergebnis publiziert: „Allianz ist immer eine Voraussetzung echter Ökumene."[152] Schempp hatte mit seinem ökumene-freundlichen Referat offensichtlich die Erwartungen des Vorsitzenden nicht erfüllt. Er hatte vorher schon geschrieben, ihm liege daran, dass „dies augenblicklich so wichtige Thema wirklich grundlegend

[149] Bericht Karl Mosner an die Bundesleitung seiner Freikirche vom Juni 1948 (als Antwort auf das Schreiben Heitmüllers vom 31. Mai 1948), Kopie im Besitz des Verfassers.

[150] *Heitmüller*, Zur Klärung der Fronten, 19. Nach seinem Sinneswandel von der Ökumene zur Allianz trat Heitmüller massiv „Zur Klärung der Fronten" auf. Anlass war die von Billy Graham unter seiner aktiven Mitwirkung gestaltete „Großevangelisation" in Hamburg. Heitmüller setzte sich hart mit dem damaligen lutherischen hamburgischen Bischof Hans-Heinrich Harms über Fragen der Nacharbeit auseinander.

[151] *Melle*, Hundert Jahre Evangelische Allianz. 3.

[152] Bericht über die Vorstandssitzung der Ev. Allianz vom 9./10. April 1947. In: Der Evangelist 98 (1947), 42.

behandelt wird."[153] Er wiederholte die früher bereits ausgesprochene Einladung an Paul-Gerhard Möller, der im Herbst 1947 im Allianzvorstand über „Einheit und Einigkeit der Gemeinde Gottes nach Epheser 4, 1–10" vermutlich mehr in einem abgrenzenden Sinne sprach.

In vielen Allianzkreisen im Lande hin und her war ein Ringen um die Frage des Verhältnisses von Allianz und Ökumene in Gang gekommen. In einem Hamburger Rundfunkvortrag bemerkte der ebenfalls im Allianzvorstand mitwirkende Wilhelm K. Schneck, über die Rolle der Allianz: „Die heute so sichtbare Einheitsbewegung der Kirchen ist ganz wesentlich ihr Verdienst, die Frucht ihrer mit viel Geduld ausgestreuten Saat."[154] Im Oktober 1949 sprach Superintendent Ernst Scholz, Allianz-Vorsitzender in Berlin, in der dortigen Stadtmissionskirche zur Allianz-Gemeinschaft.[155] Bischof Sommer sprach in der Karlsruher Allianzkonferenz 1948 sogar über „Erlebte Ökumene" und berichtete von seiner Teilnahme an der Organisation des ÖRK in Amsterdam. Johannes Gähr kommentierte diesen Bericht nicht ohne Unterton als er schrieb: „Es tat uns allen Wohl, an diesen ökumenischen Erlebnissen Anteil zu bekommen und auch so den Blick geweitet zu bekommen für die Herrlichkeit und Mannigfaltigkeit der Gabe und Gnade Christi."[156] Mit den letzten Worten griff Gähr das Thema der Karlsruher Konferenz auf. Aus der Westdeutschen Evangelischen Allianz schrieb Wilhelm Nitsch: Der Zusammenschluss der christusbekennenden Kirchen schuf eine „ganz neue Lage. [...] War da nicht verwirklicht, was die Begründer der Evangelischen Allianz damals 1846 erstrebt hatten, Zusammenschluß der Christusgläubigen über alle trennenden Unterschiede hinüber?" Das langjährige Mitglied des Allianzvorstands fasst die vielschichtige Diskussion zusammen und notierte:

> „Das Deutsche Allianzkomitee kam aber doch zu dem Ergebnis, daß die Evangelische Allianz durch die Oekumene nicht überflüssig geworden sei. Beide müssen und können nebeneinander bestehen bleiben. Wohl haben sie das gemeinsame Anliegen, die Einheit der Christenheit darzustellen; und wir sind der Oekumene dankbar für das, was sie gerade jetzt wieder, nach diesem furchtbaren Krieg, getan hat, um die Verbindung der Christen Deutschlands und der übrigen Länder wiederherzustellen."

Das sind weitherzige und brüderliche Worte des gegenseitigen Respekts und christlicher Akzeptanz, die sich deutlich von Heitmüllers Hinweis auf die große Hure in der Offenbarung unterscheiden.

Bei manchen Ökumenikern, wie zum Beispiel dem ersten ACK-Vorsitzenden Martin Niemöller (1892–1984), gab es ein offenes Interesse an der Gemeinschaft mit allen, also auch mit denen, die einseitig allianz-verbunden waren. Am 7. Januar 1951 eröffnete er zusammen mit dem zweiten ACK-Vor-

[153] Rundbrief Walter Zilz vom 7. Februar 1947.
[154] *Schneck*, Die Einheit der Kirchen, 13.
[155] *Ernst Scholz*, Allianz und Ökumene in ihrem Entstehen. In: Wort und Tat, 4 (1950) 55–59.
[156] *Johannes Gähr*, Die Herrlichkeit Christi und seiner Gabe. In: Der Evangelist, 100 (1949), 7.

sitzenden, Bischof J. W. Ernst Sommer, in der Frankfurter Paulskirche die dortige Allianz-Gebetswoche mit einem „Ökumenischen Allianzgottesdienst".[157]

Neben der Diskussion in Deutschland ist eine Stimme aus der internationalen Allianz-Leitung bemerkenswert. In London wurde seit 1847 die einflussreiche Allianz-Zeitschrift *Evangelical Christendom* als offizielles Organ herausgegeben. Darin schrieb Reverend P. W. Evans, Mitglied des englischen Allianzrates, im Zusammenhang der Bildung des ÖRK in Amsterdam:

> „Ich bin überzeugt, daß wir in dem Oekumenischen Rat ein Instrument der Bruderschaft für gemeinsame Aktionen und gegenseitigen Dienst innerhalb der Grenzen seiner Verfassung besitzen; doch sind die Allianzvereinigungen dadurch nicht überflüssig geworden. Ihre konfessionell bestimmtere Grundlage macht ihre Gemeinschaft intensiver und schützt ihr Zeugnis vor Zweideutigkeiten. Außerdem hat die Evangelische Allianz den Vorzug eines klaren Bekenntnisses zum Protestantismus."[158]

Die Frage des Verhältnisses der beiden unterschiedlichen Einheitsbewegungen zueinander bewegte nicht nur die mit der Allianz besonders verbundenen Kirchen und Gemeinden, sondern auch die ACK. Im Herbst 1951 suchte sie den Kontakt zur Allianz. Der Baptist Paul Schmidt, der beiden Leitungsgremien angehörte, berichtete in der ACK auf die Reaktion darauf im Allianzvorstand. Es sollte zu einem Gespräch mit Paul Schmidt, Karl Glebe und Walther Zilz für die Allianz und Bischof J. W. Ernst Sommer, Professor Otto Schmitz (1883–1957) und Lic. Wilhelm Menn (1888–1956), dem Geschäftsführer der ACK, kommen. Die Allianz hatte lediglich Interesse über die Termine der beiden Gebetswochen zu sprechen. In der ACK-Sitzung am 14. April 1952 warf das die Frage auf, ob die Praxis der Allianz, das Trennende zu umgehen, nicht einen Mangel an „echter Gemeinschaft" auslöse. Sollte die ACK hier einmal die Initiative ergreifen und ein Gespräch über den Sakramentsbegriff und die Frage von Kinder- und Wiedertaufe in Gang bringen? Professor Schmitz regte die Tagung in einem größeren Kreis an und schlug gleich die Kirchliche Hochschule in Wuppertal als Tagungsort vor. Kirchenpräsident Niemöller griff das auf und erklärte sich bereit, die Gesellschaft für evangelische Theologie anzufragen, ob sie eine solche Tagung ausrichten könne. Während sich die Allianz zurückhaltend verhielt, war die ACK sofort zu einem inhaltlichen Dialog bereit.[159] Immerhin waren einige Teilnehmer in beiden Bewegungen engagiert. Schon 1950 hatte sich die ACK, als sie ein Papier über Ökumene in der Ortsgemeinde entwarf, darüber unterhalten, wie das Verhältnis von Allianz und Ökumene darin aufgegriffen werden könne.[160]

---

[157] Redaktionelle Notiz. In: Amtsblatt der Methodistenkirche 4 (1951), 2.

[158] Dieser Text stammt aus einer epd-Meldung und ist publiziert in: Der Evangelist 100 (1949), 23.

[159] Protokoll der ACK über die Sitzung vom 16.4.1952. EZA Berlin, ZA 5042/09. Signatur: EZA 6/5317.

[160] Ebd., Prot. vom 1.12.1950, 2.3.1951 und 27.7.1951.

Später hielt der zur Brüderunität gehörende Heinz Renkewitz im Juni 1955 an der Evangelischen Akademie Arnoldshain einen Vortrag zu dem Thema „Der Beitrag der Allianz zur ökumenischen Bewegung."[161] Die Ökumenische Rundschau druckte im Frühjahr 1965 einen längeren Beitrag von Gerhard Bergmann (1914–1981): „Fragen der Ökumene an die Allianz".[162] Sie gingen auf eine Tagung in Arnoldshain zurück. Der württembergisches Landesbischof Erich Eichele (1904–1985) stellte die Fragen, die Gerhard Bergmann für die Allianz beantwortete.

Diese kurze Übersicht zeigt, dass noch allerhand Bewegung in der Frage der Beziehung zwischen Allianz und Ökumene war. Selbst die Allianz-Gebetswoche 1954 und die zweite Vollversammlung des ÖRK 1954 in Evanston/Illinois, standen noch unter dem gleichen Thema: „Christus die Hoffnung der Welt." Freilich muss man zugeben, dass es unter den Freikirchen eine unübersehbare Tendenz gab, die von den ökumene-freundlichen methodistischen Kirchen über die Mittelposition baptistischer Gemeinden und Persönlichkeiten bis hin zum entschieden ablehnenden Bund Freier evangelischer Gemeinden reichte. Dabei ist nicht zu übersehen, dass es in allen Freikirchen Ausnahmen gab. Ziemlich eindeutig war die ablehnende Haltung in den Kreisen der Gemeinschaftsbewegung. Man muss verstehen, dass sie durch ihre Verbindung mit den Landeskirchen über die EKD alle dem ÖRK und von ihrem Selbstverständnis, keine Kirche sein zu wollten und darum auch gar keine Beziehung zum Bund von autonomen Kirchen haben konnten. Aber es ist nicht zu übersehen, dass in den Landeskirchen die in ihren eigenen Reihen entstandene und dort gepflegte Ablehnung gerne pauschal mit „den Freikirchen" in Verbindung gebracht wurde, ähnlich wie später auch die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" und die Evangelikale Bewegung.

## 9. Schlussbemerkung

Die Neufindung der DEA nach dem Krieg stand vor völlig neuen Fragen, die sie sich vor dem Krieg noch nie stellen musste. Aus der unerwarteten Herausforderung ist sie zunächst gestärkt hervorgegangen. Was die spätere Organisation von regionalen und örtlichen *Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen* bedeutete, die bald in Erscheinung tretenden Auseinandersetzungen um die Theologie Rudolf Bultmanns, der für Viele zum erklärten Feindbild geworden war, die Bildung von Parallelorganisationen zu Institutionen der EKD und der Ökumene, und die zeitweise aggressive Medienarbeit und der Anspruch, die „evangelikale Christenheit" politisch zu vertreten, ohne ein Mandat durch die Wahl eines Vorstands zu haben, das alles muss einer späteren Studie vorbehalten bleiben.

[161] *Heinz Renkewitz*, Allianz und Ökumene. Der Beitrag der Allianz zur ökumenischen Bewegung, Frankfurt/M. 1956.
[162] Oekumenische Rundschau 14 (1965), 29-50.

## Anhang

Resolution des Executiv Council der Welt-Evangelischen Allianz, Sitzung in London am 25. Oktober 1934. Quelle: Agenda Book des Exekutiv Council Seite 519 und Evangelical Christendom 1934, 194 f.

RELIGIOUS LIBERTY IN GERMANY.
Resolution of the World's Evangelical Alliance.

1. The World's Evangelical Alliance sends greetings to the Evangelical Confessional Churches of Germany – Lutheran, Reformed and United – at present engaged in conflict for the maintenance of true Christian faith and Christian life, and assures them of its prayerful sympathy in the efforts they are making. The Alliance realises that this dispute has now become a conflict to maintain the fundamental principles of the Christian religion as revealed in the New Testament and foreshadowed in the books of the Old Testament.

2. The Alliance realises that the attempt being made by certain writers to Teutonise the Jesus of the Gospels is a retrograde step, and that the Christian people of Germany cannot agree to the displacement of the theology of Christian Revelation by a system which represents a return to the religion of ancient German tribal life. In their opposition to this dangerous movement in theological thought the Confessional Churches have the wholehearted support of the World's Evangelical Alliance.

3. While the Alliance regards with appreciation efforts being made by the Third Reich for the moral good and unification of the German people, it shares the opinion of some that internal ecclesiastical divisions have militated against an adequate response by the German Evangelical Churches to the appeal for their moral support; nevertheless the Alliance cannot but regard with regret and alarm the measures taken and now being enforced to replace liberty of conscience by Erastian oppression.

4. While appreciating the need for a more simple and efficient organisation of the German Evangelical Churches, the Alliance deplores the high-handed action which has already deprived many German pastors of their office and means of livelihood, and is the cause of widespread international indignation. The Alliance earnestly petitons the Führer of the German Reich to uphold that liberty of conscience in faith and worship which has for centuries prevailed in Germany, and urges upon the central ecclesiastical administration a more patient and unifying policy in keeping with the principles of the Gospel of Christ.[163]

[163] Für die Übermittlung der Quelle danke ich Nicholas Railton, University of Ulster, Ireland.

# Zwischen Kooperation und Konfrontation

## Friedrich von Schlümbach als amerikanischer Freikirchler im deutschen Kaiserreich[1]

*Thomas Hahn-Bruckart*

Angehörige evangelischer Freikirchen hatten im Deutschland des 19. Jahrhunderts oftmals einen schweren Stand. Neben Behinderungen in der Ausübung ihres Glaubens traten staatsbürgerliche Benachteiligungen, die sie von bestimmten Berufskarrieren ausschlossen.[2] Ambivalent waren die Erfahrungen, die der deutsch-amerikanische Methodist Friedrich von Schlümbach (1842–1901)[3] machte, als er für eine längere Phase der Wirksamkeit nach Deutschland kam. Auch er musste erleben, in Deutschland als Außenseiter ausgegrenzt zu werden. Gleichzeitig schlug ihm aber auch Euphorie entgegen und entwickelten sich bemerkenswerte Formen der kirchlichen Zusammenarbeit. Der Zeitraum, in dem Schlümbach in Deutschland als Evangelist und Organisator christlicher Jugendarbeit für Aufsehen und intensive Kontroversen sorgte, sind die frühen 1880er Jahre. Die Jahre 1881–1883 stehen daher im Mittelpunkt dieser Darstellung. Deutlich werden sollen dabei die Spannungen, die sich aus der Kooperation mit ihm ergaben und sich in heftigen Konfrontationen entluden. Doch zunächst einige Bemerkungen zu Schlümbachs Lebensweg bis zu seiner Berufung nach Deutschland.

### 1. Amerikanischer Freikirchler – Lebensstationen bis zur Berufung nach Deutschland

Geboren am 27. Juni 1842 im württembergischen Öhringen, verlebte Friedrich von Schlümbach seine Kindheit in Ingelfingen, wo der Vater eine Stel-

---

1 Dieser Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, der bei der Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung 2007 zum Thema „Freikirchen als Außenseiter. Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts" gehalten wurde. Da er Forschungsergebnisse eines damals noch unabgeschlossenen Promotionsprojektes präsentiert, konnte er aus verfahrenstechnischen Gründen erst jetzt publiziert werden.

2 Vgl. die verschiedenen Beiträge zu vorgenannter Tagung in: Freikirchenforschung 17 (2008); ferner *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert) (KGE III/6), Leipzig 2004, 118–124; *Erich Geldbach*: Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen $^{2}$2005, 150–160.

3 Zu seiner Biographie vgl. jetzt *Thomas Hahn-Bruckart*, Friedrich von Schlümbach – Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert (AGP 56), Göttingen 2011; einen guten Überblick bietet *Karl Heinz Voigt*, Art. Schlümbach, Friedrich von. In: BBKL IX (1995) 306–314. Auf eigenen Angaben Schlümbachs beruhen die biographischen Skizzen in Memorial Record of the County of Cuyahoga, Esp. City of Cleveland/Ohio. Illustrated, Chicago 1894, 46–48 und Cleveland und sein Deutschthum, Cleveland 1897 / 1898, 180.


© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

le als Hofkavalier des Prinzen zu Hohenlohe-Öhringen bekleidete.[4] Nach dem Besuch mehrerer Schulen im südwestdeutschen Raum trat der 16jährige Friedrich schließlich ins württembergische Militär ein, das er aber bereits nach wenigen Monaten wieder verließ.[5] Ein Zerwürfnis mit seinem Vater führte dazu, dass Schlümbach – wie sein Bruder einige Jahre zuvor – 1859 nach Amerika auswanderte.[6]

Schlümbach lebte mehr als ein Jahr als Gelegenheitsarbeiter ohne eigenen Hausstand in Philadelphia und integrierte sich in das säkulare und kirchenkritische Spektrum der deutsch-amerikanischen Bevölkerungsgruppe. In Turn- und Gesangsvereinen, daneben in freireligiösen Gemeinden wurde nicht nur Geselligkeit gepflegt, sondern auch weltanschaulich in rationalistischem und freidenkerischem Sinne agitiert.[7] Diese Vereine wurden zu großen Teilen von „Achtundvierzigern" dominiert, also politischen Emigranten im Zuge der gescheiterten Revolution.

Zu Beginn des amerikanischen Bürgerkriegs schrieb sich Schlümbach 1861 als Soldat in ein deutschsprachiges Regiment ein und stieg im Laufe der ersten Kriegshälfte zum *First Lieutenant* auf.[8]

In diese Zeit des Bürgerkriegs fällt ein erstes Bekehrungserlebnis Schlümbachs, das aus der Korrespondenz mit dem Leiter der unter Soldaten arbeitenden *Christian Commission* hervorgeht.[9] Nach einer Verwundung und längerer Gefangenschaft wurde Schlümbach als Invalide während seiner Rehabilitation selbst für die *Christian Commission* tätig und wirkte werbend um Unterstützer in deutsch-amerikanischen Kreisen. Allerdings klingen die Berichte davon v. a. danach, dass Schlümbach froh war, ein seiner

---

4 Vgl. Dienstverhältnis des Rittmeisters a. D. Christoph Georg von Schlümbach als Hofkavalier beim Prinzen Friedrich zu Hohenlohe-Oehringen (Hohenlohe-Zentralarchiv Neuenstein: Domänenkanzlei Öhringen [rote Nummern] Nr. 330).

5 Vgl. Bewerbungen um die Stelle eines Regimentskadetten 1859–1860; K. 5tes Infanterieregiment, 6. Kompagnie. Nationalbuch für die Aushebungsklassen der Jahre 1859–1866, Nr. 351 (Hauptstaatsarchiv Stuttgart: Militärische Bestände E 271 c Nr. 2524 und E 297 Nr. 476).

6 Vgl. New York Passenger Lists M237, Roll 198, Nr. 1257 (National Archives, Washington DC).

7 Vgl. v. a. *Annette R. Hofmann*, Aufstieg und Niedergang des deutschen Turnens in den USA (Reihe Sportwissenschaft 28), Schorndorf 2001; *Horst Ueberhorst*, Turner unterm Sternenbanner. Der Kampf der deutsch-amerikanischen Turner für Einheit, Freiheit und soziale Gerechtigkeit 1848–1918, München 1978; *Katja Rampelmann*, Im Licht der Vernunft: die Geschichte des deutsch-amerikanischen Freidenker-Almanachs von 1878–1901 (Transatlantische historische Studien 13), Stuttgart 2003.

8 Es handelte sich hierbei um das 29. New Yorker Infanterie-Regiment, das auch „Turner-Batallion" genannt wurde, da es sich vor allem aus Männern zusammensetzte, die in den deutschsprachigen Turnvereinen aktiv waren. Zu den Interna des Regiments vgl. 29th N.Y. Inf. Order Book Comp. A-K; Personal Military Record Frederick Schlembach B 29 N.Y. Inf. (National Archives).

9 Vgl. Schreiben Friedrich von Schlümbachs an George H. Stuart vom 28.12.1863 (Library of Congress, Washington DC: G.H. Stuart Papers [Manuscript Collection MMC-3248]).

offensichtlich vorhandenen Redebegabung entsprechendes Tätigkeitsfeld gefunden zu haben, das ihm gewisse Erfolgserlebnisse bescherte.[10] Später kam Schlümbach so gut wie gar nicht auf dieses erste Bekehrungserlebnis des Jahres 1863 zurück. Der Bekehrungsbericht, den Schlümbach in späteren Jahren in sowohl mündlicher als auch schriftlicher Form bei vielen Gelegenheiten verbreitete, datiert seine Bekehrung in das Jahr 1868 und zwar unter dem Einfluss des früheren Generals Charles Albright, eines Methodisten.[11] In diesem Bekehrungsbericht zeichnet Schlümbach die Zeit vor seiner Bekehrung in dunklen Farben: Er sei ein atheistischer Kampfredner gewesen, ein Trunkenbold, schlechter Ehemann und Spötter.

Leider liegt über diese Lebensphase kaum darüber hinausgehendes Quellenmaterial vor. Dass Schlümbach öffentlich als Redner für die Freidenkerbewegung aufgetreten sei, ließ sich daher nicht belegen. Allerdings scheint er tatsächlich erneut in der Philadelphia Turngemeinde aktiv gewesen zu sein.[12] und im Präsidentschaftswahlkampf 1868 wirkte er für die republikanische Partei als *Stump Speaker*[13]. Seinen Lebensunterhalt verdiente er nach wie vor mit wechselnden Beschäftigungen, bis er sich im Jahr 1868 in dem Ort seiner Bekehrung in Pennsylvania ansiedelte, wo er ein aktiver Mitarbeiter in der englischsprachigen Gemeinde der Bischöflichen Methodistenkirche wurde.[14]

Hauptberuflich ging er einer Tätigkeit als Postbeamter nach, betrieb aber parallel theologische Studien, um sich auf den vollzeitlichen Predigerdienst vorzubereiten, zu dem er sich im deutschsprachigen Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche berufen fühlte. 1872 wurde er als Reiseprediger in deren Dienst aufgenommen und wirkte von 1872 bis 1875 in Baltimore und da-

---

10 Vgl. u. a. Brief Friedrich von Schlümbachs an Emma und Hermann Werner vom 27.11.1864 (Archiv für Familienforschung, Leonberg: Sign. 4 I 7/4 1861-1865 [3]).

11 Erstmals veröffentlicht wurde der Bekehrungsbericht auf Deutsch in *H. Schuetz* (Hg.), Christliche Zeugnisse und Lehre. Eine Zusammenstellung der Gnadenwunder Gottes in den Erfahrungen der Christen aus verschiedenen Kirchen und Ständen, Chicago 1876, 43–51. Als separater Druck erschien eine ausführlichere englische Version unter *Friedrich von Schluembach*, The Story of my Conversion from Atheism, New York / Cincinnati 1881. Daneben wurden in mehreren Zeitschriften Nachschriften des mündlichen Vortrags der Erzählung wiedergegeben.

12 Vgl. drei Schreiben Friedrich von Schlümbachs an den Vorort des Nationalen Turnerbundes aus den Jahren 1865–1866 (Ruth Lilly Special Collection, Indianapolis/IN: National Council Correspondence, American Turners Collection Mss 030 7/8 1866 u. 7/10 1866).

13 Vgl. Memorial Record, 47.

14 Vgl. die Kirchenbücher in den Grace Church Archives, Jim Thorpe/PA. Die Methodist Episcopal Church bzw. Bischöfliche Methodistenkirche war die erste Kirchenbildung, die aus der methodistischen Bewegung hervorgegangen war. Von den 1830er Jahren an bildete sich in ihr auch ein deutschsprachiger Zweig. Zur historischen Orientierung vgl. den Sammelband *Karl Steckel / C. Ernst Sommer* (Hgg.): Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas, Stuttgart 1982.

nach bis 1878 in Texas. In seiner Gemeindearbeit machte er im Rahmen von Lagerversammlungen Erfahrungen mit der Evangelisation nahestehenden Verkündigungsformen und mit der groß angelegten Einwerbung von Spenden, die für Kirchbauten benötigt wurden.[15] Als wichtige Zielgruppe seiner Arbeit in Baltimore traten für ihn besonders junge Männer hervor, was bei Schlümbach lebensgeschichtlich unterfüttert war, da er selbst erfahren hatte, wie wenig christlich ausgerichtete Arbeit es unter jungen deutschen Einwanderern bisher gab. Dabei griff Schlümbach auf zwei Vorbilder zurück: die Organisation des YMCA und die Evangelisationen Dwight Lyman Moodys (1837–1899).

Schlümbach setzte sich intensiv für die Gründung deutschsprachiger Jünglingsvereine ein, so dass es auf seine Anregung hin zu Vereinsgründungen in verschiedenen Städten und bereits 1874 zur Gründung eines „Nationalbundes Deutscher Christlicher Jünglingsvereine in Nord-Amerika" mit Schlümbach als Generalsekretär kam. In jedem Sommer war er für zwei bis drei Monate mit der Bahn im ganzen Gebiet der USA unterwegs, um neue Vereine zu gründen oder schon bestehende Vereine zu bestärken.[16] Wie Moody entwickelte er bei den Versammlungen eine sehr anschauliche, von Erzählungen durchzogene Predigtweise, die im Plauderton daherkam und die Zuhörer zu fesseln wusste. Auch bei Schlümbach bildete sich – wie bei Moody – eine evangelistische Tätigkeit in enger Verbindung mit der Jugendarbeit aus. Durch seine denkwürdigen Auftritte auf den Konferenzen des YMCA und innerhalb seiner Kirche erlangte Schlümbach bald einige Bekanntheit im erwecklichen Spektrum des deutsch-amerikanischen Protestantismus.[17] Nach drei Jahren als Pastor in Texas wurde er daher hauptamtlich in das Internationale Komitee des YMCA mit Sitz in New York berufen, um dort das Sekretariat für den Arbeitszweig unter den Deutsch-Amerikanern zu führen.[18] Er war nun fast ständig in den USA auf Reisen, besuchte Vereine, redete auf Konferenzen und evangelisierte vor wachsenden Menschenmassen in den Städten. Anfangs des Jahres 1880 wurde er von Moody eingeladen, mit ihm gemeinsam in St. Louis zu evangelisieren – Moody unter den Englischsprachigen und Schlümbach unter den Deutsch-

[15] Einblick in seine Gemeindearbeit geben v. a. regelmäßige Artikel im *Christlichen Apologeten*, der amerikanischen Zeitschrift des deutschsprachigen Zweiges der Bischöflichen Methodistenkirche.

[16] Meist war er nur für ein bis zwei Tage in der Stadt, seine Aufenthalte waren minutiös geplant. In der Regel hielt er drei Veranstaltungen. Die erste vor den Pfarrern der Stadt, die zweite vor den Interessierten an einem christlichen Jünglingsverein und die dritte als öffentliche Versammlung, für die publikumswirksam eingeladen wurde.

[17] Über seine Arbeit wurde in den verschiedensten Publikationsorganen regelmäßig berichtet.

[18] Anders als es der Name vermuten lässt, war das *International Committee* für die USA und Kanada, aber nicht für die weltweite Arbeit zuständig. Zur historischen Orientierung vgl. *C. Howard Hopkins*, History of the Y.M.C.A. in North America, New York 1951. Die zentralen Archivbestände des YMCA in Nordamerika befinden sich heute in den Kautz Family YMCA Archives, Minneapolis/MN.

sprachigen der Stadt. Das Aufsehen groß, täglich berichteten die Zeitungen von den Versammlungen, und Schlümbach erhielt in diesen Blättern den Beinamen „The German Moody".[19]

## 2. Schlümbach und Deutschland – gegenseitige Wahrnehmungen vor Beginn seiner Tätigkeit dort

So wie Schlümbach sich besonders den Deutschsprachigen in Amerika verpflichtet wusste, so haben ihn auch stets sein Heimatland selbst und die Entwicklungen dort bewegt und interessiert. Die deutschsprachige kirchliche Presse in den USA berichtete regelmäßig von den Zuständen jenseits des Atlantiks. Aus methodistischer Perspektive wurde in den Artikeln des *Christlichen Apologeten*, den Schlümbach bevorzugt las, in religiöser Hinsicht ein kritisches Bild des deutschen Staatskirchentums mit einem aus ihm resultierenden unfreien, erschlafften kirchlichen Leben gezeichnet, das dringend der Belebung bedürfe.

Als sich für Schlümbach im Jahr 1875 die Gelegenheit für eine ausgedehnte Deutschland- und Europareise bot, nahm er diese wahr, um sich auch ein eigenes Bild von den gegenwärtigen Zuständen zu machen. Zu den zentralen Eindrücken seiner Reise zählten eine weit verbreitete religiöse Gleichgültigkeit, leere Kirchen und die vielerorts anzutreffende Sonntagsarbeit. Deutschland bedürfe einer freien Kirche, die nicht an den Staat gebunden sei, schiebt er. Auch dort liege die Zukunft des Landes bei der Jugend. Der Methodismus könne wichtige Impulse bringen und habe geradezu eine Verpflichtung gegenüber Deutschland, das Christentum zu neuem Leben zu erwecken.[20]

In den folgenden Jahren empfand es Schlümbach immer mehr als seine Berufung, in Deutschland selbst tätig zu werden, und bemühte sich, entsprechende Kontakte zu knüpfen. So schrieb er im Januar 1879 einen Brief an den *Rheinisch-Westfälischen Jünglingsbund*, in dem er die Hoffnung äußerte, eine engere Zusammenarbeit zwischen den Jünglingsvereinen in den USA und Deutschland herbeiführen zu können. Dieser Brief wurde im *Jünglingsboten* des Jünglingsbundes abgedruckt.[21] Schlümbachs Tätigkeit in den USA war auch sonst bereits im Blick einiger deutscher Zeitschriften gewesen, zum Beispiel wurde an anderer Stelle auch seine Bekehrungsge-

---

[19] Vgl. die zahlreichen Berichte im *St. Louis Globe-Democrat* Anfang 1880.

[20] Vgl. *Friedrich von Schlümbach*, Reiseskizzen. In: Der Christliche Apologete 37 (1875), 305. Vgl. auch *Karl Heinz Voigt*, Friedrich von Schlümbach, Theodor Christlieb und die Evangelisation in Deutschland. Vom ökumenischen Verein mit ‚undenominationellem Charakter' zum ‚Deutschen Evangelisationsverein'. In: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 53 (2004) 337–358, dort 348. Von seiner Europareise berichtete Schlümbach in einer insgesamt 23teiligen Reihe im *Christlichen Apologeten*.

[21] Vgl. *Friedrich von Schlümbach*, Ein freundlicher Gruß aus Amerika [aus Chicago am 2.1.1879]. In: Jünglingsbote 1879, 28–29.

schichte wiedergegeben oder sonst von ihm berichtet. Wer in Deutschland an den kirchlichen Entwicklungen im angelsächsischen Raum interessiert war, konnte also sicher schon auf Schlümbach stoßen. Es fällt auf, dass Schlümbach nun vor allem die Jünglingsvereine im Blick hatte, um eine Erneuerung in Deutschland herbeizuführen. Für den Methodismus selbst rechnete er sich aufgrund der äußeren kirchlichen Umstände diese Chance realistischerweise nicht mehr ernsthaft aus.[22]

Der entscheidende Kontakt kam nun bei der YMCA-Weltkonferenz im Juni 1881 in London zustande, wo Schlümbach mit Vertretern der deutschen Jünglingsbündnisse zusammentraf, die später begeistert von ihm zurück nach Deutschland berichteten.[23] Bei einem Ausflug nutzte er die Gelegenheit, mit Alfred und Christian Klug vom Rheinisch-Westfälischen Jünglingsbund an einem Tisch sitzend, im Gespräch unvermittelt die Frage zu stellen:

> „Warum kann ich nicht nach Deutschland hineinkommen? Alle Versuche eine offene Tür zu erlangen, sind bis jetzt gescheitert. Und doch brennt mein Herz fürs deutsche Vaterland. Können Sie denn nicht helfen, nicht durch Ihre Vereinssache mir Eingang verschaffen?“[24]

Die beiden konnten helfen, sodass Schlümbach bereits zwei Tage später beim Jahresfest des Jünglingsbundes in Elberfeld erschien. Diese Jünglingsvereinssache sollte für ihn somit zum Türöffner werden. In Elberfeld kam er mitten in eine Art patriotische Kundgebung hinein, die er aber für seine Anliegen aufzugreifen wusste. Der *Jünglingsbote* schreibt:

> „Mit ganzem Herzen bekannte er sich auch zur Liebe gegen unsern Heldenkaiser. Daran anknüpfend rief er uns ein beherzigenswertes Wort zu: ‚Ihr Deutschen seid jetzt einig unter dem einen Kaiser, warum nicht auch in geistlicher Beziehung? Ihr müßt einig werden!‘“[25]

Schlümbach kannte also die Klaviatur deutschnationaler Empfindungen, hatte aber auch eine geistliche Vision, die sich auf die Einigung der zersplitterten Jünglingsbündnisse bezog. Der *Jünglingsbote* berichtet weiter von der Begeisterung der Versammlung und dem brüderlichen Willkommen, das Präses Karl Krummacher ihm entgegenbrachte. Neben Krumma-

---

[22] Bereits im Laufe der Artikelserie über seine Deutschlandreise im *Christlichen Apologeten* 1875 war Schlümbach zu dem Schluss gekommen, dass eine Belebung des deutschen Protestantismus v. a. über eine Neustrukturierung der Jünglingsvereine zu erreichen sei. „Methodistische“ Anliegen könnten so ohne Bindung an die methodistischen Kirchen und daher mit geringerer Gefahr der Zurückweisung eingebracht werden.

[23] Vgl. z. B. *W. Augener*, Skizzen von der Londoner Konferenz. In: Jünglingsbote 1881, 164–165.

[24] Ein deutsches Jubiläum. Geschichte der Nationalvereinigung der Evangelischen Jünglingsbündnisse Deutschlands. Dargereicht zum 25-jährigen Jubiläum vom 13.–16. September 1907 von Pastor Alfred Klug, Präses der Nationalvereinigung, Barmen 1907, 47–48.

[25] [O. N.,] Das 31. Jahresfest des Rheinisch-Westfäl.-Jünglings-Bundes am 7. August 1881. In: Jünglingsbote 1881, 148–150, dort 150.

cher lernte Schlümbach zwei für alles Weitere wichtige Personen kennen, nämlich den Bonner Theologieprofessor Theodor Christlieb[26] und Jasper von Oertzen[27] aus Hamburg, der für den *Norddeutschen Jünglingsbund* aktiv war.

Gerade für Christlieb war Schlümbach der rechte Mann zur rechten Zeit. Christlieb hatte die kirchlichen Entwicklungen in der angelsächsischen Welt immer gut im Blick. Ihm schwebte eine Neubelebung des kirchlichen Lebens in Deutschland nach angelsächsischem Vorbild vor. Seine Gedanken sollte er im folgenden Jahr unter dem Titel „Zur methodistischen Frage in Deutschland" veröffentlichen[28], worin er vorschlug, die erwecklichen Ansätze der landläufig mit „Methodismus" bezeichneten evangelistischen kirchlichen Ausrichtung doch durch die Landeskirchen selbst aufgreifen zu lassen.[29]

## 3. Formen der Kooperation – Schlümbachs Tätigkeit in deutschen Jünglingsvereinen und als Evangelist

Nach dem Kennenlernen Christliebs reiste Schlümbach zwar zurück in die USA, kam aber kurze Zeit später erneut nach Deutschland. Er nutzte das Frühjahr 1882, um seine Kontakte in Deutschland auszubauen und konkrete Pläne für eine mögliche Tätigkeit zu fassen. Dabei agierte er in zwei Richtungen, d. h. er kommunizierte auf der einen Seite mit dem Rheinisch-Westfälischen Jünglingsbund, durch dessen Bundesgebiet er eine Besuchsreise plante, auf der anderen Seite mit Theodor Christlieb, um eine evangelistische Wirksamkeit in deutschen Großstädten vorzubereiten.

So konnte Christlieb Ende Mai 1882 von ganz konkreten Plänen an das Internationale Komitee des YMCA berichten.[30] Sie hätten sich über Art und Weise einer Evangelistentätigkeit Schlümbachs verständigt. Für Ende September sei ein großes Treffen evangelischer Freunde in Berlin geplant, bei dem Schlümbach die Notwendigkeit für die Evangelisierung der deutschen Großstädte darstellen solle. Danach solle Schlümbach für einige Monate in

[26] Zu Theodor Christlieb (1833–1889) vgl. *Karl Heinz Voigt*, Art. Christlieb, Theodor. In: BBKL XXV (2005) 140–170; *Thomas Schirrmacher*, Theodor Christlieb und seine Missionstheologie, Wuppertal o. J. [1985].

[27] Zu Jasper von Oertzen (1833–1893) vgl. *Jörg Ohlemacher*, Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung (AGP 23), Göttingen 1986, 48–55 (Lit.).

[28] *Theodor Christlieb*, Zur methodistischen Frage in Deutschland, Halle 1882; Bonn $^{2}$1882.

[29] Zu diesen Zusammenhängen vgl. v. a. *Karl Heinz Voigt*, Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen 2008.

