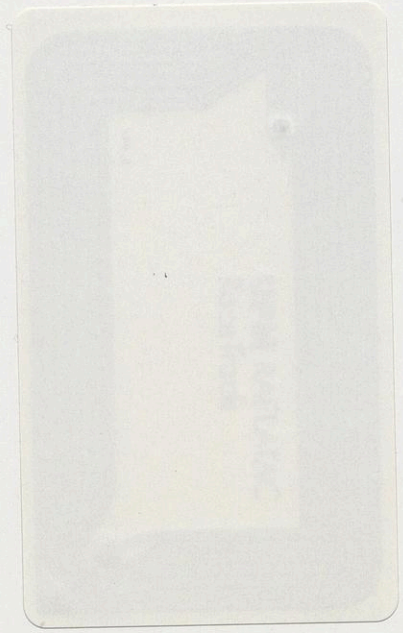
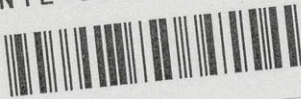




N12<527937324 021



ubTÜBINGEN



FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2013

Nr. 22

Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung e. V.



FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2013

Nr. 22

© 2013

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Redaktion: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall

Copyright Titelfotos:

Simplechurch, Rangsdorf; Gospel-Forum, Stuttgart; Bernd Scheurer, Erzhausen;
Theologisches Seminar BERÖA, Erzhausen (2)

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

Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen

Druck: Druckerei Wirth, Ober-Ramstadt

ISBN 978-3-934109-14-8



ZA 8655-22

Inhaltsverzeichnis

Editorial	7
Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches	11

Frei, freier, am freiesten? :
Unabhängige Gemeinden in Deutschland
und ihr Verhältnis zu den (Frei-)Kirchen ;
 Symposion des Vereins für Freikirchenforschung
 vom 23. bis 24.03.2012 in Bad Liebenzell

<i>Reinhard Hempelmann</i>	
Das Spektrum der geist- und wortzentrierten Gemeinden	12
<i>Benjamin Simon</i>	
Ethnisch geprägte unabhängige Gemeinden und ihr Verhältnis zu den etablierten (Frei-)Kirchen	22
<i>Dirk Spornbauer</i>	
Das ekklesiologische Profil unabhängiger Gemeinden charis- matisch-neupfingstlerischer Prägung	35
<i>Michael Utsch</i>	
Die Unübersichtlichkeit der Spätmoderne – Sozialpsychologi- sche Aspekte des Phänomens Unabhängigkeit in Kirche und Gesellschaft	41
<i>Johannes Demandt</i>	
Grundzüge der Ekklesiologie des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden	50
<i>Interview mit Marcus B. Hausner</i>	
Vineyard D.A.C.H. – Eine Erneuerungsbewegung im 21. Jahr- hundert geht neue-alte Wege	68
<i>Tobias Krämer</i>	
Zur Ekklesiologie des GOSPEL FORUMS Stuttgart (GF) – eine Bestandsaufnahme	84
<i>David Poysti</i>	
Die Gemeinde als geistliche Großfamilie – Die Hauskirchen- bewegung in Deutschland	89
<i>Christoph Raedel</i>	
Tagungszusammenfassung	105

Liedgut und Musik in der Geschichte der Freikirchen

Arbeitstagung des Vereins für Freikirchenforschung
vom 28. bis 29.09.2012 in Marburg

Horst Krüger

- Die Singbewegung – Paul Ernst Ruppel und der Christliche
Sängerbund 110

Holger Eschmann

- Die Aufgabe des Chores in Gemeinde und Gottesdienst 134

Wolfgang Kabus

- Christliche Popularmusik. Die Kirche als popkultureller Part-
ner wider Willen 146

Manfred Weingarten

- Liedgut und Musik in den Gesangbüchern der Selbständigen
Evangelisch-lutherischen Kirche und ihrer Vorgängerkirchen 156

Wolfgang Tost

- Der Liedermacher als Evangelist – Persönliche Erfahrungen
und Einschätzungen 170

Freikirchliche Perspektiven Forschungsberichte und Aufsätze

Hartmut Lehmann

- Die Chancen der Freikirchen in der religiösen Welt Deutsch-
lands im 19. Jahrhundert 177

Buchbesprechungen

Werner Klän / Gilberto da Silva (Hg.), *Lutherisch und selbststän-
dig. Einführung in die Geschichte selbstständiger evangelisch-
lutherischer Kirchen in Deutschland*, Göttingen 2012

(Walter Fleischmann-Bisten) 189

Andrea Strübind / Martin Rothkegel (Hg.), *Baptismus. Geschichte
und Gegenwart*, Göttingen 2012

(Walter Fleischmann-Bisten) 190

Karl Heinz Voigt, *Methodistische Mission in Hamburg (1850–
1900). Transatlantische Einwirkungen (Veröffentlichungen der
EmK in Deutschland)*, Göttingen 2010

(Thomas Hahn-Bruckart) 193

Burkbard Neumann / Jürgen Stolze (Hg.), *Kirche und Gemeinde
in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn/
Göttingen 2009 (Christoph Raedel) 195

<i>Burkhard Neumann / Jürgen Stolze</i> (Hg.), Ursprung und Sendung der Kirche, Paderborn / Göttingen 2011 (Christoph Raedel)	199
<i>Stefan Schweyer</i> (Hg.), Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event. Beiträge der Tagung an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel vom 20. Juni 2011 (Studien zu Theologie und Bibel 7), Münster 2012 (Walter Schöpsdau)	202
<i>Samuel Diekmann</i> , Systemkritik des Meisters. Die verschwiegenen Verse: Was Christus an unserer Ökonomie, Ökologie und Sozialethik zu kritisieren hätte, Norderstedt 2012 (Marc Strunk)	204
<i>Michael Häusler / Christian Oelschlägel</i> (Bearb.), Diakonische Partnerschaften im geteilten Deutschland. Zeitzeugenberichte und Reflexionen, Leipzig 2012 (Karl Heinz Voigt)	208
<i>Walter Klaiber</i> (Hg.), Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Leipzig 2012 (Karl Heinz Voigt)	210
<i>Hartmut Lehmann</i> , Das Christentum im 20. Jahrhundert. Fragen, Probleme, Perspektiven (KGE IV/9), Leipzig 2012 (Karl Heinz Voigt)	213
<i>Johannes Demandt</i> (Hg.), Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4, Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012 (Lothar Weiß)	215
<i>Forum Theologie & Gemeinde</i> (Hg.), Die Macht der Menschenbilder. Beiträge zur theologischen Anthropologie (Systematisch-theologische Beiträge 4), Erzhausen 2012 (Lothar Weiß)	216
<i>Wilfrid Haubeck / Michael Schröder</i> (Hg.), Lernen – Begegnen – Senden. 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach, Witten 2012 (Lothar Weiß)	218
<i>Katharina Kunter</i> , 500 Jahre Protestantismus. Eine Reise von den Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin / Gütersloh 2012 (Lothar Weiß)	221

Astrid Nachtigall u. a.

Bibliographie 2012

zur Theologie und Geschichte der Freikirchen
(mit Nachträgen aus Vorjahren)

Abkürzungsverzeichnis	225
A. Bibliographien	226
B. Übergreifende Darstellungen	226
C. Übergreifende Sachthemen	226

D. Einzelne Freikirchen und Bewegungen	228
Apostolische Gemeinschaft	228
Brüderbewegung	228
Evangelisch-altreformierte Kirche	230
Evangelische Brüder-Unität	230
Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)	230
Evangelisch-methodistische Kirche	234
Freie evangelische Gemeinden	236
Gemeinschaftsbewegung	241
Heilsarmee	242
Mennoniten	242
Pfingstgemeinden und charismatische Bewegung	248
Quäker	252
Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche	253
Siebenten-Tags-Adventisten	255
Täufertum	256
Vereinsmitteilungen	258

Editorial

Es gibt Phänomene, an denen sich die Fähigkeit zum Verbinden und die Tendenz zu entzweien als die zwei Seiten einer Medaille darstellen. Im vorliegenden Jahrbuch werden die Beiträge zweier Tagungen des Vereins für Freikirchenforschung dokumentiert, die sich zwei solcher Phänomene widmeten, vermutlich ohne sich dieses Zusammenhangs bewusst zu sein. Der erste thematische Block von Beiträgen ist der wachsenden Zahl unabhängiger Freikirchen gewidmet, die neben Landes- und „klassischen“ Freikirchen in Deutschland entstehen. Oft haben sie die Fähigkeit, Menschen miteinander zu verbinden, die in einem anders gearteten kirchlichen Umfeld kaum zueinander gefunden hätten. Sie haben etwas „Anziehendes“. Zugleich aber scheiden sich an ihnen die Geister, weil andere Gemeinden die Gefahr sehen, dass engagierte Mitglieder abwandern und dass zudem der Eindruck der Trennung des Leibes Christi vor Ort vertieft wird. Ähnlich verhält es sich mit der Musik in der Gemeinde, mit der sich die Beiträge des zweiten Themenblocks beschäftigen. Das Singen geistlicher Lieder ist von jeher etwas, das Menschen eint, weil es bei aller Unterschiedlichkeit der Biographie und Begabung vor allem ein Herz braucht, das vom Lob Gottes erfüllt ist und im Gesang überquillt. Zugleich erweist sich die Art der Musik, in der Gott gelobt wird, in vielen Gemeinden als Grund für Befremdung, Auseinandersetzung und Entzweigung. Das Gotteslob eint, der musikalische Geschmack entzweit – das scheint heute hinsichtlich der Musik auch und gerade in freikirchlichen Gemeinden zu gelten.

Die thematische Auseinandersetzung mit den unabhängigen Gemeinden in Deutschland und ihrem Verhältnis zu den (Frei)Kirchen wird von *Reinhard Hempelmann* mit einem Überblick über das Spektrum der geist- und wortzentrierten Gemeinden eröffnet. Er erläutert historische und soziologische Bedingungen des Entstehens neuer unabhängiger Gemeinden, an denen sich die Züge unserer Zeit und Kultur aufweisen lassen. Die Unterscheidung zwischen wortzentrierten Gemeinden einerseits und geistzentrierten Gemeinden andererseits lässt das je besondere Profil dieser Richtungen hervortreten, aber auch die Anfragen an die älteren, verfassten Kirchen deutlich werden.

Im Kontext der Frage nach neuen unabhängigen Gemeinden verdienen ethnisch geprägte Gemeinden eine eigenständige Beachtung, die ihnen im Beitrag von *Benjamin Simon* zukommt. Er verweist darauf, dass entgegen der allgemeinen Wahrnehmung ein sehr großer Teil der Migranten, die nach Deutschland einwandern, christliche Wurzeln haben, und sie sich in Deutschland vielfach zu „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ halten. Diese Gemeinden werden ausgehend von ihrer Entstehung nach vier Gruppen unterschieden, bevor Simon drei Identitätsphasen identifiziert, die solche Gemeinden in der Regel durchlaufen: Seklusion – Öffnung – Interkulturation. Abschließend werden die Möglichkeiten der Kooperation

mit Gemeinden anderer Herkunft und Sprache anhand dreier Modelle erwogen.

Dirk Spornbauer untersucht das ekklesiologische Profil unabhängiger Gemeinden charismatisch-neupfingstlerischer Prägung. Er geht davon aus, dass neu entstehende Gemeinden weithin das die pfingstlich-charismatische Bewegung prägende Gedankengut verwenden, mit ihren eigenen ekklesiologischen Schwerpunktsetzungen aber auch kritisch auf Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte reagieren. So kennzeichnet die charismatisch geprägten Hausgemeinden eine Ablehnung institutionell-hierarchischer Autorität zugunsten kleiner autonomer Einheiten. Auch Schwerpunktsetzungen der „Emerging Church Bewegung“ wie die Rückkehr zu Formen urchristlicher Spiritualität lassen sich als Reaktion auf moderne Gottesdienstkonzepte neupfingstlerischer Megakirchen verstehen. Umgekehrt haben diese kritischen Impulse auch auf neupfingstlerische Gemeinden, vor allem auf deren Leitungsverständnis, zurückgewirkt.

Aus sozialpsychologischer Sicht nähert sich *Michael Utsch* dem Phänomen der Unabhängigkeit, das er in den Horizont der Spätmoderne mit ihrer Unübersichtlichkeit einrückt. Er verweist auf die zunächst gegenläufig erscheinenden Befunde, wonach die Religion in Gestalt der christlichen Kirchen in Westeuropa auf dem Rückzug ist, während bei Zugrundelegung eines weiten Religionsbegriffs die anhaltende Präsenz einer „diffusen Transzendenzsehnsucht“ nicht zu übersehen ist. Die Unübersichtlichkeit, die infolge der Vielfalt konkurrierender Sinnanbieter entsteht, fördert nach Utsch auch eine fundamentalistische Religiosität, deren Stärken und Schwächen er abwägt. Abschließend geht er auf die Anfragen ein, denen sich die Kirchen angesichts der Vielfalt der Sinndeutungen zu stellen haben.

Die Grundzüge der Ekklesiologie der Freien Evangelischen Gemeinden entfaltet *Johannes Demandt* in seinem Beitrag. Er weist einleitend darauf hin, dass für freie evangelische Christen nicht die Frage nach der Gestalt der Gemeinde, sondern die des persönlichen Glaubens an Jesus Christus Vorrang hat. Grundlegend für die Väter der FeG war von daher ihre Gewissensbindung an das Wort Gottes, das prinzipiell zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden unterscheidet. Demandt erläutert dann, welches Verständnis von Glaube, Taufe, Abendmahl und Amt für die Anfänge der FeG bestimmend war, bevor er in einer differenzierten historischen Analyse zeigt, wie das Verständnis von der „wesensmäßigen Verbundenheit“ der Gemeinden seit dem 19. Jahrhundert interpretiert und gelebt worden ist.

In der Tagungspräsentation von *Markus Hausner*, die hier in der Form eines an anderer Stelle mit ihm geführten Interviews wiedergegeben ist, begegnet eine Perspektive aus der Vineyard-Bewegung, die als neue unabhängige Gemeindebewegung verstanden werden kann, als bewusst postmoderne Strömung aber auch etwas von der Unübersichtlichkeit unserer Zeit abbildet. Hausner stellt „Vinyard“ als eine Bewegung vor, die sich am Handeln Jesu und dem Kommen seines Reiches ausrichtet und dabei die

Auswirkungen des Glaubens in Kirche und Gesellschaft hinein betont. Das einheitsstiftende Moment der Bewegung ist somit die Erfahrung des Handelns Gottes, sie liegt nicht in einheitlichen kirchlichen Strukturen. Vielmehr könnten sich Vineyard-Gemeinden den jeweiligen Gegebenheiten vor Ort flexibel anpassen.

Tobias Krämer legt – wie Hausner – eine Bestandsaufnahme der Ekklesiologie des „Gospel Form Stuttgart“ (früher: „Biblische Glaubensgemeinde“) aus der Binnenperspektive vor. Das nirgends schriftlich fixierte Gemeindeverständnis des Gospel Forums, so führt er aus, entwickelt sich *in via* im Spannungsfeld der Fragen, wie Gemeinde a) und b) zeitgemäß sein kann. Er erläutert ausgehend von der Vielschichtigkeit des biblischen Befundes die Legitimität ekklesiologischer Entwicklungen bzw. Phasenverschiebungen von der Jüngerbewegung bis zur Institutionalisierung des „fünffältigen Dienstes“. Abschließend benennt er die Ziele der von ihm mitgeleiteten Gemeinde.

Eine dritte Innenansicht bietet der Beitrag von *David Poysti* zur Hauskirchenbewegung. Er bezeichnet Hausgemeinden ihrem Selbstverständnis nach präziser als „einfache organische Gemeinden“ im Unterschied zu hierarchisch verfassten, komplexen und programmorientierten Kirchen, die Gebäude verwalten und Amtsträger besolden. Poysti identifiziert drei Wellen ihrer Ausbreitung in den USA und darüber hinaus, bevor er anhand einer biblisch-theologischen Begründung und verschiedenen Schlaglichtern auf die Praxis des Gemeindelebens das Bild von der Hausgemeinde als einer einfachen, organischen und dynamisch sich ausbreitenden Gemeinde entwickelt, deren zentrale Metapher die geistliche Großfamilie ist. Es folgt meine Zusammenfassung einiger auf der Tagung gewonnener eigener Einsichten.

Der zweite Themenblock an Beiträgen lässt sich unter den Titel „Liedgut und Musik in der Geschichte der Freikirchen“ stellen. Den Auftakt bildet *Horst Krügers* Beitrag zur Singbewegung in Deutschland. Zunächst geht er auf die kulturellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für das Entstehen der Singbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein, bevor er die Bedeutung des Christlichen Sängerbundes für die Singbewegung hervorhebt und die Entwicklungen im 20. Jahrhundert nachzeichnet. Vor diesem Hintergrund erläutert Krüger dann eingehend die Impulse des Wirkens von Paul Ernst Ruppel, dessen Name für den Übergang von Liedvorträgen zum Gemeindechor unter dem Vorzeichen des Verkündigungsauftrags der Gemeinde steht.

Aus der Sicht des praktischen Theologen widmet sich *Holger Eschmann* einer Untersuchung der Aufgabe des Chors in Gemeinde und Gottesdienst. Im ersten Teil arbeitet er heraus, dass Singen im Allgemeinen das Wohlbefinden des Singenden fördert und weiterhin für viele Menschen große Bedeutung hat. Im zweiten Teil wird die identitätsstiftende und gemeinschaftsbildende Funktion des Singens in der Gemeinde aufgezeigt. Das Sin-

gen in der Gemeinde fördert die Ökumene, stärkt die Spiritualität und trägt zum Gemeindeaufbau bei. Im dritten Teil erläutert Eschmann die theologische Bedeutung der Chormusik im Gottesdienst und zieht daraus einige praktische Schlussfolgerungen.

Unter dem Titel „Christliche Populärmusik“ bezeichnet *Wolfgang Kabus* die „Kirche als popkulturellen Partner wider Willen“. Er beobachtet, wie schwer sich die Kirchen, weithin eher auf Maßstäbe der Hochkultur fixiert, mit christlicher Populärmusik tun und damit den Anschluss an die Gegenwartsmusik verlieren. In vier Thesen analysiert Kabus dann das kulturelle, das gesellschaftlich-soziologische, das ästhetische und das theologische Unbehagen der Kirchen mit der Populärmusik, bevor er abschließend dafür plädiert, dass sich die Kirchen an dieser Stelle endlich (mehr) öffnen.

Manfred Weingarten untersucht in seinem Beitrag Liedgut und Musik in den Gesangbüchern der Selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche und ihren Vorgängerkirchen. Er zeichnet detailliert die wechselvolle und spannungsreiche Gesangbuchgeschichte nach, durch die sich das Bemühen um Berücksichtigung kirchenspezifischer und bekenntniskonformer Lieder zieht. Das Anliegen der Eigenständigkeit wird in der gegenwärtigen Erarbeitung eines eigenen (nicht gemeinsam mit der EKD verantworteten) Gesangbuchs deutlich, während die Tendenz der Pluralisierung sich im Gebrauch weiterer Liederbücher neben dem Kirchengesangbuch niederschlägt.

Persönliche Erfahrungen und Einschätzungen bietet der Beitrag des Liedermachers *Wolfgang Tost*, wenn er zunächst auf die (fehlende) kirchenöffentliche Wahrnehmung der ostdeutschen Liedermacherszene eingeht, die sich um das Lichtensteiner Liedermacherfestival sammelt. Im Hauptteil seines Vortrags beschreibt er die Aufgabe des Liedermachers in evangelistisch ausgerichteten Jugendwochen als Teil eines Teams und in enger Abstimmung mit dem Evangelisten.

Den vorliegenden Band beschließt der Abdruck eines Vortrags, den der Historiker *Hartmut Lehmann* anlässlich des 175. Bestehens der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Oldenburg (i.O.) gehalten hat.

Zu den bewährten und nachgefragten Kennzeichen dieses Jahrbuchs gehören seit Jahren die Freikirchenbibliographie, in der die Neuerscheinungen des vergangenen Jahres nach Gemeindebünden bzw. -richtungen differenziert aufgeführt sind. Außerdem werden im Rezensionsteil wieder einschlägige Veröffentlichungen aus dem Bereich der Freikirchenforschung besprochen. Ich danke allen am Zustandekommen dieses Jahrbuchs Beteiligten von Herzen.

Christoph Raedel

Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches

P. Dr. Johannes **Demandt**, Bendemannstr. 16, 40210 Düsseldorf
 Prof. Dr. Holger **Eschmann**, Mörikestr. 18, 72762 Reutlingen
 Marcus B. **Hausner**, Kornbergstr. 13/5, 73095 Albershausen
 Dr. Reinhard **Hempelmann**, Auguststr. 80, 10117 Berlin
 Prof. Wolfgang **Kabus**, Ölbachstr. 34, 86179 Augsburg
 P. Tobias **Krämer**, Talstr. 70, 70188 Stuttgart
 Horst **Krüger**, Westfalenweg 207, 42111 Wuppertal
 Prof. Dr. Hartmut **Lehmann**, Caprivistr. 6, 24105 Kiel
 Dr. Astrid **Nachtigall**, Habichtweg 3, 59077 Hamm
 Dr. David **Poysti**, Odenthaler Str. 9a, 93197 Zeitlam
 Prof. Dr. Christoph **Raedel**, Julie-von-Kästner-Str. 4, 34131 Kassel
 P. Dr. Benjamin **Simon**, Blumenstr. 1-7, 76133 Karlsruhe
 P. Dr. Dirk **Spornhauer**, Bonifatiusstr. 4, 57319 Bad Berleburg
 Wolfgang **Tost**, Am Pfarrstück 15, 09221 Neukirchen
 Dr. Michael **Utsch**, Auguststr. 80, 10117 Berlin
 Propst em. Manfred **Weingarten**, Fabrikstr. 6, 27283 Verden

Frei, freier am freiesten?

Unabhängige Gemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den (Frei-)Kirchen

Symposion des Vereins für Freikirchenforschung
vom 23. bis 24.03.2012 in Bad Liebenzell

Das Spektrum der geist- und wortzentrierten Gemeinden

Reinhard Hempelmann

Zu den Rahmenbedingungen kirchlichen und gemeindlichen Handelns gehört das Phänomen einer zunehmenden innerchristlichen Pluralisierung. Insofern lenkt die Thematik das Augenmerk auf einen Sachverhalt, der in der gegenwärtigen Diskussion über die Zukunft von Gemeinden und Kirchen meines Erachtens zu wenig wahrgenommen wird. Es gibt nicht nur den langsamen, aber nicht zu übersehenden Auszug von Menschen aus bestehenden Gemeinden und Kirchen, sondern auch neue Sammlungsbewegungen, Gemeinschaftsbildungen und Gemeindegründungen, und zwar in bestehenden Kirchen und Freikirchen, zum Beispiel in geistlichen Gemeinschaften oder Richtungs- und Personalgemeinden, aber auch – in den letzten Jahrzehnten zunehmend – außerhalb von ihnen. Örtliche Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen (ACKs) müssen sich mit Anträgen dieser Gemeinschaften auf Gastmitgliedschaft befassen. Ein nicht geringer Teil der Informationsanfragen, die an evangelische und katholische Weltanschauungsbeauftragte gerichtet werden, bezieht sich auf neue christliche Gemeinschaftsbildungen. Die etablierten Kirchen und christlichen Gemeinschaften sind mit einer neuen stilistischen Vielfalt in den Ausdrucksformen des Glaubens und der Frömmigkeit konfrontiert. Migration, Mission und religiöse Globalisierung verschärfen nicht nur kulturelle, weltanschauliche und religiöse Pluralisierungsprozesse. Sie verstärken auch die innerchristliche Vielfalt.

1. Die freikirchliche Tradition

In historischer Perspektive gehört die Entstehung der Freikirchen zu den Folgeerscheinungen der Reformation, wobei die Begrifflichkeit Freikirche „eigentlich nicht isoliert für sich genommen werden kann, sondern nur auf dem Hintergrund der Existenz von ‚Großkirchen‘ zu erfassen ist“.¹ Im Gegenüber zu den Volkskirchen betonen sie die grundlegende Verschiedenheit

¹ *Hubert Kirchner* (Hg.), Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen. Ein Handbuch. Im Auftrag der Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1987, 11.

von Christen- und Bürgergemeinde, die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft und des persönlichen Bekenntnisses jedes Einzelnen, ebenso das Prinzip Freiheit der Kirche vom Staat.²

„Die Freikirche verlangt eine Entscheidung zur Mitgliedschaft [...] es kann in erstaunlichem Ausmaß zur Laienmitarbeit [...] aber auch zur Anwendung von Kirchenzucht kommen. Die stets zu vollziehende Erneuerung der Kirche findet am urchristlichen Gemeindeleben ihre Ausrichtung. Freiwilligkeit und evangelistisch-missionarische Anstrengung sind zwei Seiten einer Münze. Auf christliche Erziehungsarbeit (Sonntagsschule, Gemeindebibelschule, Vacation Bible School) und Jugendarbeit wird großer Wert gelegt.“³

Erst seit dem 19. Jahrhundert waren die rechtlichen Rahmenbedingungen für eine größere Ausbreitung verschiedener Freikirchen in Deutschland gegeben. Sie konnten bis heute nur begrenzte zahlenmäßige Durchbrüche erzielen, obgleich sie sich in ihren Grundforderungen als Alternative zu den Großkirchen anboten und nicht selten durch ein intensives missionarisches Engagement in Erscheinung traten.

In einer „zweiten“ Pluralisierungsphase entwickeln sich etwa seit einigen Jahrzehnten außerhalb und neben den etablierten kirchlichen und freikirchlichen Strukturen alternative Formen christlicher Frömmigkeit, die ihren Ausdruck in eigenständigen Gemeinden, Denominationen und Konfessionen suchen, insbesondere im evangelikalen und pentekostal-charismatischen Kontext. In der Insidersprache redet man davon, dass neuer Wein in neue Schläuche gehöre, dass neue Frömmigkeitsformen sich chancenreich nur in neuen Strukturen verwirklichen können. Dabei beruft man sich etwa auf die Gemeindegrowthbewegung (*Church Growth*) und deren Grundsatz, dass Gemeindegründung eine überaus effektive Missionsmethode sei. Inzwischen sind zahlreiche solcher Initiativen erfolgreich gestartet worden. Etwas verspätet wird damit das nachgeholt, was in der englischsprachigen Welt bereits länger erprobt wurde. Blickt man über den deutschen Kontext hinaus, z. B. nach England, wird deutlich, dass auch in etablierten Kirchen und Freikirchen zunehmend davon ausgegangen wird, dass die Bildung neuer, z. T. zielgruppenorientierter Gemeinden in gesamt-kirchlicher Einbindung ein Weg sein könnte, sich neuen missionarischen und pastoralen Herausforderungen zu stellen und die Präsenz der Kirche in entkirchlichten Bereichen zu stärken.

Publizistisch beschäftigt sich die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) mit dieser Thematik seit 1991⁴. Hans-Diether Reimer sprach von „Verselbständigungstendenzen“ intensiver Glaubenskreise⁵ und brachte damit zum Ausdruck, dass die missionarische Perspektive zwar

² Zum Verständnis der Freikirchen vgl. *Erich Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Bensheimer Hefte 70, Göttingen 1989; vgl. ebenso Freikirchenhandbuch, Informationen-Anschriften-Berichte, hg. von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), Wuppertal 2000.

³ *Erich Geldbach*, Art. Freikirche, in: EKL³ Bd 1, Sp. 1361.

⁴ *Ingrid Reimer*, Neue Gemeindebildungen, in: MDEZW 8/1991, 245–252.

⁵ *Hans-Diether Reimer*, Für eine Erneuerung der Kirche. Aufsätze, Berichte, Fragmente, Gießen 1996, 132–152, hier 132.

im Zentrum des Selbstverständnisses von neuen Gemeindebildungen steht, deren faktische Wirkung sich damit allerdings oft nicht deckt. Im Titel des Handbuches der missionarischen Werke trat 1997 der Bereich neuer Gemeinden hinzu.⁶ Frühere Ausgaben des Buches konnten darauf verzichten.

2. Phänomene

- Heute bezeichnen sich als Freikirchen nicht nur Gemeindeverbände, die in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) zusammengeschlossen sind, wie die Evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der Bund Freier evangelischer Gemeinden, der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP, seit 2001 Vollmitglied), die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (im Gaststatus) etc. Vielmehr kann beobachtet werden, dass sich mehr und mehr neue Gruppen unter der Selbstbezeichnung „evangelische Freikirche“ etablieren, die eine organisatorische Beziehung zu den klassischen Freikirchen nicht kennen und in ihrem Selbstverständnis teilweise hervorheben, dass sie konfessionsunabhängig (*nondenominational*) sind. Die „neuen Freikirchen“ verstehen sich dabei nicht nur im Gegenüber zu evangelischen Landeskirchen und zur katholischen Kirche, sondern auch als Alternative zu den „alten Freikirchen“. Ihre Distanz zu den freikirchlich etablierten Glaubensgeschwistern kann kulturelle und religiöse Gründe haben. Wenn religiöse Gründe im Vordergrund stehen, fürchtet man beispielsweise, dass durch den Anschluss an etablierte Strukturen eine Verwässerung des eigenen Profils erfolgen könnte.
- Seit den 1980er Jahren sind allein in Deutschland mehrere hundert „konfessionsunabhängige“ freie pfingstlich-charismatische Gemeinden entstanden, die teils klein und unbemerkt blieben, teils sich zu großen Zentren pentekostal-charismatisch geprägter Frömmigkeit mit weit ausstrahlender Wirkung entwickelten. Dieser erste Typ freikirchlicher Gemeinschaftsbildung konkretisiert sich u. a. in zahlreichen christlichen Zentren (Christliches Zentrum Berlin, Frankfurt, Wiesbaden, Ruhrgebiet usw.), in Vineyard-Gemeinden (Hamburg-Harburg, Speyer, Aachen, Nürnberg, München usw.), in Gruppen, die sich unter dem Einfluss der auch in der charismatischen Bewegung umstrittenen amerikanischen Glaubensbewegung gebildet haben (Gemeinde auf dem Weg, Berlin, Biblische Glaubensgemeinde usw.). Zwischen Einzelgemeinden können netzwerkartige und freundschaftliche Verbindungen bestehen. Inhaltliche Anliegen sind Anbetung, Lobpreis, Seelsorge, Evangelisation, Heilungsdienste, das Erfasst- und Erneuertwerden des ganzen Menschen wie auch der Gemeinde. Dabei wird eine auf den Heiligen Geist und

⁶ Handbuch der missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden. Deutschland – Österreich – Schweiz, hg. von Reinhard Hempelmann in Verbindung mit Ingrid Reimer und Ulrike Liebau, Stuttgart 1997.

die Charismen (vor allem Heilung, Prophetie, Glossolalie) bezogene erfahrungsorientierte Frömmigkeit akzentuiert. Die Anliegen werden gleichermaßen in innerkirchlichen Gruppen und eigenständigen Gemeinden praktiziert. Diakonische Dienste werden in enger Zuordnung zum Evangelisationsauftrag praktiziert. Sozialformen sind u. a. Haus- und Gebetskreise, Glaubenskurse und Einführungsseminare, Anbetungs-, Heilungs- und Segnungsgottesdienste, Kongresse.

Vor allem junge Erwachsene und junge Familien suchen und finden hier einen Ort, wo sie ihrem Glauben Ausdruck verleihen und ein Frommsein mit Begeisterung leben können, das bestimmt ist durch die Suche nach erfahrungsbezogener Glaubensvergewisserung und einer evangelistischen Praxis in der Kraft des Heiligen Geistes. Ein geographischer Schwerpunkt neuer Gemeinden liegt insbesondere in (groß)städtischen Kontexten, wo die Lockerung der Kirchenbindung und der Abbruch christlicher Tradition am weitesten fortgeschritten sind. Ein zweiter Schwerpunkt liegt in Gebieten, die durch den Pietismus und erweckliche Frömmigkeitsformen geprägt sind, wo vor allem junge Menschen die traditionell pietistische Frömmigkeit verlassen und charismatische Ausdrucksformen des Glaubens aufgreifen. Diese neuen Gemeinden lassen sich der Charakterisierung „geistzentriert“ zuordnen.

- Ein zweiter, vergleichsweise weniger einflussreicher Typ neuer freikirchlicher Gemeinschaftsbildungen repräsentiert eher eine überaus konservativ (evangelikal-fundamentalistisch) orientierte Richtung. Diese konkretisiert sich u. a. in der Konferenz für Gemeindegründung (KFG), die lockere Kontakte zu zahlreichen kleinen Gemeinden (freie Brüdergemeinden, freie Baptisten, Biblische Missionsgemeinden etc.) unterhält. In diesen Gemeinschaften herrscht teilweise eine dezidierte Ablehnung volkskirchlicher und landeskirchlicher Strukturen, die – wie auch die römisch-katholische Kirche – als „unbiblische Systeme“ angesehen werden. Dieser Typ setzt sich abgrenzend und kritisch mit in Deutschland populären evangelikalen Initiativen und Trends auseinander. Zur charismatischen Bewegung hat er ein distanziertes Verhältnis. Die Rezeption von Anliegen des Darbysmus spielt eine wichtige Rolle: im Verständnis der Bibel, der Kirche, der Heilsgeschichte.

Auch wenn einzelne der genannten Gemeindebildungen ihre Zukunftsfähigkeit noch unter Beweis stellen müssen, zeigen die skizzierten Entwicklungen, dass das freikirchliche Spektrum des Protestantismus in den letzten Jahrzehnten vor allem unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen an Gewicht gewonnen hat. Zugleich wird man sagen können: In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und den Mitgliedskirchen der VEF ist nur ein Teil derjenigen Gruppen vertreten, die sich als Freikirchen verstehen und bezeichnen. Eine Nähe und Verwandtschaft der neu entstandenen Gemeinschaftsbildungen ist am ehesten zur VEF und zur Deutschen Evangelischen Allianz gegeben. Neben ca. 280 000, die zu den Mitgliedskir-

chen der VEF gehören, ist die Zahl der freikirchlich geprägten Christen in Deutschland offensichtlich größer als bisherige Statistiken es nahe legten. Zwar liegen keine präzisen statistischen Daten vor, es wird jedoch deutlich, dass sich in „neuen Freikirchen“ vor allem ein evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Frömmigkeitstyp ausbreitet, dessen weltweite Erfolgsgeschichte auch im deutschsprachigen Kontext Westeuropas erkennbar wird, wenn auch in vergleichsweise gebremster Form. Unabhängige Gemeinde- und Kirchenbildungen sind für diesen Frömmigkeitstyp zu einem wichtigen Verbreitungsprinzip geworden. Ansatzweise zeigt sich auch in Westeuropa, was in globaler Perspektive vielfach beobachtet wird. Christliches Leben scheint gegenwärtig am augenfälligsten in von den historischen Kirchen und Denominationen mehr oder weniger unabhängigen Gemeinschaftsgruppen, Gemeinden und Kirchen zu pulsieren.

3. Entstehungshintergründe und Deutungen

Neue freikirchliche Gemeinden entstehen aus z. T. schmerzlichen Abspaltungsprozessen von bestehenden Kirchen, durch die Bindung von Mitgliedern anderer Kirchen und Freikirchen an die neue Gemeinde („Transferwachstum“). Sie geschehen aufgrund kühner Missionsperspektiven, als Import des amerikanischen Erweckungschristentums und auf dem Hintergrund eines kongregationalistischen Kirchenverständnisses.

Ein klassisches Beispiel für die Gründung einer neuen Gemeinde ist der Weg des ehemals lutherischen Pfarrers Wolfram Kopfermann. Viele Jahre war er Vorsitzender der charismatisch geprägten Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche in Deutschland. 1988 trat er aus der evangelischen Kirche aus und gründete die Anskar-Kirche in der Hoffnung, damit eine Gemeindegründungswelle anzustoßen und viele auf seinen Weg mitzunehmen.⁷ Seine Hoffnungen erfüllten sich nicht. Gleichwohl steht sein Weg für einen Trend, mit dem sich alle ökumenisch verbundenen Kirchen zunehmend auseinandersetzen müssen.

Die Missionspraxis in Teilen der pfingstlich-charismatischen Bewegung ist zur Gemeinde- und Kirchengründungspraxis geworden. Gemeindegründung wird als effektive und erfolversprechende Methode der Mission angesehen. Weitreichende Visionen und Prognosen im Blick auf neu zu gründende Gemeinden, die in den letzten Jahrzehnten immer wieder propagiert wurden, erwiesen sich im deutschsprachigen Kontext als unrealistisch.

Schließlich erwachsen neue Gemeinschaftsbildungen durch die Präsenz von Christen aus ethnischen Minoritäten, die eine eigene Form von Kirche gemäß ihren kulturellen und liturgischen Traditionen aufbauen. In theologischer, pastoraler und ekklesialer Hinsicht sind neue Gemeindegründun-

⁷ Seinen eigenen Weg aus der Volkskirche in die Freikirche sieht *Wolfram Kopfermann* auch im Kontext soziologischer Entwicklungen. Er will sich der Chancen des in modernen Gesellschaften entstehenden pluralistischen Religionsmarktes bedienen. Vgl. *ders.*, Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft, Mainz 1990.

gen also ein überaus verschiedenartiges Phänomen, das nicht ohne weiteres einer geschlossenen Beurteilung zugeordnet werden kann und darf.

Soziologische Außenperspektiven erkennen in diesen Entwicklungen die fortschreitende Partikularisierung des Protestantismus. Wo charismatische und evangelikale Frömmigkeitsformen Resonanz finden, werden religiöse Pluralisierungsprozesse beschleunigt. Die christliche Landschaft wird vielfältiger und zugleich unübersichtlicher. Der Abbruch christlicher Tradition und internationale Entwicklungen und Austauschprozesse mit der angloamerikanischen Welt unterstützen solche Veränderungsprozesse.

Die chancenreiche Ausbreitung protestantischen Erweckungschristentums resultiert nicht nur aus der beanspruchten Wiedergewinnung urchristlicher Glaubenserfahrung. Sie profitiert von verschiedenen Rahmenbedingungen: dem Schwinden der Selbstverständlichkeit und kulturellen Abstützung christlicher Glaubenspraxis und den antiinstitutionellen Affekten junger Menschen. Andererseits wird man auch berücksichtigen müssen, dass missionarische Aufbrüche, die sich aus dem Gegenüber zu kirchlichen Strukturen herauslösen, selbst unweigerlich Verkirchlichungsprozesse durchmachen. Wo sie ihre ekklesiologische Enthaltensamkeit verlieren, und die innere Dynamik ihres Interaktionsverhältnisses zu den verfassten Kirchen aufheben, werden sie selbst zu Institutionen bzw. müssen es werden. Mit ihrer Konfessionalisierung und Institutionalisierung werden sie Teil des von ihnen kritisierten Zustandes von Kirche.⁸ Die Entstehung immer neuer Kirchen auch dort, wo verschiedenste Kirchen bereits existieren, ist in ökumenischer Hinsicht immer eine Herausforderung. Keine neue Gemeinde- und Kirchengründung kann langfristig außerhalb der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche selber Kirche sein.

In der Tauffrage ist die Mehrheit der neu entstandenen Gemeinden streng baptistisch orientiert. Allein die Erwachsenentaufe, verstanden als Bekenntnisakt und Ausdruck bewusster Umkehr, wird als biblisch legitim anerkannt. Obgleich oft antimodernistisch und antipluralistisch ausgerichtet, forcieren neue Gemeinschaftsbildungen Pluralisierungsprozesse. Ihre Attraktivität beziehen sie nicht nur aus der Intensität ihrer religiösen Erfahrung und ihrem Sendungsbewusstsein, sondern auch den Ambivalenzen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse und der fehlenden Erneuerungskraft des institutionell verfassten Christentums. Während die Systeme institutioneller Absicherung des Glaubens heute zunehmend in Frage stehen, nimmt die Bedeutung „emotional getragener Gemeinschaftlichkeit“ für gemeindliches und christliches Leben zu.⁹ Fortschreitende Individualisie-

⁸ Vgl. dazu *Herbert Mühlen*, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft*, Paderborn 1996.

⁹ Vgl. dazu *Danièle Hervieu-Léger*, *Religiöse Ausdrucksformen der Moderne. Die Phänomene des Glaubens in den europäischen Gesellschaften*, in: *Hartmut Kaelble, Jürgen Schriewer* (Hg.), *Diskurse und Entwicklungspfade*, Frankfurt/New York 1999, 133–161.

rungsprozesse moderner Gesellschaften rufen paradoxe Effekte hervor. Je mehr sich Glaubenssysteme individualisieren, desto größer wird das Bedürfnis nach Bestätigung des eigenen Glaubens durch eine Gemeinschaft. Dies geschieht in überschaubaren Gemeinschaften, wo die Vermittlung christlichen Glaubens und Lebens biographienah und alltagsbezogen erfolgt. Verbindliche Wahlgemeinschaften auf Zeit ermöglichen neue Formen religiöser Vergewisserung und schaffen Räume des Austausches von Erfahrungen. Modernitätskritik ist ebenso ein Merkmal neuer Gemeinschaftsbildungen wie das Bemühen um eine neue Inkulturation des Christlichen in den Kontext von Moderne und Postmoderne, in der die kontingenzverarbeitende Funktion der Religion ebenso in Erscheinung tritt. Allerdings unterliegen sie auch spezifischen Gefahren, nämlich das „Wir“ des Glaubens zu eng, zu begrenzt zu verstehen, sich auf das eigene Thema zu fixieren, sich gegenüber anderen Gruppen elitär abzugrenzen, sich selbst nicht genügend zu relativieren oder sich auch auf das eigene Milieu zurückzuziehen und gleichsam homogen zu werden. Homogenität aber ist kein Merkmal für eine christliche Gemeinde.

In weltanschaulicher Hinsicht geht es in zahlreichen Ausformungen neuer wort- und geistzentrierter Gemeinschaftsbildungen um den Protest gegen das geheimnisleere Wirklichkeitsverständnis der Aufklärung, um die Aufrichtung von starker Autorität, um die Erfahrbarkeit des Wunderhaften und Außergewöhnlichen. In neuen Gemeinschaftsbildungen zeigen sich die dunklen Seiten der Ausbreitung pentekostal-charismatischen und evangelikal-fundamentalistischen Frömmigkeit: Religiöse Hingabebereitschaft kann missbraucht werden. Die Orientierung an Führerpersönlichkeiten kann das Mündig- und Erwachsenwerden im christlichen Glauben verhindern. Die Berufung auf den Heiligen Geist kann funktionalisiert werden für ein problematisches Macht- und Dominanzstreben. Das gesteigerte Sendungsbewusstsein einer Gruppe kann umschlagen in ein elitäres Selbstverständnis, das sich scharf nach außen abgrenzt, im Wesentlichen von Feindbildern lebt und Gottes Geist nur in den eigenen Reihen wirken sieht.

4. Literalismus contra Enthusiasmus

Unterschiedliche Ausprägungen der Frömmigkeit und des Verständnisses der Bibel stehen in neuen Gemeindegründungen spannungsvoll nebeneinander: Literalismus und Enthusiasmus. Beiden gemeinsam ist, dass sie auf die menschliche Sehnsucht nach Vergewisserung und Sicherheit antworten. Der Literalist sucht rückwärts gewandt die Glaubensvergewisserung durch den Rekurs auf das unfehlbare Gotteswort in der Vergangenheit. Der Enthusiast orientiert die Vergewisserung primär an sichtbaren Geistmanifestationen, die als unzweideutige Zeichen, Hinweise, ja Beweise der göttlichen Gegenwart angesehen werden (Heilungen, ekstatische Erfahrungen usw.). Der Literalist sieht Christus preisgegeben, wenn Adam nicht als historische Person verstanden wird. Er sagt: „Wenn das Wort ‚Tag‘ im Schöpfungsbe-

richt nicht mehr Tag bedeutet, sondern irgendeinen völlig andersgearteten Zeitraum, dann ist die Auslegung der Heiligen Schrift ein hoffnungsloses Unterfangen.“¹⁰ Der Enthusiast zitiert Mk 16,17 und 18 „Die Zeichen, die folgen werden, sind diese: In meinem Namen werden sie böse Geister austreiben, in Zungen reden, Schlangen mit den Händen hochheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird's ihnen nicht schaden. Auf Kranke werden sie ihre Hände legen, so wird's besser mit ihnen“ und drängt auf wörtliche Imitation. Aus dem biblischen Bekenntnis im Gottesknechtslied Jes 53: „Er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen“ und dem anderen Bekenntnis aus Ps 103: „Lobe den Herrn meine Seele und was in mir ist seinen heiligen Namen [...], der dir alle deine Sünden vergibt und heilet alle deine Gebrechen“ wird gefolgert, dass für den Christen, sofern er nur wirklich auf Gott vertraut, ein Leben ohne Krankheit unbedingter göttlicher Wille und eine realisierbare Möglichkeit ist.

Beide, der Literalist und der Enthusiast vertreten eine wortwörtliche Bibelauslegung. Der eine leitet daraus eine kreationistische Position ab und ist daran interessiert, eine alternative Biologie und Geologie aufzubauen, dem anderen liegt an einer christlichen Psychologie oder am Powermanagement in der Kraft des Heiligen Geistes. Der Literalist sagt: „Mit der Entstehung des Kanons der Schrift ist die Zeit der Wunder zu Ende“ und beruft sich dabei ebenso auf die Schrift wie der Enthusiast mit seiner emphatischen Forderung, Wunder zur Normalität des christlichen Lebens werden zu lassen. Der dispensationalistisch geprägte Literalist und der Enthusiast können als streitende Geschwister verstanden werden. Da der Enthusiast die Anliegen des Literalisten mit vertreten kann, ist hier Streit in grundsätzlicher Weise vorprogrammiert, wofür es in historischer Perspektive wie auch im Blick auf die gegenwärtige Situation zahlreiche Beispiele gibt. Der Enthusiast bietet alles, was der Literalist auch offeriert, kennt jedoch darüber hinaus ergänzende, steigernde Elemente.

Solche Differenzierungen zeigen, dass der Kern dieser Auseinandersetzung nicht allein in dem Verständnis der Heiligen Schrift liegt, sondern in einer besonderen Art der Frömmigkeit, die als die einzig Richtige angesehen wird. Im Streit um die angemessene Auslegung der Bibel ist ein Bekenntnis zu ihrer absoluten Irrtumslosigkeit kein überzeugender Ausweg. Damit ist auch ein wichtiger Hinweis für die Erklärung des Phänomens gegeben, dass die Ausbreitung christlicher Bewegungen, die ein wörtliches Bibelverständnis vertreten, Hand in Hand geht mit ständig neuen Abspaltungen und Denominationsbildungen. Wenn sich gegenwärtig der Enthusiasmus als chancenreicher darstellt als ein Literalismus, liegt das u. a. darin begründet, dass er an Ausdrucksformen der religiösen Alternativkultur anknüpfen kann, für die insgesamt charakteristisch ist, dass religiöse Lebensorientierungen mit Rationalitätsskepsis und einem Hunger nach erlebbarer Transzendenz gesucht werden.

¹⁰ Werner Gitt, *Das biblische Zeugnis der Schöpfung*, Neuhausen-Stuttgart 1983, 41.

5. Fazit

Pauschale Orientierungen wird es für den Umgang mit neuen Gemeindebildungen nicht geben können. In der Begegnung mit pentekostal geprägten Gemeindeneugründungen sind andere Fragen relevant, als dies etwa im Blick auf Gemeindeneugründungen im Kontext des Literalismus der Fall ist. Grundlegend zu unterscheiden ist ebenso zwischen Gemeinschaftsbildungen innerhalb kirchlicher und ökumenischer Strukturen und solchen außerhalb.

- Neue Gemeindegründungen tragen Züge unserer Zeit und Kultur. Sie folgen den Trends zur Individualisierung und Erlebnisorientierung. Die Akzente sind dabei in den geistzentrierten und wortzentrierten Gemeinschaftsbildungen je verschieden. In Zeiten des Abbaus von Autorität wird nach der Aufrichtung von starker Autorität gefragt. Individualisierung bringt Unübersichtlichkeit mit sich. Unübersichtlichkeit provoziert die Sehnsucht nach Verlässlichkeit, nach Klarheit, nach Verbindlichkeit, nach einem klaren Profil, nach Abgrenzung. Das Thema dieser Tagung wurde in Komparativen formuliert. Die komparativische Struktur ist charakteristisch vor allem für die pentekostale Frömmigkeit. Es geht um das „volle Evangelium“, um „mehr“ Glauben, „mehr“ Liebe, „mehr“ Vollkommenheit. Das alles ist modernitätskonform. Auch eine Wortzentrierung passt in dieses Muster. Sie steigert das für alle protestantischen Kirchen charakteristische Schriftprinzip zum Verbalinspirationsdogma und erhebt es gewissermaßen in den Rang eines Bekenntnisses, um anfechtungsfreie Gewissheit herzustellen. Auch wegen ihrer Orientierung an modernen Entwicklungen sind neue Gemeindebildungen eine chancenreiche Organisationsform von Religion in unserer Zeit.
- Ob und inwiefern neue Gemeinschaftsbildungen in ein Netzwerk ökumenischer Verbindlichkeit einbezogen werden können, ist eine noch offene Frage. Der Lernprozess, sich als Teil einer größeren, durch Vielfalt gekennzeichneten Ökumene zu verstehen, steht für manche dieser Gruppen noch bevor. Zugleich ist deutlich zu sagen, dass ein „Wohlstands- und Gesundheitsevangelium“ nicht ökumenefähig ist, ebenso wenig wie eine gesetzesethisch orientierte christliche Praxis, die stilistische Fragen zu kanonischen erhebt. In ökumenischer Perspektive werfen Missionsaktivitäten neuer Freikirchen, die auf vorgegebene Strukturen keine Rücksicht nehmen, die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Missionsauftrag und dem Auftrag zur Gemeinschaft der Christen auf. Ein überzeugendes missionarisches Zeugnis kann es nur gemeinsam geben. Die Entstehung neuer Freikirchen wirft Grundfragen christlichen Selbstverständnisses auf, etwa die Frage nach der Beauftragung zum gemeindegründenden Handeln wie auch die Frage des Verhältnisses von Einheit der Kirche und ihrer missionarischen Berufung.

Hinter manchen neuen Gemeinschaftsbildungen stehen Konflikte und klärungsbedürftige theologische Voraussetzungen, die allerdings nur unscharf unter dem Stichwort Fundamentalismus zusammengefasst werden können. Zur dialogischen Begegnung mit neuen Gemeinschaftsbildungen gibt es keine Alternative. Ökumenischer Dialog ist die einzige Möglichkeit, Tendenzen fundamentalistischer Selbstabschließung wirkungsvoll zu begegnen.

Neue freikirchliche Gemeinschaftsbildungen sind vor allem als Protestphänomen gegen die fehlende Flexibilität etablierter Institutionen und gegen misslungene Inkulturationsprozesse zu verstehen. Zugleich sind sie Antwortversuch auf die zurückgehende Bedeutung konfessioneller Identitäten. Sie werfen die Frage nach der Gestalt und Verfassung unseres gemeindlichen und kirchlichen Lebens auf. Die Kirche darf ihren heutigen Auftrag nicht mit der dogmatischen Festschreibung ihrer Lebensform von gestern verwechseln.¹¹ Sie hat auf Erden keine Ewigkeitsgestalt, sondern eine Werdegestalt. In ausdifferenzierten modernen Gesellschaften braucht die Kirche eine Vielzahl von Sozialgestalten. Neue Gemeinschaftsbildungen stellen gewissermaßen einen christlichen Antwortversuch auf eine durch Individualisierungsprozesse geprägte Kultur dar. Die Suche nach Glaubensvergewisserung und verbindlicher Gemeinschaftsbildung muss offensichtlich ernster genommen werden, als dies in der kirchlichen Praxis gegenwärtig geschieht.

¹¹ Vgl. dazu *Christian Link*, Die Kirche in der Krise der Moderne, in: Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1992, 283–303.

Ethnisch geprägte unabhängige Gemeinden und ihr Verhältnis zu den etablierten (Frei-)Kirchen

Benjamin Simon

1. Hintergründe

Wenn wir an Einwanderer, Ausländer oder Migranten denken, kommen einem zuerst Menschen in den Sinn, die aus einem islamischen Land nach Deutschland gekommen sind, also dass es sich bei Menschen mit Migrationshintergrund hauptsächlich um Muslime handelt. Dass allerdings ein Großteil der Migranten christlichen Glaubens ist, der Hessische Migrationsmonitor geht hier von 67 % aus,¹ wird aus verschiedenen Gründen von der Gesellschaft aber auch von den Kirchen nur sehr schwach wahrgenommen!²

Die EKD-Studie „...denn ihr seid selbst Fremde gewesen“ von 2009 präzisiert, dass der „Anteil der eingewanderten Katholiken und Katholikinnen [...] mit 33 Prozent höher als jener der Muslime mit 22 Prozent [ist]. Der Anteil der dem Protestantismus zuzurechnenden Einwanderinnen und Einwanderer ist mit 11 Prozent etwas geringer als der der Orthodoxen (12 Prozent).“³

Christinnen und Christen kommen aus den unterschiedlichsten Gründen nach Deutschland. Die wenigsten sind in unseren Tagen Asylsuchende. Im Jahr 2008 wurden in Deutschland nur noch 22 085 Asylanträge gestellt. Zum Vergleich: Im Jahre 1992 waren es noch rund 400 000 Anträge mehr.⁴ Migranten und Migrantinnen kommen viel eher z. B. als qualifizierte Arbeitnehmer aus Korea, als Studierende aus afrikanischen Ländern oder Ehepartner aus anderen europäischen Ländern. Und sie sind Christen!

Diese finden sich in ihren Gottesdiensten zusammen – meist (noch) in ihrer Muttersprache – und pflegen somit ein Stückweit ihre Herkunftsidetität, wohlwissend, dass das Integrieren in den deutschen Kontext auch ein Teil ihrer neuen Identität darstellt. Ich habe „noch in ihrer Muttersprache“ gesagt, da es ganz offensichtlich ist, dass spätestens mit dem Heranwachsen der zweiten Generation eine klare Veränderung hin zur deutschen Sprache stattfindet. (Hier sei am Rande angemerkt, dass in Städten wie Mannheim 50 % der Jugendlichen Migrationshintergrund haben und landesweit in

¹ Vgl. Integration nach Maß – Der Hessische Integrationsmonitor 2010.

² Vgl. hierzu auch: „...denn ihr seid selbst Fremde gewesen“. Vielfalt anerkennen und gestalten. Ein Beitrag der Kommission für Migration und Integration der EKD zur einwanderungspolitischen Debatte, hg. v. Kirchenamt der EKD, 2009, 13.

³ Zitat aus: *Sebastian Beck*, Lebenswelten von Migranten, vhw Forum Wohneigentum 6/Dezember 2008, 289, in: „...denn ihr seid selbst Fremde gewesen“, 13.

⁴ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Migrationsbericht 2007, 99. Im Jahr 1992 waren es präzise 438 391 Personen, die einen Asylantrag gestellt haben.

Baden-Württemberg 30 % der Jugendlichen. Davon ist ein Großteil christlichen Glaubens!)⁵

Viele der Gemeindeglieder der „Gemeinden anderer Sprache und Herkunft“ (GaSH) – so der EKD-Terminus⁶ – haben (nach meinen Schätzungen 20 %) eine Doppelmitgliedschaft, zum einen in einer Landeskirche und zum anderen in ihrer „Migrationsgemeinde“ oder „Internationalen Gemeinde“, wie sie Michael Herbst in den Theologischen Beiträgen⁷ titulierte hat. Sie zahlen Kirchensteuern und besuchen auch teilweise Gottesdienste und Veranstaltungen in ihrer Gemeinde und in deutschsprachigen Gemeinden und Kirchen.

Die Christinnen und Christen der GaSH sind mehr oder minder aus der ganzen Welt bei uns vertreten. Unterschiedliche Kulturen und Sprachen werden praktiziert. Verschiedene konfessionelle Richtungen werden gelebt und finden ihre spirituelle Ausübung im Raum der jeweiligen Gemeinde.

Richtungweisend ist in dieser Thematik Apostelgeschichte Kapitel 2. Als der Heilige Geist über die Menschen kam, schaffte er nicht Uniformität, aber auch nicht Anpassung und Assimilation, sondern viel eher ist das Geschenk von Pfingsten die Einheit in der Vielfalt. Das Evangelium, das von Petrus gepredigt wird, wird von allen verstanden aber jeweils jeder und jede in seiner bzw. ihrer Muttersprache. Pfingsten zerstört nicht die neutestamentliche Vielfalt, die kulturelle Unterschiedenheit und somit auch nicht die spirituellen Ausformungen. Von Pfingsten herkommend wird uns vielmehr deutlich, dass es eine genuine Eigenschaft des Christentums ist, Vielfalt zu transportieren und dass dementsprechend die Vielfalt das Christentum auszeichnet.

Etablierte Kirchen in Deutschland, speziell Landeskirchen, sollten sich auf diese christlichen Vielfalt zurückbesinnen und sich ihr öffnen, insbesondere, wenn sie in Zeiten demographischen Wandels nach wie vor Volkskirche, mit Barmen VI „Kirche für alles Volk“ sein wollen⁸.

Inzwischen erkennt man auf bundespolitischer Ebene sogar die positiven Chancen, die Migrantinnen und Migranten für Deutschland darstellen, auch wenn die meisten Politiker ein gewisses Faible für die sog. qualifizier-

⁵ In anderen Großstädten der Bundesrepublik, wie z. B. Berlin, Hamburg oder Essen ähnlich.

⁶ Der Terminus, der „Gemeinden anderer Sprache oder Herkunft“ (GaSH) ist sehr vage und nicht genau definierbar. Das einzige gemeinsame Kriterium, das Gemeinden nach dieser Bezeichnung aufweisen müssen, ist von „wo anders“ zu stammen, aus der Fremde, aus einem anderen Kontext. Das offensichtlichste Kriterium hierbei ist die Sprache. Dennoch, wie wir weiter unten sehen werden, ist auch die „fremde Sprache“ bei der zweiten oder dritten Generation längst nicht mehr usus. Die Bezeichnung gibt darüber hinaus keinerlei Informationen über die konfessionelle Zugehörigkeit. Derzeit umfasst der Terminus Anglikaner genauso wie Rum-Orthodoxe oder Pfingstler aus dem Congo.

⁷ Michael Herbst, Mission kehrt zurück. Internationale Gemeinden in Deutschland, in: Theologische Beiträge 41 (2010), 8–24.

⁸ Vgl. weiterführend: Wolfgang Huber, Welche Volkskirche meinen wir?, in: Ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1985, 131–145.

ten unter ihnen nicht verhehlen können. Denn es geht nicht darum, Angst vor dem Fremden zu haben, Angst vor Veränderung, sondern vielmehr darin die kulturelle sowie menschliche Bereicherung einer ganzen Nation zu sehen. Bei einer demographischen Entwicklung, in der nahezu jeder vierte Bundesbürger Migrationshintergrund hat, ist eine solche Politik auch tunlichst zu empfehlen. Doch wo bleiben da die Kirchen?

Ich möchte daher die These vertreten, dass wir in allen größeren Städten Gemeinden benötigen, ob zu Freikirchen oder zu Landeskirchen gehörend, die zugleich geprägt sind durch Mitglieder deutscher als auch migratorischer Herkunft. Eine solche Gemeinde gestaltet sich offen für Einflüsse der unterschiedlichen Provenienzen ihrer Mitglieder und integriert jeden Einzelnen mit seinen Identitäten. Für solche Gemeinden erscheint es mir als adäquat, in Anlehnung an die kulturanthropologische Begrifflichkeit der Hybridität⁹, von *hybriden Gemeinden* zu sprechen.

Trotz oder bzw. gerade wegen der kulturellen, sprachlichen wie auch teilweise theologischen Unterschiede sehe ich hierin zum einen eine Erfüllung der neutestamentlichen Gemeinde, die eine Ganzheitlichkeit des Leibes Christi einfordert. Zum anderen aber auch eine missionarische Chance, in Zeiten von demographischem Wandel, in Hinblick auf Zugezogene aber auch deutsche Bürger, die den bisherigen Strukturen und Gepflogenheiten deutschsprachiger Gemeinden den „Rücken gekehrt“ haben. Wenn die evangelischen Landeskirchen wie auch die evangelischen Freikirchen als Verantwortungsträgerinnen in der Zivilgesellschaft ein Zeichen für die Integration der Mitbürger aus anderen Ländern setzen möchten, können sie insbesondere durch unterschiedliche Gemeindeformen hier als die Kirche der Vielfalt¹⁰ deutliche Akzente setzen.