[30] Vgl. Brief Theodor Christliebs an Richard C. Morse vom 28.5.1882 (Kautz Family YMCA Archives: Box "Germany 1882–1947", Folder "Germany 1882–1884").

Berlin in öffentlichen Veranstaltungsräumen wirken, wofür auch schon Hofprediger Adolf Stoecker[31] seine Unterstützung zugesagt habe.

In vielen Großstädten, v. a. in Berlin, waren die kirchlichen Verhältnisse prekär. Kirchengemeinden mit mehreren 10 000 Mitgliedern waren keine Seltenheit.[32] Gerade zwischen Arbeiterschaft und Kirche gab es eine große Distanz. Angesichts der erstarkenden Sozialdemokratie beschäftigte der politische Aspekt besonders den Berliner Hofprediger Adolf Stoecker, der versuchte, die Arbeiter mit einer Christlich-Sozialen Partei anzusprechen und nun durch Christlieb auf Friedrich von Schlümbach stieß. Finanziert werden sollte die Arbeit Schlümbachs von Freunden aus England und Amerika, wofür George Williams, der Gründer des Londoner YMCA, persönlich beträchtliche Mittel zugesagt hatte.[33] Für das geplante Projekt in Deutschland erwartete Christlieb eine kräftige Opposition sowohl von rationalistischen Kräften als auch von konfessionellen Lutheranern.[34]

Wie geplant reiste Schlümbach im Sommer 1882 aber zunächst durch die Jünglingsvereine des Rheinisch-Westfälischen Jünglingsbundes, hielt Versammlungen und trat als Redner bei Vereinsfesten auf. Der große Zulauf zu seinen Veranstaltungen und die zahlreichen Einladungen ermutigten ihn, eine Evangelistenarbeit „unter den unbekehrten Massen der großen Städte", wie es nun heißt[35], zu beginnen. Seine Kirchenzugehörigkeit spielte bis dahin keine große Rolle, vielmehr machte ihn seine amerikanische Staatszugehörigkeit und die damit verbundene Exotik für die Jugend attraktiv.[36]

Während seiner Reise durch die Jünglingsvereine wurde er in seiner Erkenntnis bestärkt, dass ein engerer Zusammenschluss der bestehenden deutschen Jünglingsbündnisse nötig wäre, um die Jünglingsvereine deutschlandweit wirklich zu einer schlagkräftigen Bewegung zu machen. Daher organisierte im wesentlichen er selbst für den Herbst 1882 ein erstes Natio-

---

31 Zu Adolf Stoecker (1835–1909) vgl. *Dietrich von Oertzen*, Adolf Stoecker. Lebensbild und Zeitgeschichte. 2 Bde., Berlin 1910; *Günter Brakelmann / Martin Greschat / Werner Jochmann*, Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte XVII), Hamburg 1982; *Martin Greschat*, Adolf Stoecker. In: *Ders.* (Hg.), Die neueste Zeit II (GK 9/2), Stuttgart u. a. 1985, 261–277.

32 Zur religiösen Situation bzw. kirchlichen Versorgungslage in Berlin vgl. *Martin Greschat*, Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Gegenwart. Hg. v. Jochen Christoph Kaiser, Stuttgart u. a. 1994, 18–34; *Hugh McLeod*, Piety and Poverty. Working-Class Religion in Berlin, London and New York 1870–1914 (Europe Past and Present), New York 1996, 3–28.

33 Vgl. Brief Ernst F. Ströters an Richard C. Morse vom 10.5.1882 (Kautz Family YMCA Archives: Box "Germany 1882–1947", Folder "Germany 1882–1884").

34 Vgl. Brief Theodor Christliebs an Richard C. Morse vom 28.5.1882 (Kautz Famliy YMCA Archives: Box "Germany 1882–1947", Folder "Germany 1882–1884").

35 So in der Ankündigung der öffentlichen Tätigkeit Schlümbachs, abgedruckt in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchezeitung 1882, 764.

36 So wurde teilweise die Erwartung geäußert, eine amerikanische Lagerversammlung o. ä. mit Schlümbach zu erleben.

nalfest der deutschen Jünglingsbündnisse am Hermannsdenkmal – Symbol deutsch-nationaler Einheit – im Teutoburger Wald. Zu dem Treffen wurde in den Vereinszeitschriften eingeladen, so dass sich Ende September tatsächlich 300–400 Vertreter aller fünf Jünglingsbündnisse am Hermannsdenkmal einfanden. Schlümbach hatte die prominentesten Vertreter der Vereinssache als Redner gewinnen können. Zu den öffentlichen Veranstaltungen fanden sich daher mehrere tausend Menschen aus dem Umland ein. Schlümbach selbst redete über die Ausdehnung der Vereinsarbeit in den großen Städten und entfaltete sein Konzept einer selbständigen, nach außen gerichteten, von christlichen Laien getragenen Vereinstätigkeit. Die Vereine waren bisher eher parochial gebunden und stärker nach innen gerichtet.[37]

Direkt nach dem Jünglingstreffen reiste Schlümbach mit Theodor Christlieb zur Tagung der Freunde der Positiven Union nach Berlin, um ihr Konzept der Massenevangelisation vor etwa 200 konservativen, die Preußische Union unterstützenden Predigern aus Berlin und den Provinzen vorzustellen.[38] Christlieb stellte dort die Notwendigkeit dar, in der Evangelisation neue Wege zu gehen, um nicht nur Einzelne, sondern wirklich große entkirchlichte Volksgruppen zu erreichen. Schlümbach berichtete von seinen Evangelisationserfahrungen in Amerika, und Adolf Stoecker suchte die Verbindung von evangelistischer Erweckung und nationalem Empfinden. Am letzten Tag fand im Tivoli, einem großen Unterhaltungslokal, ein evangelistischer Abend mit 1 500 Männern an Biertischen statt.[39]

Kurz darauf konstituierte sich ein Evangelisationskomitee, um die Arbeit Schlümbachs in Deutschland zu tragen und zu steuern. Jasper von Oertzen schreibt in der ersten Oktoberwoche 1882 an Karl Krummacher, dass er mit Theodor Christlieb, Andreas Graf Bernstorff und Adolf Stoecker ein solches gegründet habe, um „den Weltstürmer Schlümbach in Zucht und Zaum zu nehmen".[40] Befürchtet wurde offensichtlich, die Sache könnte ohne Kontrolle aus dem Ruder laufen. Zu den Gegenmaßnahmen gehörte, dass mit Schlümbach vereinbart worden war, ausschließlich innerhalb der Landeskirchen zu wirken.

Seine Evangelisationskampagne begann Schlümbach in zwei Gemeinden im Berliner Norden, deren Pfarrer ihn vorbehaltlos unterstützten. Um

[37] Die Grundzüge des Jünglingsfestes sind wiedergegeben in *Walter Stursberg*, Glauben – Wagen – Handeln. Eine Geschichte der CVJM-Bewegung in Deutschland, Wuppertal 1977, 82–87.

[38] Zu den kirchenpolitischen Hintergründen vgl. *Rudolf Mau*, Die Formation der kirchlichen Parteien. Die Dominanz der »Positiven Union«. In: *Joachim Rogge / Gerhard Ruhbach* (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 2. Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918), Leipzig 1994, 233–246.

[39] Vgl. die ausführlichen Berichte von der Tagung in: NEKZ 1882, 625–628, 644–646, 660–662.

[40] Vgl. Brief Jasper von Oertzens an Karl Krummacher vom 5.10.1882 (Archiv des CVJM-Westbundes, Wuppertal: Akte 02.2–4, Bd. 1).

die anvisierte Zielgruppe zu erreichen, verteilte man Einladungskarten in den entsprechenden Straßen und Vierteln. Immer für ein bis zwei Wochen fanden die Versammlungen im gleichen Lokal statt, und fast immer sprach Schlümbach zu mehreren hundert oder sogar über tausend Zuhörern. Seine einfache, erfahrungsbezogene und von Anekdoten durchzogene Redeweise fesselte die Leute, die von ihm solo vorgetragenen Evangeliumslieder waren für die meisten Ohren etwas völlig neues und ansprechendes. In Nachversammlungen wurden die, die von der Botschaft ergriffen worden waren, weiter begleitet.[41]

Viele Zeitungen, aber auch einige kirchliche Blätter berichteten begeistert von ihm, u. a. er sei so „nüchtern in seiner Weise, die man im Gegensatz zu dem methodistischen Treiben englischer Evangelisten wohl richtig als deutsch bezeichnen konnte."[42] Eine gewisse Unsicherheit in der Einordnung dieses Mannes ist spürbar, die Verwobenheit religiöser Wahrnehmungen mit kulturellen Paradigmen ist aber bereits hier deutlich. Gleichwohl hat Schlümbach in Berlin die Kontakte zu seinen methodistischen Glaubensgeschwistern tatsächlich möglichst gering gehalten.

Um die von ihm erreichten jungen Leute in einer Gemeinschaftsarbeit zu sammeln, versuchte Schlümbach, in Berlin den Zentralausschuss der bestehenden christlichen Jünglingsvereine zu bewegen, eine offene Jugendarbeit nach amerikanischem YMCA-Vorbild zu beginnen, was ihm aber nicht gelang.[43] Daher lud er per Zeitungsanzeige Interessierte zu solch einer Vereinsgründung ein. 16 Männer fanden sich zusammen und gründeten im Januar 1883 nach dem Vorbild des YMCA den ersten „Christlichen Verein Junger Männer" (CVJM), der sich in den nächsten Monaten rasant entwickelt sollte.[44]

Von Berlin aus wurde Schlümbach zu Evangelisationen und Ansprachen auch in andere deutsche Städte eingeladen, so wirkte er unter Jasper von Oertzens Regie auch länger in Schleswig-Holstein.

## 4. Formen der Konfrontation – Polemiken gegen Schlümbach

Auch wenn Schlümbach von Männern der deutschen Landeskirchen zu seinem Dienst berufen worden war, blieb Kritik an ihm nicht aus – im Gegenteil. Dabei kam die Kritik nur teilweise aus den von Christlieb zu Beginn

[41] Einen knappen Überblick über die Berliner Evangelisationen und die daraus erwachsene Gemeinschaftsarbeit gibt *Paulus Scharpff*, Geschichte der Evangelisation. Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, England und USA, Gießen $^{2}$1980, 251–254.

[42] Zit. nach: *Voigt*, Art. Schlümbach.

[43] Vgl. Geschichte des Kreisverbandes der Berliner Ev. Jünglingsvereine. 1880–1905, Berlin 1905, 19.

[44] Zur Gründung des CVJM vgl. v. a. *Karl Kupisch*, Der deutsche CVJM. Aus der Geschichte der Christlichen Vereine Junger Männer Deutschlands, Kassel 1958, 22–31.

vermuteten Richtungen. Nämlich nicht so sehr von rationalistischen Kräften, sondern in Berlin vor allem aus dem Spektrum der Inneren Mission selbst und in Schleswig-Holstein von lutherisch-konfessioneller Seite.

Die Polemik gegen Schlümbach richtete sich gegen beide Arbeitsfelder, sowohl seine Form der Jugendarbeit als auch seine Evangelisationen. Allerdings war die Kritik im Zusammenhang der Jugendarbeit weniger polemisch und bezog sich auch kaum auf die Kirchenzugehörigkeit Schlümbachs. Vielmehr wurde angemahnt, nicht einfach „amerikanisches Wesen", fremde Strukturen, in die deutsche Vereinsarbeit einzutragen, sondern deren Eigentümlichkeiten zu bedenken und zu bewahren. Natürlich steckt in dieser interkulturellen Problematik auch eine Nuance zwischenkirchlicher Wahrnehmung. Diese wurde aber kaum explizit thematisiert.[45]

Sehr viel schwerwiegender waren die polemischen Attacken, mit denen Schlümbach im Kontext seiner Evangelisationen in Berlin und Schleswig-Holstein zu tun hatte. In Berlin war es vor allem der Leiter des Evangelischen Vereins, Prediger Ernst Hülle, also ein Mann der Inneren Mission und auch der Jünglingsvereinssache im Ostbund, der lautstark und nachhaltig gegen Schlümbach agitierte. Er nutzte dazu das vom Evangelischen Verein herausgegebene Blatt *Evangelisch-kirchlicher Anzeiger von Berlin*, das durchaus verbreitet und allgemein wahrgenommen war.

Hülles Kritik setzte bereits kurz nach Beginn der Tätigkeit Schlümbachs im Herbst 1882 ein. Die wesentlichen Kritikpunkte wurden dann im Jahr 1883 in konzentrierter Form veröffentlicht. Ende Mai 1883 erschien zum Bundesfest des Ostdeutschen Jünglingsbundes, dessen Vizepräses Hülle war, im Verlag des Evangelischen Vereins eine 22seitige Schrift mit dem schlichten Titel „Pastor von Schlümbach". Die Schrift ist anonym herausgebracht[46], es steht aber ohne Zweifel der Vereinsgeistliche Hülle dahinter. Anhand dieser Schrift lassen sich in konzentrierter Form Struktur und Inhalte der Polemik gegen Schlümbach beleuchten. Die Schrift ist in drei Teile untergliedert, die überschrieben sind: „1. Was sagt Herr von Schlümbach von sich selbst?"[47], „2. Was sagen die christlichen Blätter über Herrn von Schlümbach?"[48] und „3. Wie urteilt Herr von Schlümbach über seine Wirksamkeit bei uns?"[49].

Die einzelnen Abschnitte sind so aufgebaut, dass der Autor ausführlich aus Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln zitiert und dem dann einen mit „An-

[45] Das Problem der interkulturellen Vermittlung wurde von Schlümbach durchaus gesehen, weshalb er immer wieder betonte, nicht einfach Dinge eins zu eins übertragen zu wollen. Zudem wurden die Phänomene, die man als „amerikanisch" ansah, auch aus der regionalen Vereinstradition in Deutschland heraus jeweils unterschiedlich bewertet; es kam z. B. relativ wenig Kritik aus dem Rheinisch-westfälischen Jünglingsbund.

[46] Pastor von Schlümbach, Berlin 1883.

[47] Ebd., 3–4.

[48] Ebd., 5–16.

[49] Ebd., 17–22.

merkung" überschriebenen eigenen Kommentar folgen lässt. Darin zeigt sich die polemische Intention der Broschüre deutlich, was auch – auf den zweiten Blick – schon die Auswahl des zitierten Materials erkennen lässt. Ist die Polemik gegen den „Methodismus" gerichtet, kann damit entweder die Bischöfliche Methodistenkirche gemeint sein oder ganz allgemein eine erweckliche Arbeit angelsächsischer Prägung.

Die einzige Passage, die Hülle zu der Frage „Was sagt Herr v. Schlümbach über sich selbst?" anführt, ist ein kleiner Ausschnitt aus dem *Evangelist*, der Zeitschrift der Bischöflichen Methodistenkirche in Deutschland und der Schweiz. In diesem Ausschnitt wird von einem Vortrag Schlümbachs berichtet, in dem er vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit dem aggressiven nordamerikanischen Atheismus auf seine Bekehrung zu sprechen kommt. Schlümbach wird zitiert:

> „Da trat ich eines Freitag Abends auf und war meiner Sache ganz gewiß, mit einer Freiheit (oder Frechheit) wie nie zuvor, nannte ich allen Glauben an das Dasein Gottes Wahnsinn und sagte unter Anderem: ‚An dem Tage, wo ich ein Christ werde, setzt mich herab zu einem Schurken.' Am nächsten Tage einem Samstag, traf ich mit einer positiven Christin zusammen, der Frau eines Generals [...], sie sprach einige wenige Worte im christlichen Ernst von dem Glauben an Christum und siehe da! – das ganze Kartenhaus meines Unglaubens war zusammengestürzt, und noch ehe der Sonntag Abend kam, lag ich als ein armer Sünder zu den Füßen meines Heilandes und bat um Vergebung meiner Sünden."[50]

Genau diese knappe Wiedergabe ist es, die Hülle zum Anlass seiner Kritik nimmt. Es geht dabei um methodistisches und lutherisches Bekehrungsverständnis, wie Hülle es zu erkennen und verstehen glaubt, unterschwellig sehr viel grundlegender aber um die Basis, von der Schlümbach her agiert und die mit seiner Tätigkeit verbundene Zielsetzung. Hülle schreibt:

> „Wir haben hier eine echt methodistische Bekehrung, bei der vom Sonnabend bis Sonntag Abend aus einem Gotteslästerer ein bekehrter Christ wird. [...] Unsere evangelische Kirche hat eine andere Lehre und Erfahrung von dem, was wir Bekehrung nennen, als die Methodisten. Zwar stimmen wir mit ihnen überein in dem Bekenntniß der Sündenvergebung und Rechtfertigung durch den Glauben allein, obwohl freilich viele Methodisten in neuerer Zeit Rechtfertigung und Heiligung fortwährend verwechseln und sich der römischen Glaubensauffassung nähern, wie denn auch ihre ganze Praxis auf Aeußerlichkeiten und Mechanisiren geht, im Vertrauen auf unfehlbare Methoden, durch welche man den Menschen zum Glauben bringen kann. Darin aber sind wir Evangelische auf Grund des Wortes Gottes Gegner der Methodisten, daß diese lehren, jeder Mensch müsse, um zum Glauben zu gelangen, durch einen Bußkampf hindurch, ein Gefühl heftiger Sündenangst durchmachen, um dann sofort – zwischen Sonnabend und Sonntag – das Gefühl der Vergebung und seligen Gotteskindschaft zu erlangen. Und diese Gefühle und inneren Erfahrungen sind das Siegel und das Unterpfand ihres Gnadenstandes".[51]

---

[50] Zit. nach: Pastor von Schlümbach, 3.

[51] Pastor von Schlümbach, 4.

Es werden mehrere theologische Themen angesprochen, deren kontroverstheologisches Potential durchaus richtig erkannt wird, man denke nur an den Themenkomplex Rechtfertigung und Heiligung. Gleichzeitig erfährt die methodistische Position aber eine solche Überzeichnung, dass sie der verbreiterten religiös-polemischen Semantik, wie sie sich in den Begriffen „Methoden" und „Mechanisiren" oder dem Eindruck übersteigerter religiöser Emotionalität äußert, Raum gibt.[52] Demnach gründet sich methodistischer Glaube lediglich auf subjektive menschliche Gefühle und Erfahrungen und nicht – sozusagen objektiv – fest in Gott. Indem also von vornherein schon die Grundlage, von der aus Schlümbach tätig ist, diskreditiert wird, liegt es auch nahe, den Begriff „evangelisch" exklusiv für sich selbst, gerade in Abgrenzung zu dem, was man als „methodistisch" empfindet, zu gebrauchen.[53]

Im zweiten Kapitel „Was schreiben die christlichen Blätter über Herrn v. Schlümbach?" werden mehrere Ausschnitte eingebracht. Sie stammen aus zwei methodistischen Blättern, einer Berliner Wochenzeitung, einer Zeitschrift des YMCA und zwei lutherischen Blättern. Die besondere Pointe im Umgang mit den methodistischen Zeitschriftenartikeln liegt in diesem Falle darin, dass diese eine bereits geäußerte Kritik an Schlümbach aufgreifen, um daraufhin nun wiederum von Hülle angegriffen zu werden. Zunächst: Wogegen wehren sich die methodistischen Artikel, die Hülle zitiert? Dem Vorwurf, Schlümbach sei von den methodistischen Bischöfen als Spion nach Deutschland gesandt worden, „um Propaganda für den Methodismus unter fremdem Visir zu treiben", begegnet der *Evangelist* damit, dass dies ein „Gaudium" für den methodistischen Bischof Foster bei dessen Deutschlandreise gewesen sei, „der von gar nichts wußte"[54]. Die Wortwahl der *Evangelischen Kirchenzeitung*, Schlümbach habe mit seiner Tätigkeit für die Landeskirchen nun „in kirchliche Bahnen eingelenkt"[55] kritisiert der *Evangelist* dahingehend, dass seine Bekehrung und sein Anschluss an die Bischöfliche Methodistenkirche doch wohl auch ein Einlenken in kirchliche Bahnen gewesen seien. Auf die Gegenwart bezogen wird klargestellt, dass Schlümbach keinesfalls der Methodistenkirche den Rücken gekehrt habe, sondern „in vollem Besitz seiner Ordinationsscheine als Prediger" sei, was von den kirchlichen Blättern in Deutschland offenbar anerkannt würde, da sie Schlümbach den Titel „Pastor" zugeständen. Schlümbach gehe es

[52] Vgl. dazu *Erich Geldbach*, Religiöse Polemiken gegen »neue Religionen« im Deutschland des 19. Jahrhunderts, In: *Johannes Neumann / Michael W. Fischer* (Hgg.), Toleranz und Repression: zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1987, 170–197, bes. 180–181.

[53] Die Auswahl des besprochenen Artikels durch Hülle ist insofern tendenziös, als das die ausführliche Version der Bekehrungsgeschichte Schlümbachs durchaus verbreitet war. In vielen Organen ist sie mit leichten Variationen abgedruckt worden, die Kritik Hülles entzündet sich also an einer singulären Verkürzung, die keinesfalls repräsentativ ist.

[54] Zit. nach: Pastor von Schlümbach, 5.

[55] Pastor von Schlümbach, 5.

aber nicht darum, Glieder für irgend eine Kirche zu sammeln, sondern ganz allgemein darum, dass die deutschen Landeskirchen „doch auch erwachen möchten zur Arbeit außerhalb der Kirchenmauern".[56]

Hülle setzt sich damit nun in der Form auseinander, dass er einzelne Stichworte aufgreift, um eher assoziativ seine Position zu entfalten. So sei das eigentliche Gaudium für Bischof Foster gewesen, dass man beim ersten Auftreten Schlümbachs in Berlin „weder aus noch ein wußte", da er sich niemandem vorgestellt habe.[57] Außerdem habe Foster im *Christlichen Apologeten* einen Artikel mit der These veröffentlicht, dass die deutschen Landeskirchen durch ihre Verbindung mit dem Staat ihrer geistlichen Kraft verlustig gegangen und nicht mehr Kirche im wahren Sinn seien, daher eine Reformation nur von außen kommen könne. Für die Bischöfliche Methodistenkirche sei nur sie selbst die wahre Kirche und käme deshalb nach Deutschland, wo es dadurch nur zum Austritt aus der Landeskirche kommen könne. Jegliches „Mißtrauen" gegen methodistische Prediger sei also gut verständlich. Im übrigen sei Schlümbach nicht vom Kirchenregiment als „Pastor" bezeichnet worden, sondern nur in der Presse, die aber keine Ordinationen anerkennen könne. Dort wo dies explizit vereinbart sei (z. B. mit Stoecker), verzichte Schlümbach auf „methodistische Anwandlungen" und „Gebräuche"; wo nicht, habe sich Schlümbach „ganz als Methodisten gegeben", z. B. Fragen wie diese am Schluss des Gottesdienstes gestellt: „Wer sich nun bekehrt fühle, bei wem die Gnade zum Durchbruch gekommen, der möge zur Bußbank kommen."[58] Zum Erwachen der deutschen Landeskirchen schreibt Hülle, dass auch schon vor Schlümbach „die gläubigen evangelischen Geistlichen und die kirchlich-gesinnten Laien" aus den Kirchenmauern herausgegangen seien: Innere Mission, Stadtmission, kirchliche Presse, Arbeiten zur Rettung der Verlorenen, Vorträge und Gebetsversammlungen in außerkirchlichen Lokalen, „aber das alles nennen sie schlafen, weil es nicht methodistisch ist".[59]

Zwischen den Zeilen kritisiert Hülle noch, dass Schlümbachs Tätigkeit aus dem Ausland finanziert werde und Schlümbach seine eigentlichen Aufgaben in Amerika vernachlässige.

Es findet sich hier also eine Vielzahl an Motiven, die auf unterschiedliche Weise miteinander verwoben sind: nationalistische, persönlich-moralische, ekklesiologische, methodische in Bezug auf die Innere Mission (denn offenbar sah man sich in Konkurrenz zueinander), diffamierende im Hinblick auf das, was man als „methodistisch" empfand. Gerade diese Verflechtung der Motive scheint ein Charakteristikum zu sein: In die theologische

[56] Ebd., 6.

[57] Vgl. Pastor von Schlümbach, 6–7.

[58] Pastor von Schlümbach, 6. Der Topos der – eher selten verwendeten – methodistischen „Bußbank" begegnet in Polemiken gegen den Methodismus immer wieder; hier in der eigenartigen Interpretation einer Verwendung derselben *nach* der Bekehrung.

[59] Ebd., 8.

Auseinandersetzung, die z. T. auf gründlichen Recherchen beruht, mischen sich ungeprüfte Klischees, in eine sachliche Kontroverse mischen sich persönlich-emotionale Vorbehalte, in die Anerkennung der Notwendigkeit einer Inneren Mission mischen sich xenophobe Stimmungen.

In der Auseinandersetzung mit den weiteren Texten kritisiert Hülle u. a. das Liedgut, das bei den Schlümbachschen Evangelisationen zum Einsatz kam, als „über-pietistisch, poetisch unbedeutend, arm und süßlich". Ein Vorzug sei aber, dass „Leute, die weder Choräle noch geistliche Lieder kennen, noch dieselben je gesungen haben, gleich mitsingen lernen." Sein Einwand: „Solche Leute aber giebt es wohl in Amerika und England, aber nicht in Deutschland, wo durch unsere Volksschule die Choräle und durch unsere Sonntagsschulen die geistlichen Lieder Eigenthum des Volkes geworden sind".[60] Dieses Argument findet sich auch sonst immer wieder – wurde später sogar von Schlümbach selbst aufgenommen –, dass Deutschland nicht einfach unter die Heidenländer gerechnet werden dürfe. Weitere Ausschnitte werden unkommentiert übernommen, geben aber z. T. Widersprüchliches über Schlümbach wieder und unterstreichen seine Verbindung zum angelsächsischen Raum und zu den Methodisten.

Eine weitere Spielart der Polemik, die sich in den Auseinandersetzungen um Schlümbach findet, ist die von einem lutherisch-konfessionellen Standpunkt aus, denn hier kommt zunächst eine klar bekenntnisgebundene Kritik zu Sprache. In der Schrift Hülles wird ein Artikel des Eutiner Kirchenrats Ruperti wiedergegeben, in dem er mehrere Kritikpunkte gegen einen Einsatz Schlümbachs in Schleswig-Holstein vorbringt. Zum einen sei es eine „Schmach" für die lutherische Kirche, sich von einem Methodisten helfen zu lassen, denn das habe sie nicht nötig. Die Methodisten verträten Lehren, die nicht mit dem lutherischen Bekenntnis zu vereinbaren seien (Taufe, Abendmahl, Wort Gottes, Bekehrung, Heiligung werden genannt). Generell gelte: „Es kommt nicht darauf an, daß das Schiff segelt, sondern daß es den rechten Cours hat, und den haben die Methodisten nicht."[61]

Aber auch für eine Spitze gegen die Union bietet die Auseinandersetzung Gelegenheit. Schlümbach selbst hatte – wohl angesichts des Widerstandes, der ihm als Methodisten begegnete – gegenüber dem Breklumer Pastor Christian Jensen seinen kirchlichen Standpunkt als den der „deutschen evangelischen Synode des Westens" angegeben und sich als „milden Lutheraner" bezeichnet. Da Ruperti nun in der Evangelischen Synode[62] eine „Allerwelts-Union" sah, passte für ihn diese Positionierung Schlümbachs – den er nach wie vor für einen Methodisten hielt, was er ja auch war – gut ins Bild. Nicht Volkskirche oder Freikirche war das entscheidende Kriterium, sondern das Bekenntnis. Unter dem Dach der Union haben in der

[60] Ebd., 9.

[61] Zit. nach: Pastor von Schlümbach, 16.

[62] Die Evangelische Synode von Nord-Amerika stellte eine deutschsprachige Kirche auf unierter Grundlage mit engen Verbindungen zur Preußischen Landeskirche dar.

Sicht Rupertis in letzter Konsequenz auch die Methodisten Platz. Als einen „milden Lutheraner" dürfe sich Schlümbach hingegen nicht bezeichnen.[63]

Würden die Lutheraner mit einem methodistischen Evangelisten zusammenarbeiten, so Ruperti, würden sie diesen dadurch salonfähig machen und könnten sich der „Sektierer" nicht mehr erwehren. Am Ende hätte man dann sogar die Heilsarmee – die Steigerungsform methodistischer Tendenzen – im Boot. „Unsere Gemeinden müssen uns vor Gott anklagen, wenn wir solche Wege gehen."[64]

## 5. Persönliche und kirchliche Konsequenzen

Dass die Kritik nicht spurlos an Schlümbach vorübergegangen war, zeigt sich u. a. an der eben zitierten Einschätzung seiner eigenen Kirchenzugehörigkeit. Er hatte erfahren müssen, dass er zunehmend wegen seiner Zugehörigkeit zur methodistischen Kirche angegriffen wurde und sich gerade in den lutherischen Landeskirchen Wirkungsmöglichkeiten für ihn verschlossen. Schlümbach schrieb Ende Mai 1883 von Kiel aus nach Amerika:

> "You have no idea how some of these preachers fight me step by step, and for no other reason, than: that I am not a lutheran minister! Although everyone thus far acknowleged that I preach nothing erretic, at least not one thus far has charged me with wrong doing in my dogmas preached, only they say 1) he is an american 2) he belongs to the Methodists 3) he is bringing new ideas for Germany + they are so foolish as to look down on every one who dares to do this!"[65]

Obwohl Stoecker Schlümbach das Zeugnis ausgestellt hatte, allein für die Landeskirche gewirkt zu haben, musste dieser kurzfristig von einer Tätigkeit in Hamburg absehen, da dort einige lutherische Pastoren selbst evangelistische Versammlungen einberiefen, weil sie bewusst keinem amerikanischen Methodisten eine Wirkungsmöglichkeit verschaffen wollten.[66] Auch in Schleswig-Holstein, wo Schlümbach stattdessen wirkte, schlugen die Wellen hoch. Es kam zu Entzweiungen im Vorstand des Landesverbandes für Innere Mission und im Norddeutschen Jünglingsbund, wo Jasper von Oertzen als Fürsprecher Schlümbachs auftrat.[67] Die Auseinandersetzungen wirkten bis

---

[63] Vgl. Pastor von Schlümbach, 15.

[64] Zit. nach Pastor von Schlümbach, 16.

[65] Brief Friedrich von Schlümbachs an Richard C. Morse vom 30.5.1883 (Kautz Family YMCA Archives: Box "German Branches", Folder "Correspondence 1870s–1880s").

[66] Vgl. [o.N.,] Kirchliche Nachrichten. In: Der Evangelist 1883, 101 u. 149; *Johannes Ninck*, Frei von jedermann und aller Knecht. Lebenswerk und Persönlichkeit des Menschenfreundes Carl Ninck, Leipzig / Hamburg 1932, 189–192.

[67] Dem Entschluss, keine Freikirchler in die Vereine des Jünglingsbundes aufzunehmen – eine Diskussion, die sicher in Zusammenhang mit dem Auftreten Schlümbachs stand – musste er sich aber beugen; vgl. [o.N.,] Pastor v. Schlümbach. In: Neue Evangelische Kirchenzeitung 1883, 414 und die Notizen in Neue Evangelische Kirchenzeitung 1883, 527.; daneben [o. N.,] Evangelische im Reiche [Aus dem Kropper Kirchlichen Anzeiger]. In: Evangelisch-kirchlicher Anzeiger von Berlin 1883, 201.

in die Synode hinein, und in den Kontroversen ist regelrecht von einer „Schlümbachiade" die Rede.[68] Bereits vorher hatte das Berliner Konsistorium geplant, auf das Kanzelrecht zu verweisen, nach dem keine nichtlandeskirchlichen Prediger auf landeskirchlichen Kanzeln in Erscheinung treten sollten.[69] Neben Jasper von Oertzen und Pastor Jensen aus Breklum in Schleswig-Holstein ergriff u. a. auch Karl Krummacher öffentlich für Schlümbach Partei.[70]

Dennoch erschien vor Schlümbachs Abreise nach Amerika im Juli 1883 im *Reichsboten* „Ein offenes Wort zum Abschied von Pastor von Schlümbach", in dem dieser sich nicht nur auf seinen Weggang aus Deutschland bezog, sondern auch seinen Austritt aus der Bischöflichen Methodistenkirche erklärte. Darin betont er noch einmal, dass er sich bei seiner Tätigkeit in Deutschland strikt an die Abmachung gehalten habe, allein „innerhalb der bestehenden Landeskirchen" zu wirken und seine Tätigkeit immer in enger Absprache mit den jeweiligen Pfarrern geschah. Jedoch bemerkt er,

> „daß ich im Laufe der Zeit meine Anschauungen über manche Dinge geändert habe, so daß ich mich den Regeln und Ordnungen der Bisch. Methodisten-Kirche nicht mehr aus vollem, freiem Herzen unterwerfen könnte, und deshalb mich schon genöthigt sehe, hiermit meinen formellen Austritt zu erklären, – mit dem Bemerken, daß ich die Brüder herzlich lieb habe und niemals vergessen werde, was sie mir durch Gottes Gnade geworden sind."

Im übrigen hofft er, dass nichts von dem, was ihm in den letzten Monaten vorgeworfen wurde – „Sektirerei, Auflösung des Bestehenden, Verwirrung der Gemüther" – eintreffen möge.[71]

Es ist schwer zu sagen, inwieweit dieser Austritt den äußeren Umständen geschuldet war oder inwieweit sich Schlümbachs Anschauungen tatsächlich verschoben hatten. Zum einen sah er, dass er als Methodist seiner als göttliche Berufung empfundenen Evangelistentätigkeit in Deutschland nicht weiter hätte nachkommen können. Insofern ist es wahrscheinlich, dass Christlieb und andere landeskirchliche Freunde Schlümbach zu diesem Schritt drängten und dies auch für ihn der ausschlaggebende Grund war.[72] Gleichzeitig scheint sich bei Schlümbach aber auch eine Wertschätzung der Volkskirche gegenüber entwickelt zu haben. So berichtet Jasper

---

68 So in [o. N.,] Kirchliches. In: Kropper Kirchlicher Anzeiger 1883, 93; zu den Diskussionen auf der Landessynode vgl. Verhandlungen der 2. ordentlichen Gesamtsynode für die evangelisch-lutherische Kirche der Provinz Schleswig-Holstein. Mai/Juni 1883, Heide o. J., 146–152 u. 201–204.

69 Vgl. Redaktionelle Notizen. In: Evangelisch-kirchlicher Anzeiger von Berlin 1883, 59.

70 Vgl. Aus den deutschen Jünglingsvereinen. In: Jünglingbote 1883, 84–85.

71 Zit. nach: Der Christliche Apologete 1883, 284.

72 So heißt es auch kurz darauf in einer Vorstellung des neu entstehenden Evangelisationsvereins durch Christlieb, dass die Evangelisten in die Landeskirche „eingetreten sein" müssen; vgl. die Wiedergabe des Artikels in: Bruder von Schlümbachs Austritt aus der Methodisten-Kirche. In: Der Christliche Apologete 1883, 284, wo dieser Zusammenhang bereits hergestellt wird.

von Oertzen später von Unterredungen mit Schlümbach, in denen gerade dieser ihm den Wert der Volkskirche eindringlich vor Augen gemalt habe.[73]

In den USA trat Schlümbach in die Evangelische Synode ein, die enge Beziehungen zur preußischen Landeskirche unterhielt. Seine Berufung sah er weiterhin darin, Evangelist für die Deutschen zu sein, und so zeichnete er auch seine Briefe gelegentlich mit „Friedrich von Schluembach, German Evangelist".[74] Bis 1889 wirkte er jährlich in Deutschland, allerdings mit abnehmender Resonanz. Involviert war er in die Bildung des Deutschen Evangelisationsvereins, von dem Impulse ausgingen, die zu einem guten Stück auf mit Schlümbach gemachte Erfahrungen zurückgingen.[75]

## 6. Zusammenfassung und Ausblick

An Friedrich von Schlümbach wird ein ambivalentes Verhältnis der deutschen Öffentlichkeit gegenüber dem Auftreten eines – wenn man so will – „prominenten" Freikirchlers deutlich.

Zum einen kam es zu einer für die Zeit ungewöhnlichen Kooperation zwischen landeskirchlichen Geistlichen und einem Freikirchler, dem zunächst eine Welle der Begeisterung entgegenschlug. Durch positive Berichterstattung konnten Vorurteile abgebaut werden.

Gleichzeitig regte sich mit der zunehmenden Popularität Schlümbachs aber auch Kritik, die v. a. – unter Absehung von einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Positionen Schlümbachs selbst – die bekannten Vorurteile der religiösen Polemik reproduzierte.[76] Das Auftreten Schlümbachs wurde in ein bestimmtes Raster der Perzeption religiöser Phänomene eingeordnet, das den konkreten Einzelfall nur inadäquat wahrnahm. Strukturell handelt es sich dabei um Wahrnehmungsmuster, die sich auch auf freikirchlicher Seite im Blick auf die deutschen Landeskirchen zu unhinterfragten Stereotypen entwickeln konnten.

Neben diesen äußeren Spannungen finden sich bei Schlümbach aber auch innere Ambivalenzen, die er in gewisser Weise ins kirchliche Leben in Deutschland eingetragen hat. Er empfand sich – pointiert formuliert – als Amerikaner und Deutscher *zugleich*, als Freikirchler und Volkskirchler *zugleich*. Diese Ambivalenz setzte sich fort in den Wirkungen seines Auftretens. So entwickelte sich der freikirchlich angestoßene CVJM letztlich in enger Anbindung an die Landeskirchen, so ist auch die Deutsche Gemeinschaftsbewegung, zu deren organisatorischer Formierung Schlümbach Im-

---

[73] Vgl. Verhandlungen der Gnadauer Pfingstkonferenz Bd. 2, o. O. 1890, 57–58; *Dietrich von Oertzen*, Jasper von Oertzen, ein Arbeiter im Reiche Gottes, Hagen 2. Auflage o. J.,136.