2. Kategorisierung / Ekklesiogenesen

Die Strukturierung soll einen gewissen Überblick über das Phänomen der *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* geben. Zugleich soll sie den Entwicklungen und den Veränderungen die angemessene Aufmerksamkeit schenken.

In einem ersten Schritt empfiehlt sich, eine Dreiteilung der GaSH nach ihrer jeweiligen „Gründungsgeographie“¹¹. Das geographische Kriterium

⁹ Hybridität – der aus den Sozialwissenschaften und der politischen Theorie entlehnte Begriff sollte im innerkirchlichen Gespräch erhellend und wegweisend herangezogen werden, da er auf Situationen kultureller Überschneidung hinweist und dabei teilweise antagonistische Denkinhalte und Logiken aus unterschiedlichen kulturellen, sozialen oder konfessionellen Lebenswelten zu neuen Denkmustern zusammensetzen kann. Vgl. weiterführend *Homi K. Bhabha*, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.

¹⁰ Vgl. den Titel: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, hg. v. *Wolfgang Huber* u.a., Gütersloh 2006.

¹¹ Zu diesem Neologismus, der dem Gründungsort der jeweiligen Kirche Nachdruck verleihen soll, vgl. *Benjamin Simon*, Afrikanische Kirchen in Deutschland, Frankfurt 2003, 68.

des Gründungsortes ermöglicht es, jegliche Konstellation der Gemeinden und Kirchen wie auch ihrer konfessionellen Ausprägungen, die in der Diaspora vertreten sind, unter dieser Metaebene zu subsumieren. Ausgehend von der Gründungsgeographie lassen sich die in Deutschland vertretenen GaSH in folgende drei Kategorien unterteilen:

1. Autochthone Ekklesiogenesen
2. Diasporale Ekklesiogenesen
3. Transkulturelle Ekklesiogenesen

2.1 Autochthone Ekklesiogenesen

Unter der Kategorie autochthone Ekklesiogenese lassen sich die GaSH verorten, die im ursprünglichen Heimatland gegründet wurden und dort nach wie vor ihre Kirchenleitung haben. Die meisten unter ihnen gehören zu klassischen Missionsgründungen, die sich Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts von den historischen Missionskirchen gelöst haben. Als Beispiel lässt sich auf die Aladura-Bewegung in West-Afrika bzw. Nigeria oder die Kimbanguisten im Congo verweisen. In vielen dieser Kirchen haben die Pfarrer und kirchlich-theologischen Verantwortlichen (z. B. Katecheten) eine theologische Ausbildung genossen. So haben etliche dieser Kirchen in den letzten Jahrzehnten ihre eigenen kirchlichen Ausbildungsstätten gegründet. Sie werden autark – abgesehen von evtl. „Finanzspritzen“ – von der jeweiligen Kirche betrieben. Diese Ausbildungen sind meines Erachtens für die theologische Fundierung und Legitimation sowohl innerhalb der eigenen Kirche als auch gegenüber anderen GaSH und der Ökumene insgesamt von eminenter Bedeutung.

Diese in Afrika und Asien meist wohl situierten und gut etablierten Kirchen entdecken in der westlichen Hemisphäre ein neues Missionsfeld. Sie entsenden gezielt Missionare in die USA oder nach Europa, um dort das Evangelium sowohl unter Asiaten und Afrikanern als auch unter Europäern zu verkünden. In Eigendarstellungen sprechen sie von der sog. „mission in re-verse“¹² – es wird nicht mehr Mission von Nord nach Süd betrieben, sondern von Süd nach Nord.

2.2 Diasporale Ekklesiogenesen

Unter der „diasporalen Ekklesiogenese“ werden Gemeinden und Kirchen subsumiert, die ihre Genese nicht im Heimatland, sondern in der Diaspora haben. Dieser Kategorie sind die meisten in der Diaspora vertretenen afrikanischen und asiatischen Kirchen zu zurechnen. Hier sind Namen von Kirchen heranzuziehen, wie z. B. die „All Christian Believers Fellowship“¹³, „Lighthouse Christian Fellowship“, „International Triumphant Church of Christ“, „Assemblée de Dieu de...“, „Eglise des Douzes Apôtres“.

¹² Rufus Ositelu, *Missio Africana!* In: IRM Nr. 354 (2000), 384–387. hier: 385.

¹³ Ausführlich zu dieser diasporalen Ekklesiogenese: Simon, *Afrikanische Kirchen*, 216–261.

Diese Kirchen haben meistens ihren Ursprung in biblischen Hauskreisen. Eine kleine Gruppe afrikanischer Christen trifft sich regelmäßig, um im vertrauten Kreis gemeinsam zu beten, zu singen und in der Bibel zu lesen. Die Mitglieder stammen jedoch nicht – wie bei der autochthonen Ekklesiogenese von derselben Mutterkirche – sondern finden sich erst in der europäischen Diaspora zu einer Gemeinde bzw. Kirche zusammen. Da diese Hauskreise anfangs meist ethnisch definiert sind, ist es über die spirituelle Erfahrung hinaus auch möglich, in der jeweiligen afrikanischen Muttersprache zu kommunizieren und sich in einem heimatlich anmutenden Umfeld zu bewegen. Nachdem sich eine feste Struktur etabliert und eine quantitativ stabile Gruppe gefunden hat, kommt es zu einer Namensgebung und der Gründung einer Kirche.

Neben diesen strukturellen Fragestellungen zur Ekklesiogenese gibt es auch spirituelle Motivationsgründe. Der Heilige Geist, der das Leben der pentekostalen diasporalen Ekklesiogenesen bestimmt, kann als „Motor ihres Handelns“ wahrgenommen werden.¹⁴ In den Augen der Gründungsmitglieder handelt es sich bei der Gründung einer Gemeinde um eine Beauftragung Gottes.¹⁵ Üblicherweise erfahren sie einen göttlichen Ruf. Die Erfahrung der persönlichen Berufung durch den Heiligen Geist stellt in pentekostalen Kirchen keine theologische Besonderheit dar. Die diasporalen Ekklesiogenesen werden meist auf der Basis einer persönlichen Berufung ins Leben gerufen. Der persönliche Ruf steht im Zentrum des charismatischen Glaubens und verursacht von daher einen bestimmten Typus als Organisationsstruktur.¹⁶ Die Person, die einen göttlichen Ruf empfängt, wird ihm folgen und darin aufgehen müssen, oder sie wird von der Bildfläche verschwinden.¹⁷

Die göttliche Beauftragung eines Einzelnen oder auch mehrerer Mitglieder bringt einen speziellen Organisationstypus mit sich. Zum einen gewinnt die Person, die einen göttlichen Ruf empfangen hat, an Ansehen und erlangt Anerkennung in den hierarchischen Strukturen. Zum anderen ist es für die Person, die diesen Ruf erfahren hat, eine psychische wie physische Belastung, der sie sich aussetzen muss: Erfüllt sie ihre Berufung nicht, kann sich die Rolle in der neuen Gemeinde schnell zu einer weniger hervorgehobenen Position umgestalten. Eine andere Möglichkeit ist, dass die Gemeindeglieder an der Autorität des Gemeindeleiters zweifeln und sich von der Kirche distanzieren.

¹⁴ Vgl. dazu: *Gerrie Ter Haar*, *Les Théories de l'Écclesiogénèse*, in: *Chrétien d'outre-mer en Europe*, hg. v. Marc Spindler / Annie Lenoble-Bath, Paris 2000, 63.

¹⁵ Vgl. zur Geistbeauftragung bei Neugründungen afrikanischer Gemeinden und Kirchen: *Dominique Koukoku*, *A Missionary Challenge*. *African-Rite Christian Churches*, in: *IRM* Nr. 354 (2000), 459–466.

¹⁶ Es wird immer wieder offensichtlich, dass in pentekostal-charismatischen Kirchen Personen, die noch keinen „Ruf“, keine göttliche Weisung empfangen haben, bzw. nicht in Zungen reden können, einen minderen Status in der Organisationsstruktur der Kirche genießen.

¹⁷ Weiterführend: *Ter Haar*, *Les Théories*, 65.

Dieser Autoritätsverlust kann dazu führen, dass sich eine andere Person „berufen“ fühlt und wiederum eine neue Gemeinde gründet. Diese schismatischen Tendenzen werden soziologisch auf innergemeindliche Konflikte zurückgeführt, die von hierarchischen Divergenzen begleitet werden. Als theologisches Erklärungsmuster kann auf das „Wehen des Heiligen Geistes“ verwiesen werden. Durch sein Einwirken kann ein Mitglied einer bestehenden Kirche einen göttlichen Ruf erfahren und beauftragt werden, eine neue Kirche zu gründen. Dabei steht immer im Hintergrund, dass das Leben der Kirche zwar Gabe Gottes ist, aber die Gestaltung der Gemeinschaft der Kirche und damit die Pflege der Lebendigkeit der Kirche Aufgabe bzw. in der Verantwortung der Glaubenden der Kirche liegt.¹⁸

2.3 Transkulturelle Ekklesiogenesen

Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, die der Kategorie der transkulturellen Ekklesiogenese angehören, haben nach dem gründungsgeographischen Kriterium mit der diasporalen Ekklesiogenese gemeinsam, dass sie in der Diaspora ihren Ursprung genommen haben. Es handelt sich bei diesen Gruppen um Gemeinden und Kirchen, deren Mitglieder zwar hauptsächlich aus dem Afrika südlich der Sahara oder Asien stammen, die aber ihre kirchlichen Wurzeln in Europa haben.

Der Unterschied zu den Gemeinden und Kirchen, die der diasporalen Ekklesiogenese angehören, besteht darin, dass die Gemeinden und Kirchen der transkulturellen Ekklesiogenese bereits Tochtergründungen in anderen Ländern und sogar in afrikanischen und asiatischen Ländern haben.

Als Beispiel möchte ich kurz auf die „Christian Church Outreach Mission“ (CCOM) eingehen. Die CCOM wurde 1982 in Hamburg gegründet. Bereits fünf Jahre später, 1987, wurde die erste Tochtergemeinde in Accra/Ghana gegründet. Es ist das Heimatland des Gründers der Kirche, Bischof Abraham Bediako. Ihre theologische Motivation zur Gründung von insgesamt 10 Gemeinden in Deutschland¹⁹, über 40 Gemeinden in Ghana – vorwiegend im nördlichen muslimischen Teil des Landes – und weiteren Gemeindegründungen in Nigeria, Burkina Faso, Togo, Benin, Washington D.C. und Amsterdam/NL, resultiert aus ihrer tiefen christlichen Überzeugung. Ich zitiere aus einem Flugblatt der CCOM: Es geht darum „Jesus zu erheben, durch Liebe, das Wort und den Glauben; Seelen zu gewinnen und sie in Christus zu befestigen. Dies tun wir im Gehorsam zu seinem Auftrag: ‚Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur...‘ Mk. 16:15-18“.

1991, neun Jahre nach ihrer Gründung war die Kirche bereits auf 350 Mitglieder angewachsen. Ein Jahr später, 1992 erwarb sie aus eigenen Mit-

¹⁸ Dazu: *Christoph Schwöbel*, Kirche als Gemeinschaft. Überlegungen zur Zukunftsgehalt der Kirche, in: DPfBl 2 (1997), 58–60.

¹⁹ Die Gemeinden befinden sich neben Hamburg-Bergedorf in HH-Wandsbek, Berlin, Bremen, Dortmund, Frankfurt, Hannover, Kiel, Lübeck, Kassel und Oberhausen.

ten für ca. 700 000 Euro ein eigenes Kirchgebäude im Stadtteil Hamburg-Bergedorf. Es trägt den bezeichnenden Namen: „Holy Spirit Inspiration Centre“²⁰

Diese Entwicklungen der transkulturellen Ekklesiogenesen stellen ein äußerst junges und noch sehr seltenes Phänomen dar. Es handelt sich dabei um Kirchen, die in der Diaspora zahlenmäßig und finanziell gut situiert sind. Sie haben bereits mehrere Gemeinden in ihrer neuen „Diasporaheimat“ gegründet und nehmen nun Tochtergründungen ihrer Kirche in anderen Ländern vor. Diese Neugründungen können durch einen Umzug eines aktiven Gemeindeglieds in ein anderes Land erfolgen, das mit einem aktiven Missionsauftrag seiner Kirchen betraut worden ist. Oder es besteht das Verlangen im afrikanischen Heimatland des Kirchengründers Tochtergemeinden zu etablieren. Der primäre Beweggrund liegt allerdings in einem grundsätzlich positiven Verständnis von Mission in diesen Kirchen. Sie verstehen sich als Botschafter Christi, die das Evangelium in das säkularisierte Europa und darüber hinaus in alle Welt zu tragen haben.

3. Identitäten im neuen Umfeld

Christinnen und Christen, die Mitglied in einer *Gemeinde anderer Sprache und Herkunft* sind, sehen ihr Leben im neuen Umfeld durch zahlreiche neue Erfahrungen und Erlebnisse beeinflusst. Interne wie externe Faktoren gilt es hier als Ursachen anzusehen.

Im Anschluss an den symbolischen Interaktionismus von G. H. Mead kann die soziale Realität, die gesamte einen Menschen umgebende Wirklichkeit nicht als etwas statisch Gegebenes gesehen werden, sondern als ein dauernder, symbolisch vermittelter Interaktionsprozess, innerhalb dessen die Einzelnen zum ständigen Aushandeln ihrer Rollen und Interessen motiviert sind. In diesem Prozess ist Identität nicht quasi der Fels in der Brandung, sondern, wie Mead treffend formulierte, „ein Wirbel in der gesellschaftlichen Strömung“²¹. So ist die Identität eines Menschen, insbesondere wenn er sich in (zunächst) fremder Umgebung befindet, gekennzeichnet von Prozesshaftigkeit.²² Identität könnte auch als Prozess ständigen Balancierens²³ umschrieben werden. In diesem Prozess des Balancierens werden immer wieder neue Reaktionen des Individuums auf veränderte und unvermeidlich diskrepante oder konflikthafte Erwartungen im Rahmen des Interaktionsprozesses gefordert.

²⁰ Vgl. insgesamt zur CCOM die ethnologische Dissertation von *Regina Jacob*, Migration, Religion und Raum. Ghanaische Kirchen in Accra, Kumasi und Hamburg in Prozessen von Kontinuität und Kulturwandel, Münster 2005.

²¹ *George Herbert Mead*, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt 1973, 225.

²² *Moritz Fischer*, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment, Göttingen 2011, 168.

²³ Zu diesem Begriff: *Lothar Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1973, 32 ff.

In dieser Tradition lassen sich auch die Identitätsphasen verstehen, die Christen und Christinnen mit Migrationshintergrund bzw. die *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* in der europäischen Diaspora durchleben. Es lassen sich drei Phasen ausmachen, die in einer alternierenden Prozesshaftigkeit sich gegenseitig ablösen. Durch sie soll versucht werden dieses Phänomen zu beschreiben²⁴:

1. Die Phase der Seklusion
2. Die Phase der Öffnung
3. Die Phase der Interkulturation

Es sind keine evolutionären Phasen, in der die eine zwingend auf die andere folgt. Je nach soziologischer oder theologischer Entwicklung kann eine Gemeinde oder Kirche in eine andere Phase „vor oder zurück“ wechseln. Für diesen Wechsel innerhalb der Phasen können unterschiedliche Erklärungen herangezogen werden. So kann das Heranwachsen der nächsten Generation, die im europäischen Kontext beheimatet ist und die z. B. der deutschen Sprache bereits mächtig ist, die Gemeinde in die Phase der Öffnung führen. So bringen sie u. a. deutschsprachige Freunde mit in den Gottesdienst. Andererseits kann die starke Fluktuation der Mitglieder in der Diaspora auch zu einem „Rückschritt“ in den Identitätsphasen führen. Es stoßen regelmäßig neue Mitglieder aus Afrika oder Asien zu den GaSH. Durch sie und ihre „heimatlichen“ Anschauungen und teils noch rudimentären Sprachkenntnisse werden einige dieser Gemeinden in regelmäßigen Abständen vor eine Zerreißprobe gestellt. Oft müssen sie den Spagat zwischen bereits an europäische Verhältnisse angepasste Mitglieder und den kürzlich aus den ursprünglichen Heimatländern Neueingetroffenen bestehen. Einwirkung auf die Phasen hat die immer wieder neu auftretende problematische Suche nach geeigneten Räumlichkeiten: Größere Räumlichkeiten werden nicht gewährt oder werden nur gegen viel Miete vergeben. Das allzu oft ablehnende und abweisende Umfeld beeinträchtigt in großem Maße die Identitätsfindung.

Insgesamt lassen sich die drei Phasen der Seklusion, der Öffnung und der Interkulturation als *alternierende Phasen* umschreiben – Phasen, die ein „Kommen und Gehen“ aufweisen, eine gewisse Prozesshaftigkeit ist ihnen eigen. Um die drei Phasen zu beschreiben, lassen sich folgende Merkmale anführen:

3.1 Die Phase der Seklusion

In der Phase der Seklusion sprechen die Gemeindeglieder in den Gottesdiensten und untereinander meist ihre Muttersprache (Koreanisch, Twi, Lingala, Yoruba usw.). Es ist daher eher unüblich, dass Gemeinden und Kirchen in dieser Phase Mitglieder aus dem Land gewinnen, in dem sie sich

²⁴ Zu den Identitätsphasen in GaSH vgl.: Simon, Afrikanische Kirchen, 272–280; vgl. auch weiterführend das Vier-Phasen-Modell des Kulturschockansatzes aus der interkulturellen Pädagogik bei *Kalervo Oberg*s, Honeymoon. Krise, Erholung, Anpassung, in: Practical Anthropology 7 (1960), 177–182.

befinden. Ihre gemeindliche Zusammensetzung ist oft monoethnisch, was wiederum kulturelle Eigentümlichkeiten mit sich bringen kann.

Durch den innerlichen Findungsprozess bestehen kaum bis gar keine ökumenischen Kontakte. Es besteht eher eine Distanz, die aus der Angst der Proselytenmacherei geboren ist. Die „jungen“ Gemeinden und Kirchen sind aus finanziellen und strukturellen Gründen selbstverständlich auf die Mitgliedschaft einer jeden Person angewiesen. Durch die relativ starke Isolation, die mit dieser Phase einhergeht, und die wenigen ökumenischen Kontakte können theologische Sonderlehren erwachen oder weitergelebt werden.²⁵

Missionarische Unternehmungen sind durch die genannten Verhältnisse kaum bis gar nicht zu verzeichnen. Die Kirchen sind meist mit der Organisation und dem Selbstfindungsprozess ihrer Kirche derart beschäftigt, dass sie eine Wende nach außen und missionarische Aktivitäten (noch) nicht angehen konnten. Allenfalls bestehen durch globale Vernetzungen Kontakte zur Mutterkirche oder zu anderen Kirchenzusammenschlüssen.²⁶

3.2 Die Phase der Öffnung

Kirchen, die sich in der Phase der Öffnung befinden, verwenden als Gottesdienstsprache²⁷ eine europäische Sprache bzw. ihre ehemalige Kolonialsprache, da die Zusammensetzung ihrer Mitglieder sich zum einen meistens polyglott gestaltet und sie damit zum anderen auch ihre Internationalität und Offenheit demonstrieren wollen. Sie leben eine Offenheit gegenüber jeder christlichen Person, gleich welcher Nationalität, Konfession oder ethnischer Herkunft. Diese Gemeinden und Kirchen gestalten sich daher nicht nur polyglott, sondern sehr multikulturell. Dementsprechend gehört zu ihren gemeindlichen Aufgaben die aktive Missionsarbeit, verbunden mit Evangelisationen in ihrem neuen Umfeld. Zudem ist durch die nachhaltige Etablierung in der neuen Heimat eine ökumenische Zusammenarbeit bereits auf fruchtbaren Boden gefallen, die durch gemeinsame Gottesdienste oder Evangelisationen Gestalt gewinnt.

3.3 Die Phase der *Interkulturation*

In der Phase der Interkulturation haben autochthone Europäer den Weg in die Gemeinde gefunden und haben in entscheidenden Gremien (z. B. Presbyterium) Mitspracherecht.

²⁵ Ein sehr drastisches Beispiel stellt die Kirche der Kimbanguisten dar, welche bereits in ihrem Heimatland, der DR Congo, Sonderlehren in Hinblick auf die Trinitätslehre entwickelt haben, und diese selbstverständlich in einer Situation der Seklusion hervorragend beibehalten bzw. ausleben können. Vgl. hierzu u. a. *Benjamin Simon*, Gemeinschaft und religiöse Praxis im diasporalen Kimbanguismus – am Beispiel der Situation in Deutschland, in: ZMiss 1 (2005), 40–53.

²⁶ Vgl. *Fischer*, Pfingstbewegung, 203 ff.

²⁷ Es ist eine Selbstverständlichkeit, dass die Mitglieder einer solchen Gemeinde mit gleicher ethnischer Herkunft untereinander weiterhin in ihrer Muttersprache kommunizieren.

Es macht Sinn von *Interkulturation* zu sprechen, da ein gegenseitiger Austausch vorherrscht: Migratorische Erfahrungen und Überlieferungen aus der Heimat und Elemente europäischer Tradition befruchten sich gegenseitig.²⁸ Die Mitglieder bewegen sich zwischen unterschiedlichen kulturellen Orientierungen und es herrscht ein wechselseitiger Austausch vor. Es besteht die dezidierte Absicht unter Europäern zu missionieren und dementsprechend Gemeindeglieder zu gewinnen. Evangelisationen unterschiedlicher Art gehören zum „Tagesgeschäft“. Diese Evangelisationen und „Crusades“ erfordern es, dass sie sich in einigen Punkten dem jeweiligen Gastland inkulturieren. So werden die Predigten meist in die europäische Landessprache übersetzt oder gar in dieser Sprache gehalten. Die Themen, die in den Predigten angesprochen werden, greifen üblicherweise auf die Herausforderungen im europäischen Alltag zurück.²⁹

4. Kooperationsmöglichkeiten

Landeskirchliche Gemeinden oder evangelische Freikirchen beherbergen oft *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft*. Dieses Zusammensein kann ganz unterschiedlich ausfallen. Hierbei sind drei Modelle derzeit in Deutschland in der Praxis umgesetzt:³⁰

4.1 Das erste Modell lässt sich als *Parallel-Modell* bezeichnen:

Die internationale Gemeinde mietet am Sonntagnachmittag den Gemeindegottesaal an. „Ich schließe um 12 Uhr ab, und um 14 Uhr kommen die Ausländer“ – so ein Zitat eines Hausmeisters. Es wird eine Miete vereinbart, die leider manchmal sehr wenig mit christlicher Geschwisterlichkeit als eher mit der Möglichkeit zu tun hat, Haushaltslöcher zu stopfen. Man trifft sich nie – nicht in Gottesdiensten, nicht am Gemeindefest. Im Gemeindebrief bekommen sie auch keine Seite zugewiesen und im Schaukasten schon gar nicht. Im Verständnis der Beteiligten auf beiden Seiten, ist es deutlich, dass es sich keinesfalls um gleichwertige Gemeinden handelt. Das

²⁸ Ich greife hier den sehr hilfreichen Begriff des katholischen Theologen und Bischofs der Holländischen Weißen Väter Joseph Blomjous auf. Er stellte vor über 30 Jahren schon zur Debatte, nicht mehr von Inkulturation, sondern von Interkulturation zu sprechen. Allerdings wurde der Begriff der Interkulturation in der Theologie bzw. der Missionswissenschaft kaum rezipiert. Der Begriff der Interkulturation zeigt deutlicher, dass man sich nicht zwischen zwei „monolithic meaning systems“ bewegt, sondern „between multiple cultural orientations“, Zit. in: *Frans Wijsen*, Intercultural Theology and the Mission of the Church, in: *Exchange* 30.3 (2001), 218–228, hier: 221; vgl. weiterführend: *Joseph Blomjous*, Development in Mission Thinking and Practice, 1959–1980. Inculturation and Interculturation, in: *African Ecclesial Review* 22 (1980), 293–298.

²⁹ Vgl. dazu die Predigtanalysen in: *Simon*, Afrikanische Kirchen.

³⁰ Vgl. hierzu für den US-amerikanischen Kontext die United Church of Christ: *Lauren Beth Bowers*, *Becoming a Multicultural Church*, Cleveland 2006.

Machtgefälle ist immens – es herrscht ein nicht-christliches nebeneinander von Geschwistern!³¹

4.2 Das zweite Modell lässt sich als *Schwester-Kirchen-Modell* bezeichnen:

Beide Gemeinden haben sich genähert. Es herrscht ein regelmäßiger Austausch, man lädt sich gegenseitig ein – übt Konvivenz³² – und feiert in regelmäßigen Abständen Gottesdienste zusammen. Man lernt voneinander und tauscht sich aus. Je eine Person ist Mitglied im Ältestenkreis der anderen Gemeinde. Die Jugendarbeit fließt immer öfter in gemeinsamen Veranstaltungen zusammen und man freut sich über die ekklesiologische Chance, durch den spirituellen Reichtum der jeweils anderen seine Vielfalt zu erweitern.

Dieses Schwester-Kirchen-Modell kann und sollte sich auch auf Bezirksebene widerspiegeln. So können Bezirkssynoden, Vertreter/innen der internationalen Gemeinden zu einem Bericht einladen oder zu einer gemeinsamen gottesdienstlichen Veranstaltung. Die Jugendarbeit im Bezirk hätte zahlreiche Anknüpfungspunkte, da die zweite Generation der Gemeindeglieder von GaSH in unserem Land bereits beheimatet ist.

4.3 Das dritte Modell lässt sich als *Integrations-Modell* bezeichnen:

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) hat mit der Gründung der Arbeitsgruppe „Internationale Mission in Deutschland“ (IMD) einen Dienstbereich geschaffen, der gezielt die Kooperation mit GaSH sucht und vertieft. Laut Jahrbuch 2008 „halten sich gut 201 internationale Gemeinden und Gruppen zum BEFG“³³.

Eine der Hauptherausforderungen stellt sich in der Frage nach der Anerkennung der theologischen Ausbildung der Gemeindepastoren aus den GaSH und inwiefern eine theologische Ausbildung angeboten werden kann, so dass sie nicht mehr nur mit dem Status des „Gemeindereferenten“³⁴ geführt werden.

Einen Schritt weiter ist bereits der Bund Freier Pfingstgemeinden (BFP) gegangen: Er ordinierte nach einer Ausbildungsphase³⁵, die 2008 gestartet ist, nicht weniger als 63 Männer und Frauen afrikanischer Herkunft. BFP-Präses Roman Siewert drückt seine Freude mit folgenden Worten aus: „Wir heißen unsere Kollegen aus Afrika willkommen, segnen sie und wagen mit

³¹ Die Thematik „Mission und Macht“ unter den Kirchen der weltweiten Ökumene sollte viel mehr Gehör finden; vgl. weiterführend: *Jaques Mattbey*, Mission und Macht – damals und heute, in: *Interkulturelle Theologie* 4/2009, 346–358.

³² Zu diesem Begriff vgl.: *Theo Sundermeier*, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: *Ökumenische Existenz heute*, Gütersloh 1986, 49–100.

³³ *Michael Kifskalt*, Integration von Einwanderungskirchen und ihrer Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter, in: *Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten*, hg. v. EMW, Hamburg 2011, 252–259. hier: 252.

³⁴ Ebd., 253.

³⁵ www.bfp-kandidaten.de.

ihnen gemeinsam die Zukunft.“³⁶ Es ist ganz sicher richtig an dieser Stelle von einem „Wagnis“ zu sprechen, da sich die quantitativ hohe Zahl an Gemeindepastoren aus anderen kulturellen Prägungen m. E. in den Strukturen und Gestaltungen des BFP noch zu erkennen geben werden. Trotz der pfingstlichen Flexibilität und Spontaneität wird an alle Mitgliedskirchen in der Zukunft eine hermeneutische Herausforderung gestellt werden.

Als Beispiel in den EKD-Gliedkirchen dient hier die Evangelische Kirche in Hessen-Nassau, die seit gut fünf Jahren zwei internationale Gemeinden als „Anstaltsgemeinden“ in die Strukturen der Landeskirche integriert hat.³⁷ Die Mitglieder sind Kirchensteuerzahler, sind in den Bezirks- und Landes-synoden vertreten und haben auf diese Weise die Perspektive sich in Deutschland wie aber auch in die kirchliche Landschaft zu integrieren. Neben den Anstaltsgemeinden, gibt es in einigen Landeskirchen, wie z. B. in der badischen Landeskirche, die Möglichkeit als Personalgemeinden sich zu integrieren. Dabei darf die „konfessionelle Schublade“ als vorgeschobenes ablehnendes Argument nicht angeführt werden, da viele der internationalen Gemeinden sich als „post-denominationell“ verstehen, insbesondere die Gemeinden aus Afrika oder Asien. Diese sind eher dem charismatischen und evangelikalen Spektrum zuzuordnen, welches ja auch seinen festen Ort in der landeskirchlichen Landschaft seit eh und je hat – nur eben nicht mit der kulturellen Differenz. Aber darf das kulturelle Element ein Trennungskriterium unter christlichen Geschwistern sein?

5. Ekklesiologische Chance

Die ökumenische Zusammenarbeit mit GaSH stellt eine interkulturelle Herausforderung dar, bei der es sich nicht in erster Linie um eine diakonische Aufgabe unsererseits handelt – so à la „die Migranten benötigen doch unsere Hilfe“ – wie es noch bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts auch in Verlautbarungen der EKD zu lesen war. Es handelt sich bei der ökumenischen Zusammenarbeit mit *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft* viel mehr um eine ekklesiologische Chance, denn es gilt zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht „Kirche für andere“ (Bonhoeffer) sein zu wollen, sondern mit Theo Sundermeier gesprochen: „Kirche mit anderen“³⁸.

In der Begegnung mit dem Fremden – und diese Fremdheitserfahrung bleibt nicht aus, wenn man mit GaSH zusammenkommt –, besinnt man sich zum einen wieder auf seine Werte und Traditionen. Man lernt wieder seine kirchenmusikalischen Gewohnheiten schätzen oder die meditative

³⁶ <http://www.geistbewegt.de/pages/posts/bfp-ordiniert-63-migranten-aus-afrika184.php> (13.03.2012).

³⁷ Selbstverständlich gilt es mit Vorsicht davon zu sprechen, dass eine Integration gelungen oder nicht gelungen ist. Hier stellt sich die Frage nach den Kriterien, die doch regional bedingt sehr unterschiedlich ausfallen können.

³⁸ *Theo Sundermeier*, Konvivenz. Auf der Suche nach neuen Begegnungsformen, in: *Glauben in Welt*, hg. v. Andreas Hölscher / Rainer Kampling, Berlin 1999, 182–191.

Ruhe einer besinnlichen Stunde, wie auch die akademisch geschulte Predigt.

Dies gilt es nicht mit Überheblichkeit zu missdeuten: Denn zugleich kann diese Begegnung dazu führen, dass man seine eigenen Strukturen, Gewohnheiten und Praktiken reflektiert und mit einer gewissen Distanz betrachtet. Interkulturelle Erfahrungen – auch im „nur“ innerchristlichen Milieu – halten einem einen Spiegel vor. Die Lebendigkeit vieler dieser internationalen Gottesdienste, die gelebte Frömmigkeit ihrer Mitglieder und die uns oft abhanden gekommene Fähigkeit über den Glauben zu sprechen, sowie die Herzlichkeit, die einem entgegen gebracht wird, sind vorbildlich und suchen bei uns ihresgleichen!

Das ekklesiologische Profil unabhängiger Gemeinden charismatisch-neupfingstlerischer Prägung

Dirk Spornbauer

Gegenwärtig lassen sich im Bereich des charismatisch-neupfingstlerischen Spektrums in Gemeindeverbänden und Netzwerken verschiedene Tendenzen von Gemeindegründungen der Hauskirchen- oder Hausgemeindebewegung sowie der *Emerging Church* beobachten. Bei dem Versuch der Einordnung dieser Entwicklungen in die Geschichte der Gesamtbewegung wird deutlich, dass es sich hierbei vielfach um Reaktionen auf die Entwicklung der charismatisch-neupfingstlerischen Bewegung in den achtziger und neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts handelt.

Die neuen Entwicklungen verwenden weithin das in der Bewegung gängige theologische Gedankengut und reagieren mit den heutigen ekklesiologischen Schwerpunktsetzungen kritisch auf Entwicklungen der vergangenen Jahre und Jahrzehnte. Diese These lässt sich durch die Analyse verschiedener Aspekte und Themen der neuen Strömungen untermauern.

Die Gemeindegründungs- und Hauskirchenbewegung ist in großem Maße als Reaktion auf die Besonderheiten der charismatisch-neupfingstlerischen Zentren und der „Wellen des Heiligen Geistes“ anzusehen.

Seit Ende der 1980er Jahre wurde in der neupfingstlerischen Bewegung das Modell des fünffältigen Dienstes zur Beschreibung der Leitungsstruktur innerhalb der Bewegung benutzt. Es nimmt eine Liste aus Eph 4,11 auf (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer) und identifiziert einzelne herausragende Persönlichkeiten innerhalb der Bewegung mit einzelnen dieser Dienste. Die jeweilige Begabung wird bei der einen oder anderen Persönlichkeit der Bewegung als besonders stark ausgeprägt angesehen. Durch dieses Modell des fünffältigen Dienstes und die Vernetzung – besonders innerhalb der Bibelschulen der Christlichen Zentren – kam es schließlich zu einer weitgehenden Vereinheitlichung der Lehre innerhalb der Bewegung.

Hierdurch erfuhren Themen wie „Geistlicher Kampf“, „Evangelisation mit Zeichen und Wundern“ und „Manifestationen“ größere Bedeutung und breite Akzeptanz. Dies war eine wesentliche Voraussetzung für das spätere Aufkommen der Wellen des Heiligen Geistes innerhalb der neupfingstlerischen Christlichen Zentren.

Seit Anfang der 1990er Jahre kam es zur Herausbildung eines informellen, aber relativ festen Leitungskreises (Kreis Charismatischer Leiter), zum größten Teil aus Vertretern der neupfingstlerischen Bewegung wie auch aus der charismatischen Bewegung. Zu diesem Leitungskreis gehörten etliche Vertreter des fünffältigen Dienstes und genossen innerhalb der gesamten Bewegung hohes Ansehen.

In den neunziger Jahren entstanden die verschiedenen Wellen der Erneuerung. „Toronto Segen“, „Prophetenbewegung“, „Bußbewegung von Pensacola“, „Gemeinsames Gebet geistlicher Leiter“ sind hierbei lediglich die international bekanntesten dieser Wellen. Durch den fünffältigen Dienst wurden praktisch alle Gemeinden und Zentren innerhalb der Bewegung mehr oder weniger stark hiervon erfasst.

Etwa seit Beginn des neuen Jahrtausends herrschte zunehmend Ernüchterung über das Ausbleiben der Erneuerung. Dazu kam eine Müdigkeit in Bezug auf die Wellen der Erneuerung. „Man ist müde geworden: ‚Nein, bitte nicht noch eine Welle.‘“¹

Gleichzeitig verstärkten sich nun die Plädoyers für eine Hauskirchenbewegung, bei der die direkte Verantwortung für die Arbeit bei der Hauskirchenleitung selbst liegt und nicht auf einen externen, wenn auch nur informellen Leitungskreis delegiert wird. Die Idee des fünffältigen Dienstes wird dabei nicht verworfen, doch sie wird von der Ebene der gesamten Bewegung auf den Bereich der einzelnen Hauskirche oder einer Gruppe von Hauskirchen übertragen:

„Die ‚Eltern‘ der Hausgemeinde erkennen ihre Begrenztheit und arbeiten deshalb mit von Gott begabten und spezialisierten, erfahrenen Christen außerhalb des ‚Hauses‘ zusammen, zum Beispiel Lehrer, Evangelisten, Apostel [...], Propheten, Seelsorger. Sie räumen ihnen je nach Situation Autorität und Einflussnahme ein, ohne die eigentliche elterliche Verantwortung gänzlich abzugeben. In einer ‚echten‘ Hausgemeinde gibt es von Anfang an Berater und Begleiter von außen. Jedes Minipapsttum ist abzulehnen. Hausgemeindeführer sind nicht die letzte Instanz. Sie stehen unter Autorität. Jedoch ist diese Autorität keine institutionell-hierarchische, sondern eine Autorität, die sich durch Beziehung, Kompetenz, Vertrauen und Führung durch den Geist Gottes entfaltet hat.“²

Gerade die Ablehnung von institutionell-hierarchischer Autorität zielt auf das hierarchische Gemeindemodell ab, das innerhalb der neupfingstlerischen Bewegung weithin akzeptiert wurde. Die Christlichen Zentren der neupfingstlerischen Bewegung vertreten dabei ekklesiologisch ein kongregationalistisches Gemeindemodell mit der klaren Ablehnung übergeordneter äußerer Strukturen und weisen gleichzeitig nach innen eine feste hierarchische Struktur auf. Besonders in den 1990er Jahren fand Leitung in diesen Zentren direktiv und nahezu ausschließlich durch den Leiter bzw. Hauptpastor statt, bei dem alle Fäden zusammenliefen.

Oft wurde ein System von Hauskreisen oder Hauszellgruppen in den Zentren aufgebaut. Diese wurden wiederum durch ein hierarchisch aufgebautes System von Hauskreisleitern und Regionalleitern gesteuert. Jedes Gemeindeglied sollte Mitglied eines solchen Hauskreises sein, über dessen Gründung, Teilung oder Auflösung durch die Gemeindeleitung bzw. durch die Hauskreisverantwortlichen entschieden wurde.

¹ Jens Kaldewey, *Die starke Hand Gottes. Der fünffältige Dienst*, Oberweningen / Emelsbüll 2001, 87.

² Ebd., 89.

Diese Konzepte wurden seit den 1990er Jahren besonders von *C. Peter Wagner* als ein wesentlicher Schlüssel für das Wachstum von Gemeinden bezeichnet.³ Sie wurden zum Normalfall in fast allen Christlichen Zentren der neupfingstlerischen Bewegung. Die Autorität, die im Bild des fünffältigen Dienstes als geistliche Autorität verstanden und legitimiert wurde, wurde nach innen als institutionelle Autorität ausgeübt. Gegen diese Form von Autorität wehrt sich die Gemeindegründungs- bzw. Hauskirchenbewegung.

Seit Anfang des neuen Jahrtausends kam es innerhalb der charismatisch-neupfingstlerischen Bewegung zu einer Wahrnehmung des Scheiterns und zu Korrekturen im Führungsstil etlicher Zentren. Die Leitung wurde auf mehrere Personen aufgeteilt und weniger autoritär ausgeübt. Dennoch dient der Hauskirchenbewegung besonders das Modell des autoritär geleiteten Zentrums mit Hauszellgruppen bzw. Hauskreisen als Kontrastmodell und als Folie zur Beschreibung ihrer Besonderheiten und Schwerpunkte. Der besondere Wert einer Hauskirche wird daher vor allem in der Unabhängigkeit von einer institutionellen Hierarchie gesehen.

„Hauskirchen sind eigenständige Gemeinden, die gerade klein genug sind, sich im Wohnzimmer zu versammeln. Nachdem ihr begrenzter Platz ausgefüllt ist, wachsen sie durch Multiplikation anstatt durch Vergrößerung der Mitgliederzahl. Jede Hausgemeinde hat ihre eigene Leiterschaft und bezieht ihre Autorität direkt von Christus anstatt durch eine Kirchenhierarchie, und sie funktioniert auf allen Ebenen wie eine Gemeinde.

Zellgemeinden andererseits sind eigentlich große Kirchen, die ihre Mitglieder in kleine Zellgruppen aufgeteilt haben, welche sich *nicht* selbst als eigenständige Gemeinden wahrnehmen noch als solche funktionieren. Zellgemeinden beziehen ihre Autorität vom Gemeindeleiter (Senior Pastor), der seine Lehre kaskadenartig nach unten an jeden Zellgruppenleiter weitergibt. Ähnlich wie Hauskirchen können Zellgemeinden ebenfalls durch Multiplikation wachsen, aber sie brechen niemals die Verbindung mit der zentralen Leiterschaft ab.“⁴

Die kleinen autonomen Einheiten der Hausgemeinden oder Hauskirchen werden als programmatischer Gegenentwurf zu den institutionell-hierarchisch durchorganisierten und autoritär geleiteten Christlichen Zentren der neunziger Jahre präsentiert. Gleichzeitig wird das geistliche Instrumentarium der Bewegung weiterhin verwendet, wie etwa die Idee des fünffältigen Dienstes zeigt.

Dies gilt auch für eine andere Linie, die sich von der amerikanischen Gemeindegrowthbewegung der 1980er Jahre bis zur gegenwärtigen Hauskirchenbewegung durchzieht. Es ist die Theorie der homogenen Einheiten, wie sie *Donald McGavran* bereits 1970 entwickelte. Dieses Konzept der homogenen Einheiten ging davon aus, dass Menschen gerne Christen

³ *C. Peter Wagner*, Eine wachsende Gemeinde leiten, Lörrach 1991, 61; vgl. auch *Dirk Spornbauer*, Die Charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland, Münster 2001, 364.

⁴ *David Garrison*, Gemeindegründungsbewegungen, Bonn 2007, 227 (Hervorhebung im Original).

werden, wenn sie keine Rassen- oder Klassenschranken überwinden müssen.⁵

Anfang der 1990er Jahre hatte *Jim Montgomery*, der Gründer der Organisation DAWN (*discipling a whole nation*), dazu aufgerufen, Gemeinden zu gründen, die bestimmte Bevölkerungssegmente erreichen könnten. *Wolfgang Simson*, der damalige deutsche Repräsentant der DAWN-Bewegung, hatte gefordert, Hauskreise zu Hausgemeinden und Hauskirchen weiter zu entwickeln, um damit jeweils ein bestimmtes Bevölkerungssegment durchdringen zu können.⁶ Zu Beginn der neunziger Jahre verhallte dieser Ruf nach einer Gemeindegründungsbewegung beinahe ungehört sowohl innerhalb der Volkskirche, als auch in der Gemeindegewachstumsbewegung und der charismatisch-neupfingstlerischen Bewegung.

Nun stehen diese Vorstellungen wieder Pate bei dem Versuch, die Besonderheiten von heutigen Gemeindegründungsbewegungen zu beschreiben.

„Eine Gemeindegründungs-Bewegung ist eine rapide Multiplikation von einheimischen Gemeinden innerhalb einer gegebenen Volksgruppe oder eines Bevölkerungssegments, die ihrerseits wiederum Gemeinden gründen.“⁷

So knüpft die gegenwärtige Hauskirchen- und Gemeindegründungsbewegung an Vorstellungen und Forderungen der Gemeindegewachstumsbewegung der achtziger und neunziger Jahre an, deren Zeit damals offenbar noch nicht gekommen war, und verwendet dabei die gleichen Denkmuster wie 20 Jahre zuvor.

Dies gilt auch für Teile der *Emerging Church Bewegung*, einer anderen Erscheinung innerhalb der gegenwärtigen Strömungen freier Gemeinden und unabhängiger Bewegungen. In der *Emerging Church Bewegung* können drei große Richtungen ausgemacht werden.⁸

Eine Richtung ist die „Ancient-Future Church“ mit ihrem Repräsentanten *Robert Webber*, die sich für Antworten auf die Fragen der Gegenwart an die Kirchenväter wendet, da deren Lebensumfeld dem heutigen vergleichbar sei. Eine zweite ist die des „A new Kind of Christian“, z. B. repräsentiert von *Brian McLaren*, der das Christentum auf eine Ethik der Nächstenliebe zuspitzt und danach den Schulterschluss mit anderen religiösen Strömungen vollzieht. Besonderes Augenmerk verdient hier die dritte Strömung der „Retro Spiritualität“, repräsentiert durch *Dan Kimball*, die im charismatisch-neupfingstlerischen Umfeld häufig als Synonym für *Emerging Church* insgesamt gilt.

Kimball wendet sich gegen den modernen Gottesdienst, der von vorne bis hinten durchgestylt sei und bei dem nichts dem Zufall überlassen wer-

⁵ Vgl. *Donald A McGavran*, Gemeindegewachstum verstehen, Lörrach 1990, 68.

⁶ Vgl. dazu *Spornbauer*, 389 ff.

⁷ *Garrison*, 19.

⁸ Vgl. dazu *Tobias Faix / Thomas Weißenborn*, ZeitGeist: Kultur und Evangelium in der Postmoderne, Marburg/Lahn 2007, 158–162.

de.⁹ Er hat hierbei u. a. die *Saddleback-Bewegung* von *Rick Warren* wie auch *Bill Hybles Willow Creek-Bewegung* im Blick, bei deren Veranstaltungen eine hohe Professionalität und Elemente wie Lobpreis, Verkündigung und Theaterstücke so miteinander verbunden werden, dass herausragende Leistung, Professionalität und gesellschaftliche Relevanz miteinander korrespondieren und einander ergänzen.

Während diese Art von Gottesdiensten für moderne Menschen die passende Art sei, Gottesdienst zu feiern, teilen postmodern aufgewachsene Menschen diese Einschätzung nicht. Sie bräuchten organische Anbetungsgottesdienste, bei denen z. B. die Interaktivität viel stärker betont würde. Diese Formen des Gottesdienstes gingen wieder stärker auf die Treffen der frühen Christen zurück.¹⁰ Diese Rückkehr zum Urchristentum sei Bestandteil der *Emerging Church*.¹¹ Die dort gelebte Spiritualität nennt er direkte, ehrliche, ursprüngliche oder auch *Retro-Spiritualität*.¹²

In Amerika sind die Mega-Kirchen mit ihrem auf allen Ebenen durchgeführten jeweiligen Konzept, sei es *Willow Creek* oder *Saddleback*, die Negativfolie für Kimballs Ausführungen. Diese Mega-Kirchen mit ihrem jeweiligen Profil fehlen in Deutschland. Hier werden eher einzelne Elemente eines solchen Programms wie die Theaterstücke von *Willow Creek* oder das 40-Tage-Programm „Leben mit Vision“ von *Rick Warren* steinbruchartig verwendet.

Dennoch lassen sich viele der Aspekte, gegen die sich Kimball wendet, auch in Deutschland auf die Christlichen Zentren anwenden. Diese haben in ihrer Mehrzahl neben dem beschriebenen hierarchischen Gemeindeaufbau und dem autoritären Führungsstil aus der Megakirchenbewegung die Hauskreis- oder Zellgruppenstruktur und aus der *Willow Creek-Bewegung* den professionellen Gottesdienststil übernommen, so dass die Elemente, gegen die sich Kimball in den amerikanischen Megakirchen wendet, in vielen neupfingstlerisch geprägten Gemeinden und Zentren auch zu finden sind.

So lassen sich etliche Forderungen dieser Richtung der *Emerging Church* auch als Gegenbewegung gegen die Gestalt der neupfingstlerischen Bewegung in den neunziger Jahren charakterisieren. An den von Kimball verwendeten Begriffen wie „urchristliche“ oder auch „*Retro-Spiritualität*“ wird deutlich, dass auch hier alte Denkmuster im Hintergrund stehen, die bereits aus der Tradition der Pfingstbewegung stammen. Dort war der Traum von der Rückkehr zur Urkirche besonders ausgeprägt. Ob dieses Ziel als Wiederherstellung der kraftvollen Urkirche des Geistes wie in der Pfingstbewegung oder als „*Retro-Spiritualität*“ wie in der *Emerging Church* bezeichnet wird, ändert nichts an dem zugrunde liegenden Denkmuster. So

⁹ Dan Kimball, *Emerging Church. Die postmoderne Kirche*, ABlar 2006, 114–116.

¹⁰ Ebd., 106.

¹¹ Ebd., 28.

¹² Ebd., 116.

präsentieren sich die neuen Strömungen und Bewegungen mit ihrem Ruf nach Unabhängigkeit theologisch ganz und gar in der Tradition der bisherigen charismatisch-neupfingstlerischen Bewegung.

Kritik wird durch die neuen Akzente lediglich an der Praxis der Gemeindeleitung geübt. Wie bereits erwähnt, ist in vielen Christlichen Zentren seit Beginn des neuen Jahrtausends eine Wende eingetreten. Der autoritäre Führungsstil eines Hauptpastors wurde vielfach durch eine Teamleitung ersetzt. Ebenso bestehen in vielen Regionen bereits gute Kontakte von Vertretern Christlicher Zentren oder anderer charismatisch-neupfingstlerischer Gemeinden zu Repräsentanten anderer Konfessionen und Kirchen. Oft wird eine Mitarbeit auf der Ebene der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen oder entsprechender Gremien angestrebt oder bereits ausgeübt.

Es bleibt abzuwarten, ob und in welcher Weise die neuen Aufbrüche die Kraft entwickeln, sich entweder zu verstetigen oder ihre Anliegen und Kritikpunkte in die bestehenden Netzwerke, Gemeinden und Zentren einzubringen. An den gegenwärtigen Entwicklungen lässt sich ein Phänomen beobachten, das in der Kirchengeschichte in Form von Reformbewegungen und Erneuerungsbestrebungen immer wieder aufgetreten ist und die erlebten Missstände oder Fehlentwicklungen einer Bewegung oder Kirche kritisch begleitet hat.

Die Unübersichtlichkeit der Spätmoderne

Sozialpsychologische Aspekte des Phänomens Unabhängigkeit

Michael Utsch

Durch gesellschaftliche Veränderungsprozesse haben sich heute die Formen des Religiösen grundlegend gewandelt. Durch den gesellschaftlichen Trend der Individualisierung und den generellen Vertrauens- und Bindungsverlust von Gruppen und Institutionen haben auch die christlichen Kirchen an Bedeutung verloren. Parallel zur fortschreitenden Entkirchlichung und zum Rückgang christlicher Glaubenspraxis nimmt jedoch die Präsenz religiöser Phänomene im Alltag zu. Dehnt man den Religionsbegriff weit aus, lässt sich „Religiöses“ heute im Sport, dem Körperkult, in Literatur, Theater und Videoclips und an vielen weiteren Stellen der Kultur nachweisen. Die Sehnsucht nach „spiritueller“ Erfahrung, nach Transzendenz und nach Zugehörigkeit steht in Gegensatz zum Rückgang der verfassten Religionen. Die Rückschlüsse der Religionsforschung auf diesen Trend fallen sehr unterschiedlich aus. Während manche Forscher in Hinblick auf den ungebrochenen Esoterik-Boom mit dem Begriff „Respiritualisierung“ oder „Wiederkehr des Religiösen“ einen angeblichen Megatrend in der Gesellschaft identifiziert haben wollen,¹ halten andere die Wiederkehr der Religion für einen Mythos und bescheinigen der Gesellschaft ein relativ stabiles Grundbedürfnis nach religiöser Orientierung.²

Die religionssoziologischen Deutungen vom Stellenwert des Religiösen in der Gesellschaft bilden zwei Fraktionen: die Anhänger der „Säkularisierungsthese“ und die der „Individualisierungsthese“. Bereits *Max Weber* und *Emile Durkheim* gingen davon aus, dass die Religion in modernen, durch Wissenschaft und Technik geprägten Gesellschaften ihre einst zentrale Stellung eingebüßt habe und keine gesamtgesellschaftlich verbindliche Weltdeutung mehr anzubieten vermag. Der spätmoderne Mensch, so lautet die Analyse, sei durch und durch verweltlicht. Hätten Menschen früher ihr Denken und Verhalten an religiösen Werten orientiert und intensiv am religiösen Leben teilgenommen, seien heute religiöse Bindungen selten anzutreffen, und die Lebensgestaltung gründet primär auf Basis menschlicher Vernunft. Im Jahr der Gründung von Bundesrepublik und DDR, 1949, gehörten nicht nur im Westen, sondern auch im Osten weit über 90 Prozent der Bevölkerung einer Kirche an. Während in Westdeutschland heute noch immer über 80 Prozent zu einer Kirche gehören, sind in Ostdeutschland nur etwa 25 Prozent der Bevölkerung Kirchenmitglied. Dieser Entkirchlichungsprozess weist auf den sozialen Bedeutungsverlust von Religion hin.

¹ *Regina Polak*, Kehrt die Religion wieder? Ostfildern 2006.

² *Detlev Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen, 2003; *Ulrich Körtner*, Wiederkehr der Religion?, Gütersloh, 2006.

Währenddessen sind in den vergangenen Jahren andere Studien erschienen, die der eindimensionalen Säkularisierungsthese widersprechen und stärker die These einer Privatisierung und Individualisierung einer „unsichtbaren“ Religion unterstützen.

Die Düsseldorfer „Identity Foundation“ ist zum Beispiel dem Stellenwert des Religiösen nachgegangen und bezeichnet in ihrer Studie „Spiritualität in Deutschland“ 10 Prozent der Deutschen als „Traditionschristen“, die sich eng mit einer Kirche und deren Lehren verbunden fühlen.³ Etwa 35 Prozent nennt sie die „religiös Kreativen“, die mit dem christlichen Glauben verbunden sind, aber weniger konfessionell festgelegt sind, und die sich den christlichen Glauben mit Hilfe zusätzlicher Erkenntnisse aus anderen Philosophien und/oder Religionen neu aneignen. 15 Prozent werden als „spirituelle Sinnsucher“ eingestuft, die besonders aus – christlicher und anderer – Mystik und Esoterik schöpfen, wie auch aus humanistischen Ansätzen. Zwischen den beiden letztgenannten Gruppen gebe es fließende Übergänge. Dem entsprechend stellt die Studie auch fest, dass für 30 Prozent spirituelle Praktiken – also persönliche Erfahrungen – wichtig sind und dass 10 Prozent der 20–29-Jährigen meditieren, sowie 8 Prozent sich ein tieferes übersinnliches, mystisches Erlebnis wünschen. 40 Prozent gelten als „unbekümmerte Alltagspragmatiker“, die fast nur an ihrer eigenen Zufriedenheit und der wirtschaftlichen Lage interessiert sind.

Solche Studien bestätigten den sinkenden Einfluss der großen Kirchen. Schaut man die Untersuchungen aber genauer an, wird deutlich, dass die Vorstellung einer reinen „Säkularisierung“ zu kurz greift. Offensichtlich wollen immer weniger Menschen etwas von verfasster Religion wissen. Dennoch besteht ein hohes Interesse an einer individuell erfahrbaren Spiritualität – die auch christlich ausgerichtet sein darf, wenn sie denn Auswirkungen zeigt.

Gegensätzliche Weltdeutungen in der Spätmoderne

Einig sind sich beide Lager in ihrer Ausgangsbeobachtung, dass nämlich die Religion in Gestalt der christlichen Kirchen in Westeuropa einen erheblichen Bedeutungsverlust erfahren hat. Ihr öffentliches Ansehen ist enorm gesunken, und die Abwanderung ihrer Mitglieder verläuft langsam, aber stetig. Der moderne Mensch scheint religiöse Erfahrungen und Überzeugungen – und das heißt für Europa in seiner christlichen Gestalt – nicht mehr zu benötigen. Religion als Umgangsform mit unbedingten Fragen und jenseitigen Dingen scheint im konsumorientierten Westen ausgedient zu haben. Anders sieht das Ergebnis aus, wenn man einen sehr weiten Religionsbegriff zugrunde legt, der nicht von christlichen Glaubensüberzeugungen ausgeht, sondern von diffuser Transzendenzsehnsucht geprägt ist.

³ http://identity-foundation.de/images/stories/downloads/PM_Lang_Studie_Spiritualitaet.pdf (Abruf am 25.09.2012).

Auf derart diffuse Religiosität, häufig auch „Spiritualität“ genannt, ist der durch Meinungsumfragen belegte Trend zurückzuführen, dass heute nicht-rationale Überzeugungen weit verbreitet sind. Parallel zum Vertrauen in Wissenschaft und Technik und einem damit verbundenen Fortschrittsoptimismus („Dafür wird es bald eine technische Lösung geben“) sind heute Einstellungen weit verbreitet, die der gewöhnlichen Alltags-Erfahrung widersprechen und sich einer kausaler Erklärung entziehen – z. B. der Glaube an die Reinkarnation. Einer britischen Zeitungsumfrage zufolge, an der sich über 6 000 Personen beteiligten, glaubten 59 Prozent an die Möglichkeit außersinnlicher Wahrnehmung, wobei der Prozentsatz weiblicher Gläubigkeit wesentlich höher lag als der männlicher. In einer anderen Studie gaben von 1 500 Amerikanern 67 Prozent an, Episoden des Hellsehens, der Telepathie oder Präkognition – sogenannte Psi-Erfahrungen zu kennen.⁴ Die Akzeptanz magisch-esoterischer Glaubensmuster ist in den letzten drei Jahrzehnten deutlich gestiegen. Kulturhistoriker prophezeien einen regelrechten Paradigmenwechsel von einer kausal-mechanisch-materialistischen Einstellung hin zu einem spirituell-energetischen Weltbild.

Eine aktuelle Erhebung über die Vorstellbarkeit paranormaler Phänomene unterstreicht diesen Trend in der Bevölkerung. 1 510 deutschsprachige Erwachsene wurden dazu im Frühjahr 2000 in einer repräsentativen Telefonumfrage befragt, darunter 20 Prozent – entsprechend dem Bevölkerungsanteil – aus den neuen Bundesländern. Der „Psi-Report Deutschland“ liefert die folgenden Befunde, die den Eindruck einer gegenwärtigen Renaissance mythischen Denkens unterstützt:⁵

- 73 Prozent der Befragten glaubten, durch außersinnliche Wahrnehmung zu spüren, wenn irgendwo eine nahe stehende Person gerade stirbt oder in Gefahr ist.
- 57 Prozent meinten, dass Haustiere mit ihren Besitzern über weite Entfernungen in Verbindung stehen.
- 54 Prozent waren davon überzeugt, dass Menschen Ereignisse vorhersehen können („Präkognition“).
- 48 Prozent glaubten, dass Menschen über größere Entfernungen hinweg Gedanken oder Gefühle anderer wahrnehmen können.
- 24 Prozent waren von der Existenz unidentifizierbarer Flugobjekte überzeugt.
- 16 Prozent glaubten, dass Menschen mit Geisteskraft Gegenstände bewegen oder verbiegen können.

Diese Befunde müssen als Belege für eine markante Gegenbewegung zum dominanten Säkularisierungstrend gewertet werden. Das auffällige Interesse an Übersinnlichem wird dabei unterschiedlich interpretiert. Der umstrit-

⁴ Andreas Hergovich, *Der Glaube an Psi. Die Psychologie paranormaler Überzeugungen*, Bern, 2001.

⁵ Ines Schmied-Knittel / Michael Schetsche, *Psi-Report Deutschland*, in: Eberhard Bauer / Michael Schetsche (Hg.), *Alltägliche Wunder*, Würzburg 2003, 16–44.

tene englische Biologe *Rupert Sheldrake* fasst in einem Buch über den „siebten Sinn“ des Menschen die Ergebnisse von 15 Jahren Forschung zusammen. Er macht „mentale Energiefelder“ für unerklärliche menschliche Fähigkeiten wie Vorahnungen oder Gedankenübertragung verantwortlich.⁶ Demgegenüber bezweifelt der Physiker *Lambeck*, dass ein Mensch „allein durch Denken (mental) Wirkungen außerhalb des eigenen Körpers hervorbringen oder Informationen aus der Umwelt aufnehmen“ kann.⁷ Der Wiener Psychologieprofessor *Andreas Hergovich* hält dagegen weder esoterische Modelle noch einen dogmatischen Skeptizismus im Hinblick auf übernatürliche, paranormale Phänomene für angemessen. Er sieht diesbezügliche Einstellungen letztlich als religiös motiviert an und versteht sie als persönlich bedeutsame Sinngebungsleistungen.

Die oben genannten Befunde unterstreichen die gegensätzlichen Glaubens-Grundhaltungen, die in unserer Gesellschaft gleichzeitig vorhanden sind. Die Spätmoderne ist also von einer widersprüchlichen Meinungsvielfalt mit unterschiedlichen Wertpräferenzen und Weltanschauungen geprägt. Die konkurrierenden Deutungssysteme machen es dem einzelnen schwer, seinen persönlichen Standpunkt in weltanschaulichen und moralisch-ethischen Fragen zu definieren. Derartige Unübersichtlichkeit schafft Verunsicherung. Von der Vielfalt konkurrierender Sinndeutungssysteme profitieren fundamentalistische Gruppen, die einfache Antworten auf komplexe Fragen versprechen und religiöse Sucher und Zweifler mit absoluten Versprechen für sich gewinnen.