[74] Vgl. z. B. seine Unterschrift eines Briefes an das Bureau of Pensions vom 29.1.1886 (National Archives: Pension File Von Schluembach, Frederick X.C. 2.692–488).

[75] Vgl. dazu v. a. *Voigt*, Schlümbach.

[76] Vgl. dazu insgesamt *Geldbach*, Polemiken.

pulse gegeben haben dürfte, einen ambivalenten Weg zwischen Volkskirche und Freikirche gegangen.

Deutlich geworden ist, wie sehr die Wahrnehmung religiöser Phänomene mit spezifischen kulturellen Zuschreibungen verbunden war. Die an der Gestalt Friedrich von Schlümbachs aufbrechende Frage nach der interkulturellen Vermittlung zwischen unterschiedlich konturierten Frömmigkeitstraditionen und religiösen Organisationsformen bleibt bis heute aktuell.

# Buchbesprechungen

*Andreas Schumacher*, **August Rauschenbusch (1816–1899). Ein Pionier der deutschen Baptisten in Nordamerika** (New German-American Studies / Neue Deutsch-Amerikanische Studien 34), Peter Lang, Bern u. a. 2010, 241 S., 19,90 € (ISBN 978-3-034-30153-4)

So bekannt wie sein Sohn Walter ist August Rauschenbusch nie gewesen. Gleichwohl gehört er zu den bedeutenden Gestalten des deutschsprachigen Baptismus im 19. Jahrhundert, den er als Prediger, theologischer Lehrer und Gesangbuch-Redakteur maßgeblich prägte.

Geboren als Pfarrerssohn in Westfalen, studierte er Theologie in Berlin und Bonn und übernahm anschließend ein Pastorat im heimatlichen Altena. Nach seiner Emigration in die USA im Jahr 1846 wirkte er im Auftrag der Langenberger Gesellschaft als Pionierprediger an der *frontier* und kam in Kontakt mit der American Tract Society, von der er schließlich für die Herausgabe ihrer deutschsprachigen Publikationen fest angestellt wurde. 1850 empfing er nach Begegnungen mit Baptisten die Gläubigentaufe und wirkte in den folgenden Jahren am Aufbau deutschsprachiger baptistischer Gemeinden in den USA und Kanada mit. 1858 wurde er als Professor an die deutsche Abteilung des Rochester Theological Seminary berufen; eine Aufgabe, die er für die nächsten 32 Jahre versah. Gelegentliche Besuche in Deutschland und seine Rückkehr dorthin im Ruhestand machten ihn auch zum Unterstützer des deutschen Baptismus, wo er vertretungsweise pastorale Dienste in mehreren Gemeinden und eine Gastdozentur am Theologischen Seminar in Hamburg übernahm. Daneben wurden mehrere Liederbücher von ihm herausgegeben.

Dass sich Andreas Schumacher in seiner im Jahr 2008 an der Universität Mainz eingereichten Magisterarbeit August Rauschenbauschs angenommen hat, ist verdienstvoll. Denn tatsächlich existierte bis dahin keine wissenschaftliche monographische Studie zu dessen Leben und Wirken. So erhebt Schumacher auch den Anspruch, sich „erstmals ausführlich" (27) mit August Rauschenbusch zu beschäftigen. Bereits in der Einleitung wird deutlich, dass er dies aus der Perspektive des an deutsch-amerikanischen Fragestellungen und der Kirchengeschichte interessierten Historikers tut und nicht aus der Perspektive eines Theologen. Phänomene von Migration, Akkulturation und Assimilation interessieren ihn dabei in besonderem Maße.

Die in dreizehn Kapiteln erfolgende biographische Darstellung nimmt lediglich die Hälfte des gesamten Bandes ein (33–150). Vorangestellt ist ihr eine ausführliche Einleitung, in der auf 25 Seiten die relevante Literatur diskutiert wird und die auf diese Weise einen guten Überblick über die Forschungslage verschafft. Auf die Darstellung folgen eine ausführliche Bibliographie (153–180) und ein Anhang (181–230). Die biographische Darstellung selbst ist fokussiert auf die Jahre 1845–1890, in denen Rauschenbusch

in Amerika tätig war (bzw. zunächst den Entschluss zur Auswanderung fasste). Die Lebensstationen bis zur Auswanderung (Kindheit, Jugend, Studium, Pastorat) werden nur sehr summarisch abgehandelt und gewinnen kaum an Tiefenschärfe. Leider ist dies auch in weiten Teilen der folgenden Darstellung der Fall. Während manche Kapitel recht eindringlich gelingen, z. B. das über seine Tätigkeit als Pionierprediger in Missouri, bleiben andere sehr an der Oberfläche (so umfasst das Kapitel über die 32 Jahre in Rochester lediglich sieben Seiten, einige Aspekte werden äußerst knapp im folgenden Kapitel nachgeliefert). Gut gelungen sind zumeist die knappen Einführungen in die historischen Kontexte, so z. B. zur Temperenzbewegung (49–53), American Tract Society (97–102) und den German Baptists (110–116).

In theologischer Hinsicht irritieren manche Formulierungen und Interpretationen, so ein unscharfer und meist unzutreffender Gebrauch des Dogmenbegriffs oder z. B. die Vorstellung, Rauschenbusch habe unter den Siedlern in Missouri eine Andacht „zelebriert" (84).

Ein abschließender biographischer Vergleich zwischen Rauschenbusch, Puttkammer und Schaff zur Frage gelungener bzw. gescheiterter Akkulturation (139–141) bleibt leider auf einer rein deskriptiven Ebene stehen; dabei wäre von einer eingehenderen Analyse durchaus interessante Ergebnisse zu erwarten.

Schumacher entwickelt gute Ansätze und stellt die richtigen Fragen, die sich im Rahmen seiner Magisterarbeit aber nicht mit der notwendigen Ausführlichkeit entwickeln ließen. Im Grunde hätte man sich gewünscht, dass die vorliegende Studie vor ihrer Publikation zu einer Dissertation ausgebaut worden wäre – wenn eine solche nicht schon existierte. Denn in dem Jahr, in dem Schumachers Magisterarbeit entstand, erschien eine entsprechende Studie von Hans Martin Timme[1], die jedoch in Schumachers Arbeit – obwohl erst 2010 in den Druck gegeben – völlig unerwähnt bleibt. In Thimmes Arbeit liegt ein stärkerer Fokus auf der theologischen Perspektive, wenngleich auch migrationsgeschichtliche Fragen behandelt werden. Vergleicht man die Literaturverzeichnisse, so fällt vor allem – neben der breiteren Berücksichtigung archivarischer Quellen bei Thimme – auf, wie unterschiedlich die beiden durch die Auswahl der Sekundärliteratur ihre jeweilige Arbeit kontextualisieren. Bei Schumacher finden sich zahlreiche Werke zur deutsch-amerikanischen Geschichte und Migrationsfragen, ganz am Schluss ist darüber hinaus eine separate Auswahlbibliographie zur deutsch-amerikanischen Geschichte im 19. Jahrhundert angefügt.

Das Buch Schumachers trägt insgesamt viel weniger den Charakter einer erschöpfenden Studie als den eines möglichen Ausgangspunktes für weitere Forschungen, die durch die gute Einführung in die Forschungsdiskussion und die umfangreiche Bibliographie angeregt werden. Als Forschungs-

[1] *Hans-Martin Thimme*, August Rauschenbusch (1816–1899). Lutherischer Pfarrer in Westfalen und baptistischer Dozent in Amerika (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 33), Bielefeld 2008.

felder treten u. a die deutschsprachige Publizistik der American Tract Society, das Verhältnis von religiösen und allgemein-kulturellen Assimilierungsprozessen im deutsch-amerikanischen Baptismus und Methodismus (gerade im Vergleich zum deutschsprachigen Luthertum/Reformiertentum bzw. Katholizismus in den USA) oder Biographien prägender Gestalten wie Johann Georg Fetzer und Alexander von Puttkammer hervor. Ausgangspunkte für eigene Studien liefert das Buch gleich mit, indem es in einem fünfzigseitigen Anhang neben kleineren Transkriptionen und einigen Kirchenliedern deutsch-amerikanischer Baptisten v. a. Rauschenbuschs „Reisebilder aus Nordamerika" zum Abdruck bringt. Nur hätte man sich gewünscht, dass Schumacher selbst die von ihm zusammengetragenen Publikationen und Dokumente intensiver miteinander ins Gespräch gebracht und zu einer tiefer gehenden Studie verwoben hätte.

*Thomas Hahn-Bruckart*

*Klaus Peter Voß*, **Ökumene und freikirchliches Profil. Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch** (Freikirchliche Beiträge zur Theologie 14), WDL-Verlag, Berlin 2008, 280 S., 20,00 € (ISBN 978-3-86682-113-2)

Klaus Peter Voß, von 1997 bis 2007 Freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, versammelt in diesem lesenswerten Band Beiträge aus den unterschiedlichen Zusammenhängen seiner Tätigkeit. Neben z. T. bisher unveröffentlichten Vorträgen und Referaten finden sich für kirchliche oder wissenschaftliche Zeitschriften bestimmte Aufsätze – und damit Texte für ganz unterschiedliche Adressatenkreise, was die Mehrdimensionalität dieses Buches ausmacht und ihm eine breite Leserschaft wünschen lässt.

Die insgesamt 21 Beiträge sind in drei Kaptiteln gruppiert, die überschrieben sind mit „I. Freikirche sein: identifizierbar bleiben und in ökumenischer Gemeinschaft leben", „II. Multilaterale Ökumene: mehrstimmig sein und nicht monoton werden" und „III. Thematische Streiflichter: im Gespräch sein und die Einheit des Glaubens vertiefen".

Das erste Themenfeld setzt sich im Wesentlichen aus zwei Perspektiven zusammen: zum einen aus der Einzeichnung der Freikirchen in die kirchliche Landschaft Deutschlands, was die beiden Dimensionen beinhaltet, sie sowohl im Gefüge der anderen Kirchen näher zu bestimmen als auch ihr Verhältnis untereinander, v. a. im Rahmen der VEF, zu analysieren. Zum anderen finden sich dezidiert freikirchliche Perspektiven auf die Ökumene und andere christliche Kirchen, die in ihrem ursprünglichen Publikationskontext an ein freikirchliches Publikum gerichtet waren und engagiert zu ökumenischer Offenheit und Lernbereitschaft einladen.

Die Beiträge des zweiten Kapitels widmen sich konkret den ökumenischen Beziehungen und erläutern anhand von Anlässen (wie dem ersten

Ökumenischen Kirchentag in Berlin) oder Dokumenten (wie z. B. der Charta Oecumenica) den gegenwärtigen Stand und Perspektiven für die multilaterale Ökumene in Deutschland. Ein interessanter Beitrag über die gemeinsame Herausforderung der ACK durch die Vielfalt an Migrantenkirchen in Deutschland beschließt diesen Teil des Buches.

Das dritte Kapitel schließlich versammelt Beiträge zu einzelnen Themen des ökumenischen Dialogs und der ökumenischen Beziehungen. Nach einer allgemeinen Einführung in die „neuralgischen Punkte" des zwischenkirchlichen Gesprächs liegen die thematischen Schwerpunkte der folgenden Texte auf der Taufe, dem Amtsverständnis, der Mission und Fragen der Kirchengliedschaft. Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag über die Ökumenische Gebetswoche, in dem der Autor die geistliche Tiefendimension ökumenischer Bemühungen im Sinne eines „spirituellen Prozesses" auslotet, und damit keinen Schlusspunkt an das Ende seines Buches setzt, sondern einen Doppelpunkt hin auf das persönliche ökumenische Engagement.

Dass sich bei einem so angelegten Band Redundanzen ergeben, liegt in der Natur der Sache und ist nicht weiter störend. Interessant zu beobachten ist vielmehr, wie die ursprünglich separat entstandenen Texte doch in einem inneren Gefüge miteinander verwoben sind, und inhärente thematische Bezüge die einzelnen Beiträge in Beziehung zueinander setzen.

Um nur zwei der thematischen Feldern, die Klaus Peter Voß eröffnet, aufzugreifen, sei zum einen auf seine Analysen der VEF-Präambel unter den Stichworten „freikirchliche Ekklesiologie" und „Kirchengemeinschaft" verwiesen. Damit eröffnet er ein wichtiges Feld, nämlich die theologische Qualität des Zusammenschlusses evangelischer Freikirchen in der VEF eingehender zu reflektieren – sowohl im Hinblick auf ihr Verhältnis zueinander als auch im Hinblick auf die Bedeutung für die „größere" Ökumene.

Zum zweiten greift er mit dem Begriff der „Lerngemeinschaft" eine wesentliche Dimension zwischenkirchlicher Begegnung auf, die Offenheit nach außen und Bereitschaft zur Selbstkritik nach innen mit einschließt und einen Nexus zum Feld der religiösen Erfahrung impliziert. So ist ein Anliegen des Autors, ökumenische Prozesse gerade in der Erfahrungswelt des Einzelnen und der Gemeinden zu verankern, indem er z. B. die Diskussion um die Taufe nicht auf einer akademisch-theologischen Ebene belässt, sondern über Möglichkeiten nachdenkt, Gemeinsamkeiten religiöser Biographie – bei unterschiedlicher Verankerung des Taufgeschehens selbst – durch ökumenische Tauferinnerungsgottesdienste erfahrbar zu machen und dadurch zu ökumenischer Verständigung beizutragen. Ebenso setzt er sich anhand der ganz praktischen Frage des Kirchenwechsels mit unterschiedlichen Verständnisformen von Kirchengliedschaft im Hinblick auf das kirchliche Miteinander auseinander.

Was das Buch auszeichnet, sind seine präzise Sprache, die freikirchliche Anliegen und Positionen ohne freikirchliche Binnenterminologie zu vermitteln versteht, die hinter der Darstellung stehende profunde Kenntnis

der Freikirchen und der Ökumene und das Werben um Offenheit für gemeinsame Wege, die die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition – gerade angesichts mancher freikirchlicher Selbstgenügsamkeit – mit einschließt.

*Thomas Hahn-Bruckart*

*Richard Bowen Ferret*, **Charisma and Routinisation in a Millennialist Community: Seventh-day Adventist Identity**, Edwin Mellen Press, Lewiston/NY 2008, 356 S., 74,95 £ (ISBN 978-0-7734-4862-9).

Manche Studien beackern bislang unbearbeitete Erde; andere dagegen ziehen ihren Pflug durch ein Feld, das schon häufig bebaut wurde. Das hier besprochene Buch (ursprünglich eine am Sydney College of Divinity vorgelegte Doktorarbeit) gehört zu beiden Kategorien: inhaltlich zur zweiten, methodisch (in Bezug auf die Thematik des Werks) zur ersten.

Größere soziologische Studien zum Adventismus wie dieses Werk sind bislang noch Mangelware. Einige Ausnahmen bestätigen die Regel (v. a. Laura Vance, *Seventh-day Adventism in Crisis*, 1999, mit Gender-Fokus; Peter H. Ballis, *Leaving the Adventist Ministry*, 1999, über Ex-Pastoren; und Malcolm Bull und Keith Lockhart, *Seeking a Sanctuary*, 2. Aufl. 2007, mit der These, der Adventismus stelle einen alternativen „American Dream" dar). Insofern klaffte hier bislang eine noch zu schließende Lücke. Das Hauptverdienst Ferrets (der inzwischen am adventistischen Avondale College in Australien lehrt) ist daher auch eine kohärente soziologische Betrachtung des Adventismus als Ganzem. Dabei präsentiert er im Wesentlichen einen Gang durch die adventistische Geschichte mit Anleihen aus verschiedenen allgemeinsoziologischen und religionssoziologischen Theorien. Von herausragender Bedeutung ist dabei Max Webers Modell der Veralltäglichung („Routinisation") des Charisma, das Ferret auf die (sabbatarisch-)adventistische Bewegung und die daraus erwachsene Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten bezieht.

Von dieser Leitidee ausgehend sammelt der Autor viele zutreffende Beobachtungen. Dass eine Spannung zwischen Naherwartung und Parusieverzögerung zu einer spezifisch adventistischen Version der weberschen Beobachtung führt, dürfte kaum bestreitbar sein (Kap. 6). Dem entspricht in der Glaubenspraxis auch das beschriebene Paradox der starken Institutionalisierung (mit begleitender Diesseitsorientierung) innerhalb einer millenaristisch orientierten Bewegung (Kap. 9). Historisch lässt sich nach Ferret das Interpretament „Veralltäglichung des Charisma" an Erweckungsbewegungen im Allgemeinen und der Millerbewegung im Besondern (Kap. 2) genauso aufzeigen wie an Ellen White, der Prophetin der sabbatarischen Bewegung (Kap. 3), dem ersten Jahrhundert der Kirche (Kap. 7) und der Perio-

de seit den 1960er Jahren (Kap. 8). Gleiches treffe schon auf die Problematik der Kirchwerdung zu (Kap. 5; Kap. 4 skizziert die theologische „Identity Formation"). Wenn allerdings durch die webersche Brille überall dasselbe Prinzip gesehen wird, muss gefragt werden, ob es nicht eine entscheidende Phase adventistischer Geschichte gab, in der die Theorie besonders greift, so dass andere Phasen auch unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden können oder gar müssen.

Zutreffend sind indessen sicherlich zwei der hauptsächlichen Schlussfolgerungen. Die eine besagt (303), dass die „Veralltäglichung des Charisma nicht den Untergang von [Ellen] Whites Rolle als Prophetin/Leiterin bedeutete; stattdessen diente sie [die Veralltäglichung] dazu, ihren [Whites] Einfluss und ihre Autorität zu stärken, hauptsächlich durch veröffentlichte Kompilationen ihrer Schriften". Das Phänomen Ellen White illustriert also Webers These in ausgezeichneter Weise; aus dieser Perspektive betrachtet ist es fast erstaunlich, dass White nur eines der neun Kapitel gewidmet ist. Zuzustimmen ist auch der zweiten Haupteinsicht (304), dass die Fähigkeit, die „ewigen Rivalen" Charisma und Rationalisierung zu kombinieren, „den Genius des Siebenten-Tags-Adventismus als religiöser Bewegung" ausmache. Der Bewegung sei es in seiner gesamten Entwicklung gelungen, diese beiden im Wettstreit liegenden Autoritäten im Gleichgewicht zu halten. Die zahlreichen Kontroversen in der Geschichte dieser Kirche (in der verständlicherweise meist Ellen White eine Rolle spielte) könne man als Ausdruck der dieser Kombination innewohnenden Spannung verstehen.

Die Prophetin der adventistischen Bewegung und die Geschichte der aus ihr erwachsenen Kirche erscheinen also als musterhafte Anwendungsbeispiele für eine spezielle soziologische Theorie. Wo Ferret indes Anleihen aus anderen Soziologien nimmt, gelingt die Übertragung nicht so nahtlos. Durch die gesamte Studie zieht sich die Ansicht, dass die adventistische Bewegung sich „von seiner ursprünglichen Sektenpositionierung [sectarian stance] zum Denominationalismus" [d. h. zu einem amerikanisch-freikirchlichen Selbstverständnis] hin entwickelt hat (11). Dabei wird eine Verschränkung dieser Entwicklung mit der der Veralltäglichung des Charisma postuliert: Letztere habe die Denominationalisierung begünstigt (11). Auch wenn diese These einleuchtend klingt und in verschiedenen Formulierungen wiederholt wird: Anhand von messbaren, nachvollziehbaren Kriterien getestet oder auch nur kritisch hinterfragt wird sie nicht.

So nimmt es nicht wunder, dass trotz einiger Diskussion von „Church-Sect Typologies" (20–22) die diesbezüglichen religionssoziologischen Entwicklungen der letzten drei Jahrzehnte zwar kurz angeschnitten (die entsprechende Theorie von Stark und Bainbridge in *The Future of Religion* wird erwähnt), aber in keiner Weise auf Adventisten angewandt werden. Hätte Ferret dies getan, so wäre deutlich geworden, dass von einem ausgesprochenen „sectarian stance" nur bis in die 1850er Jahre gesprochen werden kann, dass aber schon seit 1860 die Selbstwahrnehmung als „Denomi-

nation" klare Umrisse erhielt: In jenem Jahr, als ein Kirchenname gewählt wurde, stand in den Debatten die Frage danach im Mittelpunkt, ob damit Adventisten nicht eine der etablierten Kirchen werden, von denen man sich ja hatte abgrenzen wollen.

Ferret irrt m. E., wenn er adventistische Spannung zur Gesellschaft – eines der Kriterien für soziologische Sekten-Identität nach Stark und Bainbridge! – im 19. Jh. als beträchtlich („considerable"; S. 3) ansieht und dann mit der Gegenwart kontrastiert, dass also in späteren Perioden hin „die Spannung zwischen Siebenten-Tags-Adventisten und den sie umgebenden Gesellschaften bedeutend abgenommen hat" (5). Zum einen waren heterodoxe und ausgefallene religiöse Gruppen in den USA des 19. Jh. durchaus gängig, so dass Adventisten damals gar nicht so weit vom Mainstream entfernt waren, wie man es heute vielleicht annehmen möchte. Zum anderen bleiben viele Anhänger dieser Kirche je nach Kultur auch heute noch durchaus in der gesellschaftlichen Peripherie. Richtig ist vielmehr – und dies stellt der Autor selbst fest –, dass „Adventisten sich auf dem Kontinuum zwischen Sekte und Denomination weiterhin entlangschlängeln" (21). Schon seit 1860 tun sie dies, ohne jedoch deshalb grundsätzlich erheblich weniger oder mehr Spannung mit der Umgebung zu erzeugen; insofern wäre eine intensivere soziologische Untersuchung gerade der Jahre 1844 bis 1860 nötig (bzw. bis 1863, dem Jahr der Gründung der Gesamtkirchenleitung [Generalkonferenz]).

Vermutlich stammt Ferrets These einer adventistischen Entwicklung von der Sekte zur Denomination aus einem teilweise unkritischen Umgang mit Literatur, in der diese Vorstellung anklingt. Überhaupt arbeitet die gesamte Studie so stark mit Sekundärliteratur, dass man Originaltöne (außer im Falle Ellen Whites) bei der Lektüre zunehmend vermisst. Zudem werden häufig lange Passagen aus Sekundärliteratur zitiert (24 solcher eingerückten langen Zitate allein in den ersten beiden Kapiteln), bei denen nur wenig kritische Distanz des Autors sichtbar wird. Wenn Einsichten anderer derart als Wahrheit präsentiert werden, dann verwundert es auch nicht, dass in manchen Fällen Belege für Aussagen herhalten müssen, die eigentlich nicht passen oder für die andere, autoritative Literatur oder Quellen existieren. Einige Beispiele: mehrere Vance-Belege für Details aus Ellen Whites Leben (Kap. 3); ebenso Vance für die Frage, wer nach adventistischer Theologie zu den Erlösten zähle (111); Pöhler (*Continuity and Change in Adventist Teaching*, 2000) für Details aus der Millerbewegung (44) und die meisten erwähnten Aspekte des Restorationismus (Stone-Campbell-Bewegung; 107–109); oder Wieland und Short (*1888 Re-Examined*, 1950) für eine Aussage von Alonzo Jones im Jahr 1888.

Aus dem Einsatz bestimmter (verständlicherweise mehr soziologisch orientierter) Sekundärliteratur als Kronzeugen ergibt sich schließlich ein Effekt, der schon in der Einleitung dieser Rezension angesprochen wurde: Trotz der Innovation bei der Auswahl der Methodik der vorliegenden Ad-

ventismus-Interpretation eignet den Materialien, die hier Verwendung finden, und damit auch der Arbeit als ganzer, kein großer Neuigkeitswert. Vielleicht kann man das auch nicht erwarten: Wer das Feld kennt, darf von einer solchen Studie vermutlich nur eine neue Art der Präsentation, nicht aber grundsätzliche neue Einsichten erwarten, insbesondere wenn durch die Metaebene des hier vorliegenden soziologischen Zugangs weniger Quellen als schon existierende Deutungen interpretativ bearbeitet werden.

Sieht man dagegen in dem Buch eine Einführung zum Adventismus aus soziologischer Perspektive, so kann es einen durchaus hilfreichen Überblick verschaffen. Dass Ferret mit dieser Perspektive eine wichtige Problematik angesprochen hat, steht ebenso außer Zweifel. (Daher hat der Verlag Mellen mit seinen hohen Buchpreisen das Manuskript wohl auch akzeptiert.) Für die entstehende Disziplin *Adventist Studies* führt das Werk vor, wie soziologische Fragestellungen die Diskussion bereichern können. Für die Freikirchenforschung allgemein stellt es eine hilfreiche Fallstudie dar, in der die soziologisch interpretierbaren widerstrebenden Kräfte in freikirchlichen Identitäten gezeichnet und anhand eines klaren Schemas gedeutet werden.

Abschließend sei bemerkt, dass Ferret indirekt versucht, die Bedeutung eines für Adventisten besonders bedeutsamen Topos für Theologie insgesamt hervorzuheben. Am pointiertesten tut er dies bezeichnenderweise in einem Zitat aus Sekundärliteratur (170: „the Advent delay is the greatest single problem of all Christian theology" – Neall [*The Nearness and Delay of the Parousia in the Writings of Ellen G. White*] 1988, 13); ebenso aber durch sein Gesamtwerk. Ob Ferret mit dieser Aussage recht hat, darüber lässt sich theologisch wohl streiten; dass damit sein Denken jedoch auch als Soziologe „typisch adventistisch" ist, steht außer Frage.

*Stefan Höschele*

*David J. B. Trim und Heinz Daniel (Hg.)*, **Parochialism, Pluralism and Contextualization: Challenges to Adventist Mission in Europe (19th–21st Centuries)**, Adventistica 9, Peter Lang, Frankfurt/M. 2010, 208 S., 42,80 € (ISBN 978-3-631-59875-7)

Sammelbände zu rezensieren ist häufig insofern eine Herausforderung, als in ihnen eine größere Anzahl von Beiträgen zusammengestellt ist (hier 13, alle in englischer Sprache verfasst), die sich meist nicht als ein homogenes Ganzes darstellen. Auf den ersten Blick scheint dies ist auch bei diesem Buch der Fall zu sein. Doch bei genauerer Betrachtung lassen sich einige interessante Gesamtlinien beobachten, die in dem überlegt gewählten Titel zum Ausdruck kommen.

Wie im Untertitel ersichtlich konzentrieren sich die hier veröffentlichten Beiträge (zu den Herausgebern mehr am Ende) auf als „Herausforderun-

gen" bezeichnete Sachverhalte, die adventistische Mission in Europa zu bedenken und bearbeiten hatte. Wenn auch ein solcher Begriff Raum für eine Vielzahl unterschiedlicher Aspekte lässt, so ist damit doch ein klarer Rahmen abgesteckt. Methodisch interessant ist dabei in der Konzeption der Aufsatzsammlung, dass fünf Themen doppelt oder zumindest in zweifacher Schwerpunktsetzung innerhalb einer Fragestellung vorkommen. Offensichtlich ist dies (1.) in der Diskussion der adventistischen Pioniergestalten Czechowski, Andrews und Conradi und ihrer missionarischen Wirksamkeit (Erich Baumgartner und Daniel Heinz; der letztere Beitrag wurde schon in *Spes Christiana* 2000 publiziert). Aber auch (2.) durch Einsichten in die adventistische Frühzeit in England (Christopher Peake) und aus Deutschland, hier mit Augenmerk auf den pietistischen Kontext (noch einmal Daniel Heinz), entsteht ein übergreifendes Bild.

Eine Doppelung findet sich ebenso in drei Kategorien, die allesamt wie im Haupttitel angekündigt die sich entwickelnde plurale religiöse Situation in Europa stärker im Blick haben, zunächst (3.) in Bezug auf die adventistische Sicht anderer Christen (von Reinder Bruinsma allgemein bearbeitet, von Keith Francis in Bezug auf das Vaticanum II). (4.) Zwei Aufsätze zu Begriff und Problematik des Proselytismus (Roland Minnerath und Bert Beach) und (5.) zwei zur Thematik Pluralismus (Daniel Belvedere und Frank Hasel) vervollständigen fast das aus Duos bestehende Mosaik; nur noch drei weitere Einzelbeiträge gesellen sich hinzu.

Unter diesen befindet sich eine Reflexion über die Schwierigkeit der Kontextualisierung in Gebieten wie Europa, in denen die kulturellen Unterschiede zum adventistischen Ursprungsland USA nicht auf den ersten Blick offensichtlich sind (Peter Roennfeldt). Doch es bleibt nicht bei Problembetrachtungen; die Überlegungen münden in einen Aufruf zu zeitgemäßer Missionspraxis. Dieses Anliegen findet sich in mehreren anderen Beiträgen, v. a. in der ersten Hälfte, genauso wie in Trims ausführlicher Einleitung (28). Besonders betont wird es auch in dem Beitrag von Roswith Gerloff („Adventism or Advent Hope?"), in dem sie als nichtadventistische Beobachterin adventistische Mission interpretiert und wiederholt das Kontextualisierungsprinzip anmahnt (121, 123). Wie der Aufsatz von Minnerath (katholisch) zeigt Gerloffs Text, dass Außenperspektiven erwünscht und als hilfreiche Stimme in der Gesamtkomposition des Bandes beabsichtigt waren, somit also auch eine gewisse Pluralität von Adventismus-Interpretationen in ihm zum Ausdruck kommen sollte.

Da hier nicht jeder Beitrag eingehend besprochen werden kann, sollen im Folgenden zwei besonders gelungene Texte gewürdigt werden. Der eine ist Harry Leonards Darstellung der Dynamik, die dazu führte, dass der erste adventistische Missionar, John N. Andrews, aus den USA nach Europa gesandt wurde. Leonard leistet mit seiner detaillierten Aufarbeitung dieser Vorgeschichte adventistischer Weltmission Pionierarbeit; die Thematik findet sich in der adventistischen missionswissenschaftlichen und missionsge-

schichtlichen Literatur nur skizzenhaft. Er zeigt auf, dass James White, der wichtigste Leiter der jungen sabbatarisch-adventistischen Bewegung, internationale Mission schon 1863 plante, dem Jahr, als die Denomination gerade erst gegründet worden war. Durch Krankheit, Bürgerkrieg und Konflikte verzögerte sich die Aussendung von Missionaren jedoch erheblich. Eine Ironie der Geschichte ist, dass Andrews' Missionsdienst ab 1874 einerseits wenig erfolgreich verlief (also als Beispiel für *Mangel* an Kontextualisierung gelten kann), er andererseits aber von größter Bedeutung für die Entwicklung des Missionsgedankens in der amerikanischen Heimat war, da Andrews den dortigen Adventisten vor Augen zu malen wusste, wie groß die Aufgaben in Europa seien (vgl. auch Baumgartners und Heinz' Beiträge). Es gelingt Leonard ausgezeichnet, das innerkirchliche Ringen um die Frage nachzuzeichnen, ob man aus der Parochialität des nordamerikanischen erwecklichen Rahmens ausbrechen und sich überhaupt der Pluralität der Welt aussetzen will. Zu Recht bezeichnet er die Andrews-Episode als „adventistischen Rubikon".

Ein weiterer Aufsatz, dem besonders aus deutscher Sicht Aufmerksamkeit gebührt, ist der von Daniel Heinz über „Die pietistischen Wurzeln des frühen deutschen Adventismus". Er enthält eine Vielzahl interessanter und bisher unbekannter Details. Die zentrale Gestalt für diese Wurzeln ist Johann Heinrich Lindermann (1806–1892), dessen Korrespondenz erst 1997–98 entdeckt wurde und von Heinz hier erstmalig für die Geschichte des Adventismus ausgewertet wurde. Lindermann war Teil der pietistischen Bewegung im Rheinland und arbeitete für die Evangelische Gesellschaft. Im Jahr 1850 verwarf er jedoch die Kindertaufe und kooperierte dann mit Hermann Heinrich Grafe, dem Begründer der Freien evangelischen Gemeinden, im Evangelischen Brüderverein, in dem auch Carl Brockhaus aktiv war, die führende Persönlichkeit der späteren Brüderbewegung. Die gleichzeitig wachsende baptistische Bewegung im Bergischen Land kam zur selben Zeit unter Lindermanns Einfluss; er etablierte Ende 1852 die „Getaufte Christen-Gemeinde", aus der er eine vom Baptismus unabhängige Organisation mit mehreren hundert Mitgliedern schuf. 1856 etablierte er eine neue Ortsgemeinde, bei der eschatologische Themen und der Sabbat von Anfang an in einem von Lindermann verfassten Glaubensbekenntnis vorkamen. Bald verblieben ihm kaum mehr als 50 Anhänger, von denen viele 1875 dann die erste adventistische Gemeinde in Deutschland bildeten. Heinz stellt zutreffend fest, dass die Betonung der Kontinuität von Pietismus und Adventismus in der Folge dann eine wichtige Missionsstrategie Ludwig Richard Conradis darstellte, der so bewusst im Europa des 19. Jahrhunderts kontextualisierend auf bereits vorhandene Wurzeln aufbauen konnte.

Die Mission einer jungen und aus Amerika stammenden religiösen Bewegung auf einem Kontinent mit einer 1800 Jahre alten christlichen Tradition musste natürlich auch Konflikte hervorrufen. Wohl deshalb ist die zweite

Hälfte des Bandes der Thematik interkonfessioneller Beziehungen gewidmet (wenn auch leider kaum mit europäischem Fokus). Damit zusammenhängende Fragen erscheinen indessen mehr oder weniger intensiv auch in allen anderen Beiträgen, so dass man die Frage danach, wie Adventisten sich in Bezug auf andere Christen positioniert haben, durchgängig als Hintergrund des Bandes betrachten kann. Durch das Zusammentreffen einer gerade erst entstandenen Freikirche mit etablierten Kirchen und anderen freikirchlichen Bewegungen ließ sich diese Fragestellung ja gar nicht vermeiden. Daher treffen in ihr auch die Hauptaspekte des Buches zusammen, die der Titel andeutet: Mission, Parochialismus (und damit verbunden territoriales Denken), der auch durch Freikirchen entstehende Pluralismus und die bei grenzüberschreitend wirkenden religiösen Bewegungen ganz natürlich auftretende Kontextualisierung in Gesellschaften hinein, deren spezifische religiöse Prägungen ja nicht ignoriert werden können.

Innerhalb dieser zweiten Buchhälfte nun fasst der Beitrag von Reinder Bruinsma, der einen Überblick über adventistische Perspektiven zu anderen Christen gibt, die Problematik und Chancen des gesamten Komplexes am besten zusammen. Bruinsma beobachtet richtig eine adventistische „Ambivalenz" (149) gegenüber anderen Christen, die sich in einem Willen zum Dialog *und* gleichzeitigen gravierenden theologischen Vorbehalten äußert. Während sich das Verhältnis je nach Land differenziert darstellt, könne man unterscheiden zwischen zwei Lagern adventistischer Theologen: Während die einen nach traditionellem adventistischen Muster in den nichtsabbatarischen Kirchen endzeitliche Verfolger der Sabbathalter sehen, vertreten andere eine gemäßigte Haltung, bei der diese Thematik nicht mehr explizit besprochen wird. Die schwierigste Beziehung ist weiterhin die zum Katholizismus, wie dies auch im Beitrag von Francis zum Ausdruck kommt. Er unterscheidet in seiner Momentaufnahme zwei Kategorien adventistischer Reaktionen auf das Zweite Vatikanische Konzil: (1.) reines Berichten ohne Interpretationen; (2.) Interpretationen aus traditioneller adventistischer Sicht, die Konzilsdokumente als Bestätigung eschatologischer Interpretationen früherer Generationen ansehen, wodurch das Neue des Konzils kaum zur Geltung gekommen sei.

Für eine theologische Wertung solcher Sachverhalte ist ein Vergleich der Überlegungen der beiden Autoren zu ekklesiologischen Fragen aufschlussreich; sie können als paradigmatisch für verschiedene Deutungen adventistischen Selbstverständnisses stehen, die auch in anderen Teilen des Bandes zum Ausdruck kommen. Francis behauptet – ohne Beleg und unzutreffenderweise –, für Adventisten sei ein Minoritätsstatus „essentieller Teil ihrer Identität" (129). Am Ende seines Beitrages kontrastiert er dies selbst mit einer Realität, in der Adventisten heute „Teil des Mainstreams" (135) seien, das Selbstbild als „die Übrigen" also nicht zutreffend sei. Hier missversteht Francis offizielle adventistische Ekklesiologie und reduziert sie auf eine numerische Dimension. Bruinsmas Schlussfolgerung dagegen ist einsichtig;

er schlägt vor, dass adventistisches ekklesiologisches Denken gefördert werden müsse, damit der Adventismus „sich selber klarer vis-à-vis anderen Christen definieren" könne (149). Diese zutreffende Einsicht hat Bruinsma auch selbst beherzigt: Inzwischen liegt aus seiner Feder ein umfassendes Buch über Ekklesiologie vor (*The Body of Christ: An Adventist Understanding of the Church*, 2009).

Insgesamt ist *Parochialism, Pluralism, and Contextualization* für alle lesenswert, die sich für die Geschichte der Freikirchen in Europa interessieren. Trotz schwächerer Artikel (z. B. Belvedere; der Text lässt ähnlich wie schon der Titel [„European Christianity from Persecution to Pluralism: An Evaluation from a New Testament Perspective"] Fokus vermissen) und trotz der Tatsache, dass fast nur England und das deutschsprachige Europa im Blick sind, enthält die Sammlung mancherlei beachtliche Erkenntnisse zur adventistischen Mission und Ausbreitung in Europa, besonders in historischer Perspektive. Seine Aufnahme in die Reihe *Adventistica*, die schon etliche Titel mit missionsgeschichtlicher Orientierung enthält und von Daniel Heinz herausgegeben wird, dem Leiter des Historischen Archivs der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, ist angemessen. Der Mitherausgeber David Trim ist seit Ende 2010 Direktor der Abteilung Archiv und Statistik der adventistischen Generalkonferenz und kann in dieser Funktion sein Augenmerk zukünftig noch stärker auf die Geschichte seiner Freikirche lenken.

Obwohl in dem Band Vorträge einer Konferenz, die 1999 am Newbold College in England abgehalten wurde, erst mit erheblicher Verspätung publiziert wurden, war die Veröffentlichung durchaus noch angebracht. Denn zum einen war diese Veranstaltung Teil einer von Trim veranstalteten Konferenzreihe, die bereits zu zwei weiteren Veröffentlichungen geführt hat (Richard Bonney und David Trim [Hg.], *Persecution and Pluralism: Calvinists and Religious Minorities in Early Modern Europe*, und dies. [Hg.], *The Development of Pluralism in Modern Britain and France*, 2006/2007). So liegen nun Berichte über den gesamten Veranstaltungszyklus vor. Zum zweiten war die Fragestellung „Herausforderungen für adventistische Mission in Europa in historischer Perspektive" in dieser Weise noch nicht umfassend bearbeitet worden. Zudem ist es Trim mit der Trias von Konferenzen und Büchern geglückt, nicht nur zusätzlich zu kirchlichen Mitteln Gelder von der Royal Historical Society and British Academy einzuwerben, sondern gleichzeitig auch die inhaltliche Verwobenheit adventistischer Geschichte, die Rolle religiöser Minoritäten in Westeuropa allgemein und die Entwicklung des Pluralismus aufzuzeigen. Somit lässt sich über das Werk abschließend sagen: Was lange währt, wird endlich gut.

*Stefan Höschele*

*Claudia Währisch-Oblau*, **The Missionary Self-Perception of Pentecostal/ Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe.** Bringing Back the Gospel (Global Pentecostal and Charismatic Studies 2), Koninklijke Brill, Leiden / Boston 2009, Hardcover, 428 Seiten, 155,00 € (ISBN 978-90-04-17508-2)

Claudia Währisch-Oblau legt mit diesem Band ihre Heidelberger theologische Dissertation (Betreuer: Michael Bergunder) vor. Ihr liegt daran, mit dieser Studie die Grundlage und also Möglichkeitsbedingung für eine engere und bedeutsame Zusammenarbeit zwischen pfingstlich-charismatischen Migrationsgemeinden in Europa und hiesigen protestantischen Großkirchen bereitzustellen. Inhaltliche Voraussetzung dieses Ziels sei ein angemessenes Verständnis Ersterer durch Letztere. Dieses sei zu gewinnen, indem das Selbstverständnis pastoraler Akteure in den Migrationsgemeinden erhoben wird. In der Erfassung und Kommunikation eben dieses Selbstverständnisses besteht die eigentliche Aufgabe der Studie.

Um es gleich vorweg zu nehmen: Es handelt sich um ein Werk von grundlegender und richtungweisender Bedeutung, auf dessen Konsultation niemand, der oder die sich mit dem Phänomen von christlichen Migrationsgemeinden aus dem globalen Süden in Europa beschäftigt, wird verzichten können. Wer mit dem bisherigen Engagement und den Publikationen von Claudia Währisch-Oblau im Bereich der Migrationsgemeinden in Deutschland vertraut ist, den oder die wird diese Einschätzung kaum überraschen. Die Dissertation ist nicht nur das Ergebnis einer zeitlich umgrenzten Feldforschung im engeren Sinne, sondern sie bildet gleichzeitig den vorläufigen Abschluss einer über zehnjährigen intensiven, kontinuierlichen wie Früchte tragenden Zusammenarbeit mit diesen Gemeinden im erweiterten Ruhrgebietsraum. Kaum jemand anderem wäre es möglich gewesen, eine solche Arbeit vorzulegen, setzt sie doch neben der akademischen Kompetenz der Forscherin wesentlich ein tiefes Vertrauensverhältnis zwischen ihr und den befragten Gemeindeleitern in der Migration voraus. Die Autorin vermag aus einem reichhaltigen Erfahrungsschatz zu schöpfen.

Claudia Währisch-Oblau erhebt die Binnenperspektive von Migrationspastoren, die in Deutschland tätig sind, und zwar vor allem anhand der Analyse von 24 Lang- und 80 Kurzinterviews (teilweise dokumentiert im Anhang, 337–407). Ihre Leitfrage ist die nach dem pastoralen Selbstverständnis der Gemeindeleiter in der Migrationssituation. In zwei Eingangskapiteln bietet sie eine Reflexion ihrer methodischen Annäherung an die Problematik (1–32) sowie wesentliche, auch historische Hintergrundinformationen zum betrachteten Phänomen sowie definitorische Vorentscheidungen (33–60). Dabei bettet sie grundsätzlich zuverlässig entsprechende Entwicklungen im deutschsprachigen Raum in gesamteuropäische Zusammenhänge ein, insbesondere was Interaktionen zwischen Migrationsgemeinden und einheimischen Kirchen anbetrifft. In der Darstellung der theologi-

schen Ausbildungskurse für Migrationspastoren in Deutschland (11–13) wird allerdings dem Leser der Eindruck vermittelt, als ob es sich bei dem von der Autorin selbst initiierten und von der *Vereinigten Evangelischen Mission* (VEM) verantworteten Ausbildungsprogramm *kikk* (Langzeitfortbildungen *Kirche im interkulturellen Kontext*) um die erste Initiative dieser Art handelte, die zudem als „rather unique" (12) qualifiziert wird. Wie aus Archivunterlagen hervorgeht, darf tatsächlich die Missionsakademie in Hamburg beanspruchen, als erste Institution in Deutschland ein solches Projekt ab der zweiten Hälfte der neunziger Jahre auf den Weg und mit einem ersten *ATTiG*-Kurs im September 2001 begonnen zu haben. Darüber hinaus laufen von landeskirchlicher Seite mittlerweile insgesamt vier solcher Ausbildungsprogramme (*MiSüNo* in Neuendettelsau und *KiM* in Frankfurt) und *jedes* Programm ist insofern „einzigartig" als hier jeweils unterschiedliche Akzente gesetzt werden.

Die Autorin verfolgt einen konstruktivistischen Zugang in der Analyse der Interviews. Ihr liegt daran, zu verstehen, wie asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Pastoren in der Migration ihre Biographien konstruieren, d. h. wie sie selbst sich und ihre Rolle interpretieren. Diese Vorentscheidung ist in der Tat konstitutiv für eine Darstellung, die der Binnenperspektive zu entsprechen versucht, und so werden interessante Diskrepanzen zwischen Zuschreibungen von außen und Eigenansichten aufgedeckt inklusive der sie leitenden Interessen. So ist es z. B. auffällig, dass gerade auch aus landeskirchlicher Perspektive die Migrationschristen aus dem globalen Süden gerne unter diakonischem Aspekt in einer Opferrolle erscheinen. Dem widerspricht die Selbsteinschätzung vieler Pfingstler in der Migration, verstehen sie sich doch als Subjekte mit einer Mission – im weltweiten Kampf gegen dämonische Mächte.

Ihrer Arbeit legt Claudia Währisch-Oblau eine – von ihr im Übrigen selbst erstellte – Datenbank von 431 Migrationsgemeinden aus dem VEM Einzugsbereich zugrunde. 291 dieser Gemeinden sind dem pfingstlich-charismatischen Spektrum zuzurechnen; 200 von ihnen sind afrikanischer, 48 asiatischer Herkunft. Die Autorin benennt folgende Diskursfelder, die in unterschiedlicher Auswahl und Kombination die Zuschreibung zur pfingstlich-charismatischen Version des Christlichen unter den Migrationsgemeinden rechtfertigen (44 f.): die Konstruktion einer Biographie seitens der Gemeindeleiter, welche ein Bekehrungserlebnis zum Ausgangspunkt einer christlichen Existenz setzt; die Interpretation der eigenen Lebensgeschichte als Übergang von einer sündhaften zu einer geheiligten Existenz; eine durchgehend spirituelle Deutung sowohl des eigenen Lebensweges als auch der Welt an sich, und zwar unter antagonistischer Perspektive; ein permanentes Rechnen mit dem Einbruch supranaturalistischer Manifestationen des Heiligen Geistes in die sichtbare Welt; der Anspruch in der Kraft des Heiligen Geistes zu wirken, um böse Geister zu überwinden oder Wunder zu vollbringen; die Interpretation von Träumen, Visionen usw. als Manifestationen des

Heiligen Geistes; eine wörtliche und biblizistische – allerdings nicht fundamentalistische, da unter dem vorrangigen Anspruch des Heiligen Geistes ergehende (vgl. 252) – Lektüre der Bibel; die Überzeugung davon, dass eine angemessene Bibellektüre alleine auf den Beistand des Heiligen Geistes angewiesen ist, dessen sich die Akteure gewiss sind; die pastorale Rolle wird verstanden im Sinne des paulinisch hergeleiteten „fünffachen Dienstes", der Berufung durch den Heiligen Geist und der Ausstattung mit charismatischen Gaben, und zwar unter Absehung theologischer Ausbildung; Erlösung bzw. Rettung setzt voraus eine freie Willensentscheidung „für Christus", die die Immersionstaufe nach sich zieht während die Kindertaufe für ungültig erachtet wird; die Erwartung der baldigen zweiten Ankunft Christi, welche mit dem Endgericht einhergeht und gleichzeitig zur Evangelisation in der Zwischenzeit motiviert, damit noch viele „errettet" werden mögen.

Die Interviews mit pfingstlich-charismatischen Gemeindeleitern in der Migration werden in drei Durchgängen aus je unterschiedlicher Perspektive befragt. *Die Rolle des Pastors – die Beziehung zur eigenen Gemeinde* (61–131): Hier arbeitet die Autorin insbesondere den hohen, spirituell begründeten Autoritätsanspruch des Pastors – fast immer männlich – heraus. Damit reagierten die Pastoren auf die Erwartung ihrer oft in prekären Situationen existierenden, gesellschaftlich marginalisierten Gemeindeglieder, die sich von einer spirituell ausgestatteten Vaterfigur in der Gemeindeleitung die Lösung ihrer Probleme erhofften. Diese Erwartungshaltung setzt diese so verstandenen und sich selbst so präsentierenden „Mittler göttlicher Kraft" unter einen ernormen Erfolgsdruck, denn bei langfristigem Ausbleiben der Verbesserung der Lebenssituationen werden seine Gemeindeglieder in eine andere Gemeinde mit einem vorgeblich spirituell stärkeren Pastor abwandern und damit die Ursprungsgemeinde in ihrer Existenz bedrohen. *Der Berufung Folge leisten – Auswanderungserzählungen* (133–223): Wichtigste Erkenntnis ist hier, dass die Auswanderung aus dem Heimatland tendenziell spirituell – und nicht etwa ökonomisch oder politisch – gedeutet wird: Diese Gemeindeleiter sind in Europa unterwegs als Agenten eines göttlichen Plans zur spirituellen Errettung der Einheimischen. Damit werden typische Deutemuster, wie sie gesellschaftlicher- und kirchlicherseits in Deutschland begegnen und durch welche diese Pastoren auf den Status von Opfern reduziert werden, unterminiert. Die Akteure erfahren dabei eine enorme, da sich von Gott herleitende Aufwertung, die eine verbreitete gesamtgesellschaftliche Diskriminierung bzw. kirchliche Diskreditierung kontrastiert. *Mit einer Mission unterwegs sein – die Beziehung zur Außenwelt* (225–303): Viele der konsultierten Gemeinden bezeichnen sich – entgegen den Zuschreibungen von außen als etwa „afrikanische Gemeinde" – als *internationale* Gemeinden. Wenn sie in ihren selbst gewählten Namen ethnische bzw. nationale Zugehörigkeiten nicht aktualisieren, dann kommt hierin ein christliches Selbstverständnis zum Ausdruck, dass an dem Anliegen der Evangelisierung der Einheimischen orientiert ist. Zu diesem Zweck wird eine

kontextualisierende Bibelinterpretation allerdings weithin abgelehnt, da die Bibel in ihrer bestehenden Form die ewig gültige Wahrheit repräsentiere, zu der die Einheimischen – egal ob Mitglieder der hiesigen Großkirchen oder nicht – zurück gerufen werden müssten. Die Evangelische Kirche wird als spirituell tot angesehen. Der in den EKD-Gliedkirchen verbreitete spärliche sonntägliche Gottesdienstbesuch gilt dafür als untrügliches Zeichen. In dieser Situation werden die Migrationskirchen wichtig, denn sie bringen nach der Binnenperspektive nicht nur das Evangelium zurück; ihre Akteure verständen es auch durch spirituelle Einsicht und Befähigung, dieses Evangelium durchzusetzen – durch die Aufnahme einer *spirituellen Kriegsführung* („spiritual warfare"), in deren Verlauf Territorien und Regionen, die durch böse Geister in Besitz genommen wurden („territorial spirits"), welche die dort lebenden Menschen besetzten, spirituell gereinigt werden.

In einem abschließenden Kapitel (305–336) benennt Claudia Währisch-Oblau Konsequenzen, die sich aus den vorangehenden Analysen für die Frage und Aufgabe der Zusammenarbeit zwischen Evangelischer Kirche und jenen Migrationsgemeinden ergeben. Eine wichtige Folgerung besteht Seitens der europäischen Großkirchen darin, die Migranten aus dem globalen Süden als Akteure ernst zu nehmen und sie nicht auf eine Opferrolle festzuschreiben, die dann allein diakonische Aufmerksamkeit erforderte. Die christlichen Migranten mit einer pfingstlich-charismatischen Ausrichtung sollten dazu herausgefordert werden, ihre individualistisch-spirituellen Interpretationen von Welt und Selbst um die Ernstnahme der politischen Dimension des Lebens zu weiten, wozu ihnen biblische Vorbilder wie etwa die Josefserzählung zu verhelfen vermögen (318).

Wie aber wäre der Prozess des von der Autorin angeregten wechselseitigen Lernens (310) von einheimischen und zugewanderten Christen angesichts der von ihr so zuverlässig wie präzise herausgearbeiteten eklatanten Differenzen in Hinsicht auf Weltwissen, Kultur, Theologie, pastoralem Selbst- und Gemeindeverständnis, Bibelverständnis, aber auch gesellschaftlichem Status zu bewerkstelligen? Und ist ein solcher Prozess – trotz aller diesbezüglichen Sendungsansprüche von Migrationspastoren – überhaupt „dran" angesichts der soziologischen Einsicht in die Tendenz zur notwendigen Selbstabschließung unter Migrantengruppen der ersten Generation im Interesse der Förderung eines quasi heimatlichen Netzwerks in der Fremde? Ist er aufgrund der Zahlenverhältnisse überhaupt denkbar? In Deutschland repräsentieren immerhin rund 50 Millionen Kirchenzugehörige das hiesige, in Geschichte und Kultur tief verwurzelte Standardchristentum. Angesichts dieser Tatsachen scheint es realistischer und – angesichts von m. E. zum Teil sehr problematischen kulturellen Vorverständnissen und darin gründenden Interpretationen der Bibel und oft kontraproduktiven Versuchen zur Lebenshilfe in den Gemeinden – mir mittlerweile insgesamt auch wünschenswerter, dass einheimische Kirchen den Angleichungsprozess an die hiesige *mainline* Kultur und Kirchenlandschaft kritisch begleitet. Anfra-

gen von Seiten der Migrationspastoren an hiesige landeskirchliche Praktiken und Selbstverständnisse sind dabei wohl zu hören und ernst zu nehmen. Allerdings gründen viele dieser Anfragen in einer oft nur oberflächigen Kenntnis hiesiger Verhältnisse. Es ist also gar nicht so einfach, präzise Felder zu benennen, in denen Kirche in Deutschland von Migrationsgemeinden „lernen" könnte; angesichts der kontextuell bedingten Variabilität des Christlichen wären die Mechanismen, Möglichkeiten und Grenzen eines solchen angestrebten Lernprozesses jedenfalls genauestens auszuloten.

Wahrscheinlich überholen aber gegenwärtige, äußerst dynamisch verlaufende Entwicklungen in pfingstlich-charismatischen Migrationsgemeinden ein diesbezügliches Nachdenken: Es vollzieht sich nämlich zum einen der Übergang von der ersten Migrationsgeneration zur zweiten, und da kommt es zu ganz erheblichen Konflikten zwischen der Elterngeneration und den mittlerweile erwachsen werdenden Jugendlichen, die ein anderes Sprach-, Werte- und Deutesystem als *eigenes* kennen gelernt haben. Zum anderen haben in den vergangenen Jahren Tochtergemeinden von insbesondere westafrikanischen „mainline"-Kirchen wie die Presbyterian Church of Ghana, die Methodist Church of Ghana, katholische Missionen unter Afrikanern sowie die Church of Pentecost in Deutschland einen markanten Mitgliederanstieg zu verzeichnen, zu Ungunsten vieler anderer Migrationsgemeinden, die einen entsprechenden Mitgliederschwund zu verkraften haben bzw. die in ihrer Existenz bedroht sind. M. E. sind die vornehmlichen Partner im Prozess der interkirchlichen Verständigung von Einheimischen und Hinzugekommenen in diesen Gemeindegründungen von westafrikanischen Großkirchen, die ihrerseits gemäßigt charismatisiert sind, zu finden: Zu ihnen bestehen bereits historisch bedingt Verbindungen europäischer Kirchen – das gilt im Übrigen auch für die Church of Pentecost – und ihre Pastoren sind durch ihre theologische Ausbildung potentielle Gesprächspartner auf Augenhöhe, die die Fähigkeit zur kritischen Selbstreflexion und zur Würdigung der Kontextualität des Christlichen mitbringen. Durch ihre Einbindung in kirchliche Großstrukturen haben sie – anders als die Gründer von meist zahlenmäßig doch recht überschaubaren Migrationskirchen – im Übrigen ein Verständnis ihrer pastoralen Rolle, welches dem evangelischer oder katholischer Pastoren in Deutschland entspricht.

Im Zusammenhang mit der Definition der von ihr favorisierten Missionskonzeption der „missio dei" benennt Claudia Währisch-Oblau dankenswerter Weise ein Kriterium zur Identifizierung des Wirkens des Heiligen Geistes: „Where people are healed and liberated, where peace is made, God is seen at work even if no church or Christian was active in the process" (334). Dieses Kriterium mahnt in der Tat bei allen Akteuren im Feld Demut an, denn Unheil und Unfrieden gibt es bekanntlich auf allen Seiten – aber eben auch ein erhebliches ernsthafte und oftmals wirksame Engagement für die Ermöglichung von Heilungs-, Befreiungs- und Friedensprozessen. Jetzt da das Selbstverständnis pfingstlich-charismatischer Migrationspastoren prä-

zise beschrieben worden ist, stellt sich allerdings noch einmal ganz neu und dringend – und immer auch selbstkritisch – die Frage an die Adresse jener Gemeindeleiter: Werden in euren Gemeinden im hiesigen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext *effektiv* Menschen geheilt und befreit zumindest in Richtung auf ein Leben, wie sie es sich ersehnen bzw. – und das wäre hier entscheidender – wie es dem Evangelium entspricht? Oder werden Heilungs- und Befreiungsprozesse eher verhindert durch Praktiken und Strukturen, die sich einem Weltwissen verdanken, das in Westafrika sinnvoll sein mag, das aber in Westeuropa nur Wenigen plausibel und relevant erscheint?

Der BFP hat sich dankenswerter Weise für die offensive und strukturierte Integration von Pastoren insbesondere afrikanischer Pfingstgemeinden in der Migration entschieden. Diesem Schritt gebührt Respekt. Der Weg des Zusammen-Wachsens von Christen ganz unterschiedlicher kultureller Prägung – auch wenn sich alle als Pfingstler verstehen – bedarf allerdings der reflektierten Begleitung, die Achtsamkeit und Geduld erfordert. Die Beobachtungen, Analysen und Schlussfolgerungen, die Claudia Währisch-Oblau in ihrem Buch benennt, werden zum Gelingen dieses Prozesses sicher beitragen.

*Werner Kahl*

*Kurt Anschütz*, **Befreiung – Besetzung – Versöhnung. Die Arbeit ausländischer Christinnen und Christen nach dem Zweiten Weltkrieg in Berlin**, hg. v. Ökumenisch-Missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, WDL-Verlag, Berlin 2001, 234 S., 14,80 € (ISBN 978-3-932356-31-5)

Das Buch eröffnet einen Einblick in eine unfertige Studie. Es ist trotzdem außerordentlich wertvoll. Die darin zugänglich gemachten bausteinartigen Beiträge zu Fragen der internationalen und innerdeutschen Frühgeschichte der Ökumene nach dem Zeiten Weltkrieg dürfen nicht der Vergessenheit anheimfallen. Das Buch mit zwölf sehr unterschiedlichen Beiträgen aus deutscher und internationaler Sicht – teilweise Quellen privater Natur –, bietet in ökumenischer Bearbeitung Aspekte von Berliner Erfahrungen. Die ökumenische Sicht ist ein Verdienst des international und ökumenisch erfahrenen Autors Kurt Anschütz im Zusammenwirken mit dem Ökumenisch-Missionarischen Berliner Institut. Der spezielle Fokus auf die damals von vier Siegermächten regierte Stadt Berlin mit der Brückenfunktion zwischen West und Ost schuf ein besonderes Interesse bei verschiedenen Kirchen des westlichen Auslands, im ehemaligen politischen Zentrum des NS-Staates allen nur möglichen Einfluss geltend zu machen, um neue zukunftsfähige Grundlagen in der Gesellschaft und in den Kirchen mit zu gestalten. In der frühesten Nachkriegszeit gab es neben den Kirchen kaum funktionsfähige

überregionale Strukturen, deren man sich bedienen konnte. Darum fiel den Kirchen eine besondere Rolle zu.

Das von Kurt Anschütz dazu vorgelegte Quellenmaterial und seine damit verbundenen Fragestellungen sind ein Zeugnis für den noch nicht gewürdigten Beitrag der Kirchen und der Ökumene sowie besonders einzelner markanter Persönlichkeiten, die kurz nach dem Krieg ins zuvor feindliche und die eigene Heimat bedrohende Deutschland kamen, um versöhnend an der Erneuerung der Gesellschaft und der Kirche in ökumenischer Weltverantwortung zu arbeiten. Wer das Buh liest, wird beschämt, sieht heute alte und neue Fragen an sich und seinen Dienst gerichtet und empfindet auch nach vielen Jahrzehnten noch eine tiefe Dankbarkeit gegenüber denen, die eine Kluft überwanden und die Brücke zwischen uns - und ihren Kirchen und Ländern in ökumenischer Verpflichtung mühsam wieder in Stand gesetzt haben.

*Karl Heinz Voigt*

*Ulrich Fellmann* (Hg.), **Von Schwaben in den Bismarckarchipel. Tagebücher der Missionarsfrau Johanna Fellmann aus Deutsch-Neuguinea 1896–1903**, Quellen und Forschungen zur Südsee (mit erklärender Einleitung, erläuternden Fußnoten und 2 Karten, sowie Namens- und Sachverzeichnis; ergänzt mit 20 S. Bildern), Harrassowitz, Wiesbaden 2009, 260 S., 48,00 € (ISBN 978-3-44705693-9)

Johanna Fellmann (1876–1962) begleitete als junge Frau ihren Mann Heinrich Fellmann (1871–1946), der sich als wesleyanischer Prediger in die Mission nach Melanesien senden ließ. Johanna Fellmann erlebte die Pioniermission im Bismarck Archipel (Neuguinea) als eine entbehrungsreiche Zeit mit mancher Anfechtung. Als Tochter des methodistischen Predigers Matthäus Claß war die junge Schwäbin auf ein einfaches und entbehrungsreiches Leben wohl vorbereitet. Das Tagebuch, von ihr nicht für eine Veröffentlichung konzipiert, gibt gerade aus diesem Grunde auf eine besonders intime Weise Einblicke in ihr persönliches Ringen und in die wirkliche „Missionswelt" am Ende des 19. Jahrhunderts. Die Arbeit dieser Mission war auf die einheimische Bevölkerung ausgerichtet. Sie war die einzige evangelische Mission und in Verbindung mit der methodistischen Kirche Australiens organisiert.

Die bewegenden Tagebücher, von Ulrich Fellmann hervorragend ediert und mit einer informativen Einleitung versehen, geben Einblicke in die Jahre 1897 bis 1903, dem Jahr des ersten Heimaturlaubs. Es handelt sich hier um einen in seiner Art geradezu einmaligen Quellenband, der eine Anzahl Aspekte enthält, die auch auf der Weltmissionskonferenz 1910 diskutiert wurden.

*Karl Heinz Voigt*

*Martin Greschat*, **Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)**, KGE Bd. IV/2, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 245 S., 38,00 € (ISBN 978-3-374-02498-8)

Martin Greschat, ein Kenner der Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland seit ihren Anfängen nach dem Zweiten Weltkrieg, hat eine kompetente Übersicht vorgelegt, die fast bis in die Gegenwart reicht. Das Buch ist in fünf Kapiteln großflächig und übersichtlich gegliedert: (1) Die Nachkriegszeit (9–26), (2) Die Ära Adenauer (27–79), (3) Ein Jahrzehnt der Umbrüche (80–133), (4) Unruhige Beunruhigung u. a. mit dem FDP-Kirchenpapier, politischer Theologie, Terrorismusproblemen, Friedensbewegung, Ökumene (134–194), (5) im vereinten Deutschland (195–221). Durch seine Vielzahl von Veröffentlichungen zu dieser Phase der Geschichte der EKD kann der Autor Akzente setzen. Seine Darstellungen sind flüssig geschrieben, im Fortgang des Geschehens entwickelt und immer mit passenden Episoden gewürzt. Auf diese Weise gelingt es ihm, in diesem Studienbuch für den Leser eine Schneise durch den Wust der noch zur Zeitgeschichte zählenden Jahre zu schlagen. Dabei ist die Einordnung in den gesellschaftlichen Kontext besonders wertvoll.

In dem Abschnitt „Weltverantwortung und Ökumene" wäre es sicher – wenn nicht schon vorher – auf die Bedeutung der ökumenischen Nachkriegshilfe für die Entwicklung der Ökumene in Deutschland einzugehen. Es ist zu spät, die zunehmende Bedeutung erst auf die sechziger Jahre zu verlegen (179). International ist Amsterdam 1948 bedeutsam, national die Bildung der ACK 1948. In dem Zusammenhang ist der Titel irritierend, denn für Greschat scheint Protestantismus und EKD fast deckungsgleich zu sein. „In den Kirchengemeinden verstand man unter Ökumene zumeist lediglich das Verhältnis zur anderen Konfession, also zum Katholizismus." (115). Die auch für die innerdeutsche Ökumene und die hiesigen Missionswerke wichtigen Beschlüsse von New Delhi über deren Integration spielen keine Rolle, wie auch schon die Beteiligung der deutschen Kirchen durch *Brot für die Welt* (seit 1959) mit der ökumenischen Welt-Wirkung keinen Widerhall fand.

In der Beschränkung liegt in einem solchen zeitgeschichtlichen Überblickswerk die Kunst. Aber die Verantwortung liegt auch darin, dass hier die erste Vorauswahl für zukünftige Darstellungen erfolgt.

Für Studierende liegt hier trotz aller Anfragen eine ausgezeichnete Übersicht vor. Eine Zeittafel und vor allem ein Sachregister hätte bei der Fülle der Informationen ein Wiederauffinden erleichtert.

Schließlich ist ein Wort des Dankes an den Verlag und die Herausgeber angebracht. Fast alle angekündigten Bände sind erschienen. Das Ziel einer Kirchengeschichte im Überblick von den frühesten Anfängen bis zur Gegenwart ist in 40 Bänder erreicht. Besonders erfreulich ist, dass diese Geschichte von Anfang an ökumenisch konzipiert war und für Ergänzungen

zusätzlicher Titel offen geblieben ist. Das Gesamtwerk sollte in keiner theologischen Bibliothek mit wissenschaftlichem Anspruch fehlen und sie in den großen Stadtbibliotheken bereit zu haben wäre auch dankenswert.

*Karl Heinz Voigt*

*Heinz Joachim Held*, **Einsichten und Ausblicke. Erträge eines ökumenischen Lebensweges**, Lembeck, Frankfurt/M. 2008, 460 S., 24,00 €, (ISBN 978-3-87476576-3)

Der Weg der weltweiten Ökumene wurde bisher immer von den ökumenischen Praktikern bestimmt. Hans Joachim Held ist einer von ihnen. Wie fast alle engagierten Ökumeniker der ersten Jahrzehnte empfing er frühe Impulse im Christlichen Studenten Weltbund. Als theologischer Lehrer wirkte er in Lateinamerika, wo er auch kirchenleitende Funktionen ausübte. Nicht zufällig wählte der Zentralausschuss des ÖRK ihn nach 15jähriger Mitarbeit zum Vorsitzenden (1983–1991). Dreimal wurde der inzwischen durch Ernennung (was für ein Vorgang im Protestantismus!) zum Auslandsbischof der EKD avancierte Held für je drei Jahre zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen gewählt. Dieses biographische Profil vermittelt dem Sammelband mit 16 einzelnen Aufsätzen seinen Reitz. Die Liste beginnt mit einer persönlichen Rechenschaft über „Prägungen und Wandlungen" seines Pfarrerbildes, die er als Sohn eines Präses der Rheinischen Kirche bis zu seiner Verantwortung als Auslandsbischof erlebte. Die Korrespondenz zwischen gesellschaftlichen Wandlungen und Amtsführung in sehr unterschiedlichen Bereichen wird sichtbar. Fünf persönlich gehaltene Beiträge zeigen „Prägungen des Lebens": der Vater, die Überlebenshilfe für Juden, Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, die Brot für die Welt-Beziehung und die christliche Lebensdisziplin in Verbindung mit dem Zehnten. Die zweite große Rubrik umfasst „Theologische Markierungen". Rechtfertigungslehre und reformierte Beiträge werden entfaltet. Der dritte Block führt in fünf Positionen zum Thema „Ökumene". „Was trennt uns noch?" fragt Held in seinem „Versuch einer Bilanz aus evangelischer (meint natürlich landeskirchlicher) Sicht".

Von größtem Interesse ist für die ACK-Kirchen der aus eigener Erfahrung geschriebene Beitrag über die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" mit dem bemerkenswerten Untertitel „ein unausgeschöpftes Potenzial". Damit hat Held sicher vielen Freikirchlern aus dem Herzen gesprochen. Aber trifft er auch die Positionierung von EKD und Bischofskonferenz? Die Serie der Aufsätze schließt mit einem Ausblick, der sich thematisch eng mit den anderen Alterskollegen verbindet (Jörg Zink z. B. und Karl Rahner, auf den Bischof Held sich bezieht). Held überschreibt diesen Ende 2000 gehaltenen Vortrag „Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, oder er wird nicht sein – Von der Mystik in unserem christlichen Leben." René Leudes-

dorff schrieb das einleitende Grußwort und der jetzige Auslandsbischof, Martin Schindehütte, hat sich für diese Publikation stark gemacht.

Sie ist in einer guten Ausstattung vom Lembeck Verlag publiziert. Ein Personen- und ein Sachregister mit einer Übersicht über die Orte der Erstveröffentlichung runden das Buch ab, dessen Lektüre jedem zu empfehlen ist, der den vielschichtigen Weg der Ökumenischen Bewegung verfolgt und begleitet.

*Karl Heinz Voigt*

Besprechung zweier Bände von *Harmut Weyel* in der gleichen Reihe des Verlages:

*Hartmut Weyel*, **Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden**, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.5/1, SCM Bundes-Verlag, Witten 2009, 340 S. (davon 7 Bild-Seiten), PB, 14,95 € (ISBN 978-393366066-4)

Zukunft braucht Herkunft, das ist für den bekannten Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) und dem Mitglied unseres Vereins eine programmatische Ansage. Er möchte mit dem ersten Band einer Reihe von Kurzporträts die zukünftigen Generationen über ihre denominationelle „Herkunft" informieren. Sie sollen dieselbe als tragendes Fundament kennen und schätzen, um sie in die Aufgabe zur Weitergestaltung der Gemeinden und des Bundes einbringen zu können. Auf eine entsprechende Einleitung (9–19) folgen drei Einheiten mit jeweils einer Anzahl in sich geschlossener biographischer Beiträge. Im 1. Kapitel zu den „Wurzeln" greift der Autor ganz im Sinne der Einheit der Kirche Christi in ökumenischer Weite über die Anfänge der Geschichte des BFeG hinaus zurück. Hartmut Weyel hat auch in einer Berliner Festschrift über den eigenen Tellerrand hinausgeschaut und gleichsam programmatisch festgestellt: „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen." Auch in dieser Veröffentlichung wird die Verwurzelung im reformatorischen Erbe durch kleine Einheiten über die Reformatoren Martin Luther, Ulrich Zwingli, der Täuferbewegung, Johannes Calvin und den Calvinismus, der nicht ohne Einfluss auf Heinrich Hermann Grafe war, an den Anfang gestellt. Es folgen J. Arndt, Ph. J. Spener, Gottfried Arnold, N. Graf v. Zinzendorf, Gerhard Tersteegen, alle mit ihrem jeweiligen radikalen, konsequenten oder mystischen Umfeld. Dieses Kapitel der „Wurzeln" schließt mit einer Erörterung zum Thema „Erweckungsbewegungen und die Freikirchen". (21–45).

Das zweite Kapitel ist der „Vorgeschichte" der FeG gewidmet. Leitthema ist ein bestimmter ekklesiologischer Ansatz, der auch die Darstellung von Robert Haldane, Auguste Rochat, Adolphe Monod, Carl von Rodt, Fredrick Franson und Julius Rohrbach inhaltlich bestimmt. Er lautet: „Von den

‚Gläubigen in der Kirche' zur ‚Kirche[!] der Gläubigen'" (47–144). Es behandelt sechs Persönlichkeiten, die alle international vernetzt sind. Nur Julius Rohrbach ist Deutscher, der aber entscheidende Impulse aus England mitbrachte. Kongregationalismus, Independentismus, Dissidententum und schließlich die Glaubensmission als eine eigenwillige Ausprägung der „Allianz-Mission" wurzeln eben nicht in den deutschen Erweckungsbewegungen, sondern bezogen ihre Anregungen und geistlichen Impulse aus der theologisch anders geprägten angelsächsischen Welt, auch wenn die FeG in Deutschland auf dem Umweg über Genf oder Frankreich erreicht wurde.

Im 3. Kapitel werden schließlich zehn Männer der ersten Generation Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland unter dem Thema „Vorwärts zu den Vätern und Müttern" als vorgestellt (145–333). Der rote Faden in den Portraits sind die für das Selbstverständnis der FeG zentralen Themen Gemeinde, Abendmahl und Taufe. Die sonst mit dem Kongregationalismus verbundene Frage der Gemeinde- bzw. Kirchenzucht bleibt im Hintergrund. Nur gelegentlich werden Fragen wie das soziale Engagement oder der gesellschaftlichen Verpflichtung angesprochen. Wenngleich auch immer wieder von der Einheit der Kinder Gottes gesprochen wird, sind die zwischen*kirchlichen* Verhältnisse weitgehend ausgeklammert. Das mag auch mit der verwendeten Literatur zusammenhängen, die fast ausschließlich aus dem Bereich des BFeG kommt. Man muss davon ausgehen, dass sich manche Bilder noch etwas verändern, wenn auch Quellen-Studien in „fremden" Texten getrieben werden. Die Protokolle der Kreissynode Moers (1881 und 1882) und der Rheinischen Provinzialsynode (1882) spiegeln z. B. deutlich den Unmut im landeskirchlichen Bereich über das Wirken des Brüdervereins und der Abendmahlsgemeinschaften wider. Solche Berührungen geben dem insgesamt irenisch wirkenden Bild eine etwas lebhaftere Färbung. Die Allianz nimmt zusammen mit dem Brüderverein eine wichtige Position ein, die Urspannung mit dem Baptisten Köbner wird aufgezeigt, die Freikirchen insgesamt spielen in dem beschriebenen Wirkungsbereich keine Rolle, obwohl sie im gleichen geographischen Bereich evangelisierten.

Jedem Kapitel sind reichlich Literaturhinweise beigegeben. Sieben Bildseiten zeigen bekannte und bisher weniger bekannte Porträts von vierzehn Männern, einen davon mit seiner Frau. Wünschenswert wäre wenigstens ein Personenregister gewesen, da alle behandelten Personen in erfreulicher Weise in ihrem größeren personalen Zusammenhang dargestellt werden.

Man kann dem Buch innerhalb der FeG, aber trotz seiner einlinigen theologischen Positionierung mit den Dauerfragen Abendmahl, Taufe, Gemeinde, in dieser nicht zufälligen Reihenfolge, auch darüber hinaus eine weite Verbreitung wünschen. Insgesamt ist es erfreulich, dass in der FeG der Blick auf die eigene Geschichte von Heinz-Adolf Ritter, über Wolfgang Heinrichs und besonders August Jung auch zunehmend durch Hartmut Weyel Aufmerksamkeit geschenkt wird.