Stärken und Schwächen fundamentalistischer Religiosität

Entwicklungspsychologische Studien haben sehr deutlich sowohl lebensdienliche als auch belastende Wirkungen der Religiosität identifiziert. Jugendliche, die Religion und Spiritualität als lebensrelevant erlebten, griffen seltener zu Drogen und Alkohol, wurden seltener delinquent und nahmen die Entwicklungsaufgabe der sexuellen Intimität später in Angriff. Sie waren stärker an Tugenden der Selbstkontrolle und Leistungsorientiertheit gebunden, weniger aggressiv und stärker sozial eingestellt.⁸ Neben dem unbestreitbaren Nutzwert einer Mitgliedschaft in streng religiösen Gruppen sind aber auch problematische Entwicklungsverläufe bekannt. Häufig zieht der Beitritt zu solchen Gruppierungen ambivalente Wirkungen nach sich. Einerseits konnten manche neue Mitglieder durch die enge Gruppenbindung und ein religiös verändertes Selbstbild positive psychische Ef-

⁶ *Rupert Sheldrake*, *Der siebte Sinn des Menschen*, Bern 2003.

⁷ *Martin Lambeck*, *Irrt die Physik? Über alternative Medizin und Esoterik*, München 2003.

⁸ *Anton A. Bucher / Fritz Oser*, *Entwicklung von Religiosität und Spiritualität*, in: *Rolf Oerter / Leo Montada* (Hg.), *Entwicklungspsychologie*. Weinheim 2008, 607–624; *Michael Utsch*, *Wenn Religiosität krank macht. Fakten und Folgerungen*, in *ders.* (Hg.), *Pathologische Religiosität*. Stuttgart 2011, 11–36.

fekte erzielen.⁹ Das intensive Zugehörigkeitsgefühl, klare Wert- und Handlungsorientierungen sowie das in der Gruppe vermittelte Sinndeutungsmodell dienten manchen labilen Menschen als Bewältigungshilfe. Allerdings können Entwicklungsverläufe auch gestört und blockiert werden, wenn Personen

„mit einer Gruppe symbiotisch verschmelzen, sich blind einem Meister unterordnen, ihre Individualität aufgeben und ein dualistisches Weltbild entwickeln, gemäß dem alle Außenstehenden moralisch verwerflich sind und in der baldigen Apokalypse zugrunde gehen“.¹⁰

Durch die Arbeiten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages hat sich das Erklärungsmodell der Kult-Bedürfnis-Passung durchgesetzt. Demnach können die Angebote religiöser Gemeinschaften Antworten auf individuelle und soziale Lebensprobleme und Sinnfragen bieten. Ob sich diese positiven Wirkungen allerdings wirklich einstellen, hängt ab vom

„Ausmaß der Passung zwischen dem jeweiligen Gruppenangebot mit seinen spezifischen Lehrinhalten, Strukturen und vermittelten Erfahrungen und der individuellen Persönlichkeitsstruktur, geprägt durch Prädispositionen, biografische Erfahrung und der aktuellen Lebenssituation.“¹¹

Die Mitgliedschaft in einer neureligiösen Gruppe kann also zeitweise positive Effekte haben, wenn spezifische persönliche Bedürfnislagen vorhanden sind.

Andererseits belegen viele Erfahrungsberichte ehemaliger Sektenmitglieder, dass sich das Verhältnis von Bewältigungsnutzen und Unterdrückungserleben im Lauf der Gruppenzugehörigkeit massiv zum Negativen hin verändert hat. Diente die Gruppenidentität zunächst der Bewältigung einer bestimmten Lebenskrise, wuchs im Lauf der Zeit das erlebte Ausmaß von Unterdrückung so extrem, dass der Ausstieg unvermeidlich wurde.

Durch die radikale Ideologisierung, die neben anderen Strategien durch polarisierendes Schwarz-Weiß-Denken und dem Verbot von sachlicher Kritik erreicht wird, verlieren die Mitglieder das Gefühl Unübersichtlichkeit. Sie bezahlen es aber mit der Abhängigkeit von der Gruppenmeinung und der Aufgabe eigenständiger Weiterentwicklung. Während die Entwicklungspsychologie eine weitgehende Autonomie und Ausprägung der eigenen Individualität als zentrale Entwicklungsziele und Säulen psychischen Wohlbefindens benennt, werden diese in manipulativen Gruppen zugunsten von Unterordnung und Gehorsam eingeschränkt.

⁹ Sebastian Murken / Sussan Namini, Selbst gewählte Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften, in: Christian Zwingmann / Helfried Moosbrugger (Hg.), Religiosität. Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie (299–316). Münster 2004.

¹⁰ Buch / Oser, 618.

¹¹ Murken / Namini, 155.

Kirchliche Reaktionen auf die Vielfalt der Sinndeutungen

Ein geflügeltes Wort besagt, dass „Sekten“ die Kirchen auf ihre Mängel und Fehler hinweisen. Gerade die protestantischen Kirchen müssen sich fragen lassen, ob die Betonung der freien, individuellen Glaubensentscheidung ihr Glaubensprofil nicht verwässert und fast schon beliebig macht. Befragungsergebnisse der Katholischen Hochschule Freiburg weisen gravierende Erosionsprozesse in den Kirchen am Beispiel der hessischen Bevölkerung nach.¹² Wenn man das Christsein an den Glaubenssatz festmacht, dass Gott sich in Jesus Christus zu erkennen gibt, dann sind „Christen“ in Hessen zu einer Minderheit geworden. Selbst unter den Mitgliedern beider Kirchen leben dann viele „Nicht-Christen“. Nach dieser Umfrage glaubt etwa jeder dritte Protestant bzw. jeder fünfte Katholik in Hessen nicht daran, dass sich Gott in Jesus bekannt gemacht hat. Ein Christentum ohne Christus, ein Christentum ohne Christen scheint in den Kirchen bereits Realität zu sein.

Die reformatorische Entdeckung der christlichen Freiheit hat dazu geführt, letztlich nicht an die Amtskirche gebunden zu sein, sondern in der individuellen Gewissensverantwortung vor Gott zu stehen. Es geht nicht um eine konfessionelle Religionszugehörigkeit, sondern die individuelle Glaubensaneignung! Wenn ein Mensch eine religiöse Lehre und Praxis ernst nimmt, wird er sie persönlich auf seinen Alltag anwenden und individuell damit umgehen. Religiösen Glauben gibt es nicht aseptisch rein und unvermischt. Paulus spricht davon, dass wir einen „Schatz in irdenen Gefäßen“ haben. Zeitgenössisch formuliert: Göttliche Offenbarung benutzt und verkleidet sich in Menschenwort. Als Christ deute ich meine Lebensgeschichte im Kontext der Heilsgeschichte Gottes. Nicht die konfessionelle Zugehörigkeit ist dafür entscheidend, sondern die Bereitschaft und die Fähigkeit, den konkreten Lebensalltag nach religiösen Ansprüchen, Idealen und Zielen zu gestalten. Das objektive Heilsgeschehen der biblischen Offenbarung kann dadurch zu einer persönlichen Gotteserfahrung werden.

Heute wird die institutionalisierte Religion häufig schlecht geredet und die individualisierte Spiritualität bejubelt. Trotz manch präziser Verwendungen ist das Modewort „Spiritualität“ ein Containerbegriff mit vielen Sinngebungen. Unwillkürlich kommen Entwürfe eines euphorischen New Age-Denkens oder auch charismatisch-pfingstkirchliche Ansätze in den Sinn. Beide sind häufig von einem Machbarkeitsglauben geprägt, der in der richtigen mentalen Einstellung den Schlüssel zur Wunscherfüllung sieht.

Begriffsgeschichtlich steht jedoch fest, dass der lateinische Begriff „spiritualis“ ursprünglich den vom Geist Gottes erfüllten und geleiteten Menschen beschrieb.¹³ Heute ist der Begriff jedoch weitgehend von der New

¹² Michael N. Ebertz, Was glauben die Hessen? Zusammenfassung zentraler Ergebnisse einer Untersuchung, online abgerufen unter www.hr-online.de (letzter Zugriff 30.09.2012).

¹³ Hans-Martin Barth, Spiritualität, Göttingen 1993, 10 ff.

Age-Bewegung und der Esoterik vereinnahmt worden. Immerhin: *Ken Wilber*, ein führender Theoretiker der Transpersonalen Psychologie, die wesentlich zur Rehabilitation des Spiritualitätskonzeptes beigetragen hat, sieht auch im Rahmen einer traditionellen Religion die Möglichkeit spiritueller Erfahrung:

„Nur dann, wenn sich die Religion auf ihr Herz, ihre Seele und ihr Wesen besinnt (nämlich unmittelbare mystische Erfahrungen und transzendentes Bewusstsein ...), kann sie der Moderne standhalten und etwas bieten, was diese ja so dringend braucht: eine echte, verifizierbare, wiederholbare innere Erfahrung, die das Spirituelle zum Vorschein bringt.“¹⁴

Das Konzept der Spiritualität entstammt dem Christentum. Wörtlich übersetzt bezeichnet dieser Begriff die christliche Lebensgestaltung kraft des Heiligen Geistes. Der Mystik-Experte *Joseph Sudbrack* hat die Wortgeschichte kenntnisreich dokumentiert und seine Bedeutung analysiert.¹⁵ Es ist fatal, dass ein ursprünglich zentrales Konzept des christlichen Glaubensvollzugs, nämlich Spiritualität, heute einen massiven Bedeutungswandel erfahren hat. Nicht mehr ein Leben aus dem Heiligen Geist, sondern esoterische Glaubensüberzeugungen werden heute damit in Verbindung gebracht. Zugespitzt formuliert: ein ursprünglich christliches Konzept verlor über die Jahrhunderte seine Lebendigkeit und geriet in Vergessenheit, um dann aus fremder Perspektive mit synkretistischen Tendenzen revitalisiert zu werden. Deshalb sind religionswissenschaftliche und theologische Unterscheidungen nötig, um nicht Opfer der Begriffsverwirrungen um diese populären Konzepte zu werden.

Häufig wird dogmatisch verkrustete Religiosität einer individuellen und lebendigen Spiritualität gegenübergestellt. Der amerikanische Religionspsychologe *Kenneth Pargament* stellte dazu skeptisch fest, dass die teilweise euphorische und inflationäre Verwendung des Spiritualitätsbegriffs zu einer problematischen Polarisierung führe: Religion werde als institutionell-zwanghaft und damit negativ beschrieben, Spiritualität als individuelle Sinnfindung hoch gelobt. Verkannt werde dabei, dass seit den späten 1980er Jahren Hunderte von spirituellen Gemeinschaften – z. B. Heiler-, Yoga-, Meditations-, New Age-, 12-Schritte-Gruppen – entstanden seien, die sich ebenfalls schon institutionalisiert hätten.¹⁶

Dennoch ist unverkennbar, dass die transzendent verankerte christliche Weltanschauung des westlichen Kulturkreises gegenüber einer individualistisch-immanenten Orientierung an Bedeutung verliert. Letztere will in erster Linie dem Maßstab der eigenen Selbstverwirklichung gerecht werden. Beim „Tanz um das goldene Selbst“ ist es nur folgerichtig, eine individualsbezogene, anthropozentrisch-immanente Spiritualität zu definieren.

¹⁴ Ebd., 210.

¹⁵ *Joseph Sudbrack*, Gottes Geist ist konkret. Christliche Spiritualität im Kontext, Würzburg 1999.

¹⁶ *Kenneth Pargament*, The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No, in: The International Journal for the Psychology of Religion, 9/1999, 3–16.

Pargament hingegen warnt vor einem Übersehen der transzendenten Dimension: „Eine Spiritualität ohne den Kern des Heiligen verliert ihr eigentliches Zentrum.“ Damit wendet er sich besonders gegen die populäre Suche nach erweiterten und veränderten Bewusstseinszuständen, die häufig schon per se als „spirituell“ vermarktet werden.

Glaube als Beziehungsweise

Vor dem Hintergrund unübersichtlich vieler Sinndeutungsmodelle kann sich christliche Spiritualität wohltuend abheben. Einerseits wird sie sich davor hüten, mit biblizistischem Schriftverständnis eine Gewissheit und Sicherheit zu versprechen, die einer sachlichen Prüfung nicht standhalten kann. Andererseits nimmt sie die biblische Botschaft ernst, dass ein lebendiger Kontakt zum verborgenen Schöpfer dieser Welt durch den Glauben an Christus möglich ist. Glaube ist nämlich in biblisch-reformatorischer Sicht weder mit einer positiven, erwartungsvollen Haltung noch mit mentaler Suggestion im Sinne positiven Denkens gleichzusetzen, sondern eine Beziehungsweise: Ich glaube an und vertraue auf den verborgen gegenwärtigen Gott. Weil wir als Menschen aber unterschiedliche Beziehungs- und Kommunikationstypen sind, sind unterschiedliche Gestaltungsformen des Glaubens im Christentum Programm.

Ein Markenzeichen des Protestantismus ist die Einsicht, ohne eigene Gegenleistung umsonst gerechtfertigt zu sein – *sola gratia*. Der Glaube ist ein Geschenk. Dass man den Ruf Gottes gehört, verstanden und geantwortet hat, ist nicht eigenem Vermögen zuzuschreiben. Dieses Geschenk muss aber der eigenen Persönlichkeit angepasst werden. Wie jeder Gesichtsausdruck im Laufe des Lebens sein unverwechselbares Profil erhält, bedarf es auch einer individuellen, persönlichkeitspezifischen Glaubensaneignung. Aneignung hat mit Training und Übung zu tun. Vielleicht löst der Gedanke der Übung zunächst Widerwillen aus – als solle man sich die Seligkeit verdienen. Aber schon der Schreiber des Hebräerbriefes beklagt sich über die geistliche Unreife seiner Leser und appelliert an „die durch Gewöhnung geübten Sinne zur Unterscheidung des Guten und des Bösen“.¹⁷ Gerade in der heutigen Zeit audiovisueller Überflutung bedarf es der Übung, die verborgene Gegenwart Gottes wahrzunehmen und geschulte Sinne, um aus der Vielfalt der Optionen den richtigen Weg zu wählen. „Personale Individuation und spirituelles Wachstum müssen miteinander werden und setzen konsequente Einübung voraus.“¹⁸ Glauben können ist ein Geschenk, ihm Raum zu geben und ihn zu entfalten kann allerdings eingeübt werden. Der Mensch ist lebenslang ein Lernender und zu erstaunlichen

¹⁷ Hebräer 5,14.

¹⁸ *Andreas Schönfeld*, Integrative Spiritualität, in: Geist und Leben 1/2007, 1.

Entwicklungsprozessen fähig – das gilt auch für seinen Glauben: „Glaubenserfahrungen sind Übungserfahrungen“¹⁹.

Im Dialog mit Anders- und Nichtglaubenden werde ich auf meine Hoffnung, mein Vertrauen, mein Gottesbild, meine Liebesfähigkeit hin beobachtet und befragt. Hier kann ich von anderen Traditionen und Religionen lernen, wie sie mit den existentiellen Lebensfragen nach Gerechtigkeit, Schuld, dem Bösen, nach Leid, Wahrheit und dem Tod umgehen. Und ich kann meine Haltung und Position als Christ mit ins Gespräch bringen. Im Dialog werden die Unterschiede und Grenzen zu anderen Positionen deutlich. Durch die intensive Beschäftigung und Gespräche mit anderen religiösen Positionen wird die eigene religiöse Identität gestärkt. Profil entsteht durch Kanten, nicht durch Angleichung oder Gleichmacherei.

¹⁹ vgl. *Gerhard Rubbach*, Glaubenserfahrungen sind Übungserfahrungen, in *ders.*: Geistlich leben. Wege zu einer Spiritualität im Alltag, Gießen 1996, 41–47.

Grundzüge der Ekklesiologie des Bundes Freier Evangelischer¹ Gemeinden²

Johannes Demandt

Vorbemerkung

Das Thema kann in dem vorgegebenen Rahmen nur in einigen Schwerpunkten entfaltet werden. Dies soll nicht rein dogmatisch geschehen, sondern durch Aufzeigen einiger historischer Grundentscheidungen und Weichenstellungen, verbunden mit Ausblicken in die Gegenwart und Zukunft.

1. Der Rang der ekklesiologischen Frage

Die Frage nach der *Gestalt* einer Kirche ist aus Sicht der Freien Evangelischen Gemeinden nicht die wichtigste Frage. Sie entscheidet nicht darüber, ob Glieder von Freien Evangelischen Gemeinden mit Angehörigen anderer Kirchen in Glaubensgemeinschaft stehen oder nicht. Vielmehr besteht Gemeinschaft mit allen, die im Glauben an Jesus Christus leben, auch wenn sich der Glaube sehr unterschiedlich äußert. Diese grundsätzliche Verhältnisbestimmung resultiert aus einem reformatorischen Schriftverständnis, das 1. die Bibel Alten und Neuen Testaments als alleinigen Maßstab für Glaube, Lehre und Leben versteht (*sola scriptura*) und 2. in Jesus Christus das alleinige Zentrum der Heilsgeschichte erkennt (*solus Christus*), in welchem sich Gott den Menschen allein aus „freier Gnade“ zuwendet (*sola gratia*) und ihnen allein durch den Glauben sein Heil schenkt (*sola fide*).

Die Überzeugung von der Priorität des Glaubens zieht sich durch die bisherige Geschichte Freier Evangelischer Gemeinden. So schreibt beispielsweise Eduard Wächter (1865–1947), Prediger der Freien Evangelischen Gemeinde Frankfurt a.M. und ehemaliger landeskirchlicher Pfarrer, etwa 1920: Das Entscheidende ist nicht die Kirchenfrage, sondern „allein unsere Glaubensverbindung mit Jesus Christus als dem ewigen Sohn Gottes und dem Lamm Gottes, dem für uns gekreuzigten und auferstandenen Heiland und Herrn.“³

Dennoch ist die Frage nach der Gestalt der Kirche für Freie Evangelische Gemeinden keine Randfrage, die beliebig beantwortet werden könnte, sie hat Gewicht.

¹ Zur Großschreibung von „Evangelischer“ vgl. *Johannes Demandt* (Hg.), *Freie Evangelische Gemeinden*, Bensheimer Hefte 114, Göttingen 2012, 12 u. 222.

² Der auf der VFF-Tagung am 24.3.2012 gehaltene Vortrag wird hier in überarbeiteter Form wiedergegeben.

³ *Eduard Wächter*, *Volkskirche oder Gemeinde*, Kelle und Schwert 1, Witten ³1931, 5.

2. Leichtfertige Preisgabe der Einheit?

Wer den neutestamentlichen Gedanken der Einheit der Glaubenden ernst nimmt, kann Kirchenspaltungen nur mit Bedauern zur Kenntnis nehmen. Das betrifft solche der Gegenwart genauso wie diejenigen der Vergangenheit. Ereignisse des 21. Jhs. sind ebenso davon betroffen wie solche des 19., 16. und 11. Jhs. wie auch der ersten Jahrhunderte, ja sogar der ersten christlichen Generation, wenn wir an den 1. Korintherbrief denken, wo Paulus sowohl vor Spaltungen warnt als auch solche als vorhanden wahrnimmt.⁴

Wenn es trotz der neutestamentlichen Mahnung zur Einheit zu Kirchenspaltungen gekommen ist, dann muss es dafür Gründe gegeben haben. Diese im Einzelnen zu untersuchen, ist nicht meine Aufgabe. Im Blick auf die Freien Evangelischen Gemeinden möchte ich allerdings vorwegnehmend sagen: Neben anderen Faktoren war es vor allem die reformatorische Bindung an das Wort Gottes, die die Väter zur Kritik der bestehenden Ordnung und schließlich zur Etablierung einer eigenen Ordnung geführt hat.⁵

3. Die „freie Gnade“ Gottes schafft Gemeinde von Glaubenden

13 Jahre vor Entstehung der ersten Freien Evangelischen Gemeinde auf deutschem Boden lernte Hermann Heinrich Grafe während eines einjährigen Aufenthalts in Lyon die dortige Eglise évangélique libre kennen. An ihr faszinierte ihn, dass nur überzeugte Glaubende als Glieder dazugehören konnten. Vielleicht noch mehr beeindruckt war er aber von der dortigen aus dem Genfer Réveil übernommenen zentralen Verkündigungsthematik der „freien Gnade“.⁶

⁴ 1. Kor 1,10: „Ich ermahne euch aber, liebe Brüder, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, dass ihr alle mit einer Stimme redet und lasst keine Spaltungen unter euch sein, sondern haltet aneinander fest in einem Sinn und in einer Meinung.“

1. Kor 11,17–19: „Dies aber muss ich befehlen: Ich kann's nicht loben, dass ihr nicht zu eurem Nutzen, sondern zu eurem Schaden zusammenkommt. Zum Ersten höre ich: Wenn ihr in der Gemeinde zusammenkommt, sind Spaltungen unter euch; und zum Teil glaube ich's. Denn es müssen ja Spaltungen unter euch sein, damit die Rechtschaffenen unter euch offenbar werden.“ Vgl. 1.Kor 12,25.

⁵ Vgl. *Markus Iff*, Was sind Freie evangelische Gemeinden?, in: Wilfrid Haubeck / Wolfgang Heinrichs, *Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde. Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie*, Witten 2011, 138–168, hier: 141.

⁶ H. Lenhard bezeichnet dies als einen „Schlüsselbegriff“ und „theologischen Leitbegriff“ Grafes, der auch für seine Ekklesiologie von Bedeutung sei. Vermutlich schon vor seinem Aufenthalt in Lyon in den Jahren 1841/42 kannte Grafe aus erwecklichen Kreisen den Begriff der „freien Gnade“. Jedoch lernte er dessen eigentliche Bedeutung wohl erst in der Lyoner Eglise évangélique libre kennen, in welcher er durch Adolphe Monod zu einem Schlüsselbegriff geworden war. Monod hatte ihn vermutlich von seinem Bruder Frédéric Monod übernommen, der ihn wiederum von dem Schotten Robert Haldane in dessen Römerbriefauslegung in Genf vermittelt bekommen hatte. *Hartmut Lenhard*, Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den

Die reformatorisch-erweckliche Wiederentdeckung, dass Gott den Sünder ohne dessen Zutun aus freien Stücken erwählt und wirksam begnadigt, führte Grafe zu der Schlussfolgerung: Indem Jesus Christus so an uns handelt, stiftet *er* unter uns eine neue Gemeinschaft. Er tut damit etwas so Grundlegendes, dass er damit in uns auch den Willen zur grundsätzlichen Orientierung an ihm schafft. Da kann es doch nicht sein, dass zu dieser Glaubensgemeinschaft auch solche gehören, denen diese Gnade offensichtlich gar nichts bedeutet, ja die sie vielleicht sogar bewusst ablehnen. Und umgekehrt muss es so sein, dass prinzipiell *alle* Glaubenden dazugehören können.

Als es im November 1854 zur formalen Gründung der ersten Freien Evangelischen Gemeinde auf deutschem Boden kam, war der Leitgedanke dieses Akts gerade *nicht* derjenige der Separation von Mitglaubenden, sondern derjenige der öffentlich sichtbaren Darstellung dessen, was durch Gottes Geist bereits realisiert worden war, nämlich einer Gemeinde von Glaubenden.⁷ Es ging also nicht um eine Separation um der Separation willen, sondern um des Wesenszentrums von Kirche willen. Das nämlich sahen die Väter durch die Praxis der (reformierten) Landeskirche aufgegeben. Freilich sah man sich im praktischen Nachvollzug dieser Gemeindegründung dazu gezwungen, die institutionelle Verbindung mit den in der Landeskirche verbleibenden Geschwistern preiszugeben. Das war für die Beteiligten ein schmerzhafter Vorgang und zeigt die theologische Schwierigkeit an.

Im Austrittsschreiben vom 30. November 1854 kritisieren sie

„die Grundlage der bestehenden Volkskirche, in welcher der Ungläubige mit den Gläubigen, auf Grund einer Massenkommunion dasselbe Recht genießt.

Ueberzeugt von der Nothwendigkeit des persönlichen Glaubens, um Christo anzugehören, fühlen wir uns in unserm Gewissen gebunden, diesen großen evangelischen Grundsatz nicht nur mit dem Munde zu bekennen, sondern auch mit der That zu bewahrheiten [...]

[...] Es ist ein Unrecht an der Wahrheit, Jemanden auf ein Glaubensbekenntniß zu verpflichten, dessen Inhalt er doch nicht glaubt. [...]

Indem wir so die Trennung der Gläubigen von den Ungläubigen, nach II Cor. 6,14–18^[8], verlangen, könnte es den Schein haben, als wären wir in dem Wahn befangen, eine absolut reine Gemeine von Auserwählten und Wiedergeborenen^[en] herstellen zu wollen. Wir protestiren gegen einen solchen Irrthum. Wir wissen zu gut aus der Geschichte der ersten christlichen Gemeinen, daß sich Heuchler, oder falsche Brüder, neben einschleichen können,

Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Wuppertal/Witten 1977, 43f. 45ff. Ähnlich Hartmut Weyel, Als Gemeinde unterwegs. 125 Jahre FeG Wuppertal 1979, 28–31; vgl. Wolfgang Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen/Wuppertal 1990, 381.

⁷ Zum neutestamentlichen Befund vgl. Wilfrid Haubeck, Zum Verständnis der Gemeinde bei Paulus, in: Haubeck/Heinrichs, Gemeinde der Zukunft, 7–38, hier: 27, Anm. 57.

⁸ „Zieht nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen...“

als daß wir etwas verlangen, wozu uns das Wort Gottes kein Recht verleiht.“⁹

Die Gründerväter der Freien Evangelischen Gemeinden sahen sich also in ihrem Gewissen an Gottes Wort gebunden, das zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden prinzipiell unterscheidet. Nun wird das Gewissens-Argument leider manchmal vorschnell ins Feld geführt, sodass der Eindruck entsteht, dass es sich der Betreffende zu leicht macht.¹⁰ Unsere Väter haben aber über einen sehr langen Zeitraum um ihren Weg gerungen. Dabei wollten sie auch der reformierten Tradition treu bleiben, die der Gemeinschaft der Glaubenden eine hohe Bedeutung beimisst, wie es beispielsweise im Zweiten Helvetischen Bekenntnis von 1566 formuliert ist. Darin wird Kirche verstanden als

„eine aus der Welt berufene oder gesammelte Schar der Gläubigen, eine Gemeinschaft aller Heiligen, nämlich derer, die den wahren Gott durch das Wort und den Heiligen Geist in Christus, dem Heiland, wahrhaft erkennen und recht anbeten und im Glauben an allen durch Christus umsonst angebotenen Gütern teilhaben.“¹¹

Mehr als dies wollten und wollen Freie Evangelische Gemeinden nicht, aber auch nicht weniger.

Wenn es so ist, dass es ausschließlich die „freie Gnade“ Gottes ist, die Gemeinde schafft, dann muss dies auch Auswirkungen darauf haben, wie wir *heute* über Gemeindegründung reden und sie praktizieren. Ein wenig zugespitzt bemerkt Wilfrid Haubeck:

„Ziel von Gemeindegründung darf nicht sein, möglichst viele Gemeinden zu gründen, damit der Bund wächst. Gemeindegründung kann nur ein *Mittel* sein, um unsern Auftrag zu erfüllen, nämlich Menschen mit dem Evangelium von der Liebe Gottes und dem Heil in Jesus Christus zu erreichen. Manchmal habe ich den Eindruck, dass wir bei unserer Arbeit Mittel und Ziel verwechseln.“¹²

Freilich sind Ziel und Mittel nicht gegeneinander auszuspielen. Entstehen neue Gemeinden, dann sollen sie Lebensräume sein, die von der in Jesus Christus offenbar gewordenen Liebe Gottes geprägt sind. Wenn wir nicht Zahlen, sondern die freie Gnade Gottes in den Mittelpunkt unseres Handelns stellen, ehren wir den *eigentlichen* Gemeindegründer.

⁹ Wolfgang Dietrich (Hg.), Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an H. H. Grafe, GuTh 1, 215–218 (Originalfassung).

¹⁰ Dies war auch Otto Schopf, einem wichtigen Vertreter der zweiten Generation bewusst. Er warnte in einem Vortrag 1909 vor der Gefahr, „sich von Geschwistern aus allerlei sogenannten Gewissensgründen zu trennen, während Christi Geist Gemeinschaft stiftend, Gemeinschaft fördernd und Gemeinschaft erhaltend wirkt [...]“, Otto Schopf, Was ist das Entscheidende in unserer Stellung zu den biblischen Gemeindeordnungen?, Kelle und Schwert 3, Witten ²1930, 20.

¹¹ Hans Steubing (Hg.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten, Wuppertal 1970, 179.

¹² Haubeck, Verständnis der Gemeinde, 28.

4. Glaube, Taufe, Abendmahl und Amt

4.1 Glaube

Selbstverständlich ist anzuerkennen, dass sich auch andere Kirchen in gewissem Sinne als „Kirchen von Glaubenden“ verstehen. Beispielsweise haben lutherische und reformierte Bekenntnisschriften gerade darin ihre Bedeutung und ihr Gewicht, dass sie Ausdruck gemeinsamen Glaubens sein wollen. Aus Sicht der Freien Evangelischen Gemeinden *sind* sie es auch in hohem Maße, darum besteht zwischen uns und den Glaubenden jener Kirchen eine reale Gemeinschaft, die noch stärker gelebt werden könnte.

Allerdings führt aus unserer Sicht das Hineingeboren- und getauftwerden in eine solche Gemeinschaft durchaus *nicht* immer zu einem persönlichen Glauben. Oft distanzieren sich solche Menschen hernach auch bewusst von der versammelten Gemeinde, ohne ihre formelle Mitgliedschaft aufzugeben. Es erscheint uns unwahrhaftig und geistlich unangemessen, solche Menschen für den Glauben und die Gemeinschaft der Glaubenden zu vereinnahmen.

Fragt man nun genauer nach dem Wesen des Glaubens, so lässt sich grundlegend sagen: Er ist als menschliche Antwort auf das Evangelium ein Werk des Heiligen Geistes. Diese Aussage impliziert zum einen den grundsätzlichen Vorrang des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus und dem Heiligen Geist vor jeder menschlichen Antwort. Zum andern schließt sie aus, den Ursprung des Glaubens im Menschen zu sehen und damit den Glauben rein anthropologisch zu bestimmen. Eine solche Bestimmung liegt auch dann vor, wenn der Verkündiger den Hörer faktisch dazu auffordert, das Heilsgeschehen durch einen rein menschlichen Glaubensakt für sich zu „realisieren“. (Gelegentlich habe ich die Aussage gehört, Gott sei zu 99 Prozent auf den Menschen zugegangen, während dieser nur noch das eine Prozent aufbringen müsse, was schon ein gnädiges Entgegenkommen Gottes darstelle.) Biblisch wäre es dagegen, das Heil als für den noch nicht glaubenden Hörer wirklich geschehenes auszusagen,¹³ dem durch dessen Ja nichts hinzugefügt wird, das aber durch dessen Ja sein Ziel erreicht.¹⁴ Kommt es zu diesem Ja, so soll der das Heil Annehmende wissen, dass er auch sein Ja allein der Gnade Gottes verdankt und er auch als Glaubender ganz von der Gnade umschlossen ist.¹⁵ Dieser theologische Sachverhalt ist auch in Freien Evangelischen Gemeinden immer wieder neu zu klären. Nicht nur die reine Lehre und die rechte Sakramentsverwaltung, sondern auch der geistgewirkte Glaube zählt in den Freien Evangelischen Gemeinden zu den *notae ecclesiae* (Kennzeichen der Kirche).¹⁶

¹³ Röm 5,8: „Christus ist für uns gestorben, als wir noch Sünder waren.“

¹⁴ Vgl. *Iff*, Freie evangelische Gemeinden, 143.

¹⁵ Ähnlich *Iff*, ebd., 164.

¹⁶ CA VII, vgl. *Johannes Demandt*, Kirchen in Gemeinschaft? – Wachsende Gemeinschaft aller Glaubenden! Anmerkungen aus dem Bund Freier evangelischer Gemein-

4.2 Taufe¹⁷

In der Tauffrage besteht ein offenkundiger Unterschied zu den meisten Baptistengemeinden. Im deutschen Bund Freier Evangelischer Gemeinden können Glaubende, die die Säuglingstaufe empfangen haben und darin nach ernsthafter Prüfung an der Heiligen Schrift ihre gültige Taufe sehen, ohne Glaubenstaufe Mitglied einer Freien Evangelischen Gemeinde werden. Die Gewissensentscheidung pro Säuglingstaufe wird also respektiert.¹⁸

Obwohl die Taufe im Denken der Menschen oft nur als Bekenntnis- bzw. Gehorsamsakt verstanden wird, ist sie mehr als das. Sie ist zuallererst ein Handeln Gottes, das den anfänglichen Prozess des Christwerdens zu einem vorläufigen Abschluss bringt. Im Namen des dreieinen Gottes tauft die Gemeinde einen Menschen, der die Botschaft von Gottes zuvorkommender Gnade gehört und durch die Wirkung des Heiligen Geistes persönlich angenommen hat. In der Taufe wird er zeichenhaft (in der Regel mit seinem ganzen Körper) in das Todesgrab und in die Auferstehung Jesu hinein genommen (Röm 6,4).¹⁹ Darin vergewissert Gott den Täufling des Heils und integriert ihn in die Gemeinde (Apg 2,21; 1.Kor 12,13).

4.3 Abendmahl

Dem oben skizzierten Gemeindeverständnis entspricht eine Abendmahlspraxis, in der *alle* Glaubenden zur Teilnahme eingeladen sind, also nicht nur Gemeindeglieder und solche, die die Glaubenstaufe empfangen haben. Eine frei-evangelische Mahlfeier weist insofern darauf hin, dass die Gemeinde Jesu Christi immer größer ist als die jeweilige Ortsgemeinde. Wenn der Glaube bzw. die Nachfolge als Kriterium für die Teilnahme benannt wird, dann muss die Gemeinde hinreichend deutlich machen, was sie darunter versteht. Es kann sich immer nur um ein Mahl von gerechtfertigten Sündern handeln, die in der Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus durch sein Wort und seine Gaben gestärkt werden.

4.4 Amt

Entsprechend der pietistischen und erwecklichen Tradition wollen Freie Evangelische Gemeinden vom „allgemeinen Priestertum der Gläubigen“

den zu einer ökumenischen Studie zu Fragen der Ekklesiologie, in: ThGespr 19, 1995, 15–23, hier 21; Zum Verständnis des Evangeliums. Stellungnahme der Bundesleitung zur Leuenberger Konkordie, 2009, http://www.feg.de/fileadmin/user_upload/Presse/FeG-Text_2009_Evangelium.pdf.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlicher *Johannes Demandt*, Gott und Mensch im Akt der Taufe, in: W. Klaiber/W. Thönissen (Hg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Stuttgart 2005, 91–112; *ders.*, Die Taufe (freikirchlich), in: Chr. Herrmann (Hg.): Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 3, STM 18, Wuppertal 2006, 259–272.

¹⁸ Weil nicht die Taufe, sondern der Glaube Voraussetzung für die Mitgliedschaft ist.

¹⁹ Die Gültigkeit der Taufe ist jedoch nicht von der Form der Taufe und der Menge des Wassers abhängig.

geprägt sein. „Jeder Mensch hat durch Christus Zugang zu Gott, so dass es keiner menschlichen Vermittlung bedarf“, wie Präses Ansgar Hörsting hervorgehoben hat.²⁰ Jeder soll mit der Gabe dienen, die er empfangen hat (1. Petr 2,9; 4,10). Entsprechend verstehen Freie Evangelische Gemeinden die Ämter rein funktional, „sie werden Menschen berufungs-, gaben- und ausbildungsorientiert von der Gesamtgemeinde für eine begrenzte Zeit anvertraut“, so Markus Iff.²¹

5. Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit der Ortsgemeinde?

5.1 Die wesensmäßige Verbundenheit der Gemeinden

Für die Beantwortung der Frage nach Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit der Ortsgemeinde zeigt der neutestamentliche Befund die Richtung an. Der Begriff ἐκκλησία (ekklesia) kann sowohl die Ortsgemeinde als auch die Gesamtheit der Gemeinden in einer Region oder weltweit bezeichnen.²² Deshalb ist die Ortsgemeinde zwar im Vollsinn Gemeinde, aber sie ist dies nie für sich allein, sie ist wesensmäßig christliche Gemeinde immer nur in der Verbundenheit mit allen anderen Gemeinden. In neutestamentlicher Zeit kam dies bereits durch vielfältige, auch Länder- und Kontinentsgrenzen überschreitende Beziehungen zum Ausdruck. Apostel und Evangelisten waren nicht nur für eine einzige Gemeinde zuständig, sondern für eine Vielzahl. In ihrem Dienst manifestierte sich die Einheit der Gemeinde Jesu Christi.

5.2 Das Bild vom Volkstanz

Die Freien Evangelischen Gemeinden vertreten ein kongregationales Gemeindeverständnis, in der die Selbstständigkeit der Ortsgemeinde eine hohe Bedeutung hat.²³ Selbstständigkeit darf aber nicht mit Unabhängigkeit oder Autonomie verwechselt werden. Das möchte ich an einem Bild verdeutlichen: Stellen Sie sich einen Kreis von Menschen vor, die sich an der Hand fassen und einen wunderschönen Volkstanz aufführen. Ein Mensch steht dabei symbolisch für eine Ortsgemeinde; sie „steht selbst“ und tanzt selbst in diesem Kreis von vielen anderen selbstständigen Gemeinden, ist dabei aber immer mit diesen verbunden. Wenn sie einmal hinfällt, kann sie von anderen Gemeinden aufgefangen werden, umgekehrt kann sie auch andere auffangen. Die Musik zu diesem Tanz des Volkes Gottes ist das Evangelium von der freien Gnade. Es gibt im Leben freilich auch gute Solo-

²⁰ Ansgar Hörsting, Bericht des Präses. Berichtsheft zum Bundestag 2011, 13.

²¹ Iff, Freie evangelische Gemeinden, 161.

²² Gesamtheit: Mt 16,18; Apg 9,31; 1. Kor 15,9; Gal 1,13; Eph 1,22; Phil 3,6. Ortsgemeinde: 1. Kor 1,2; 2. Kor 1,1; Gal 1,2; 1. Thess 1,1; Offb 1,4; 2,1 u. ö.

²³ Vgl. Stephen Shoemaker, Art. „Kongregationalismus“ in RGG⁴, 4, Tübingen 2001, Sp. 1582.

tänzer. Aber mit dem Evangelium spielt Gott eine Musik, zu der nur der *gemeinsame* Tanz passt. – Dieses Bild steht für eine Kirche bzw. einen Bund von Gemeinden ebenso wie für eine Gemeinschaft von Bünden und Kirchen.

5.3 Stationen des Einheitsverständnisses in Freien Evangelischen Gemeinden

Wie zuletzt Markus Iff gezeigt hat, gab es hinsichtlich des Einheitsverständnisses in den Freien Evangelischen Gemeinden eine auffällige Entwicklung.²⁴ Ich kann hier nur einige wenige Stationen nennen:

5.3.1 Engste Verbundenheit mit allen Glaubenden

Bei Hermann Heinrich Grafe und Heinrich Neviandt, den maßgeblichen Persönlichkeiten der ersten Generation, liegt ein Verständnis von Gemeinde vor, das im Allgemeinen als gemäßigt independent bezeichnet wird. Man kann aber fragen, ob der Independenz-Begriff²⁵ in seinem *eigentlichen* Sinne deren Gemeindeverständnis trifft oder eher nur die Unabhängigkeit von der Landeskirche als Institution bezeichnet.

Immerhin heißt es im Austrittsschreiben von 1854:

„Wir erklären es vor dem Herrn, daß wir die Brüder in Ihrer Gemeinde [nämlich der Landeskirche], wie in jeder andern Kirche, von Herzen liebhaben, und daß wir das Band, welches uns mit ihnen in Christo, unserm erhöhten Haupte, auf ewig umschlingt, nicht gering achten. Wir wünschen vielmehr durch die That zu beweisen, daß wir mit Ihnen, als Glieder Eines Leibes, aufs engste verbunden sind, damit die Welt an der brüderlichen Liebe untereinander erkenne[n], daß wir Christi^[26] wahre Jünger sind.“²⁷

Die vorgegebene und bleibende Verbundenheit mit dem, was in der Landeskirche Gemeinde Jesu Christi ist, steht für die neu entstehende Freie Evangelische Gemeinde außer Frage. Die innere Bindung an das neutestamentliche Gemeindebild im Sinne einer Gemeinde von Glaubenden nötigt die Väter aber zur Bildung einer solchen.

Es ist eine gewisse Ironie der Geschichte und kann letzten Endes nicht überraschen, dass Grafe selbst keine neue Konfession oder „Kirche“ als Institution intendierte, sondern jenseits aller Konfessionen die Einheit der Glaubenden darstellen wollte, die Freien Evangelischen Gemeinden aber

²⁴ Iff, *Freie evangelische Gemeinden*, 144 ff.

²⁵ Martin Schmidt nennt als Zeichen für das ausgeprägte „ökumenische Bewußtsein“ des Kongregationalismus: „Christliche Gemeinschaft besteht überall da, wo sich Jünger Jesu im Gehorsam gegen sein Wort unter Leitung seines Geistes zusammenfinden. Im polemischen Zusammenhang, besonders in den englischen Religionskämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts bildete sich aus solcher Haltung teilweise die Benennung „Independents“;“, in: Art. „Kongregationalismus“, RGG³, 3, Studienausgabe, Tübingen 1986, Sp. 1768; Aufschlussreiches zum Independenz-Begriff findet sich bei Gustav Friedrich Nagel, *Der große Kampf*, Witten 1896, 252–292.

²⁶ Im Original irrtümlich „Christo“.

²⁷ Dietrich, *Act des Gewissens*, 218 f. (Originalfassung).

dennoch mit der Zeit zu einer eigenen Denomination innerhalb der evangelischen Konfessionsfamilie wurden.

5.3.2 Die Gründung eines Bundes 1874

Im Jahre 1874 kam es zur Gründung des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden. Weil dieser Akt nicht als Selbstwiderspruch gemeint gewesen sein kann, ist er als Beleg dafür zu werten, dass die Gemeinden sich nicht im *konsequenten* Sinne als independent, d. h. völlig unabhängig verstanden. Es trifft zwar zu, dass Grafe und andere ihre Gemeinden als independent bezeichnet haben, dabei ging es ihnen aber primär um eine Unabhängigkeit von staatlichem und staatskirchlichem Einfluss sowie um eine hierarchiefreie Gemeinschaft von Gemeinden. Ekklesiologisch traten sie für eine „Selbstständigkeit *in* der Verbundenheit der Gemeinden“ ein.²⁸

Auch nach Auffassung von Richard Hoenen wollte der Bund ursprünglich

„nicht *nur* Zweckverband sein. Die Gründer des Bundes wollten auch in ihm die Einheit des Leibes Christi zum Ausdruck gebracht sehen – sie sahen im Independentismus, der sehr leicht zur Isolation führen kann, wohl eine große Wahrheit; daneben stellten sie die andere, daß eine Gemeinde nur ein Glied ist am Leibe Christi, also mit anderen Gemeinden organisch verbunden sein muß.“²⁹

5.3.3 Die individuelle Freiheit bei Otto Schopf

Eine Generation nach der Bundesgründung war es Otto Schopf (1870–1913), der für die Ekklesiologie des Bundes längere Zeit prägend wurde. Schopf studierte an der von der Theologie Johann Tobias Becks geprägten Evangelischen Predigerschule in Basel, wo er als Mitstudenten Gustav Friedrich Nagel und Konrad Bussemer kennen lernte, die ebenfalls für die Freien Evangelischen Gemeinden bedeutsam wurden.³⁰ Wesentliche Impulse für sein Gemeindeverständnis erhielt Schopf durch Nagels 1896 in Witten erschienenes Werk „Der große Kampf. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Frage: ‚Kirche oder Gemeinde der Gläubigen?‘“³¹

Schopf erhebt den Begriff der individuellen (Gewissens-)Freiheit zum „zentrale(n) ekklesiologische(n) Grundwert“.³² „Freiheit“ ist für Schopf zunächst „ein theologischer Begriff, der das Wesen des dreieinigen Gottes bezeichnet“. Von dorthier „erschließt sich die Bestimmung des Menschen zur Freiheit.“³³ Die menschliche Freiheit ist nach Schopf also letzten Endes in

²⁸ So August Jung im Blick auf Grafe in einem mündlichen Beitrag am 8.3.2008 in Dietzhölztal-Ewersbach.

²⁹ Richard Hoenen, Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1930, 74.

³⁰ Vgl. Hartmut Weyel, Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, 2, GuTh 5.5/2, Witten 2010, 209.

³¹ Zur theologischen Entwicklung des auch für die Evangelische Allianz bedeutsamen G.F. Nagel, vgl. Weyel, Zukunft, 2, 220f.

³² Lenhard, Ekklesiologie, 234.

³³ Ebd.

Gott begründet, der seinem Geschöpf Anteil an seiner Freiheit gibt. Durch Christus und den Heiligen Geist wird der Mensch zur vollen „Freiheit der Kinder Gottes“³⁴ geführt und die christliche Gemeinde in besonderer Weise zu einem Raum der Freiheit.³⁵ Wenn für Schopf nun „die Pflege der Individualität (Eigenart) des Einzelnen eine Hauptaufgabe der Einzelgemeinde, ein Hauptfaktor der Ausgestaltung der Gesamtgemeinde“³⁶ ist, dann kann er sich damit in gewisser Hinsicht auf Jesus berufen, der die Würde des einzelnen Menschen wie kein anderer geachtet hat, sowie auf Paulus, dem die Entfaltung der individuellen Begabung wichtig war. Zu fragen ist jedoch, ob Schopf nicht darüber hinausgeht und einen Individualismus begünstigt, der die geistlichen Belange der Gemeinde zu stark den jeweiligen Interessen des einzelnen Gemeindeglieds unterordnet. Zu den geistlichen Belangen einer Gemeinde gehören auch geistlich verantwortete gottesdienstliche Formen, am Neuen Testament orientierte Verfassungen und Ordnungen. Solche schätzt Schopf jedoch gering, er wittert hier die Gefahr eines „Formalismus“³⁷ und spielt äußere Formen gegen die Leitung durch den Geist aus.³⁸ Nach Hartmut Lenhard vollzieht sich bei Schopf gegenüber Grafe und Neviandt eine völlig andere Schwerpunktsetzung im Gemeindebegriff: „Ging es bei diesen um die *Darstellung der Einheit des Leibes Christi*, so nun um die *Darstellung der Freiheit*.“³⁹

In der guten Absicht, die Bedeutung des befreienden Heiligen Geistes für die Gemeinde hervorzuheben, und im Wissen darum, dass die neutestamentlichen Gemeinden nicht von späteren Generationen kopiert werden können, neigt Otto Schopf gewissermaßen zu einer spiritualistischen Abstraktion von Gemeinde, sodass als Konkretum eigentlich nur noch die freie bzw. unabhängige „geistliche Persönlichkeit“ übrig bleibt.⁴⁰ Insofern kann er nicht nur als Vertreter eines Gemeinde-Independentismus, sondern – man verzeihe das Wortungetüm – auch eines Individualindependentismus gelten. Ein solcher ist mit dem neutestamentlichen Einheitsgedanken (Röm 12,5; 1.Kor 12,12 ff.) allerdings kaum vereinbar.

Das theologische Defizit dieses Ansatzes fällt möglicherweise solange nicht auf, wie hervorragende geistliche Persönlichkeiten vorhanden sind. Ist dies aber nicht der Fall, so steigt die Gefahr der Verachtung dessen, dass die Gemeinde *mehr* ist als ihre charismatischen Leiter und auch mehr als die Summe ihrer Glieder. (In der seit einigen Jahren geführten Debatte um

³⁴ Otto Schopf, *Unsre freien Gemeinden* (1902), 261; zit. nach Lenhard, 235 f.

³⁵ Otto Schopf, *Was ist eine „Freie Evangelische Gemeinde“?* (1911), zit. nach Lenhard, 238.

³⁶ Otto Schopf, *Gemeinde von Gläubigen oder Unsere Bestrebungen in den freien evangelischen Gemeinden*, Waldbröl 1920, 10, zit. nach Weyel, *Zukunft*, 2, 244.

³⁷ Otto Schopf, *Was wir erstreben und was wir erleben in den Fr. evang. Gemeinden* (1914), 340, zit. nach Lenhard, 242.

³⁸ Otto Schopf, *Was ist das Entscheidende*, 19 f.

³⁹ Lenhard, 243, Hervorhebung im Original.

⁴⁰ Vgl. Iff, *Freie evangelische Gemeinden*, 150 f.

die Rolle von Leiterpersönlichkeiten kann der genannte Ansatz das ange-deutete Problem verstärken.)

Vor dem Hintergrund der leidvollen Erfahrung, dass freikirchliche Gemeinden von Staat und Landeskirchen vielfach unterdrückt wurden, ist das energische Eintreten für ein betont freiheitliches Gemeindeverständnis verständlich. Es schießt aber über das Ziel hinaus und verkennt die schon im Neuen Testament erkennbare doppelte Kennzeichnung von Gemeinde als selbstständiger (nicht: autonomer) und zugleich prinzipiell mit anderen Gemeinden verbundener Größe.

Schopfs unermüdliches Fragen nach der „Evangeliumsmitte“ und seine Christozentrik weisen ihn dennoch zweifelsohne als reformatorischen Theologen aus.⁴¹ Als solcher grenzt er sich folgerichtig gegen einen „Buchstabenglauben“⁴² ab, mit dem sich freikirchliche Frömmigkeit allzu leicht verbindet. Dasselbe Motiv der Suche nach dem Entscheidenden und Verbindenden bestimmt auch seinen Einsatz für einen „Bund der Freikirchen auf breitester Grundlage“.⁴³ Wäre ein solcher im Sinne Schopfs zustande gekommen, dann zweifelsohne nur auf der Grundlage eines independentistischen Ansatzes. Dazu kam es jedoch nicht.

Schopf selber relativiert seinen independentistischen Ansatz, indem er einräumt, dass es „independentische Spezialfehler oder Schattenseiten“ gibt. Dazu zählt er u. a., dass der „Individualismus [...] zum Subjektivismus“, der „Antiformalismus zum Anarchismus“ und der „Antinomismus zum Indifferentismus“ werden könne.⁴⁴ Schopf ist sich der Gefahr des Missbrauchs der Freiheit bewusst, wenn er sagt: „Es droht uns die Gefahr, die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit zu machen [...] daß der einzelne im Namen der Freiheit sich nichts sagen läßt, daß man aus lauter Freiheitsdünkel sich nicht um seinen Bruder kümmert [...]“.⁴⁵ Recht verstandener Independentismus bedeute nicht, „daß wir nicht auch wie die ersten Gemeinden (Apg. 15) uns sagen ließen, was nach der Erkenntnis leitender Brüder dem Heiligen Geist und ihnen gefiel, was zu tun wir gut tun.“⁴⁶ Eine wesentlich größere Wirkungsgeschichte hatte jedoch Schopfs sechsfaches Freiheitsbekenntnis:

„Wir wünschen Gemeinden zu sein: Frei vom Staat, frei von der Kirche, frei von jedem Kirchenregiment und jeder Kirchenverfassung, frei von fest formulierten Bekenntnissen, frei von Sektiererei, frei vom Sakramentalismus und Formalismus.“⁴⁷

Es dürfte kein Zufall sein, dass der sowohl bei Fries als auch bei Schopf anzutreffende ekklesiologische Ansatz mit einem bewundernswerten Pionier-

⁴¹ Weyel, *Zukunft*, 2, 239 ff.

⁴² Schopf, *Das Entscheidende*, 7; vgl. Weyel, *Zukunft*, 2, 240.

⁴³ Weyel, *Zukunft*, 2, 250.

⁴⁴ Schopf, *Was wir erstreben*, 345.

⁴⁵ Schopf, *Das Entscheidende*, 13.

⁴⁶ Otto Schopf, *Gemeinde von Gläubigen*, 7 f., zit. nach Weyel, *Was ist der Bund?*, in: Ch 114, 2007, 18–21, hier: 19.

⁴⁷ Schopf, *Gemeinde von Gläubigen*, 7 f., zit. nach Weyel, *Zukunft*, 3, 210.

geist einhergeht. Fries gründete u. a. eine Buchhandlung und einen Diakonieverein, Schopf ein den Gemeinden zuarbeitendes Evangelisationswerk und eine theologische Ausbildungsstätte. Damit schufen sie übergemeindliche Arbeitszweige, die fortan wesentlich zu einem erstarkten Bundesbewusstsein beitrugen und nach außen den Bund als eigene Denomination profilierten, wie H. Weyel mit Recht betont.⁴⁸ Insofern ist deutlich, dass die Gemeinden trotz des independentistischen Gemeindeverständnisses von Fries⁴⁹ und Schopf praktisch doch nicht völlig unabhängig voneinander („independent“) existierten. Ein – u. a. durch gemeindeübergreifende Werke unterstütztes – spürbares Bundesbewusstsein der Ortsgemeinden und ihrer Glieder ist wichtig, aber noch nicht mit der gelebten Einheit der Gläubenden gleichzusetzen, von der das Neue Testament spricht. Diese Einheit lebt aus dem Einheitswillen Jesu Christi und ist gekennzeichnet von einem ausgeprägten Anteilgeben und -nehmen am Evangelium (Phil 1,5) und in elementaren Lebensbereichen, was mit dem griechischen Wort *Koinonia* (κοινωνία) bezeichnet wird. Auf dem Weg zu dieser Einheit sind Individualismus und Autonomiedenken Hindernisse, die durch den Geist Gottes überwunden werden müssen.⁵⁰

Ein konsequent independentes Verständnis der Ortsgemeinde würde dazu führen, dass sie die Last anderer Gemeinden nicht mitträgt (2.Kor 8 und 9); sie würde sich auch nicht von außen in ihre Angelegenheiten „hineinreden“ lassen, selbst wenn sie sich offensichtlich in unbiblicher Weise entwickelt. Dagegen kann es geistlich geboten sein, sich von anderen Gemeinden oder von der Leitung eines Bundes „hineinreden“ und in ein Gespräch ziehen zu lassen, um zu gemeinsamen Problemlösungen zu gelangen. Es ist richtig, dass eine Gemeinde im Konfliktfall sich zuerst darum bemühen soll, durch eigenes Befragen des Wortes Gottes, durch geschwisterliches Gespräch und Gebet zu einer Lösung zu finden. Wenn dies aber nicht zum Ziel führt, kann es notwendig sein, dass die Gemeinde, ähnlich

⁴⁸ Vgl. Hartmut Weyel, Einzelgemeinde und Bund. Eine offene Beziehung in der Geschichte Freier evangelischer Gemeinden, in: ThGespr 2001, Beiheft 2, 81.

⁴⁹ Bereits Friedrich Fries meinte das Unvereinbare miteinander vereinbaren zu können. Konrad Bussemer schreibt über ihn: „Er war sich bewußt, daß niemand auf der Welt ganz unabhängig von anderen sei noch sein könne. Wie der einzelne Christ die Gemeinschaft der andern als *Ergänzung* nötig habe, – weil eben keiner alles habe, noch alles verstehe, noch alles zu erkennen oder zu leisten vermöge, – so sei es auch mit der gläubigen Gemeinde. Sie ist ein Ganzes, und doch ist sie ein Teilwerk; daher bedarf sie der Verbindung mit anderen, nicht aus Gründen, die in ihr Belieben gestellt sind, sondern aus sehr ernsten Lebensnotwendigkeiten heraus. Frei und unabhängig, soll sie aber doch verbunden sein; sie soll ‚Gemeinschaft‘ haben als Gemeinde, ebenso wie der einzelne Gläubige dieser bedarf. Diese Einstellung trieb Fries zum ‚Bunde‘ der Gemeinden [...] (K. Bussemer, Friedrich Fries. Ein Lebensbild, Witten 1929, 244). Für einen vom Independentismus Geprägten ist dies eine beachtliche Relativierung des independentistischen Gedankenguts. Sie bleibt aber teilweise noch hinter dem neutestamentlichen Einheitsverständnis zurück, wonach keine Gemeinde unabhängig von anderen ist, weil die Einheit von Christus her vorgegeben ist und in ihm besteht, deshalb aber auch in der Praxis nachzuvollziehen ist.

⁵⁰ Anders Weyel, Zukunft, 2, 220, mit Bezug auf G.F. Nagel.

dem gesellschaftlichen Subsidiaritätsprinzip⁵¹, geistliche Hilfe von außen in Anspruch nimmt.

Freie Evangelische Gemeinden müssen immer wieder lernen, sich von ihrem Ursprung her und d. h. von der freien Gnade Gottes her zu verstehen. Diese soll nicht nur den individuellen Glauben, sondern auch das Gemeindeleben grundlegend prägen.⁵² „Freiwillige Zugehörigkeit“ der Mitglieder und die „Freiheit“ von staatlicher Bevormundung können lediglich abgeleitete Prädikate sein.⁵³

5.3.4 Die Skepsis gegenüber dem Institutionellen in den 1920er Jahren

Dass sich durch die Geschichte Freier Evangelischer Gemeinden eine einmal mehr, einmal weniger ausgeprägte Skepsis gegenüber allem Institutionellen zieht, lässt sich exemplarisch an der Debatte über eine Bundesverfassung zeigen, wie sie in den 1920er Jahren geführt wurde. Davon berichtet Hartmut Weyel im dritten Band von „Zukunft braucht Herkunft“ in dem sehr anschaulichen Porträt der schillernden Persönlichkeit des Unternehmers, Politikers und FEG-Manns Johannes van den Kerkhoff (1876–1945).⁵⁴ Es geht mir hier nicht darum, den historischen Verlauf der Debatte nachzuzeichnen, sondern zu fragen, ob die dort von den Kontrahenten benannten Alternativen biblisch-theologisch gesehen echte Alternativen sein können.

H. Weyel merkt an, dass van den Kerkhoff sich in der Wertschätzung einer Verfassung

„zu Recht auf den früheren Präses des Bundes, *Heinrich Neviandt* (1827–1901), berufen [konnte], der 1881 ‚einen Rechtsboden für Eventualitäten‘ gefordert hatte, wodurch Beschlüsse – entgegen einem übertriebenen Independentismus – einen verbindlicheren Charakter bekämen.“⁵⁵

⁵¹ Der Begriff der Subsidiarität (von lat. *subsidium* = Hilfe) stammt aus der katholischen Soziallehre und bezeichnet den Vorrang von Eigenverantwortung und Entfaltung individueller oder gemeinschaftlicher Fähigkeiten vor helfendem Eingreifen durch staatliche bzw. übergeordnete Institutionen. In einer neutestamentlichen Ekklesiologie muss allerdings der Tatsache Rechnung getragen werden, dass der Leib Christi von wechselseitiger Hilfestellung aller Glieder gekennzeichnet ist. Ein Gemeindebund oder eine Kirche sind ständig ebenso auf die einzelnen Gemeinden angewiesen wie umgekehrt.

⁵² Vgl. *Lenhard*, Studien, 42 ff.; *Johannes Demandt*, Der Wandel eines freikirchlichen Gemeindeverständnisses. Dargestellt am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, in: B. Neumann/J. Stolze (Hg.), *Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn/Göttingen 2010, 102 ff.; *Iff*, Was sind Freie evangelische Gemeinden?, 144 f.

⁵³ Vgl. *K. Seidel*, Zur konfessionellen Eigenart Freier evangelischer Gemeinden. Von S. Noesser zusammengestellte Nachschrift von Vorträgen, 1990 ff., 4 f. (Datei bei J.D.); *Ulrich Betz*, „Von Freiheit will ich singen...“. Zur Ekklesiologie in Freien evangelischen Gemeinden, in: *ThGespr* 27, 2003, 3–12; *Haubeck*, Verständnis der Gemeinde, 30 ff.

⁵⁴ *Weyel*, *Zukunft braucht Herkunft*, 3, Witten 2011, 187–219.

⁵⁵ *Weyel*, *Zukunft*, 3, 208.

Konrad Bussemer⁵⁶ sah dagegen – ganz in den Spuren Gustav F. Nagels und Otto Schopfs – die Gefahr eines Formalismus, nämlich „die Worte des neuen Testaments zu Buchstabengesetzen und Paragraphen“ zu machen. Zweifelsohne hat es in manchen Kirchen solche problematischen Entwicklungen gegeben, die zu einer Erstarrung geistlichen Lebens beitrugen. Zu fragen ist jedoch, ob Bussemer an dieser Stelle nicht einem Spiritualismus das Wort redet, der einer Regelung konkreter Notwendigkeiten ausweicht. Er plädiert zwar dafür, dass sich die Gemeinde „für ihr ganzes Dasein bestimmte Ordnungen schaffen“ müsse, dominant ist jedoch sein Freiheitsideal: „Die Gemeinde soll gebaut werden im Sinne evangelischer Heiligung und evangelischer Freiheit“.⁵⁷ Zur Heiligung gehören Lehre und Erziehung. Für Bussemer sind die Gläubigen indessen „jedem äußeren Zwangsgebot entnommen [...] weil sie ‚in Christus‘ sind und in dieser Stellung das Gebot Christi durch den Geist im Herzen haben“.⁵⁸ Aufgrund der Freiheit durch den Geist (2. Kor 3,17)

„gehören ebensowohl evangelische Bruderliebe mit all ihrer Rücksicht und Bindung wie *weitestgehende Gewissensfreiheit und Ueberlassung freies Den- und Handlungsrechts zu den unbedingt erforderlichen Hauptprinzipien einer wirklich ‚evangelischen‘ Gemeinde*.“⁵⁹

Bei näherer Betrachtung jedweden christlichen Gemeindelebens dürfte sich zeigen, dass die durch den Geist gewonnene und immer neu zu gewinnende Freiheit nicht grundsätzlich gegen die Verbindlichkeit von gemeinsamen Beschlüssen steht, sondern darin sogar ihren Ausdruck finden kann. Freilich dürfen Beschlüsse nicht zu für alle Zeiten geltenden Gesetzen werden, unter dem Einfluss des Heiligen Geistes müssen sie grundsätzlich revidierbar bleiben.

5.3.5 Die erste Bundesverfassung von 1922

Das im Wesentlichen von Schopf geprägte Gemeindeverständnis fand 1922 seinen Niederschlag in der ersten Bundesverfassung.⁶⁰ In einem ihr vorgeschalteten Text hieß es, „das Besondere der Freien evangelischen Gemeinden“ bestehe darin, dass „sie eine in übergeordnete Behörden gegliederte ‚Kirche‘ nicht sein will.“⁶¹ Die Verfassung betonte, der Bund könne „nur mit geistlichen Mitteln auf die Gemeinden einwirken, also den Gemeinden nur ratend, helfend und mahnend zur Stütze dienen. Er kann daher in die Angelegenheiten der Einzelgemeinde nicht wider deren Willen eingrei-

⁵⁶ August Jung bezeichnet Bussemers theologische Arbeiten als „Bollwerk gegen die einbrechende Pfingstbewegung“ am Beginn des 20. Jahrhunderts, *August Jung*, Das Erbe der Väter. Die „Wittener Richtung“ und die „Wuppertaler Richtung“ zwischen Dichtung und Wahrheit, Witten 2007, 155.

⁵⁷ *Konrad Bussemer*, Die Gemeinde Jesu Christi, Witten ⁴1931, 33 (= ⁶1968, 33). Die 4. Auflage dürfte Bussemers Denken der 1920er Jahre wiedergeben.

⁵⁸ *Bussemer*, Gemeinde, ⁴1931, 33.

⁵⁹ Ebd., 34, Hervorhebung im Original.

⁶⁰ Vgl. *Hoenen*, Freie evangelische Gemeinden, 112–118.

⁶¹ Zit. nach *Weyel*, Einzelgemeinde u. Bund, 79.

fen.“⁶² Wenn die Verfassung dann in Art. 3 als „Zweck“ des Bundes u. a. die öffentliche Vertretung *aller* gemeindlichen Belange nennt, dann ist zu fragen, ob dies in der Praxis ohne jeglichen Gestaltungsspielraum sinnvoll und möglich ist, oder ob Leitung und Vertretung eines Bundes nicht immer auch besondere Kompetenzen in sich schließen müssen, für deren Wahrnehmung die Verantwortlichen das Vertrauen der Gemeinden zu erwerben haben. Selbstverständlich warnen uns das Neue Testament und auch die unsägliche deutsche Geschichte des Missbrauchs von Führung zur Zeit des Nationalsozialismus vor der Etablierung eines freikirchlichen Herrschaftssystems.

Eine kongregational verfasste Gemeinde will der Alleinherrschaft Christi Rechnung tragen.⁶³ Vor dem Hintergrund klerikalen Machtmissbrauchs ist die Betonung des theokratischen bzw. christokratischen Anliegens nur allzu verständlich. Jedoch lassen sich Theokratie und Christokratie in keiner menschlichen Struktur vollkommen abbilden bzw. organisieren. Wenn es – im optimalen Fall – dazu kommt, dass eine Gemeinde von Gott gebraucht und für seine Herrschaft transparent wird, dann geschieht dies immer nur mit fehlbaren Menschen und irdischen Strukturen. Dazu gehören auch verschiedene Leitungsdienste, die nicht zwangsläufig der Theokratie entgegenstehen, sondern ihr als geistliche Gaben zugeordnet sind. Aufgabe der Leitenden ist nicht die Ausübung von Herrschaft, sondern eines *Leitungsdienstes* in engem geistlichen Austausch mit der Gemeindebasis.

Es scheint kein Zufall zu sein, dass die Bundesverfassung von 1922 zugunsten eines „konfessionellen Independentismus“⁶⁴ kaum noch „die noch 1874/75 deutlich bekannte und gesuchte sichtbare Einheit des Leibes Christi innerhalb und über den Bund hinaus“ thematisiert. Darauf haben mit Recht A. Jung und H. Weyel hingewiesen.⁶⁵ Nur in Art. 6 des der Musterverfassung für Ortsgemeinden (ebenfalls 1922) vorangestellten Glaubensbekenntnisses taucht im Zusammenhang des Abendmahls der „Leib Christi“-Gedanke auf. Es heißt dort: „Wir bekennen im Abendmahl [...] die Einheit des Leibes Christi“.⁶⁶ Der Gedanke ist hier aber nicht explizit auf die die Ortsgemeinde oder den Bund transzendierende Einheit bezogen. Die Förderung des „Bewußtsein[s] der inneren Zusammengehörigkeit“ mit benachbarten Gemeinden wird jedoch in Art. 9 artikuliert: Als Zweck der Gliederung des Bundes in „Kreise“ wird eine engere „Lebens- und Arbeitsgemeinschaft örtlich näher gelegener Gemeinden“ genannt.⁶⁷

⁶² Art. 6, zit. bei *Hoenen*, Freie evangelische Gemeinden, 113.

⁶³ Robert Browne (ca. 1550–1633), einflussreichster Wegbereiter der englisch-puritanisch-separatistischen Bewegung, hielt „nur die Einzelgemeinde für Kirche durch den Bund (covenant) der Brüder begründet mit Christus als einzigem Haupt über allen Gläubigen [...]“. RGG⁴, 1, Tübingen 1998, Sp. 1776 (*Douglas Weaver*).

⁶⁴ *Weyel*, Einzelgemeinde u. Bund, 80.

⁶⁵ Ebd.; *Jung*, Erbe der Väter, 107 (u. 15); vgl. *Lenhard*, Ekklesiologie, 203.

⁶⁶ *Hoenen*, Freie evangelische Gemeinden, 108.

⁶⁷ Ebd., 116. Darauf hat mich freundlicherweise Hartmut Weyel aufmerksam gemacht.

5.3.6 Die Zusammengehörigkeit des dynamischen und des institutionellen Elements

In einer am Neuen Testament orientierten Gemeinde gehören das dynamische und das institutionelle Element immer zusammen. Wo immer Menschen vom unberechenbaren Geist Gottes erfasst wurden, wollten sie ihr Leben mehr und mehr davon prägen lassen. Folglich kam es unter der Wirkung desselben Geistes zu regelmäßigen Versammlungen und damit zu dem, was den Kern einer Institution ausmacht, nämlich einer auf Wiederholung und Dauer angelegten Einrichtung. Die Gemeinde braucht angemessene Strukturen, die aber revidierbar sein müssen, damit sie in einer sich verändernden Welt zu den jeweiligen Erfordernissen passen.⁶⁸ Das institutionelle Element gehört in dieser oder jener Form grundsätzlich zum Wesen von Gemeinde.⁶⁹ Wer es grundsätzlich bekämpft – und dazu neigen oft neu entstehende Bewegungen – entzieht der entstehenden Gemeinde einen Teil des Nährbodens, auf dem sie gedeihen kann.

Davon zu unterscheiden ist die Daueraufgabe, gegen Erstarrung zu kämpfen. Dieser Kampf kann aber nur geführt werden in der unablässigen Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes, was die Bereitschaft zur Korrektur durch diesen Geist einschließt. Wo nur Spontaneität und Dynamik ist, fliegt die Gemeinde auseinander; wo nur Gesetzmäßigkeit und Institution ist, erstarrt sie. An dieser Stelle ist kritisch zu fragen, ob nicht die mehr oder weniger starke Ablehnung des institutionellen Elements psychologisch gesehen manchmal durch ein Schriftverständnis kompensiert werden soll, das genau diese Funktion übernimmt. Anders gefragt: Korrespondiert der Institutionskritik in christlichen Kreisen nicht manchmal ein Umgang mit der Heiligen Schrift, der sie zu einer Sammlung von Vorschriften, zu einem Gesetzescodex, ja zu einer erstarrten Institution macht, von der kein geistliches Leben ausgeht?

5.3.7 Die Bundesverfassung von 1954

Die Neuorientierung nach dem Zweiten Weltkrieg mündete 1954 in eine neue Verfassung, in der das unter der Nazi-Herrschaft eingeführte Führerprinzip „zugunsten des Bundesrats und des Bundestags aufgegeben“ wurde.⁷⁰ Es heißt dort auch: „Jede Einzelgemeinde regelt ihre Angelegenheiten selbständig unter Einordnung in das Bundesganze. Sie verpflichtet sich, in Zusammenarbeit mit der Bundesleitung die Bundesaufgaben zu verwirklichen“ und „freiwillig regelmäßige und angemessene Beiträge an den Bund“ zu zahlen.⁷¹ Dass diese Formulierung einen beträchtlichen Interpretationsspielraum lässt, ist offenkundig. Sie kann sich als hilfreich erweisen, wenn

⁶⁸ Vgl. *Iff*, Freie evangelische Gemeinden, 147.

⁶⁹ Vgl. die hilfreiche Erklärung von Institution bei *Alois Halder/Max Müller*, Philosophisches Wörterbuch, Erweiterte Neuausgabe, Freiburg i.Br. 1993, 145 f.

⁷⁰ *Weyel*, Einzelgemeinde u. Bund, 86.

⁷¹ *Ernst Wilhelm Erdlenbruch / Heinz-Rudolph Ritter*, Freie evangelische Gemeinden, Witten 1972, 34f; vgl. *Weyel*, Was ist der Bund?, 20.

die Gemeinden „das Bundesganze“ dauerhaft zu ihrer Sache machen. Die Formulierung kann jedoch nicht verhindern, dass Gemeinden Eigennutz zum wichtigsten Kriterium ihrer Zusammenarbeit mit dem Bund machen.

5.3.8 Die 1970er Jahre

Gerhard Hörster, langjähriger Rektor des Theologischen Seminars, äußerte 1973: „So wie dem einzelnen Glaubenden die Gemeinde vorgegeben“ sei, so sei der Einzelgemeinde die Gesamtgemeinde vorgegeben. Die über viele Jahrzehnte gepriesene Unabhängigkeit der Ortsgemeinde vertrage sich nicht mit dem paulinischen „Leib Christi“-Gedanken: „Entweder wir überwinden den Independentismus durch biblisch ausgerichtete Verkündigung oder wir gehen an ihm zugrunde.“⁷² Dieser Gedanke hatte einen gewissen Einfluss auf die Verfassung von 1976. In ihr kam es zu einer Rückbesinnung auf die Erkenntnis der Gründerväter. Man sah wieder das größere Ganze der Gemeinde Jesu Christi. Es heißt dort: „Der Bund Freier evangelischer Gemeinden ist eine geistliche Lebens- und Dienstgemeinschaft selbständiger Gemeinden. Verbindliche Grundlage für Glauben, Lehre und Leben in Gemeinde und Bund ist die Bibel, das Wort Gottes.“⁷³

Damit wird das Verständnis des Bundes als reiner „Arbeitsgemeinschaft“ verlassen und dem Einheitsgedanken wieder stärker Raum gegeben. Ausdrücklich geschieht dies auch durch die Aussage, dass „die Bundesgemeinschaft [...] als Teil der weltweiten Christusgemeinde zu deren Einheit im biblischen Sinne“ beiträgt.⁷⁴ Diese Grundbestimmungen wurden in der Verfassung vom September 1995 bestätigt.

Hartmut Weyel, der sich als Pastor Freier Evangelischer Gemeinden in jahrzehntelangem Engagement in Evangelischer Allianz und Ökumene für die Verbundenheit der Glaubenden eingesetzt hat und deshalb „unverdächtig“ ist, plädiert dennoch für einen Independentismus. Er bestimmt diesen genauer als einen „qualifizierten Independentismus“, der mit einer „Komplementarität der Ortsgemeinde“ verbunden ist.⁷⁵ Mir scheint aber, dass auch ein solcher Independentismus dem neutestamentlichen Befund und der Wirklichkeit des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden nicht ausreichend Rechnung trägt.⁷⁶ Darüber und über die Konsequenzen sollten wir weiter diskutieren.

⁷² Gerhard Hörster, Die Gemeindelehre des Apostels Paulus, in: Gärtner 80 (1973) 947; ähnlich August Jung, Die Entstehung der ersten Freien evangelischen Gemeinden und die Anfänge des Bundes, in: Gärtner 81 (1974) 387; vgl. auch Johannes Demandt, Mehr frei als evangelisch? Eine kritische Besinnung zum Selbstverständnis der Freien evangelischen Gemeinden, in: Gärtner 86 (1979) 756 f. u. 772 f.

⁷³ Ernst Wilhelm Erdlenbruch / Heinz-Rudolph Ritter, Freie evangelische Gemeinden, Witten 1990, 56.

⁷⁴ Ebd., 57.

⁷⁵ Vgl. Hartmut Weyel, Geschichte des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden in Deutschland, in: J. Demandt (Hg.), Freie Evangelische Gemeinden, 14–35, hier 34.

⁷⁶ Die zum Internationalen Bund Freier Evangelischer Gemeinden gehörige Evangelical Covenant Church (USA) versteht sich als „kongregational, aber nicht independent“.

6. Die Verbundenheit selbstständiger Gemeinden zum Ausdruck bringen

Weil es nicht sein kann, dass jede Gemeinde ihre eigene, d. h. eine andere Wahrheit hat, muss sich dies auch in der Struktur einer Kirche bzw. eines Bundes niederschlagen. Deshalb gibt es in unserer französischen Schwesterkirche eine sogenannte halbsynodale Struktur. Diese sieht nach deren eigenen Angaben „gewisse Zuständigkeiten für die Synode und deren Kommissionen vor und unterstreicht dadurch, dass nicht jede Gemeinde ihre eigene Wahrheit schafft; zugleich gibt diese Organisationsstruktur jeder Ortsgemeinde eine weitgehende Selbstständigkeit und unterstreicht damit, dass bei Übereinstimmung im Wesentlichen die Vielfalt der Situationen und Erfahrungen ein Segen ist.“⁷⁷ Dem sollten wir als Bund Freier Evangelischer Gemeinden nachdenken. Vielleicht kann dies auch für andere Freikirchen hilfreich sein.

K.W. Peterson, The Evangelical Covenant Church (USA), in: J. Demandt (Hg.), Freie Evangelische Gemeinden, 170–181, hier: 173.

⁷⁷ *M. Boissonnat*, Union des Églises Évangéliques Libres de France, in: J. Demandt (Hg.), Freie Evangelische Gemeinden, 75–87, hier: 81.

Vineyard D.A.CH.

Eine Erneuerungsbewegung im 21. Jahrhundert geht neue-alte Wege.

Ein Interview mit Markus Hausner¹

1. **Wenn wir über Vineyard reden, dann reden wir über eine Bewegung, der mittlerweile über 2000 Gemeinden weltweit angehören. Und das innerhalb von 30 Jahren seit der Entstehung. Was ist die Vineyard, wie ist sie entstanden und was macht sie zu einer Bewegung?**

Mir wäre es recht, wenn weniger von Gemeinde geredet würde, sondern wenn wir über Vineyard reden, dann reden wir von einem Proprium an Vineyards: das können Gemeinden, Gemeinschaften aber auch Gruppen sein. Wir weichen den Gemeindebegriff ganz stark auf. Uns geht es darum Glaubensgemeinschaften ins Leben zu rufen. Egal welche Ausprägung diese von der Struktur oder Anzahl haben. Vineyards können auch Gruppen von zum Beispiel fünfzehn Leuten sein, die aber letztendlich die Werte und Prioritäten verkörpern. Insofern müsste eher von lokalen Vineyards gesprochen werden. Was ist die Vineyard? Die Vineyard ist eine Bewegung, die lokale, regionale, nationale und internationale Ausprägungen hat. Weltweit um die 2000 Glaubensgemeinschaften. Im deutschsprachigen Raum sind es um die siebzig Vineyards. Vineyard ist eine christliche Erneuerungsbewegung.

Entstanden ist die Bewegung in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts. Hintergrund war die Aufbruchzeit in den 60er Jahren. Weltweit waren Millionen von jungen Menschen auf der Suche nach Wahrheit. Es war die Zeit der Hippiebewegung, die Zeit der Werterevolution, Befreiung des Menschen – also Dinge, die während der Renaissance begonnen hatten, haben dort ihren Höhepunkt gefunden, nämlich dass Menschen sich von alten Werten und Traditionen emanzipierten, die diese Menschen damals als sinnentleert erlebt haben. Spätestens Hiroshima hat gezeigt, dass der Mensch letztlich in der Lage ist, sich selbst zu vernichten. Die fundamentalen Fragen waren: Welche Werte gelten wirklich? Was ist eigentlich der wirkliche Sinn unserer Existenz als Spezies Homo sapiens? Diese Fragen hat eine ganze Generation von Menschen beschäftigt. Alles was an Institutionellem existent war im alten Europa und in der neuen Welt USA, konnte keine echten

¹ Markus Hausner hat auf der Tagung frei referiert. Zur Veröffentlichung schlug er ein zu einem früheren Zeitpunkt mit ihm geführtes Interview vor. Das nachstehend wiedergegebene Interview wurde mit Zustimmung des Autors der unveröffentlichten Arbeit von *Peter Flubrer*, Pietismus und Vineyard. Ein Vergleich zweier christlicher Erneuerungsbewegungen (2009), entnommen, wo das Interview in einem Anhang abgedruckt ist (Anm. der Red.).

Antworten auf die Fragen dieser Menschen geben. Das hat sich gezeigt in den Studentenrevolten, in den Antikriegsdemonstrationen, Vergötterung von Menschen wie Che Guevara. Das war der gesellschaftliche Hintergrund, vor dem dann auch die Hippiebewegung entstanden ist und innerhalb dieser Hippiebewegung gab es auch spirituelle Aufbrüche. Unterschiedliche spirituelle Aufbrüche. Es gab unter anderem hedonistische, buddhistische aber auch christliche Aufbrüche in dieser Generation. Die bestehenden christlichen Kirchen in den USA waren damals überfordert, diese Menschen zu integrieren oder ihnen einen Zugang zu christlicher Spiritualität zu ermöglichen. Zwei Menschen bildeten in dieser Zeit in Kalifornien eine Ausnahme. Einmal Chuck Smith Begründer der Calvary Chapel Bewegung und John Wimber, der aus der Calvary Chapel Bewegung heraus sich dann später Ken Gullikson und der Vineyardbewegung angeschlossen hatte.

Diese zwei Männer waren in der Lage, die jungen „Gottsucher“ zu integrieren. Und aus diesem gesellschaftlichen historischen Momentum heraus kam die Vineyardbewegung aus ihren Startlöchern; erst national später auch international.

2. Was will die Vineyard als Bewegung erneuern?

Kirche und Gesellschaft – als Überschrift. Vom Wesen einer Erneuerungsbewegung her macht sie nichts anderes als alle die christlichen Erneuerungsbewegungen quer durch die Kirchengeschichte getan haben und hoffentlich auch in Zukunft tun werden, nämlich die Grunderfahrung christlicher Spiritualität neu auszudeuten: Christus wurde Mensch. Das ist erfahrbar und hat Konsequenzen und Auswirkungen in das Bestehende hinein – in Kirche und in Gesellschaft. Das äußert sich in sozialen, politischen und kulturellen Dimensionen.

3. Bei jeder Bewegung stehen auch bestimmte Personen im Blickpunkt. Gründer der Vineyardbewegung war der mittlerweile verstorbene John Wimber. Wie prägend war seine Person für die Bewegung?

Er war sicherlich die Kristallisationsfigur der Bewegung. Bis zum Ende seines Lebens hat er vieles von dem was Vineyard auszeichnet verkörpert. Wenn man es runter brechen will auf ein paar Prämissen:

Eine große innere Verpflichtung zur evangelikalen Tradition aus der Schrift heraus zu leben, nach biblischen Maßstäben zu handeln, zu leben, zu arbeiten und zu glauben. Zum ändern die Bereitschaft sich modernen Sozialwissenschaften wie Psychologie, Soziologie oder auch Wirtschaftswissenschaften zu öffnen. Immer im Interesse menschliches Handeln oder auch Handeln in Organisationen zu verstehen und die Bereitschaft sich intuitiver Frömmigkeit zu öffnen, also alles, was mit dem Heiligen Geist zu tun hat.

Wimber hat diese drei Dinge zusammen gedacht und dieser Mix war meiner Meinung nach für viele Christen in den 70er und 80er Jahren eine

Antwort auf ihr Leben und ihre Fragen. Eine ganze Reihe renommierter evangelikaler Theologen wie Jack Deere oder Wayne Grudem haben sich der Theologie John Wimbbers angeschlossen.

4. **Gab es bei John Wimber von Anfang an ein konfessionelles Selbstverständnis?**

Wie bei jedem Weg des Lernens weiß man am Anfang oft noch nicht, was man am Ende will und handelt dementsprechend auf der Basis seiner tagesaktuellen Erkenntnis. So war es auch bei John Wimber. Er war ein abgehalfterter Rockmusiker – nicht im Sinne seiner Karriere, die steil bergauf ging, sondern abgehalftert gesundheitlich, psychisch und in seiner Ehe. Aus einer persönlichen Sinnkrise hat er Erfahrung mit Christus gemacht und alles, was er am Anfang seiner Reise wusste, war, dass er diesem Kyrios dienen wollte. Mehr wusste er nicht. Er wusste nicht, wie man die Bibel liest, er wusste nicht, wie man Gemeinde baut und er wusste nicht wie man leitet. Also um auf die Frage zurückzukommen. Es gab am Anfang kein konfessionelles Selbstverständnis bei John Wimber. Es ging ihm darum, einem Impuls Ausdruck zu verleihen. Das zeigte sich bei ihm darin, dass er in der Bibel gelesen hat und das getan hat, was er in der Bibel gefunden hat:

Er hat gelesen, dass Menschen anfangen Jesus nachzufolgen, also hat er Menschen eingeladen Jesus nachzufolgen. Er hat in der Bibel gelesen, dass Jesus sich um Arme kümmert, also hat er sich um Arme gekümmert. Das war der Anfang der Entstehung dieser Bewegung und natürlich kam irgendwann mal die Frage: Sind wir eine Kirche? Wimber hat sich Zeit seines Lebens geweirt zu sagen, wir sind eine Denomination, sondern hat die Vineyard immer als Bewegung verstanden, die zusammengehalten wird durch eine gemeinsame Vision, gemeinsame Werte und Beziehungen. Und unter diesem Schirm konnte ganz viel passieren, auch manches schräge.

Was Wimber damit ermöglicht hatte war Leben. Nicht die Struktur war das Entscheidende. Die Struktur war immer nur ein notwendiger Unterbau, damit das Leben funktioniert hat. Heute wird die konfessionelle Frage in den einzelnen Ländern wie zum Beispiel USA, Deutschland oder Neuseeland unterschiedlich gesehen.

5. **Kann man heute also nicht von einer einheitlichen Struktur sprechen?**

Nein, das kann man nicht. Man kann von einer einheitlichen Ausrichtung sprechen. Wenn die Vision, die Werte und die Beziehungen die Dinge sind, die uns verbinden, dann wollen wir dasselbe und wir handeln auch nach ähnlichen Prämissen und das hält uns auch zusammen. Was uns nicht zusammen hält, sind Strukturen. Wir in Vineyard D.A.CH haben eine andere Struktur als die Vineyardbewegung in England zum Beispiel. Die Strukturen innerhalb Vineyard D.A.CH sind sehr schlank, damit sie ein größtmög-

liches Maß an eigenständiger Freiheit ermöglichen. So können lokale oder auch regionale Vineyards vieles selbst bestimmen.

6. Dementsprechend gibt es auch unterschiedliche Gemeinde- oder Gemeinschaftsformen?

Ja. Dennoch eint alle Gruppen der Auftrag Jesu: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Lokal kann dies nun unterschiedliche Ausprägung haben. Es kann konfessionelle Unterschiede geben. Es gibt zum Beispiel evangelische, katholische und freikirchliche Vineyards. Es kann von der Größe her unterschiedliche Vineyards geben. Eine unabhängige Kleingruppe von 10 bis 15 Leuten, mehrere vernetzte Kleingruppen, die ab und an zusammen einen gemeinsamen Gottesdienst feiern oder auch eine nach klassischem Gemeindeverständnis zusammenkommende Großgruppe, wo der Gottesdienst die Mitte bildet und drum herum noch spezielle Angebote passieren – das alles können Vineyards sein. Aber der Herzschlag ist eine kirchliche Praxis.

Das theologische Erbe von John Wimber ist, dass er die kirchliche Praxis der paulinischen Briefe zurückgeführt hat in die Evangelien. Also die Praxis ist geprägt von einem paulinischen Denken und Wimber bringt diese jesuanische Komponente mit ein: „Was er tut, tun wir.“ Ein Christ ist nicht jemand, der in den Gottesdienst geht, sondern der Jesus nachfolgt. Wir beten zum Beispiel für Kranke, nicht weil es besonders mystisch ist, sondern weil es Teil der Praxis Jesu ist.

7. Relativ neu ist der Versuch, im deutschsprachigen Raum Vineyard-gemeinschaften als Laienbewegungen innerhalb der verfassten Kirche zu etablieren. Wie muss man sich das vorstellen?

Es gibt Kirche und es gibt eine Bewegung. Was eine Bewegung charakterisiert ist, dass Menschen aus einer bestimmten Situation heraus Thesen formulieren und sich mobilisieren. Wie zum Beispiel die Friedensbewegung in den 1980ern, die aus der Situation des kalten Krieges heraus entstanden ist. Diese Bewegung hatte unterschiedliche Ausprägungen. Es gab freie Gruppen, evangelische Gruppen, katholische Gruppen wie Pax Christi oder die Jusos. Was sie zusammengehalten hat, war der Traum einer friedlicheren Welt, die Überzeugung von Gerechtigkeit und Beziehungen. Oder die Bauernbewegung im 19. Jahrhundert, als die Bauern aufgestanden sind und sich für Gerechtigkeit stark gemacht haben. Deshalb geht Kirche und Bewegung natürlich auch zusammen, weil Menschen von einer Idee ergriffen werden und es jetzt darum geht diese auszuleben. Wenn evangelische Christen von dieser Idee ergriffen werden, dann werden sie diese dort ausleben wo sie sind – als evangelische Christen. Deshalb ist es für uns ein sowohl als auch. Ein Nebeneinander. Natürlich ist es neu für uns und auch insofern ein Experiment, da das jetzt über die ganze Kirche geht. Ich habe einen Freund in Zagreb und wir überlegen uns, wie wir orthodoxe Vine-

yards gründen. Dass Vineyards innerhalb der Kirche etabliert werden, hängt vom Engagement der Einzelpersonen oder Gruppen ab.

8. Woraus bestehen die Unterschiede zwischen der Vineyardbewegung im deutschsprachigen Raum und anderen Vineyards?

Die strukturellen Gefäße sind alle national. Das heißt, es gibt natürlich eine ganze Reihe von Unterschieden, wie zum Beispiel in Fragen der Leadership oder der Gründung von Vineyards. Auf welche Kriterien oder welche Prioritäten Wert gelegt wird und so weiter.

9. Gibt es eine Vision, die Vineyard als Bewegung hat?

Die Vineyard hat ein Bild von einem Christentum, von Menschen, die unterwegs sind und einen Auftrag haben und das impliziert eine positive Weltsicht im Sinne von „Wir sind für diese Welt da“, „Wir verschenken uns an diese Welt“, „Wir sind Licht und Salz“ und das hat praktische Auswirkungen im Alltag, wie ich meine Prioritäten lebe, wie ich mein Geld und meine Zeit einsetze, wie ich mit meiner Familie und meinen Nachbarn umgehe, wie ich mich in meiner politischen Gemeinde engagiere, wie ich mich für arme Menschen verwende. Es hat eine Fülle von Auswirkungen, die aber in dieser Grunderfahrung fußen: Jesus hat mich auserwählt und meine Taten mein Handeln ist eine Reaktion auf seine Liebe und seine Autorität. Man setzt sich in Bewegung und Dinge fangen an sich zu verändern. In mir und in meinem Umfeld.

10. Und eine spezielle Hoffnung?

Die positive Weltsicht besteht aus der Erfahrung, dass Jesus mich sieht, mich ruft und dass wir einer Realität entgegen gehen, die größer ist als die wir heute vorfinden. Das ist Teil unserer Hoffnung. Wir leben in der Perspektive des Kommens des Königs, der das, was mit Jesus angefangen hat vollenden wird. Wir leben in diesem „schon jetzt“ aber „noch nicht“ des Reiches Gottes.

11. Die Struktur innerhalb der Vineyardbewegung wird in dem Buch „Geschichte einer Bewegung“ von Martin Bühlmann durch ein *Centered Set Model*, also ein soziologisches Modell beschrieben. Was ist damit gemeint?

Die Gruppenverständnisse in diesem Buch bedienen sich einer Metapher. Nämlich der Metapher der mathematischen Mengenlehre. Dort wird eine Menge definiert durch eine Anzahl von Elementen, die die gleichen Kriterien erfüllen. Und wenn ein Element diese Kriterien erfüllt, ist es Teil dieser Menge und wenn es diese Kriterien eben nicht erfüllt, ist es nicht Teil der Menge. Das ist die Grundlage der modernen Mengenlehre. Dieses Denken ist von seinen Grundzügen her griechisches Denken, nämlich Dinge in Kategorien zu unterteilen und zu bestimmen: Ist das jetzt ein Löffel oder ist das keiner? Soziologisch gesprochen spricht man hier von sogenannten

„Bounded Set Gruppen“, die ganz stark von kategorischen Merkmalen herkommen, und in dem Maß, in dem man diese Kategorien erfüllt, ist man Teil oder nicht Teil dieser Menge. Definiert werden diese Kriterien extern. Wenn ich also mein Verhalten diesen Kriterien anpasse, bin ich Teil dieser Gruppe.

Im gewissen Sinne operiert Kirche in dieser Hinsicht ähnlich und viele Menschen machen ihr kirchliches Erleben in dieser Form fest. Das hat über Jahrzehnte oder sogar Jahrhunderte auch Sinn gemacht, weil es einfach auch extern definierte Autoritäten gab. Seit dieser Babyboomer-Generation, die, so könnte man sagen, ein letzter großer Reflex dessen war, was in der Renaissance begonnen hat, nämlich die Emanzipation des Menschen, dass er sich allem entledigt, was extern vorgegeben wird, merkt man, dass solche externen Autoritäten mehr und mehr an Bedeutung verlieren. So und jetzt war es Paul Hiebert, ein Missionswissenschaftler, der diese Arten von Gruppenverständnisse untersucht und entdeckt hat, dass so ein *Bounded Set Model* klassisch griechisches Denken ist und dass in der jüdisch-hebräischen Kultur weniger eine Sache nach Kategorien, sondern vielmehr durch Beziehungen beurteilt und eingeordnet wurde. Also Menschen werden weniger nach äußerlichen Kriterien beurteilt, sondern eher wessen Vaters Sohn oder Tochter man ist und damit werden Zugehörigkeiten definiert. Er war dann derjenige, der als erstes Gruppen in *Bounded Set*- und *Centered Set*-Gruppen unterschieden hat. *Centered Set* sind sozusagen zentrische Gruppen, die sich von einem Zentrum her definieren und in dem Maß, in dem du eine Beziehung zu diesem Zentrum hast, bist du Teil dieser Gruppe. Eklesiologisch gesprochen ist Christus das Zentrum der Gemeinde und das Maß deiner Beziehung zu diesem Christus, das Maß deiner Lebensausrichtung bestimmt die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe. Soziologisch gesprochen: Wenn Menschen zusammen kommen, gemeinsam Beziehung, Werte und eine Vision ausleben, die Jesu Proprium widerspiegeln, kannst du dich damit in Beziehung setzen und sagen: Da will ich dabei sein. Da will ich mich investieren und bin Teil dieser Gruppe. Losgelöst von kategorischen Merkmalen können sich Menschen in Beziehung setzen zu dem, was die Gruppe als Zentrum definiert hat und Teil dessen sein.

Wir wollen als Vineyard keine Wahrheitsdebatte führen, ob das eine gut und das andere schlecht ist, wir denken, dass diese Art Gemeinschaft zu leben in unsere Postmoderne passt. Wir meinen durch solche Gruppenformen Zugänge schaffen zu können, damit Menschen in Kontakt mit Jesus Christus kommen.

12. **Müssten nach dieser Auffassung dann nicht alle Christen mehr oder weniger Teil der Vineyard sein? Was unterscheidet dann noch einen katholischen oder protestantischen Christen von einem Christen in der Vineyard?**

Wir sind Teil der weltweiten Kirche Jesu Christi. Diese weltweite Kirche hat als Zentrum Christus. Wenn wir es so beschreiben, sagen wir, dass wir un-

ter dieser Prämisse zusammen kommen, ohne uns abzugrenzen und uns als eine Familie erleben. Wir gehören zusammen. Natürlich sind wir nicht die Einzigen, deren Mitte Christus ist. Das Eigenständige, das sich entwickelt hat, war dieser geschichtliche Hintergrund der Hippie-Bewegung. Die Art und Weise, der Stil, den wir pflegen und die Sprache, die wir führen, die trägt bestimmte Werthaltungen, die andere Teile der Kirche vielleicht nicht tragen würde.

13. Gibt es, entsprechend der Hippiebewegung, innerhalb der Vineyard keine Autoritäten, und ist jeder gleichberechtigt?

Die Antwort der Hippies war ja, dass sie Autorität in Bausch und Bogen abgelehnt haben und der Ausfluss war ein antiautoritäres Verständnis vom eigenen Leben, Erziehung und jeglicher Art von Gruppenbildung. Aber was wir in der Vineyard leben, hat klar definierte Autoritäten, die jedoch nicht extern formuliert werden, sondern Menschen kommen zusammen und einigen sich auf eine gemeinsame Form etwas auszuleben und Menschen sind frei, sich dieser Form anzuschließen oder nicht. Aber wenn sie sich anschließen, dann sind sie bereit dieses Spiel mitzuspielen. Aber natürlich unterstellen sich Gruppen damit auch einer selbstdefinierten Form und Autorität, und Menschen, die in der Vineyard Verantwortung übernehmen, müssen auch Rechenschaft ablegen. Deshalb spielt auch Mentoring eine große Rolle bei uns. Aber die Basis sind Vertrauen und die Freiheit, die selbst gewählte Autorität anzuerkennen. Insofern ist es nicht beliebig, sondern verbindlich, jedoch nicht autoritär, sondern freiheitlich.

14. Martin Bühlmann beschreibt die Vineyard nicht durch festgelegte theologische Positionen. Darf jeder glauben, was er will?

Ja. Erstmal ja. Auf jeden Fall. Sofern er Lust hat, bei uns mitzumachen unter den Prämissen, wie wir arbeiten. Sonst wären wir ja wieder beim kategorischen Denken. Ich wurde mal gefragt, ob bei uns auch Moslems mitmachen dürfen. Klar. Herzlich Willkommen. Kein Problem. Aber ob ich einen Imam auf einer Leiterkonferenz sprechen lassen würde, ist eine völlig andere Frage.

15. Das heißt, wenn ein Moslem sagen würde: „Mir gefällt die Art und Weise wie ihr lebt, ich bleibe aber Moslem, bete zu Allah und halte den Ramadan. Dann wäre er auch Teil von Vineyard?

Wenn er die Vision, die Werte und die Beziehung teilt. Dann ja.

16. Aus was bestehen diese Werte?

Die Grundüberzeugung, die alles durchzieht, was wir tun, ist eine tiefe Verpflichtung zum Wesen und der Wirklichkeit des Reiches Gottes. Dass Gott sich in diese Welt einmischt, dass er in Jesus Christus Sohn wurde und dass er eine Mission für diese Welt hat. Eine weitere Überzeugung von uns ist, dass Gott erfahrbar ist im Hier und Heute. Erfahrbar heißt, es pas-

sieht etwas Erlösendes, Menschen werden irgendwie freier, heiler, friedlicher, stärker, hoffnungsvoller. Eine tiefe Überzeugung ist, dass wir an authentische Beziehungen glauben. Eine Metapher ist der biblische Ausdruck von „Schwester“ und „Bruder“. Es gibt nichts Engeres wie Schwester und Bruder. Aus einem Fleisch zu sein aus einer Herkunft und aus dieser Gemeinschaft heraus Realitäten zu schaffen. Eine weitere Überzeugung ist Barmherzigkeit. Eine Menschenfreundlichkeit, die sich in Gott durch Jesus Christus verkörpert hat und die sich darin ausdrückt, dass wir an Menschen glauben. Das bedeutet, wir setzen uns für Entrechtete, für Arme und Schwache ein, Und wir glauben, dass das Evangelium Kraft hat, Kirche und Gesellschaft zu erneuern. Das prägt unser Denken und Handeln.

Um zurückzukommen auf den Moslem. Wenn er das „cool“ findet und merkt, da passiert irgendetwas, das definitiv Sinn ergibt, dann ist er mit an Bord, dann kann er dabei sein. Ich werde ihm natürlich erst dann Verantwortung innerhalb einer Gruppe geben, wenn er in der Lage ist, diese Werte auch selbst zu artikulieren und in seinem Leben auch vollziehen kann.

Um es praktisch zu machen: Ich war vor einem Jahr auf einem Parkplatz und habe an ein paar Leuten Cola verteilt und nebenbei ein bisschen erzählt: „Ich bin so ein Jesumensch und wir wollen hier in Göppingen was starten und so weiter.“ Es waren zehn Türken da und einer sagt: „Ah, das ist nichts für uns. Ich bin Türke.“ Dann sag ich: „Ja und?“ – „Ha, weißt du nicht, ich bin Moslem“, antwortet er. Ich sagte: „Ist mir egal. Bei uns kann jeder mitmachen.“ – „Aber du musst doch Christ sein!“ – „Nein, musst du nicht, dein Taufschein qualifiziert dich nicht bei uns mitzumachen.“ Plötzlich waren wir im Gespräch und fünf Minuten später stell ich ihm die Frage: „Darf ich für dich beten?“ Er erzählte mir, dass er eine achtzehnjährige Frau hat. Er sei einundzwanzig und jetzt haben sie ein gemeinsames Kind. Ich sage zu ihm: „Finde ich sehr mutig, dass du zu deiner Frau stehst und eine Familie gründest. Darf ich für dich beten, dass Gott deine Entscheidungen segnet?“ Dann fang ich an zu beten und lade den Heiligen Geist ein und am Ende schaut er mich an und hat Wasser in den Augen und sagt: „Hey, dein Gebet hat voll Kraft“. Dann sag ich: „Ja, das ist der Gott, dem ich diene.“ Und in diesem Moment kommt er mit dem Zentrum in Verbindung, mit dem ich auch in Verbindung steh. Ist er schon sprachfähig? Sicherlich nicht. Würde er jetzt die richtigen Antworten auf bestimmte Fragen geben? Natürlich nicht. Aber er ist schon eingetaucht in diese Realität, in der wir unterwegs sind. Wenn ich anfrage und Menschen mit einem Katalog komme, wie: „Du musst erst mal einen Alphakurs machen, du musst, du musst, du musst...“, dann haben sie keinen Zugang zu diesem Evangelium. Insofern beantworte ich deine Frage: „Kann ein Moslem bei uns mitmachen?“, mit „Ja“.

17. Theologische Mitte der Vineyardbewegung ist die Verkündigung Jesu. Wie interpretiert die Vineyard diese Reich-Gottes-Botschaft?

Es sind zwei Aspekte, die diese Mitte für uns beschreiben. Beides sind praktische Dinge. Einmal wird das Reich Gottes als Gottes Handeln gedeutet. Also, Gott handelt in diese Welt hinein und dieses Herrschen, dieses Handeln, ist ein Aspekt des Reich-Gottes-Botschaft. Überall dort, wo Gottes Handeln sichtbar wird, bricht dieses Reich Gottes an. Es ist also kein institutionalisiertes, sondern ein dynamisches Verständnis. Das entfalten auch die Denker innerhalb der Vineyard. Also vom Alten Testament über das Neue Testament.

18. Dieser theologische Unterbau wird in der Vineyard also nachträglich geleistet? Sozusagen als theoretische Stütze dessen, was Leuten „widerfahren“ ist.

Ja genau. Da sind wir wieder bei dem Aspekt, dass Theologie auch Erfahrung ist. Wimber ist zum Glauben gekommen bei den Quäkern, klassisch evangelikal. Er hat gelernt zu beten, geistliche Übungen zu praktizieren und in der Bibel zu lesen. Jetzt plötzlich macht er Erfahrungen mit dem Heiligen Geist, die er nicht gesucht hat. Und jetzt fängt er an, diese zu deuten. Er fängt an, für Kranke zu beten und die werden gesund. Es manifestieren sich Dämonen. Was andere davor noch entmythisiert haben, ist da auf einmal Teil der Wirklichkeit und ohne dass es jetzt irgendwie psychologisch kreierte wäre. Also die Realitäten des Neuen Testament sind einfach da und schwer wegzudiskutieren. Und jetzt kam eine kognitive Not: Wie integriere ich diese Erfahrungen in eine westliches Weltbild? Ein Schlüssel dafür waren für Wimber die theologischen Arbeiten von George E. Ladd und auch Oscar Cullmann, die den Reich-Gottes-Begriff durch ein „schon jetzt und noch nicht“ mitgeprägt haben. Das war für Wimber eine ganz zentrale Antwort, weil dadurch auch ein theologisches Modell da war, das Widersprüchliches, Unauflösbares und Paradoxes nicht auflösen muss. Man kann heute nicht alles eindimensional erklären: Wenn – dann. In unserer Welt gibt es paradoxe Dinge, die eben nicht aufgelöst werden können. Und die Frage für Wimber war, wie er seinen streng evangelikalen Hintergrund mit seinen „pfingstlichen“ Erfahrungen zusammenbringt. Und dieses mit Christus angebrochene Reich Gottes, dass dadurch bemerkbar wurde, dass Menschen befreit und geheilt wurden und sich für Gerechtigkeit eingesetzt haben, hat Wimber im Handeln Jesu verkörpert gesehen. Und das war die Brücke.

Also kurz: Er machte diese Erfahrungen und war deshalb mit der Praxis unglücklich, die er überall empfand. Er sah die Pfingstprediger in den USA und diese Massenveranstaltungen mit Heilungen und so weiter. Gleichzeitig war er in seinem Glauben durch die Quäkergemeinde evangelikal geprägt. Er hatte ständig Elemente, die er nicht vereinbaren konnte. Und dann diese Botschaft: Es ist angebrochen, aber noch nicht da. Das widerspricht

sich. Und solche Spannungen auszuhalten fordert ein mündiges Menschenbild, erfordert Menschen, die selbst nachdenken und eigene Entscheidungen treffen.

Theologische Mitte wurde diese Reich-Gottes-Botschaft, weil sie Spannungen nicht auflöst. Es steht nicht ein Priester im Zentrum, der einem sagt, wie man zu leben hat, sondern die Antwort heißt: Lies in der Bibel, frag Jesus und schau die Früchte deines Lebens an. Als eine Möglichkeit. Halte die Spannungen aus, nutze es und führe ein eigenverantwortliches Leben.

19. Ohne große theologische Abhandlungen kommt Bühlmann in seinem Buch sehr schnell auf die Auswirkungen des Reich-Gottes-Gedankens. Und er spricht davon, dass das Reich Gottes erfahrbar ist. Wie erfährt demnach ein Christ dieses Gottesreich?

Die Frage ist ja, ob Christsein eine kognitive Angelegenheit bleibt oder eine existenzielle Ebene bekommt. Und auch da kann man zwei Aspekte nennen. Einmal kann es in der Vaterliebe (wie im Gleichnis des verlorenen Sohns) erfahren werden, die unabhängig der eigenen Leistung gilt. Also ist die erste Dimension ein Angenommensein, ein Geliebtsein ohne Bedingungen. Die Geschichte vom Sündenfall erzählt uns, dass der Mensch mit drei Dingen zu kämpfen hat: Mit Furcht, mit Scham und mit Schuld. Drei Größen, die menschliche Entwicklung und menschliches Potenzial klein halten. In dieser bedingungslosen Liebe des Vaters in der Metapher des verlorenen Sohns werden diese Dinge zugedeckt und egalisiert. Der Mensch bekommt Würde, weil er Mensch ist. Wenn mir als Mensch auf dieser Ebene bewusst werden darf, dass ich angenommen und geliebt bin, hat das Auswirkungen auf die Handlungsebene. Das heißt: Ich setze mich auch ein für andere, fange an mich einzusetzen und in diesen Handlungen entdecke ich Wesensmerkmale dieses Reich Gottes. Jeder Mensch, der sich schon einmal für Arme eingesetzt hat, wird bestätigen können, dass er reicher durch diese Erfahrung geworden ist. Aus dieser Würde werde ich aktiv und merke, wie dadurch mein Leben bereichert wird.

20. Also dieses Reich-Gottes-Verständnis ausleben, macht das Reich Gottes gleichzeitig erfahrbar?

Ja. In dem Moment, wo ich es tue, passiert es. Beispiel ist auch die Erzählung von der wunderbaren Brotvermehrung. Indem sie es austeilten, wird es vermehrt. In dem Tun geschieht das Wunder.

21. Wie wichtig sind Wunder und Heilungen für die Vineyardbewegung?

Für die Vineyardbewegung ziemlich unbedeutend. Aber was wir als Vineyard von Jesu Praxis verstanden haben ist, dass er eine verbale Botschaft von einem angebrochenen und kommenden Reich gepredigt hat. Er spricht über Freiheit und Menschen werden befreit. Jetzt lag da so ein fallsüchtiger

Junge am Boden, und die Gegenwart dieses Christus war stärker als die Gegenwart der Dämonen, die dann den Jungen verlassen mussten. Die Menschen haben also etwas gehört über die Freiheit und sie haben etwas gesehen von dieser Freiheit. Deshalb sprechen wir in der Vineyard von den Worten, den Werken und den Wundern. Gerade haben wir von Worten und Wundern gesprochen. Werke sind zum Beispiel Handlungen wie Jesu Umgang mit der Ehebrecherin. Also in dem, was wir sagen, in dem, wie Gott unter uns handelt, und in dem, was wir tun, sehen wir die gleiche Botschaft.

22. Wie wird in der Vineyard mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese umgegangen? Vineyard überträgt das Leben Jesu ja sehr wörtlich. Kann man das heute noch?

Auf jeden Fall. Zum Beispiel kann nach der historisch-kritischen Methode gesagt werden, dass der Missionsbefehl, so wie er in Mt 28 präsentiert wird, wohl nicht von Jesus stammt, sondern Gemeindegut ist. Verliert er dadurch an Bedeutung? Nein. Sondern es ist ja geradezu ein Zeichen, wofür die ersten Christen ihr Leben gegeben haben, was sie geprägt hat. Das werden die sich auch nicht nachts beim Bier ausgedacht haben. Das kommt ja irgendwo her.

Was ich damit sagen will ist, dass wir recht furchtlos mit solchen Dingen umgehen. Ob jetzt Jesus historisch genau an diesem Berg gesagt hat, „Ich bin das Licht“, ist mir eigentlich egal. Entscheidend ist, dass dieser Satz für viele Menschen quer durch die Kirchengeschichte wahr geworden ist. Dass Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes vielen zum Licht geworden ist. Wenn wir erfahren, dass Christus in unserer Finsternis zum Licht wird, hat das Wort Gültigkeit – losgelöst von seinem historischen Kontext.

23. Ihr betet für Kranke und erfahrt, dass Heilungen passieren. Welche Motivation steckt dahinter? Das Reich Gottes zu erfahren? Und was ist mit denjenigen, durch deren Gebet sich nichts bewegt?

Was war die Motivation Jesu Menschen zu heilen? Die eigentliche Motivation Jesu ist eine tiefe Menschenliebe, eine Barmherzigkeit. Es ist ein Ausdruck seiner Menschwerdung. Das ist eine entscheidende Bedingung, diese Frage zu beantworten. Entscheidend ist, Menschen anzunehmen, ihnen ein Zuhause zu geben, ihnen Familie zu sein und Glaubensgemeinschaften zu bauen. Menschen sind sich dieser Barmherzigkeit gewiss, ob die Tage hell oder dunkel sind. Aus diesem Klima heraus, kann man dann auch verarbeiten, dass manchmal Heilungen passieren und manchmal nicht. Diese Frage stammt meiner Meinung nach aus zwei Quellen. Die einen fragen aus einer theoretischen Sicht. Diese Sicht ist für mich irrelevant. Diese Leute möchte ich auch nicht zufrieden stellen. Zweite Quelle ist, dass Menschen traurige Erfahrungen gemacht haben. Sie haben geglaubt, aber sie wurden

nicht geheilt und das war für sie eine schmerzliche Erfahrung. Die war aber deshalb schmerzlich, weil sie möglicherweise in einem Umfeld passiert ist, wo der eigentliche Treiber die Heilung selbst war und nicht die Menschenliebe, also das Füreinander. Wo das fehlt, laufen Menschen Gefahr, mit ihrer Situation alleine gelassen zu werden. Das schmerzt – nicht die ausbleibende Heilung. Ich habe bisher vielleicht für ein paar Hundert Menschen um Heilung gebeten. Bei den meisten ist nicht mal wenig, sondern schlicht nichts passiert. Aber ich wüsste keinen, der wegging und sich allein gefühlt hätte. Gebet für andere ist eine Möglichkeit, das Wesen Gottes zu vermitteln, dem Menschen Würde und Wertschätzung zu zeigen.

24. Muss ich für Kranke beten, wenn ich in der Vineyard bin? Gibt es so etwas wie ein Gruppenzwang?

Der Ausgangsgedanke ist das Prinzip Selbstverantwortung. Du tust das, was du als richtig erkannt hast. Vineyard wird immer ein Ort sein, wo man für Kranke betet und wenn dich das nervt, dann wird das auf Dauer wahrscheinlich kein Ort sein, an dem du dich wohl fühlst. Natürlich gibt es Gruppendynamiken. Wenn fünf Leute die ganze Zeit von etwas reden und du nicht, kann man sich schon mal fehl am Platz fühlen. Aber wir in der Vineyard bemühen uns zumindest, ein Klima herzustellen, in dem Menschen eigene Entscheidungen treffen.

25. Welches Verständnis hat die Vineyardbewegung in Bezug auf den Heiligen Geist? Gibt es wie in der Pfingstbewegung eine spezielle Geisttaufe, oder wird er eher wie im lutherischen Verständnis als Gnadengeschenk betrachtet?

Der Heilige Geist ist ausgegossen. Und wir glauben auch an so etwas wie eine Erfüllung vom Heiligen Geist. Das ist aber weder eine graduelle noch eine einmalige Sache. Eine Geisttaufe wie bei den Pfingstlern teilen wir nicht und wir teilen auch nicht das Verständnis der Charismatiker, dass es verschiedene Geistesgaben gibt und diese an verschiedenen Personen verteilt werden. Deshalb kann der eine heilen und der andere dienen etc., aber es ist ein Geist, und der weht, wo er will. Und wenn Menschen mit Jesus unterwegs sind, ist uns dieser Geist verheißen, um seine Zeugen zu sein. Er bevollmächtigt und autorisiert uns. Wenn du einen Puls hast, lebst und Christ bist, kannst du es tun. Der Heilige Geist lebt in dir. Natürlich gibt es so etwas wie Erfüllungen wie in jeder Beziehung. Es gibt intensivere und weniger intensive Zeiten. So gibt es auch in unserer Beziehung zu Gott intensivere und weniger intensive Zeiten. Es gibt Zeiten der Erfrischung, der Stärkung und Zeiten, bei denen man den Eindruck hat, der Heilige Geist bewegt sich stärker durch das personenhafte Verständnis, das wir haben. Konsequenz daraus ist – und da sind wir auch wieder bei dem Begriff der Laienbewegung –, dass jedem das komplette Paket zur Verfügung steht. Es ist zwar nicht verfügbar, sondern es ist als Angebot vorhanden. Das heißt:

Indem ich mich entscheide, Christus nachzufolgen, lebe ich in dieser Dimension gemäß dem Johanneswort: „Ich tue nur das, was ich den Vater tun sehe“, und stehe in Interaktion mit dem Handeln Gottes und kann mit dem mitgehen, was Gott gerade tut. Also nicht ich sage, was der Heilige Geist zu tun hat, sondern durch diese Beziehung verstehe ich, was der Vater, was der Geist, gerade tut und gehe mit ihm mit. Es soll in keiner Weise eine Instrumentalisierung sein. Was an der Vineyard oft kritisiert wird, ist die Gebetsformel: Komm, Heiliger Geist. Im Sinne von: „Kann man den Heiligen Geist herbeibeten?“ Das geht natürlich nicht. Es ist in der Haltung zu verstehen wie die letzten Worte der Bibel: „Maranatha. Komm, Herr Jesus.“ Es gibt einen alten Ruf der Kirche: *Veni creatus spiritus* – also: Komm Schöpfer Geist. Und aus diesem „Komm“ drückt sich eine Sehnsucht des Menschen aus. Es ist ein Anruf: Komm doch bitte. Ich brauch dich. Das ist Ausdruck einer Abhängigkeit. Das ist kein Befehl. Es ist ein Ausdruck des Herzens und der Sehnsucht.

26. Mit dem Heiligen Geist wird ein Leben in „Heiligung“ verbunden, das seinen Ausdruck in einer individuellen Frömmigkeit und sozialem Engagement zeigt. Kann man das so sagen?

Ja. Auf jeden Fall. Ich denke, ein Paradigma, das die Vineyard auszeichnet ist, dass wir ein Konzept eines Lebensstils haben. Alles was wir tun, soll sich verkörpern in unserem Leben. Nicht herunter gebrochen auf einzelne Handlungen wie „Ich muss als guter Christ Bibel lesen“, sondern das Bibellesen gehört zu meinem Leben und das ist eine Denkvoraussetzung. Wir bemühen uns, einen Lebensstil zu leben, Gewohnheiten zu verkörpern. Du hast die Begriffe „individuelle Frömmigkeit“ und „soziales Engagement“ benutzt. Unser Motto lautet: „Jesusmäßig leben“, also eine Lebensführung, die von biblischen, jesuanischen Prinzipien getränkt ist. Das Wort, das wir wählen, ist nicht Heiligung, sondern: Jesusmäßig leben. Es geht darum ein Leben zu führen, dass das Gesicht Jesu widerspiegelt. Das hat bei uns drei Komponenten, die wir als „Up, In & Out“ beschrieben haben.

27. Was bedeutet m „Up, In & Out“?

Das sind drei Grundbewegungen, in denen sich christliche Spiritualität, also christliche Nachfolge oder ein geistlicher Weg, der von Christus ausgeht, vollzieht. Und wir glauben, dass alle drei Elemente zusammengehören und nicht isoliert stehen dürfen. *Up* ist die Bewegung hin zu Gott. Das Pflegen dieser Beziehung, dieser Innigkeit, die sich vollzieht durch Umgang mit der Bibel, Gebet, geistlichen Disziplinen, wie Fasten, Einsamkeit, Dienen, Anbetung und Psalter. Im ganzen Mönchtum ist die Praxis der Anbetung tradiert. Für uns bedeutet die moderne Anbetung einen Ausdruck des Herzens, ihn zu verehren um seiner selbst willen. *In* ist die Beziehung zueinander. Christsein vollzieht sich nie allein. Es vollzieht sich immer in Gemeinschaft. Christsein allein ist unreif, ist nur die halbe Miete. Miteinander

das Leben teilen, sich gegenseitig fördern und freisetzen, Beziehungen tragfähig und authentisch führen. Und das dritte Element ist *Out*. Hinaus in die Welt – sich einmischen, sich verschenken, sich engagieren. Klassischerweise in der Diakonie, aber auch als politisches und gesellschaftliches Engagement. Für ein jesumäßiges Leben glauben wir, dass es alle drei Elemente braucht. Werden einzelne Elemente vernachlässigt, schöpft der Mensch das eigentliche Potenzial christlicher Spiritualität nicht aus.

- 28. Das heißt, der Christ entwickelt sich durch diese drei Elemente weiter. Kann man da Ziele formulieren, wo diese Entwicklung hingehen soll? Gibt es einen bestimmten Zustand, der erreicht werden soll?**

Uns in der Vineyard ist es fremd von Zuständen zu reden. Was uns wirklich interessiert ist, dass wir gut enden. „Du braver treuer Knecht, gehe ein in die Herrlichkeit des Vaters.“ Uns interessiert, diesem König nachzufolgen und in dieser Beziehung zu leben. Und natürlich gibt es da Unterschiede. Aber wahrscheinlich ist es besser, von einer Reise als Metapher und nicht in Stufen oder so zu denken. Wir haben keinen Bußkampf oder eine Geisttaufe als Voraussetzung für ein christliches Leben. Aber uns interessiert, wie wir mit unserer Zeit umgehen, ob Arme in unserem Leben Platz haben, ob wir für Kranke beten. Sind unsere Beziehungen ein sicherer Ort? Das sind Fragen, die uns mehr interessieren, als die Frage, ob wir einen bestimmten spirituellen Zustand haben. Es geht darum, dass die Welt verändert wird und nicht, dass wir spirituelle Höhenflüge haben.

- 29. Vineyard sieht sich nicht nur als Erneuerungs-Bewegung, sondern auch als Gemeindegründungs-Bewegung. Gibt es da bestimmte Ziele und Methoden?**

Ich spreche eher von einer Gründungsbewegung, wie bereits erwähnt. Ziel ist, neue Vineyards an den Start zu bringen. Wir denken, dass die wirksamste Methode für das Durchdringen einer sozialen Gesamtordnung sich über das Gründen von Gemeinden bzw. Gemeinschaften vollzieht. Daher kommt auch die Überzeugung, neue Gruppen und Gemeinschaften ins Leben zu rufen. Wir haben eine Vision formuliert, die kein Arbeitsziel ist, sondern eher ein Traum, nämlich der, dass wir 1 % der Menschen in der deutschsprachigen Welt zu einem jesumäßigen Leben inspirieren wollen, dass sie in Kontakt kommen mit dem auferstandenen Christus und dass sie mobilisiert werden, diesem Christus nachzufolgen. Eine Vision, die uns selbst mobilisiert, uns in Bewegung hält. Aber sie ist zu groß, als dass wir sagen können: Darauf arbeiten wir die nächsten zehn Jahre hin. Welche Methoden? Menschen finden, die etwas gründen wollen, sie zu fördern und bei der Gründung von Vineyards zu helfen. Wir haben verschiedene Arbeitsgruppen: z. B. ein Churchplanting-Team. Wir haben Prozesse definiert, wie Menschen begleitet und gefördert werden. Uns helfen Potenzialanalysen

für Gründer, wo Stärken und Schwächen ermittelt werden. Mit den entsprechenden Empfehlungen werden diese Menschen dann ins Rennen geschickt.

30. Also auch moderne Management-tools zur Unterstützung?

Ja, weil wir uns solchen Dingen eben nicht verschließen.

31. Wie funktioniert eine Kleingruppe?

So wie eine Familie auch. Es braucht ein Mindestmaß an Organisation. Wir kommen zusammen und teilen Leben miteinander. Daraus können Aktionen entstehen wie gemeinsam den Armen helfen oder einen Gottesdienst zu feiern. Herzstück dieser Gruppe ist *Up, In & Out*. Sie helfen einander, feiern Partys, trauern miteinander und übernehmen Verantwortung für andere. Die Auswirkungen daraus sind vielfältig.

32. Ist es schwierig, wenn man sich nur als Bewegung sieht und nicht als Denomination mit Dingen wie Taufe, Abendmahl usw. umzugehen?

Mich fasziniert an der Vineyard in Deutschland, dass wir kein abgeschlossenes theologisches Gefüge haben. Was sagt die Vineyard zur Kindertaufe? Sie sagt gar nichts zur Kindertaufe. Wir haben eine theologische Mitte, die heißt *Reich Gottes*. Das bedeutet: Wir als evangelische Vineyard spielen nach den Spielregeln der evangelischen Kirche. So wie eine katholische Vineyard das mit katholischen Sakramenten tut. Deshalb taufen wir nicht, sondern es taufen Menschen, die von der Kirche das Mandat zum Taufen bekommen haben. Die evangelische Vineyard in Berlin hat das Mandat bekommen. Also tauft sie. Wir erhoffen das natürlich auch für Württemberg.