*Karl Heinz Voigt*

*Hartmut Weyel*, **Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden**, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.5/2, SCM Bundes-Verlag, Witten 2010, 389 S., PB, 14,95 € (ISBN 978-3-933660-03-9)

Nun liegt bereits der zweite Band aus der Feder unseres Vereinsmitglieds Hartmut Weyel mit Biographien aus dem Bereich der Freien evangelischen Gemeinden vor. Diesmal sind mit Friedrich Wilhelm Baedeker, Carl Polnick und August Kraft drei Personen aus der „Vorgeschichte" behandelt (11–56), ehe 20 weitere aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden gut lesbar und in instruktiver Entfaltung vorgestellt werden. Dabei werden auch kritische Rückfragen, die jene politisch wechselvollen Jahre der Weimarer Republik und der Nazi-Diktatur naturgemäß mit sich bringen, nicht ausgeklammert. Bemerkenswert ist in einer „Ahnengalerie" des Bundes der FeG, dass zwei Frauen dort ihren Platz fanden. In diesem informativen „Personenlexikon der Freien evangelischen Gemeinden", zu dem sich die weitergeplante Serie ausweitet, ist die Biographie eines judenchristlichen „Zeugen", diesen Ehrentitel muss man ihm geben, von herausragender Bedeutung. Der uns heute beschämende Lebensweg des hochbegabten Gelsenkirchener Predigers Otto Samuel (1887–1960, 351–379) ist über den Bereich von FeG-Archiven hinaus besonders umfangreich recherchiert. Das muss lobenswert erwähnt sein. Angesichts der Beschreibung dieses bewegenden Lebensweges wird es immer unverständlicher, dass die Leitung des Bundes in der Nachkriegszeit und auch später zu keinem öffentlichen Bekenntnis zu bewegen war. Wenn auf die über die eigenen Archiv und Zeitschriften hinausgehende Recherchen für den Weg Samuels angesprochen war, muss andererseits gefragt werden, ob es auch für andere in dieser dramatischen Zeit verantwortlich in der Bundesleitung wirkende Brüder auch weitere Quellen gibt. Die mehrfach herangezogenen Nachrufe aus der Nachkriegszeit, verfasst von Freunden und nahestehenden Brüdern, sind hilfreich, müssen aber gerade angesichts des Schweigens im Bund doch als Freundesworte auch kritisch gelesen und zitiert werden.

Der Autor zieht einen roten Faden durch die Gesamtzahl der Biographien, die vorwiegend der zweiten FeG-Generation angehören, durch. Er lenkt immer wieder auf das typische Gemeindeverständnis hin. Es ist auch erstaunlich, wie im Rückblick gesehen ein Zusammenführen so unterschiedlich ausgebildeter und verschieden begabter Einzelpersönlichkeiten mit ihren nicht selten personenbezogenen Gemeinden sich zu einem Bund zusammengefügt haben. Das ist wunderbar für die Einheit der Gemeinde Jesu. Freilich stellt sich bei dieser personalen und gemeindlichen Individualisierung theologisch auch die Frage, welche theologische Qualität dem Bund zugemessen wird. Für die Abendmahlsgemeinschaften ist es wichtig zu wissen, wer außer der eigenen Gemeinde noch in vollem Sinne zur Ge-

meinde Jesu Christi gehört: die Gemeinden des Bundes Freier evangelischen Gemeinden, Gemeinden der Freikirchen (und welcher), und was ist mit Gemeinden im weiteren Umfeld? Wer ist an den „Tisch des Herrn" eingeladen? Wo sind die Grenzen der Gemeinden? Man kann diese Frage auch mit der Überlegung zur Vergangenheitsbewältigung stellen. Von wem konnte und durften besonders die Betroffenen (Otto Samuel lebte bis 1960!) wenn schon nicht ein Wort der Buße, so doch ein Wort des Schmerzes erwarten: von der aus der Autonomie sich selbst verantwortlichen Gemeinde? Oder von einer Leitungsinstanz, die ja in einem biblischen Bundesverhältnis tief mit der und den Gemeinde(n) in einem Geist vereinigt ist.

Die im dem zweiten Band dargestellten Persönlichkeiten und ihre so ganz verschiedenen Wege verdienen über den Raum der FeG hinaus beachtet zu werden. Sie sind lebendige Zeugnisse treuer Nachfolge und menschlicher Schwächen. Einige Persönlichkeiten, die auch über den eigenen Bund in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen mitgearbeitet haben, werden gewiss besondere Beachtung finden. Die Erwartung, im dritten Band zusammen mit Altvorderen noch tiefer in die für alle Freikirchen nicht gerade ruhmreiche Zeit des kurzen „Tausendjährigen Reiches" einzudringen, ist durch den Blick in den Lebensweg von Brüdern noch mehr gewachsen. Der Autor hat sich mit kurzsichtigen Verurteilungen zurückgehalten und er wird es, bei aller Treue zur geschichtlichen Wahrheit, auch im nächsten Band tun. Mir würde es gefallen, wenn dem kommenden Band ein Wort des Bundes, das auf die bedrückende Zeit zurückblickt, beigegeben würde. Eine solche Bemerkung überschreitet den Rahmen einer Rezension, aber sie hilft den heute Verantwortlichen, die von außen zugemutete Erwartung zu sehen.

*Karl Heinz Voigt*

**Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände – Personen**, Bd. 1: Überregionale Einrichtungen. Bearbeitet von *Heinz Boberach* † / *Carsten Nicolaisen* / *Ruth Pabst*, AKZ Reihe A: Quellen Bd. 18, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, 571 S., 89,95 €, (ISBN 978-3-5255-5784-6)

Dieses ist ein Handbuch, auf das niemand verzichten kann, der forscht, schreibt, liest oder sonst wie wissenschaftlich im Bereich der Kirchengeschichte tätig ist. Es werden mehr als 5.100 Namen von Personen erfasst. In einem Personenregister (498–558) wird erschlossen, an welchem Platz der Kirche oder in welcher Institution jede einzelne von ihnen in welcher Zeit tätig gewesen ist. Geht man von den kirchlichen Abteilungen, Werken oder anderen Institutionen aus, um die Mitwirkung von Personen in ihnen zu erschließen, dann steht ein zweites Register von Institutionen zur Verfü-

gung (559–571). Darin sind etwa 650 Kirchen, kirchliche Abteilungen, Werke, Missionsgesellschaften usw. erfasst.

Die Idee und die Durchführung in der Gestaltung des Handbuchs ist gelungen. In unserer Freikirchenforschung ist darauf hinzuweisen, dass der Titel hält, was er verspricht, wenn er sich als *Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen* vorstellt. Unter der Rubrik „Freikirchliche Vereinigungen und Freikirchen" (293–310) ist zunächst die Vereinigung Evangelischer Freikirchen mit allen Delegierten zwischen 1926 und 1948 aufgelistet: über 60 Namen von Delegierten „Baptisten" und 14 weiteren des Bundes freikirchlicher Christen (Darbysten), weitere Delegierte: 26 von der früheren Ev. Gemeinschaft, reichlich 20 vom Bund Freier evangelischer Gemeinden, gut 40 von den Methodisten. Es folgen weitere Ausdifferenzierungen mit den Personen des Geschäftsführenden Ausschusses (später Freikirchenrat) mit Vorsitzenden, Schriftführer Beisitzer. Natürlich sind auch die Kirchen der heutigen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirchen erfasst. Neben diesen und den früheren vier VEF-Kirchen in den sich die Mennoniten, die Christliche Versammlung. Danach folgt die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK).

Wer institutionelle Personen-Verortungen in der Zeit zwischen 1918 und 1949 – wie geschickt! – sucht und wer die strukturelle Organisation von weniger bekannten Abteilungen oder Gesellschaften in den Kirchen oder deren Umfeld für seine Studien braucht, findet hier viel Hilfe, abgesehen von der jeweils richtigen Schreibweise.

Man kann den Herausgebern zu diesem gelungenen Werk nur gratulieren und sich für die so vielseitige Vorarbeit, die damit den Forschenden geleistet ist. Angesichts dieses uneingeschränkten Lobes fällt es dem Rezenten schwer, ein paar Kleinigkeiten zu benennen, die ihm aufgefallen sind. Die Ökumenische Centrale (Centrale ist übrigens richtig!) ist leider dem „Kirchlichen Außenamt" beigegeben. Sie ist eine Abteilung der ACK, wo sie ihren sachgemäßen Platz haben würde. Abgesehen davon ist sie leider im Register auf S. 290 statt auf 190 ausgewiesen. Die auf S. 293 und 295 bezeichneten „Darbyisten" pflegen sich in der Selbstbezeichnung „Darbysten" zu nennen. Ein so monumentales Werk mit einer solchen Fülle von Daten darf auch diesen und jenen Fehler machen.

*Karl Heinz Voigt,* ein dankbarer Vielnutzer

**Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa** (Leuenberger Kirchengemeinschaft), Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zu Lehre und Praxis der Taufe. Leuenberger Texte Heft 9, Frankfurt 2005, 212 S. (englisch u. deutsch), 8,00 € (ISBN 3-87476-469-9)

Die vorliegende Veröffentlichung des Schlussberichts und der Referate eines offiziellen Lehrgesprächs zwischen Vertretern der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und der Europäischen Baptistischen Föderation hat eine neue Aktualität gewonnen. Sie ist in Deutschland ausgelöst durch das „Konvergenzdokument" von Lehrgesprächen zwischen Lutheranern und Baptisten in Bayern. Es wurde im Laufe des Jahre 2009 unter dem Titel „Voneinander lernen – miteinander glauben" veröffentlicht. Diese Lehrgespräche haben die Linie aus den europäischen multilateralen Gespräche aufgenommen, führen sie aber bilateral weiter. Es wird den beteiligten Kirchen darin sogar die Aufnahme von Kirchengemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft empfohlen.

Der zweisprachige Dokumentationsband mit dem „Schlussbericht" unter dem Thema „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche" kann nach den Entwicklungen in Deutschland zu einem „Zwischenbericht" werden, wenn in beiden Kirchen Mut, Vertrauen und Erkenntnis gewachsen sind, so dass doch noch weitere Schritten auf dem Weg zur sichtbaren Einheit gewagt werden können.

*Karl Heinz Voigt*

*Martin Honecker*, **Evangelisches Kirchenrecht**. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen, (Bensheimer Hefte, 109), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, kart., 309 S., 19,90 € (ISBN 978-3-525-87123-2)

Kirchenrecht scheint für die meisten Menschen ein notwendiges Übel zu sein. Vielfach wird das Kirchenrecht, in einem Gegensatz zu einer lebendigen Glaubensgemeinschaft, als Ausdruck einer problematischen, weil das Wirken des Heiligen Geistes dämpfenden „Verkirchlichung" gesehen. Oder ist die Gegenposition richtig, dass das Kirchenrecht notwendig ist als Rahmen für ein friedliches und freies Zusammenleben in einer solchen Gemeinschaft mit Wachstumschancen? Hierüber lohnt es sich theologisch nachzudenken. Offensichtlich wird dies nicht nur in den Landeskirchen, sondern auch in evangelischen Freikirchen so gesehen.[1] Wenn sich nun der Evangelische Bund in Bensheim dazu entschließt, diesen relevanten, jedoch offen-

[1] Vgl. z. B. *Holger Bauknecht*, Das Recht der Baptisten in Deutschland. Die Strukturen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R zum Zeitpunkt der Verfassungsreform 2005, Kassel 2006, Besprechung in Freikirchenforschung 16 (2007), 320.

sichtlich spröden Gegenstand für seine „Bensheimer Hefte" aufzugreifen, dann kann er gewiss sein, dass er keinen Verkaufsrenner anbietet. Aber muss die Vermarktung immer das entscheidende Kriterium für die Publikation von Erkenntnissen sein? Immerhin hat der Herausgeber mit dem emeritierten Bonner Professor für evangelische Sozialethik und Systematische Theologie einen kompetenten Autor gewinnen können.

Gleich auf den ersten Seiten des Buches steuert Honecker auf die Rechtfertigungsschwierigkeiten für ein evangelisches Kirchenrecht zu. Er sieht den hohen Druck, der u. a. von keinem Geringeren als Martin Luther durch seine scharfe Kritik an der Verrechtlichung der Theologie in der altgläubigen Kirche seiner Zeit aufgebaut wird. Honecker unterscheidet deutlich zwischen einer evangelischen Kirche als Geistkirche und der Römisch-katholischen Kirche, die aus ihrem Selbstverständnis einer „societas perfecta" als Rechtskirche agiert.[1] Für Honecker ist der Zweck des Kirchenrechts, den Auftrag der Kirche für die Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente zu sichern. Honecker sieht die Ausgewogenheit des evangelischen Kirchenrechts gefährdet durch Unverbindlichkeit einerseits und einer geistliche Entscheidungen ersetzende Rechtsnormenproduktion andererseits. Konkret kritisiert er den Beschluss der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland von 2004 über die offenbar voraussetzungslose Teilnahme am Abendmahl als unbiblisch und problematisch für die Gemeinde (168.f). Für ihn bildet die Barmer Bekenntnissynode 1934 das Leitmotiv für die evangelische Rechtsbildung. Nach 1945 zieht die „Rechtstheologie" aus ihr die Konsequenzen für eine Aufhebung des Gegensatzes zwischen Geistkirche und Rechtskirche. Honecker warnt vor Fehlschlüssen aus einer Verabsolutierung eines Kirchenverständnisses aus dem Urchristentum oder Martin Luthers (43). „Ein ius biblicum, das aus biblischen Aussagen gewonnen würde, [...] wäre ein fundamentales Missverständnis des Evangeliums und sogar ein Missbrauch der Schrift" (72). „Biblische Weisungen sind also selbst nicht Rechtssätze, sondern haben eine grenzsetzende und zielbestimmende Funktion. Sie geben dem Kirchenrecht Orientierung" (73). Er schließt daraus: „Ein heutiges Kirchenrecht ist somit im Neuen Testament weder zu suchen noch zu finden" (36). Ausgiebig diskutiert Honecker auch das Begriffspaar „Volkskirche – Freikirche" und relativiert die jeweiligen theologischen Begründungen stark mit dem Hinweis auf historische und empirische Einflüsse (67–69). Honecker profiliert das Spezifische des evangelischen Kirchenrechts durch Unterscheidungen von römisch-katholischen und orthodoxen Auffassungen. „Es könnte Zeichen reformatorischen Verständnisses von Freiheit sein, dass bei der Begründung positiven Kirchenrechts auf die Legitimation durch göttliches Recht verzichtet werden kann" (90).

[1] Vgl. *Martin Friedrich*, Kirche, Göttingen 2008, Besprechung in Freikirchenforschung 18 (2009), 334.

Das mit Abstand größte Kapitel des Buches nehmen die Einzelaspekte evangelischen Kirchenrechts in Anspruch wie Amt, Gemeinde, Mitgliedschaft, Leitung, Lehre, Ökumene, Kirche in der Gesellschaft und gegenüber dem Staat. Honecker problematisiert die Mitgliedschaft der Landeskirchen in der pluralistischen Ausprägung im Unterschied zu den Freikirchen. „In den meisten Freikirchen sind Praxis und Selbstverständnis der Kirche freilich anders und strenger, da sie Kirchenzucht üben" (163). Diese Feststellung hätte sicher differenzierter ausfallen können. Die große Bedeutung der Kirchenzucht im reformierten Kirchenverständnis greift Honecker noch einmal auf und sieht dahinter das Streben nach einem „relativen" Perfektionismus auf Erden, das auch in vielen evangelischen Freikirchen Einfluss habe (166). Aus dem vorherrschenden Verständnis von Amt und Ordination[1] leitet Honecker ab, dass das Zeugnisverweigerungsrecht im Strafprozess auf ordinierte Geistliche beschränkt sei (194).

Lohnend ist die Lektüre der weiträumigen theologischen und juristischen Diskussion um „Grundrechte" in der Kirche analog zur staatlichen Verfassung (173–186), die alle Kirchen im Umgang mit ihrer Mitarbeiterschaft betrifft. Honecker bejaht solche Grundrechte im Spannungsfeld zwischen dem Recht der innerkirchlichen Selbstverantwortung und dem Vorranganspruch des modernen Staates: „Das Schutzrecht des Staates endet nicht an Kirchenmauern" (180). „Die Besinnung auf Grundrechte eines Christen ist somit ein Test auf die Glaubwürdigkeit einer Kirche, die von Gesellschaft und Politik in öffentlichen Erklärungen die Einhaltung der Menschenrechte entschieden einfordert" (183). Honecker würdigt besonders die historische Rolle der Independenten und Dissenters für die Durchsetzung der Religionsfreiheit und unterstreicht die Religionsfreiheit als Folge der Schöpfung Gottes (184 f.). Honecker zeigt auch Alternativen zu den bisherigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche auf. Jedoch beharrt er mit apologetischer Absicht auf der Fortexistenz der Kirchensteuer, die er als notwendig ansieht, um – im Unterschied zu den Freikirchen – die Gefahr der Abhängigkeit von Großbeitragszahlern zu vermeiden (172).

Im Abschnitt „Kirche und Staat" würdigt Honecker das Staatskirchenrecht seit der Weimarer Verfassung als einen Weg der Glaubensfreiheit in der multireligiös gewordenen Gesellschaft und schlägt seine Fortschreibung vor (264 f.). Schließlich geht er unter „Perspektiven" auf die Reformierbarkeit der Kirche und die Rolle des Kirchenrechts ein. Honecker schlägt hier einen weiten Bogen durch die Kirchengeschichte und weist auf die bekannten Fundamentalfaktoren (Finanzen, Demographie, Demokratisierung, Bürokratisierung, Verlust innerkirchlicher Kohäsion, Konsumerwartungen) hin, die eine Reform der Kirche erzwingen werden.

In diesem Zusammenhang hebt er die Bedeutung des Impulspapiers der EKD „Kirche der Freiheit" aus dem Jahr 2006 hervor. In einem Schluss-

[1] Vgl. *Reinhard Frieling*, Amt, Göttingen 2002.

akkord unterwirft Honecker das notwendige evangelische Kirchenrecht einer absoluten Vorgabe: „Recht soll dem Glauben und der Glaubwürdigkeit des Evangeliums dienen und zugeordnet sein" [...] „Aber allein das Heil der Seelen, der Christen ist in der Kirche höchster Maßstab und oberstes Gesetz" (297).

Honecker hat ein sehr umfangreiches „Bensheimer Heft" verfasst, das sich vor allem durch die Vielseitigkeit der angeschnitten Themen auszeichnet. Er gewährt einen kenntnisreichen Einblick in eine Problematik, die die Zusammenarbeit der Kirchen bestimmt und wirbt nüchtern für Verständnis für die Lage der Ökumene, wie sie zurzeit ist. Wer sich also einen großzügigen Überblick über die verschiedenen theologischen Aspekte der Kreation von innerkirchlichem Recht sowohl der evangelischen Landes- als auch der Freikirchen verschaffen will, dem wird mit diesem „Bensheimer Heft" ein kleines Handbuch zum Nachschlagen mit Literaturhinweisen, Sach- und Namensregistern geboten, das sich als Einführung in ein oft vernachlässigtes Thema wirklich lohnt.

*Lothar Weiß*

*Gerhard Jordy / Joachim Pletsch* (Hg.), **Weil ER Gemeinde baut. 60 Jahre Freier Brüderkreis 1949–2009**, Christliche Verlagsgesellschaft, Dillenburg 2009, PB, 143 S., 6,90 € (ISBN 978-3-89436-685-8)

Die äußere Gestaltung und das Format dieses Taschenbuches des Freien Brüderkreises von 18 mal 11 cm wie auch seine Auslage in einer „Christlichen Bücherstube" sind symptomatisch für die Haltung des „Freien Brüderkreises" als Teil der Brüderbewegung. Im Jahr 2009 rechnete sich der „Freie Brüderkreis" von 200 Gemeinden[1] zur Offenen Brüderbewegung in Deutschland mit insgesamt 388 Gemeinden. Das hier vorzustellende Buch mit Aufsätzen zu seinem runden Geburtstag wird noch durch eine Veröffentlichung mit Biografien ergänzt.[2] Bereits sein Titel macht eine programmatische Ansage im Präsens. Die Autoren der Beiträge wollen nicht nur auf die Vergangenheit zurückblicken und eine „Geschichte der ..." schreiben, sondern wagen eine Zustandsbeschreibung und Ermutigung für die Zukunft.

Zuerst gibt *Gerhard Jordy* einen kritischen historischen Überblick von der Weimarer Republik, über den Nationalsozialismus und die Austrittswelle

1 122 Gemeinden waren Mitglied in der „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden" (AGB) im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland" (BEFG), 66 ohne eine feste Zuordnung zu einer der beiden Gruppen (104f).

2 Mirko Merten (Hrsg.), Ahmt ihren Glauben nach. Persönlichkeiten aus dem Freien Brüderkreis, Christliche Verlagsgesellschaft, Dillenburg 2009, 144 S. u. 1 MP3-CD, gebunden, ISBN 978-3-89436-686-5, 9,90 €. Das Buch bietet Texte von Brüdern der letzten Jahrzehnte. Die MP3-CD enthält Predigten und Vorträge der porträtierten Personen.

von Brüdergemeinden aus dem BEFG nach 1945 bis zur Entstehung des Freien Brüderkreises im Jahr 1949 in Wermelskirchen im Rheinisch-Bergischen Kreis. Er thematisiert die Irritationen in der Brüderbewegung nach dem Ersten Weltkrieg beim Übergang von der „christlichen" Monarchie zur „gottlosen" Weimarer Demokratie ebenso wie ihre Fehlinterpretation der Persönlichkeit Hitlers als „Werkzeug Gottes", welche mit den Unterdrückungsmaßnahmen der Diktatur eine harte Korrektur erfuhr. Nach 1945 machen die dargestellten Spannungen der Brüdergemeinden über den BEFG deutlich, wie fragil institutionelle Zusammenschlüsse von theologisch höchst unterschiedlichen Bewegungen sind, die sich nicht auf das Ergebnis eines gewachsenen Konsenses stützen können.

*Hartmut Jaeger* vermittelt eine konservative Dogmatik des Freien Brüderkreises aus reichlich zitierten historischen Quellen. Er definiert das Wort „frei": Frei von hierarchisch organisierten kirchlichen Strukturen, frei zur Gemeinschaft, frei für gemeinsam wahrgenommene Aufgaben (36). „Wir binden uns an Christus. Darum sind wir ‚Brüder' als Einzelne und auch als Ortsgemeinden nicht autonom, sondern christonom" (37). Man arbeite bei der geistlichen Ausrichtung der „Versammlungen" zusammen durch Reisedienst, Konferenzen und Schrifttum. Die Aufgaben werden auch von gemeinsamen Werken erledigt: Zeltmission, Verlag, Jugendpflege, Bücherstuben, Bibel- und Missionshilfe, Reisen sowie eine Stiftung. Jaeger beklagt einen Identitätsverlust, weil prägende Inhalte der Brüderbewegung dem Zeitgeist preisgegeben würden (40). Dazu gehören für ihn ein fundamentalistisches Bibelverständnis, keine öffentliche Verkündigung und kein öffentliches Gebet durch Frauen sowie ein starkes Bewusstsein für die Heilsgeschichte, die zwischen Israel und der Gemeinde unterscheidet. Sein Appell: „Lasst uns dieses Erbe nicht verspielen, indem wir um die Gunst der Universitäts-Theologie buhlen" (42). „Das heilsgeschichtliche Schriftverständnis sorgt dafür, dass die Erwartung unseres wiederkommenden Herrn lebendig bleibt" (43).

In seinem Beitrag beschreibt *Stephan Holthaus* zunächst das Anliegen der Brüdergemeinden. Sie „wollen neutestamentliche Versammlung der Gläubigen sein – schnörkellos, kompromisslos, bibeltreu" (49). Strukturen und Organisationen lägen der Brüderbewegung eigentlich sehr fern. Holthaus räumt allerdings ein: „Schneller als gewollt wurde die Brüderbewegung jedoch zu einer eigenen Gemeinderichtung, deren Strukturen sogar fester waren als in den anderen Kirchen und Freikirchen [...] Aus der gewollten Strukturlosigkeit wurde ein verdecktes, hierarchisches System" (50). Als positive Eigenschaften der Brüderbewegung bemerkt er die guten Bibelkenntnisse und das Bemühen um einen biblisch begründeten Lebensstil, jedoch mit der Gefahr eines Elitedenkens. Holthaus sieht eine Identitätskrise der Bewegung, die sich u. a. in einer schamhaften Zurückhaltung äußert (52). Er hebt den weltweiten Einfluss der Theologie der Brüderbewegung hervor. Hier wären mehrere konkrete Beispiele und Namensnen-

nungen nützlich gewesen wie z. B. der Einfluss auf die reformatorischen Kirchen und Gemeinden in Russland und seinen Nachbarstaaten, der sich u. a. plakativ in einer Selbstbezeichnung in Deutschland als „Freie evangelisch-lutherische Brüdergemeinde" niederschlägt. Wie bereits Jaeger sieht Holthaus die Rolle der Heilsgeschichte und das fundamentalistische Schriftverständnis als Stärken, zu denen noch die Abendmahlsfeier am „Tisch des Herrn", die Anwendung des allgemeinen Priestertums und die stark gelebte Gemeinschaft gehören (52 ff.). Dieses wortwörtliche Schriftverständnis und die Hochschätzung der Bibel haben zu der eigenen Übersetzung „Elberfelder Bibel" geführt, die weit über die Brüderbewegung hinaus geachtet wird. Zum Schluss seines Beitrags wünscht Holthaus der Brüderbewegung ein Selbstbewusstsein zwischen Elitedenken und Minderwertigkeitsgefühl, ein stärkeres Einmischen in Politik und Gesellschaft, eine ausgeprägte Identität und ein Festhalten an ihrer Geschichte.

*Andreas Ebert* beschäftigt sich mit der Rolle der Brüdergemeinden in der Gesellschaft der Zukunft. Er greift drei große konfliktträchtige Bereiche auf. Die Vielfalt ethischer Wertvorstellungen sieht er als Problem in der Schule und im Verhältnis zwischen Mann und Frau. Er würdigt die Gemeindepraxis als Alternative zur Umwelt und verlangt eine stärkere Intervention in die Gesellschaft. Andererseits sieht er im ethischen Pluralismus die Chance für missionarische Arbeit. Das zweite Konfliktfeld findet Ebert in der modernen Arbeitswelt mit ihren Anforderungen bis in die Gemeindemitgliedschaft und Mitarbeit durch zeitliche und räumliche Mobilität. Gelegentlich profitieren Gemeinden von Zuzügen. Die Lösung sähen viele Gemeinden – gegen ihren eigenen Grundsatz – in der Anstellung eines vollzeitlichen Mitarbeiters, und diese Tendenz sei ungebrochen steigend (67). Schließlich greift Ebert die komplex gewordenen „beschädigten" Sozialstrukturen auf, die kaum noch „ganz normale Biographien" hervorbrächten. Er stellt fest, dass wachsende Gemeinden diakonisch aktiv wären und sieht die Zukunft in einem Mittelweg zwischen Wortorientierung und guten Werken (70 f.).

*Eberhard Platte* fragt nach der inneren Verfassung der Brüdergemeinden. Er formuliert als Ziele die Anbetung als Lebensstil, die Diakonie als Türöffner zu den Herzen der Mitmenschen, Mission und Evangelisation, Nachwuchsförderung, Bekehrungen und Taufen (wobei er kritisch anmerkt: „Vielerorts ist dieser Auftrag vernachlässigt worden" [79]) sowie geistliche Gemeinschaft (80 f.). Er endet mit einem Aufruf, doch erwartungsvoll auf die nächsten 60 Jahre zu schauen.

Nach diesem Aufsatz widmet sich *Lothar Jung* der spezielleren Frage nach der Integration der jüngeren Generation und der Zukunftsfähigkeit der Brüdergemeinden. Er formuliert Ziele für die Gemeindeentwicklung: Missionierende Gemeinde, Jünger machende Gemeinde, anbetende Gemeinde und „Ein-Leib"-Gemeinde. „Der Gedanke ist falsch, dass Gemeinde Jesu eine Darstellungsgemeinde sei, die sich darauf beschränkt, während der

Zusammenkünfte den Geist wirken zu lassen, damit darin Gottes Herrlichkeit dargestellt wird" (86). Jung plädiert für systematische Kinder- und Jugendarbeit sowie Mitarbeiterförderung. Als „Stolpersteine" für die Zukunftsfähigkeit führt Jung an: Die Ausrede, dass man Gott immer wirken lassen solle, Flügelkämpfe mit Exklusivitätsansprüchen für Meinungen und Lehren: „Freie Brüdergemeinden aber verstehen sich nicht exklusiv, sondern haben ein Gemeindeverständnis im Sinne der Offenen Brüder" (93) und „Wir sollten an dieser Stelle sehr wachsam sein, und uns nicht durch einen gewissen Neo-Exklusivismus in eine Enge führen lassen..." (94) sowie ein falsches, extremes Leitungsverständnis (93 ff.).

Mit einer Chronik des Freien Brüderkreises von 1949 bis 2009 knüpft *Joachim Pletsch* noch einmal an die historische Dimension des Jubiläumsbuches an. Die umfangreiche Zeittafel besteht nicht nur aus detaillierten Fakten der Geschichte des Freien Brüderkreises, sondern enthält auch noch eine zeitlich zugeordnete Spalte zum allgemeinen Zeitgeschehen. Pletsch fasst die Chronik zu Themenschwerpunkten zusammen: Vor dem Start des Freien Brüderkreises 1949 gab es bereits intakte Verbindungen untereinander. Ab Anfang der 1960er Jahre wurde die Kinder- und Jugendarbeit intensiviert. Die „Barmer Zeltmission" förderte die evangelistische Motivation der Gemeinden. Die „Christliche Verlagsgesellschaft" mit Sitz in Dillenburg und die „Bücherstuben" wuchsen stark und prägen durch Produktion und Vertrieb von Publikationen. Pletsch hat den Eindruck, dass sich die bisherige Kommunikation innerhalb des Brüderkreises bewährt habe.

Als Ergänzung seiner Chronik wäre eine tabellarische Übersicht über die Gemeinden interessant gewesen, die im Freien Brüderkreis vertreten waren oder sind.

Mit einer emotional begründeten Eloge auf die Brüdergemeinden von William MacDonald werden die Beiträge im Taschenbuch abgeschlossen.

Im Anhang wird der Bericht über die Gründungskonferenz des Freien Brüderkreises im bergischen Wermelskirchen 1949 abgedruckt, der eine gute Ergänzung zur Darstellung von Jordy und der Chronik von Pletsch darstellt.

„Man hätte mehr daraus machen können – wenn man gewollt hätte": größer, bunter, teuer mit Bildern und in edler Ausstattung ... Sicher waren die finanziellen und organisatorischen Grenzen vorhanden. Aber ganz offensichtlich stand dem Freien Brüderkreis und den Herausgebern des kleinen Buches eben auch nicht der Sinn nach dem großen medienwirksamen Auftritt zu einem Jubiläum. In dieser unauffälligen Weise zu einem volkstümlichen Preis ein Jubiläum zu begehen, ist eine Ansage an den Zeitgeist. Die wegen ihrer Sprache und ihres überschaubaren Umfangs durchweg gut lesbaren Aufsätze im Taschenbuch vermitteln einen Eindruck von einem wichtigen Teil der Brüderbewegung seit 1949.

*Lothar Weiß*

**Ökumenische Kirchengeschichte**, hg. von *Raymund Kottje / Bernd Moeller / Thomas Kaufmann / Hubert Wolf*

Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, hg. von *Bernd Moeller*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 272 S., 34,90 € (ISBN 978-3-534-15804-1)

Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, hg. von *Thomas Kaufmann / Raymund Kottje*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008, 586 S., 49,90 € (ISBN: 978-3-534-19238-0)

Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. von *Hubert Wolf*, mit Zeittafel als Beilage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 464 S., 44,90 € (ISBN 978-3-534-19247-2)

Die „Ökumenische Kirchengeschichte" erschien erstmalig ab dem Jahr 1970 und erfuhr danach mehrere Neuauflagen. Sie ist als Gemeinschaftswerk von evangelischen und katholischen Kirchen- und Allgemeinhistorikern angelegt, die an deutschen Universitäten lehren oder gelehrt haben. Die ursprünglich durchaus nicht unumstrittene Pionierleistung dieses mehrbändigen Werkes ist zwischenzeitlich von einer wissenschaftlichen Zusammenarbeit der Fachvertreter abgelöst und um Kenner der Geschichte der Ostkirchen erweitert worden.

Mit dem Erscheinen des letzten Bandes im Jahr 2008 wurde die Neuauflage des dreibändigen Standardwerkes zur Kirchengeschichte abgeschlossen.

Alle drei Bände folgen einem Grundschema des Aufbaus: Die Darstellung wird durch mehrere Abschnitte, Teile, Kapitel und weitere Gliederungspunkte strukturiert. Darauf folgt ein umfangreiches Verzeichnis der Literatur zur Kirchengeschichte, das nach den Abschnitten geordnet ist. Eine Liste der Herausgeber und Autoren sowie ein Personen- und Ortsregister schließen jeden Band ab.

Der erste Band setzt sich aus Teilen der Vorauflagen und neuen Beiträgen zusammen. Gegenüber den älteren Auflagen wird nun die Darstellung der frühen Jahrhunderte des Christentums zusammengefasst, denn der Band nimmt noch zusätzlich das Mittelalter bis zum 12. Jahrhundert auf.

Als einführenden Teil in die Geschichte des Christentums kann man *Martin Ebners* Ausführungen von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts verstehen (15–57). Der reichhaltige und spannende Stoff von den Quellen und der Periodisierung des Urchristentums über das Verhältnis von Heiden- und Judenchristen bis zu einsetzenden Verfestigung in der Institution Kirche wird auf relativ wenige Seiten komprimiert. Über die Datierung und die Kanonisierung von christlichem Schrifttum kann man sicher diskutieren, was aber dem Leser hier nicht durch relativierende Vokabeln deutlich gemacht wird. *Ebners* schriftliche Eloquenz treibt gelegentlich eigenartige Blüten. Wenn dieses mehrbändige Werk ein allgemein verständliches Lehr- und Lesebuch sein soll (15), dann müssten die „inkarnatorische Christologie" (51) und der „Zebedaide" Jakobus (54) durch eine ein-

fachere Sprache ersetzt werden. Diesen gegenüber stehen der „konservative Mainstream" (55) und das umgangssprachlich verwendete „... generell die Schotten dicht gemacht..." (47) in einer spürbaren sprachlichen Spannung. Auch *Christoph Markschies* unterlaufen theologische Termini wie das „Problem postbaptismaler Sünde" (81), die die Allgemeinverständlichkeit der Zeit von der Mitte des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts behindern. Ansonsten gelingt es ihm, in anschaulicher Weise diese bedeutende Epoche der Geschichte vorzustellen wie z. B. für das 3. Jahrhundert die Situation der Taufe (79 f.). Er kommt zum Schluss: „Kindertaufe stellte kein Problem in der vornizänischen Kirche dar" (80). *Markschies* räumt der antiken wissenschaftlichen Theologie eine nachrangige Stellung ein, weil sie für das Leben der Christen und ihrer Gemeinden vor Ort kaum Bedeutung gehabt hätte und widmet sich deshalb vorrangig der antiken Umwelt (86). Dies trifft historisch kurzfristig wohl zu, jedoch nicht langfristig. Was nun unter „Die Formierung einer wissenschaftlichen Theologie" folgt, ist aber lesenswert. Der Abschnitt „Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike" von *Bernhard Kötting* und *Alfred Schindler* könnte mit seinem Stil manchen aus der Leserschaft motivieren, sich noch intensiver mit dieser Epoche zu beschäftigen. Danach folgt „Das frühe Mittelalter" von *Wilfried Hartmann* und *Raymund Kottje*, wodurch die Kontinuität von Kirchengeschichte hervorgehoben wird. Der „Rück- und Ausblick" am Schluss des ersten Bandes (243) setzt leider erst mit dem 11. und 12. Jahrhundert ein.

Nicht nur äußerlich nimmt sich der erste Band des Werkes wie eine Art Auftakt zum nächsten, dem umfangreichsten der drei, aus. Ob es eine wirklich gute Entscheidung war, die Geschichte des Urchristentums und der Alten Kirche so knapp zu präsentieren, ist vor allem mit Blick auf ihre Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart fraglich. In dieser Fassung wird die Rolle von Band 1 als begleitendes Standardwerk für das Theologie- und Geschichtsstudium gemindert.

Für die Neuauflage des 2. Bandes wurden sowohl neue als auch überarbeitete Beiträge der Vorauflagen zusammengestellt. Dem Abschnitt „Das hohe Mittelalter" folgt chronologisch „Das Spätmittelalter", dem sich „Das Zeitalter der Reformation" und „Das konfessionelle Zeitalter" anschließen. Der 2. Band endet mit der „Frühen Neuzeit", die erstmalig konfessionell in eine katholische und protestantische Geschichte aufgeteilt wird. Betrachtet man den Band aus der Perspektive der Theologiegeschichte der Freikirchen, dann gibt es bemerkenswerte Beiträge. *Bernd Moeller* betrachtet das Täufertum im Abschnitt „Die radikale Reformation – Spiritualisten und Täufer" (283–288) durchaus wohlwollend. Dem Überblick über das Täufertum hätte es gut getan, wenn z. B. die Schleitheimer Artikel von 1527 als gemeinsame Grundlage des Täufertums beachtet worden wären.

Vergleichsweise viel Raum nimmt der tiefgehende Beitrag von *Hans Schneider* über die Frömmigkeitsbewegungen der Frühen Neuzeit, insbesondere den Puritanismus, den mystischen Spiritualismus und den Pietismus

ein (485–510). Er bietet einen beachtenswerten differenzierten Überblick, stellt insbesondere den Pietismus in einen größeren historischen Zusammenhang, bindet sogar die Kirchenmusik ein und versteht es, die Hauptfiguren und ihre Ansichten auf die charakteristischen Punkte zu bringen.