33. Du bist ja in Kontakt mit Vertretern der Landeskirche. Was ist dein Eindruck, wie Vineyard dort wahrgenommen wird?

Also wir werden wahrgenommen. Das ist schon mal positiv. Wir stehen im Dialog auf unterschiedlichen Ebenen: Dekanatsebene und Landeskirchenebene. Und die Frage nach neuen Formen von Gemeinde wird immer drängender. Es gibt ja die unterschiedlichsten Initiativen in Württemberg und die Kirche wird sicherlich darauf reagieren. Wir – lokal – haben Kooperationen mit landeskirchlichen Pfarrern.

34. Wie bist du zur Vineyardbewegung gekommen, was hat dich dabei fasziniert und was bedeutet sie für dich?

In Berührung gekommen bin ich über mehrere Jahre hinweg. In meinem Leben etwas ausgelöst hat es dann in den Jahren 1999/2000. Das hat mehr mit persönlichen, existenziellen Fragen zu tun, die da hießen: Wie kann ich, Marcus Hausner, Christsein leben, das mich überzeugt und Sinn ergibt. Zu diesem Zeitpunkt war ich schon zehn Jahre in christlichen Welten unterwegs, habe manche Frustrationen erlebt, war enttäuscht von mir und

von dem, was ich bisher von Religiosität erfahren habe, als kraftlos, als irrelevant auch als langweilig. Ich bin dann mit Menschen in Berührung gekommen, die zwei Dinge in einem Maß verkörpert haben, die mich wirklich überzeugt haben. Das eine war das Element der Gegenwart Gottes in ihrem Leben. Das war reale Kraft – keine Worte, keine Ideen, sondern Realität. Zum andern haben diese Menschen eine Natürlichkeit, eine Menschlichkeit und Nahbarkeit ausgestrahlt und gelebt, die atemberaubend war. Bisher kannte ich Menschen, die versucht haben heilig zu leben, aber mit denen man kein Bier trinken konnte. Oder Menschen, mit denen konnte man ein Bier trinken, aber wenn es dann um christliche Dinge ging, kam nicht viel rüber.

Und dann bin ich auf Menschen getroffen, die eine deutliche Richtung in ihrem Leben hatten und auch einen Preis dafür gezahlt haben. Undramatisch, also nicht unbedingt als ein Leiden verstanden, sondern die ihre Karriere aufgegeben haben, um bestimmte Dinge zu tun. Das waren Dinge, die mich erreicht haben. Pathetischer gesprochen hat mir das die Hoffnung zurückgegeben, dass Jesus Christus, als Auferstandener heute noch einen Unterschied bei Menschen bewirken kann. Das war der Start meiner Liebesgeschichte zu dieser Bewegung.

Der zweite große Punkt war, dass ich entdeckte, dass ich etwas ausleben konnte, was auch zu mir gehört. Ab da war ich verkauft, nämlich an diese Idee der Bewegung. Die Vineyard ist keine Kirche, sondern ich kann in den Großkirchen Vineyards pflanzen. Ich wollte nie Freikirchen gründen. Jetzt hatte ich a) die Spiritualität, die für mich in einem hohem Maße Christus glaubwürdig, attraktiv verkörpert und b) ich kann diese Spiritualität im Kontext dieser Kirchen ausleben. Der Aspekt der Multiplikation war für mich immer wichtig. Heute weiß ich auch über Grenzen, Nachteile und Schattenseiten einer beziehungsorientierten Bewegung, habe aber nach wie vor mein „Ja“ dazu und bin mehr denn je davon überzeugt, dass die Vineyard eine Spiritualität verkörpert, persönlich wie gemeinschaftlich, die in diese Zeit der Postmoderne passt, wie wenig anderes vor allem hier in Zentraleuropa. Vineyard lebt eine Spiritualität, die freiheitsorientiert ist, aber nicht beliebig, sondern verbindlich. Und sie ist klar, ohne einzuengen. Sie hilft mir ein Leben zu führen, von dem ich sage, ich genieße es, Jesus nachzufolgen. Wenn ich morgen sterben müsste, würde ich sagen: Stark, die letzten Jahre waren der Brüller. Sie waren jesumäßig. Ich glaube, dass Vineyard die Kraft hat, Deutschland zu verändern.

Zur Ekklesiologie des GOSPEL FORUMS Stuttgart (GF) – eine Bestandsaufnahme

Tobias Krämer

1. Die Ekklesiologie des Gospel Forums (GF) – früher Biblische Glaubensgemeinschaft, BGG – ist nirgendwo schriftlich niedergelegt. Dies liegt u. a. daran, dass sie nicht abgeschlossen ist. Die Ekklesiologie des GF entwickelt sich *in via* und unterliegt immer wieder neu Prüfungs- und Veränderungsprozessen. Neue Auseinandersetzungen mit Bibel, Literatur, anderen Kirchen und der Gesellschaft, sowie neue Erfahrungen und interne Herausforderungen (z. B. Wachstum) halten den Prozess der ekklesiologischen Lehrbildung lebendig. Die Lehrvermittlung geschieht in der Regel mündlich. Die folgenden Aussagen gleichen somit eher einer aktuellen Bestandsaufnahme und unterliegen der subjektiven Wahrnehmung des Verfassers.

Dennoch gibt es grundlegende Überzeugungen, die sich wie ein roter Faden durchziehen. Dazu gehört, dass unser Kirchenverständnis ein evangelisches ist. Wort und Sakrament gelten als *notae ecclesiae*. An Sakramenten haben wir die Taufe (als Ziel und Abschluss des Bekehrungsprozesses und Eingliederung in den Leib Christi) und das Abendmahl (als Vergegenwärtigung Christi und der erlösenden Kraft seines Kreuzes).

Im Vordergrund aller ekklesiologischen Überlegungen steht immer die praktische Frage, wie Gemeinde heute gestaltet werden muss, um (a) biblisch und (b) zeitgemäß zu sein; biblisch – denn die Bibel ist unser Fundament; zeitgemäß – denn eine wesentliche Funktion der Gemeinde ist die Mission. Kirche ist nur Kirche, wenn sie biblisch ist. Sie ist aber auch nur Kirche, wenn sie (mit Bonhoeffer) Kirche für andere ist. In diesen beiden Polen sehen wir die grundsätzliche ekklesiologische Herausforderung der Kirche. Gelingt es, diese Herausforderung theologisch und praktisch zu meistern, dann ist die Kirche Hoffnung für die Welt (B. Hybels). Gelingt dies nicht, dann ist sie im besten Fall irrelevant, im schlimmsten Fall ein Hindernis für die Menschen, zum Glauben an Christus zu kommen.

2. Vorbemerkung: Zur Vielschichtigkeit des neutestamentlichen Befundes

2.1 Die Kirche Jesu basiert zunächst auf persönliche Jüngerschaftsbeziehungen: Jesus erwählte zwölf Jünger, die ihm nachfolgten und mit ihm lebten (was in ihrem Fall einen Schnitt mit ihrem vorherigen Leben – Familie, Beruf, Privatleben – bedeutete). Es gab dann aber auch den erweiterten Jüngerkreis der 70 bzw. 72. Dabei handelte es sich um Menschen, die sich Jesus innerlich zugehörig und verpflichtet wussten, die aber in ihrem gesellschaftlichen Umfeld blieben. Beide Formen der Jüngerschaft finden sich bereits ganz am Anfang. Die Kirche Jesu ist im

Kern eine *Jesusbewegung*: Menschen werden zu Jüngern und folgen ihm nach.

- 2.2 An Pfingsten wurde der Heilige Geist ausgegossen und Tausende wurden gläubig. Diese taten sich zusammen (sie „verharnten in der Gemeinschaft“; Apg 2,42). Praktisch sah dies so aus, dass sie sich – wohl zu größeren, gottesdienstlichen Versammlungen – im Tempel trafen, dann aber auch im privaten Rahmen in den Häusern, und zwar täglich (Apg 2,46). Ein zweiflügeliges Gemeindemodell entstand: Der große, stadtweite Gottesdienst stand neben den kleinen Zellgruppen mit familiärem Gepräge. Beides ist *ekklesia*. – Die *Hausgemeinde* wurde später zu einem wichtigen Instrument in der Mission. Wo Menschen zum Glauben kommen, versammeln sie sich im privaten Rahmen und bilden dort Gemeinde.
- 2.3 In der Mission der Urgemeinde bzw. des Paulus entstanden vielerorts Gemeinden. Deren Leitung, Strukturierung und Gottesdienstabläufe scheinen zunächst relativ offen gewesen zu sein (z. B. in Korinth): Der Heilige Geist leitete maßgeblich die Gemeindeversammlungen. Menschen ließen sich vom Heiligen Geist gebrauchen und dienten in den Charismen, die er schenkte. So entstand die Gemeinde als pneumatischer Leib Christi, dessen Haupt Jesus Christus ist und dessen Glieder alle Gläubigen sind (1.Kor 12). Sie unterstanden in erster Linie (am Anfang vielleicht gar ausschließlich) der Leitung des Heiligen Geistes. Die Gemeinde war und ist ein lebendiges und organisches Ganzes und wird vom Geist bewegt und gesteuert. Die Kirche ist *Geistbewegung*.
- 2.4 Im Zuge dessen entwickelte sich der (in charismatischen Kreisen sogenannte) „*fünffältige Dienst*“: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph 4,11). Deren Aufgabe besteht darin, die Gemeinde zuzurüsten zum Dienst. Durch diese speziellen Gaben wird der Einzelne freigesetzt, seinen Dienst zu tun. Er wird aber auch durch diese Gaben geprägt, das heißt, er wird seinerseits ein Stück weit apostolisch, prophetisch, evangelistisch, hirtengemäß und lehrhaft denken und handeln. Der fünffältige Dienst dürfte nur in größeren Gemeinden voll entwickelt gewesen sein. Menschen mit solchen Gaben waren nicht selten übergemeindlich tätig (vgl. Apg 11,27, sowie die Reisetätigkeit von Aposteln).
- 2.5 In späterer Zeit entwickelten sich in der Kirche die klassischen, festen *Ämter* und Leitungsstrukturen (Bischöfe, Älteste, Diakone, Aufseher etc.), wie sie heute in den meisten Kirchen und Gemeinden zu finden sind. Die Kirche wird zur Institution (Pastoralbriefe), der Aspekt des Bewahrens und Verwaltens steht im Vordergrund. Damit scheint die Kirche, am Ziel zu sein.

3. Im GF glauben wir nicht, dass die institutionalisierte Ämterkirche das Ziel ist. Wir sehen in der Institutionalisierung lediglich den letzten, wenn- gleich notwendigen Schritt neutestamentlicher Ekklesiologie. Das heißt: Die vorherigen Phasen und Modelle (Jüngerbewegung, Geistbewegung, Leibverständnis, Hauskirche, fünffältiger Dienst...) sind nicht als Durch- gangsstadien zu sehen, die man hinter sich zu lassen hat, und sie sind auch nicht als zweitrangig einzustufen. Sie stehen voll in Geltung.

3.1 Zur Jüngerschaft: Die Gemeindeveranstaltungen sind daraufhin zu überprüfen, ob sie Jüngerschaft praktisch fördern (das sieht man am Ergebnis). Das gilt auch für den Gottesdienst: Ist die Predigt lediglich korrekt oder ist sie relevant? Gerade das (die Lebensrelevanz) macht die Predigt interessant, ansprechend und für die Hörer wertvoll – die Predigt wird zum „Ereignis“. Der Gottesdienst wird zum Punkt, wo sich der redende Gott und der hörende Mensch begegnen. Mit dieser Er- wartung gehen Menschen zum Gottesdienst. Auf diese Weise fördert der Gottesdienst den Jüngerschaftsprozess.

3.2 Hauskreise / Zellgruppen: Der Gottesdienst allein genügt nicht, um Menschen in ein umfassendes geistliches Wachstum zu führen. Dane- ben braucht es offen gelebte, persönliche Beziehungen, wie es sie nur im kleinen Rahmen geben kann. Die Zellgruppe (*ekklesia* im Privat- haus) ist von daher unverzichtbar. Sie ist einer der wichtigsten Fakto- ren für den Jüngerschafts- und Wachstumsprozess. Denn hier wird es „persönlich“. Christen teilen ihr Alltagsleben miteinander und vor Gott.

3.3 Heiliger Geist / Leib Christi / Leiterschaft: Wenn der Heilige Geist den Leib Christi leitet, dann ist damit alles menschliche Leiten relativiert (starre Machtstrukturen, autoritäre Machtausübung und Machtstreben sind von daher kritisch zu hinterfragen). Leiter und Geleiteter unter- stehen gleichermaßen der Führung des Heiligen Geistes, und wo sie beide dieser folgen, da entsteht Einheit (vgl. Apg 15,28). Dabei spielt das gemeinsame Gebet eine große Rolle (Apg 13,1f.). Zugleich glauben wir im GF, dass Gott durch den Heiligen Geist Menschen in geistliche Leitungsämter beruft, dass er sie mit den entsprechenden Gaben und der nötigen Vollmacht ausrüstet, ihren Wirkungskreis und ihre Leitungs- ebene bestimmt (Hauskreisleiter, Ältester, überregionaler Dienst...) und dass er selbst sie einsetzt. Eine gesunde, zugleich starke und die- nende Leiterschaft ist ein Segen und oft eine Voraussetzung für das Aufblühen von Gruppen, Gemeinden, Kirchen und Werken. Aus diesen Faktoren ergibt sich unser Leitungsstil im GF: Wir halten weder einen strikt autoritären noch einen vollkommen demokratischen Leitungsstil für das Mittel der Wahl. Vielmehr glauben wir an *dialogische* Leiter- schaft: Leiter, die mit den Menschen in engem Austausch stehen und

ihnen von Herzen dienen wollen, die dann aber auch in der Lage sind, Entscheidungen zu treffen und zu vertreten.

Wenn der Heilige Geist den Leib Christi leitet, dann ist ferner mit Erneuerungs- und Umgestaltungsprozessen zu rechnen. Der Heilige Geist formt den Leib so, wie es in der jeweiligen Situation von Nutzen ist, um handlungsfähig zu sein. Er fügt Teile des Leibes zu je neuen Konstellationen zusammen, um bestimmte Ziele zu erreichen, und schenkt die entsprechenden Gaben dazu. Der Leib bewegt sich im Heiligen Geist und er wird vom Heiligen Geist bewegt. Der Leib bewegt sich und es ist Bewegung im Leib.

Leiter haben maßgeblich die Aufgabe, diese Bewegung zu begleiten, so dass tatsächlich Neues entsteht und die Bewegung nicht ins Chaos führt. Geistbewegung ist geordnete, sinnhaltige Bewegung. Sie ist weder traditionalistisch noch modernistisch sondern teleologisch (auf die Ausweitung des Reiches Gottes im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext ausgerichtet). Deshalb muss sie leiterschaftlich wachsam begleitet werden. Das Ziel: Alles muss zur Erbauung (Innenwirkung) bzw. zum Aufbau (Außenwirkung) der Gemeinde dienen (1.Kor 14,26). Davon leitet sich ein Motto des GF ab: Gesund nach innen, stark nach außen.

3.4 Fünffältiger Dienst: Die Konzentration von Leitungsstrukturen auf das Pastorenamt ist eine Verengung. Der Pastor ist nach Eph 4 nur einer von fünf. Die Gemeinde braucht nicht nur Hirten. Sie braucht genauso das prophetische und lehrende Wort, sie braucht eine apostolische und evangelistische Ausrichtung (vgl. Apg 13,1–3). Ferner braucht sie Menschen mit speziellen Leitungsgaben (1.Kor 12,28). Pastoren sind nicht per se die besten Leiter.

3.5 Ämterkirche: Die Gemeinde braucht feste Strukturen und Ämter, um stabil zu sein. Der institutionelle Charakter der Gemeinde ist zu bejahen. Er darf aber nicht anderes verdrängen, Leben ersticken, den Geist dämpfen und sich selbst genügen. Die Institution Kirche hat dem Leib (und so dem Herrn) zu dienen und nicht umgekehrt. Wo dies der Fall ist, da wird mit dem Priestertum aller Gläubigen ernst gemacht, geistliche Autorität wird delegiert (bis hin zur Sakramentsverwaltung), neue Dienste und Gaben werden gefördert und integriert, geistliche Dynamik wird nicht unterdrückt und der Unterschied zwischen Klerikern und Laien wird relativiert.

4. Das GF ist eine freie Gemeinde. Dies ist geschichtlich bedingt. Im Jahre 1937 entstand die Gemeinde durch die übernatürliche Heilung des neun Jahre gelähmten Friedrich Walker. Dieses Wunder erregte Aufsehen. Viele kamen in der Folge zum Glauben. Das war die Geburtsstunde der Gemeinde. Gründerin und Leiterin war Paula Gassner. In den ersten Jahrzehnten blühte die Gemeinde auf. Doch dann führte sie ein eher bescheidenes Da-

sein. In den 80er Jahren erlebte sie unter der Leitung von Peter Wenz einen großen Aufbruch. Die Gemeinde wuchs rasant, überstieg die tausender Grenze, traf sich jahrelang in großen öffentlichen Hallen Stuttgarts (SI-Centrum, Musical Hall) und baute im Jahr 2000 das Gospel Forum, wo sie heute beheimatet ist.

Ein Anlass für einen Zusammenschluss mit einer anderen Gemeinde oder Kirche hat nie bestanden. Dennoch ist das GF vielfältig vernetzt. So ist es Mitglied im D-Netz (einem bundesweiten Netzwerk charismatischer Gemeinden) und in der evangelischen Allianz Stuttgart. Es pflegt gute Kontakte zum BFP und ist im Leitungskreis von ProChrist 2013. Ferner gibt es unterschiedliche Formen der Zusammenarbeit vor Ort im Einzugsgebiet des GF, wo Beziehungen gewachsen sind und eine Kooperation perspektivisch Sinn macht. Das GF hat keine Berührungsängste, spricht aber auch nicht einer planlosen Einheitseuphorie das Wort. Mancherorts stoßen wir auf Vorbehalte und Antireflexe, die teilweise seltsam, ja skurril sind und mit der Realität wenig zu tun haben.

5. Gemeinde braucht Ziele, die sie beharrlich und konsequent verfolgt. Damit einher geht Selbstkritik, ob man die Ziele erreicht bzw. ihnen näher kommt: Entwickelt sich die Gemeinde oder stagniert sie; entwickelt sie sich in eine gute Richtung oder in eine schlechte? Es gibt Ziele, die man erreicht, um sich danach nach neuen auszustrecken. Es gibt aber auch Ziele, die auf Dauer angelegt sind. Im GF sind dies die vier „G“:

- 5.1 *Gott groß machen*. Jedes Gemeindeglied sollte sich danach ausstrecken, mit seinem ganzen Sein Gott zu verherrlichen (vgl. Mt 22,37).
- 5.2 *Geistlich wachsen*. Nachfolge Jesu hat auch mit Wachstums-, Heiligungs-, Reifungs- und lebenslangen Lernprozessen zu tun. Jedes Gemeindeglied sollte sich in diesen Prozessen wiederfinden.
- 5.3 *Gemeinschaft leben*. Jesus erlöst nicht nur Einzelne, er baut Gemeinde. Das Leben in verbindlicher Gemeinschaft gehört zu den Kennzeichen eines Christen. Nur so kann es zur Selbstaufbauung des Leibes in Liebe kommen (Eph 4,16).
- 5.4 *Gesellschaft erreichen*. Die Botschaft des Evangeliums drängt in Wort und Tat nach außen, um Kreise zu ziehen. Christen sollen sich von Gott gebrauchen lassen, das Evangelium missionarisch wie diakonisch in die Gesellschaft zu tragen. Dort soll es seine erlösende und lebensgestaltende Kraft entfalten und so der Ausbreitung der Königsherrschaft Gottes dienen.

Die Gemeinde als geistliche Großfamilie

Die Hauskirchenbewegung in Deutschland

David Poysti

„Wenn die Lösung einfach ist, gibt Gott die Antwort.“
Albert Einstein

1. Einleitung

Ende 2008 habe ich die Freie evangelische Gemeinde Regensburg¹, die wir 1997 im Auftrag der Inlandmission im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) gegründet hatten, nach elf Jahren verlassen, um unsere geistliche Reise in einfacher organischer Gemeinde fortzusetzen.

Ausschlaggebend für diesen Aufbruch in ekklesiologisches Neuland war die im Verlauf einiger Jahre durch intensives Studium gewonnene Überzeugung, dass sich das Bild von Gemeinde, wie es das Neue Testament überliefert, in wesentlichen Punkten sehr stark unterscheidet von den Erscheinungsformen der heutigen Kirchen. Diese von uns wahrgenommene Diskrepanz weckte den Wunsch, das Experiment Hausgemeinde zu wagen. Seit 2009 sind wir in einfacher organischer Gemeinde unterwegs und haben unseren Schritt nicht bereut, wiewohl der Weg sich alles andere als einfach und leicht erwiesen hat.

Die folgenden Ausführungen verwenden die Ergebnisse einer Arbeit, die ich 2009 im Rahmen eines berufsbegleitenden Studiums am Fuller Theological Seminary in Pasadena (Kalifornien) verfasst habe.² Obwohl ich inzwischen über mehrere Jahre Erfahrung in unterschiedlichen einfachen organischen Gemeinden verfüge und darüber hinaus Kontakt halte zu einer ganzen Reihe von Hausgemeinden, beziehen sich meine Ausführungen nicht auf eine real existierende Hauskirche. Sie stellen vielmehr den Versuch dar, einige wesentliche Werte, ekklesiologische Überzeugungen und allgemeine Praktiken, die einfache Gemeinden heute prägen und von deren Anhängern vertreten werden – in der Regel gewonnen aus einschlägigen Publikationen und Vorträgen – zu bündeln und zusammenfassend darzustellen.

¹ FeG Regensburg „die offene tür“ <http://regensburg.feg.de>.

² *David Poysti*, Simple Organic Churches for Eastern Bavaria: Rediscovering the Nature and Mission of the Church, Pasadena 2009. Auf Wunsch kann diese Arbeit, die ein umfangreiches Literaturverzeichnis zum Thema Hauskirchen enthält, im PDF-Format beim Verfasser abgerufen werden. Kontakt: OpenDoor@t-online.de.

2. Die Problematik

Der Versuch, die *Hauskirchenbewegung* in Deutschland darzustellen, stellt den Verfasser angesichts der diffusen und schier unüberschaubaren Quellenlage vor eine geradezu unlösbare Aufgabe.

Das beginnt bereits bei der Begriffsbestimmung. Denn: Von einer raumgreifenden *Bewegung* im deutschen Sprachraum (D/A/CH) – sieht man von vereinzelt Gemeinden und Hausgemeinde-Netzwerken einmal ab – kann beim besten Willen nicht die Rede sein. Hinzu kommt der Umstand, dass sich eine beachtliche Zahl der Gruppierungen schon mit der geschichtlich nicht unbelasteten Bezeichnung *Kirche* schwertut und sich lieber als *Gemeinde* bezeichnet. Auch die Zuordnung der Gemeinden zu *Häusern*³ trifft die heutige Situation nur noch bedingt, zumal eine wachsende Zahl von missionalen Gruppen an öffentlichen Orten zusammenkommt und es nach ihrer Überzeugung letztendlich nicht auf eine bestimmte Art von Gebäuden und schon gar nicht auf sakrale Gotteshäuser ankommt. Ich bevorzuge deshalb den präzisierenden Begriff *einfache organische Gemeinde: einfach* im Gegensatz zu komplexen kirchlichen Strukturen und *organisch* gegenüber institutionalisierten, hierarchisch verfassten und von allerlei Programmen gesteuerten⁴ Kirchen.

Zur Problematik trägt außerdem bei, dass es keine belastbaren Erhebungen über die globale Ausbreitung von so genannten Hauskirchen gibt. Erste Versuche, das Phänomen einfacher Gemeinden zu erfassen, sind bislang bestenfalls als spekulativ zu bezeichnen und in ihren Ergebnissen zum Teil widersprüchlich. Das fängt bereits an bei dem Versuch, den Forschungsgegenstand *Hauskirche* eindeutig zu bestimmen. Die Definitionen und Erscheinungsformen von *einfachen (organischen) Gemeinden* sind nämlich so unterschiedlich wie die Gemeinden selbst, um die es geht.

Der Grund für das uneinheitliche Bild, das sie abgeben, ist wohl zunächst dem Umstand geschuldet, dass sich Hauskirchen per definitionem bewusst jeglicher Klassifizierung und denominationeller Vereinnahmung entziehen. Mit wenigen Ausnahmen befinden sich Hausgemeinden außerhalb der verfassten Kirchen und Freikirchen. Dort, wo es gelungen ist, einfache Gemeinden in einen klassischen Gemeindebund einzugliedern⁵, werden sie bestenfalls mit einem gewissen kritischen Vorbehalt toleriert.

³ Vgl. Apg 2,46 LÜ (prägend): „[...] brachen das Brot hier und dort *in den Häusern* [...]“; ElbÜ: „[...] *zu Hause* [...]“; DGN: „[...] *in ihren Häusern* [...]“

⁴ Als herausragendes Beispiel für eine „programmgesteuerte“ Kirche ist die in einem Vorort von Chicago ansässige *Willow Creek* Gemeinde zu nennen, die eine Vielzahl von auf bestimmte „Zielgruppen“ zugeschnittene Angebote bietet, angefangen bei speziellen Gottesdiensten für Kirchendistanzierte über Hausgruppen („Zellen“) bis hin zu allerlei Interessengruppen für Singles, Alleinerziehende, Suchtgefährdete u.a.m.

⁵ 2008 wurde dem Verfasser (Pastor im BFeG) von der Bundesleitung die Genehmigung zur Bildung eines Hausgemeindenetzwerkes unter dem Dach der Inlandmission erteilt. Ebenso sind dem Verfasser mindestens zwei Hauskirchen im Bund Frei-

Für die statistische Erfassung kommt erschwerend hinzu, dass Hausgemeinden aufgrund fehlender fester organisatorischer Strukturen und geringer zahlenmäßiger Größe eine hohe Fluktuation aufweisen und nicht selten von kurzer Dauer sind.⁶ So geht man gewöhnlich für *China*, dem Land, das beim Stichwort Hauskirche regelmäßig als erstes genannt wird, von ca. 100 000.000 Christen aus, die sich in beim Staat nicht registrierten Hauskirchen versammeln.⁷ Der renommierte amerikanische Meinungsforscher George Barna spricht von einer Bewegung von etwa 20 Millionen „revolutionären“ Christen, die den verfassten Kirchen *Nordamerikas* den Rücken gekehrt haben, um in kleinen und kleinsten Gruppen ihren Glauben zu leben.⁸ Dem Missionsexperten Reggie McNeal zufolge geschieht dies immer häufiger und nicht etwa, weil sie ihren Glauben aufgegeben hätten, sondern „um ihren Glauben zu retten“.⁹

Die Plattform *Simple Church Europe* ist der m. W. erste Versuch, ein loses europaweites Netzwerk von Hausgemeinden zu initiieren. Eine zahlenmäßige Erfassung der in *Europa* bestehenden einfachen Gemeinden steht allerdings noch aus.¹⁰ Auch für *Deutschland* selbst liegen bislang noch keine Zahlen vor, die einen ersten Eindruck von der Ausbreitung einfacher organischer Gemeinden bieten könnten.¹¹

Obwohl Hausgemeinden mehrheitlich theologisch im reformatorisch-evangelikalen Milieu verortet sind, lassen sie sich nicht generell auf bestimmte Bekenntnisse oder eine eindeutige theologische Ausrichtung festlegen, beziehungsweise einer klassischen Volkskirche oder einem freikirchlichen Gemeindebund zuordnen. Den Sachverhalt am ehesten trifft wohl die Feststellung von Manfred Hausschild, dass es sich bei den Hauskirchen um eine „übergemeindliche Basisbewegung“¹² handelt, die nur schwer zu erfassen ist.

kirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) bekannt. Recherchen in anderen Freikirchen blieben ergebnislos.

⁶ In diesem Zusammenhang beziffert der US-amerikanische Hauskirchen-Experte Frank Viola die durchschnittliche Lebensdauer einer Hausgemeinde zwischen sechs Monaten und zwei Jahren. *Frank Viola*, Ur-Praxis, Bruchsal 2011, 106.

⁷ http://www.cip.nl/nieuwsbericht_detail.asp?id=13205.

⁸ *George Barna*, *Revolution. Finding Vibrant Faith Beyond the Walls of the Sanctuary*, Carol Stream 2005, 13.

⁹ *Reggie McNeal*, *The Present Future – Six Tough Questions for the Church*, San Francisco 2007, 4.

¹⁰ <http://simplechurch.eu/directory/map>.

¹¹ Einen ausgezeichneten Überblick über die globale Hauskirchenbewegung mit nach Ländern gegliederten Schwerpunkten Südamerika und Asien bietet das empfehlenswerte Sammelwerk von *Rad Zdero*, *Nexus – The World House Church Movement Reader*, Pasadena 2007, Teil 4.

¹² <http://www.hausgemeinden.net/hk-intvw.htm>.

3. Hauskirchen in der neueren Geschichte¹³

Der amerikanische Hausgemeinde-Experte Frank Viola unterscheidet verschiedene Hausgemeinde-„Wellen“ in der jüngeren Geschichte der westlichen Länder.¹⁴

3.1 Die erste Hausgemeinde-Welle

In den späten 60er und frühen 70er Jahren des 20. Jahrhunderts kam es zu ersten geistlichen Aufbrüchen außerhalb des religiösen Systems. Damals bekehrten sich zahllose Menschen. Viele von ihnen trafen sich auf einfache Weise in Privatwohnungen, gewöhnlich ohne einen Geistlichen. Die meisten dieser aufkeimenden „Gemeinden“ waren von jungen Menschen bevölkert.

Bald meinten etliche kirchliche Leiter, sie seien dafür verantwortlich, die wachsende Bewegung zu stabilisieren. Viele dieser Männer verließen ihre Gemeindeämter und stiegen schnell zu den Leitern innerhalb der neuen Bewegung auf. Innerhalb kürzester Zeit verpassten sie diesen einfachen Gruppen eine Form von Jüngerschaft, die mit der Zeit alles aufkeimende Leben erstickte. Die frisch Bekehrten, die zunächst keinerlei menschliche Leitung gekannt hatten, wurden benutzt, um internationale Bewegungen zu gründen, aus denen später sogar ganze Denominationen und Gemeindeverbände entstanden. Dabei verleibten sie sich zahllose lebendige organische Gemeinden ein.

3.2 Die zweite Hausgemeinde-Welle

In den späten 1980er und frühen 1990er Jahren erlebte US-Amerika einen zweiten geistlichen Aufbruch außerhalb der traditionellen Kirchen. Damals wurde der Ausdruck „Hauskirchenbewegung“ geprägt. Anders als beim ersten Aufbruch bestand die zweite Welle nicht aus jungen Menschen, sondern hauptsächlich aus Erwachsenen im mittleren Alter. Unter ihnen waren nur wenige Neubekehrte. Die meisten von ihnen waren mit der verfassten Kirche unzufrieden. Tatsächlich hatten sich viele von ihnen während der ersten Welle bekehrt. In der Folge zogen sie aus ihren Kirchengebäuden aus, entließen ihre Pastoren und fingen an, sich in Häusern zu versammeln. Als Reaktion auf die Fehler der ersten Bewegung zeigte man sich jetzt äußerst skeptisch gegenüber allen reisenden Gemeindegründern. Die Bewegung wurde vom Geist absoluter Gleichmacherei erfasst, der jede außerörtliche Hilfestellung untersagte. „Leiterschaft“ wurde zu einem schmutzigen Wort, und „Leiter“ wurden pauschal in ein äußerst schlechtes Licht gestellt.

¹³ Einen kurzen Gesamtüberblick über Hausgemeinden in der Kirchengeschichte bietet z. B. Zdero, Nexus, Teil 3.

¹⁴ Viola, Ur-Praxis, 108–111.

3.3 Eine neue Welle

Heute ist eine dritte Welle von organischer Gemeinde zu beobachten. Sie ist, wie George Barna und andere sie nennen, eine „Revolution“.¹⁵ Welche Entwicklung sie nehmen wird, steht noch aus.

4. Die biblisch-theologische Begründung

4.1 Das Wesen der Gemeinde

Nach J. D. Payne ist das eigentliche Thema der Gemeindegründung heute hauptsächlich eine ekklesiologische Frage.¹⁶ Das Neue Testament betont zunächst, was Gemeinde ist und nicht, was sie tut. „Wer wir sind, bestimmt was wir tun.“¹⁷

Drei Leitmotive beherrschen den großen Bogen der Geschichte des Gottesvolkes und der *missio Dei*:¹⁸ *die Braut* (Offb 21,1–2.9); *die Wohnung Gottes* (Eph 1,11; 2,1–5,32; Kol 2,9; 1.Kor 3,11; 1.Petr 2,4–6); *die neue Menschheit* (Joh 20,17–23; Röm 6,6–7; 8,29; 1.Kor 15,42–49; Gal 3,27; 6,15; Kol 1,18; 2,13–15; 3,9–11; Hebr 2,10–11).

Christus ist der *Bräutigam* der Gemeinde, und eheliche Liebe bestimmt Gottes Selbstoffenbarung an die Menschheit. Nach der trinitarisch durchwirkten biblischen Erzählung erwählt der Vater eine Braut für seinen geliebten Sohn. Der Sohn verlässt die Ewigkeit, erniedrigt sich selbst, entrichtet die Brautgabe durch seinen Tod und erhebt die Gemeinde schließlich in die himmlische Welt. Der Geist wiederum wirbt um die Braut durch die unwiderstehliche Schönheit des Bräutigams.

Gottes Suche nach einer *Behausung* beginnt in der Genesis und setzt sich fort bis zur Offenbarung. Gottes Mission ist auf diese Suche fokussiert. Gottes Behausung ist Jesus Christus, denn „in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (Kol 2,9). Christus ist das Fundament des Hauses (1.Kor 3,11), sein Eckstein (Eph 2,20; 1.Petr 2,6) und sein Schlussstein (Apg 4,11). Indem Frauen und Männer an Christi eigenem Leben teilhaben, werden sie zu „lebendigen Steinen“ (1.Petr 2,4–6).

Jesus hat die gesamte gefallene Schöpfung in seinen Tod hineingenommen und ist als Haupt einer *neuen Menschheit* auferstanden (Joh 20,17; Röm 8,29; 1.Kor 15,42–49; Gal 6,15). Die Gemeinde ist als Leib des Christus auf der Erde zur Welt gekommen. Gott hat als deren Vater eine Familie aus Söhnen und Töchtern zu sich versammelt (Joh 20,17; Hebr 2,10–11).

¹⁵ Barna, *Revolution*, s. Anm. 8.

¹⁶ Vgl. J. D. Payne, *Missional House Churches: Reaching Our Communities with the Gospel*, Colorado Springs 2007, 150.

¹⁷ Im Kontext von Gemeinde sehen Michael Frost/Alan Hirsch die These von McLuhan und Fiore bestätigt: „Das Medium ist die Botschaft.“ Siehe: *The Shaping of Things to Come. Innovation and Mission for the 21st Century Church*. Deutsch: *Vergessene Wege. Die Wiederentdeckung der missionalen Kraft der Kirche*, Schwarzenfeld 2011.

¹⁸ Vgl. Frank Viola, *Ur-Schrei. Gottes Herzensanliegen seit ewigen Zeiten*, Bruchsal 2010.

4.2 Die Einfachheit der Gemeinde

Die Schreiber des Neuen Testaments bezeichnen Christen als Gottes Volk und beschreiben, was sie taten, wenn sie sich als solches versammelten. Die Urgemeinde hat sich zu einfachen Zusammenkünften *in Wohnungen versammelt* (Apg 20,20; Röm 16,3.5; 1.Kor 16,19). Das *Herrnmahl* war Bestandteil einer vollen Mahlzeit (1.Kor 11,21–34), und ihre Zusammenkünfte waren offen und partizipatorisch (1.Kor 14,26; Hebr 10,2–25). Die Glieder der Gemeinde brachten ihre *geistlichen Gaben* ein (1.Kor 12–14), begriffen sich als *Familie* und verhielten sich entsprechend (Gal 6,10; 1.Tim 5,1–2; Röm 12,5.13; 1.Kor 12,25–26; 2.Kor 8,12–15; Eph 4,15). Älteste übten Aufsicht über die Gemeinschaft (Apg 20,17.28–29; 1.Tim 1,5–7), und reisende *apostolische Arbeiter* unterstützten sie dabei (Apg 13–21). Sie bildeten eine *Einheit*, gaben sich keine Namen, und teilten sich innerhalb einer Stadt nicht in unterschiedliche Organisationen auf (Apg 8,11; 13,1; 18,22; Röm 16,1; 1.Thess 1,1). Sie *verzichteten auf Ehrentitel* (Mt 23,8–12) und *hierarchische Organisationsstrukturen* (Mt 20,25–28; Lk 22,25–26). Rad Zdero schreibt:

„Beachten Sie folgendes entscheidende Merkmal der frühen Christen: Sie minimierten die Komplexität ihrer Formen, um die Wirksamkeit ihrer Funktionen zu maximieren. Sie schränkten die Organisation der Hauskirchenbewegung ein, um sich ganz auf ihr dynamisches Mandat, nämlich Nachfolger Christi zu machen und in Neuland vorzustoßen.“¹⁹

4.3 Die Mission der Gemeinde

Im Gegensatz zur Komm-Struktur traditioneller evangelistischer Ansätze, die sich auf die Bedürfnisse bestimmter Zielgruppen fokussieren, bemüht sich die einfache organische Gemeinde erstens, Teil der *missio Dei* zu sein. Diese definiert sich im Sinne der ewigen Absichten Gottes, wie sie beispielsweise im Epheserbrief offengelegt sind.

Zweitens: Die Mission Gottes ist aufs Engste mit der Gemeinde als einer Gemeinschaft von Glaubenden verquickt, wobei der Missionsbefehl nicht auf den Schultern einzelner Jünger liegt, zumal die *missio Dei* korporativ und nicht individualistisch zu verstehen ist.

Drittens: Missionale Motivation ist nicht das Ergebnis religiöser Pflichterfüllung, Schuldgefühle, Verurteilung oder persönlicher Ambition. Der Wunsch, Gutes zu tun und Gott zu gefallen entspringt nie dem Willen des Menschen. Allzu oft jedoch lautet die durch einschlägige Publikationen und von Kanzeln verbreitete Botschaft: „Du tust nicht genug für Gott. Gott ist mit dir und deinem Dienst unzufrieden. Es gibt sehr viel zu tun. Streng dich also an, und tu noch mehr.“²⁰

¹⁹ Rad Zdero, *The Global House Church Movement*, Pasadena 2004, 56 (Übers. d. Verf.).

²⁰ Was für die nach außen gerichtete evangelistische Motivation gilt, gilt natürlich auch für den gemeindeintern geforderten Dienst. Begünstigt durch eine hierarchische Gemeindestruktur kann als motivierender Faktor der Wunsch nach Macht noch hinzukommen (vgl. 4.4).

4.4 Die Struktur der Gemeinde

Das institutionalisierte Christentum hat weltliche Führungsprinzipien übernommen und sie als biblisch fundiert verkauft. Das Ergebnis: Unsere Auffassung von Gemeindeleitung hat sich in den kulturellen Stricken des Zeitgeistes verfangen. Nach Viola²¹ ist Familie das wichtigste Bild für die Gemeinde. Das biblische Führungsverständnis ist deshalb das einer Mutter und eines Vaters (vgl. 1.Thess 2,6–12). Gleichwohl kann das Bild von Elternschaft verzerrt werden, wenn es nicht vor dem Hintergrund des Priestertums aller Gläubigen und unserer Beziehung untereinander als Brüder und Schwestern gesehen wird (vgl. Mt 23,8).

„Die Leitung der frühen Kirche kannte weder Hierarchie noch Aristokratie, sie war nicht-autoritär, kannte weder institutionelle Strukturen noch einen Klerus. Gottes Vorstellung von Führung ist funktional, beziehungsorientiert, organisch und gemeinschaftlich – ganz wie in der Dreieinigkeit.“²²

Jesus hat die Pharisäer kritisiert und seinen Jüngern gebot er:

„Sie haben es gern, wenn man sie auf der Straße ehrfurchtsvoll grüßt und wenn die Leute sie mit ‚Rabbi‘ anreden. Ihr aber sollt euch nicht ‚Rabbi‘ nennen lassen, denn nur einer ist euer Meister, und ihr alle seid Brüder. Auch sollt ihr niemand hier auf der Erde ‚Vater‘ nennen, denn nur einer ist euer Vater, der Vater im Himmel. Ihr sollt euch auch nicht ‚Lehrer‘ nennen lassen, denn nur einer ist euer Lehrer: Christus. Der Größte unter euch soll euer Diener sein.“ (Mt 23,8-11 NGÜ)

Wie traf die frühe Kirche ihre Entscheidungen? Was war das neutestamentliche Modell? Einmütigkeit und Konsens: „Da gefiel es den Aposteln und den Ältesten *samt der ganzen Gemeinde*“ und „So hat er *uns*, die wir *einmütig* [...] waren [...]“. Das war Gottes Modell, um in der Gemeinde Entscheidungen zu treffen (vgl. Apg 15,22.25). Mehrheitsbeschlüsse, diktatorische Maßnahmen und demokratische Spielregeln tun – nach Auffassung von Viola²³ – dem Bild der Gemeinde als Leib Gewalt an. Sie verwässern das klare Zeugnis Jesu Christi als Haupt eines geeinten Leibes. Aus diesem Grund legt Paulus großen Wert auf Einigkeit im Geist (vgl. Röm 15,5–6; 1.Kor 1,10; 2.Kor 13,11; Eph 4,3; Phil 2,2; 4,2). Der Graben zwischen der Praxis der institutionellen Kirche und der neutestamentlichen Realität – was Entscheidungsfindungen angeht – ist tatsächlich tief.

5. Die Praxis der Gemeinde

5.1 Strukturelle Vereinfachung durch Eliminierung

Die meisten mir bekannten einfachen Gemeinden sind überzeugt, dass sich ihre missionale Dynamik durch eine radikale Vereinfachung ihrer Struktur

²¹ Frank Viola, Ur-Gemeinde. Wie Jesus sich seine Gemeinde eigentlich vorgestellt hatte, Bruchsal 2010, 181–182.

²² Ebd.

²³ Ebd., 183.

– in Anlehnung an die neutestamentliche *Ekklesia* – nachhaltig verbessern ließe.

Von vielen Gemeindeleitern wird zahlenmäßiges Wachstum angestrebt, gilt dieses doch allgemein als zuverlässiger Indikator für Erfolg oder Misserfolg einer Gemeinde im Vergleich mit anderen.²⁴ Eine inzwischen unüberschaubare Zahl von einschlägigen Publikationen und Seminarangeboten aus jüngster Zeit versucht, den um Erfolg bemühten Pastoren und ihren Gemeinden mit praktischen Ratschlägen zur Hand zu gehen. Dabei wird häufig übersehen, dass eine wachsende Gemeinde, die sich in allerlei Aktivitäten engagiert, einen wesentlichen Teil ihrer missionalen Effektivität einbüßen kann.²⁵ Je größer eine Gemeinde wird – so die einschlägigen Forschungsergebnisse – desto mehr Ressourcen werden für die Bekehrung einer einzigen Person benötigt.²⁶ Indem neue Leute aufgenommen werden, verkompliziert sich die organisatorische Struktur der Gemeinde, um den wachsenden Bedürfnissen ihrer Mitglieder gerecht zu werden. Dabei mutiert die Gemeinde nach und nach zu einer komplexen, schwerfälligen Organisation, die immer mehr Ressourcen schluckt, die eigentlich an anderer Stelle benötigt würden, um ihren missionalen Auftrag zu erfüllen.²⁷

Im Folgenden wird der Vereinfachungsprozess anhand von vier Elementen klassischer Kirchen und Freikirchen exemplarisch dargestellt: der *Gottesdienst*, die *Predigt*, das *Gemeindehaus* und der *angestellte Pastor*.

Die Erfahrung lehrt indes, dass es leichter ist, eine Organisation größer und komplexer werden zu lassen als sie zu verkleinern und zu vereinfachen. Heilige Gemeindefraditionen sind ebenso schwer zu schlachten wie heilige Kühe. Die Abschaffung von lieb gewordenen Gewohnheiten erzeugt in der Regel erbitterten Widerstand. Dazu zählt insbesondere der sonntägliche Gottesdienst.

5.1.1 Der sonntägliche Gottesdienst

Auf dem Weg zu missionaler Effektivität bildet der mit allerlei Traditionen behaftete Gottesdienst die größte zu überwindende Hürde für eine Gemeinde, die sich Verschlingung verordnet hat. Während der Reformation kam

²⁴ Neil Cole, Organisch leiten. Wie natürliche Leitung uns selbst, Gemeinden und die Welt verändert, Schwarzenndorf 2010, 255–256 (im engl. Original).

²⁵ Statistiken zeigen, dass während die Zahl großer und wachsender Gemeinden zugenommen hat, der Prozentsatz evangelikaler Christen gemessen an der Gesamtbevölkerung Deutschlands im Wesentlichen stabil geblieben ist. Mit anderen Worten: Expandierende Gemeinden wachsen oft auf Kosten kleinerer Kongregationen, weil Christen von Gemeinde zu Gemeinde wandern. Laut Ansgar Hörsting, Präses des Bundes FeG, konnten lediglich 28 Prozent des zwischen 2006 und 2007 in seinem Bund verzeichneten Wachstums auf Bekehrungen zurückgeführt werden, während 71 Prozent durch Transfer aus anderen Kirchen geschah (*Christsein heute*, Juni 2009, 6).

²⁶ Floyd McClung, Von Knochen, Kamelen und einer großen Leidenschaft. Neue Wege Gemeinde zu leben, Kreuzlingen 2008, 15.

²⁷ Thom Rainer und Eric Geiger sprechen in diesem Zusammenhang von „Gerümpel“ (engl. clutter), in: Simple Church. Returning to God's Process for Making Disciples, Nashville 2006, 227–241.

es zu zahlreichen Auseinandersetzungen über die Liturgie, die Messe, die Sakramente und den Ablauf des Gottesdienstes. Das entscheidende reformatorische Kriterium lautete *sola scriptura*: Was gebietet die Schrift, was erlaubt sie, und was verbietet sie ausdrücklich? Elemente, die weder ausdrücklich geboten noch von der Schrift verboten wurden, klassifizierte man als „Mitteldinge“ (*adiaphora*). Die Vorgehensweise der Reformatoren stellt die Gemeinde Jesu heute vor einige entscheidende Fragen:

Erstens, gibt es biblische Vorschriften oder Verbote, die sich auf die Gottesdienstordnung, die Predigt, Gemeindehäuser oder die Kleidung des Klerus beziehen? Wo das Neue Testament schweigt, herrscht in der Gemeinde Freiheit in den „Mitteldingen“.

Die zweite und dritte Frage, die sich Christen mit Blick auf ihren Auftrag zu stellen haben, lauten: Sind ihre Bräuche dem Missionsbefehl zuträglich und vereinbar mit dem Wesen der Gemeinde als einem einfachen Organismus? Oder stülpen sie dem Leib eine rigide Struktur über, die sein Leben erstickt und das gesunde Wirken seiner Glieder lahmlegt?

Die vierte Frage fordert Christen heraus, sich Rechenschaft zu geben über das sozial-religiöse Herkunftsumfeld, über die Struktur und die Ausübung der zur Diskussion stehenden Gemeindepraktiken. Einige Strukturen sind fragwürdigen politischen Ursprungs und wurzeln in dem menschlichen Streben nach Macht (vgl. Mk 9,33–35; Mt 20,20–28). Erich Schnepel beschreibt die Gemeinde während und nach der Regentschaft Kaiser Konstantins und weist darauf hin, dass der Verlust neutestamentlicher Gemeindestruktur zur Entwicklung einer auf Macht gründenden, politisch operierenden und institutionalisierten Form von Gemeinde geführt hat, die politische Mittel einsetzte, um ihre Ziele zu erreichen.²⁸

Viele neue Ideen aus Nordamerika, die in großen Kongressen und durch zahlreiche Veröffentlichungen propagiert werden, sorgen für Verunsicherung unter deutschen Gemeinden, weil sie den Zweck des Gottesdienstes infrage stellen.²⁹ Wem dient der Gottesdienst: den Kirchendistanzierten oder der glaubenden Gemeinde? Wie lang soll eine Predigt sein? Sollte sie auslegend oder thematisch sein? Welcher Musikstil entspricht der Identität und dem Geschmack der Gemeinde? Für welche soziale Schicht ist der Gottesdienst bestimmt? Sollte er liturgisch oder frei gestaltet werden? Solche Auseinandersetzungen zwischen konservativen und progressiven Christen können sich zu Generationenkonflikten zuspitzen und am Ende zu Gemeindepaltungen führen.

Die meisten einfachen organischen Gemeinden sind überzeugt, dass die Lösung des Gottesdienstkongfliktes weder in der Definition von irgendwelchen Zielgruppen, noch in der Wiedererweckung liturgischer Traditionen

²⁸ Vgl. Erich Schnepel, Christus im Römerreich. Der Weg der Gemeinde Jesu in den ersten vier Jahrhunderten, Stuttgart 1950, 59–60.

²⁹ Mattias Pankau, „Gott loben, das ist unser Amt“, *idea-Spektrum* Nr. 6 (6. Februar 2008), 22–25.

zu suchen ist, sondern in der Rückkehr zu neutestamentlicher Einfachheit in Einheit, die soziale und ethnische Grenzen überwindet (vgl. 1.Kor 11, 17–22; Eph 2,14–15; 4,3–6). In privaten Räumen versammelten sich die frühen Christen unter ihrem Haupt Jesus Christus zu Anbetung, Gebet, Gemeinschaft, Lehre und gegenseitiger Auferbauung. Gleichzeitig mischten sie sich in der Öffentlichkeit zu evangelistischen Zwecken unter Nichtchristen (vgl. Apg 2,46; 17,16–33; 19,8–10). Die konkrete Ausgestaltung der gemeindeinternen Zusammenkünfte blieb den Ortsgemeinden weitestgehend selbst überlassen.³⁰ Ebenso gab es für evangelistische Aktionen keine besonderen Anweisungen.

Viele Hausgemeinden empfinden den traditionellen sonntäglichen Gottesdienst als eine unnötige Belastung ihrer Ressourcen und verzichten deshalb auf ihn. Stattdessen versammeln sie sich in einfachen Zusammenkünften, deren Gestalt ihrem Oikos und ihrer Subkultur stilistisch entspricht. So wie keine Familie einer anderen bis aufs Haar gleicht, so müssen sich einfache Gemeinden innerhalb eines Netzwerks auch nicht gleichen.

5.1.2 Die Predigt

Im protestantischen Gottesdienst ist die Predigt an die Stelle des Eucharistiesakraments getreten und bildet bis heute in den meisten Kirchen und Freikirchen den Hauptfokus des sonntäglichen Gottesdienstes. So ist es kein Zufall, dass in vielen Freikirchen der Pastor „Prediger“ genannt wird,³¹ und seine Berufung häufig aufgrund seiner homiletischen Begabung erfolgt. Zeitgenössische Predigten sind in der Regel von folgenden Merkmalen gekennzeichnet:

1. Sie werden regelmäßig, meist wöchentlich gehalten.
2. Sie werden von ein und derselben, in der Regel ordinierten Person gehalten.
3. Es handelt sich dabei um Monologe, die einer weitgehend passiven Zuhörerschaft vorgetragen werden.
4. Die Vorträge sind strukturiert und enthalten neben einer Einleitung, drei bis fünf Gliederungspunkte und eine Zusammenfassung.

Im Gegensatz dazu geschah die neutestamentliche Verkündigung sporadisch, im ursprünglichen Wortsinn „zufällig“ und befasste sich mit speziellen Problemen (Apg 2,14–35; 15,13–21.32; 20,7–12.17–35; 26,24–29). Sie wurde nicht selten aus dem Stehgreif und unstrukturiert gehalten. Der Dienst am Wort geschah in ihren regelmäßigen Zusammenkünften und be-

³⁰ „Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, hat eine Lehre, hat eine Offenbarung, hat eine Sprachenrede, hat eine Auslegung; alles geschehe zur Erbauung.“ 1.Kor 14,26 (EÜ). Zur Widerlegung der verbreiteten These, wonach sich die Zusammenkünfte der Urgemeinde an den Gepflogenheiten der jüdischen Synagoge orientierten, vgl. *Robert Banks*, *Paul's Idea of Community*, Exeter 1980, 111.

³¹ Bei seiner Wiedereröffnung 1946 wurde die Ausbildungsstätte des Bundes FeG in „Predigerseminar“ umbenannt. 1992 wurde erstmals der Titel „Pastor“ anstelle von „Prediger“ verliehen.

zog die ganze Gemeinde mit ein (1.Kor 14,26.31; Röm 12,4–8; Eph 4,11–13; Hebr 10,25). Er war wahrscheinlich dialogisch³² und fand im Rahmen kleiner Gruppen statt (Apg 17,2.17; 18,4.9; 19,8–9; 20,7.9; 24,25). Nach Wayne Oates war

„die ursprüngliche Verkündigung der christlichen Botschaft ein wechselseitiges Gespräch [...] Nachdem aber die rhetorischen Schulen der westlichen Welt sich der christlichen Botschaft bemächtigten, veränderten sie die christliche Predigt grundlegend. Rhetorik trat immer mehr an die Stelle von Konversation. Die Genialität des Redners verdrängte Jesu unbeschreibliche Gegenwart aus der Mitte der Gemeinde, und der Dialog zwischen Sprecher und Zuhörer verkam zu einem Monolog.“³³

Die meisten einfachen Gemeinden haben die traditionelle Predigt abgeschafft. Dabei sind in der Regel zwei Überlegungen ausschlaggebend. Zum einen entbehrt die heute verbreitete Predigtform einer biblischen Grundlage. Vielmehr hat sie ihren Ursprung in der antiken griechischen Kultur. „Wenn Ihr Pastor in seinen geistlichen Gewändern die Kanzel besteigt und seine heilige Predigt hält, schlüpft er unbewusst in die Rolle eines griechischen Redners der Antike.“³⁴ Andererseits kann die wöchentliche Predigt einer Gemeinde mitunter sogar schaden, indem sie nämlich den Prediger als virtuosen Darsteller in den Mittelpunkt ihrer Zusammenkunft rückt. Dabei verkümmert die Gemeinde zu stummen Zuschauern einer Darbietung. Zudem können Predigten die unbiblische Unterscheidung zwischen Klerus und Laien festigen, indem sie eine ungesunde Abhängigkeit von theologisch ausgebildeten und von der Denomination bestätigten Profis fördert.

5.1.3 Sakrale Gebäude

Für viele Christen stellen Gemeindehäuser eine notwendige Voraussetzung für das Feiern von Gottesdiensten dar, und selten stellen sie die finanziellen Aufwendungen für die Aufrechterhaltung solcher Räumlichkeiten in Frage. Darüber hinaus identifizieren sich die meisten Gemeinden mit ihren sakralen Bauten. Howard Snyder ist überzeugt, dass Kirchenhäuser als „stumme Zeugen“ fünf Botschaften kommunizieren:³⁵

1. Diese Gemeinde ist unbeweglich. Obwohl das Evangelium „geht hinaus!“ sagt, sagt das Haus „bleibt!“. Während das Evangelium auffordert: „Sucht die Verlorenen!“, implizieren Häuser: „Lasst die Verlorenen die Kirche suchen!“

³² Der griech. Begriff für Verkündigen und Lehren im ersten Jh. ist *διαλέγομαι*. Gemeint ist eine Form von Kommunikation, die für Diskussion in hellenistisch-jüdischer Tradition Raum gibt. Vgl. *Gerhard Kittel*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), Bd. 2, 93–94. Apostolische Lehre im Kontext der Gemeinde ist folglich eher als Dialog denn als homiletischer Monolog zu verstehen.

³³ *Wayne Oates*, Protestant Counseling, Philadelphia 1962, 162 (Übers. d. Verf.).

³⁴ *Frank Viola/George Barna*, Heidnisches Christentum? – Über die Hintergründe mancher unserer vermeintlich biblischen Gemeindefraditionen, Bruchsal 2010, 139.

³⁵ *Howard Snyder*, Radical Renewal. The Problem of Wineskins Today, Eugene 2005, 66–69.

2. Kirchenhäuser kommunizieren mangelnde Flexibilität. Hat sich eine Gemeinde schließlich für den Kauf oder die Anmietung eines Gebäudes entschieden, sind ihre Programme und ihr Budget dauerhaft festgelegt. „Architektur versteinert das Programm.“³⁶
3. Gemeindehäuser können einen Mangel an Gemeinschaft verraten, denn sie werden – anders als Wohnungen – nicht für *koinonia* errichtet. Weil Kirchenbänke in Reihen aufgestellt und oft festgeschraubt sind, hindern sie die Gottesdienstbesucher daran, einander ins Gesicht zu schauen.
4. Eindrucksvolle Gebäude können den Stolz einer Gemeinde widerspiegeln. Ein Evangelium mit neutestamentlicher Dynamik hat es nicht nötig, mithilfe eines attraktiven Bauwerks auf Nichtchristen Eindruck zu machen. Ein Brillant bedarf keiner glitzernden Verpackung, damit er sich besser verkauft.
5. Gemeindehäuser können schließlich über Unterscheidungen nach Herkunft und sozialer Schicht Auskunft geben. Doch das widerspricht dem Geist des Neuen Testaments. Jesus spricht: „Verkaufe alles, was du hast, und gib den Erlös den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Und dann komm und folge mir nach!“ (Mt 19,21 NGÜ). John Havlik stellt treffend fest:

„Die Kirche ist niemals ein Ort, sondern immer ein Volk; niemals ein Pferch, sondern immer eine Herde; niemals ein sakraler Bau, sondern immer eine Versammlung von Gläubigen. Gemeinde ist das Volk das betet, nicht der Raum in dem es betet.“³⁷

5.1.4 Besoldete Pastoren

Dienst ist das Herzstück einer Gemeinde und unabdingbar für deren Gesundheit und Leben. Organische Gemeinden glauben, dass eine Wiederbelebung des allgemeinen Priestertums eine Abkehr von der Professionalisierung des Dienstes und dessen Rückgabe in die Hände des Gottesvolks voraussetzt. Andere Christen dagegen halten die Wahl eines Pastors für die wichtigste Entscheidung einer Kirche. Sie glauben, dass die Beurteilung des sonntäglichen Gottesdienstes von der Qualität der Predigt abhängt. Nach ihrer Überzeugung folgt ein Pastor dem höchsten Ruf Gottes.³⁸

Christian Smith stellt eine unbequeme Frage: „Könnte es sein, dass der Klerus weder notwendig, noch auf lange Sicht gut für eine Gemeinde ist? Ist es denkbar, dass es das Beste für eine Gemeinde wäre, wenn ihr Pastor kündigen würde und einer säkularen Arbeit nachginge? Dieser Vorschlag mag zwar völlig abwegig erscheinen, doch die Rückbesinnung auf die Wurzel kann uns die Augen öffnen für die Tatsache, dass das klerikale System (festangestellter Pastoren) an keiner Stelle vom Neuen Testament gefordert

³⁶ Ebd., 67.

³⁷ John Havlik, *People-Centered Evangelism*, Nashville 1971, 47 (Übers. d. Verf.).

³⁸ 2005 titelte *Christsein heute* ihre Februar-Ausgabe „Pastor: Eine besondere Berufung“.

wird. Im Gegenteil: Es erweist sich oft als kontraproduktiv und hinderlich für die Entwicklung von gesundem biblischem Gemeindeleben.³⁹

Viola und Barna nennen einige praktische Erwägungen, die einen Verzicht auf festangestellte Pastoren nahelegen:

1. Die Besoldung des Pastors erhebt ihn über das übrige Volk Gottes und schafft damit eine klerikale Kaste, die den Leib Christi in ein Unternehmen verwandelt. In der Folge mutieren die Laien in einen passiven abhängigen Zustand.
2. Pastorengelöhner ermutigen ihre Empfänger, sich bei ihren Gemeinden beliebt zu machen. Dazu stellt Watchman Nee fest: „Man sagt: ‚Wer den Geldbeutel hat, hat auch die Autorität.‘ Versorgen uns Menschen, so kontrollieren sie auch die Arbeit. Wenn wir unser Einkommen aus einer bestimmten Quelle erhalten, wird einfach erwartet, dass wir unser Tun und Lassen auch dieser Stelle gegenüber verantworten.“⁴⁰
3. Die Besoldung von Pastoren erzeugt eine Berufskaste, die außerhalb der Kirche auf dem säkularen Arbeitsmarkt nur schwer einen Job findet. Auf diese Weise wird eine existentielle Abhängigkeit des besoldeten Klerus von der ihm Arbeit gebenden kirchlichen Institution geschaffen. Für die Tatsache, dass es keinen neutestamentlichen Beleg für festangestellte Pastoren gibt, sind die meisten Pastoren jedoch blind.