Der dritte Band der „Ökumenischen Kirchengeschichte" enthält laut Vorwort in allen Teilen neu geschriebene Beiträge (15). Zuerst wird in Teil A die evangelische Kirchengeschichte des „langen 19. Jahrhunderts" geboten, worauf in Teil B die katholische Seite zu Wort kommt. Diese Reihenfolge wird auch für das 20. Jahrhundert bis 1989 beibehalten. Hervorzuheben ist das Kapitel „Krisen und Erneuerung: Die katholische Kirche von 1945 bis zur Gegenwart" von *Josef Pilvousek* (314–349). Es stellt mit prägnanten Worten die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils einschließlich seiner Vorgeschichte und seines Verlaufs sowie der nachkonziliaren Folgen sehr ansprechend heraus. In einem separaten Abschnitt folgt die Geschichte der Ostkirchen, der mit 66 Seiten berechtigt viel Platz eingeräumt wurde. Ihre sehr differenzierte Darstellung in Längsschnitten und zwischen den Denominationen ist durch die tiefe Gliederungsstruktur wie ein Nachschlagewerk nutzbar. „Sie trägt unter anderem den Bemühungen um die Ökumene zwischen westlichem und östlichem Christentum in den letzten hundert Jahren Rechnung" (Vorwort, 15).

Über die evangelische Kirchengeschichte des „langen 19. Jahrhunderts" bietet *Kurt Nowak* († 2001) weniger Befriedigendes an. Das 4. Kapitel „Organisationsstrukturen" (42–48) ist der verunglückte Versuch eines gemeinsamen Überblicks über die Staats- und Freikirchen, Sondergemeinschaften und Freireligiösen Bewegungen in Europa und Nordamerika. Die Überschrift des 6. Kapitels „Protestantische Konfessionsfamilie (Statistisches)" lässt ähnliche Schwierigkeiten erahnen (56–63). Es wimmelt von absoluten Zahlen über Kirchen auf der ganzen Welt, was die Leserschaft sicher verwirren wird. Methoden der Darstellung von Statistiken wie z. B. Tabellen und relative Zahlen im Verhältnis zur Wohnbevölkerung sind offensichtlich unbekannt. *Nowak* räumt in seiner Einleitung der anderthalb Seiten „Gemeinschaftsbewegung" unumwunden ein: „Das Täufertum, der Barock-Pietismus und die Erweckungsbewegungen des frühen 19. Jahrhunderts waren in der Forschung lange vernachlässigt. Sie sperrten sich gegen gängige (Wunsch-)Bilder vom Gang der evangelischen Kirchengeschichte. Nur allmählich erfolgte die historiografische Integration dieser Phänomene" (73). Dem kann man uneingeschränkt zustimmen, denn es trifft auch auf diesen Beitrag zu. Zwar werden die „Landeskirchliche Gemeinschaft" und der „Gnadauer Verband" angemessen vorgestellt, aber „die geistlichen Austauschprozesse zwischen der deutsch-protestantischen Welt und den anglo-amerikanischen Freikirchen" (74) führen zu keinen konkreten Nennungen einschlägiger Bewegungen und Denominationen. Der Auseinandersetzung zwischen dem Gnadauer Verband und der jungen Pfingstbewegung einschließlich der Berliner Erklärung von 1909 widmet der Verfasser immer-

hin einen Absatz. Auch das Literaturverzeichnis des Bandes bleibt an dieser Stelle schwach. Nicht einmal die bekannten Überblickswerke werden aufgeführt. Für eine künftige Auflage des dritten Bandes wäre hier eine Überarbeitung erforderlich.

Aus der Sicht der Freikirchenforschung muss leider festgestellt werden, dass die Wahrnehmung der Autoren immer noch sehr auf die Römisch-katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen fokussiert ist. Das ist deshalb besonders bedauerlich, weil der Titel dieses Werkes eine umfassende, die Konfessionsgrenzen bewusst überschreitende Präsentation der Kirchengeschichte verspricht. Offensichtlich ist an den theologischen Fakultäten der Universitäten noch nicht zur Kenntnis genommen worden, dass zahlenmäßig kleinere Glaubensgemeinschaften in Deutschland weltweit eine sehr beachtliche Rolle spielen und sich durch die zahlreichen Migranten aus aller Welt eine neue Vielfalt des Glaubenslebens in Deutschland entwickelt hat. Für eine Neuauflage des dritten Bandes in der fernen Zukunft ist es deshalb wünschenswert, wenn das ökumenische Standardwerk zur Kirchengeschichte nicht nur die Ostkirchen, sondern auch die Freikirchen und unabhängigen Gemeinden einbezöge. Die Darstellung der Geschichte des Christentums könnte ohnehin noch mehr als in dieser Auflage zugunsten eines globalen Ansatzes verändert werden.

Den drei Bänden merkt man unterschiedlich stark die Eigenschaft von Aufsatzsammlungen an. Eine tiefere Binnengliederung aller Beiträge ab der Frühen Neuzeit nach einem einheitlichen Schema könnte vergleichende Studien im ökumenischen Sinne befördern.

Zu den positiven Eigenschaften aller Beiträge gehören ihre sprachliche Eingängigkeit und die Einordnung der Geschichte der christlichen Theologie und Kirche in gesellschaftliche und politische Zusammenhänge. Das selbst gesetzte bescheidene Ziel der Herausgeber im Vorwort des ersten Bandes, „ein brauchbares, allgemein verständliches Lehr- und Lesebuch zu bieten" (10), ist sicher gut erreicht worden. Eine solide Ausstattung der Bände für die Mehrfachbenutzung unterstreichen diesen Gesamteindruck.

*Lothar Weiß*

*Johannes Reimer*, **Gott in der Welt feiern**. Auf dem Weg zum missionalen Gottesdienst, Edition IGW, Bd. 3 (mit einer Bildkarte als Beilage), Neufeld Verlag, Schwarzenfeld 2010, PB, 203 S., 12,90 € (ISBN 978-3-937896-90-8)

Mit diesem Buch geht Reimer die wahrscheinlich wichtigste Veranstaltung einer christlichen Gemeinde systematisch an. Als Professor für Missionswissenschaften nimmt er eine besondere und sehr berechtigte Perspektive auf einen Gegenstand ein, der wie kaum ein anderer entscheidend für die

Sinn- und Identitätsstiftung der christlichen Gemeinde und die öffentliche Wahrnehmung der christlichen Verkündigung ist. Reimers Buch ist ein Zusammenschluss aus einer programmatisch-abstrakten Betrachtung des Gottesdienstes und konkreten praxisorientierten Handlungsratschlägen.

Nach einem umfangreichen Problemaufriss unter der Überschrift „Gottesdienst – und keiner geht hin" entfaltet Reimer die Bedeutung des Gottesdienstes unter der These „Keine Gemeinde ohne Gottesdienst". Im folgenden Kapitel geht es um Grundsatzfragen des Inhalts des Gottesdienstes. Nun folgen Kapitel, die sich mit der Gestaltung des Gottesdienstes befassen. Es werden verschiedene Gottesdienstformen und ihre Verortung vorgestellt und die besonderen Merkmale eines Gottesdienstes im Verhältnis zu anderen Veranstaltungen der Gemeinde diskutiert. Ein gesondertes Kapitel widmet sich der Gottesdienstleitung durch Einzelpersonen oder ein Team. Im Anschluss daran stellt Reimer ein praxisorientiertes Konzept für die Gottesdienstplanung vor. Mit dem letzten Kapitel „Aus dem Werkzeugkasten des Gottesdienstleiters" bietet der Autor konkret-handwerkliche Anregungen für eine Gestaltung ansprechender Gottesdienste an. Das Buch wird mit einer Zusammenfassung als „Nachwort" und Literatur-, Stichwort- und Bibelstellenverzeichnissen abgeschlossen.

Reimer unterstreicht die Bedeutung des Gottesdienstes für das Gemeindeleben und untersucht den Gegenstand aus der Sicht des Neuen Testaments. Er stellt sein Konzept eines „missionalen Gottesdienstes" analog zur christlichen Trinitätslehre mit drei Merkmalen vor: Der missiologische Hintergrund wird auf die „Missio Dei" bezogen, die methodologische Form auf die „Missio Christi" und der theologische Rahmen auf die „Missio Spiritu" (35). An dieser Stelle baut Reimer geschickt seine Erfahrungen mit der russischen Orthodoxie ein. Er überrascht mit der Meditation anhand einer russischen Ikone der Dreifaltigkeit aus dem 15. Jahrhundert, die dem Buch als Bildpostkarte beiliegt. Nach seiner Ableitung des Begriffs „Ekklesia" ist sein Blick auf die Ortsgemeinde gerichtet. Es ist bedauerlich, dass Reimer nicht Wert auf einen weltweiten Zusammenhang der Christen durch herausragende Charakteristika aller Gottesdienste legt. Konnexionale Kirchenverfassungen oder Kirchengemeinschaften sind nicht im Blick. Reimers Gedanken über den Gottesdienst und seine Aufgaben, die Einflussfaktoren auf seine Gestaltung, seine Grundstruktur und den notwendigen gedanklichen Zyklus der Vorbereitungsarbeit werden in Grafiken anschaulich dargestellt. Ein sorgfältig erarbeitetes Inhaltsverzeichnis mit einer tiefen Gliederung verschafft eine gute Orientierung über die verschiedenen Aspekte des Gottesdienstes in der christlichen Gemeinde.

Reimer formuliert wiederholt prägnante Postulate auf der Metaebene zur Bedeutung der Lehre, zum fünffältigen Dienst oder zum Zusammenhang von Gottesdienst und Verkündigungsauftrag: „Die Lehre konstituiert das Fundament des missionalen Gottesdienstes" (87). „Der evangelische Gottesdienst, recht gedacht, ist also missionaler Gottesdienst" (45). Manch-

mal wird es kompliziert: „Das inkarnatorische Wesen der Gemeinde impliziert die Ortsgebundenheit der Gemeinde" (54). Gelegentlich banal: „Gottesdienstleiter sind Leiter. Und ein guter Leiter zeichnet sich vor allem dadurch aus dass er oder sie leitet" (143). Zu diskutieren ist die These, dass es keine allgemeingültige Liturgie des Gottesdienstes in seiner definierten „missionalen Gemeinde" geben kann (55). Viele Kirchen haben Rahmenordnungen für eine Vielzahl von Varianten, die geistliche Gemeinschaft, Identitätsstiftung und Flexibilität ohne willkürliche Handhabung in einer kirchlichen Gemeinschaft gewährleisten sollen. Reimers energisches Bemühen, in die vielfach unreflektierte Gottesdienstarbeit aus dem Gefühl der Beliebigkeit wieder Struktur, Planung und Zielstrebigkeit einzuführen, ist zweifellos berechtigt. Reimer verlangt Form und Struktur des Gottesdienstes aus der Kultur seiner Umwelt zu entwickeln (101f). Reimer weist nach, dass jede liturgische Gestaltung milieuabhängig ist. Insofern ist die Vorstellung eines einzigen Gottesdienstangebotes für alle eine Gefahr für Fehlentscheidungen der Gemeindeleitungen. Reimer warnt vor der Behauptung, dass Verkündigung allein durch die Predigt von der Kanzel geschähe und verlangt mehr Flexibilität. Er unterstreicht mehrfach die vertikale Dimension des christlichen Gottesdienstes in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Jedoch führt dies bei ihm zum Aufbau von Gegensätzen, die nicht zwangsläufig gegeben sind. Missverständlich ist die Behauptung „Der missionale Gottesdienst ist an erster Stelle ein Gottesdienst für Gott und nicht für Kirchendistanzierte" (89). Reimer zielt konkret auf die Emerging-Gottesdienste und auf die Gottesdienste für Suchende von Willow Creek: „Die Konzentration auf suchende Menschen zwingt den Veranstalter, programmatisch das Gespräch mit dem Suchenden und weniger das Gespräch mit Gott zu bevorzugen" (113). Vielleicht liegt diese Sicht in der Definition von „Veranstaltungstypen im gottesdienstlichen Geschehen" (108–117) begründet. „In einem traditionellen Gottesdienst regiert nicht die Gemeinschaft, nicht die gegenseitige Anteilnahme, sondern das Programm" (125). So undifferenziert ist diese These nicht haltbar wie sozialwissenschaftliche Studien nachweisen.

Die praktischen Ratschläge Reimers für die Gottesdienstgestaltung sind beachtenswert. Dies gilt besonders für die Einladung zur Selbstreflexion des Gottesdienstverständnisses und der Gottesdienstpraxis (118f), die im Alltag meistens viel zu kurz kommt. Durch Bearbeitungsfragen und Schemata zum Ausfüllen motiviert er die Leserschaft zur strukturierten Arbeit am Thema Gottesdienst. Er widmet sich der Planung des Gottesdienstes von der Zielfixierung über das Thema bis zur Gottesdienst-Kultur. Besonders weist er auf die Einübung von liturgischer Praxis hin. Reimer unterstreicht die Bedeutung einer visuell vorteilhaften Sitzordnung und schlägt die Feier des Abendmahls in Kleingruppen vor. Tipps gibt es für die Gestaltung liturgischer Texte, die Auswahl von Liedern, Bildern und Symbolen, die Handhabung des Gebets in seinen verschiedenen Ausprägungen, der

Einsatz von Bewegung und Tanz sowie die Gestaltung des Gottesdienstraumes. Reimers Praxiskapitel sprechen viele Punkte sehr knapp an. Hier wird der Praktiker in der Gottesdienstarbeit eher auf spezielle Literatur zurückgreifen.

Bemerkenswert ist das umfangreiche Literaturverzeichnis (181–193), das inhaltlich vielseitig von wissenschaftlichen Werken der Theologie bis zu Praxishandbüchern ein großes Spektrum theologischer Richtungen bis hin zu Repräsentanten der historisch-kritischen Exegese reicht. Die aufwändige und sorgfältige Gestaltung des Stichwortregisters erleichtert die Suche nach Begriffen.

Zum Schluss der Buchlektüre stellte sich der Rezensent die Frage, warum Reimer „seinen" Gottesdienst immer mit dem Adjektiv „missional" versehen muss. Sein darin ausgedrückter Anspruch, dass es im Gottesdienst immer zuerst um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gehen muss, ist berechtigt. Die pragmatischen Gestaltungskriterien für Gottesdienste gelten in Varianten und mit unterschiedlichen Schwerpunkten aber eigentlich überall.[1]

Reimers Buch über den Gottesdienst ist durch seine Konzeption und Sprache vor allem anregend für Gemeinden aus der Brüder- oder Erweckungsbewegung. Es ist ein spürbares Anliegen Reimers, das Thema Gottesdienst und seine qualitativen Eigenschaften als relevanten Tagesordnungspunkt in die zu befördern. Diese Absicht wird sich erfüllen, zumal das Buch in einem dazu passenden Verlag erschienen ist und sein günstiger Preis zum Kauf motiviert.

*Lothar Weiß*

---

[1] Beispiel: Das „Evangelische Gottesdienstbuch" der VELKD und EKU [jetzt UEK], Berlin, 3. Aufl. 2003, 15–17, nennt als Kriterien: 1. Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert. 2. Der Gottesdienst folgt einer erkennbaren, stabilen Grundstruktur, die vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten offen hält. 3. Bewährte Texte aus der Tradition und neue Texte aus dem Gemeindeleben der Gegenwart erhalten den gleichen Stellenwert. 4. Der evangelische Gottesdienst steht in einem lebendigen Zusammenhang mit den Gottesdiensten der anderen Kirchen in der Ökumene. 5. Die Sprache darf niemanden ausgrenzen; […]. 6. Liturgisches Handeln und Verhalten bezieht den ganzen Menschen ein; […]. 7. Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden. Vgl. *Helmut Schwier*, Liturgie. Praktisch-theologisch, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, 440.

*Ekkehart Vetter*, **Jahrhundertbilanz – erweckungsfasziniert und durststreckenerprobt.** Ein Beitrag zur Erweckungsgeschichte im 20. Jahrhundert und zur Entstehung der Pfingstbewegung in Deutschland, hg. vom Missionsverlag des Mülheimer Verbandes, Bremen 2009, Hardcover, 528 S., 19,80 € (ISBN 978-3-923649-30-3)

Zur 100-Jahr-Feier des Mülheimer Verbandes legt sein Präses ein opulentes Werk vor, denn Ende September 1909 wurde mit der „Mülheimer Erklärung" eine Antwort auf die Berliner Erklärung formuliert. Nach einem knappen Überblick über die theologischen Bewegungen, die die Gemeinschaftsbewegung und die Pfingstbewegung in Deutschland prägten, schildert Vetter den Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert als Zeit der Erwartung eines vermehrten segnenden Handelns Gottes. Für die Anfänge der Pfingstbewegung spielten Mülheim an der Ruhr im Westen und das schlesische Brieg im Osten Deutschlands die zentralen Rollen. Die Konferenz in Bad Blankenburg stand 1905 ganz unter dem Eindruck des offensichtlichen Wirkens des Heiligen Geistes und brach in großen Jubel aus, als die Verleihung der Geistestaufe verkündet wurde (43). Vetter kontrastiert dieses historische Ereignis mit den harschen Reaktionen der Gemeinschaftsbewegung auf die enthusiastischen Ereignisse in Kassel, die in die Berliner Erklärung 1909 mündeten, mit dem Ergebnis: „Den größten Umfang in der Berliner Erklärung nimmt die Verurteilung der so genannten ‚Paul'schen Lehre' ein. Fakt ist auch hier: Diese Lehre hatte nichts mit ‚Kassel' und nichts mit der Pfingstbewegung zu tun. Die Paul'sche Lehre gab es bereits lange vor der Pfingstbewegung und ist ein Produkt der Heiligungsbewegung, die keinesfalls alleine den Pfingstkirchen als Wurzel dient, sondern sehr breiten Einfluss in der Gemeinschaftsbewegung hatte" (115). Aber immerhin stellt Vetter auch fest, dass die Mülheimer Gemeinschaft zu diesem Zeitpunkt praktisch deckungsgleich mit Jonathan Paul gewesen sei, dessen Lehre „den Boden einer biblisch-reformatorischen Heiligungslehre verlassen" habe (116). In der Berliner Erklärung sieht Vetter vor allem ein kirchenpolitisches Dokument, um die rasant sich ausbreitende Pfingstbewegung aufzuhalten.

Im Mittelpunkt der weiteren Darstellung steht eine Freikirche, die den größten Zeitabschnitt ihrer Existenz sich gerade nicht als „Kirche" verstehen wollte und erst in einem mühsamen Prozess sich von einem landeskirchlichen Verband aus der Erweckungs- und Heiligungsbewegung zu einer Freikirche entwickelte. Das Festhalten an der Vorstellung, unter keinen Umständen Kirche zu werden, sondern eine lockere „Gesinnungsgemeinschaft Jesu Christi" (228) zu bleiben, erwies sich – wie so oft in der Kirchengeschichte – als illusorisch und belastete die Entscheidungsprozesse. Zwischenzeitlich hatte man mit der Schaffung fester Leitungsorgane, der Gründung eines Verlages, der Herausgabe des „Pfingstjubels", des „Mülheimer Neue Testaments" und eines Periodikums Fakten für eine weitere Verselbstständigung des Mülheimer Verbandes geschaffen. Für Unklarhei-

ten über die eigene Identität könnte ab 1919 auch der Übertritt von mehreren hundert Mitgliedern der Neuapostolischen Kirche aus den Regionen Stuttgart, Leipzig und Königsberg gesorgt haben (210). Noch 1965 betonte der Mülheimer Verband (MV) gegenüber der Ökumene in Deutschland, dass man keine Kirche sei (405). Besonders auffallend war die ungeklärte Lage bei der Handhabung der Glaubenstaufe nach einer vorherigen Säuglingstaufe. „Der Verband war längst auf dem Wege, eine selbständige, wenn auch kleine Kirche zu werden. Die Leitung nahm dies in diesem Maße irgendwie nicht wahr," (405), stellt Vetter deutlich fest. Der MV schritt auf dem Weg zu einer Freikirche voran. Ab Herbst 1957 ging es um die Freistellung vom Wehrdienst für Geistliche aufgrund formal korrekter Ordinationen (317). Hierzu gehörte auch die Einführung der Berufsbezeichnung „Pastor" im Jahr 1971 (407). Im Oktober 1962 wurde als Dogmatik des MV das Buch „Was wir glauben, lehren und bekennen" herausgegeben. 1998 beschrieb man endlich das eigene Selbstverständnis als Freikirche auf der Basis evangelikal-charismatischer Frömmigkeit mit einem Bekenntnis zum Erbe der Reformation, des frühen Pietismus und zur Heiligungs- und Pfingstbewegung (331). Für die Identitätsfindung war insbesondere die wachsende Zusammenarbeit des MV mit anderen Kirchen in der Ökumene klärend. Die Kontakte zur deutschen und weltweiten Ökumenischen Bewegung ab der Mitte der 1960er Jahre führten 1970 zur Aufnahme des MV als Gastmitglied in die ACK (377). Allerdings war diese Gastmitgliedschaft im MV nicht immer unumstritten. Dies erinnert an die noch heute vorhandene ambivalente Einstellung großer Teile der Pfingstbewegung zur institutionalisierten Ökumene. Zweimal stellte sich der MV wegen des Taufverständnisses gegen Empfehlungen der Mehrheit der ACK-Mitglieder. Die Charta Oecumenica 2003 und die gegenseitige Taufanerkennung 2006 im Papier „Die christliche Taufe" wurden nicht unterschrieben (379 f.). Die Annäherung des MV an den Gnadauer Verband und die Deutsche Evangelische Allianz nach 1945 gestaltete sich äußerst langwierig. Erst 2004 trat mit Vetter die erste Person mit einem pfingstkirchlichen Hintergrund in den Hauptvorstand der Allianz ein. 2009 konnte eine gemeinsame Stellungnahme des Gnadauer Verbandes und des MV zur Berliner Erklärung veröffentlicht werden (400).

Die Beziehungen zu anderen Kirchen und Gemeinden der Pfingstbewegung blieben wechselhaft.

Vereinigungsbemühungen nach dem Zweiten Weltkrieg blieben erfolglos. Immerhin kam es 1948 in Stuttgart zur Unterzeichnung einer gemeinsamen Erklärung (352). Das Projekt einer gemeinsamen Bibelschule mit den ‚freien' Pfingstgemeinden der ACD, Vorgängerin des heutigen BFP, scheiterte, weil es auf dem Hauptbrüdertag 1953 des MV zu große Vorbehalte und eine ausgeprägte theologische Bildungsskepsis gab. Ab den 1950er Jahren fanden zwanzig Jahre keine verbindlichen Gespräche oder Verhandlungen zwischen der ACD und dem MV statt (357). Der MV empfand sich zwischen der Allianz und dem Gnadauer Verband einerseits und der sich

zunehmend profilierenden ACD andererseits. Dazu kam die immer öffentlicher auftretende Charismatische Bewegung. Noch 1972 äußerte der MV auf der Pfingst-Europa-Konferenz in Bern sein Bedauern über die Entwicklung der Pfingstbewegung zu einer Denomination (407). „Die 'Mülheimer' entwickelten sich im internationalen Vergleich zu einer eher ‚exotischen Spezies' der Pfingstbewegung" (365). Nach Gesprächen zwischen dem MV und der ACD entstand 1979 das „Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden" (FFP) als Parallelstruktur zur „Vereinigung Evangelischer Freikirchen" (VEF) (358). Dort fühlte man sich offensichtlich nicht gut aufgehoben. Bereits 1981 wurde der MV als erste Pfingstkirche Gastmitglied der VEF und nach der Klärung, dass die Verurteilungen der Berliner Erklärung 1909 nicht auf den MV zuträfen, dort Vollmitglied. In den 1970er und 1980er Jahren war nach Vetters Feststellung nicht mehr viel vom ursprünglichen Pfingstbewegungsbewusstsein des MV übrig geblieben. Man ging auf die Charismatische Bewegung zu. Der MV nahm nun am „Kreis Charismatischer Leiter" (KCL) teil. 2002 trat der MV aus dem FFP aus, um seine Identitätsprobleme zu lösen. Vetter kommentiert den Vorgang mit den Worten: „Dieser Schritt überraschte im pfingstlich-freikirchlichen Bereich wie auch zum Teil in den eigenen Reihen. War der Satz von Pache[1] richtig: So sehr man uns zur Pfingstbewegung zählte, so wenig waren wir in ihr wirklich zu Hause?" (364).

Zu den unerbaulichen Kapiteln der Geschichte des MV gehört seine politische Haltung. Durch Vetters Darstellung wird deutlich, wie inkorporierte Endzeit- und Erweckungsvorstellungen sich auswirkten: „Das ‚Bürgerrecht der Kinder Gottes' lag nicht auf dieser Welt, sondern im ‚Himmel'" (261). „Als dann der 1. Weltkrieg ausbrach, wurde die deutsch-patriotische Perspektive, was die Kriegsursachen betrifft, geistlich gerechtfertigt und untermauert" (200). Nach einem halben Jahr Krieg realisierte man, wie merkwürdig diese Haltung im Verhältnis zur internationalen Gemeinde Jesu war (201). Die Problematik sollte sich wiederholen: „Der Machtantritt Hitlers wurde sicher auch als Schutz vor dem zunehmenden Sittenverfall und dem drohenden Kommunismus empfunden" (262). „Und auch jetzt werden die politischen Geschehnisse sehr unkritisch als Gleichnis für das genommen, was in der Kirche Jesu Christi geschehen sollte. ... ‚Die Führer unseres Volkes rufen die Nation zur Gleichschaltung auf ... auch vom Himmel her der Ruf an die Gemeinde des Herrn zur geistlichen Gleichschaltung?'" (263). Auf dem Hauptbrüdertag 1933 des MV wird der Antrag auf Aufnahme unter die fördernde Obhut der Evangelischen Kirche in Deutschland beschlossen (269), dann aber nicht umgesetzt und der Kontakt zu Freikirchen mit dem Ziel eines Zusammenschlusses aufgenommen. Die Stellung des MV zur nationalsozialistischen Rassenpolitik hat für Vetter einen faden Nachgeschmack (282). K. W. Mütschele, dessen nationalsozialistische Haltung bekannt war (272), konnte durch die Schriftleitung des Verbandsorgans ab September

[1] Klaus-Günter Pache, Präses des MV, in der Erklärung zum Austritt aus dem FFP; Gemeinde Konkret 6/2002.

1936 den MV konform ausrichten (193). Sogar in der Satzung von Oktober 1938 bekannte sich der MV eindeutig zur NS-Rassenpolitik (284). Sehr kritisch sah man immerhin Alfred Rosenbergs „Der Mythus des 20. Jahrhunderts". Vetters Fazit: „Wer die Geschichte des Mülheimer Verbandes in der Zeit des Nationalsozialismus erforscht, wird feststellen, dass dies ein schmerzvoller Abschnitt in der Geschichte des Verbandes ist" (261). Dazu gehörte auch die sich hinschleppende Aufarbeitung der Vergangenheit bis zur Erklärung von 1991 (288). Vor allem in der sowjetischen Besatzungszone und späteren DDR brachte diese Haltung den MV in Existenznot, lieferte sie doch dem atheistischen Regime die passenden Argumente für ein Verbot von Pfingstgemeinden (301). Vetter würdigt in diesem Zusammenhang die ökumenische Unterstützung seitens der EKD, auch wenn sie letztlich erfolglos blieb (308).

Nach dem Zweiten Weltkrieg musste der MV einen dramatischen Rückgang seiner Mitglieder hinnehmen. Betrug die geschätzte Mitgliederzahl im Jahr 1945 mindestens 25 000, so hatte die Freikirche im Jahr 2007 nur noch 3 785 Mitglieder und 4 052 Gottesdienstbesucher (338).

Als Gründe für die Schrumpfung des MV führt Vetter an (340–349): Der Verlust der Gemeinden in den ehemaligen deutschen Ostgebieten und das fehlende Verständnis der Gemeinden im Westen für die Flüchtlinge, der problematische Umgang mit Jonathan Pauls Heiligungslehre, der Vergangenheit, der Gründergeneration und den Leitern. Strukturprobleme wurden zu spät angegangen, kontroverse Themen wie das Taufverständnis gemieden. Die Basis der Schrift war im Verhältnis zur Menge der Weissagungen und prophetischen Bestätigung zu klein. Propheten nahmen der Leitung das Heft aus der Hand mit dem Argument, dass die Planung von Tagungen nicht geistinspiriert sei (348). Man lehnte eine theologische Ausbildung ab, weil es nicht um Wissen, sondern um Wesen gehe. Es gab keine Evangelisation mit der Begründung, dass es angesichts der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Jesu ohnehin nur noch um die „Zubereitung der Gemeinde" ginge. Die junge Generation verließ die Gemeinden des MV (421).

Vetter hofft auf einen Aufbruch im MV durch Wachstum und Verjüngung der restlichen missionarisch orientierten Gemeinden, Impulse der Willow-Creek-Bewegung und die Charismatische Bewegung (425 f,). Zur Zukunftsfähigkeit der Kirche meint er: „Kirche, gleich welcher Coleur, muss in Zukunft beziehungsstark sein" im konkreten Alltag (430), einen zeitgemäßen Gottesdienst anbieten, für eine persönliche Kenntnis des biblischen Wortes sorgen und eine Kultur des Zuhörens in diese Welt hinein entwickeln (431 ff.). Der Heilige Geist sei der Treibstoff und Motor für eine Erneuerungsbewegung im 21. Jahrhundert. Vetter schließt mit dem Zitat von Apg 1, 8.

Im Anschluss daran enthält das Buch mehrere Anhänge: Biografien der Unterzeichner der Berliner Erklärung 1909, eine Chronik des MV, eine Lis-

te der in der DDR verbotenen Gemeinden, einen Grundsatzartikel von Vetter aus dem Jahr 1987, das Selbstverständnis des MV, ein Personenregister sowie Literatur- und Quellenverzeichnisse.

Die Erkenntnisse in Vetters Buch stehen durchgehend auf einer soliden Grundlage von Literatur und Quellen. Dies zeigt sich z. B. im Abschnitt über das Verbot der Pfingstbewegung bzw. des MV in der DDR unter Einbeziehung von Stasi-Unterlagen, Protokollen der EKD und Archivalien des BFP und des Evangelische Zentralarchivs. Bemerkenswert sind die eindrücklichen Biographien der Protagonisten der frühen Pfingstbewegung bzw. des Mülheimer Verbandes. Das Buch zeichnet sich durch eine große Fülle von Zitaten aus. Es treten gelegentlich Doppeldarstellungen auf (z. B. wörtlich 261 f. u. 280, 272 u. 291), manches hätte kompakter ausfallen können. Jedoch gilt als zusammenfassendes Resultat des Buches: Vetter hat eine lehrreiche nachdenkliche Reflexion über die komplizierte und spannende Geschichte und Gegenwart des Mülheimer Verbandes zu einem außerordentlich günstigen Preis vorgelegt, die unbedingt Beachtung für die Freikirchenforschung finden sollte.

*Lothar Weiß*

# Bibliographie 2010 zur Geschichte der Freikirchen

Zusammengestellt von *Dennis Bachmann*

**Abkürzungen** (nach TRE soweit möglich):

| | |
|---|---|
| BBKL | Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon |
| BQ | Baptist Quarterly |
| 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 Agitur: Ökumenische Information |
| KZG | Kirchliche Zeitgeschichte |
| LuThK | Lutherische Theologie und Kirche, Oberursel |
| MDEZW: | Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart |
| MdKI: | Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bensheim |
| MGBl | 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 2008/2009 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: FF 19, 2010, S. 338-368.

## B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

## C. Übergreifende Sachthemen

*Aufsätze, Artikel*

2. Geldbach, Erich: „Osama, Obama and Chelsea's Mama: Eine USA-Wahlnachlese unter religiöser Perspektive", in: Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 3/2009, 140-180.
3. Geldbach, Erich: „Die römisch-katholische Kirche", in: Gemeinschaft leben! Monatszeitschr. für Mitglieder und Freunde des VG und des MVG, 7 + 8/2009, 15-16.
4. Geldbach, Erich: „Die evangelisch-lutherische Kirche", in: ebda, 9/2009, 9-10.
5. Geldbach, Erich: „Papst – Pius-Brüder – Präsidentenwahl – Pelosi", in: MdKI 60, 2009, 69-74.
6. Geldbach, Erich: „Pfingstbewegung, Pfingstkirchen und Glossolalie: Ein fiktives Projekt", in: Jürgen Court, Michael Klöcker (Hgg.), Wege und Welten der Religionen. FS für Udo Tworuschka, Frankfurt/M. (Verlag Otto Lembeck) 2009, 165-172.
7. Geldbach, Erich: „Baptisten", in: Markus Mühling (Hg.), Kirchen und Konfessionen (Grundwissen Christentum Bd. 2), Göttingen (V & R) 2009, 132-152.
8. Geldbach, Erich: „Zum Konvergenzdokument der BALUBAG", in: ZThG 15, 2010, 131-151.
9. Geldbach, Erich: „Ein Taufgottesdienst", in: ZThG 15, 2010, 355-361.
10. „‚Damit die Welt glaube'. Baptisten und Ökumenische Bewegung(en)", in: Die Gemeinde Nr. 11, vom 30. Mai 2010, 8-9.
11. Geldbach, Erich: „Is there a ‚Minimum of Religious Existence'?", in: Religion and Politics in Multicultural Europe: Perspectives and Challenges (Cultural, Peace and Conflict Studies Series, vol. I) ed. By Alar Kilp and Andres Sauments, Proceedings 12/2009, Estonian National Defence College, Tartu University Press 2009, 247-255.

## D. Einzelne Freikirchen

### Evangelisch-Altreformierte Kirche

12. 150 Jahre Ev.-altreformierte Kirchengemeinde in Ihrhove.
Es enthält einen kurzen Überblick über 150 Jahre, Beiträge von Personen, die mit unserer Gemeinde näher zu tun hatten und haben, sowie zahlrei-

che Fotos aus der Geschichte. 72 S., Bezug durch: Ev.-altref. Kirchengemeinde Ihrhove, Ihrener Straße 12, 26810 Westoverledingen

## Evangelische Brüder-Unität

## Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

*Selbständige Veröffentlichungen*

13. Geldbach, Erich: Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA): Chronik der ersten fünf Jahrzehnte. Frankfurt am Main 2010, 230 S.
14. Heinze, André; Spangenberg, Volker (Hg.): Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte, Leipzig 2010, 211 S.

*Aufsätze, Artikel*

15. Assmann, Reinhard: Anmerkungen zur Gründung der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR" (AgCK). In: FF 2010, S. 311-315.
16. Balders, Günter / Swarat, Uwe: Die Taufe in der „Rechenschaft vom Glauben". In: Swarat, Uwe (Hg.): Wer glaubt und getauft wird... Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, Kassel 2010, S. 197-213.
17. Boydell, David: The French Baptist Historical Society. In: BQ Vol. 43 January 2010, p. 205-320.
18. Brackney, William: Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau. – In: ZThG 2010, S. 172-184.
19. Bowers, Brian: James Merriman. A Baptist Engineer. In: BQ Vol. 43 July 2010, p. 428-433.
20. Bowers, Brian: For God and the people. Baptist Deaconesses 1901-1905. In: BQ Vol. 43 October 2010, p. 473-493.
21. Brackney, William H.: Die Autonomie von Ortsgemeinden aus der Sicht eines baptistischen Kirchengeschichtlers in Nordamerika. In: ThG Beiheft 2010, S. 69-85.
22. Clarke, Elizabeth: "The glorious Lover". Baptist literature of the 1680s and the Bride of Christ. In: BQ Vol. 43 October 2010, p. 452-472.
23. Cross, Anthony: Die Wiederentdeckung eines biblisch-theologisch begründeten sakramentalen Taufverständnisses im Baptismus. In: ZThG 2010, S. 240-265.
24. Duesing, Jason G.: Henry Jacob (1563-1624). Pastoral theology and congregational ecclesiology. In: BQ Vol. 43 January 2010, p. 284-301.
25. Durso, Pamela R.: Zum Schweigen gebracht oder gehört. Die Stimmen baptistischer Frauen während der Kolonialzeit in Amerika. In: ZThG 2010, S. 197-220.

26. Dziewas, Ralf: Verbindlichkeit im Kongregationalismus. In: Hailer, Martin / Hafner, Johann Evangelist (Hgg.): Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen, Frankfurt/M. 2010 [Beiheft zur ÖR 87], S. 243-265.

27. Dziewas, Ralf: Von der „Sünde der Welt" zur „Sündhaftigkeit sozialer Systeme". Sünde als Kategorie der Gegenwartsanalyse aus freikirchlich-baptistischer Sicht. In: Leonhard, Rochus (Hg.): Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive, Frankfurt/M. 2010 [Beiheft zur ÖR 86], S. 95-119.

28. Dziewas, Ralf: Die unverbindliche Treue – Dimensionen des Amtes im kongregationalistischen Verhältnis von Gemeindebund und Ortsgemeinde. In: Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hgg.): Kirche und Gemeinde in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn, Göttingen 2010, S. 217-245.

29. Freeman, Curtis W.: Visionary Women among Early Baptists. In: BQ Vol. 43 January 2010, p. 260-283.

30. Geldbach, Erich: Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph.4,5). Zum Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG). In: ZThG 2010, S. 131-151.

31. Geldbach, Erich: Aktion und Reaktion: Freikirchen und die Berliner Erklärung. – In: FF 2010, S. 59-73.

32. Holmes, Stephan R.: Baptists and the Bible. In: BQ Vol. 43 July 2010, p. 410-427.

33. Kisskalt, Michael: Grenzen überwinden. Baptistenkirchen in Kamerun. In: Länderheft Kamerun, hrsg. v. Evangelischen Missionswerk, Weltmission heute 69, Hamburg 2010. S.86-92.

34. Morden, Peter J.: C.H.Spurgeon and Baptism. The Importance of Baptism. In: BQ Vol. 43 July 2010, p. 388-409.

35. Pierard, Richard: Der baptistische Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den USA in den vergangenen 100 Jahren. In: ZThG 2010, S. 185-196.

36. Pierard, Richard: The Baptist World Congress of 1905 and the Emergence of Black American Baptists on the International Scene. In: BQ Vol. 43 October 2010, p. 494-504.

37. Randall, Ian: „Rat und Hilfe". Überörtliche baptistische Gemeinschaft in der Geschichte des Europäischen Baptismus. In: ThG Beiheft 2010, S. 55-68.

38. Rothkegel, Martin: Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit. Rede zum 70. Geburtstag von Erich Geldbach am 1. Februar 2009 in Marburg. In: ZThG 2010, S. 290-312.

39. Spurlock, Scott R.: The Politics of Eschatology: Baptists in Interregnum Scotland. In: BQ Vol. 43 April 2010, p. 324-346.

40. Stiegler, Stefan: Zusammenführung der Seminare des BEFG nach der Wende. Buckow zieht nach Hamburg. In: FF 2010, S. 247-257.
41. Strübind, Andrea: Die „Kirche der Freien". Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus. In: ZThG 2010, S. 72-91.
42. Strübind, Andrea: Tradition aus baptistischer Sicht. In: Oberdorfer, Bernd / Swarat, Uwe (Hgg.): Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik. Erneuerung. [Beiheft zur ÖR 89], Frankfurt am Main 2010, S. 153-164.
43. Swarat, Uwe: (Trinitarischer) Monotheismus und gesellschaftlicher Pluralismus. Eine freikirchliche Perspektive. In: ÖR 59 (2010), Heft 2, S. 213-218.
44. Swarat, Uwe: Ortsgemeinden und überörtliche Strukturen im Baptismus aus der Perspektive reformatorischer Ekklesiologie. In: ThG Beiheft 2010, S. 103-116.
45. Wright, Nigel: Sind Baptistengemeinden autonom? In: ThG Beiheft 2010, S. 86-102.

*Gemeindegeschichte/ Festschriften*

46. Muttersbach, Peter: Wegmarken einer Freikirche. 160 Jahre Baptisten in Schöningen. Norderstedt 2010, 201 S.
47. Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Schwalmstadt (Hg.): 50 Jahre Gemeindehaus, 40 Jahre Selbständigkeit Christuskirche. Festschrift. Schwalmstadt 2010, 60 S.
48. Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Potsdam (Hg.): 100 Jahre Baptistengemeinde Potsdam. Festschrift. Potsdam 2010, 31 S.

## Evangelisch-Methodistische Kirche

*Bibliographien*

49. Raedel, Christoph: Bibliographie Evangelisch-methodistische Kirche 2009. In: FF 19 (2010), 347-349.
50. Raedel, Christoph: Bibliographie Methodistika 2009. In: EmK Geschichte 29.1/2 (2010) [noch nicht erschienen].

*Selbständige Veröffentlichungen*

51. Eschmann, Holger / Härtner, Achim: Glaube bildet. Bildung als Thema von Theologie und Kirche, Göttingen 2010 (Reutlinger Theologische Studien 5).
52. Fellmann, Ulrich: Von Schwaben in den Bismarckarchipel. Tagebücher der Missionarsfrau Johanna Fellmann aus Deutsch-Neuguinea 1896-1903, Wiesbaden 2009.

53. Handt, Hartmut (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M 2010 (EmK Geschichte – Monographien 54).

54. Nausner, Michael: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010 (Reutlinger Theologische Studien 6).

55. Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt am Main 2010 (EmK Forum 36).

56. Theologie für die Praxis 36, 2010, Heft 1-2. Festschrift Walter Klaiber und Manfred Marquardt zum 70. Geburtstag. Mit Beiträgen von Roland Gebauer, Ulrike Schuler, Michael Nausner, Jörg Barthel, Holger Eschmann, Achim Härtner und Christof Voigt.

57. Voigt, Karl Heinz: Methodistische Mission in Hamburg (1850-1900). Transatlantische Einwirkungen, Göttingen 2010.

58. Ders.: Die Bremer Erlöserkirche. Ein Denkmal der methodistischen Kirche in Deutschland. Ein baugeschichtlicher Überblick zur Erinnerung an den Kirchenbau vor 60 Jahren, Bremen 2010.

59. Ders. (Hg.): Karl Wesley, Eine Predigt von Karl Wesley, einem Stifter der Methodistischen Gesellschaften, gehalten am 4. 4. 1742, Berlin 1824. Mit einer Einleitung als Faksimile-Druck herausgegeben zur Tagung der Historischen Kommission des europäischen Methodismus in Budapest 2010.

*Aufsätze, Artikel*

60. Abrahams, Ivan: Der heutigen Zeit dienen, um unsere Berufung zu erfüllen. Eine andere Kirche für eine andere Welt. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 195-216.

61. Brose, Martin E.: Charles Wesley als Kirchenlieddichter. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 27-41.

62. Ders.: Die Gesangbuchausgaben der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 161-174.

63. Ders.: Kirchenlied und Kirchenmusik in der methodistischen Erweckungsbewegung. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 13-26.

64. de Souza, José Carlos: Eine inklusive, missionarische Kirche auf dem Weg. Wiederentdeckung verlorener Verbindungen wesleyanischer Tradition. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 255-272.

65. Dube, Jimmy G.: Der Methodismus und sozialpolitisches Engagement in Simbabwe zwischen 2000 und 2007. In: Michael Nausner: Kirchli-

ches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 217-232.

66. Härtner, Achim: Bildungsverantwortung in freikirchlicher Perspektive am Beispiel des Methodismus in England und Deutschland. In: Holger Eschmann / Achim Härtner (Hgg.): Glaube bildet. Bildung als Thema von Theologie und Kirche, Göttingen 2010, 40-50.
67. Ders.: Being Church: A Wesleyan Perspective from Central Europe on "Emerging Church". In: WITNESS (Journal of the Academy of Evangelism in Theological Education) 25 (2009-2010).
68. Ders.: Enabling People to believe and to live. Perspectives on Mission and Evangelism in the German Speaking Part of Europe. In: Paul W. Chilcote (Hg.): Making Disciples in a World Parish. Global Perspectives on Mission and Evangelism. Princeton Theological Monograph Series, Eugene, 2010.
69. Ders.: Glaube bildet – bildet Glaube? In: H. Eschmann / A. Härtner (Hgg.): Glaube bildet. Bildung als Thema von Theologie und Kirche, Göttingen 2010, 8-13 (mit Holger Eschmann).
70. Ders.: Gottes Wirken auf der Spur bleiben. Perspektiven für Mission und Evangelisation im deutschsprachigen Methodismus des 21. Jahrhunderts, ThFPr 36.1/2 (2010), 92-114.
71. Handschin, Esther: Einflüsse schweizerischer Sing- und Liedtraditionen auf die Gesangbücher des europäischen deutschsprachigen Methodismus. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 139-159.
72. Handt, Hartmut: Methodistisches Profil und ökumenischer Kontext im Gesangbuch von 2002. In: Ders. (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 119-137.
73. Hauzenberger, Hans: Das Kirchenjahr in den deutschsprachigen methodistischen Gesangbüchern in Europa. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 175-189.
74. Heitzenrater, Richard P.: Wesleyanische Ekklesiologie. Der Methodismus als Gnadenmittel. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 75-89.
75. Kimbrough, S T: Zum Anspruchspotential der Charles-Wesley-Lieder heute. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 41-47.
76. Klaiber, Walter: Aufbruch zur einer missionarischen Ökumene. Ist gemeinsame Mission möglich? In: Una Sancta 65 (2010), 228-233.
77. Ders.: Das Gesangbuch von 1969/1971 – ein Spätprodukt der Singbewegung? In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge

zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 103-118.

78. Ders.: Die Gesangbücher im deutschsprachigen europäischen Methodismus. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 59-102.
79. Ders.: Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die anglikanische und methodistische Theologie und Kirche. In: Hans Christian Knuth (Hg.), Luther als Schriftausleger. Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene, Erlangen 2010, 71-87.
80. Ders.: Mission: Die bleibende ökumenische Herausforderung. In: Catholica 64 (2010), 110-122.
81. Marquardt. Manfred: Gnadenmittel. Kraftquellen für ein Leben mit Gott. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 112-126.
82. Ders.: Social Ethics in the Methodist Tradition. In: Charles Yrigoyen Jr. (Hg.): Companion to Methodism, London/ New York 2010, 292-308.
83. Ders.: Traditionsbildung, Traditionskritik und Traditionsfortschreibung aus evangelisch-methodistischer Sicht. In: Bernd Oberdorfer / Uwe Swarat (Hgg.): Tradition in den Kirchen. Bindung, Kritik, Erneuerung, Frankfurt/M. 2010, 165-174 (Beiheft zur ÖR 89).
84. Nausner, Helmut: Mission in Methodist Perspective. Some Personal Deliberations. In: Methodist History 49.1 (2010), 51-57.
85. Nausner, Michael: „Aldersgate" oder „Everyday"? Zur Rolle der Erfahrung im christlichen Leben, ThFPr 36.1/2 (2010), 46-68.
86. Ders: Kulturelle Grenzerfahrung und die methodistische Konnexio. In: Ders.: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 273-295.
87. Pieterse, Hendrik R.: Die Gastfreundschaft Gottes leben. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 147-173.
88. Purushotham, Gwen: Aufsicht als Gnadenmittel. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 90-111.
89. Renders, Helmut: Ekklesiologische Herzschläge. Das Ringen der methodistischen Kirche in Brasilien um ihre Sendung und Bedeutung. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 233-254.
90. Richey, Russell E.: Die praktizierte Ekklesiologie des Methodismus. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 21-56.
91. Schuler, Ulrike: Methodism in Northern and Continental Europe. In: Charles Yrigoyen (Hg.), T & T Clark Companion to Methodism, London 2010, 166-187.

92. Diess.: Der Methodismus in Europa 1945. Krisen – Zusammenbruch – Hoffnungen. In: ThFPr 36.1/2 (2010), 18-45.

93. Shier-Jones, Angela: Methodistisch sein. Theologie in kirchlichen Strukturen. In: Michael Nausner: Kirchliches Leben in methodistischer Tradition. Perspektiven aus drei Kontinenten, Göttingen 2010, 174-192.

94. Suchocki, Marjorie Hewitt: Christliche Vollkommenheit. Eine methodistisch-prozesstheologische Perspektive zur Ekklesiologie 129-146.

95. Voigt, Christof: „Gelebte Gnade" – eine persönliche Sicht, ThFPr 36.1/2 (2010), 115-119.

96. Voigt, Karl Heinz: Bewegung in der innerdeutschen Ökumene. Kirchengemeinschaft zwischen Baptisten und Lutheranern in Bayern empfohlen. In: Ökumenische Rundschau 59 (2010), 120-128.

97. Ders.: Ekert, Gottlob Jakob. In: BBKL, Bd. 31, 402- 406.

98. Ders.: Ernst Gebhardt (1832-1899) – Sein Liedschaffen als Brückenbauen zwischen Kirchen, Kontinenten und Kulturen. In: Hartmut Handt (Hg.), „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 190-216.

99. Ders.; Jäckel, Ruben. In: BBKL, Bd. 31, 2010, 698- 700.

100. Ders.: Neitz, Salomon. In: BBKL, Bd. 31, 957- 961.

101. Ders.: Ohlrich, Albert Joseph James. In: BBKL, Bd. 31, 979- 986.

102. Ders.: So kamen die Spirituals nach Deutschland. Ernst Gebhardt und die Fisk-Jubilee-Singers. In: Hartmut Handt (Hg.), „... im Liede geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 217-241.

103. Ders.: Staiger, Johannes. In: BBKL, Bd. 31, 1283-1286.

104. Ders: Weltmissionskonferenz 1910: Eine große Stunde der Ökumene. In: MDKI 61/2 (2010), 24-28.

105. Young, Carlton R.: Die deutschsprachigen Gesangbücher der früheren „Evangelical United Brethren Church" und der „Methodist Church" in den USA. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt am Main 2010, 48-58.

106. Young, Carlton R. / Handt, Hartmut: Die Zukunft der Methodistinnen und Methodisten als singendes Gottesvolk. In: Hartmut Hand (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt/M. 2010, 242-270.

## Freie evangelische Gemeinden

*Selbständige Veröffentlichungen*

107. 100 Jahre Freie evangelische Gemeinde Rodenbach. Herausgegeben zum 100-jährigen Jubiläum 2010, Haiger-Rodenbach 2010.

108. Achenbach, Oskar: 100 Jahre Freie evangelische Gemeinde Kassel (1910-2010), Kassel 2010.

109. Hörsting, Ansgar/Schnepper, Arndt E.: Das FeG-Buch. Profil und Perspektiven der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, 3. überarb. Aufl., Witten 2010.

110. Weyel, Hartmut: Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden. Band 2 (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.5/2), Witten 2010.

*Aufsätze, Artikel*

111. Demandt, Johannes: Der Wandel eines freikirchlichen Gemeindeverständnisses. Dargestellt am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden. In: Burkhard Neumann / Jürgen Stolze (Hgg.): Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Göttingen 2010, S. 87-122.

112. Hörsting, Ansgar: „e" wie evangelisch. Das FeG-Profil. In: Ch 117/5 (2010), 12-13.

113. Weyel, Hartmut: Art. Grenner, Friedrich (1833-1896). In: BBKL, Bd. 31 (2010), 547-552.

114. Weyel, Hartmut: Art. Koch, Friedrich (1847-1919). In: BBKL, Bd. 31 (2010), 724-730.

115. Weyel, Hartmut: Art. Rochat, Auguste (1789-1847). In: BBKL, Bd. 31 (2010), 1124-1131.

116. Weyel, Hartmut: Art. Samuel, Jacob Otto (1887-1960). In: BBKL, Bd. 31 (2010), 1172-1179.

117. Weyel, Hartmut: Art. Schmitz, Richard (1858-1945). In: BBKL, Bd. 31 (2010), 1291-1297.

118. Weyel, Hartmut: Art. Wächter, Eduard (1865-1947). In: BBKL, Bd. 31 (2010), 1419-1425.

119. Weyel, Hartmut: Ein Mann, der Bundesgeschichte schrieb. Wilhelm Wöhrle (1888-1986) – Schriftsetzer, Schriftleiter und Schriftausleger. In: Ch 117/2 (2010) 16-19 [Teil 1] und Ch 117/3 (2010), 52-55 [Teil 2].

120. Weyel, Hartmut: Emil Orth – ein Kaufmann, engagiert in Gemeinde und Bund (1893-1949). In: Ch 117/4 (2010), 16-19.

121. Weyel, Hartmut: Adolf Kaiser (1900-1984). Pastor und Inspektor des Diakonischen Werkes Bethanien. In. Ch 117/5 (2010), 38-41.

122. Weyel, Hartmut: Der kleine Mann mit dem großen Herzen. Fritz Oetzbach (1850-1909) – Evangelist und Krankenheiler. In: Ch 117/6 (2010), 52-55.

123. Weyel, Hartmut: „Wir sind Botschafter an Christi statt". Carl Polnick (1856-1919) – Gründer der Allianz-Mission. In: Ch 117/7 (2010), 38-41.

124. Weyel, Hartmut: Zwischen Staat und Kirche. Gemeindepastor und Präses in der DDR – Walter Böhme (1891-1972). In: Ch 117/8 (2010), 38-41.

125. Weyel, Hartmut: „Christus erkennen und die Kraft seiner Auferstehung". Erster Bundessekretär des Bundes – Wilhelm Weber (1827-1905). In: Ch 117/9 (2010), 52-55.

126. Weyel, Hartmut: „Wieviel Erde braucht der Mensch?" Hermann Hein (1896-1971) – Jugendreferent, Pastor und Lehrer. In: Ch 117/10 (2010), 40-43.

127. Weyel, Hartmut: „Handelt bis ich wiederkomme!" Karl Engler (1874-1923) – Lehrer und Leiter der Allianz-Mission. In: Ch 117/11 (2010), 40-43.

128. Weyel, Hartmut: Wer ist das auserwählte Volk Gottes? Pastor, Theologe und Lehrer – Heinrich Wiesemann (1901-1978). In: Ch 117/12 (2010), 52-55 [Teil 1] und Ch 118/1 (2011), 42-45 [Teil 2].

## Heilsarmee

## Mennoniten

*Selbständige Veröffentlichungen*

129. Beisser-Apetz, Katja: Das weiße Blatt; Antje Brons – Ein außergewöhnliches Frauenleben im 19. Jahrhundert, Oldenburg 2011, 144 S.

130. Bergen, Jakob: So lebten wir in Russland, Lage 2010, 236 S.

131. Doopsgezinde Historische Kring: VIJF Eeuwen Doopsgezinden in Nederland, Amsterdam 2010

132. Draper, Barb: The Mennonites of St. Jacobs and Elmira: Understanding the Variety, Waterloo (Kanada) 2010, 378 S.

133. Driedger, Leo: At The Forks: Mennonites in Winnipeg, Waterloo (Kanada) 2010, 473 S.

134. Driediger, Anna: Als Fremde im Land, Lage 2010, 345 S.

135. Driediger, Anna: Heimatlos, Lage 2010, 426 S.

136. Dueck, Abe J.: The Mennonite Brethren Church around the World. Belebrating 150 years, Waterloo (Kanada) 2010, 391 S.

137. Dürr, Robert und Funck, Helmut: Amische und Mennonitische Familien um Augsburg und im Donaumoss im 19. Jh., Lage 2010, 197 S.

138. Fast, Viktor: Vorübergehende Heimat; 150 Jahre Beten und Arbeiten in Alt-Samara (Alexandertal und Konstantinow), Steinhagen 2009, 671 S.

139. Jantzen, Mark: Mennonite German Soldiers. Nation, Religion, and Family in the Prussian East, 1772-1880, Notre Dame (IN, USA) 2010, 370 S.

140. Klaasen, John N.: Jesus Christus leben und verkündigen. 150 Jahre Mennoniten Brüdergemeinden. Vorstellung der Gemeinden in Deutschland und Österreich, Lage 2010, 238 S.

141. Klaassen, Horst: Werderbauern im Weichsel-Nogat-Delta, Backnang 2010, 294 S.

142. Klassen, John N.: Jesus Christus leben und verkündigen. 150 Jahre Mennoniten Brüdergemeinden, Lage 2010, 238 S.

143. Lange, Walter: Warum mussten wir in der Sowjetunion hungern? Über die Landwirtschaftspolitik in der Sowjetunion und im heutigen Russland, Lage 2010, 255 S.

144. Mantler, Heinrich: Fahrt ins Ungewisse. Erlebnisbericht eines Russlanddeutschen 1934-1941, Bielefeld 2009, 335 S.

145. Penner, Horst et al.: Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch, Weierhof 2010, 542 S.

146. Reimer, Johannes: Flucht über den Strom des schwarzen Drachen; Das Leben der Maria DeFehr, Marburg 2010, 173 S.

147. Siemens, Udo: Quem Somos? 1930-2010. A Saga Menonita rompendo a barreira cultural, Curitiba 2010, 236 S.

148. Ssawin, A. I.: Ein Glaubensvolk im sowjetischen Staat. Mennoniten in Sibirien in den Jahren 1920-1930. Emigration und Repression. Nowossibirsk 2009, 751 S.

149. Valladares, Jaime: Prieto, Mission and Migration. A Global Mennonite History Latinamerica, Waterloo (Kanada) 2010, 362 S.

150. Warkentin, Jakob: Dienst im Namen Christi. Leben und Wirken von Peter und Elfrieda Dyck, Asunción 2010, 206 S.

151. Wölk, Gerhard: Geschichte der Mennoniten-Brüdergemeinden in Deutschland, Frankenthal 2009, 210 S.

152. Zürcher, Pierre: Die Armenpflege der ersten Täufergemeinden im Jura, Tramelan (CH) 2010, 91 S.

*Aufsätze, Artikel*

153. Amstutz, Lukas: Taufe – religionsgeschichtliche Entwicklung. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 10-14.

154. Armishaw, Bradley: the Hutterites' Story of War-Time Migration from South Dakota to Manitoba and Alberta. In: JMS, Jg. 28, 2010, S. 225-247.

155. Baecher, Claude und Solomiac, Martine: ‚Supplément à la Confession' 1711, une -carte de visite- mennonite utilisée plus de 150 ans auprès des autorités. In: SA, Jg 29, 2010, S. 71-94.

156. Baerg, Artur: Taufe – ein sehr wichtiger Schritt. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 41-42.

157. Bergen, Wes: Anabaptist Thoughts on Teaching the New Testament as an Anabaptist in a Non-Anabaptist Setting: Enough Already. In: CGR, Jg. 28, Nr. 2, 2010, S. 77-84.

158. Bergsma, Wiebe und Visser, Piet: De sociniaanse problemen van de collegiantische boekverkoper Simon Pietersz Boncq. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 243-266.

159. Boller, Frieder: Taufe und Abendmahl – Bundeserneuerung und Tauferinnerung. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 68-72.

160. Bowen, Dawn S.: Resistance, Acquiescence and Accommodation: The Establishment of Public Schools in an Old Colony Mennonite Community in Canada. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 551-583.

161. Burkart, Rainer: Ökumenische Probleme mit der Taufe beim Beitritt in eine täuferische Gemeinde. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 75-79.

162. Burkart, Rainer: Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. In: MGBL, Jg. 67, 2010, S. 135-143.

163. Clemens, Michael: Hoe een doopsgezind vermaner een laatste rustplaats vond op een gereformeerd kerkhof; Pieter Alberts Swart, belangrijk lid van de achttiende-eeuwse doopsgezinde gemeente van Neustadtgödens in Oost-Friesland. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 287-303.

164. Donnermeyer, Joseph F. und Cooksey, Elisabeth C.: On the Recent Growth of New Amish Settlements. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 181-207.

165. Duarte, Rogelio: Las Prácticas Parcifistas en las Iglesias Menonitas. In: JGKMP, Jg 11, 2010, S. 45-58.

166. Dula, Peter: For and Against Hauerwas Against Mennonites. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 375-397.

167. Engel, Jean-Michel: Les fermiers anabaptistes de Sarralbe. In SA, Jg 29, 2010, S. 48-54.

168. Epp, Marlene: Women who „made things right": Midwife-Healers in Canadian Mennonite Communities of the Past. In: CGR, Jg. 28, Nr. 1, 2010, S. 4-28.

169. Fast, Walter: Ein Akt der Identifikation – Taufe im biblischen Kontext. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 14-19.

170. Friesen, Eduard: Praktische Aspekte der mennonitischen Friedensarbeit in Paraguay. In: JGKMP, Jg 11, 2010, S. 59-78.

171. Geddert, Tim: Taufe, Sündenvergebung und Ethik. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 27-31.

172. Geerdink, Nina: U vraagt, wij draaien? De huwelijksgedichten van Katharina Lescailje (1649-1711) voor rijke doopsgezinden. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 267-286.

173. Grimsud, Ted: Core Convictions for Engaged Pacifism. In: CGR, Jg. 28, Nr. 3, 2010, S. 22-39.

174. Horsch, Ullu: Taufe, Gnade und Heiliger Geist. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 23-27.

175. Juhnke, James C.: Kansas Mennonites and the Political Order on the Eve of World War II. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 583-597.

176. Kobelt-Groch, Marion: Neue Wege oder alte Bahnen? In: MGBL, Jg. 67, 2010, S. 77-87.

177. Koffel, Jean-Claude: Présence anabaptiste à Haut-clocher. In: SA, Jg 29, 2010, S. 95-101.

178. Konersmann, Frank: Handelspraktiken und verwandtschaftliche Netzwerke von Bauernkaufleuten. In: M. Häberlein, Ch. Jeggle: Die Praktiken des Handels, 2010, S. 631-662.

179. Krauß, Wolfgang: Evangelisation, Taufe und Gemeindemitgliedschaft, Taufe in der ökumenischen Diskussion. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 72-75.

180. Kriedte, Peter: Bescheidenheid, zakelijke soberheid en vroeg-industrieel kapitalisme; geloof en handel in de Krefeldse doopsgezinde gemeente (1600 tot ca. 1830). In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 59-82.

181. Kroeker, Travis und Leclair, Carole: Mennonite and Métis: Adjacent Histories, Adjacent Truths? In: JMS, Jg. 28, 2010, S.187-203.

182. Kruithof, Bernhard: Uit de dagboeken van de doopsgezinde predikant Jakob Huizinga (1809-1894) over geloof, hoop en liefde.

183. Kuiper, Yme: Van patriot tot notabele; de reis van de doopsgezinde koopman Pieter Cats uit Leeuwarden door de Republiek in de nazomer van 1792. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 303-336.

184. Löwen, David: Taufe, Glaube und Bekenntnis. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 19-23.

185. Lowry, James W.: 350 jaar lang gezag en zeggingskracht; de receptie-geschiedenis van Van Braghts Martelaers spiegel bij de Amish. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 83-118.

186. Miller, Larry: Diversity: Blessing, curse, or call to communion? A reflection on the Mennonite World Conference experience. In: Vision, Jg. 11, Nr. 1, 2010, S. 62-74.

187. Montefiori, Nadia: „Den 31 Tag mey 1822 sind wir von hafratagras ab gefahren". Die Schriftsprache ungebildeter Dialektsprecher um 1800. In: MH, Jg. 32-33, 2009-2010, S. 259-289.

188. Naas, Françoise: Les 'Swis' de la Bruche. In: SA, Jg 29, 2010, S. 7-18.

189. Neufeld, Alexander: Taufe – Hoffnung und Zuversicht. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 31-35.

190. Neufeld, Alfred: Unorthodoxe Überlegungen zur Tauftheologie und Taufpraxis der Mennoniten. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 49-56.

191. Nobbs-Thiessen, Ben: Mennonites in Unexpected Places: Sociologist and Settler in Latin America. In: JMS, Jg. 28, 2010, S. 203-225.

192. Nolt, Steven M.: Globalizing a Separate People: World Christianity and North American Mennonites, 1940 – 1990. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 487-507.

193. Oddens, Joris: Menistenstreken in het strijdperk; het eerste parlement van Nederland en de mythe van de moderate middenpartij. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 337-362.

194. Pitstra, Froukje: „Daar ik altijd meer algemeen vrijzinnig georiënteerd was gebleven, dan speciaal Doopsgezind"; de vorming van het eigenzinnige vermanerschap van Anne Zernike (1887-1972). In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 441-468.

195. Reimer, Johannes: Missionsbefehl und Taufe. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 35-41.

196. Rekker-van der Werff, Annie: De eerste vrouwelijke predikanten in Nederland. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 411-440.

197. Rempel, Gerhard: Mennoniten und der Holocaust. Von der Kollaboration zur Beteiligung an Verbrechen. In: MGBL, Jg. 67, 2010, S. 87-135.

198. Rempel, Gerhard: Mennonites and the Holocaust: From Collaboration to Perpetuation. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 507-551.

199. Schmidt, Corinna: Taufe – Symbol, Zeichen, Sakrament oder was? In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 6-10.

200. Sider, Alex: Friendship, Alienation, Love: Stanley Hauerwas and John Howard Yoder. In: MQR, Jg. 84, 2010, 417-441.

201. Stuckey Levine, Neil Ann: Christian Engel (1764-1838) – Emissaire anabaptiste sous Napoléon Ier – Son carnet de notes. In: SA, Jg 29, 2010, S. 55-70.

202. Stuckey Levine, Neil Ann: Deux vieilles lettres de France. In: SA, Jg 29, 2010, S. 19-41.

203. Stuve, Willem: Een Leidse lacune; schets van de geschiedenis van de Oud-vlaamse gemeenten van Leiden. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 197-216.

204. Stuve, Willem: Een roepende in de woestijn; Louwerens Willems (1589-1636), voorvechter van de oude Vlamingen. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 217-242.

205. Thiessen, Janis: Research Note: Religion and Work in Post-War North America: Mennonite Responses to Labor Activism, 1945-1995. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 147-150.

206. Unger, Wilhelm: Glaubensunterweisung und Taufe. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 60-63.

207. Urry, James: De beleving van rijkdom en armoede door Nederlandse en russische doopsgezinden. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 23-58.

208. Urry, James: The Mennonite Commenwealth in Imperial Russia Revisited. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 229-249.

209. Urry, James: The Reading Worlds of Russlaender and Kanadier Mennonites: Print, Libraries, and Readers in the Origins of Mennonite Creative Writing. In: JMS, Jg. 28, 2010, S. 129-151.

210. Voolstra, Anna: 150 jaar Doopsgezinde Bijdragen; over de vraag waar de Bijdragen aan willen bijdragen. In: DB, Jg 35/36, 2009-2010, S. 119-143.

211. Wardin, Albert W. Jr.: August G.A. Liebig: German Baptist Missionary and Friend to the Mennonite Brethren. In: JMS, Jg. 28, 2010, S. 167-187.

212. Warkentin, Jakob: Das Friedenszeugnis der Paxboys aus Nordamerika. In: JGKMP, Jg 11, 2010, S. 35-44.

213. Weichselberger, Ernst: Vom christlichen Dienst zum Friedenszeugnis. In: JGKMP, Jg 11, 2010, S. 29-34.

214. Wiens, Robert: Biblische Grundlegung unseres Friedenszeugnisses. In: JGKMP, Jg 11, 2010, S. 19-28.

215. Wiens, Robert: Das Friedenszeugnis der Mennoniten in Deutschland. In: JGKMP, Jg 11, 2010, S. 9-18.

216. Zürcher, Pierre: Die Armengutbücher aus Täufergemeinden im Jura. In: MH, Jg. 32-33, 2009-2010, S. 291-296.

## Quäker

*Selbständige Veröffentlichungen*

217. Tempel, Helga; Tempel, Konrad (Hrsg.): Lasst euer Leben sprechen. Quäker-Friedenszeugnisse in unserer Zeit. 1660 bis 2010, Bad Pyrmont 2010.

218. Dem Frieden dienen. Drei Quäker berichten aus ihrem Leben, hrsg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker)/Deutsche Jahresversammlung e.V., Bad Pyrmont 2010.

*Aufsätze, Artikel*

219. Bernet, Claus: „Ich erkenne nicht, daß ich verführet bin". Die Inquisition des Zittauers Markus Schwaner 1676, in: Neues Lausitzisches Magazin. Zeitschrift der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften e.V., N.F., XIII, 2010, S. 71-86.

220. Bernet, Claus: Marc Swanner (1639-1713): The man behind Fox and Penn, in: Quaker History. The Bulletin of Friends Historical Association, XCIX, 2, 2010, S. 20-36.

221. Bernet, Claus: Die Geschichte der Quäkergemeinde Minden, Teil 1: Von ihrer Gründung 1796 bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Westfälische Forschungen, LX, 2010, S. 503-527.

222. Bernet, Claus: Die Familien Reckefuß und Ellermann unter Berücksichtigung ihrer Amerikaauswanderung: Quäkerpräsenz in Herford im

19. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch für den Kreis Herford, XVIII, 2011, S. 50-71.

223. Bernet, Claus: Eberhard Tacke (1903-1989): Ein Berliner Zeichner, Lithograph und Maler, in: Mitteilungen der Ev. Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte, IV, 2010, S. 51-68.

224. Bernet, Claus: Paedagogica Quakeriana reformata? Der Beitrag der deutschen Quäker innerhalb der Reformpädagogik des 20. Jahrhunderts, in: Michael Wermke (Hrsg.): Religionspädagogik und Reformpädagogik. Brüche, Kontinuitäten, Neuanfänge, Jena 2010, S. 195-221.

225. Bernet, Claus: Die westfälische Romanschriftstellerin Clara Elisabeth Winter (1894-1965), in: Beiträge zur Heimatkunde der Städte Löhne und Bad Oeynhausen, XXI, 2010, S. 205-218.

226. Bernet, Claus: Gruppenpädagogik am Anfang der Bundesrepublik Deutschland: Methodenlehre, Sexualerziehung, pädagogische Arbeit mit Soldaten, in: Soziale Arbeit, LIX, 2010, S. 341-346.

227. Blamires, David: Die Quäker. Quäkertum vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, in: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, LXVIII, 3, 2010, S. 84-95.

228. Bernet, Claus: Audland, John (1630-1663), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 28-30.

229. Bernet, Claus: Austin, Ann (gest. 1665), in: BBKL, 31, 2010, Sp. 30-33.

230. Bernet, Claus: Backhouse, James (1794-1869), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 35-39.

231. Bernet, Claus: Barnard, Hannah (1754-1829), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 39-42.

232. Bernet, Claus: Bartram, John (1699-1777), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 42-49.

233. Bernet, Claus: Bathurst, Elizabeth (1655-1685), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 49-50.

234. Bernet, Claus: Bevan, Joseph Gurney (1753-1814), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 94-99.

235. Bernet, Claus: Biddle, Ester (1629-1696), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 99-101.

236. Bernet, Claus: Brown, Moses (1738-1836), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 220-224.

237, Bernet, Claus: Camm, John (1605-1656/57), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 230-233.

238. Bernet, Claus: Chalkley, Thomas (1675-1741), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 243-249.

239. Bernet, Claus: Churchman, John (1705-1775), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 265-267.

240. Bernet, Claus: Claypoole, Elizabeth (1752-1836), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 267-271.

241. Bernet, Claus: Coffin, Levi (1798-1877), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 271-274.

242. Bernet, Claus: Collinson, Peter (1694-1768), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 274-282.

243. Bernet, Claus: Comly, John (1773-1850), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 282-285.

244. Bernet, Claus: Crosfield, George (1785-1847), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 301-303.

245. Bernet, Claus: Cuffee, Paul (1759-1817), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 303-308.

246. Bernet, Claus: Dalton, John (1766-1844), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 309-332.

247. Bernet, Claus: Dewsbury, William (1621-1688), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 346-354.

248. Bernet, Claus: Edmondson, William (1627-1712), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 391-396.

249. Bernet, Claus: Farnworth, Richard (gest. 1666/7), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 423-434.

250. Bernet, Claus: Fothergill, John (1712-1780), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 456-464.

251. Bernet, Claus: Garrett, Thomas (1789-1871), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 484-486.

252. Bernet, Claus: Graham, George (1673-1751), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 514-517.

253. Bernet, Claus: Grimké, Sarah Moore (1793-1873), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 559-564.

254. Bernet, Claus: Holme, Thomas (1627-1666), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 653-654.

255. Bernet, Claus: Hopper, Isaac Tatem (1771-1852), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 657-659.

256. Bernet, Claus: Hooton, Elizabeth (1600-1671/2), in: BBKL, 31, 2010, Sp. 654-657.

257. Bernet, Claus: Hubberthorne, Richard (1628-1662), in: BBKL, 31, 2010, Sp. 669-677.

258. Bernet, Claus: Humphreys, Richard (1750-1832), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 682-683.

259. Bernet, Claus: Kirkbride, Joseph (1662-1738), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 722-724.

260. Bernet, Claus: Logan, James (1674-1751), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 790-798.

261. Bernet, Claus: Meade, William (1628-1713), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 870-871.

262. Bernet, Claus: Murray, Lindley (1745-1826), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 943-958.

263. Bernet, Claus: Parnel, James (1636-1656), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 991-997.

264. Bernet, Claus: Penington, Isaac (1616-1679), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1031-1049.

265. Bernet, Claus: Quare, Daniel (1648-1723/4), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1089-1092.

266. Bernet, Claus: Scott, Job (1751-1793), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1220-1223.

267. Bernet, Claus: Story, John (gest. 1681), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1314-1316.

268. Bernet, Claus: Sturge, Joseph (1793-1859), BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1355-1360.

269. Bernet, Claus: Tompion, Thomas (1639-1713), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1391-1396.

270. Bernet, Claus: Vaux, Roberts (1786-1836), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1404-1407.

271. Bernet, Claus: Wheeler, Daniel (1771-1840), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1442-1445.

272. Bernet, Claus: White, Dorothy (1630-1685), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1445-1447.

273. Bernet, Claus: Whitehead, George (1636-1723), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1447-1479.

274. Bernet, Claus: Wilbur, John (1774-1856), in: BBKL, Bd. 31, 2010, Sp. 1479-1482.

## Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

*Selbständige Veröffentlichungen*

275. Behrens, Achim / Klän, Werner (Hgg.): Wilhelm Löhe und Ludwig Harms, * 1808. Vergleichende Studien zum lutherisch-konfessionellen Aufbruch im 19. Jahrhundert. Beiträge des Dies Academicus an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel am 10. November 2008 (Oberurseler Hefte 49), Oberursel 2010, 101 S.

276. Dokumentation zum Beratungsprozess „Ordination von Frauen zum Amt der Kirche" in der Pfarrerschaft der SELK 1999-2009, [Hannover [2010], 68 S.

277. Klän, Werner / Silva, Gilberto da (Hgg.): Quellen zur Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. Dokumen-

te aus dem Bereich konkordienlutherischer Kirchen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 6). 2. Aufl., Göttingen 2010, 764 S.

278. Merx, Peter: Zur Geschichte der Evang.-Luth. Kirchengemeinde Sankt Andreas in Langenberg, Wuppertal [2010], 43 S.

279. Nitschke, Theo / Papsdorf, Detlef / Treutler, Gerd-Christian: Die Auswanderung preußischer Lutheraner nach Australien (Genealogische Quellen Brandenburgs 2), Potsdam 2010, 100 S.