Verzichtet eine Gemeinde auf ein Gebäude und auf einen bezahlten Pastor, setzt sie im Übrigen finanzielle Ressourcen frei, die ihrem missionarischen, sozialen und karitativen Engagement zugutekommt.

5.2 Einfaches Gemeindeleben

5.2.1 Jüngerschaft

Bevor man eine Gemeinde baut, sollte man zunächst das nötige „Baumaterial“ zusammentragen, nämlich Nachfolgerinnen und Nachfolger von Jesus. Petrus schreibt: „Lasst euch selbst als lebendige Steine in das Haus einfügen, das von Gott erbaut wird und von seinem Geist erfüllt ist“ (1.Petr 2,5). Das „Mikro-zu-Makro-Prinzip“⁴¹ setzt voraus, dass sich der missionale Einsatz auf die Vermehrung von Jüngern an der Basis konzentriert, statt auf die Vermehrung von Gemeinden. Es ist einfacher, Neubekehrte in einfachen Gemeinschaften zu sammeln als umgekehrt eine Gemeinde zu bauen in der Hoffnung, dass diese irgendwann Jüngerinnen und Jünger hervorbringt.

Die Konzentration auf die Vermehrung gesunder, authentischer geistlicher Familien schafft Voraussetzungen für die Initiierung und Aufrechterhaltung einer Jüngerschaftsbewegung. Gesunde Familien bringen weitere

³⁹ *Christian Smith*, *Going to the Root. Nine Proposals for Radical Church Renewal*, Scottsdale 1992, 37.

⁴⁰ *Watchman Nee*, *Das normale Gemeindeleben*, Hannover 1966, 127.

⁴¹ *Robert Logan/Neil Cole*, *Beyond Church Planting. Pathways for Emerging Churches*, St. Charles 2005, 25; vgl. 2.Tim 2,2.

gesunde Familien hervor. Obwohl Familien komplexe soziale Organismen darstellen, sind sie dennoch leichter zu reproduzieren als hierarchische kirchliche Institutionen, denn sie folgen ganz natürlich ihren biologischen sozialen Instinkten und bedürfen dabei weder einer Sozialtechnik oder eines Managements von außen.⁴²

5.2.1 Die DNA einfacher Gemeinden

Die DNA enthält die essentielle Blaupause eines Organismus. Auch die Gemeinde folgt in Entstehung und Entwicklung einer DNA. Diese leitet sich ab aus drei in den Evangelien enthaltenen Geboten, die Jesus seinen Jüngern gab: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, mit ganzer Hingabe und mit deinem ganzen Verstand! Dies ist das größte und wichtigste Gebot. Ein zweites ist ebenso wichtig: Liebe deine Mitmenschen wie dich selbst!“ (Mt 22,37-38 GNÜ) Und: „Geht zu allen Völkern und macht die Menschen zu meinen Jüngern.“ (Mt 28,19-20).

Daraus ergibt sich die einfache DNA der Gemeinde: 1. Liebe Gott! 2. Liebe deine Mitmenschen! 3. Mache Nachfolgerinnen und Nachfolger von Jesus!

Jesus ist unter seinen Menschen gegenwärtig. Sie bilden eine geistliche Familie, die seine Mission bis an die Enden der Welt tragen.

5.2.2 Wie Christen sich versammeln

Mit den Worten „in die Kirche/Gemeinde gehen“ verbinden viele Christen heute den Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes in einem sakralen Kirchenraum oder einem Gemeindehaus. Allerdings war diese Ausdrucksweise den frühen Christen fremd, betrachteten sie die Gemeinde doch nicht als einen aufzusuchenden Versammlungsort, und ihre Zusammenkünfte waren keine „Gottesdienste“.

Die regelmäßigen Zusammenkünfte der Urgemeinde unterschieden sich grundlegend von Gottesdiensten in unserer Zeit. Anders als heute waren dies keine Treffen, bei denen vorne ein Pastor stand, der eine Predigt hielt, und der Rest passiv zuhörte. Der Gedanke an einen predigtzentrierten Gottesdienst mit einer Zuhörerschaft, die von Kirchenbänken zur Kanzel sah, war den frühen Christen fremd. Wenn sich die Gemeinde damals traf, so war es nicht jedes Mal dieselbe Person, die lehrte. Jedes Mitglied hatte das Vorrecht und die Verantwortung, der Gemeinde zu dienen. Gegenseitige Ermutigung war das Kennzeichen der Versammlungen.⁴³ In 1.Kor 11-14 gewährt Paulus Einblick in die Versammlungen des ersten Jahrhunderts. Wir sehen dort Gruppen von Menschen, die alle aktiv am Geschehen beteiligt sind. Freiheit, Offenheit und Spontaneität sind die Hauptmerkmale die-

⁴² Vgl. Gary McIntosh: „Zu den schwierigsten Herausforderungen, mit denen sich eine Gemeinde heute konfrontiert sieht, zählt die Rekrutierung eines geeigneten Mitarbeiterstabs [...] Nur wenigen Gemeinden gelingt es, fachlich qualifiziertes Personal zu gewinnen.“, in: Staff Your Church for Growth, Grand Rapids 2000, 51.

⁴³ Vgl. Frank Viola, Ur-Gemeinde.

ser Zusammenkünfte. „Einer dem anderen“ heißt das Motto; gegenseitige Erbauung ist das oberste Ziel.

Das Neue Testament offenbart eine ganze Reihe von Merkmalen und Elementen der frühchristlichen Versammlungen:

1. Die frühen Christen trafen sich regelmäßig in ihren Wohnungen (Apg 20,20; Röm 16,3.5; 1.Kor 16,19).
2. Das Herrnmahl war eine richtige Mahlzeit (1.Kor 11,21–34).
3. Die Gemeindeversammlungen waren offen und partizipatorisch (1.Kor 14,26; Hebr 10,24–25).
4. Jedes Gemeindeglied brachte seine Gaben ein (1.Kor 12–14).
5. Man verstand sich als Familie und verhielt sich entsprechend (Gal 6,10; 1.Tim 5,1–2; Röm 12,5.13; Eph 4,15; 1.Kor 12,25–26; 2.Kor 8,12–15).

5.2.4 Gemeindebünde und Netzwerke

Nach Meinung des Hausgemeindeexperten Steven Rogers wird der Einfluss des kirchlich verfassten, in Denominationen zergliederten Christentums stetig abnehmen und von einer neuen „Reife“ ersetzt werden.⁴⁴ Dennoch warnen andere vor übersteigertem Unabhängigkeitsbestreben und raten einfachen organischen Gemeinden zur Bildung von Netzwerken, ohne sich dabei in die Abhängigkeit von übergeordneten kirchlichen Institutionen zu begeben.⁴⁵

6. Schlussbemerkungen

In vielen älteren Missionsgebieten dienen Gemeindegründer unter der Last traditioneller Definitionen von Gemeinde und Gemeindeleitung. Dies ist immer dann der Fall, wenn wohlmeinende Christen der Überzeugung sind, eine Gruppe von Christen sei erst dann eine „richtige“ Gemeinde, wenn sie von einem Gemeindebund als solche anerkannt worden sind, das heißt, wenn sie eine bestimmte Größe erreicht, einen theologisch-akademisch ausgebildeten Pastor angestellt, ein Gemeindegrundstück erworben oder ein Kirchenhaus gebaut haben.⁴⁶ Diese Voraussetzungen decken sich aber – nach meiner Überzeugung – nicht mit dem vom Neuen Testament bezeugten Bild einer einfachen, organischen und dynamisch sich ausbreitenden Gemeinde, die wir uns für Deutschland so sehr wünschen.

⁴⁴ Steven Rogers, *Quit Going to Church ... and Other Musings of a Former Institutional Man*, Longwood 2007, 34f.

⁴⁵ David Shenk / Ervin Stutzman, *Creating Communities of the Kingdom. New Testament Models of Church Planting*, Scottdale 1988, 190.

⁴⁶ David Garrison, *Church Planting Movements. How God is Redeeming a Lost World*, Lubbock 2004, 190.

7. Empfohlene Lektüre

7.1 Zur Geschichte der Hausgemeinden

- Mell, Ulrich*, Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians, Göttingen 2010
- Schenke, Ludger*, Die Urgemeinde: Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990
- Schnepel, Erich*, Christus im Römerreich. Der Weg der Gemeinde Jesu in den ersten vier Jahrhunderten, Stuttgart 1950
- Wick, Peter*, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, Stuttgart 2003

7.2 Zur Theologie einfacher Gemeinden

- Banks, Robert*, Paul's Idea of Community, Exeter 1980
- Haller, Manfred*, Christus das Geheimnis Gottes. Die Wiederentdeckung neutestamentlichen Gemeindelebens, Asslar 1984
- Simson, Wolfgang*, Häuser, die die Welt verändern, Glashütten 2005
- Viola, Frank*, Ur-Gemeinde. Wie Jesus sich seine Gemeinde eigentlich vorgestellt hatte, Bruchsal 2010
- Viola, Frank*, Ur-Schrei. Gottes Herzensanliegen seit ewigen Zeiten, Bruchsal 2010
- Viola, Frank / Barna, George*, Heidnisches Christentum? – Über die Hintergründe mancher unserer vermeintlich biblischen Gemeindefraditionen, Bruchsal 2010

7.3 Zur Praxis einfacher Gemeinden

- Jacobsen, Wayne*, Authentische Beziehungen, Bruchsal 2004
- Jacobsen, Wayne*, Der Schrei der Wildgänse, Bruchsal 2009
- McClung, Floyd*, Von Knochen, Kamelen und einer großen Leidenschaft: Neue Wege Gemeinde zu leben, Kreuzlingen 2008
- Nee, Watchman*, Das normale Gemeindeleben, Hannover 1966
- Payne, J. D.*, Missional House Churches. Reaching Our Communities with the Gospel, Colorado Springs 2007
- Smith, Keith*, Hauskirchen-Manifest für Deutschland. Warum wir heute einfache organische Gemeinden brauchen und wie diese funktionieren, Bruchsal 2009
- Snyder, Howard*, Neues Leben! Alte Formen? – Gemeindeaufbau in unserer Zeit, Witten 1978
- Viola, Frank*, Ur-Praxis. Gründung und Aufbau organischer Gemeinden, Bruchsal 2011
- Zdero, Rad*, The Global House Church Movement, Pasadena 2004

Tagungszusammenfassung

Christoph Raedel

Ich bin dankbar dafür, dass es uns im zeitlich engen Rahmen dieser Tagung gelungen ist, das Spektrum unabhängiger Gemeinden in Deutschland aus so unterschiedlichen Perspektiven heraus zu betrachten. Dabei sind sich Vertreter von Netzwerken unabhängiger Gemeinden auf der einen Seite und Referenten aus Landes- und Freikirchen auf der anderen Seite auf Augenhöhe begegnet. Es herrschte, so mein Eindruck, eine offene und freundliche Atmosphäre, in der unterschiedliche Sichtweisen präsentiert, Rückfragen und Einwände formuliert sowie Impulse zum weiteren Nachdenken aufgenommen werden konnten.

Ich hatte zum Eingang der Tagung vier Leitfragen formuliert, die ich zum Schluss dieser Tagung noch einmal aufgreifen möchte. Die Einsichten und Eindrücke, die ich diesen Fragen zuordnen werde, sind sicherlich keine abschließenden Antworten. Sie markieren in mancher Hinsicht nicht Schluss-, sondern Doppelpunkte. Das Gespräch zwischen Gemeinden und Netzwerken unterschiedlicher ekklesialer Prägung soll und muss weitergehen.

1. Welche Motive und Anliegen lassen sich bei den älteren (seit dem 19. Jahrhundert in Deutschland präsenten) Freikirchen, welche bei den neueren unabhängigen Gemeinden erkennen?

In der Vorstellung und Analyse der verschiedenen Netzwerke und Gemeindebünde meine ich eine Frömmigkeits-Typologie erkannt zu haben, die sich folgendermaßen darstellt: Da sind *erstens* die seit dem 19. Jahrhundert in Deutschland auftretenden älteren Freikirchen, von denen wir hier durch Johannes Demandt exemplarisch über den Bund Freier Evangelischer Gemeinden informiert worden sind. Die in ihren Ekklesiologien durchaus nicht übereinstimmenden älteren Freikirchen betonen im Vergleich mit anderen Bewegungen deutlich den *Gehorsam gegenüber Jesus Christus*. Der Gottessohn als Erlöser sowie die Frucht der Erlösung in Rechtfertigung und Heiligung sind schon sprachlich in den Texten dieser Gemeinden und Kirchen (auch Methodisten und Baptisten) vorherrschend. Im Unterschied dazu lässt sich beim *zweiten* Typus, nämlich den im 20. Jahrhundert aufbrechenden Bewegungen eine stärkere Betonung der *Wirksamkeit des Heiligen Geistes* erkennen. Was Gruppen der pfingstlich-charismatischen Bewegungen mit den Zellgruppen der Hauskirchenbewegung und den Vineyard-Gemeinschaften verbindet, ist die große Offenheit für Manifestationen des Heiligen Geistes in der Gemeinde wie im Alltag. Mir scheint dies ein die Ausführungen von Tobias Krämer, Markus Hausner und David Poysti verbindendes Element gewesen zu sein. Einen *dritten* Typus erkenne ich in der hier von Wilfried Plock exemplarisch vorgestell-

ten Konferenz für Gemeindegründung.¹ Hier ist das Gravitationszentrum des eigenen Selbstverständnisses die *Treue zur Bibel als unfehlbares Wort Gottes*. Stärker als in den vorab genannten Typen wird hier ein bestimmtes Bibelverständnis betont, verbindet die Gemeinden eine Übereinstimmung in den daraus gezogenen Konsequenzen, auch was die Gestalt der Gemeinden angeht.

In seinem Überblicksreferat zu Beginn der Tagung hat Reinhard Hempelmann den von mir genannten zweiten als *geistzentrierten* und den dritten als *wortzentrierten* Gemeindetyp bezeichnet. Mir ist während dieser Tagung sehr deutlich aufgegangen, dass sich diesen beiden Grundtypen eine jeweils beherrschende Grundtendenz zuweisen lässt, was das Verhältnis untereinander angeht. Geistzentrierte Gemeinden, so mein Eindruck, folgen eher einer dymanisch-inkludierenden Tendenz. Damit meine ich, dass die Erfahrung der machtvollen Gegenwart Gottes zur Bereitschaft und auch Entschlossenheit führt, den Anderen beschenken, nicht ihn ausgrenzen zu wollen. Die schriftliche Fassung des Beitrags von Markus Hausner lässt das besonders deutlich werden. Sicherlich mag dieser Zugang in der Praxis hier mehr, dort weniger sympathische Ausprägungen finden. Doch bleibt der Unterschied zu dem von Wilfried Plock vorgestellten Typus der wortzentrierten Gemeinden bestehen, bei denen ich im Ansatz eher eine separatistisch-exkludierende Tendenz sehe. Bereits drei grundlegende Aspekte des Selbstverständnisses, nämlich „nicht-charismatisch“, „nicht-ökumenisch“ und „nicht historisch-kritisch“ zu sein, lassen diese Tendenz hervortreten. Insofern findet Reinhard Hempelmans These, bei wort- und geistzentrierten Gemeinden handele es sich um „streitende Geschwister“, eine gewisse Bestätigung. Man wird jedoch hinzufügen müssen: Die beiden Geschwister haben kein gleichermaßen großes Interesse am Streit; das strenge „Nicht“ wird nur von *einer* Seite her apodiktisch vorgetragen. Benjamin Simon hat schließlich auf das Spektrum der ethnisch geprägten unabhängigen Gemeinden hingewiesen und dabei unter anderem betont, dass sich die überwiegende Zahl dieser Gemeinden dem geistzentrierten Typus zuordnen lassen. Sein Hinweis darauf, dass diese Gemeinden häufig Phasen der a) Seklusion, b) Öffnung und c) Interkulturation durchlaufen, verdient im Zusammenhang meiner hier versuchten Typologie noch stärkere Beachtung.

2. Ist die Gestalt von Ekklesia und kirchlicher Einheit beliebig oder folgen aus der Verbundenheit der Gemeinde mit ihrem Herrn Jesus Christus, der den ganzen Leib zusammenhält, bestimmte Strukturen der ekklesialen Verbundenheit?

Im Verlauf der Tagung ist *explizit* von der Ekklesia als Leib Christi gesprochen, an anderer Stelle die Gemeinde auch als „organische Gemeinschaft“ (David Poysti) beschrieben worden. Diese den Aspekt der Beziehung her-

¹ Wilfried Plock sah sich leider nicht in der Lage, seinen Vortrag in einer für die Veröffentlichung in diesem Jahrbuch geeigneten Form vorzulegen.

ausstellenden Begriffe werden allerdings in Gemeindebünden und Netzwerken recht unterschiedlich interpretiert. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden, so Johannes Demandt, steht für einen „qualifizierten Independismus“, insofern keine Gemeinde die Wahrheit Jesu Christi für sich alleine hat, es Selbstständigkeit also nur *in* Verbundenheit mit anderen Gemeinden geben kann. Demgegenüber hat David Poysti für die Hauskirchen unterstrichen, dass die (Haus)Gemeinde eher einer Familie zu vergleichen ist, die sich in ihrem gemeinschaftlichen Charakter gerade von institutionell vermittelter Interaktion unterscheidet. Hier bleiben meines Erachtens Anfragen aus familiensoziologischer Sicht offen.

Implizit schien mir in vielem, was zu dieser Frage gesagt wurde, der Gedanke der Kirche als Gemeinschaft des dreieinigen Gottes vorhanden zu sein. Johannes Demandt erinnerte zumindest an die Praxis des „Volkstanzes“, wo eine Gruppe von Menschen miteinander – und nicht für sich allein – tanzt. Ich möchte an dieser Stelle auf den römisch-katholischen Theologen Gisbert Greshake verweisen, der in seiner Interpretation der Trinitätslehre die ostkirchliche Vorstellung von der *Perichoresis*, also dem gegenseitigen Ineinandersein der göttlichen Personen, als „Tanz“ der Trinität interpretiert hat.² Vielleicht könnten sich auch freikirchliche Ekklesiologien stärker von der Frage nach dem Grund der Gemeinde in der Gemeinschaft des trinitarischen Gottes her leiten lassen.³ Auf der Tagung blieb jedoch strittig: Sind Beziehungen wie das Salz, das in der Suppe nicht sichtbar ist und sich doch bemerkbar macht (Poysti), oder drängt der ekklesiale Beziehungsbegriff nicht doch auf eine auch sichtbare Gestaltwerdung – wie Freikirchen und unabhängige Gemeinden betonen, die nichtdestotrotz eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Institutionenbegriff wahren (Demandt, Krämer)?

3. Welche praktischen Herausforderungen ergeben sich aus dem Nebeneinander einer wachsenden Anzahl unterschiedlicher Gemeinde- bzw. Kirchenformen?

Eine grundlegende Herausforderung bleibt es, in der wachsenden Unübersichtlichkeit der Spätmoderne, die Michael Utsch in seinem Referat eindrücklich herausgearbeitet hat, überhaupt erst einmal voneinander zu erfahren, genauer noch: *erst* einander wahrzunehmen und *dann* zu urteilen. Wir werden einander nur in dem Maße verstehen können, wie wir Verständnis füreinander aufbringen, also nicht wünschen, der andere wäre nicht da, sondern die Pluralität, in der wir uns miteinander wiederfinden, anzuerkennen. Das bedeutet nicht, Differenzen zu nivellieren oder unterschiedslos allem seine Zustimmung zu geben. In der Dynamik geistlicher Bewegungen bedarf es jedoch der behutsamen Wahrnehmung der ande-

² Vgl. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, 93.

³ Vgl. Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz 1996.

ren Gemeinden. Dirk Spornhauer hat gezeigt, wie sinnvoll und wichtig es ist zu fragen: Worauf reagiert eine Gemeinde, ein geistlicher Aufbruch in der konkreten, manchmal auch einseitigen Betonung eines theologischen oder Frömmigkeitsaspekts? Und Markus Hausner hat uns anhand der Vineyard-Gemeinden die Herausforderung vor Augen geführt, die darin liegt, eine gewissermaßen „flüssige“ Bewegung kennenlernen zu wollen, in der das Selbstverständnis den einzelnen Gemeinden eine sehr große Freiheit in der ekklesialen Gestaltwerdung gibt.

Eine weitere Herausforderung ist konfessionskundlicher Natur. Wer seine Kategorien und Fragestellungen im Kontext der bilateralen Konsensökumene gewonnen oder geschärft hat, sieht sich in dem Gespräch, zu dem diese Tagung beitragen möchte, einer wachsenden Asymmetrie der Fragestellungen gegenüber. Ich mag es gewohnt sein, das theologisch-spirituelle Profil des anderen anhand der Frage nach dem Verständnis von Taufe und Abendmahl, der Bestimmung des Verhältnisses von Charisma und Amt oder von Rechtfertigung und Heiligung zu bestimmen. Nun begegnen uns Gruppen, die von sich sagen: Ich kann dir diese Fragen – zumindest umrisshaft – beantworten, aber diese Fragen berühren nicht das Zentrum unseres Selbstverständnisses. Was uns wichtig ist, danach hast Du noch gar nicht gefragt.

Wie kann diesen Asymmetrien abgeholfen werden? Mir scheint, dass hier narrative Zugänge gefragt sind, bei denen Vertreter unterschiedlicher Gemeinschaftsbildungen erzählen können, welche Geschichten die Identität ihrer Bewegung prägen. Auf der Ebene der Erzählung einander wahrzunehmen empfiehlt sich nicht schon deshalb, weil es im Trend liegt, sondern vor allem deshalb, weil das Erzählen eher zu Rückfragen führt, die das Selbstverständnis des Erzählers näher auszuleuchten vermögen. Weil es dieses Gespräch braucht, hat der Beitrag von Wilfried Plock mich traurig gemacht. Ich habe hier eher Gesprächsverweigerung gespürt als die Bereitschaft, auch in der „Story“ des anderen auf eine Gabe zu stoßen, die Gott mir als Bereicherung und/oder Korrektur zgedacht hat. Ich weiß, dass die Trauer als Kategorie bislang keinen Eingang in die Konfessionskunde gefunden hat, doch ist sie für mich Ausdruck einer dialogorientierten Befindlichkeit, bei der ich bewusst darauf verzichte, den anderen einfach als Fundamentalisten zu bezeichnen und damit auch meinerseits den Gesprächsfaden zu kappen.

4. Wo liegen die Chancen, wo die Grenzen dieser Vielfalt für den Auftrag Jesu, dieser Welt das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen und Mitarbeiter am Bau des im Kommen Jesu Christi angebrochenen Gottesreiches zu sein?

Die Chancen einer viele Gestalten annehmenden Bezeugung des Evangeliums in einer Vielzahl unterschiedlich geordneter Gemeinschaften liegt, wenn wir uns die Analyse unserer Gesellschaft durch Michael Utsch vor Augen halten, auf der Hand: Unterschiedliche Gemeinden erreichen unter-

schiedliche Menschen bzw. Milieus. Es wird für die einzelne Gemeinde immer schwieriger – es war wohl schon immer eine Überforderung für die Einzelgemeinde –, Kirche für alle Menschen eines Einzugsgebiets sein zu wollen. Zu ungleichzeitig gestalten sich heute die Lebensrhythmen, zu ausdifferenziert sind die Vorlieben und Neigungen, denen Menschen in ihren Wertvorstellungen und Erlebnishorizonten folgen.

Wird das Evangelium aber dadurch nicht beliebig, sein Kerngehalt verdunkelt? Am Schluss dieser Tagung habe ich diesen Eindruck nicht. Was ich in der Breite der Vorträge herausgehört habe, ist vielmehr eine „Familienähnlichkeit“ der hier vertretenen Netzwerke und Bünde, die auf eine gemeinsame DNA schließen lässt. Es geht um Gottes Zuwendung zu dieser Welt: in Jesus Christus – durch den Heiligen Geist. Es geht darum, in Beziehung zu leben: zu Gott – und den Menschen. Es geht nicht nur um mich: Jesus sieht gerade die Zerbrochenen und Beladenen – hier finden Christen ihren Dienst.

Und doch sind mir auch die Grenzen eines die *Vielfalt* in der Einheit betonenden Ansatzes deutlich geworden. Gerade weil die spätmoderne Gesellschaft so unübersichtlich geworden ist, sehnen sich Menschen nach Komplexitätsreduktion. Warum stoßen sie bei der Suche nach einer Gemeinde, in der sie als Suchende von Jesus Christus hören können, auf eine mehr oder weniger große Zahl von Gemeinden mit ganz unterschiedlichen Bezeichnungen? Und warum erzählt der Arbeitskollege dann noch von weiteren Gemeinden, die weder im Telefonbuch stehen noch eine Internetseite betreiben, sich aber auch wöchentlich treffen? Ein Mensch, der heute nach Jesus Christus fragt, sieht sehr schnell auch die Zerrissenheit des Leibes Christi in dieser Welt. Für ihn ist nicht ohne weiteres klar, dass es sich bei diesen vielen Gemeinden um einen einzigen Chor handelt, der ein mehrstimmiges Stück vorträgt. Da gibt es doch auch Dissonanzen, die mehr oder weniger deutlich vernehmbar sind. Wo ist Jesus denn nun, fragt er oder sie sich. So bleibt die in der Einheit gelebte Vielfalt auch Anlass zu selbstkritischer Befragung und Prüfung.

Und doch: Selbstprüfung ist geboten, aber die Beschäftigung christlicher Gruppen mit sich selbst ist nicht der Kern ihres Auftrags. Denn ihr Blick soll sich auf Jesus Christus richten, den Begründer und Vollender des Glaubens an den dreieinigen Gott, der Menschen in dieser Welt begegnen möchte an Orten, wo sie es nicht erwarten. Daher möchte ich schließen mit einem von mir schon in der Andacht zitierten Wort aus dem 1. Petrusbrief, das uns unserer Berufung vergewissert und in unseren Dienst sendet:

„Ihr jedoch seid das von Gott erwählte Volk; ihr seid eine königliche Priesterschaft, eine heilige Nation, ein Volk, das ihm allein gehört und den Auftrag hat, seine großen Taten zu verkündigen – die Taten dessen, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat“ (1 Petr 2,9 – Neue Genfer Übersetzung).

Liedgut und Musik in der Geschichte der Freikirchen

Arbeitstagung des Vereins für Freikirchenforschung
vom 28. bis 29.09.2012 in Marburg

Die Singbewegung

Paul Ernst Ruppel und der Christliche Sängerbund

Horst Krüger

Einstiegsgedanken:

- Die Singbewegung war mehr als Singen.
- Die Singbewegung war sogar mehr als nur eine musikalische Erscheinung des 20. Jahrhunderts.
- Die Singbewegung war mehr als nur eine Sache des Christlichen Sängerbundes, denn sie erfasste alle Kirchen.
- Die Singbewegung ist nicht vom Christlichen Sängerbund und von Paul Ernst Ruppel (1913–2006) zu lösen, der im nächsten Jahr 100 Jahre alt geworden wäre.
- Die Singbewegung hat durch Paul Ernst Ruppel und den Christlichen Sängerbund das musikalische Gemeindeleben der Freikirchen und das Singen der Gemeinden und Chöre vor allem in den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg geprägt.

1. Die Voraussetzungen für die Singbewegung

1.1 Die kulturellen Voraussetzungen

Die Französische Revolution hatte die Menschen verändert. Sie wurden sich ihrer Stellung in Gesellschaft, Politik und Kultur immer bewusster.

Das führte dazu,

- dass man mehr über sich und die Welt wissen wollte – 1808 erschien die Brockhaus Enzyklopädie);
- dass man mehr über seine ersten literarischen Erzeugnisse wissen wollte – Grimms Kinder- und Hausmärchen wurden 1812 veröffentlicht;
- dass man sich nicht nur politisch, sondern auch kulturell und musikalisch betätigen wollte – 1791 gründete der Hofkomponist Friedrich des Großen Carl Friedrich Christian Fasch die „Singe-Academie zu Berlin“, den ersten gemischtstimmigen Volkschor.¹ Erst seit dieser Zeit bestehen Gemischte Chöre aus Männern und Frauen der Gesellschaft.

¹ 1805 gründete der Lehrer und Komponist Hans Georg Nägeli (1773–1836) das Zürcherische Singinstitut, eine Gesangsschule. Fünf Jahre später gründete er einen Chor. Er schrieb bis heute bekannte Chorsätze, „Lobt froh den Herrn, ihr jugendli-

Dieser neuen gesellschaftlichen Entwicklung im Wege war das verklemmte Biedermeier z. B. mit der Trennung der Geschlechter. Mit der Gründung eines Gemischten Chores wurde es nämlich nötig, diese Grenze aufzuheben. Frauen und Männer mussten im Chor dicht beieinander sitzen, um ein gemeinsames künstlerisches Ziel zu verfolgen. Das war revolutionär.

1.2 Die kirchlichen Voraussetzung

Auch im kirchenmusikalischen Bereich setzte das Forschen nach den Quellen ein:

- im katholischen sammelte man die Gregorianischen Gesänge und die alte Kirchenmusik z. B. eines Palestrina²,
- im evangelischen Bereich sammelte man Liedtexte, Melodien und die Chormusik seit der Reformation³ und wurde sich der evangelischen Größen des Barock (Bach und Schütz) bewusst.⁴

Dass manche freikirchlichen Chöre älter sind als Gemeinden hat immer wieder Verwunderung hervorgerufen. Das ist m. E. damit zu erklären, dass mit der kirchlichen Chorbewegung fünf Aspekte zusammenkamen:

- der individuelle: die Begeisterung für das Singen überhaupt, die im Volk eigentlich immer vorhanden war,
- der gemeinschaftliche: die Begeisterung für das Singen in einer Gruppe, was auch immer vorhanden war.
- der künstlerische: die Stimme auszubilden und sich künstlerisch, im Chor auch mehrstimmig zu artikulieren. Das war neu.
- der gesellschaftliche: die Überwindung der Trennung der Geschlechter und
- der geistliche: seinen Glauben in Liedern gemeinsam, künstlerisch ansprechend und chorisch vielstimmig ausdrücken zu können.

chen Chöre“ oder Bundesgabe 49: „Es lag in Nacht und Graus die Erde“. Erste große Kompositionen waren Haydns Oratorien und Beethovens *Missa solemnis*.

² Wikipedia (27. Jan. 2012): Gesamtausgabe von Franz Xaver Haberl erarbeitet: 1862 – 1894. Wikipedia (26. Jan. 2012): In Solesmes wurde 1883 der *Liber Gradualis* von *Dom Joseph Pothier* und 1889 die *Paléographie Musicale* mit dem *Codex Sangallensis* 359 sowie 1896 der erste *Liber Usualis* von *Dom André Mocquereau* herausgegeben.

³ Wikipedia (26. Jan. 2012): Von *Philipp Wackernagel* (1800–1877) erschien 1855 das fünfbandige Werk: „Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts“.

Wikipedia (26. Jan. 2012): *Albert Friedrich Wilhelm Fischer* (1829–1896) und *Wilhelm Tümpel* gaben das Standardwerk der Hymnologie heraus: Das zweibändige „Kirchenliederlexikon“ enthält Nachweise über ca. 4.500 Kirchenlieder und der Liederdichter, die Fischer aus 73 000 Liedern ausgewählt hatte.

⁴ Wikipedia (27. Jan. 2012): 1851 lag der erste Band der Bach-Gesamtausgabe vor. Wikipedia (27. Jan. 2012): 1885 begann *Philipp Spitta* mit der ersten Veröffentlichung der Gesamtausgabe der Werke von Heinrich Schütz. Bereits die ersten Gesangbuchkommissionen des 19. Jahrhunderts sichtigten und diskutierten zuerst das Liedgut der Reformation. Siehe: *Christian Möller*, Kirchenlied und Gesangbuch, Tübingen und Basel 2000.

Die Kritik an den Verkrustungen in den evangelischen Kirchen führte dann zu den Gründungen einiger Freikirchen.⁵ Die Gemeinden entstanden entweder aus den bestehenden Chören, oder es entstanden Chöre gleich nach Gemeindegründungen. Die Erweckungsbewegungen der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Heilslied der Chöre führten dazu, dass die Gemeinden schnell wuchsen und ein Gemeindeleben ohne einen Chor undenkbar schien.

Die einzelnen Chöre schlossen sich dann in Chorverbänden zusammen.⁶ Nach dem katholischen Cäcilienverband (1868) und noch vor dem Verband Evangelischer Kirchenchöre (1883) wurde 1879 der Christliche Sängerbund gegründet, dessen Chöre sich zur Aufgabe machten, mit dem Heilslied den Menschen das Evangelium „ins Herz zu singen“, sprich: das Lied als Ausdruck gelebten Glaubens zu nutzen.

Das Sammeln und Sichten im 19. Jahrhundert brachte ein enormes Quellenwissen mit sich. Aber die Versuche, über Wissen auch im geistlichen Leben zu Veränderungen zu kommen, scheiterten weitgehend daran, dass man immer gebunden blieb im Denken der Zeit und im Bewahren der Tradition. Das Prinzip „Veränderung durch Wandel“ führte nicht zu neuen Aufbrüchen.

1.3 Die säkularen Voraussetzungen

Der wirkliche Aufbruch gelang im säkularen Bereich durch die Steglitzer Wandervogel-Bewegung (1896), einer Gruppe von Schülern und Jugendlichen, die ein neues Lebensprinzip nicht diskutierten, sondern praktizierten. Einige Merkmale:

- Flucht aus der Zivilisation der Städte, Wandern in freier Natur, natürliches Leben,⁷
- Flucht vor dem Kulturbetrieb der Virtuosen und ihrer Zuhörer, Musik als Ausdruck eines neuen Lebensinhalts und Lebensgefühls.⁸
- und musikalisch: nicht sammeln, sondern Singen der alten deutschen Volkslieder und musizieren der Musik des 16. und 17. Jh.⁹ mit den alten Instrumenten, die für die großen Konzertsäle ungeeignet waren: Blockflöte, Gitarre, Mandoline usw.¹⁰

⁵ Wikipedia (31. Jan. 2012): Die Freien evangelischen Gemeinde wurden 1854 von Hermann Heinrich Grafe, die Evangelisch-freikirchlichen Gemeinden 1834 von Johann Gerhard Oncken gegründet.

⁶ Der Deutsche Sängerbund wurde 1862 in Coburg gegründet. Das Erste Deutsche Sängerbundesfest war 1865 in Dresden. Schon vor der Gründung gab es nationale Sängerfeste: 1838 in Frankfurt, 1861 in Nürnberg. Quelle: Neue Chorzeit September 2012.

⁷ Hier findet sich in der Umsetzung der Rousseausche Gedanke: Zurück zu Natur.

⁸ Fritz Jöde: „In der Musik geschieht das Wunder, dass wir Schöpfung selbst tief innerlich erleben“, in: Sängergruß 1929, 99.

⁹ Walther Hensel: „Volkslied und Choral sind Anfang und Ende unseres Strebens“, in: Sängergruß, 1929, 100.

¹⁰ Walther Hensel hielt 1923 in Finkenstein, dem böhmisch-mährischen Grenzland, eine Sing- und Spielwoche ab. Ihm war auch das Deutschtum wichtig.

Was zunächst einer romantischen Idee ähnlich sah, eben einer Flucht aus der gegenwärtigen Welt, führte zu einer Veränderung des Lebensstils. Und dieses neue Lebensprinzip war der Impuls für ein neues Gedanken- und Kulturgut.

1909 erschien das erste Liederbuch dieser Bewegung: „Der Zupfgeigenhansl“ (Hans Breuer, 1883–1918)¹¹, das sinnigerweise mit der Abteilung „Abschied“ und dem Lied: „Ich fahr dahin, wann es muss sein“ beginnt. Aufbruch wie Ausbruch waren Programm.

Eine weitere wichtige Gruppierung sei hier nur genannt: die Finkensteiner Singbewegung¹² bzw. der Finkensteiner Bund, von Walter Hensel (1887–1956) 1923 gegründet – und ein weiterer wichtiger Vertreter der Singbewegung für die Schulen: der Musikpädagoge Fritz Jöde (1887–1970).

1.4 Die liturgischen Wege zur Singbewegung

Julius Smend (1857–1930) und Philipp Spitta (1801–1859)¹³ machten sich im 19. Jahrhundert in der Evangelischen Kirche viele Gedanken um eine liturgische und kirchenmusikalische Erneuerung. Aber erst in den Gründungen von Lebens- und Glaubensgemeinschaften im Sinne der säkularen Singbewegung wurden diese Überlegungen lebendig. Zu nennen ist die Berneuchener Bewegung (1923), die Michaelsbruderschaft (1931) und die Kirchliche Arbeit Alpirsbach¹⁴ (1933). In diesen Gruppen wurde das Gregorianische Singen, das Stundengebet, das wöchentliche Abendmahl, die tägliche Bibellese, die tägliche Meditation und Andacht gepflegt, zunächst – wie bei der säkularen Bewegung – in reinen Männergruppen.

Die im 19. Jahrhundert gegründeten Freikirchen waren in Zeiten großer Erweckungsbewegungen¹⁵ entstanden. Ihre Grundlage war der gelebte Glaube. Damit setzten sich die „Freikirchler“ von der verkrusteten Orthodoxie der evangelischen Kirchen ab. Sie gründeten eigene Gemeinden. Bei den Erweckungsbewegungen riefen die Chöre mit ihren Heilsliedern zum Glauben auf, wie man sie auch in den ersten Veröffentlichungen des Christlichen Sängerbunds (CS) findet. Aus der eigenen musikalischen Erbauung erwuchs den Sängerinnen und Sängern im Chor eine missionarische Aufgabe. Das Singen und die Chorgemeinschaft waren nicht Selbstzweck, sondern wurden zum geistlichen Auftrag. In den 1920er Jahren war davon allerdings nicht mehr viel zu spüren. Die Texte, Melodien und Chorsätze verloren sich in einer allgemeinen frommen Gefühllichkeit. Im Christlichen Sängerbund beschäftigte man sich mit der Frage nach der eigentlichen Aufgabe des Chores.

¹¹ Wikipedia (27. Jan. 2012): 150. Auflage im Jahr 1927 mit insgesamt 826.000 Exemplaren.

¹² Gegründet 1923 von Professor Walther Hensel (1887–1956) und Karl Vötterle (1903–1975), dem Gründer des Bärenreiter-Verlags in Kassel.

¹³ Spitta schrieb auch eine zweibändige Bach-Biographie (1873–79). Von ihm sind auch die Lieder: „O komm, du Geist der Wahrheit“ und „Bei dir, Jesu, will ich bleiben“.

¹⁴ Wichtiger Vertreter: Richard Götz (1887–1975).

¹⁵ Siehe Wikipedia: „Erweckungsbewegung“.

1.5 Die musikalischen Wege zur Singbewegung

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hoffte man vergeblich, von den „großen“ Neuerern der Musik auch in der Kirchenmusik zu profitieren, von Schönberg, Strawinsky oder Hindemith. Aber deren musikalische Sprache entfernte sich immer mehr von den Hörgewohnheiten einer Gemeinde.

Die neue musikalische Sprache in der Kirchenmusik kam von Komponisten, die am Anfang des 20. Jahrhunderts erst geboren wurden, die bereit waren, radikal mit der Romantik zu brechen und die in der Regel durchdrungen waren von den neuen liturgischen und hymnologischen Erkenntnissen und Bewegungen. Diese Komponisten wandten sich von einer Musik ab, die durch die Harmonik, also „vertikal“ geprägt war, und wandten sich einer Musik zu, die von der Eigenständigkeit der einzelnen Stimme ausging¹⁶. Nicht der Klang sollte bei ihrer Musik das Bestimmende sein, sondern die musikalische Linie des Einzelnen. Das Prinzip hatten sie bei den polyphonen Motetten der Komponisten der Renaissance und des Früh- und Hochbarocks¹⁷ gelernt. In ihrer Klangästhetik aber gingen sie völlig neue Wege. Sie hatten keine direkten musikalischen Vorgänger und Lehrer. (s. u.) Es ist die Rede von Hugo Distler (1908–1942), Ernst Pepping (1901–1981), Siegfried Reda (1916–1968) und Johann Nepomuk David (1895–1977).

1.6 Der Christliche Sängerbund und die Singbewegung

Beim Christlichen Sängerbund setzte starke Kritik Anfang der 1920er Jahre ein. Einige kritisierten in der Zeitschrift „Sängergruß“ des Christlichen Sängerbundes die Beliebigkeit der Texte wie die des musikalischen Ausdrucks der Melodien und Sätze. Sehr bald merkte man aber auch, dass es nicht darum ging, Kleinigkeiten zu verändern, lediglich Akzente zu verschieben: das Ganze stand zur Disposition, wie bei der Wandervogelbewegung ging es schließlich um ein neues Lebensprinzip.

Für die Verantwortlichen des Christlichen Sängerbunds wurde 1932 eine Tagung mit dem Lehrer und Kirchenmusiker Alfred Stier (1880–1967) durchgeführt und zum entscheidenden Durchbruch für die Ausrichtung zur Singbewegung.¹⁸ Der gesamte Bundesvorstand nahm Teil. Im Rückblick

¹⁶ Der Chorleiter 1952/4, 30: „Das Kompositionsprinzip der Neuen (neben Distler noch mehr Reda und anders David) geht von der Melodik aus. Die durch die Gleichzeitigkeit verschiedener Linien entstehenden Klänge sind sekundär.“ Bei David z. B. stehen klanglich öfter „schöne“ harmonische Klänge sehr dissonanten gegenüber, weil die vorgegebene Struktur der Einzelstimme in der Addition das so ergab.

¹⁷ Josquin des Pres, Giovanni Pierluigi da Palestrina, Heinrich Schütz, Johann Hermann Schein.

¹⁸ Sängergruss, 1932/10, 107, Bericht von Wilh. Runkel, Bochum: „Stille‘, ‚innere Einker‘ und ‚inneres Aufhorchen‘ waren die Grundlagen [...] Sich loslösen von sich selbst, völlige Hingabe an das Ganze in dem Bewusstsein, dass uns alles frei geschenkt ist.“

schrrieb ein unbekannter Autor 1954: „Seit der Gründung des Bundes in den Tagen der Erweckungsbewegung hat der Bund keine solch starke geistige Beeinflussung erlebt wie in dieser Zeit. [...] Ja, man kann sagen, dass unser Bund von diesen beiden Bewegungen, der Erweckung zur Zeit der Gründung und der Singbewegung zu Beginn der weltanschaulichen Auseinandersetzung im ‚Dritten Reich‘ sein heutiges Gesicht erhielt.“¹⁹

Theoretisch war das schon 1929 klar. In einem Vortrag des Bundesobmanns Johannes Giffey (1872–1948) sprach er von der Veränderung der Sänger und von einem ganzheitlichen Singen: „Unser Singen ist uns Gottesdienst“ und „Echte Kunst wird nicht fragen nach dem Wohlgefallen der Menschen, nach ästhetischer Wirkung, sondern nach der Wahrheit.“²⁰

In seinem Buch „Kirchliches Singen“ formulierte Alfred Stier (1952) drei wichtige Gedanken der Singbewegung:

1. „Echte Erneuerung des Singens und Sagens ist [...] mit dem Aufbau einer echten Lebensordnung verbunden.“²¹ Das bedeutet: Wie bei der Wandervogelbewegung kann neues Singen seiner Meinung nach nur aus einem neuen Lebensprinzip entstehen, wobei Singen und Sagen Antwort des Glaubens sind.
2. „Echtes Singen ist immer ‚Wortverkündigung‘.“²² Gemeint ist: Die Rückbesinnung des neuen geistlichen Singens muss von der Bibel ausgehen. Dem Wort muss die Priorität vor dem Klang eingeräumt werden.
3. „Bei alledem geht es nicht um die Pflege der Musik, sondern um den Menschen.“²³ Will heißen: Singen und Chorarbeit in der Singbewegung waren von Anfang an auf die Erziehung der Jugend ausgerichtet.

Damit wurde die Singbewegung zu einer Sache der Jugend.²⁴ Das war im CS allerdings so erst nach dem Ende des 2. Weltkrieges möglich:

- Freizeiten als beispielhafte Lebensgemeinschaften auf Zeit, bei denen man – ausbrechend aus dem Alltag – die neuen Prinzipien leben konnte;
- das schlichte Singen einfacher Lieder und Chorsätze vor allem der Reformationszeit und des 17. Jahrhunderts;
- Bibelarbeiten;

¹⁹ Sängergruß, 1954/4, 27 f.: 75 Jahre Christlicher Sängerbund. Der Bericht zur CS-Geschichte ist mehrteilig und trägt keinen Verfasseramen. Vielleicht ist er von Paul Ernst Ruppel, der zu der Zeit Schriftleiter war.

²⁰ Johannes Giffey, Was hat uns die deutsche Singbewegung zu sagen? in: Sängergruß 1929, 101.

²¹ Alfred Stier, Kirchliches Singen, Gütersloh 1952, 43.

²² Ebd., 31.

²³ Ebd., 174.

²⁴ Gustav Wynekens: „Für uns ist Musik kein Genussmittel, sondern ein Gegenstand unseres Kultus: keine Dienerin, sondern eine Königin; sie ist eine geistige Wesenheit, deren Verwirklichung in unsere Hände gegeben ist. Verantwortlichkeit bezeichnet unsere Grundeinstellung am besten“ in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Art. Jugendmusik, 5, Bärenreiter 1986; vgl. Sängergruß 1929, 100: Johannes Giffey: Was hat uns die deutsche Singbewegung zu sagen? „Sie singen aus innerem Drang, aus Lebensnotwendigkeit heraus.“

- ein fester Tagesplan, eine straffe Lebensordnung ohne Alkohol und Nikotin;²⁵
- Die Aufstellung im Kreis und nicht die Ausrichtung auf ein Publikum.
- Das für sich selbst Musizieren als Lebensäußerung.²⁶

Während man in einigen Kirchen und Gemeindebünden nach dem Kriege neue Gesangbücher erstellte²⁷ und in der Evangelischen Kirche eine neue Agenda erarbeitete, die von Luthers Deutscher Messe ausging, legte man bei den Freikirchen den Akzent der Gemeindegarbeit auf die Evangelisation.²⁸

Erste Höhepunkte waren die Massenevangelisationen Billy Grahams ab 1953. Der CS war mit seinen Chören 1960 in Dortmund und 1963 in Nürnberg und Stuttgart verantwortlich dabei.

1.7 Die neuen musikalischen Prinzipien

Die neuen musikalischen Prinzipien nach dem Kriege kann man so zusammenfassen:

- Kategorische Abkehr von der romantischen Musik mit ihren heroischen und pathetischen (Marschmusik), mit den kitschigen und sentimentalen Klängen (Schlager). Romantische Musik war damals ganz allgemein der Verführung des nüchternen Geistes verdächtig.²⁹
- Eine ganz andere Art von Hure Musik war der Schlager. Er verführte die Jugend, die nach dem Kriege endlich auch die Musik aus den USA hören durfte.³⁰
- Radio und Fernsehen breiteten sich aus und beeinflussten den musikalischen Geschmack – auch den der christlichen Hörer.
- Dagegen erwiesen sich die Zwölftontechnik und erst recht später die experimentelle Musik in der „Ernstesten Musik“ als völlig ungeeignet für den „einfachen“ Hörer wie für die Gemeindemusik.
- Ausgehend von Luther und dem evangelischen Choral entdeckte man die Hochzeiten der evangelischen Chorliteratur im Früh- und Hochbarock sowohl in der einfachen Form des Kantionalsatzes wie in der großen der Motette (s. u.). Entsprechend der Prinzipien, wie sie Claudio Monteverdi in der *Seconda Prattica* (1605) formulierte, sollte auch jetzt das Wort die Herrin der Harmonie sein und nicht ihr Diener. Anders gesagt: Die Aussage des Wortes sollte immer an erster Stelle stehen.

²⁵ Johannes Giffey, Was hat uns die deutsche Singbewegung zu sagen?, Sängerguß, 1929, 100.

²⁶ Konrad Ameln: „Musik, bei der der Mensch nicht ‚aus sich heraus singt‘, sondern ‚es in sich singen lässt‘.“

²⁷ EKG – Evangelisches Kirchengesangbuch und „Glaubensstimme“ 1950.

²⁸ Giffey: „Singen als Anspruch an den gesamten Menschen“ [...] „Die Reinigungsarbeit ist nicht eine musikalisch-fachliche Frage, sondern eine Lebensfrage, eine Sache der Ethik und Erziehung“, in: Sängerguß 1929, 100.

²⁹ Paul Ernst Ruppel, Wo stehen wir? (75 Jahre CS Essen): Es gilt (so Giffey), „die ‚sentimentale Zimmerlichkeit‘ [zu] überwinden“, in: Sängerguß 1954/5, 40.

³⁰ Ebd., Ruppel: „So arbeiten zum Beispiel die meisten Schlager mit recht verbrauchten und abgestandenen Mitteln.“

- Der schlichte vierstimmige Kantionalsatz frühbarocker Prägung³¹ wurde nach dem 2. Weltkrieg im CS zum Vorbild für die einfachen Sätze der Bundesgaben und der neuen Reihe „Lieder zur Evangelisation“.
- Für die Stilistik der Kompositionen hieß das: Abkehr von Terzen und Sexten, den schmachtenden Intervallen der Romantik und der Volksmusik. Bevorzugung „unverbraucher“ Intervalle wie Quarten und Quinten, Sekunden und Septimen.
- In der Harmonik bedeutete die Rückkehr zu den Kompositionsregeln der Renaissance und des Barock: Keine Dominantseptakkorde, also keine Klänge, die auf Terzenschichtungen beruhten, vielmehr die Bevorzugung unverbraucher Klänge mit einem höheren Anteil an Dissonanzen, die aber nicht nach den klassischen Regeln früherer Jahrhunderte aufgelöst wurden.
- Daraus entstand eine neue Ästhetik der Dissonanzbehandlung, die begründet wurde im Prinzip einer wortgezeugten Musik. Man orientierte sich zwar an der Musik- und Symbolsprache der alten Meister, aber nicht an deren Klangideal.

Auch wenn die Singbewegung sich mehr und mehr verbreitete und für heftige Auseinandersetzungen in den Gemeinden und Chören sorgte, wovon noch die Rede sein wird, muss man festhalten, dass das Heilslied nie ganz verschwand. Es sprach das Gefühl an, das in der Musik der Singbewegung oft vermisst wurde. Einige liebten es so sehr, wie andere es verachteten. Daraus resultieren zwei Fragestellungen für Lieder zur Evangelisation:

- Wie muss ein Chorlied klingen, das die Herzen der Menschen erreicht, das aber auch das Evangelium in seiner klaren Botschaft nüchtern ausspricht und zum Glauben einlädt?
- Kann oder muss das Lied für eine Gemeinde bzw. für den Gottesdienst anders sein als das Lied für die Evangelisation?

2. Paul Ernst Ruppel

Vor diesem Hintergrund müssen wir das Schaffen Paul Ernst Ruppels sehen. Die Singbewegung erlebte er 1931 bei Singwochen mit Konrad Ameln (1899–1994), Herbert Kelletat (1907–2007) und Walter Kiefner (1900–1982) und wurde auch „bald zur Mitarbeit herangezogen“³². In diesem Jahr machte er Abitur. Von 1933 bis 1936 studierte er Kirchenmusik an der Musikhochschule Stuttgart: Orgel bei Hermann Keller; Liturgik und Hymnologie bei Richard Götz³³ und Willi Gohl, Tonsatz bei Hermann Reutter³⁴. Nach

³¹ Beispielsweise wie Heinrich Schütz, Beckerscher Psalter: „Ich will, solange ich lebe“ oder Sätze von Lucas Osiander (1534–1604) oder Johann Eccard (1553–1611).

³² Sängerguß, 1962/3, 20.

³³ Siehe Anm. 14.

³⁴ Sängerguß, 1962/3, 20.

dem Studium kam er im Oktober 1936 zum Christlichen Sängerbund, also nach der CS-internen Entscheidung, sich der Singbewegung anzuschließen.

Bei Hugo Distler hatte er zwar nie studiert, wie man hin und wieder hört,³⁵ aber er erlebte ihn 1934 beim Württembergischen Kirchengesangsfest in Stuttgart als Chorleiter eigener Werke. Es waren für ihn „Werke von unbekannter Dichte und Lebendigkeit, rhythmischer Ekstase, klanglicher Transparenz und erschütternder Aussagekraft.“³⁶ Es wurde seine musikalische „Bekehrung“:

„Es blieb als dauernd gegenwärtiger Augenblick, wie mir bei diesem Singen schlagartig, als würde ein Fensterladen aufgestoßen, eine Tür geöffnet, aufging, was neue geistliche Musik ist, was sie will, was sie soll, was sie kann. – Diese plötzliche Erkenntnis hat meine weitere Entwicklung entscheidend beeinflusst und eigentlich bis heute bestimmt.“³⁷

1936 wurde er zum 2. Bundeswart nach Gottlob Schuler (1935), einem Pastor der Evangelischen Gemeinschaft, berufen. Seine Kompositionen vor und während des Krieges sind noch vom spätrömantischen Stil seines Lehrers Reutter beeinflusst. Während des Krieges, einer Art Inkubationszeit, ruhte weitgehend die Sing- und Komponiertätigkeit. Danach aber entlud sich einiges.

2.1 Prinzipielle Veränderungen

Die Veränderungen bezogen sich bei Paul Ernst Ruppel nie auf musikalische Feinheiten oder einzelne Teile des Chorsingens, sondern, ganz im Sinne der säkularen Singbewegung, auf das Ganze, weil die neue Einstellung zur Musik nur verstanden werden konnte, wenn man die Lebens- und Glaubensprinzipien total veränderte. Deshalb mussten sie auch so radikal sein, wie sie dann waren. Einige Grundzüge zur veränderten Sicht in der Chorarbeit:

- Aus dem „Christlichen Gesangverein“ mit seinen Lied-„Vorträgen“ (die Sprachregelung vorher) wird der „Gemeindechor“ mit seiner Verkündigungsaufgabe.
- Mit der Verkündigungsaufgabe wird der Chor (wieder!) zu einer hoch angesehenen und wichtigen, man kann sagen, zur wichtigsten Arbeitsgruppe der Gemeinde. Er ist unverzichtbar und sonntäglich mehrfach im Gottesdienst beteiligt.
- Die Texte der Vertonungen sind oft reine Bibelworte oder nahe am Bibelwort angelehnt.
- Auch die Liedtexte orientieren sich sehr am Bibelwort (siehe Gedichte von Klepper).

³⁵ Distler kam erst am 1. April 1937 an die Stuttgarter Hochschule.

³⁶ Der Chorleiter, 1963, 44. Er hatte von Distler folgende Kompositionen gehört: „Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“, „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“ und „Es ist das Heil uns kommen her“.

³⁷ Der Chorleiter, 1963, 44.

- Weil jede Sängerin, jeder Sänger Verkündigerin und Verkündiger des Glaubens ist, dürfen im Chor nur Gemeindeglieder mitsingen.

In dem Artikel „Singen in der Gemeinde“ formuliert Paul Ernst Ruppel die Grundlagen des gemeindlichen und chorischen Singens selbst:³⁸

- „Singen ist als innerliches, gesammeltes Beten Antwort auf das Wort.“
- Die Aufgabe des Chores vergleicht er mit dem Gebet des Einzelnen im Gottesdienst, der hier nicht sein Gebet betet, sondern stellvertretend für die Gemeinde. Diese Stellvertreteraufgabe erfüllt für ihn auch der Chor. „Es geschieht kein geistliches Singen, wenn der Chor singt und die Gemeinde nur zuhört (wie Publikum), sondern erst, wenn die Gemeinde mitsingt, d. h. das Singen des Chores als ihr eigenes Singen ‚im Herzen‘ [...] mitvollzieht.“³⁹
- Deshalb ist die eigentliche Aufgabe des Chores, die Gemeinde zum Singen zu bringen. Es entstehen Kanons für die Gemeinde, Junctim-Sätze (Chorsätze, bei denen die Gemeinde die Melodie zum Chorsatz singt), Singsprüche und Kehrverslieder mit Gemeindebeteiligung.⁴⁰
- Daraus folgt, dass für Paul Ernst Ruppel nur der Singende gesegnet ist: „Es geht [...] beim Singen des Chors als Teil der Gemeinde – zuerst um den Singenden selbst. Ich werde nicht müde, das immer wieder zu betonen [...]: das Singen hat seinen Dienst am Singenden selbst [...] als geistliche Übung des Antwortgebens auf das Wort Gottes.“ [...] „Wisse: wenn der Chor in der Versammlung singt, ist es dein Lied. Du sollst singen, mitsingen in deinem Herzen, wenn dein Chor singt. Denn der Chor ist doch Gemeinde!“ [...] „Der Dienst des Chors besteht nicht zuerst darin, daß er Lieder lernt, um sie der Gemeinde vorzusingen, sondern darin, daß die Singenden selbst zum Loben kommen.“
- Deshalb ist für ihn auch die Chorprobe eine gesegnete Stunde: „Das Eigentliche des Singens vollzieht sich so in der Singstunde an den Singenden. So wie sich etwa in einer Bibelstunde das Wort den Betrachtern auftut. Viele Gemeinden und leider auch ihre Prediger sehen diesen Wert häufig nicht, sondern anerkennen lediglich den ‚Nutzwert‘ ihres Chors.“
- Der Chor ist Erzieher der Jugend: „Das macht es so bedeutsam, dass ‚alles, was singen kann‘, durch den Chor geht, insbesondere die Jugend, in der doch ‚der Grund gelegt werden soll‘.“
- Der Chor ist die aktivste Gemeindegruppe: „In jeder anderen Gruppe gibt es ‚Darbietende‘ und ‚Zuhörende‘; im Chor nimmt jeder ganz tätig

³⁸ Paul Ernst Ruppel, Singen in der Gemeinde. in: Der Chorleiter, 1969, 12 ff.

³⁹ Ebd.: Rückblende auf die Veränderung Gesangverein – Gemeindechor: „Ich meine, dass das Singen des Chores in unseren Gemeinden hier vielfach an einer Erbkrankheit leidet. Wir leiden am falschen Vorbild des ‚Gesangvereins‘.“

⁴⁰ Vorwort zum zweiten Heft „Singende Gemeinde“ (Giffey): „Und weil Singen durch Singen gelehrt wird und am Singen sich entzündet, so ist jeder rechte Kirchenchor zugleich auch der Kerntrupp für den Gemeindegesang.“

durch sein Üben und Singen teil und gewinnt den ‚Stoff‘ in vertiefstem Maße als geistiges Eigentum, das sein Leben befruchtet und gestaltet.“

- Im Chor zählt nicht der Einzelne, sondern nur die Gemeinschaft: Einzelne „Menschen [geben] den eigenen Ton auf“ und finden „den gemeinsamen Ton. [...] Denn Musik (und Chorgesang im Besonderen!) ist Sinnbild, ist Gleichnis der Gemeinde und des Reiches Gottes: des Daseins nicht um seiner selbst, sondern um des anderen willen.“

2.2 Das einstimmige Singen, der Kanon und Gemeindesingformen

Vor allem in den reformatorischen Chorälen entdeckte man die Urkraft des Singens.⁴¹ 1936 und 1938 wurden beim Christlichen Sängerbund zwei Hefte mit einstimmigen Liedern und Chorälen herausgegeben, „Singende Gemeinde“ 1 und 2⁴² genannt, die nach dem Kriege – um es verkürzt zu beschreiben – Bestandteil des Evangelischen Kirchengesangbuchs (1950) und anderer Gesangbücher wurden. Diese beiden Heftchen erreichten hohe Auflagen, eine weite Verbreitung und eine häufige Nutzung. Es wird von Singwochen und Freizeiten berichtet, in denen überwiegend nur einstimmig gesungen wurde. Unvorstellbar für uns heute. In den Kirchen gab es regelmäßige Singstunden für die Gemeinde. Alfred Stier widmet in seinem Buch „Kirchliches Singen“ dem Thema „Gemeindesingstunde“ 37 Seiten.⁴³ Der Chor hatte in diesen Singstunden oft eine Vorsängeraufgabe. Warum diese Choräle?

Ähnlich wie die Wandervogelleute bei Volksliedern nahm die Gemeinde die alte Sprache der reformatorischen Texte und die nicht ganz einfachen rhythmischen Melodien als Urgesteine an, die es galt zu bearbeiten. Schwerverständliches beim Text und Schwierigkeiten der Melodie waren Herausforderungen. Wie Schwarzbrot hatte auch das alte Lied seinen besonderen Anspruch. So wie Schwarzbrot gut gekaut werden muss, erhoben auch diese Texte und Melodien den Anspruch, „er-arbeitet“ zu werden. Nicht ich bin der Maßstab für die Beurteilung eines Liedes, das Lied erhebt einen Anspruch an mich. Und inhaltlich? Man stellte fest, dass die Aussagen dieser Lieder viel näher an der Bibel waren als die Heilslieder mit ihren gefühlsbeladenen und subjektiven Wallungen individueller Frömmigkeit und dass die Melodien eine auch äußerlich aufrechte Körperhaltung abnötigten, wenn man sie sang. (Ich erinnere nur an die quasi explodierenden kurzen Auftakte reformatorischer Liedmelodien wie z.B. bei „Nun freut euch, lieben Christen gmein“, die vom Sänger von Anfang an eine eindeu-

⁴¹ Aus dem Vorwort der Singenden Gemeinde 1 (*Giffey* und *Schuler*): „Das Wort, sonderlich auch das biblisch gegründete, geistliche Wort in seiner ursprünglichen Tiefe ward erkannt als Wurzel und Lebenssaft für glaubensstarkes geistliches Lied.“

⁴² Die ersten drei Titel der „Singenden Gemeinde 1“ heißen: „Nun preiset alle Gottes Barmherzigkeit“, „Nun danket all und bringet Ehr“, „Du meine Seele, singe“, 60 Lieder in SG 1, 60 in SG 2.

⁴³ *Alfred Stier*, *Kirchliches Singen*, 180–217.

tige Präsenz fordern.) Und diese Melodien, die keine Begleitung brauchen, waren in der einstimmigen Ausführung am überzeugendsten.

Erich Hofmeister beschrieb diese Lieder so: „Das Lied unserer Gesängerbücher ist keine ‚freie‘ geistliche Dichtung, es hat sich immer wenigstens in seinen wertvollsten Beiträgen, in den Dienst des Bibelwortes gestellt [...] Je näher es dem Geist der Schrift, wie seiner keuschen Ausdrucksweise kommt, je lieber haben wir diese Choräle.“⁴⁴

Der Singradkanon, in der Romantik fast völlig vergessen, wurde als Element musikalischen Gruppenerlebnisses wieder entdeckt: Eine schlichte kleine Melodie konnte eben auch für Gemeinden und weniger musikalisch Gebildete zum mehrstimmigen Klangerlebnis werden. Entsprechend der musikalischen Rhetorik der Kompositionen der Renaissance und des Barock ging es den Komponisten der Singbewegung auch immer wieder darum, der Musik eine zweite, eine tiefere Ebene einzuziehen, auch um dem Wortsinn auszudrücken.

2.3 Beispiele

Vom Aufgang der Sonne (EG 456)



Wie Paul Ernst Ruppel berichtete, entstand der Kanon 1938, als er zu Singabenden in Einbeck war und der (vermutlich baptistische) Pastor ihn einlud, mit den Konfirmandenkindern zu singen. Ich versuche, einige Wort-Ton-Bezüge selbst bei diesem schlichten Kanon zu formulieren:

1. Der Anfang der Melodie beschreibt den Sonnenlauf eines Tages, vom Sichtbarwerden des Sonnenballs am Horizont im Osten über den Höchststand der Sonne am Mittag bis zu ihrem Verschwinden im Westen.
2. Der Kanon muss, so Paul Ernst Ruppel, langsam gesungen werden, denn er symbolisiert ja einen Verlauf über viele Tagesstunden.
3. Der Dreiklang am Anfang könnte auf die Trinität hinweisen: Der dreieinige Gott selbst geht auf und soll gelobt werden, der ja auch als Sonne bezeichnet wird (siehe: *Gottes Liebe ist wie die Sonne*).
4. Das Lob des Menschen entsteht in der Tiefe: „sei gelobet der Name des Herrn...“
5. Das Loben braucht Übung. Um sich in die Höhe aufzuschwingen, braucht es immerhin zwei Anläufe aus der Tiefe kommend.

⁴⁴ Sängerguß, 1929, 100.

6. Der Umfang des Kanons ist eine Oktave. Innerhalb einer Oktave befindet sich das gesamte Tonmaterial unserer Musik. Anders gesagt: Das ist alles, was wir tun sollen: Gott loben – und mit allem, was wir haben.
7. Der Kanon wird, wenn er langsam gesungen wird, wie ein Glockengeläut klingen, so Paul Ernst Ruppel. Er wird damit zur Einladung zum Gottesdienst.

Die dem Herrn vertrauen (EM 358)



1. Paul Ernst Ruppel verbindet diesen Jesaja-Vers (40,31) am Anfang mit der Choralmelodie *Auf meinen lieben Gott trau ich in Angst und Not*.
2. Die vorgezogene Note beim Einsatz der 2. Stimme wird in der Musiktheorie Antizipation genannt. Sie könnte ausdrücken, dass Gott uns zur Hilfe kommt, bevor wir „erschöpft“ sind.
3. Und wir dürfen von Gott übermäßig viel Kraft erwarten. Das zeigt die lange Note beim Einsatz der 3. Stimme.

Gemeinde-Singformen

Paul Ernst Ruppel hat neue Formen für Chor und Gemeinde geschaffen. Das Mittun der Gemeinde war ihm immer wichtig.

- Wir kennen heute fast nur noch den Kehrvers, bei dem die Gemeinde mitsingen darf.
- Ich erinnere an die Form des Singspruchs *Alle guten Gaben, alles was wir haben* (EM 621), der einstimmig beginnt und mit einer einfachen dreistimmigen Form endet. Das ist auswendig zu lernen. Man beginne mit der 1. Schlusszeile, füge die Zeilen 2 und 3 an und erarbeite schließlich den Anfang. Achtung: Antizipation (s. o.)!
- Ich übergehe die so genannten Junctim-Sätze, bei denen eine Gemeinde die Melodie eines Liedes zum Chorsatz singen kann.

Beispiel: *Danket dem Herrn, denn er ist freundlich* aus dem Singheft 1977.

- Paul Ernst Ruppel nimmt die Lutherübersetzung des 136. Psalms.
- Musikalisch benutzt er die Melodie von *Dir, dir, o Höchster, will ich singen*,
- formt daraus zum einen die Tonfolge der Psalmodie
- und zitiert zum anderen als Kehrvers die Melodiezeile: „denn seine Güte währet ewiglich“.
- Das Ganze in der responsorialen Dialogbesetzung mit einem Solisten und der Orgel auf der einen Seite und Chor und Gemeinde auf der anderen Seite.

Es ist eine Form entstanden, herausgearbeitet aus einem Bibeltext und einer Chormelodie.⁴⁵ Mit diesen Formen wurden die Chorleiter aufgefordert, mit der Gemeinde zu singen; und die Gemeinde wurde herausgefordert, Neues zu lernen und Teil des Chorgesangs zu werden.

2.4 Der einfache homophone Satz

1949 entstand beim Christlichen Sängerbund (neben der Grundversorgung der Bundesgaben) die Sonderreihe „Lieder zur Evangelisation“ (LzE), die bei den Chören und Gemeinden beliebt war. Es waren zumeist Strophenlieder mit eingängigen Melodien. Ein Lied aus dieser Reihe, das es immerhin bis ins Evangelische Gesangbuch geschafft hat, ist: *Nun gehören unsere Herzen ganz dem Mann von Golgatha* (LzE 11) im Satz von Paul Ernst Ruppel.⁴⁶ Diese Lieder wurden nicht nur bei missionarischen Einsätzen gesungen – dazu gehörte auch das Singen in Krankenhäusern, Altenheimen und Gefängnissen – sondern auch in den sonntäglichen Gottesdiensten, in denen der Chor in der Regel immer mehrere Lieder zu singen hatte. Man brauchte für die vielen Choraufgaben ein großes Repertoire mit vor allem leichten Liedern.

Manche Chöre blieben auf diesem Niveau der „Lieder zur Evangelisation“ und der leichten Bundesgaben stehen. Nicht immer konnte Paul Ernst Ruppel sich mit seinen Sätzen für diese Reihe identifizieren und verbarg sich manchmal hinter dem Pseudonym Martin Burkhardt⁴⁷. Auf der anderen Seite versuchte er aber auch, das Schlichte und Brave z. B. durch Akkordverfremdungen und Ungewöhnliches zu verlassen.⁴⁸

Das größte Problem, das Paul Ernst Ruppel mit diesen Sätzen hatte, war, dass sie musikalisch für die Chöre keine Weiterentwicklung bedeuteten. Für ihn gab es den Unterschied zwischen den Liedern, die musikalisch einfach sein mussten, damit sie für „Gemeindefremde“ verständlich waren; und der Gottesdienstmusik für die Gläubigen, die herausfordernd sein durfte. Die Gemeinde sollte bereit sein für eine intensive Beschäftigung mit Texten und Tönen. Diese Sätze sollten einen tiefen musikalischen und geistlichen Ausdruck haben. Der Chorsatzstil der „Lieder zur Evangelisation“ war für ihn nur eine Art „Vorform“, die aber in der gottesdienstlichen Chormusik überwunden sein sollte. Er schrieb: „Evangelistisches Singen wird also neben dem andern Singen eine Art Dolmetscheraufgabe erfüllen müssen [... Das evangelistische Singen] will dahin klingen und da verständlich sein,

⁴⁵ Weitere Singspruchformen: *Gott, der da reich ist* (EM 31, FL 345) ist eine Kombination aus Chorsatz, Bibeltextunterlegung und Kehrversform. Kombinationen aus Kehrvers und Kanon: *Ihr werdet die Kraft* (EG 132, Gml 252, Ruppel 1963), ebenso: *Christus werde hoch gepriesen* (Gml 445, Ruppel 1957).

⁴⁶ LzE 11 und EG 93: Text: Friedrich von Bodelschwingh (1877–1946), Melodie: Richard Lörcher (1907–1970).

⁴⁷ Z. B. LzE Nr. 13, 15, 16 usw.

⁴⁸ Z. B. LzE Nr. 58 *Es steht in deiner Macht, Gott loszulassen* oder Nr. 59 *So spricht der Herr, dein Erlöser*, einer vereinfachten Fassung aus der fortschrittlichsten Reihe „Der Junge Chor.“

wo die innergemeindliche Sprache nicht mehr verstanden wird.“⁴⁹ Die Gottesdienstmusik stand also für ihn auf einer höheren Stufe. Sie war geistlich wie musikalisch anspruchsvoller.

Die Reihe „Lieder zur Evangelisation“ wurde 1968 mit der Nummer 61 eingestellt. Immer öfter baten die Chöre um leichte Sätze, die dann auch in den Bundesgaben erschienen. Ich vermute, dass die Reihe aufgegeben wurde, weil die Sätze der beiden Reihen immer ähnlicher wurden.⁵⁰

2.5 Die Wort-Ton-Beziehung in der Motette

Eine Wort-Ton-Beziehung in einer Komposition war nicht möglich,

- wenn – wie bei Strophenliedern – mehrere Texte einer Melodie und einer Harmonie zugeordnet waren, anders ausgedrückt: wenn eine individuelle Interpretation von Wort und Ton und Wort und Klang nicht möglich war und
- wenn die Vorgabe bestand, dass der Schwierigkeitsgrad des Satzes niedrig sein musste.⁵¹

Vokalmusik konnte am besten dann ihren ganzen Ausdruck entfalten, wenn sie nur einen Text ausdrücken sollte wie bei einer Motette. Und das war Paul Ernst Ruppels künstlerischer Anspruch, das Wort – vorrangig das Bibelwort – ernst zu nehmen und es auch mit diesem ganzen Ernst in die Sprache der Musik zu setzen.

Die Musik sollte das Wort nicht verfälschen, vom Wort ablenken, z. B. durch weiche, gefühlige Klänge. Eine Interpretation des Wortes war nur denkbar im Sinne einer engen Wort-Ton-Beziehung. Wie das Bibelwort, das ja scharf wie ein Schwert sein (Heb 4,12), nüchtern und klar sprechen sollte, so sollte auch die Musik aufhorchen lassen, also eher scharf – sprich: dissonant – sein.

Eine der ersten Motetten im neuen Stil war die Bundesgabe 722 *Ihr seid das Salz der Erde*, geschrieben 1949, erschienen in den Bundesgaben 1950. Dazu schrieb Gottlob Schuler später: „Mit diesem Lied wurde ein entscheidender Schritt für unsere Bundesgaben vollzogen.“⁵²

⁴⁹ Der Chorleiter 1959/1, 2, Paul Ernst Ruppel, Gestaltungsfragen evangelistischen Singens: „Daran wird noch viel zu arbeiten sein, was vor allem der Textgestaltung Not zu machen scheint; denn hier fehlt es heute weithin mehr als in der Musik.“

⁵⁰ Die erste Bundesgabe nach dem Kriege beginnt mit der Nr. 697.

⁵¹ Sondernummer Der Chorleiter, 1955, *Steckel*: Unsere Chorlieder im Licht der Bibel und unseres kirchlichen Auftrags: „Die Tonsprache des Evangelisationsliedes verlangt vom Tonsetzer in besonderer Weise ‚Askese‘: Er darf freilich nicht nach den leicht eingängigen Akkorden und Klangbildern der Vergangenheit greifen, wie das z. B. in den 25 Evangelisationsliedern von Enno Popkes geschehen ist; er darf also nicht simpel sein oder werden. Damit würde er auch das Evangelium simplifizieren.“; Sängerguss, 1963/Mai/Juni, 19: *Schuler*, Paul Ernst Ruppel zum 50. Geburtstag (18. Juli 1963): „Besonders dankbar dürfen wir dafür sein, dass Paul Ruppel in seinen Kompositionen wohl neue Wege ging und kräftig vorwärts strebte, doch dabei die besondere Lage der Chöre und Gemeinden des CS im Auge behielt.“

⁵² Ebd., *Schuler*: „...und den drei folgenden...“ (wohl 749–751 gemeint: *Heile du mich, Herr / Euch wird verkündigt / Lasset euch versöhnen mit Gott*).

Die pädagogische Aufgabe sah Paul Ernst Ruppel darin, den Chorleitern wie den Sängern, ja, über sie der Gemeinde diese neue Musiksprache zu vermitteln. Wenn die Chorleiter diese Sprache verstünden, so seine Meinung, wäre es bei der Gemeinde nur eine Frage der Zeit, denn – überzeugt von seinem Weg – ging es letztlich „nur“ (!) darum, langfristig die Hörgewohnheiten der Menschen zu verändern. Von der Reaktion in einer Gemeinde berichtet Paul Ernst Ruppel:

„Als kürzlich dieser Evangelienpruch gesungen wurde und man sich anschließend darüber unterhielt, meinten die Zuhörer: Von der Musik blieb uns eigentlich keine Vorstellung haften – aber das Wort werden wir nicht mehr los! – Mehr soll auch wirklich nicht erreicht werden. Kann überhaupt mehr erreicht werden, als daß durch das Singen das Wort so auf den Menschen zubewegt wird, daß er ihm nicht mehr ausweichen kann?“⁵³

An anderer Stelle sagte er es allgemeiner: „Der Klang ist überhaupt nur Hintergrund. [...] Diese Musik will nicht mehr Empfindungen ausdrücken, sondern den Wesensgehalt des Wortes widerspiegeln.“⁵⁴ Paul Ernst Ruppel war davon überzeugt, dass bei der Ausdruckskraft eines Bibelwortes die Musik in den Hintergrund treten müsse und der Musik damit eine dem Text untergeordnete Aufgabe zukomme, wie es Erich Hofmeister sagte: „[...] daß wir ein Lied nicht seiner schönen Melodie wegen singen, sondern um mit seinem Text etwas auszusagen.“⁵⁵ Typisches Beispiel dazu sei die Bundesgabe 722 *Ihr seid das Salz der Erde* (s. Abb.).

Dennoch sei hier schon angedeutet: Man kann bei einer Komposition an der Musik nicht „vorbeihören“. Man kann die Töne nicht absorbieren, um an den Text zu gelangen. Während man – wie beim Schlag – an der Sprache vorbei sich ganz der Musik hingeben kann, geht das umgekehrt eben nicht, denn beim Hören eines Liedes ist der Zugang zur Musik weit aus direkter oder kürzer als der zum Text. Die Komponisten der Singbewegung wollten nicht das Ohr des Hörers kitzeln, weil sie sich sonst des Verrats an der Botschaft des Wortes schuldig gemacht hätten, wie sie meinten. Ihre Musik aber traf auf Menschen, deren Hörgewohnheiten immer stärker durch Radio, Fernsehen und Schallplatte geprägt wurden, auf Menschen, die immer weniger bereit waren, sich auseinanderzusetzen mit Text und Sprache in der Musik, wie das folgende Beispiel zeigt.

Die Motette Bundesgabe 751 *Lasset euch versöhnen mit Gott* (Text: 2. Kor, 5,20 und 6,2) endet mit der Dissonanz (A-e-a-e'-d'). In der Zeitschrift „Der Chorleiter“ zitiert Paul Ernst Ruppel einen Kritiker: „Lässt die Vertonung von 751 wirklich bei den Hörern den Eindruck entstehen, daß jetzt die ‚angenehme Zeit und der Tag des Heils‘ ist, und klingt der Schlußakkord auf ‚Gott‘ in göttlicher Harmonie aus?“ Dazu Ruppels Antwort:

⁵³ Der Chorleiter, 1951/4, 5.

⁵⁴ Der Chorleiter, 1953/1, 5.

⁵⁵ Referat von *Erich Hofmeister*: Von der Textgestalt unserer Lieder, in: Der Chorleiter, 1954/3, 20.

Und es bleibt das Ende offen im Klang der Dissonanzen, bestehend aus „unverbrauchten“ und nicht aufgelösten Klängen.⁵⁷

Einige Hinweise zur Komposition:

- Einstimmig beginnt der Chor diese Motette: Gottes Sprache ist einstimmig weil eindeutig, und die Sänger des Chores stehen hier „an Christi Statt“.
- In der Koppelung der beiden tiefen Stimmen Alt und Bass und der beiden hohen Sopran und Tenor entsteht ein quasi holzschnittartiger Klang, quasi eine Gesetzestafel, was einen gewissen Ernst vermittelt.
- Die musikalische Form der Imitation steht immer für Weitersagen.
- Die Melodik besteht aus drei Tönen, der Mittelton wird umkreist. Es geht um ein Zentrum, um eine zentrale Aussage. Der Rhythmus ist pochend und damit fordernd. Die Synkope steht für Unordnung.
- Die tiefen Stimmen setzen auf *e* an und wiederholen den Text auf den höheren Stufen *fis* und auf *g*. Die oberen Stimmen beginnen auf *b* und wiederholen das Thema ebenfalls, um beim dritten Mal am Schluss nach oben auszubrechen. Es sind musikalische Elemente der Verdichtung und Verstärkung, denn prinzipiell ist jeder höhere Ton intensiver.
- Aus der Tiefe kommend in den ungewöhnlichen Quintgängen aufwärts strebend kommt der Tag des Heils immer näher.
- Der Tag des Heils wird als Ruf symbolisiert in den fünf- und sechsstimmigen überfallartigen Fanfarenakkorden, wie Jesu Wiederkunft im Bild eines nächtlichen Einbrechers erzählt wird. Die Männerstimmen kündigen ihn in der Tiefe an. Durch die dreimalige Wiederholung (was sicherlich kein Zufall ist) und durch die Verdichtung der Klänge und durch die klanglichen Überhöhungen wird das Ganze umso nachdrücklicher. Der Klang beim Wort „Heil“ ist in seinem reinen *H-Dur* schon „heil“, aber eben nur eine Zwischenstation, vielleicht eine Vision.
- Noch einmal wird das Anfangsmotiv in einem noch dichterem Geflecht an Imitationseinsätzen aufgenommen. Zwölfmal (übrigens genau so oft schon im ersten Teil, also zu jeder Stunde eines Tages) ist uns aufgetragen, diese Mahnung zu sagen.
- Und diese Mahnung darf nicht „schön“ enden, denn noch steht uns der Tag des Heils oder des Gerichts bevor.

Der neue musikalische Stil wurde geistlich begründet, wie es der Bundeswart Gottlob Schuler sagte: „Hier [gemeint ist: heute in unseren Kirchen und Gemeinden] ist Singen nicht verstanden als Zierrat und musikalische

⁵⁷ Der Chorleiter, 1953/1, 5: „Diese Musik will nicht mehr Empfindungen ausdrücken, sondern den Wesensgehalt des Wortes widerspiegeln. Den häufigen Dissonanzwirkungen entsprechen auch häufige rhythmische Spannungen und Eigenwilligkeiten, die das Wort sehr scharf herausstellen. Der Gesamtcharakter ist herbe, kühl, aber kraftvoll, innerlich gefestigt und klar.“ Deshalb benutzte man selten ruhende Grundklänge, denn nach einem Referat des Komponisten Karl Marx waren ruhende Klänge nur für Schlüsse geeignet, während ansonsten Strebeklänge für die Entwicklung eines Musikstücks sorgen sollten.

751. Lasset euch versöhnen mit Gott

2. Korinther 5, 20 u. 6, 2

Paul Ernst Ruppel

Sorgfältig sprechen, lebendig gestalten

So bit-ten wir nun an Chri - sti Statt: Las-set euch ver-söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott!

Söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott! Söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott! Sie - he:

Jetzt ist die an-ge-neh-me Zeit, jetzt ist der Tag des Heils! Jetzt ist die an-ge-neh-me Zeit, jetzt ist der Tag des Heils! Se - het, se - het, se - het: Tag des Heils! Se - het, se - het: Jetzt ist die an-ge-neh-me Zeit, jetzt ist der Tag des Heils! Las-set euch ver-söh-nen mit Gott, Las-set euch ver-söh-nen mit Gott, Las-set euch ver-söh-nen mit Gott, Las-set euch ver-söh-nen mit Gott, Las-set euch ver-söh-nen mit Gott, Las-set euch ver-söh-nen mit Gott, Las-set euch ver-söh-nen mit Gott, Las-set euch ver-söh-nen mit Gott!

Gott, söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott, las-set euch ver-söh-nen mit Gott!

las - set euch ver - söh - nen, ver - söh - nen mit Gott!

Lust, es ist vielmehr ein Einsatz an der Wurzel unseres Glaubens- und Gemeindelebens, das gewiß seine Frucht tragen wird.“⁵⁸ Das Singen, auch das Singen im Chor war also kein Zeitvertreib, sondern Glaubensäußerung und Verkündigungs-„Dienst“. Dabei mussten Herz und Mund übereinstimmen. Manchmal durfte ein Chorlied leicht und klangvoll sein. Meistens war und sollte es „Mühe und Arbeit“ sein wie das tägliche Leben. „Das mühelose Lied wird Lüge, wenn es der Wahrheitsaussage in ihm nicht angemessen ist, unecht, wenn es sich zu ‚leicht‘ singt.“⁵⁹ „Was das Wollen der Singbe-

⁵⁸ Gottlob Schuler, Die singende Gemeinde, in: Der Chorleiter, 1954/1, 10.

⁵⁹ Sängergross, 1953/2, 12: Hans-Geerd Fröblich, Singet dem Herrn ein neues Lied – Neun Thesen vom Lobgesang: „8. Hier [im Neuen Testament] erkennen wir, dass das Lied Gottes kein ‚leichtes‘, mühelos zu empfangendes, sondern ein ‚schweres‘

wegung aber im Grunde uns von Anfang an so stark verband, war die Betonung des erlebten Singens, des Einklangs von Lied und Leben, die Frage nach Echtheit von Wort und Ton.“⁶⁰ Paul Ernst Ruppel benutzte für diese Musik übrigens nie den Begriff „modern“, sondern immer „neu“.⁶¹ Den Anspruch dieser Musik formulierte er so:

„Die neue Musik:

- Sie fordert uns [...] ganz.
- Sie fordert eine ernsthafte Auseinandersetzung.
- Sie fordert nicht den Menschen in der Illusion der Masse, sondern fordert ihn in der Einsamkeit seiner Existenz [...] denn die große Gefahr unsrer Tage auf allen Lebensgebieten ist die des Sichverlierens an die Masse.“⁶²

Kleiner Exkurs: Dazu zählte für ihn auch das Äußere, die „Präsentation“ der Sängerinnen und Sänger. Abgesehen von der Einstellung zur ersten und wichtigen Aufgabe der Musik und des Chorsingen galten immer noch die Einstellungen von Ernst Gebhard, wie sie 1953 nicht als Spaß zitiert wurden (hier nur zwei):

„[...] vermeidet alle affektierte und unnötige Bewegung des Körpers oder eines Teils desselben, während Eure Lippen lobpreisen [...]“

„Seid besonders während der Singstunde bei aller Freude in dem Herrn betend und ernst.“⁶³

Die Chorarbeit war eine ernste Sache wie der Glaube. Aber diese Musik der Singbewegung traf auf die Menschen der Wirtschaftswunderjahre. Radio und Fernsehen, gutes Essen, Geld, Auto, Reisen bestimmten mehr und mehr das Lebensgefühl der Menschen. Machen wir uns nichts vor: Nicht nur Prediger reagieren auf die Situation in der Welt. Die Welt beeinflusst auch unser geistliches Denken. Es ist ein Wechselspiel. Wir sprechen und wir singen in eine Situation, die wir reflektiert haben.

3. Kritik an der Musik

Kritik an der neuen Musik des neobarocken Stils, wie er in der Musikgeschichte bezeichnet wird, gab es von Anfang an besonders von drei Seiten:

- von denen, die vom alten romantischen Stil und dem Heilslied nie lassen wollten,
- von denen, die nicht glaubten, dass Laiensänger je diese Klänge mit ihrer Dissonanzdichte und dem Ausdruck überzeugend interpretieren könnten,

ist, das nur in Kraft des ganzen Menschen gesagt, gehört und weitergegeben zu werden vermag. Das mühelose Lied wird Lüge, wenn es der Wahrheitsaussage in ihm nicht angemessen ist, unecht, wenn es sich zu ‚leicht‘ singt.“

⁶⁰ Sängergross, 1954/4, 27: Autor nicht bekannt (vermutlich Paul Ernst Ruppel): 75 Jahre Christlicher Sängerbund.

⁶¹ Sängergross, 1954/5, 40: *Paul Ernst Ruppel*, Wo stehen wir? (75 Jahre CS Essen): „Neue Musik ist nicht einfach das gleich wie moderne Musik.“

⁶² Ebd.

⁶³ *Ernst Gebhardt*, Gesangsschule für christliche Sänger und Dirigenten, in: Sängergross, 1953/3, 24.

- und von denen, die nicht glaubten, dass eine Gemeinde eine geistliche Aussage mit solchen Klängen nachvollziehen könne.

Die Diskussion entzündete sich an der Motette vom Salz der Erde (BG 722 s. o.). Die meisten CS-Chöre sind den Weg mitgegangen, aber eine Reihe von Chören trat aus dem CS aus. Eine große Diskussion über den richtigen Weg hielt sich über Jahrzehnte. Und bei Chorleiterbegegnungen kursierte die Frage: „Singst du mit deinem Chor ‚das Salz‘?“

In den Zeitschriften des CS wurde Kritik zunächst nur selten publiziert. Der missionarische Eifer, andere vom „richtigen“ Weg zu überzeugen, stand im Vordergrund. Und warum sollte man den Gegnern eine Stimme geben? Bei den wenigen Veröffentlichungen von Kritik bittet Paul Ernst Ruppel immer wieder um einen fairen Umgang: das Beurteilen solle nicht zum Richten werden.⁶⁴ Er hat in seinem Leben von allen CS-Komponisten vermutlich am meisten Kritik einstecken müssen. Alles konzentrierte sich auf ihn. Aber er war der Visionär. Georg Siedler gab die Weisung aus, doch bitte davon auszugehen, dass die neuen Chorsätze etwas Wertvolles seien, denen man eine gewisse Erfurcht entgegen bringen solle, gerade wenn man sie nicht gleich verstehe.⁶⁵ Aber die Welt hatte sich verändert. Mit den 68ern hörte die Autoritätshörigkeit auf. Das von den Älteren Vorgegebene wurde erst einmal grundsätzlich angezweifelt.

Die Musik bei Evangelisationen sollte jetzt weniger Sprache als Medium sein. Sie wurde eher gebraucht, um, wie ich das noch hörte, „die Stellung emotional zu unterhöhlen, damit sie vom Evangelisten sturmreif geschossen werden könne.“ (Man achte auf die militante Strategensprache des Dritten Reichs.) Die Musik wurde bei Evangelisationen gerne und oft ausschließlich als Stimmungsmacher benutzt.

Auch in den Gemeinden regte sich Widerstand. Frieder Ringeis warnte schon 1962: Man solle „nicht das Ohr der Gemeinde vergewaltigen.“⁶⁶ Die Diskussion um die Hörgewohnheit der Gemeinde wurde schon in den 50er Jahren geführt. Auf den Artikel „Das Evangelisationslied gestern und heute“ von Pastor Fritz Harriefeld 1957 antwortet Kurt Quiring aus Karlsruhe: „Nicht ganz überzeugt bin ich von der starken Unterscheidung zwischen ‚Straßenatmosphäre‘ und ‚Gemeindeatmosphäre‘.“ Und an anderer Stelle sagt er: „Das Gefühl und Gemüt der Hörer bleibt doch noch die entscheidende Instanz.“

Die Hörgewohnheiten der Menschen wurden gerade in den 50er und 60er Jahren stark verändert. Deshalb ist auch die Argumentation ab der 70er Jahre logisch, den Menschen am besten den Musikstil anzubieten (im damaligen Sprachgebrauch: „abzuholen“), den sie kennen und mögen und

⁶⁴ Sängergruss, 1958/3, 21: *Ruppel*, Ein Wort zu unseren Noten. Zu den Bundesgaben: „Vor allem sollte [die] Beurteilung nicht in Richten ausarten.“

⁶⁵ Sängergruss, 1958/3, 19: *Siedler*, Bundestagung der Kreisobmänner: „Wir hätten nicht ohne weiteres das Recht, sie [die neuen Noten] voreilig abzutun, weil das Verständnis fehlt oder die Zeit, sich gründlich mit ihnen zu beschäftigen. Oft sei das die Feindschaft gegen alles Neue, welche die Stellungnahme bestimmt.“

⁶⁶ Sängergruss, 1962/3, 21: *Frieder Ringeis*, Das Echo.

lieben. Hier werden mehr und mehr Formulierungen der Werbung und des Marktes benutzt, und derjenige, den man erreichen will, wird mehr und mehr zum Kunden, den man ködern möchte.

Von einigen wurde die Musik der Jugendsingbewegung als Elitär empfunden. Max Steiger, Lehrer und Chorleiter der Freien evangelischen Gemeinde in Nürnberg, schreibt: „Wir singen aber nicht nur für die musikalisch Hochgebildeten!! [...] Die entscheidende Instanz sind selbstverständlich die Hörer! [...] Allerdings kann niemals gefragt werden: Hat dieses Lied ‚gefallen‘? Sondern immer nur: Hat dieses Lied ‚angesprochen‘?“ „Wenn die musikalische Schulung so weiter geht, so mögen vielleicht in 50 Jahren andere, moderne Lieder zu singen sein.“⁶⁷

Weder glaubte dieser Kritiker, dass diese Musik je von „normalen“ Sängern und Sängern überzeugend umgesetzt werden könne, noch dass sie je von der Gemeinde verstanden und akzeptiert würde. Für ihn ist diese Musik so abweisend, dass sie als geistlicher Musikstil eigentlich ungeeignet ist. Neben den zustimmenden Äußerungen gab es bereits bei einer Umfrage aus dem Jahre 1953, wo gefragt wurde, welches Liedgut gebraucht würde, kritische: „Gewünscht wird solches Liedgut, das diejenigen, für die unser Singen bestimmt ist, anspricht. Dazu zählt das ‚Neue Liedgut‘ in der Hauptsache nicht.“

Und eine andere Meinung: „[...] wir brauchen schön harmonisch klingende Lieder, um sie den Zuhörern leichter ins Herz singen zu können, und die einfachsten Lieder sind die gern gehörten; denn die Zuhörer sollen Jesum ins Herz aufnehmen durch den Gesang, welches durch die meisten Notenbeilagen von 1950 nicht möglich ist, weil die Melodien fehlen.“ Weil sie nicht eingängig sind, ist gemeint.

Innerhalb der Gemeinden und Chöre gab es zum Teil heftige Kämpfe um das Liedgut. Neben der Zustimmung wie „Liedgut findet besten Anklang. Wir kommen vom Gesangsvortrag zur Wortverkündigung“,⁶⁸ wird auch der Kampf innerhalb der Chöre deutlich, wenn ein Chorleiter schreibt, die Sänger „hätten erst nach der zehnten Probe das Recht, ein Lied zu kritisieren!“

Überraschend ist, dass bereits 1958 Paul Ernst Ruppel glaubte, mit der ganzen Auseinandersetzung „durch“ zu sein:

„Gerade in dem Augenblick, als sich ein bestimmter Stil unserer Bundeslieder herausgebildet hatte und wir auf dem besten Wege zu einer formalen Erstarrung waren, brach die Singbewegung herein und stellte alles wieder in Frage. Wie erfrischend und belebend war das! [...] Freilich entstanden scharfe Fronten. Aber das musste durchgestanden werden; anders wären die Dinge nie so klar herausgetreten.“⁶⁹

⁶⁷ Leserbrief im Sängergross, 1957/2, 15.

⁶⁸ Sängergross, 1953/3, 22: Ruppel, Chor – Gemeinschaft.

⁶⁹ 1958/3, 21: Paul Ernst Ruppel, Ein Wort zu unseren Noten; vgl. Festschrift, 29/30, Ruppel: „Ja, durch den Text wird in vieler Hinsicht dann auch das Verständnis für die oft noch ungewohnte Musik gefunden, da beide in der neuen Vertonung dieser Zeit im Wesen identisch ist.“

Der Boden war bereitet. Viele waren für den neuen Weg gewonnen worden. Jetzt ging es seiner Meinung nach nur noch darum, die Letzten zu überzeugen.

„Unsere Zuhörer sind entweder geistig aufgeschlossen, und wir haben sie bald auf unserer Seite; oder sie sind Zuhörer-Masse, die nach dem Trägheitsgesetz Beharrungsvermögen zeigt. Hier müsste den Komponisten wie den Sängern eine Aufgabe erwachsen, die Gemeinde dazu zu erziehen, dass sie aus ihrer passiven Haltung heraustritt, nicht nur etwas genießen, empfangen will (Berieselung u. ä.), sondern die innere Bereitschaft des mitwirkenden Hörers aufbringt.“⁷⁰

Paul Ernst Ruppel war in dieser Zeit schon weiter. Er bereitete weitere Felder vor. Der afroamerikanischen Musik, wie dem Spiritual und dem Jazz,⁷¹ war er immer zugetan, schließlich hatte er diese Musik in der Kriegsgefangenschaft in den USA kennen gelernt, und dass er 1976 in den Veröffentlichungen des CS die Romantik wieder einführte,⁷² verstanden etliche seiner Schüler und Jünger schon nicht mehr.

Jazz ja – Unterhaltungsmusik nein? Das ist sehr verwunderlich, als seien die Grenzen eindeutig. „Auf keinen Fall machen wir Unterhaltungsmusik“, so hieß es 1958.⁷³ Aber mit der Einführung des „Danke“-Liedes 1963⁷⁴ wurde der Boden für den Sacropop und für die Formen der U-Musik bereitet. Noch Ende der 70er Jahre, als ich Kirchenmusik studierte, war weder eine adäquate Begleitung des „Dankelieds“ ein Thema noch wurde „So nimm den meine Hände“ akzeptiert. Beides kam in der offiziellen Kirchenmusikerausbildung einfach nicht vor.

Schlussbemerkung

Mir ist Folgendes bei der Arbeit dieses Themas wichtig geworden:

1. Die Menschen der Singbewegung suchten nicht zuerst einen neuen Musikstil, sondern ein neues Lebensprinzip und damit eine neue Möglichkeit, den Glauben zu artikulieren.
2. Ihr Weg führte sie zu den Quellen evangelischer Frömmigkeit: der Bibel und dem evangelischen Choral.
3. Ihr Anspruch: Wie ihr Leben sollte ihre Musik wahrhaftig sein.
4. Der Chor hatte einen Verkündigungsauftrag.
5. Der Chor war Vorsänger der Gemeinde und hatte die Aufgabe, das Singen der Gemeinde zu fördern.

Ich wünschte, wir wären wieder auf einem solchen Weg.

⁷⁰ Sängergruß, 1951/3, 7: Das Gespräch, Autor: A.K.

⁷¹ Sängergruß, 1958/3, 21: *Paul Ernst Ruppel*, Ein Wort zu unseren Noten. „Die Singbewegung ist vorüber – ebenso wie die Erweckungsbewegung. Wir scheinen heute in einer gewissen Zeit der Synthese zu stehen, in der die Gegensätze sich messen, um zu neuem Maßstab zusammenzutreten.“ „Auf der anderen Seite kommt der Jazz auf uns zu und stellt uns. Dürfen wir ihm einfach ausweichen? Das wäre ein Versagen.“

⁷² CSG 28, Mendelssohn Bartholdy, Herr, sei gnädig unserm Flehn, 1976.

⁷³ Siehe Anm. 71.

⁷⁴ 1. Preis des 1. Wettbewerbs der Evangelischen Akademie Tutzing „Neue geistliche Lieder“, Bosse 1963, Martin Gotthard Schneider.

Anhang

Paul Ernst Ruppel in einigen aktuellen Gesangbüchern (fett gesetzt: alles außer Sätze):

Nr	Titel	Form	Nr	Titel	Form
Evang. Gesangbuch (12x = 12x)			EmK-Gesangbuch – (44x = 17x)		
2	Er ist die rechte Freudensonn	K	6	Dankt dem Herrn mit frohem Mut	S
132	Ihr werdet die Kraft	K, Ss	31	Gott, der da reich ist	M u. S
236	Ohren gabst du mir	T	38	Ja, ich will singen	T, O, B
260	Gleichwie mich mein Vater	K, Ss	41	O Gott, sei gelobt	S
291	Ich will dir danken, Herr	M	65	Erd und Himmel sollen singen	T, M, S
310	Meine Seele erhebt	K	96	Ich sing mein Lied	T
338	Alte mit den Jungen	K	97	Die Güte des Herrn	S
339	Mein Herz ist bereit	K	109	Solange die Erde steht	K
456	Vom Aufgang der Sonne	K	114	Wir sammeln zum Lob	S
463	Alle guten Gaben	K, Ss	122	Meinen Jesus lass ich nicht	S
466	Segne, Herr, was deine Hand	K	123	Ich bete an die Macht der Liebe	S
499	Erd und Himmel sollen singen	M-Bea.	128	Christus, das Licht der Welt	S
			129	Du hast gesagt	S
Gotteslob – (4x = 4x)			146	Er ist die rechte Freudensonn	K
274	Dich will ich rühmen, Herr und Gott	M	193	Heute noch kommt Gottes Wort	S
276	Wir glauben Gott im höchsten Thron	M	211	Fürwahr, er trug unsre Krankheit	S
278	Ich will dir danken, Herr	M	223	Nun gehören unsre Herzen	S
641	Gleichwie mich mein Vater	K, Ss	226	Der Herr ist auferstanden	K
			227	Seht, der Stein ist weggerückt	S
Feiern & Loben (20x = 8x)			258	Komm, o komm, du Geist des Lebens	S
14	Vom Aufgang der Sonne	K	259	Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes	Ss, K, S
60	Dankt dem Herrn mit frohem Mut	S	268	Jesus nimmt die Sünder an	S
79	Schaffe in mir, Gott	S	276	Schaffe in mir, Gott	S
89	Herr, gib uns Mut zum Hören	S	282	So wie ich bin	S
118	Friede sei nun mit euch allen	S	306	Glauben heißt	M u. S
155	Dem, der uns liebt	S	318	Ohren gabst du mir	T u. S
164	Sonne der Gerechtigkeit	S	321	Herr, gib uns Mut zum Hören	S
180	Er ist die rechte Freudensonn	K	333	Hilf, Herr, meines Lebens	S
184	Ein Stern strahlt in die Weite	M u. S	341	Herr, lehre uns beten	K
229	Das Jahr geht hin	S	358	Die dem Herrn vertrauen	K
249	Nun gehören unsre Herzen	S	360	Gib mir Kraft für einen Tag	M u. S
267	Der Herr ist auferstanden	K	363	Freunde, dass der Mandelzweig	S
290	Ihr lieben Christen	S	411	Strahlen brechen viele	S
337	Ja, ich will singen	T, O, B	429	Gottes Wort ist ein Licht in der Nacht	O u. M
345	Gott, der da reich ist	M u. S	445	Komm her, freu dich mit uns	S
350	Christus, das Licht der Welt	S	502	Friede sei nun mit euch allen	S
356	Ich will dich lieben	S	536	Er ist das Brot	S
395	Wir sind dein Eigentum	S	539	Du sendest uns durch dein Wort	S
468	Segne, Herr, was deine Hand	K	540	Du, Herr, heißt uns hoffen	S
497	Solange die Erde steht	K	553	Gleichwie mich mein Vater	M, K, S
			619	Auf und macht die Herzen weit	S
			621	Alle guten Gaben	Ss u. K
			626	Segne, Herr, was deine Hand	K

Abkürzungen:

B = Bass

Bea = Bearbeitung

M = Melodie

O = Oberstimme

S = Satz

Ss = Singspruch

Die Aufgabe des Chors in Gemeinde und Gottesdienst¹

Holger Eschmann

Persönliche Vorbemerkung

Das Singen, insbesondere das Singen im Chor, hat mich in meinem Leben sehr geprägt. Seit etwa fünfundvierzig Jahren habe ich in mehr als einem Dutzend unterschiedlicher Chöre mitgesungen. Oft geschah dies im Gottesdienst evangelisch-methodistischer Gemeinden, aber auch in Konzerten, bei Feiern und anderen Gelegenheiten. Im Chor habe ich das Notenlesen gelernt. Im Chor wurde mir die wunderbare Welt der Musik erschlossen. Im Chor habe ich viele Freunde und meine Frau kennen gelernt. Mehrere Jahre habe ich in Stuttgart selbst einen Gemeindechor geleitet und eine Menge dabei gelernt. Ich verdanke also dem Singen – besonders dem gemeinsamen Singen – viel.

In meinem Beitrag werden sich – dem komplexen Thema entsprechend – historische, anthropologische, theologische und musikwissenschaftliche Aspekte miteinander mischen. Aber auch persönliche Beobachtungen, Sonntags- und Alltagserfahrungen werden eine Rolle spielen. Da ich kein ausgesprochener Freikirchenforscher bin, bitte ich um Nachsicht, dass ich keine ausführliche Geschichte des Chorgesangs in den verschiedenen Freikirchen bieten kann. Ebenso habe ich auch nur wenige Semester Musikwissenschaft studiert und werde deshalb in diesem Bereich eher allgemein bleiben. Als Praktischer Theologe und Beauftragter für Gottesdienst und Agenda der Evangelisch-methodistischen Kirche gehe ich das Thema praktisch-theologisch an – wobei natürlich Impulse aus meiner freikirchlichen Tradition einfließen werden.

Mein Vortrag ist in drei Hauptteile gegliedert. Dabei beschreite ich den Weg vom Allgemeinen zum Speziellen. Ich beginne mit einigen Anmerkungen zum Singen allgemein und gehe dann auf das Thema Chor und Gemeindearbeit ein, bevor ich schließlich zur Aufgabe des Chors im Gottesdienst komme.

1. Zum Singen im Allgemeinen

Wer singt, ist glücklicher und gesünder. Auf diesen kurzen Nenner könnte man die Ergebnisse von einigen medizinischen und musikpsychologischen Untersuchungen bringen. „Singen unterstützt und fördert die Kräfte, die uns gesunden lassen“, schreibt der Paderborner Praktische Theologe und

¹ Überarbeiteter Vortrag, gehalten auf der Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung vom 28.–29. September 2012 in Marburg. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

Kirchenmusiker Harald Schroeter-Wittke. „Singen hat eine Angst lösende und Schmerz lindernde Wirkung.“² Beim Singen – und auch bei Musizieren – werden Endorphine freigesetzt, körpereigene Neuropeptide, die Gefühle des Glücks und der Freude hervorrufen können. Das Singen ist ein ganzheitlicher Vorgang, bei dem alle Sinne beteiligt sind, bei dem der Körper, die Seele und der Geist in Harmonie gelangen und bei dem die rechte Gehirnhälfte, in der stärker Gefühl und Intuition beheimatet sind, und die linke Gehirnhälfte, in der stärker die kognitiven Bereiche und die Sprache zu lokalisieren sind, gleichermaßen aktiviert werden, was bekanntermaßen die Stabilität und Ausgeglichenheit der Persönlichkeit fördert. Hymnologen und Musikwissenschaftlerinnen weisen immer wieder darauf hin, dass das Singen

„zu den fundamentalen Lebensäußerungen des Menschseins [gehört]. Wie Essen und Trinken, Lachen und Weinen, Spielen und Feiern, Dichten und Denken, Lieben und Erkennen ist es Bestandteil menschlichen Lebens in seinem Allein-Sein und in seinem Mit-Anderen-Sein.“³

Gerne wird in diesem Zusammenhang auch das Diktum des Geigers Yehudi Menuhin zitiert:

„Das Singen ist die eigentliche Muttersprache aller Menschen: Denn sie ist die natürlichste und einfachste Weise, in der wir ungeteilt da sind und uns ganz mitteilen können – mit all unseren Erfahrungen, Empfindungen und Hoffnungen.“⁴

Ich persönlich bin davon überzeugt, dass dies stimmt – zumindest für die Menschen, die einen Zugang zu Musik und Singen haben. Aber ist das so selbstverständlich bei allen der Fall, wie es das Zitat von Menuhin glauben machen will? Verstehen alle Menschen die Muttersprache Singen? Zumindest lassen einige Untersuchungen und Beobachtungen zum Singen in den gegenwärtigen nord-westlichen Gesellschaften Zweifel daran aufkommen. Angesichts des Rückgangs der allgemeinen Singkultur versah die Zeitschrift „Musik und Kirche“ vor zehn Jahren ein Heft mit dem programmatischen Titel: „Notstand Singen“⁵.

Warum in unserer Gesellschaft – und auch in unseren Kirchen – nicht mehr so viel gesungen wird, dafür sieht die Hymnologin Christa Reich ein Bündel von Gründen: Die Verfügbarkeit und Faszination neuer Medien spielt eine Rolle. Man hört heute Musik mit dem Ohrhörer, statt sie zu singen – was auf Außenstehende manchmal geradezu autistisch wirkt. In den Familien wird weniger gesungen als früher. In den Schulen fällt der Musikunterricht häufig aus, was Christa Reich unter anderem als eine Reaktion auf den Missbrauch des Singens im Nationalsozialismus deutet. Wer

² Harald Schroeter-Wittke, „Lass die Stimme klingen!“ Sing-Partitur zu einer Praktischen Theologie des Singens, in: Liturgie und Kultur, 1 (2010), 57–63, 58.

³ Jochen Arnold, Singen & Musizieren, in: Peter Bubmann / Bernhard Sill (Hg.), Christliche Lebenskunst, Regensburg 2008, 103–112, 103.

⁴ Ebd.

⁵ Musik und Kirche, 72 (2002).

aber als Kind das Singen nicht als beglückend erfahren hat, wird als Erwachsene/r kaum damit beginnen.⁶ Notstand Singen!? Provokativ fragt der Musikwissenschaftler und Kirchenmusiker Stephan Reinke in seinem Artikel „Singen im Gottesdienst – ein Relikt aus alter Zeit?“:

„Sollte sich die Kirche musikalisch auf eine Basis stellen, die mit dem ‚Wahrnehmungshorizont der Menschen‘ kaum mehr etwas gemein hat? Sollte sie auf eine Musizierform [sc. das Singen, HE] setzen, die primär ‚Exoten‘ anspricht? Kann das gemeinsam gesungene Lied heute überhaupt noch die Wirkung entfalten, wie es das einst tat – in einer Zeit, in der das Singen offenbar so viel selbstverständlicher war?“⁷

Wenn man die Statistiken des christlichen Sängerbundes daraufhin anschaut, wie viele Gemeindechöre in den letzten zwanzig Jahren aufgelöst wurden, kann man ebenfalls ins Fragen kommen, wie selbstverständlich denn das Singen heute noch ist. Setze ich aufs falsche Pferd, wenn ich den Chorgesang in Gemeinde und Gottesdienst stark machen will?

Es gibt aber auch die anderen Wahrnehmungen. Mein Sohn (22 Jahre), der meine Begeisterung für das Singen im Chor nicht geerbt hat, macht zu meiner Verblüffung in seinem Kreis junger Erwachsener begeistert bei „Sing-Star“ mit – einem computergestützten Karaoke-Singspiel – und bringt es da offensichtlich sogar zu einer gewissen Meisterschaft. Oder eine andere Beobachtung: Meine Frau ist Pastorin der Evangelisch-methodistischen Kirche. In ihrer Gemeinde hat der Chor seinen Dienst eingestellt. Stattdessen aber entstand ein Singteam, das eine ähnliche Funktion im Gottesdienst übernimmt. Und etwas wissenschaftlicher: In einer groß angelegten Untersuchung zum Gemeindegesang in den evangelisch-landeskirchlichen Gottesdiensten im Rheinland und in Westfalen haben über viereinhalbtausend Gottesdienstteilnehmer und -teilnehmerinnen aller Altersgruppen überraschend deutlich rückgemeldet, dass das Singen für sie von großer Bedeutung ist. Fast 70 % der Befragten singt im Gottesdienst immer mit und nur 1,3 % singen nie mit. Für fast 90 % der Gottesdienstteilnehmer und -teilnehmerinnen ist das Singen „wichtig“ bis „sehr wichtig“. Von einer Sangesmüdigkeit ist hier zumindest nicht die Rede. Im Gegenteil!⁸

Lassen wir diese unterschiedlichen Befunde einmal stehen und wenden wir uns dem chorischen Singen in der Kirchengemeinde zu. Vieles vom nachfolgend Gesagten lässt sich auch auf Singteams und Lobpreisteams übertragen. Natürlich ist das nicht dasselbe, aber es würde den Rahmen sprengen, jedes Mal genaue Differenzierungen vorzunehmen. Deshalb bit-

⁶ Vgl. *Christa Reich*, Singen heute. Vermischte Bemerkungen zu einem komplexen Phänomen, in: Arbeitsstelle Gottesdienst, 16 (2002), 59–68, 60 f.

⁷ *Stephan A. Reinke*, Singen im Gottesdienst – ein Relikt aus alter Zeit? in: Liturgie und Kultur, 1 (2010), 17–28, 35.

⁸ Singen im Gottesdienst. Ergebnisse und Deutungen einer empirischen Untersuchung in evangelischen Gemeinden, hg. im Auftrag der Liturgischen Konferenz von *Klaus Danzeglocke* / *Andreas Heye* / *Stephan A. Reinke* / *Harald Schroeter-Wittke*, Gütersloh 2011.

te ich Sie, das zum Chorgesang Gesagte selbst auch auf andere Formen gemeinsamen Singens zu übertragen, wo es zutrifft.

2. Chor und Gemeinde

Was ist das Plus des gemeinsamen Singens im Chor gegenüber dem privaten oder rein solistischen Singen? Auf eine einfache Formulierung gebracht, kann man sagen: Beim gemeinsamen Singen kommt zu all den bereits genannten positiven Wirkungen des Singens noch die beglückende Erfahrung hinzu, „dass aus vielen Einzelstimmen ein homogener Klangkörper erwächst“⁹. Die Chorsänger und -sängerinnen erfahren sich im gemeinsamen Singen „als von den anderen angenommen und dazugehörend“¹⁰. Chorgesang ist sowohl identitätsstiftend als auch gemeinschaftsbildend. Aus dem Hören auf den anderen und die andere beim Singen wird ein Dazugehören. Am „Du“ des Mitsängers und der Mitsängerin reift und wächst das eigene „Ich“, wie man im Anklang an Martin Buber (1878–1965) sagen könnte.¹¹ Man lernt einerseits, den eigenen Part zu spielen bzw. zu singen und dabei doch Verantwortung für den Klang des Ganzen zu übernehmen. Man erfährt sich mit seiner Stimme in der eigenen Wichtigkeit und lernt dabei doch zugleich, sich in das Ganze zu integrieren.¹² In einer Gesellschaft, die durch Individualisierung und Pluralisierung gekennzeichnet ist, in der durch die Segmentierung in unterschiedliche Milieus das Verbindende abnimmt, ist dieser gemeinschaftsstiftende Aspekt nicht hoch genug einzuschätzen.

Wenn dieses chorische Singen dann auch noch – wie es vor allem in den Kirchen- und Gemeindechören der Fall ist – geistliches Singen ist, kann man mit Christa Reich geradezu poetisch formulieren:

„Geistliches Singen lässt präsent werden, was gemeinsames Menschsein sein könnte und was es sein soll: Einheit in der Vielfalt.“ [Es] „gibt *dem* einen Ort, was uns utopisch ist [...] Geistliches Singen ist der Ort, wo Gott wohnt. Die Psalmen haben das gewusst: ‚Du thronst auf den Lobgesängen Israels‘ (Ps 22,3).“¹³

Geistliches Singen im Chor ist gelebte Spiritualität und gelebte Ökumene. Da im Chor nicht jeder singt, was er will, sondern weil man sich auf ein vorgegebenes Lied einlässt, werden die Singenden in eine „vorgegebene Gemeinsamkeit hineingezogen“, die sie nicht selbst hergestellt haben. Es ist eine „Gemeinsamkeit des Angeredetwerdens“¹⁴, die aber nicht unter sich bleibt, sondern Gottes Gegenwart in dieser Welt hörbar macht.

⁹ Kunibertas Dobrovolskis, Kirchenchor und Pfarrgemeinde, Diakonia, 12 (1981), 102–109, 106.

¹⁰ Arnold, Singen & Musizieren, 106.

¹¹ Vgl. Martin Buber, Ich und Du. Mit einem Nachwort von Bernhard Casper, Stuttgart 2008.

¹² Vgl. Wilm Geismann, Ein Chor lebt nicht vom Singen allein. Chance kirchenmusikalischer Jugendarbeit, in: Lebendige Seelsorge, 51 (2000), 318–320, 318.

¹³ Vgl. Reich, Singen heute, 67.

¹⁴ Ebd.

Das alles hat Auswirkungen auf die Gemeinde, in der der Chor übt und singt. Dabei sind mehrere Ebenen zu beachten, die ich hier jeweils nur andeuten kann.

Unter der Leitung des Heidelberger Systematischen Theologen Wilfried Härle wurde eine Umfrage unter 32 landeskirchlichen Gemeinden durchgeführt, die alle gegen den allgemeinen Trend des Mitgliederverlustes in den letzten Jahren gewachsen sind. Ein Ergebnis der Studie war, dass Kleingruppen – und hier insbesondere kirchenmusikalische Gruppen – mit für dieses Gemeindegewachstum verantwortlich waren.¹⁵ Dabei stellt nach der Studie die Kirchenmusik – insbesondere in Form von Chören für verschiedene Altersgruppen – ein „Kontinuitätselement in der kirchlichen Arbeit und Entwicklung dar, wie es seinesgleichen sucht“¹⁶. Chorarbeit kann mit Kinderchören beginnen, in Jugendchören, Musikteams und Gemeindechören ihre Fortführung finden. Wohl der Gemeinde, die qualifizierte Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen für diese Arbeit in ihren Reihen hat.

Neben dem Moment des Gemeindeaufbaus ist das der Seelsorge zu nennen. Der methodistische Pädagoge und Psychologe James W. Fowler hat Seelsorge – von der Begrifflichkeit her etwas originell – als „Förderung des einzelnen durch die Glaubensgemeinschaft im Sinne eines Ökosystems der Fürsorge und der Berufung“¹⁷ definiert. Der Gemeindechor erfüllt dieses Kriterium in besonderer Weise. Als Ökosystem der Fürsorge hat der Gemeindechor eine stützende und erhaltende Funktion für seine Mitglieder. Kontakte werden geknüpft, man findet Anschluss, in Notlagen wird sich gegenseitig geholfen. Das hat der Gemeindechor natürlich mit manchen anderen Dienstgruppen gemeinsam. Besonders deutlich wird aber in ihm die andere Dimension, die Dimension des Ökosystems der Berufung. Menschen entdecken ihre musikalischen Gaben, sie werden ganzheitlich gefördert und befähigt, diese Gaben und sich selbst mit ihrer unverwechselbaren Persönlichkeit in das Ganze der Gemeinde einzubringen. Im Chor werden in besonderer Weise Talente entdeckt.

Eng mit diesen Gedanken verbunden ist das Element des geistlichen Wachstums durch das Singen im Chor. Sind manche kirchlichen Kreise – Jugendkreise wie Hauskreise – davon bedroht, dass geistliche Inhalte verloren gehen und das Programm sich in Geselligkeit erschöpft, ist beim Chor, zumindest wenn er im Gottesdienst singt, die intensive Beschäftigung mit geistlichen Texten Programm. Wer im Chor singt, arbeitet sich an geistlichen Texten und dazu gehörenden Tönen ab. Er lernt gehaltvolle Inhalte auswendig – by heart oder par coeur, wie unsere europäischen Nachbarn sagen. Durch die Kombination von biblischen Motiven und emotional be-

¹⁵ Wilfried Härle / Jörg Augenstein / Sibylle Rolf / Aja Siebert, Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärtsgeht, Leipzig 2010, bes. 325–331.

¹⁶ Härle, ebd., 329.

¹⁷ James W. Fowler, Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, hg. von Friedrich Schweitzer, München 1989, 32 f.

rührenden Klängen gehört das Singen im Chor und auch das Singen von Gemeindeliedern im Gottesdienst, wie Harald Schroeter-Wittke anmerkt, „zu den emotional intensivsten Bibelgebräuchen“¹⁸. Manches begleitet einen als Ohrwurm auf dem Nachhauseweg von der Chorstunde und ist – hoffentlich – dann auch in schweren Zeiten wieder präsent.

Schließlich hält der Gemeindechor, zu dem (fast) alle Interessierten Gemeindeglieder Zugang haben, den evangelischen Gedanken wach, dass das Evangelium Sache der ganzen Gemeinde ist und nicht einzelner geweihter oder ordinierter Personen.¹⁹ Der Chor, der aus der Mitte der Gemeinde stammt, hat einen Verkündigungsauftrag in der Gemeinde und stellvertretend für die Gemeinde in der Welt. Da theologisch gesprochen der Glaube aus dem Hören kommt, wird durch das gesungene Evangelium „Kirche konstituiert“²⁰. Damit trägt der Chor fundamental zum Gemeindeaufbau bei. Und weil Singen immer auch eine eigene Hörschulung darstellt, sind die Probenarbeit und das Vorsingen des Chors in höchstem Maße für die Sänger und Sängerinnen selbst erbaulich.

3. Chor und Gottesdienst

Manchmal kann man in einem Gottesdienst hören, wie der Pastor oder die Pastorin sagt: „Wir danken dem Chor für die feierliche Umrahmung des Gottesdienstes!“ Das ist zwar gut gemeint, enthält aber neben dem Dank gleichzeitig die Botschaft, dass der Chor nur Rahmenprogramm ist und dass sein Dienst nicht zum Eigentlichen des Gottesdienstes gehört. Denn der Rahmen, so schön und kostbar er sein mag und so sehr er das Bild zur Geltung bringt, ist nicht das Bild selbst. Liturgiewissenschaftlich ist aber das Lied des Gemeindechores Teil des Gottesdienstes, Teil der Liturgie. Der Gemeindechor übt einen liturgischen Dienst aus. Das lässt sich auch an den Texten zeigen, die der Chor singt. Meist sind es Gebete, Meditationen, Bibelworte oder auch predigthafte Verkündigungstexte.