*Aufsätze, Artikel*

280. Barnbrock, Christoph: Friedrich C. D. Wyneken (1810 - 1876). Ein lutherischer Pionier aus Verden in einer globalisierten Welt. In: Heimatkalender für den Landkreis Verden 54.2011 (2010), S. 340-347.

281. Behrens, Achim: Bibelauslegung und Frauenordination in der SELK. In: Ders.: Gott und die Welt. Vorträge und Texte für Kirche und Gemeinde (Oberurseler Hefte 50), Oberursel 2010, S. 105-118.

282. Behrens, Achim: Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Eine kurze Skizze zum lutherischen Abendmahlsverständnis. In: Ders.: Gott und die Welt. Vorträge und Texte für Kirche und Gemeinde (Oberurseler Hefte 50), Oberursel 2010, S. 105-118.

283. Behrens, Achim: Konfusion und Konfession – was heißt „lutherisch" heute?. In: Ders.: Gott und die Welt. Vorträge und Texte für Kirche und Gemeinde (Oberurseler Hefte 50), Oberursel 2010, S. 87-104.

284. Brunn, Frank M.: Carl Eichhorn (1810-1890). Ein Pionier lutherischer Freikirchen. In: LuThK 34 (2010), S. 35-75.

285. Friedreich, Sönke: „Schicksale und Abenteuer". Die Auswanderung der sächsischen Altlutheraner in die USA 1838/39. In: Volkskunde in Sachsen 21 (2009), S. 97-114.

286. Garvens, Fritz: Von der Moorweide in Felde nach Iowa am Mississippi. Schicksal einer Auswandererfamilie aus dem Jahr 1845. In: Heimatkalender für den Landkreis Verden 54.2011 (2010), S. 323-333.

287. Hellwege, John: Wilhelm Löhe: American Lutheranism's distant father, in: Concordia Historical Institute quarterly 83 (2010), S. 2-17.

288. Hohmann, Christian: Lutherische Identität als Konflikt. Zur Entstehung der Lutherischen Kirchenmission Bleckmar (1892). In: Mähling, Patrik (Hg.): Orientierung für das Leben (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 13), Berlin (u.a.) 2010, S. 234-244.

289. Hund, Johannes: Das konfessionelle Erweckungserlebnis August Friedrich Christian Vilmars im Kontext des Augustana-Jubiläums von 1830. In: LuThK 34 (2010), S. 11-34.

290. Kelter, Gert: Johann Caspar Rudolph Hasert: verwischte Spuren eines altlutherischen Konvertiten. Fragmente aus dem Leben und Wirken des ersten Pfarrers der altlutherischen Heilig-Geist-Gemeinde Görlitz. In: Lutherische Beiträge 15 (2010), S. 247-259.

291. Klän, Werner: Diesseits und jenseits von „Leuenberg". Eine konkordienlutherische Sicht auf die Frage nach kirchlicher Gemeinschaft derer, die mit Ernst Lutheraner sein wollen. In: LuThK 34 (2010), S. 141-173.
292. Klän, Werner: Flucht, Vertreibung, Reorganisation kirchlichen Lebens 1945-1954. Das Beispiel selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen. In: Rieske, Uwe (Hg.): Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945 (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 27), Gütersloh 2010, S. 308-324.
293. Klän, Werner: „Tradition" aus Sicht der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. In: Oberdorfer, Bernd / Swarat, Uwe (Hgg.): Tradition in den Kirchen (Beiheft zur ÖR 89), Frankfurt/M. 2010, S. 175-198.
294. Martens, Gottfried: Kommunionhelfer in der evangelisch-lutherischen Kirche?. In: Lutherische Beiträge 15 (2010), S. 30-53.
295. Nessan, Craig L.: Wilhelm Loehe's Iowa missionary correspondance 1852-1872. In: Lutheran quarterly 24 (2010), S. 137-150.
296. Schorling, Christof: Migration und konfessionelle Identität in Baden nach 1945 am Beispiel Pforzheims. In: Rieske, Uwe (Hg.): Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945 (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 27), Gütersloh 2010, S. 297-307.
297. Stolle, Volker: Zum hundertsten Geburtstag von Friedrich Wilhelm Hopf. In: LuThK 34 (2010), S. 204-219.
298. Süß, Stefan: Offene Türen. Der Prozess des Zusammenschlusses der Altlutheraner mit der SELK. In: FF 19 (2010), S. 211-223.

## Siebenten-Tags-Adventisten

*Selbständige Veröffentlichungen*

299. Heinz, Daniel/Moskala, Jiri/Van Bemmelen, Peter M. (Hg.): Christ, Salvation, and the Eschaton. Essays in Honor of Hans K. LaRondelle, Berrien Springs, MI 2009, 459 S.
Festschrift für einen der bedeutendsten adventistischen Theologen der Gegenwart. Der Holländer LaRondelle (1929-2011), ein Schüler des reformierten Theologen G. C. Berkouwer, lehrte an der Andrews University (USA) und prägte das soteriologische und eschatologische Denken seiner Kirche über viele Jahre. Er wandte sich vor allem gegen den in den USA weit verbreiteten Dispensationalismus.
300. Heinz, Daniel/Oparin, A. A./Junak, D. O./Peselis, A.: „Dusy pod zertvennikom" – Kniga pamjati..., Charkow 2010, 375 S.
Ein Gedenkbuch, das vor allem den adventistischen Opfern des Stalinismus gewidmet ist. Der Band enthält eine biographisch angelegte Opferliste, die noch erweitert wird.
301. Höschele, Stefan: Interchurch and Interfaith Relations. Seventh-day Adventist Statements and Documents, Frankfurt/M. 2010, 185 S.

Eine Sammlung – die erste ihrer Art – von offiziellen Texten und Erklärungen zum interkonfessionellen und interreligiösen Verständnis der Adventisten im Laufe ihrer Geschichte. Eine wichtige Quellensammlung für das ökumenische Gespräch.

302. Höschele, Stefan (Hg.): Spes Christiana, Band 21, 2010. Festgabe für Hans Heinz zum 80. Geburtstag, Friedensau 2010, 176 S.

303. Knight, George R.: Wenn Heilige sich streiten. Die ungelösten Probleme der Generalkonferenz 1888, Lüneburg 2010, 220 S.

304. Müller, Ekkehardt: Der Erste und der Letzte. Studien zum Buch der Offenbarung, Frankfurt/M. 2011, 472 S.
Der Band versteht sich als adventistischer Beitrag zur Auslegung der Johannes-Apokalypse. Obwohl sich das Werk mit hermeneutischen Fragen beschäftigt und versucht, große Teile der Offenbarung zu interpretieren, geht es doch darüber hinaus, indem es nicht einfach nur Endzeit-Szenarien vermittelt, sondern die großen theologischen Linien der Apokalypse nachzeichnet.

305. Pfandl, Gerhard (Hg.): Interpreting Scripture. Bible Questions and Answers, Hagerstown, MD 2010, 467 S.

306. Schantz, Borge / Bruinsma, Reinder (Hg.): Exploring the Frontiers of Faith. Festschrift in Honour of Dr. Jan Paulsen, Lüneburg 2009, 463 S.

307. Trim, David J. B. / Heinz, Daniel (Hg.): Parochialism, Pluralism and Contextualization. Challenges to Adventist Mission in Europe (19th-21st Centuries), Frankfurt/M. 2010, 208 S.
Der Band untersucht die missionarischen Konzepte und Strategien der Adventisten in Europa in der Vergangenheit und zeigt Problemfelder, Spannungen und Herausforderungen der Gegenwart auf, besonders im interkonfessionellen Bereich.

*Aufsätze, Artikel*

308. Andreasen, Niels-Erik: The Role of Education in the Seventh-day Adventist Church. In: Exploring the Frontiers... (Angabe siehe oben Nr. 306), S. 343-356.

309. Ball, Bryan W.: Towards an Authentic Adventist Identity. In: Exploring the Frontiers... (Angabe siehe oben Nr. 306), S. 57-73.

310. Damsteegt, Gerard P.: The Interpretation of Prophecy and the Advent Movement. In: Christ, Salvation, and the Eschaton... (Angabe siehe oben Nr. 306), S. 221-230.

311. Francis, Keith A.: Seventh-day Adventism's Reaction to Vatican II. In: Parochialism... (Angabe siehe oben Nr. 307), S. 127-135.

312. Graz, John: Why Adventists Defend Religious Freedom - The Biblical Roots. In: Exploring the Frontiers... (Angabe siehe oben Nr. 306), S. 89-101.

313. Hasel, Frank M.: The Challenge of Religious Pluralism. In: Parochialism... (Angabe siehe oben Nr. 307), S. 187-197.

314. 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), 2009, S. 116-125.

315. Heinz, Daniel: „Die Baptisten sind unser Vorbild" – Ludwig Richard Conradi und die adventistische Mission in Hamburg. In: „Die Bibel hat die Schuld daran..." FS zum 175. Jubiläum der Oncken-Gemeinde Hamburg, hg. von Dietmar Lütz, Hamburg 2009, S. 177-190.
316. Heinz, Daniel: The Pietist Roots of Early German Adventism. In: Parochialism... (Angabe siehe oben Nr. 307), S. 82-91.
317. Heinz, Daniel: The Development of Seventh-day Adventist Missionary Dynamic in Europe: Assessing the Contributions of Michael B. Czechowski, John N. Andrews, and Ludwig Richard Conradi. In: Parochialism... (Angabe siehe oben Nr. 307), S. 51-61.
318. Heinz, Daniel / Heinz, Hans: Vom biblischen Sabbat zum kirchlichen Sonntag – Ein historischer Überblick vom Urchristentum bis zur Spätantike. In: Helmut Mayer, 22 Gründe für die Sonntagsfeier, Lüneburg 2010 (Neuauflage), S. 73-79.
319. Heinz, Hans: „Ich denke an die Taten des Herrn" (Ps. 77,12) – Ein autobiografischer Blick zurück. In: Spes Christiana (Angabe siehe oben Nr. 302), S. 13-23.
320. Höschele, Stefan: Gaststatus als Modell von Ökumenizität? Siebenten-Tags-Adventisten und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland In: FF 18, 2009, S. 188-204.
321. Höschele, Stefan: Adventistische interkonfessionelle Dialoge. In: Spes Christiana (Angabe siehe oben Nr. 302), S. 139-154.
322. Kish, Alex: Did the First Hungarian Baptist become the First Hungarian Adventist? Johann Rottmayer and the Practice of Free Church Missions in Nineteenth Century Central Europe. In: Journal of European Baptist Studies 7, Sept. 2006, Nr. 1, S. 23-43.
323. Leonard, Harry H.: The Adventist Rubicon – John N. Andrews and the Mission to Europe. In: Parochialism... (Angabe siehe oben Nr. 307), S. 31-50.
324. Pöhler, Rolf: „Er wird wiederkommen in Herrlichkeit" – Die Bedeutung der Parusiehoffnung für Glaubenslehre und Lebenspraxis. In: Spes Christiana (Angabe siehe oben Nr. 302), S. 155-176.
325. Pöhler, Rolf: Does Adventist Theology Have, or Need, a Unifying Center? In: Christ, Salvation and the Eschaton... (Angabe siehe oben Nr. 306), S. 205-220.
326. Trim, David J. B.: Adventist Mission in Europe in Historical Perspective. In: Parochialism... (Angabe siehe oben Nr. 307), S. 9-29.

## Täufertum

*Selbständige Veröffentlichungen*

327. Huebert Hecht / Linda A.: Women in Early Austrian Anabaptism. Their Days. Their Stories. Kitchener (Kanada) 2009, 281 S.
328. Kauffmann, Karl-Hermann: Michael Sattler – Ein Märtyrer Jesu Christi der Täuferbewegunng. Albstadt 2010, 56 S.
329. Oswald, Hans Georg: Als die Brüder ins Land zogen. Claus Felbinger und sein Bekenntnis zur Vollkommenheit Christi 1560. Oberlauterbach 2010, 345 S.
330. Rempel, John D.: Jörg Malers Kunstbuch. Writings of the Pilgram Marpeck Circle. Kitchener (Kanada) 2010, 753 S.
331. Stoll, Joseph: History of the Bernese Anabaptists. La Grange (USA) 2010, 490 S.
332. Wälchli, Philipp et al.: Täufer und Reformierte im Disput. Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam. Zug (CH), 2010, 288 S.

*Aufsätze, Artikel*

333. Berger, Ulrich: Der Lebensweg des Täufers und Schärers Ulrich Galli senior aus dem Eggiwil. In: MH, Jg. 32-33, 2009-2010, S. 189-236.
334. Brewer, Brian C.: Radicalizing Luther: How Balthasar Hubmaier (Mis)Read the „Father of the Reformation". In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 95-117.
335. Eaton, Matthew: Toward an Anabaptist Covenantal Soteriology: A Dialogue with Balthasar Hubmaier and Contemporary Pauline Scholarship. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 67-95.
336. Goertz, Hans-Jürgen: Täufergeschichtliche Aspekte zur Taufe – Ein Beitrag zu ökumenischen Taufgesprächen heute. In: MJ, Jg. 109, 2010, S. 88-94.
337. González, Antonio (übersetzt von Joseph Owen): Anabaptist Hermeneutics and Theological Education. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 207-229.
338. Hill, Katharine: Blut, Taufe und Identität: Beobachtungen zur Entwicklung des Täufertums in Thüringen, ca. 1520-1550. In: MGBL, Jg. 67, 2010, S. 51-69.
339. Jecker, Hanspeter: Von der „Ausschaffung kriminalisierter Einheimischer" zur „Endlösung in der Täuferfrage". Zum 300. Jahrestag einer missglückten Deportation. In: MH, Jg. 32-33, 2009-2010, S. 237-258.
340. Klager, Andrew P.: Balthasar Hubmaier's Use of the Church Fathers: Availability, Access and Interaction. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 5-67.
341. Kobe, Rainer: Die Vermeulen-Bibel des Wilhelm von den Blocke von 1607. In: MGBL, Jg. 67, 2010, S. 69-77.

342. Laubach, Ernst: „...Kain Obrigkait zu erkhennen und sich dem Turkhen anhengig zu machen..." Zu einer Stigmatisierung der Täufer im 16. Jahrhundert. In: Sonderdruck aus Zeitschrift für Historische Forschung, 37. Band, 2010, S. 411-439.

343. Lavater, Hans Rudolf: ...von mir, Hans Müller, der Arm, dass sich Gott über unß alli erbarm ... Zürcher Täuferakten des 17. Jahrhunderts in der Bayerischen Staatsbibliothek München (Cgm 6083). In: MH, Jg. 32-33, 2009-2010, S. 109-187.

344. MacGregor, Kirk R.: Hubmaier's Letter to Johannes Sapidus. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 141-147.

345. Anselm: Heiligung des Namens. In: MGBL, Jg. 67, 2010, S. 9-25.

346. Seiling, Jonathan R.: Johann Fabri's Justification Concerning the Execution of Balthasar Hubmaier. In: MQR, Jg. 84, 2010, S. 117-141.

347. Ummel, Michel: Essai d'articulations des quelques principes de foi et de vie anabaptistes au XVI siècle. De la Vision anabaptiste de H. S. Bender aux anabaptismes revisités. In: MH, Jg. 32-33, 2009-2010, S. 9-107.

348. Zorzin, Alejandro: Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527-1528). In: MGBL, Jg. 67, 2010, S. 25-51.

## E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

### Brüderbewegung

*Selbstständige Veröffentlichungen*

349. Afflerbach, Horst: Ein Mann der ersten Stunde. Zum 150. Geburtstag von Christoph Köhler (1860–1922). In: Offene Türen, 105 (2010), Heft 5, S. 25–27.

350. Andrýsek, Jarek: 100 Jahre Brüderbewegung in den tschechischen Ländern. In: Offene Türen, 104 (2010), Heft 2, S. 4–6.

351. Brockhaus, Ulrich: 30 Jahre „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden" (AGB). Die Geschichte der „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden". In: Perspektive, 10 (2010), Heft 5, S. 37–40.

352. Cross, Edwin N.: William Kelly – sein Leben und Werk (1821–1906). Aus dem Englischen von G. Naujoks, F. und C. Ulrich, D. Reusch, Hückeswagen 2010, 231 Seiten.

353. Goldmann, Gerd: Jubiläen von Gemeindebewegungen [100 Jahre Brüderbewegung in Polen und Tschechien, 110 Jahre Brüderbewegung in Rumänien]. In: Offene Türen, 104 (2010), Heft 1, S. 6f.

354. Goldmann, Gerd: Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland. Arbeitskreis und Dokumentationszentrum beim Forum Wiedenest. In: Offene Türen, 105 (2010), Heft 6, S. 8.

355. Holthaus, Stephan: Kein Bristol ohne Halle. Georg Müllers frühe Jahre in Deutschland (1805–1829). In: Jahrbuch für evangelikale Theologie, 24 (2010), S. 65–78.
356. Langmead, Clive: Georg Müller. Der Waisenvater von Bristol. Aus dem Englischen von Martina Merckel-Braun, Gießen 2010, 160 S.
357. Lenz, Darin Duane: "Strengthening the Faith of the Children of God": Pietism, Print, and Prayer in the Making of a World Evangelical Hero, George Müller of Bristol (1805–1898), PhD Thesis, Kansas State University, Manhattan/KS 2010. Online unter http://krex.k-state.edu/ dspace/handle/2097/3880
358. Preubsch, Roland u. a.: Jubiläum. 50 Jahre Bibelschule Burgstädt. In: Perspektive, 10 (2010), Heft 9, S. 30f.; Heft 10, S. 32f.; Heft 11, S. 30f.; Heft 12, S. 38.
359. Röhl, Ulrike Margarethe Salome: Geschlossene Brüdergemeinden – Geschichte – Lehre – Ökumene. Am Beispiel der Liturgie in der Kasseler Gemeinschaft, Diplomarbeit Würzburg, München 2009, 103 S.
360. Wilkinson, Paul Richard: John Nelson Darby and His Views on Israel. In: Bibliotheca Sacra, 166 (2009), Heft 661, S. 84–99.

## Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

*Selbständige Veröffentlichungen*

*Aufsätze, Artikel*

## Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

*Selbständige Veröffentlichungen*

361. Beckmann-Zöllner, Beate: Pfingsten ist nicht vorbei. Sr. Elena Guerra – ihr Leben und ihr Briefwechsel mit Papst Leo XIII. Maihingen 2009, 118 S.
Auf Anraten von Sr. Elena Guerra eröffnete Leo XIII. das 20. Jd. mit einem Gebet zum Heiligen Geist. Am selben Tag begann in Topeka/Kansas die Pfingsterweckung. Die katholisch-charismatische Religionsphilosophin Dr. Beckmann-Zöllner sieht darin „eine Verbindung mit den Pfingstlern in allen Konfessionen".
362. Bonnke, Reinhard: Im Feuer Gottes (Autobiografie). Frankfurt/Main 2010, 691 S.
Bonnke beschreibt sein Leben von der Kindheit an bis zu den späten Jahren seines unvergleichlichen Missions- und Evangelisationsdienstes in Afrika (mit Fotos). Zugleich ein Stück Missions- und Kirchengeschichte (Pentekostalismus in Deutschland und Afrika).
363. BUW im BFP (Hg.): Denn es ging Kraft von Ihm aus! Beiträge zum Thema Heilung. Erzhausen 2010, 273 S.
Der 16. Bd. der „Arbeitsmaterialien zum geistlichen Dienst", hg. v. Bundes-Unterrichts-Werk des BFP vereinigt Beiträge zu theologischen, historischen und praktischen Aspekten des Themas.

364. Cunningham, Loren u. Rogers, Janice: Bist Du es, Herr? Gottes Stimme hören. Dresden 2010, 213 S.
Zum 50-jährigen Jubiläum des evangelikal-charismatischen Missionswerks „Jugend mit einer Mission" erschien das erstmals 1984 in Deutsch verlegte Buch des Gründers Cunningham in einer Bearbeitung von Dorothee Theile sowie Jens-Mirco und Dunja Thiel. Autobiografisch gehalten, wird zugleich der Einfluss des inzwischen weltweiten Missionswerkes deutlich.

365. Harvey, Richard: Mapping Messianic Jewish Theology: A Constructive Approach. Carlisle (GB) 2009, 352 S.
Dissertation, die für den Druck bei Paternoster nochmals überarbeitet wurde. Harvey, selbst messianischer Jude und Dozent für Altes Testament, Judaistik und Hebräisch am „All Nations Christian College" (GB) unterscheidet acht Richtungen innerhalb der (judenchristlichen) messianischen Bewegung.

366. Lobkowicz, Marie-Sophie (Hg.): Geistgewirkt – Geistbewegt. Die charismatische und die messianische Bewegung. (Mit begleitenden Texten von Christoph Kardinal Schönborn und Altbischof Ulrich Wilckens.) Hamburg 2010, 269 S.
Dieser Sammelband versucht, die charismatische Bewegung und die etwa parallel verstärkt entstandene messianische Bewegung in Beziehung zu setzen und fragt nach den Implikationen einer gegenseitigen Beeinflussung.

367. Locher, Hansmartin: Charismatische Erneuerung. Ein Weg der Neuevangelisierung. Altötting 2010, 93 S.
Dr. theol. Lochner (kath.) hatte 1972 eine Vision von einer weltweiten „Erneuerung im Heiligen Geist" verbunden mit dem Begriff „Pfingstbewegung". Darin sieht er die einzige Hoffnung, die Christenheit zu erneuern, zusammenzuführen und gemeinsam das neuheidnische Europa neu zu evangelisieren.

368. Pfister, Stefanie: Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung. Berlin 2008, 441 S.
Dissertation, die primär die heutige Situation der jüdisch-messianischen Gemeinden in Deutschland untersucht.

369. Währisch-Oblau, Claudia: The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel (Global Pentecostal and Charismatic Studies 2), Leiden/Boston 2009, 428 S.
Die von Prof. Bergunder betreute Heidelberger Dissertation beleuchtet die Binnenperspektive von in Deutschland tätigen Migrationspastoren (u. a. werden 24 Lang- und 80 Kurzinterviews analysiert) unter der Leitfrage nach dem pastoralen Selbstverständnis der Gemeindeleiter in der Migrationssituation.

*Aufsätze, Artikel*

370. Heim, Christian: Familie der Hoffnung. In: Charismen (hg. v. Ordenschristen in der Fokolar-Bewegung), 2/2010, 22. Jg. (München 2010), S. 26–29.
Familienministerin Claudia Nolte lernte 1997 in Brasilien die „Fazenda da Esperança" kennen, wo drogenabhängige Jugendliche eine christliche Therapie machen, und lud sie ein, in Deutschland etwas Ähnliches aufzu-

bauen. Am Pfingstmontag 2010 wurde die „Familie der Hoffnung", wie sich die Fazenda-Gemeinschaften nennen, vom päpstlichen Laienrat als eine der neuen geistlichen Gemeinschaften anerkannt.

374. Hottenbacher, Frank: 5 Jahre Jesus-Haus Herrnhut. In: Charisma 152 (Düsseldorf 2010), S. 33–35.
Wie aus einem Krankenhaus ein christliches Zentrum mit Ausstrahlung in die Oberlausitz und weit darüber hinaus wurde. Hier befindet sich auch das erste und bisher einzige „Archiv der charismatischen Erneuerung" für den deutschsprachigen Raum.

375. Kahl, Werner: Geisterfahrung als Empowerment angesichts der Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz. In: ZNT Nr. 25, 12. Jg., 2009.
Der Studienleiter an der Evangelischen Missionsakademie und Prof. für NT an der Uni HH konnte während seiner Lehrtätigkeit in Westafrika eine zunehmende Charismatisierung des dortigen Christentums beobachten. Doch er hinterfragt gängige pentekostale Praktiken – sowohl in Afrika als auch im hiesigen Kontext.

376. Proß, Gerhard: Begegnung von Charismen – Der Geist Gottes wirkt das Miteinander. In: Charismen (hg. v. Ordenschristen in der Fokolar-Bewegung), 3/2009, 21. Jg. (München 2009), S. 25–29.
Wie ca. 50 Personen aus dem (ursprünglich protestantischen) „Treffen der Verantwortlichen" – Proß ist der Leiter davon – sich mit Chiara Lubich und Andrea Riccardi trafen und wie daraus die Bewegung „Miteinander wie sonst" entstand.

377. Simson, Wolfgang: Häuser, die die Welt verändern. In: Charisma 152 (Düsseldorf 2010), S. 24 f.
Trendforscher, Strategieberater und Autor W. Simson schätzt die Zahl der Hauskirchen in Europa „auf 10.000 oder mehr". Er unterscheidet acht Strömungen der weltweiten Hauskirchenbewegung.

378. Themenheft: Das Wunder der messianischen Gemeinden. Charisma 151 (Düsseldorf 2010), 52 S.
Mit Beiträgen von Friedrich Aschoff, Benjamin Berger, Gerhard Bially, Beate Dahinten, Johannes Fichtenbauer, Lisa Loden, Eckhard Maier, Tilbert Moser, Hans Scholz, Eitan Shishkoff und Evan Thomas. Es geht um Entstehung, Entwicklung und Theologie judenchristlicher Gemeinden in Israel, Deutschland und weltweit, die sich heute „messianische Gemeinden" nennen.

379. Themenheft: Die Pfingstbewegung und der Pluralismus der Kirchen. EvTh, 69. Jg., 4/2009 (Gütersloh 2009), S. 242–312.
Mit Beiträgen von Michael Bergunder (Der „Cultural Turn" und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung), Margaret M. Poloma (Die Zukunft der amerikanischen Pfingstidentität. Die Assemblies of God am Scheideweg), Frank D. Macchia (Das Reich und die Kraft. Geistestaufe in pfingstlerischer und ökumenischer Perspektive), Theo Sundermeier (Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen. Ein Stück pfingstlerische Anamnese).

380. Themenheft: „Gottes übernatürliches Wirken … heute bezeugt". Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des PFP, 8/2010 (Erzhausen 2010), 20 S.
Nach einer Einführung von Friedhelm Holthuis (Erwarte es!) und Hans-Peter Mumssen (Gott übernatürlich erleben) berichten mehreren Pastoren und Gemeindemitglieder des BFP, wie sie „Gottes übernatürliches

Wirken" erlebt haben, darunter der Hamburger Diabetes-Spezialist Dr. Arne Elsen (außerdem ein Interview mit Daniel Kolenda, dem Nachfolger von Reinhard Bonnke).

381. Themenheft: Marsch des Lebens. TOS Dienste Deutschland e.V. (Tübingen 2010), 16 S.
Ein gut dokumentierter, aber vor allem sehr zu Herzen gehender Bericht von einer Versöhnungsinitiative der TOS in der Ukraine mit weltweitem Medienecho.

382. Themenheft: Oral Roberts' Legacy (1918–2009). Charisma+Christian Life, Febr. 2010 (Lake Mary, FL 2010), 60 S.
Der geistliche Dienst des amerikanischen Autors (ca. 120 Bücher), Heilungsevangelisten und Begründers der Oral Roberts University (Tulsa, Oklahoma) begann im Alter von 17, als der sterbenskranke Teenager die Worte hörte: „Son, I'm going to heal you, and you are to take My healing power to your generation." Mit Beiträgen von Ken Walker (A Legacy of Faith), Steve Strang (He Was a Spiritual Giant) u. a.

383. Themenheft: „Sei stark – und arbeite!" (Haggai 2,4) Feiern des 60-jährigen Dienstes. Prophetic Vision Nr. 55 (Dewsbury, UK 2010), 16 S.
Das stark autobiografisch geprägte Heft gibt Einblick in das Lebenswerk des pfingstlich-charismatischen Evangelisten David Hathaway (s. dazu auch Nr. 57, S. 2–5: „Ich trat mitten ins Feuer" – biografische Eckpfeiler von Hathaways Dienst in Europa).

384. Themenheft: „Zukunft wagen – Auftrag und Werte leben." Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des PFP, 11/2010 (Erzhausen 2010), 20 S.
Diese Ausgabe der BFP-Monatszeitschrift greift das Konferenzthema sowie die Beiträge der 115. BFP-Konferenz (27.–30.9.10 in Willingen) auf. Besonders bemerkenswert: Erstmalig ordinierte der BFP 63 afrikanische Migrationspastoren.

385. Themenheft: „20 Jahre – Gottes Treue." Ebenezer – Operation Exodus, Nov. 2010 (Chavornay/Schweiz 2010, 16 S.
Nach einer Einführung von Alan Field (Geschäftsführer und internationaler Koordinator dieser jüdischen „Heimkehrerhilfe") schließen sich kurze Berichte und Testimonials an.

386. Themenheft: 50 Jahre „Jugend mit einer Mission". Charisma 154 (Düsseldorf 2010), 52 S.
Mit Beiträgen von Dominik Adam, Friedrich Aschoff, Frank Bauer, Gerhard Bially, Rolf-Dieter Braun, Walter Heidenreich, Axel Nehlsen, Holger Schein, Jan Schlegel, Swen Schönheit und Keith Warrington.

387. Uphoff, Frank: Das pfingstliche Erbe weitergeben. 1600 Delegierte aus 74 Nationen in Stockholm. In: Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des PFP, 10/2010 (Erzhausen 2010), S. 12 f.
Bericht von der 22. Weltpfingstkonferenz (24.–27.8.11) in Schweden.

## Sonstiges

388. Frank Viola / George Barna: Heidnisches Christentum. Über die Hintergründe mancher unserer vermeintlich biblischen Gemeindetraditionen. Bruchsal 2010, 333 S.

Ein „Kahlschlag" des etablierten Christentums – einschließlich der Freikirchen. Mit vielen Fußnoten und einer ausführlichen Bibliografie. Die Autoren sind Vertreten der Hauskirchenbewegung (Organic Church).

389. Schaller, Johanna: 25 Jahre Crescendo – und kein bisschen leiser. Künstler sollen eine geistliche Heimat finden. In: Christliches Zeugnis (Campus für Christus Schweiz) 2/10, (Zürich 2010), S. 40–43.
Der Artikel gibt Einblick in die Zielsetzung und Arbeitsweise der Crescendo-Vereinigung unter (christlichen) Künstlern.

390. Themenheft: Chronik der Blumenmönche 2010. Dettingen/Erms 2011, 64 S.
Seit mehr als 40 Jahren besteht die Kecharismai Bruderschaft in Dettingen, bekannt als „Blumenmönche", die auf den Märkten Blumen verkaufen und Gärten der Stille angelegt haben (Prior W. F. Rudolph war Gärtner, bevor er in Adelsboden eine theologische Ausbildung erhielt).

# 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: *Leihstelle.Bib@ThH-Friedensau.de*

Für den weiteren Ausbau der Bibliothek bitten wir Vereinsmitglieder und Interessierte sehr herzlich um Geld- oder Bücherspenden (z. B. durch Überlassung eigener Publikationen oder Zuweisung von Nachlässen). Die Bibliothek sammelt auch Festschriften wie Gemeindechroniken u. ä. aus dem Bereich der Freikirchen. Bitte wenden Sie sich mit Fragen oder Vorschlägen hierzu an die Geschäftsstelle des Vereins (Adresse s. unten).

Auf seiner Jahres-Mitgliederversammlung 2005 hat der Verein beschlossen, jeder theologischen Fakultätsbibliothek im deutschsprachigen Raum ein Freiexemplar des vorliegenden Jahrbuches zukommen zu lassen, da viele Hochschulbibliotheken aufgrund ihrer angespannten Haushaltslage gezwungen sind, den Bezug von Periodika drastisch einzuschränken. Diese Initiative unseres Vereins kann jedoch nur durch Sonderspenden aus dem Kreis der Mitglieder und Freunde finanziert werden, um die wir an dieser Stelle herzlich werben möchten. Bitte versehen Sie Spenden für diesen Zweck mit dem Vermerk „Bibliotheksspende Jahrbuch" (Bankverbindung siehe unten). Vielen Dank.

Der Verein führt jährlich ein Symposium und eine Arbeitstagung durch, zu denen interessierte Gäste herzlich willkommen sind.

**Für 2011 bis 2013 sind bislang folgende Veranstaltungen geplant:**

- Arbeitstagung im Herbst 2011:
  **Freikirchen in der Zeit des Nationalsozialismus**
  Bildungszentrum Elstal, Wustermark bei Berlin
  07./08.10.2011 (mit vorgeschalteter Berlin-Exkursion am 6.10. – Auskünfte hierzu erteilt die Geschäftsstelle des Vereins)
- Symposium im Frühjahr 2012:
  **Unabhängige freie Gemeinden** (Arbeitstitel)
  Diese Tagung veranstalten wir in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Berlin), dem Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes (Bensheim) und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen.
  Gästehäuser der Liebenzeller Mission, Monbachtal/Schwarzwald
  23./24.03.2012

- Arbeitstagung im Herbst 2012:
  **Liedgut und Musik in der Geschichte der Freikirchen** (Arbeitstitel)
  Tagung in Zusammenarbeit mit dem Christlichen Sängerbund
  Theologische Hochschule Tabor, Marburg
  28./29.09.2012
- Symposium im Frühjahr 2013:
  **Aussteiger aus Freikirchen** (Arbeitstitel)
  Diakoniewerk Tabea, Hamburg (angefragt)
  Termin noch offen

Weitere Informationen können bei der Geschäftsstelle des Vereins erfragt werden oder sind über die Internetpräsenz *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* oder formlos per Mitteilung an die Geschäftsstelle erklärt werden. Die Jahresbeiträge, in denen der Bezug des Jahrbuchs *Freikirchenforschung* bereits enthalten ist, belaufen sich derzeit auf

- € 30,- für Einzelmitglieder;
- € 15,- für Studierende und sonstige Ermäßigungsberechtigte;
- € 75,- für korporative Mitglieder.

Bitte beachten Sie die **Beitragsrechnung**, die diesem Band beiliegt! Freiwillige höhere Beiträge sowie Spenden für seine Arbeit sind dem Verein natürlich willkommen. Steuerlich wirksame Spendenbescheinigungen werden gern ausgestellt.

Für Fragen zur Arbeit des Vereins wie auch Einzelbestellungen von Jahrbüchern (auch ältere Ausgaben sind noch lieferbar) steht unsere Geschäftsstelle zur Verfügung. Bitte senden Sie auch Beiträge zur Veröffentlichung (wofür wir allerdings keine Gewähr übernehmen), Tausch- oder Besprechungsexemplare an folgende Anschrift:

Verein für Freikirchenforschung e.V. Geschäftsstelle
Pastor Reimer Dietze, Postfach 1163, D-64386 Erzhausen
Tel.: +49/(0)6150/9768-25 oder +49/(0)172/9726431
Fax: +49/(0)6150/9768-90
Mail: *reimer.dietze@freikirchenforschung.de* oder
*info@freikirchenforschung.de*
Bankverbindung des Vereins:
Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 50150), Kto. 19901
IBAN: DE 94 4005 0150 000 019901; SWIFT (BIC) WELADE1IMST

## Nachruf für Christel Pfeiffer

Am 10. Oktober verstarb Christel Pfeiffer im Alter von 66 Jahren. Von der ersten Stunde an hatte sie die Freikirchenbibliothek betreut. Als nach der Entscheidung des erweiterten Vorstandes des Vereins für Freikirchenforschung die vom früheren Geschäftsführer Manfred Bärenfänger gesammelten Werke in großen Kartons der Bibliothek der Theologischen Hochschule Friedensau angeliefert wurden, war es Christel Pfeiffer, die seitdem die Literatur als Sonderbestand aufgenommen, etikettiert und größtenteils auch inhaltlich erschlossen hatte. Sie kannte sich in den Werken so gut wie kein anderer aus. Wer immer in den Beständen recherchieren wollte, fand in ihr eine tatkräftige Unterstützung. Sie fühlte sich so mit der Arbeit verbunden, dass sie von „ihrer" Freikirchenbibliothek sprach.

Ursprünglich arbeitete Christel Pfeiffer als eine der Chefsekretärinnen des großen Schwermaschinen-Kombinats „Ernst Thälmann" (SKET) in Magdeburg. Doch die wirtschaftlichen Veränderungen nach der deutschen Wiedervereinigung brachten auch für sie die Arbeitslosigkeit. Seit dem 1. März 2002 war sie in einer Strukturanpassungsmaßnahme für drei Jahre in der Bibliothek der Theologischen Hochschule Friedensau beschäftigt. Als diese vom Arbeitsamt geförderte Maßnahme auslief, arbeitete sie auf der Basis einer geringfügigen Beschäftigung mit großem Engagement weiter. Ihre letzten Arbeiten bestanden darin, den gesamten Bestand mit Barcodes zu versehen und für den Umzug in einen gesonderten Raum im Sockelgeschoss des neuen Bibliotheksgebäudes vorzubereiten. Doch dann setzte die Krankheit ihrer Tätigkeit ein Ende. Sie kam im März 2010 in die Lungenklinik Lostau bei Magdeburg und erholte sich seitdem trotz der ärztlichen Hilfe nicht wieder. Am 29. Oktober 2010 wurde sie in Gommern, dort wo sie seit ihrer Kindheit zu Hause war, auf dem Friedhof bestattet.

Die Mitarbeiter und Benutzer der Bibliothek schätzten an Christel Pfeiffer neben der fachlichen Qualifikation ihren feinen Humor, der trotz ihrer Bescheidenheit und Unaufdringlichkeit immer wieder wie ein Lichtstrahl aufleuchtete und ein Stück ihres christlichen Glaubens dokumentierte. Mit ihrer Arbeit hinterlässt Christel Pfeiffer einen bleibenden Schatz für nachfolgende Generationen.

*Dr. Johannes Hartlapp*
*2. Vorsitzender des Vereins für Freikirchenforschung*