Ein Grund, warum das Lied des Chores eher als schmückendes Beiwerk denn als Teil der Liturgie angesehen wird, liegt mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit darin, dass um das Jahr 1290 Wilhelm Durandus der Jüngere (1237–1296) mit dem „*Rationale divinorum officiorum*“ einen Kommentar zum Messgottesdienst veröffentlichte, der für die spätere Auffassung von der römischen Liturgie maßgeblich wurde. Darin formuliert er über das Singen der Schola, also des Chors, eine folgenreiche Lehrmeinung: Wenn die Schola die Messliturgie oder Teile davon singt, dann muss der Priester den Text dieser Chorstücke noch einmal lesen oder singen, weil die Liturgie sonst an dieser Stelle nicht gültig ist.²¹ Die Gültigkeit der Liturgie hängt

¹⁸ Schroeter-Wittke, Sing-Partitur, 59.

¹⁹ Vgl. Okko Herlyn, Sache der Gemeinde. Studien zu einer praktischen Theologie des „Allgemeinen Priestertums“, Neukirchen-Vluyn 1997.

²⁰ C. Reich, Gemeinsam singen, in: Liturgie und Kultur, 1 (2010), 78.

²¹ Vgl. Philipp Harnoncourt / Hans B. Meyer / Helmut Hucke, Singen und Musizieren, in: Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 3: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachli-

nach dieser Auffassung also daran, dass ein geweihter Priester sie vollzieht. Wenn exakt dieselben Worte von jemand anderem, oder eben einem Chor, der in der Regel nicht aus Priestern besteht, gesungen bzw. gesagt werden, dann gilt das nicht. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat diese Auffassung korrigiert, aber manche ältere Katholiken wissen noch aus ihrer Kinderzeit, dass „wenn Chor oder Gemeinde das Gloria oder das Sanctus sangen, der Priester diese Gebete selber leise am Altar betete“²². Damit aber werden der Vollzug der Liturgie und die Musik voneinander getrennt. Die Musik wird zur zwar schönen, aber letztlich entbehrlichen Zutat. Und das hängt unserer Auffassung von gottesdienstlicher Musik im breiten Bewusstsein bis heute an. Natürlich hat die evangelische Reformation mit der Ausrufung des Priestertums aller Gläubigen die Auffassung von der Alleingültigkeit des priesterlichen Wortes theologisch bestritten. Und natürlich kommen freikirchliche Christen und Christinnen stärker aus dieser Tradition als aus der römisch-katholischen, aber es gibt auch bei uns häufig noch die Meinung, dass das, was der Pastor oder die Pastorin im Gottesdienst sagt, wichtiger sei als der Lektorendienst der Gemeindeglieder oder eben das Chorlied. Dazu kommt im Protestantismus – vor allem im Süden Deutschlands und in der Schweiz – eine deutliche Vorordnung des Wortes vor die Musik, so dass alles Gesungene hinter das Gesprochene zurückfällt. Das Chorlied wurde und wird daher häufig nur als künstlerische Einlage und Bereicherung im Gottesdienst gesehen.

Bernhard Leube, Pfarrer der württembergischen Landeskirche und Professor für Kirchenmusik, sagte einmal:

„Die schlimmste Ansage, die mir zu Ohren kam, mit der ein Pfarrer, er war evangelisch, eine Chormusik im Gottesdienst ankündigte, war die: ‚Wir unterbrechen die Liturgie für eine Einlage des Chores.‘ Ich weiß nicht, ob ich bei so einer Ansage als Chorleiter dann überhaupt noch aufstünde [...] Die Grundfrage ist also nicht die, an welchen Stellen der Liturgie der Chor singen soll, sondern die Frage ist, welche Teile der Liturgie der Chor übernehmen soll. Das klingt ganz ähnlich, ist aber doch fundamental verschieden und gibt der Chormusik im Gottesdienst die ihr angemessene Stellung. Mit dieser Fragestellung ist vornherein klar, dass die Chormusik kein Zierrat, sondern Mitwirkung, Mitvollzug ist.“²³

Dass das Singen von Anfang an wesentlicher Bestandteil des christlichen Gottesdienstes war, kann man liturgiegeschichtlich leicht nachweisen.²⁴ Die ältesten Lieder des urchristlichen Gottesdienstes waren Christushymnen, wie sie in Eph 1,3–14, Phil 2,6–11 oder Kol 1,15–20 zu finden sind. Loblieder und Akklamationen der Gemeinde, wie das Amen oder das Maranatha (unser Herr komm[t]) von 1.Kor 16,22, scheinen – wie schon in

che und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Gottesdienst der Kirche, Regensburg 1987, 131–179, 151 und *Karl-Heinrich Bieritz*, Liturgik, Berlin 2004, 141.

²² *Egon Mielenbrink*, Kirchenchöre. Ist der Chor gemeindebildend? In: Lebendige Seelsorge, 51 (2000), 315–317, 315.

²³ Aus einem Vortrag vom 2.2.2002 in Rottenburg bei der Chorleiter-Tagung „Geistliche Musik“ des Schwäbischen Sängerbundes.

²⁴ Vgl. *Harnoncourt* u. a., 144, Anm 1.

den Gottesdiensten Israels – große Bedeutung gehabt zu haben. „Lesungen und Gebete wurden vermutlich nach synagogischer Tradition kantiliert“²⁵, also singend vorgebetet, während die Gemeinde durch gesungene Kehrverse beteiligt wurde.

Dies alles geschah anfangs überwiegend einstimmig, wie überhaupt der gottesdienstliche Gesang, ob als Gemeindegesang oder Chorgesang, im ersten Jahrtausend nach Christus einstimmig und unbegleitet war. Bekannteste Ausdrucksform dieses einstimmigen Gesangs ist für uns heute der Gregorianische Choral – übrigens ein gutes Beispiel dafür, dass einstimmiges Singen keinesfalls anspruchloses Singen sein muss. Je verzierter der Gregorianische Choral aber ausgestaltet wurde, desto bedeutsamer wurde die *Schola*, die besonders geschulte Sängergruppe. Ab dem 14. Jahrhundert gewann der mehrstimmige Gesang in Form von Vertonungen der Messliturgie an Bedeutung. Je komplexer und kunstvoller der mehrstimmige Gesang wurde, desto stärker trat der Gesang der ganzen Gemeinde zurück, und es bildeten sich Chöre von geschulten Laien. Die Reformation gab mit ihrer Wertschätzung des Kirchenlieds der Gemeinde wieder ihre aktive liturgische Rolle zurück.

Die Entwicklung im Spätmittelalter weist auf die Gefahr hin, dass Chorgesang und Gemeindegesang im Gottesdienst zur Konkurrenz werden können. Für die rechte Zuordnung von Gemeindegesang und Chorgesang sehe ich eine gewisse Analogie im evangelisch-methodistischen Verständnis vom Zusammenspiel von Laien und Hauptamtlichen. In der vom Europäischen Rat der EmK Anfang der 1980er Jahre herausgegebenen Schrift „Dienstauftrag der Kirche. Amt. Allgemeines Priestertum“ wird die Frage gestellt:

„Was nötigt uns als Kirche, die das allgemeine Priestertum auf sämtlichen Ebenen kirchlichen Handelns zu verwirklichen sucht, dazu, besonders geordnete Ämter einzusetzen? [...] Lassen sich plausible Gründe dafür nennen, dass es einen Komplex von kirchlichen Funktionen gibt, der einer bestimmten Gruppe von Christen übertragen wird, obwohl diese Funktionen grundsätzlich von allen Gliedern der Kirche ausgeübt werden können? Die Antwort kann nur lauten: Gerade damit die Kirche in all ihren Gliedern handlungsfähig bleibt und ihre Aufträge erfüllen kann, bedarf sie der besonderen Ämter. [Diese Ämter sind] keine Berufungen, die die anderen Glieder arbeitslos machen würden, weil hier von ordinierten Amtsträgern übernommen wird, was die anderen nicht tun dürften. Die besonderen Dienste sollen vielmehr alle Glieder der Kirche zurüsten ‚zum Werk des Dienstes‘ (Epheser 4, 12).“²⁶

Auf den Chor übertragen hieße das, der Chor hat die Sorge dafür zu tragen, dass die Kirche in all ihren Gliedern singfähig bleibt. Es scheint mir in der Tat eine gerade heute nicht unwichtige Aufgabe des Chors in Gemeinde und Gottesdienst zu sein, die Gemeinde zum Singen und beim Singen anzuleiten. Wie wichtig eine solche Anleitung sein kann, zeigt die qualitati-

²⁵ Bieritz, Liturgik, 127.

²⁶ Dienstauftrag der Kirche. Amt. Allgemeines Priestertum, hg. vom Europäischen Rat der EmK, Zürich/Stuttgart 1981, 28.

ve Umfrage der Genfer Theologin Katharina Vollmer Mateus mit dem Titel „Wenn nur noch der Pfarrer singt. Zum Rezeptionsprozess von Gemeindegesang“²⁷. Vollmer Mateus schreibt zu einer Kurzfassung ihrer Studie:

Eine gute Singstimme, die den Gesang anleitet und stützt, wird von den interviewten Personen durchgehend als angenehm, hilfreich und geradezu beglückend empfunden. Der Rest der Gemeinde wird ermutigt zum Singen, zum Kräftiger Singen [sic!] und zum Singen nicht sehr bekannter Lieder.“²⁸

Werfen wir schließlich noch einen Blick darauf, wie dieser Dienst des Singens, den der Chor stellvertretend und andere anleitend im Gottesdienst ausübt, theologisch zu verstehen ist. Der Praktische Theologe Peter Bubmann hat dies in einem konzentrierten Satz folgendermaßen beschrieben:

[Singen ist eine] „ausgezeichnete Form ganzheitlicher gottesdienstlicher Kommunikation“. [Es] „dient anabatisch [zu Gott hin, HE] als Doxologie oder klagende Anrede Gottes, katabatisch [von Gott her] als Gesang der Verkündigung, horizontal als Medium wechselseitiger Gemeinschaftsbildung und des gemeinsamen Bekennens und reflexiv als Medium der persönlichen Vergewisserung, Tröstung und Stärkung.“²⁹

Damit sind vier Stichworte benannt, die ich auf den Chor hin zuspitzen möchte:

- a) Die anabatische Funktion: Der Chor gibt im Gottesdienst der Freude, der Sehnsucht und auch dem Schmerz des Menschen vor Gott Sprache und Klang. Stellvertretend hat er Lobpreis und Kyrie für alle Gottesdienstteilnehmer und -teilnehmerinnen eingeübt. Die während des Chorlieds hörende Gemeinde ist dabei nicht defizitär zu verstehen. Sie praktiziert, wie Bubmann es nennt, das „Charisma des Hörens“³⁰, die Grundhaltung des Menschen vor Gott.
- b) Die verkündigende Funktion: „Der Chor fungiert [...] nicht nur als Mund der Gemeinde, als ihr Teil und stellvertretend für sie, sondern er kann ihr auch – anredend – gegenüberreten“³¹, schreibt Christoph Albrecht. Ich denke, dass die Väter und Mütter unserer evangelisch-methodistischen Agende vor allem diese Verkündigungsfunktion des Chores im Blick hatten, als sie das Chorlied in der Gottesdienstordnung direkt vor der Predigt platzierten. Freilich sollte dies mit den Predigenden gut abgestimmt sein. Denn sonst birgt es die Gefahr in sich, dass das Chorlied doch wieder aus dem liturgischen Zusammenhang heraus fällt und zur musikalisch-künstlerischen Einlage wird.

²⁷ Katharina Vollmer-Mateus, Wenn nur noch der Pfarrer singt. Zum Rezeptionsprozess von Gemeindegesang, Zürich 2006.

²⁸ Katharina Vollmer-Mateus, Wenn nur noch der Pfarrer singt. Ergebnisse einer Befragung, in: Arbeitsstelle Gottesdienst, 21 (2007), 60–67, 62.

²⁹ Peter Bubmann, Das Charisma des Hörens als Grundvollzug der Liturgie, in: Liturgie und Kultur, 1 (2010), 51–56, 51.

³⁰ Ebd., 51 f.

³¹ Christoph Albrecht, Die gottesdienstliche Musik, in: Handbuch der Liturgik, Göttingen 32003, 413–445, 433.

- c) Die Gemeinschaft stiftende Funktion des Chorsingens betrifft natürlich zuerst die Chorsänger und -sängerinnen selbst. Sie bringen gemeinsam, aufeinander hörend, das Lob, den Dank oder Bitte und Klage zur Sprache und zum Klingen. In diesen Vorgang sind die Hörenden im Gottesdienst als Angesprochene dialogisch mit hineingenommen. Und darüber hinaus wird die hörende Gemeinde durch den Chorgesang in die Welt der himmlischen Chöre hineingenommen. Es entsteht eine Gemeinschaft über Raum und Zeit hinweg.
- d) Schließlich das Moment der persönlichen Vergewisserung, Tröstung und Stärkung. Die Trostkraft von Musik ist vielfach beschrieben worden. Ganz prominent von Martin Luther, der 1538 schrieb: „Denn nichts auf Erden kräftiger ist, die Traurigen fröhlich, die Fröhlichen traurig, die Verzagten herzenhaftig zu machen, die Hoffärtigen zur Demut reizen“, als die Musik.³² Und damit meinte er speziell die geistliche Vokalmusik in ihrem Zusammenspiel von Klang und Wort.

Aus dieser vierfachen theologischen Bestimmung der Chormusik im Gottesdienst ergeben sich einige ganz praktische Schlussfolgerungen.

- a) Weil der Chorgesang Mitwirkung und Mitvollzug des Gottesdienstes ist, hat der Chor im Gottesdienst keine „Auftritte“ und sollte sich auch nicht so verhalten. Denn der Begriff Auftritt suggeriert etwas Konzertmäßiges. Die Gemeinde, die als Ganze den Gottesdienst aktiv verantwortet, wird bei einem Auftritt des Chores zum Publikum degradiert. Das heißt nicht, dass ein Gemeindechor, wenn er dazu in der Lage ist, nicht auch Konzerte geben dürfte. Aber im Gottesdienst hat der Chor nicht primär die Rolle des Vorführenden oder Unterhaltenden, sondern ist als Teil der Gemeinde und stellvertretend für sie ins gottesdienstliche Geschehen aktiv eingebunden.
- b) Die mehrdimensionale Rolle des Chores im Gottesdienst legt nahe, dass er nicht immer nur an einem festgelegten Ort im Gottesdienstablauf singt. „Es ist leider eine weit verbreitete Unsitte“, schreibt Christoph Albrecht im Handbuch der Liturgik, „dass der Chor stets an den gleichen Stellen des Gottesdienstes [...] beliebige Musikstücke vorträgt, deren liturgische Funktion von der Gemeinde nicht verstanden werden kann, sodass sie nur als ‚musikalische Einlagen‘, als ‚künstlerische Bereicherung‘ registriert werden. Es sollte aber den Gemeindegliedern bewusst werden, dass die Kirchenmusik im Gottesdienst verwurzelt ist und dass sie dort eine organische Funktion hat.“³³

Je nach liturgischer Funktion kann der Chor im Eingangsteil des Gottesdienstes der Gemeinde ein Bibelwort zusingen, stellvertretend für sie ein Gebet erklingen lassen oder musikalisch das Evangelium verkündigen.

³² Aus der Vorrede zu den *Symphoniae iucundae* von Georg Rhaw, zitiert nach M. Heymel, Trösterin Frau Musica. Möglichkeiten einer musikalischen Seelsorge, in: *Evangelische Kommentare* 3/1998, 155–157, 156.

³³ Albrecht, Die gottesdienstliche Musik, 432.

- c) Die liturgische Aufgabe des Chors im Gottesdienst trägt auch zur Erhellung der heiklen und vieldiskutierten Frage bei, welche künstlerischen Mindestanforderungen man an Gemeindechöre stellen sollte. Die Verortung des Dienstes des Gemeindechores im gottesdienstlichen Handeln löst diese Frage zwar nicht, ordnet sie aber in einen theologischen Zusammenhang ein. Ich bin gewiss ein Freund qualitativ guter Musik, aber ein Gottesdienst ist kein Konzert und der Chorbeitrag kein Auftritt. Wenn Gott durch Bileams Esel reden konnte, dann wohl auch durch einen mittelmäßigen Chor. Dass dennoch das Gotteslob mit möglichst schönen Tönen zum Klingen kommen sollte und dass die Verkündigung besser ins Herz dringt, wenn sie nicht durch ungewollte Dissonanzen das Ohr der Hörenden strapaziert, versteht sich ja von selbst.

Schlussbemerkung

Der Bundessingwart des Christlichen Sängerbundes, Horst Krüger, hat vor einigen Jahren in einem Artikel im CS-Journal darauf hingewiesen, dass sich die Chorarbeit nur schlecht mit dem heutigen Zeitgeist und Lebensgefühl vereinbaren lässt. Dabei bezieht er sich vor allem auf die Analysen des Soziologen Hartmut Rosa in seinem Buch „Beschleunigung“³⁴. Chorarbeit braucht Zeit, Verbindlichkeit und – im wahrsten Sinne des Wortes – einen langen Atem. Unsere Zeit dagegen ist schnelllebig und auf Gewinnmaximierung bedacht. Ich teile diese Beobachtungen. Viele von uns machen die Erfahrung, dass sich Gemeindeglieder in einer kurzlebigen Zeit nicht mehr auf langfristige Aufgaben wie das kontinuierliche Üben von Noten und Texten einlassen – allenfalls noch auf zeitlich begrenzte Chorprojekte. Viele Chöre finden keinen Nachwuchs mehr und stellen ihre Arbeit ein.

Ich teile aber auch die Hoffnung des Bundessingwarts, dass auf der Chorarbeit weiterhin Verheißung liegt. Sie kann in unserer kurzlebigen Zeit eine Einübung in einen alternativen Glaubens- und Lebensstil sein. Und dieser alternative Glaubens- und Lebensstil war und ist ein Hauptanliegen der Freikirchen, die sich übrigens meist auch als „Singende Kirchen“³⁵ bezeichnet haben.

Nicht nur aus christlicher Perspektive tut ein nachhaltiger Lebensstil Not, der nicht nur auf den schnellen Augenblicksvorteil aus ist. Die neuere Ehrenamtsforschung hat herausgefunden, dass sich eine kontinuierliche ehrenamtliche Tätigkeit in der Regel positiv auf Alltag und Berufsleben auswirkt. Die Testpersonen, die sich neben ihrer Arbeit freiwillig im Ehrenamt engagierten, litten in ihrer Arbeit weniger unter Stress, waren insgesamt ausgeglichener und konnten am Tag nach ihrem abendlichen freiwilligen Engagement in ihrer Arbeit Arbeitskollegen geduldiger zuhören. So

³⁴ Horst Krüger, Braucht eine Gemeinde einen Chor?, in: CS-journal, 125 (3/2008), 6–8; Hartmut Rosa, Beschleunigung, Frankfurt 2005.

³⁵ Vgl. Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005, 121–123.

kann, so paradox das zunächst klingen mag, zusätzliches freiwilliges Engagement stressmindernd wirken und zur Lebensfreude beitragen.³⁶ Wichtig ist allerdings, dass der Mensch dabei das Gefühl hat, nicht überfordert zu sein und dass sein Engagement für ihn Sinn macht. Vielleicht sollten wir hier ansetzen, indem wir die Sinnhaftigkeit und Bedeutung des chorischen Engagements wieder deutlicher wahrnehmen und würdigen.

Ich habe persönlich begonnen und möchte persönlich schließen. Unsere Tochter ist dieses Jahr nach dem Abitur mit einer Freundin mit der EmK-Weltmission zu einem einjährigen Aufenthalt nach Namibia geflogen. Sie arbeitet dort in Kindergärten und in einer Vorschule mit. Um Zugang zu dem Leben der heimischen Kirchengemeinde zu finden und um Gemeinschaft zu erfahren, ist sie mit ihrer Freundin in den Kirchenchor gegangen. Der besteht aus achtzig jungen Menschen zwischen 20 und 30 Jahren – sie die beiden einzigen Weißen. Meine Tochter, die vorher nie in einem Chor mitgesungen hat, sondern eher solistisch mit der Querflöte musizierte, ist begeistert. Zweimal die Woche – Freitagabend und Samstagabend – proben sie drei Stunden lang. Das sei wahnsinnig anstrengend, sagt sie. Und Nora und ihre Freundin mussten erst einmal mehrere Wochen zu den Proben kommen, um dann das Chorgewand zu erhalten und im Gottesdienst mitsingen zu dürfen. Und sie nahmen das wie selbstverständlich in Kauf. In der Methodistenkirche in Windhoek besitzt der Chor einen großen Stellenwert. Der Einzelne wird ernst genommen, in dem was er kann, und in dem, was er noch zu lernen hat. Durch die besondere Kleidung wird das Dazugehörigkeitsgefühl der Sänger und Sängerinnen gestärkt, die Bedeutung des Chorsingens unterstrichen und auch die liturgische Funktion des Chors sichtbar gemacht. Ich bin mir natürlich bewusst, dass man das nicht eins zu eins auf unsere Verhältnisse übertragen kann, aber vielleicht kann uns die in dem allen zum Ausdruck kommende Bedeutsamkeit chorischen Engagements für Gemeinde und Gottesdienst zum Vorbild werden.

Die Fans des FC Liverpool sollen über ihre Mannschaft gesagt haben: „They only win when we are singing“ (Sie gewinnen nur, wenn wir singen).³⁷ Das könnte in abgewandelter Weise auch für die Zukunft der Chöre und der Kirchen gelten: „They only win, when they are singing.“

³⁶ Vgl. Eva. J. Mojza / Sabine Sonnentag, Does volunteer work during leisure time buffer negative effects of job stressors? A Diary Study, in: European Journal of Work and Organizational Psychology, 19/2 (2010), 231–252.

³⁷ Vgl. Arnold, Singen & Musizieren, 110.

Christliche Popularmusik

Die Kirche als popkultureller Partner wider Willen

Wolfgang Kabus

1. Einleitung: Vier Impulse als Leitlinien

Über die Popularmusik zu reden ist nicht ganz ungefährlich. Man gerät zwischen die üblichen Mühlsteine und wird gnadenlos zertrümmert. Eine Partei jagt mich in den Himmel, die andere in die Hölle. Ich bin gespannt, wo ich diesmal lande. Aber kommen wir zur Sache.

Es fällt auf, dass sich die Wahrnehmung von Religion und Kirche im Laufe der letzten Zeit gehörig verändert hat. Das gilt auch für die Wertung der verschiedenen religiösen Ausprägungen mit ihren Riten und Äußerungen. Da steht z. B. vor wenigen Tagen in der Burger Volksstimme: „... viele haben Sehnsucht nach einer glaubwürdigen und zeitgemäßen Kirche.“¹ An anderer Stelle lesen wir, dass das Christentum einen „antiquierten, ja schlechten Ruf hat.“² Genau in dieses Spannungsfeld wollen wir uns jetzt hinein begeben.

Vier Impulse bilden die Einleitung. Sie lauten:

1. Wer das Thema „Popularmusik und Kirche“ theologisch und kultur-anthropologisch bedenken will, der sollte wissen, dass es dabei nicht um ein paar leere Coca-Cola-Büchsen geht, um ein bisschen amerikanische Folklore, um einen unsensiblen Kulturoptimismus. Gemeint ist ein Weltbild, ein Menschenbild, das unsere Zeit durch und durch prägt. Die Beschreibung der modernen Gesellschaft ist ohne die Popularmusik heute nicht mehr möglich (Buschmann, Gutmann, Rösing, Koenot). So die Musiksoziologen.
2. Und wenn der große Helmut Rösing (Musiksoziologe, Hamburg, emeritierter Dekan des Fachbereiches Kulturgeschichte und Kulturkunde) – er ist kein Christ – Popularmusik als ein nicht-diskursives Medium mit einem erheblichen Transzendenzpotenzial beschreibt, dann horchen wir auf.
3. Nicht anders geht es uns mit Habermas: Die Gruppe der „religiös Unmusikalischen“ sei gar nicht so groß, meint er, aber die Kirche rede eine unverständliche Sprache: Die Gläubigen „sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu fin-

¹ Burger Volksstimme vom 12. September 2012, 24: „Auf die Gemeinsamkeiten beziehen“.

² Jan Koenot, „Hungry for Haeven“, in: Friedensauer Schriftenreihe – Reihe C Bd 7. Berlin u. a. 2003, 105.

den.“³ Die Kirche muss also verständlich reden lernen. Auch das trifft uns.

4. Und noch ein Letztes – kriegen Sie keinen Schreck: Kein Geringerer als Franz Josef Strauß hat im Brustton der Überzeugung verkündet: „Wer noch einmal das Gewehr in die Hand nehmen will, dem soll die Hand abfallen.“⁴ Nicht viel später wurde er Verteidigungsminister! Warum? Die Welt hatte sich verändert; und die Menschen eben auch. Ja, die Welt hat sich verändert. Es zeigt sich ein Paradigmenwechsel, wie er von den Kirchen und besonders von der Kirchenmusik nicht oder nur zögerlich akzeptiert wurde und wird. Die meisten Kirchen wollten eben gerne bleiben, was sie sind. Heute sind wir „Kirche in Not“, Kirche „im Gegenwind“⁵. Auch das betrifft uns alle. Und wir fragen: Wie steht es denn mit unserer gesellschaftlichen Gestaltungskraft, mit unserer zeitgeschichtlichen Echtheit? Sind wir „Außer Dienst“⁶ geraten, wie Alt-Kanzler Helmut Schmidt uns vorhält? Oder sind wir unterwegs zu einem Ziel, das Margot Käßmann (direkt nach ihrer Wahl zur Bischöfin am 28.10.09) so formuliert hat: „Meine Vision ist, dass die Sehnsucht der Menschen nach Lebenssinn in neuen Gottesdiensten Antwort findet.“ Bis hierher unsere vier Impulse, unsere Leitlinien.

Wir haben Fragen angedeutet und unseren Rahmen abgesteckt. Befragen wir jetzt den Hauptvertreter der populären Kultur – die Populärmusik: Wer bist du, wer willst du sein? Warum wirst du immer noch von Deinen Gegnern dilettantisch abgehalftert?

2. Wir definieren: Populärmusik, wer bist du? Verschiedene Erklärungsversuche

Wir definieren: Populärmusik ist kein Unfall der Geschichte, den es zu reparieren gilt. Im Gegenteil: Sie ist die Verkleinerung der Probleme dieser sich verändernden Welt auf ein handliches Format. Sie ist zu einem festen Bestandteil unserer Umwelt geworden und entspricht als Massenkultur exakt dem Weltbild einer erlebnisorientierten Wegwerfgesellschaft. Im Kielwasser des technischen Fortschrittes entstanden, ist sie auch attributiv daran gebunden. Es ist nicht möglich, das eine zu wollen und das andere zu verneinen. Die Welt mit all ihren Erscheinungen ist unteilbar.

³ *Jürgen Habermas*, Glaube und Wissen – Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/Main 2001, 21 u. 30.

⁴ Strauß äußerte dies im Wahlkampf 1949, zit. n. *Der Spiegel* v. 02.01.1957.

⁵ *Michael N. Ebertz*, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1997.

⁶ *Helmut Schmidt*, Religion in der Verantwortung. Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung, Berlin 2012, 9.

Und die *Christliche* Populärmusik? Sie ist nicht nur ein Beitrag zur Modernisierung einer beargwöhnten Institution; sie ist ein Plateau, auf dem ich mich zeitgeschichtlich echt äußern, und auf das ich mich auch retten kann. Missionarische Überlegungen, wie sie ihr immer wieder unterstellt werden, spielen in unseren Überlegungen überhaupt keine Rolle. Aber das müssen wir sagen: Von den Profis der Hochkulturen, der Musikwissenschaft, besonders aber der verschiedenen Kirchen lange ignoriert, ja verachtet, ging sie ihren Weg allein! Die gutbürgerliche Gesellschaft, auch die Kirchen, hatten geglaubt, sie sei nur Marktartikel, Industrieprodukt, Unterhaltung, ein Witz am Rande der Geschichte. Heute erleben wir, dass sie Lebensfragen beantworten muss; die Jugend wird nicht nur *mit*, sondern *durch* Populärmusik groß. Für viele Christen ist sie sogar zu einem sentimentalen Fluchort, zu einem Plätzchen für Gefühle geworden, die im Gottesdienst offenbar zu kurz kommen. Das sollte uns zu denken geben.

So ist aus der stillschweigend gewachsenen christlichen Populärmusik eine Form moderner Kultur, ein eigenes System geworden, das sich wegen seiner Vielfalt einer eindeutigen Definition entzieht. „Signatur unseres Zeitalters ... klingendes Alphabet der Gesellschaft“⁷. Das ist Populärmusik. Der Versuch, sie „zwischen zwei Buchdeckeln“⁸ unterzubringen, wirkt lächerlich, klingt nach Übersetzungsfehler. Und wir fragen: Ist es nicht an der Zeit, dass wir als Kirche uns um das Wesen dieser neuen Kultur endlich kümmern?⁹

Aber wo steckt nun das Problem, das wir mit ihr haben?

3. Problemlage: Der kulturelle Zusammenhang

Der Dichter spricht (Francis Picabia): „Unser Kopf ist rund, damit das Denken die Richtung wechseln kann.“¹⁰ Und ich sage mir: Wenn doch wenigstens wir Christen einen solchen runden Kopf hätten! Dieser elende Streitpunkt Populärmusik könnte doch bei exakter Information und Kompetenz längst erledigt sein. Stattdessen wird gestritten und nicht bemerkt, dass wir dilettantische Einsichten, ja Emotionen zu Argumenten erklären. Dazu ein kurzes Wort.

Wir leben in einer sehr eiligen Kultur. Sie neigt dazu, ohne Überblick zu funktionieren. Die daraus entstandene „neue Unübersichtlichkeit“, die Habermas zur Leitvokabel des Jahrhunderts erklärte, raubt der Kirche ihre Gelassenheit, ihre Gewissheit. Kirche wirkt, nach neuer Kultur befragt, ein-

⁷ Wolfgang Kabus, Populärmusik und Kirche – kein Widerspruch, Berlin 2001, 45.

⁸ Peter Wicke (Hg.), Rock- und Popmusik. Handbuch der Musik im 20. Jahrhundert Bd. 8, Laaber 2001, 9.

⁹ Sigmund Freud, „Das Unbehagen der Kultur“, in: Sigmund Freud, Gesammelte Werke Bd. 14, Frankfurt/Main 1972, 448.

¹⁰ Francis Picabia, zit. nach Reiner Knieling, Unsicher – und doch gewiß. Christsein in der Postmoderne, Neukirchen-Vluyn 1999, 9.

fach unsicher und orientierungslos, manchmal auch besserwisserisch und unbelehrbar. Manche meinen, sie sei schon zur Subkultur zu zählen. Statt den Horizont in Gelassenheit abzusuchen und z. B. die Populärmusik von ihrem Zusammenhang her zu begreifen, vermauert sie allzu oft die Wege in die Zukunft mit Normen, die längst keine mehr sind.

Ich denke jetzt z. B. an die Stuttgarter Erklärung zur Kirchenmusik vom November 2008¹¹. Die Christliche Populärmusik kommt darin nicht einmal vor, obwohl jeder weiß, wie sie unsere Zeit prägt. Manche bezeichnen sie sogar als ihren „geheimen Erzieher“. Und wir fragen: Ist es vertretbar, dass die Kirche sich durch dieses Verhalten selber ins Altenteil der Geschichte katapultiert, nur weil sie Schwierigkeiten mit der neuen Kultur hat?

Um es noch deutlicher zu sagen: Heute immer noch ein popkultureller Partner *wider Willen* zu sein, wirkt weltfremd bis unverantwortlich. Manche Verantwortungsträger schauen beim Thema Populärmusik so ernst in die Runde, als spiele der FC Bayern nur noch in der zweiten Liga. Dabei ist es keine Frage: Der hermeneutische Zirkel wird uns auch diesmal wieder einholen und überholen. Wir werden die Populärmusik also nicht los.

Eins sollten wir aber klar sehen: Die Zeit der ersten Geige ist vorbei. Wir müssen alle – wohl oder übel – in der zweiten Reihe Platz nehmen. Sind wir uns darüber klar, dass Kultur unerbittlich ist? Sie geht ihren Weg mit uns, gegen uns und auch ohne uns. Sie funktioniert selbstreferenziell. Das zu begreifen sind wir erst auf dem Wege. Früher konnten wir sagen: „Wo wir sind, da ist vorn – leider konnten wir nicht überall sein.“ Das war einmal; das ist endgültig vorbei. Wer immer vorn war, wer die Leitkultur gestellt hat und nun nicht einmal mehr der *primus inter pares* sein darf, nur ein gleichberechtigter Partner auf dem Markt der Möglichkeiten, dem muss es ja unbehaglich werden auf diesem Planeten.

Und in dieser Situation befinden wir uns heute. Wir lenken in Sachen Populärkultur ein stückweit ein, weil es nicht anders geht. Lieber wären wir aber die überlegenen Apostel der Hochkultur. Als 1961 die ersten popmusikalischen Annäherungsversuche bekannt wurden, gab es Gelächter bei den Frommen: „Abschaum moderner Reklamemethoden“, „kommunistische und faschistische Tonart“, „Einbruch unterschwelliger Sexualität in die Kirche“, „Liturgische Playboys“ (gemeint waren Pfarrer Hegele und der Verleger Bernhard Bosse). Sogar ein Spottgedicht auf das Preisträgerlied „Danke“ rotierte. Das war 1963!

Und 1994, gut 30 Jahre später? Die Fachzeitschrift *Musik und Kirche* schickt ein Manuskript mit dem Thema „Kirche und Populärmusik“ zurück mit dem Vermerk: Das ist nicht das Thema dieser Zeitschrift. 30 Jahre Christliche Populärmusik! – und das Fachorgan hat sie nicht bemerken wollen? Ist das der Ausdruck einer Kirche, die all die kulturellen Umbrüche nicht

¹¹ Stuttgarter Erklärung zur Kirchenmusik: http://kirchenmusik.bistumlimburg.de/index.php?_10=4911aaf4x1308aaee.pdf&_0=16&sid=8d31d602e72579b9858a5c6b95b71f5e

wahrhaben oder sich selbstsicher darüber hinwegsetzen wollte? Heute sind wir eine „Kirche in Not“, egal ob evangelisch, katholisch oder freikirchlich. „Kirche in Not“ aus kulturellen, nicht aus theologischen Gründen. Das ist wirklich seltsam! Oder fehlt uns die Vision? Warum kommen wir Kirchenleute sooft zu spät?

4. Die Kirche als popkultureller Partner wider Willen.

Unser Untertitel im Thema lautet: „Die Kirche als popkultureller Partner *wider Willen*“. Versuchen wir jetzt, in vier Punkten zu diesem Unbehagen, sprich Widerwillen, etwas zu sagen. Gemeint ist als Erstes das kulturelle Unbehagen, die kulturelle Unsicherheit.

4.1 Das kulturelle Unbehagen

These 1: Ohne einen theoretischen Überbau kann keine Kirche vernünftig handeln. Wir brauchen eine neue Theologie der Kultur, die auch die Popularkultur mit bedenkt.

Kultur meint die Gestaltung des menschlichen Lebensraumes in seiner Gesamtheit. Sie reagiert wie ein Seismograph auf die Erscheinungen von heute. Kultur ist also wie ein „Aus-Druck“ unserer Zeit; sie ist eine Projektionswand, an der wir viel über den Menschen der Gegenwart erfahren können. Und nun heißt die große Frage: Wo platziert sich die Kirche in der Frage der Kultur? Steht sie der Welt, also der Kultur *gegenüber* oder empfindet sie sich als *ein Teil von ihr*? Sie bemerken den grundlegenden Unterschied. Der bei Gemeinde und Klerus weit verbreitete Kulturpessimismus entscheidet sich klar für die Gegenüberlösung. Ihr seid da – wir sind hier! Danach ist z. B. die Populärmusik die vorläufige Endstation der kulturellen Dekadenz, das tiefste kulturelle Tal. Jede neue Epoche wäre dann immer die jeweils schlechteste. Es geht ja immer bergab mit der Menschheit – schon seit Jahrtausenden. Die Kirche aber steht wie ein Fels in der Brandung und vertritt wacker die Wahrheit. Das höre ich fast jede Woche. Wer so denkt, hat immer Schwierigkeiten mit einer neuen Kultur. Und nicht selten kämpft er an einer Front, wo der Feind überhaupt nicht steht.

Mit dem entgegengesetzten Modell – Kirche gehört mitten in die Welt – befinden wir uns durchaus in guter Gesellschaft: Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, Emil Brunner, Andrew Greeley, Bernd Schwarze, Albrecht Grözinger... Alle haben Ansätze dieser neuen Theologie der Kultur vorgelegt. Aber mir scheint: Ein großer Wurf, der die Gemeinden erreicht, fehlt. Die Kirche, welcher Denomination auch immer, sollte grundsätzlich ein Ja zur Kultur der Gegenwart finden, weil sie Gottes Welt betrifft. Etwas salopp formuliert: Gehen wir doch getrost davon aus, dass Gott nicht geschlafen hat, als die Welt so wurde, wie sie heute ist. Nur wer die Welt liebt, kann sie auch trösten. Und ich denke hier besonders an die Jugendkulturen und die Popmusik.

Für mich steht unerschütterlich fest: „Es gibt kein Christentum jenseits irgendwelcher Kultursynthesen“¹² und „Ohne die Auseinandersetzung mit der neuen Kultur hat keine Kirche eine Chance“¹³ (zwei Friedensauer Lehrsätze!). Das heißt doch: Zeitgeschichtliche Echtheit und kulturelle Identität sind unsere erste Bürgerpflicht, oder wir leben an unserem Auf-
trag vorbei.

Bis jetzt aber sind die offiziellen Äußerungen z. B. der EKD und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) sehr zögerlich und tastend. Das ist verständlich. Schließlich ist doch diese populäre Kultur für viele so anders, so neu, so ungewohnt, dass sie lieber „Danke!“ für dieses Danke sagen würde.

4.2 Das gesellschaftlich-soziologische Unbehagen

These 2: Die Postmoderne versteht sich als ästhetische Inszenierung. Die Kirche darf diese Conditio postmoderna nicht als geistliche Oberflächlichkeit deuten.

Hier geht es um das Hauptargument vieler Popmusik-Gegner. Auch dazu einige Gedanken: Jede Kultur hat eine bestimmte Stoßrichtung; wir nennen sie Ästhetik. Da gibt es plötzlich ganz andere Werte, neue Maßstäbe, etwa Feeling statt Denken, Gefühl statt Vernunft. Die Erlebnisorientierung kennzeichnet die moderne Art zu leben, zu singen, zu musizieren. Und wer diese Erscheinungen mit falschen Maßstäben misst, kommt zu falschen Ergebnissen. Wer z. B. an die Populärmusik die Elle der Klassik anlegt, vermisst sich total. Sie gehorcht anderen Regeln. Wagen wir doch mal einen kleinen Blick nach innen:

Es ist eine Ästhetik der Sinnlichkeit, der „Äußerlichkeit“, nach der hier musiziert wird. In ihrem Vollzug geht es z. B. weniger um konkrete Bedeutungen und textlich gefasste Inhalte, als vielmehr um ihr Bewegungspotenzial. Die Show – ganz positiv verstanden – ist ihr Geschäft. Populärmusik wird auf ihre Bewegungskodes hin „gelesen“, ja „abgetastet“ und mit dem ganzen Körper erschlossen – mal mehr, mal weniger. Das ist ihr Sinn. Äußere Gestaltung, etwa die Bewegung, die Gestik ist also keine infantile Hampelei, ist kein Ausdruck innerer Armut, sondern ein erklärtes Ziel dieser Musik. Ist es erlaubt, an 2. Mose 15 zu erinnern?

Mit der Bewältigung dieser neuen Parameter sind wir alle noch beschäftigt. Die Kirche darf also die neuen ästhetischen Kriterien nicht als geistliche Indolenz oder geistige Primitivität deuten, nur weil sie sie nicht versteht. Das wäre ein dilettantisches Urteil. Die Postmoderne mit ihrer Populärmusik ist keine modische Schimäre, die man in ihrer Oberflächlichkeit enttarnen muss. Heute sind ästhetische Garnierungen gefragt. Insofern ist sie modern.

¹² Wolfgang Kabus, „Es ist Zeit, dass wir uns um das Wesen dieser Kultur kümmern“, in: Friedensauer Schriftenreihe – Reihe C, Bd. 7, Berlin u. a. 2002, 23.

¹³ Ebd., 15.

Und diese sogenannte „außengeleitete“ Kultur (David Riesmann) soll mit der „innengeleiteten“ Kirche ins Gespräch kommen. Da muss einem ja unbehaglich werden. Die Gegensätze scheinen so krass, dass es für manche keine theologische Brücke zwischen beidem gibt. Tatsächlich wirkt die „innengeleitete“ Kirche plötzlich wie ein Fossil, und die „außengeleitete“ neue Kultur wie das blühende Leben. Ob uns vielleicht die Afrikaner mit ihrer Beweglichkeit helfen könnten? Um eine geistliche Oberflächlichkeit geht es jedenfalls nicht. Das wollten wir mit der zweiten These andeuten. Populärmusik ist nicht zwingend primitiv; sie *kann* natürlich primitiv sein. Sie ist aber anders.

4.3 Das ästhetische Unbehagen

These 3: *„Populärmusik ist der Gartenzwerg in der Musik. Er ist ein unwürdiger Partner des Evangeliums.“ Die Kirche benötigt mehr fachliche Kompetenz, um solche Fehlurteile zu vermeiden.*

Damit streifen wir die Frage der Qualität noch einmal, allerdings von einer anderen Seite. Die Argumentation der populären Primitivität ist hinlänglich bekannt. Es ist in der Geschichte nicht das erste Mal, dass die Kirche ein ästhetisches Gruseln überfiel in dem Augenblick, als das Volk selber zu den Tönen griff. Denken wir meinetwegen an das geistliche Volkslied „Harre, meine Seele“. Es bekam kein ordentliches Grab bei den Heiligen, sondern gehörte auf den Friedhof der Geächteten. Mit einem Sternchen hinter der Liednummer sollte es sterben. Aber es starb nicht. Heute feiert es fröhlich Urständ, sogar im EG. Und wir fragen: War für das Verdammungsurteil die Kategorie des Ästhetischen überhaupt zuständig? Gibt es in der gottesdienstlichen Musik nicht Zusammenhänge, die mit den Begriffen „gut“ oder „schlecht“ nicht geregelt werden können? Wenn auch die tradierte Ästhetik und die Kirche der Populärmusik nur Partytauglichkeit testieren wollen. Die Teenies wissen mehr!

Die Geringschätzung des Populären speist sich aus verschiedenen Quellen. Wir erwähnen nur drei:

1. Da ist zunächst das humanistische Bildungsideal. Es konnte und kann das Entstehen einer an der breiten Masse orientierten Kultur nur ein Symptom des Zerfalls sehen. Abgesunkenes Kulturgut!
2. Daneben steht die linksintellektuelle Kulturphilosophie und Gesellschaftskritik, die in der Gefolgschaft Adornos „nichts Wahres im Falschen“ sehen kann. Populäre Musik, egal ob Jazz, Schlager, Pop oder Rock ist Massenbetrug.
3. Dazu kommt heute ein Drittes: Die Jugendkultur – gerade die musikalische – hat sich in den letzten fünf Jahrzehnten so weit von der tradierten Kulturpraxis entfernt und dabei ein so differenziertes Eigenleben entwickelt, dass sie dem, der draußen steht, verdächtig erscheint. Ador-

no: Da werden Dinge gemacht, „von denen wir nicht wissen, was sie sind.“¹⁴ Das ist bis heute so geblieben.

Demgegenüber gilt unser Plädoyer einer sachkundigen Einsicht. Kompetenz ist gefragt. Die Wissenschaften wissen heute sehr genau, was Populärmusik ist: Sie ist Bestandteil unseres Alltags und unserer Biographie. Sie entspricht postmodernem Lebensgefühl und hat Leitbildfunktion übernommen. Die theologischen und „hoch-kulturellen“ Attacken gegen sie – vorgetragen im Namen von Qualität und Evangelium – erweisen sich als fromme Fehlschläge oder gar als akademische Verspätungen.

Selbst die Werte „Unterhaltung“, „Spaß“ und „Genuss“ müssen neu definiert werden. Alle drei gehören bekanntlich zu den *Conditio postmoderna*, also auch zur Ästhetik der Populärmusik. Der Kirche sind sie bis heute verdächtig. Unterhaltung ist doch das erklärte Feindbild vollmächtiger Verkündigung. Aber unser verehrter Kollege Schroeter-Wittke schreibt in seiner Habilitationsschrift sehr interessant (1999): „Am angemessenen ‚delectare‘ liegt es, ob das Gesagte überhaupt eine Wirkung hat“¹⁵ Und Rudolf Bohren meint: „Vergisst der Prediger, dass er (auch) ein homo ludens ist, wird er leicht zum Tragiker auf der Kanzel.“¹⁶ Das sind Töne, die ein so genannter „ernster Christ“ nicht gerne hört. Wir aber fragen ganz vorsichtig und behutsam: Ist die Kirche vielleicht deswegen zum „Tragiker auf der Kanzel“ – nämlich der modernen Gesellschaft – geworden, weil sie dieses Zeichen der Zeit, die neue Kultur mit ihren neuen Werten nicht ernst genug genommen hat?

4.4 Das theologische Unbehagen

Die letzte These ist mit Sicherheit die unbequemste: Sie lässt das theologische Unbehagen zu Wort kommen.

These 4: Christliche Populärmusik ist ein Teil der postmodernen Kultur. Ihre neue „Erzählweise“ ist keine kulturelle Verwahrlosung. Pop „fühlt“ mehr als er „denkt“.

Wenn der logos, die ratio, wie es die Klassik meint, einem neuen Paradigma weichen muss, dann hat das tiefgreifende Folgen für unsere gesamte Daseinserfahrung, ja Lebenskultur. Was uns bleibt, sind persönliche Gefühle, religiöse Erlebnisse, Emotionen. Die kann uns keiner nehmen. Sie sind nicht einmal hinterfragbar. Das ist modern. So ist unversehens aus „Wortgesellschaft“ (Georg Steiner, Gerhard Schulze, Jan Koenot) eine „Erlebnisgesellschaft“ (Gerhard Schulze) geworden, eine „Kultur nach dem Wort“, wie Steiner sie nennt. Wobei wir wieder bei der Populärmusik angekommen sind!

¹⁴ Theodor W. Adorno, „Vers une musique informelle“, in: Gesammelte Werke Bd. 16. Frankfurt/Main 1978, 540.

¹⁵ Harald Schroeter-Wittke, Friedensauer Schriftenreihe – Reihe C, Bd. 4. Frankfurt/Main 2000, 65.

¹⁶ Rudolf Bohren, Predigtlehre, München 1986, 18.

Runden wir unsere Überlegungen zur Populärmusik ab mit einem ganz kurzen Ritt durch die populäre Ästhetik.

„Alles, was ich dir zu sagen habe, sagt dir meine Gitarre.“¹⁷ Dieser Satz ist keine Anekdote. Er ist die Leitidee von heute aus dem Mund eines Popmusikers. Wir haben richtig gehört: die Gitarre sagt das, nicht meine Stimme, meine Sprache. Da brandet eine Musik auf, die allzu oft einem wortlosen Mythos gleicht: Das Wort wird vom Klang überboten. So wird populäre Musik zum Symbol einer emotionalen Kultur. Und die trational strukturierte „Kirche des Wortes“ hat Schwierigkeiten damit. Das ist verständlich, verstößt sie doch elementar gegen das bisher geltende theologische Prinzip des „Singens und Sagens“ (Luther). Wir singen, um zu sagen! Dafür habe ich 40 Jahre gestanden! Aber heute reicht das nicht mehr. Die Populärmusik kann es so nicht formulieren. Sie darf jubeln und seufzen, schreien und hauchen, röcheln und Sprache auskotzen – alles ist erlaubt, auch extremste ekstatische Formen –, wenn sie nur dem Erlebnis dienen, dem Fühlen. Im Song hat der Sänger vor allen Dingen sich selbst mitzuteilen. Authentisch muss der sein, der vorne steht.

Die zentrale Aufgabe der Stimme ist also der Transport von Subjektivität, nicht der Transport des Wortes. Begreifen wir sie darum getrost als einen Ekstasekürzel, der schließlich zur Körpersprache wird, zur Gestik. Über das körperliche Erleben also, nicht über die kopflastige *ratio* verkündet die Populärmusik ihre Botschaft – und wir ahnen: Da muss eine neue Semantik her; die alte der Klassik greift einfach zu kurz: „Ein Song braucht nicht verstanden zu werden; du kannst ihn trotzdem begreifen.“¹⁸ Deuten ist doch Erleben, nicht Denken!

So ist die Populärmusik, auch die christliche, von der Sache her keine Hörmusik, wohl aber ein singendes und tanzendes Ringen um Identität; eine neue „Erzählweise“¹⁹, eine „triebhafter Rede“, die den reformatorischen Einklang zwischen „Singen und Sagen“ gestisch definiert. Vor allem aber ist sie eins – und das ist das Fazit meiner 50-jährigen Beobachtung und Begleitung dieser Szene:

These 5: Christliche Populärmusik bestätigt höchst eindrucksvoll, dass es einer der größten protestantischen Irrtümer ist zu meinen, Religion sei nur eine Sache der bewussten Wahrnehmung.

Populärmusik, ob christlich oder nicht, tritt den Gegenbeweis an. Sie zeigt, wie man das Evangelium auch „sagen“ kann, nämlich ganz anders. Das ist kaum zu glauben. Aber heute erleben wir es.

¹⁷ Anonymus, zit. nach: Bernd Schwarze, Die Religion der Rock- und Popmusik. Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 95.

¹⁸ Anonymus, zit. nach: Jean-Martin Büttner, Sänger, Songs und triebhafter Rede, Basel 1997, 243.

¹⁹ Ebd., 17.

5. Zum Schluss.

Wenn wir heute vom Schicksal der christlichen Kirchen in der Postmoderne gesprochen haben und davon, dass sie Schwierigkeiten mit der neuen Kultur hat, dann stellen sich schnell die großen Krisenmetaphern und ihre Gegenstrategien ein. Das kulturkritische Lamento ist besonders beliebt. Wir glauben weder das Eine noch das Andere. Was wir brauchen, ist ein klares Profil, ist kulturelle Echtheit, ist Kompetenz. Und dazu gehört mit absoluter Selbstverständlichkeit die neue Populärmusik genauso wie die tradierte Kirchenmusik: *Singt dem Herrn* und *swingt dem Herrn* unter einem Dach. Der Philosoph Wolfgang Iser gibt uns mit seinem Leitbild einen überzeugenden Schlüssel in die Hand. Er spricht von der (musikalischen) „Doppelfigur der Gegenwart“ und sagt: man müsse sich „in beiden Arten kompetent und lustvoll“²⁰ bewegen können.

Mit der Kontinuität hat die Kirche keine Probleme, wohl aber mit der populären Aktualität. Dazu können wir nur sagen: Jede Zeit hat ihre Grammatik – und die ist erlernbar. Heute hat keiner mehr ein Recht auf Ahnungslosigkeit. Die Kirche muss – mit und ohne Unbehagen – in Sachen Populärkultur endlich ihre Schularbeiten machen, damit sie kompetent reden und urteilen kann. Denn: „Wer zu spät kommt...“ Das ist wohl wahr. Aber diese Panne sollten wir uns nicht leisten.

²⁰ Wolfgang Iser (Hg), *Die Aktualität des Ästhetischen*, München 1993, zit. nach BKJ (Hg) Bd 41, Remscheid 1997, 15.

Liedgut und Musik in den Gesangbüchern der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche und ihrer Vorgängerkirchen

Manfred Weingarten

1. Geschichtlicher Hintergrund

Im Laufe des 19. Jahrhunderts sind in Deutschland in vielen Regionen neben den bestehenden Landeskirchen und im Widerspruch zu ihnen freie lutherische Gemeinden und Kirchen entstanden, die sich zum Teil auch „Freikirchen“ nannten. Die Anlässe für ihre Entstehung waren vielfältig, aber im Wesentlichen ist der Grund doch immer in der Bindung an das Bekenntnis der lutherischen Kirche zu suchen, wie es im Konkordienbuch von 1580 festgelegt ist. In Ablehnung einer Union zwischen lutherischem und reformiertem Bekenntnis, wie diese vor allem in Preußen im Jahre 1830 staatlicherseits vollzogen wurde, kam es zum Widerstand und, nach mancherlei Repressalien, zur Bildung freier, staats-unabhängiger, bekenntnisgebundener lutherischer Gemeinden und Kirchen. Die Geschichte ihrer Entstehung im Einzelnen kann und soll hier nicht dargestellt werden. Ich nenne lediglich die Namen und das jeweilige Entstehungsjahr jener Kirchen:

- 1830/41 Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen, später Evangelisch-Lutherische (altlutherische) Kirche
- 1846 freie lutherische Gemeinden im Gebiet der nassauischen Union
- 1876 Evangelisch-lutherische Freikirche in Sachsen
- 1873/74 Renitenz in Kurhessen und daraus dann
- 1877 Renitente Kirche ungeänderter Augsburgischer Confession und ebenfalls
- 1877 Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen
- 1878 Süddeutsche Evangelisch-Lutherische Freikirche
- 1878 Hannoversche evangelisch-lutherische Freikirche

1972 waren es infolge früherer Vereinigungen noch drei Kirchen, die den Zusammenschluss zur SELK vollzogen: Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche, Evangelisch-lutherische Freikirche und Selbständige evangelisch-lutherische Kirche. Nach der Wiedervereinigung Deutschlands konnten sich auch die Gemeinden der altlutherischen Kirche auf dem Gebiet der DDR der SELK anschließen.

2. Die Gesangbuchfrage

Für die neu entstandenen Gemeinden und Kirchen war es von Anfang an die Frage, welches Gesangbuch sie für ihre Gottesdienste und den Hausgebrauch annehmen sollten. Wenn „das Gesangbuch das Gesicht der Kirche ist“ (Bischof Hans-Jörg Voigt), dann wollten und mussten die lutherischen Freikirchen im Laufe der Zeit ein eigenes, ihrem Bekenntnis entsprechendes Gesangbuch bekommen. Dass dies für die Gemeinden der lutherischen Freikirchen in ihrer unterschiedlichen Entstehung und vor allem territorialen Zerstreuung kein einheitliches Gesangbuch sein würde, liegt auf der Hand. So wurden auf diesem Gebiet getrennte Wege gegangen. Im Laufe der Zeit wurden verschiedene Gesangbücher erarbeitet und benutzt. Darüber möchte ich nun einen Überblick geben.

Vorab gebe ich eine Feststellung wieder, die Johannes Junker in den Veröffentlichungen der SELK zum Gesangbuch¹ im Jahre 1980 getroffen hat: „Gesangbuchgeschichte der SELK ist oft auch ein hymnologisches und theologisches Gegeneinander gewesen.“² Junker, auf dessen Arbeit meine geschichtlichen Ausführungen weithin fußen, stellt im Übrigen im Grundsatz fest:

„Die Lutherischen Freikirchen haben in der Regel von den Ergebnissen der allgemeinen evangelischen hymnologischen Forschungen gelebt und profitiert, wenn sie sie auch bis in die Neuzeit hinein für ihre besonderen Zwecke und Bedürfnisse umgesetzt und ausgewertet haben.“

Eine nicht mehr allgemein bekannte Ausnahme bildet jedoch August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868), einer der bedeutendsten Väter selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen. Er hat mit einer Reihe von Veröffentlichungen zu hymnologischen Problemen seiner Zeit Stellung genommen und akademische Vorlesungen über das evangelische Kirchenlied gehalten. Seine Stimme ist zur Zeit der Gesangbuchrestauration durchaus gehört worden.“³

3. Gesangbücher vor der Zeit der heutigen SELK

3.1 Christliches Kirchen- und Hausgesangbuch für Evangelisch-Lutherische Gemeinden (Cromesches Gesangbuch)

Die Generalsynode der Ev.-luth. (altluth.) Kirche hat sich von Anfang an und immer wieder einmal mit der Gesangbuchfrage befasst und festgestellt, dass es zwar wünschenswert erschien, „wenn bei allen unseren Gemeinden nur ein einziges gutes Gesangbuch in Gebrauch wäre“; sie nahm

¹ Veröffentlichungen zum Gesangbuch, 8 Hefte, im Auftrag der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche zum innerkirchlichen Gebrauch, hg. von *Johannes Junker*, 1980–1984.

² Ebd., Heft 1 (1980), *Johannes Junker*, 100 Jahre Gesangbuchgeschichte Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen, 4.

³ *Junker*, 100 Jahre, H. 1, 3.

aber doch Abstand von der „allgemeinen Einführung irgend eines Gesangbuchs in die Kirche unseres Landes“.⁴

Einer ihrer Pastoren, nämlich Theodor Crome (1821–1874), hatte aber schon Vorarbeiten für ein eigenes, lutherisches Gesangbuch geleistet. Als er 1853 von Potsdam nach Radevormwald ging, fand er dort in der Gemeinde „ein Gesangbuch, aus der unierten Kirche vor, welches nothwendig durch ein anderes ersetzt werden mußte, weil es ein Buch voll Verderbens, Unglaubens und falscher Lehre ist.“⁵ Er stellte sein Gesangbuch fertig und ließ es im Jahre 1856 in einer Auflage von 3 000 Exemplaren drucken. Ihm folgten bis 1890 drei weitere Auflagen. Das Cromesche Gesangbuch fand über den Raum der altlutherischen Kirche hinaus Verwendung, z. B. auch in den freikirchlich-lutherischen Gemeinden in Nassau und Baden.

Das Gesangbuch enthielt neben dem Liederteil ein „Gebetbuch“ mit über 80 Seiten, ein „Lectionarium“ mit Episteln und Evangelien, eine Synopse der „Passions-Historie“, der Beschreibung der Zerstörung Jerusalems und einen Bekenntnisteil, bestehend aus den drei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen, der ungeänderten Augsburgischen Konfession und Luthers kleinem Katechismus. Das Cromesche Gesangbuch enthält 466 Lieder. Sonstige Gesangbücher aus der Zeit enthalten 1 000 und mehr Lieder. Er selbst schreibt dazu:

„Diese im Vergleich mit den meisten älteren Gesangbüchern geringe Zahl von Liedern [...] wird nicht leicht jemand an sich für einen Mangel des Buches halten, da jeder weiß und täglich erfahren kann, wie viel mittelmäßige und entbehrliche, ja nicht wenig völlig unbrauchbare unter jener großen Zahl von Liedern in den älteren Gesangbüchern sich befinden.“⁶

Crome hat überwiegend Lieder aus der Reformationszeit bis zur Zeit Paul Gerhards ausgewählt und diese bis auf wenige Ausnahmen im ursprünglichen Wortlaut und in voller Länge übernommen. Von Luthers Liedern fehlt kaum eins. Er schreibt zwar, dass er „die gebräuchlichsten und besten jüngeren Lieder [...] nicht vergessen“ habe. Aber die „modernsten“ Kirchenliederdichter waren beim Erscheinen der 1. Auflage bereits 75 Jahre tot. Kein Lied seines Jahrhunderts hat bei Crome Aufnahme gefunden.

Zusammenfassend ist zu diesem Gesangbuch zu sagen: Bemerkenswert ist der Mut von Pastor Crome, als Einzelner ein Gesangbuch herauszugeben. Es bleibt hymnologisch für die damalige Zeit eine herausragende Leistung, die Lieder mit den Noten der Melodien erscheinen zu lassen; eine Seltenheit im 19. Jahrhundert. Crome wollte ein lutherisches Gesangbuch, dabei ohne pietistischen Schwulst und rationalistische Akzente, z. B. keine Lieder von Gellert, Hiller, Knapp oder Tersteegen.

Interessant ist der Aufbau des Liedteiles, wie er sich ähnlich auch in anderen Gesangbüchern der lutherischen Freikirchen findet: Die Thematik

⁴ Beschlüsse der Generalsynode, 242–243 bei *Junker*, 100 Jahre, H. 1, 5 und 79, Anm. 1.

⁵ Crome im „Kirchenblatt für die ev.-luth. Gemeinden in Preußen“, 1856, zit. aus: *Junker*, 100 Jahre, H. 1, 7.

⁶ Ebd., 10.

des Gottesdienstes mit 30 Liedern zur Liturgie steht *vor* dem Kirchenjahr, beginnt also nicht – wie sonst meist üblich – mit dem Advent. Philipp Dietz bezeichnet das Cromesche Gesangbuch als ein „im höchsten Grade archaisches Gesangbuch“⁷ Ähnliche Beurteilungen haben auch spätere freikirchlich-lutherische Gesangbücher erfahren, nicht zuletzt wegen ihrer starken und ja auch gewollten Bewahrung des reformatorischen Bekenntnisliedes. Und doch ist bei Crome die Geschichte seines Gesangbuches auch eine Geschichte der Revisionen. Er hat von Auflage zu Auflage der singenden Gemeinde nicht wenige Veränderungen zugemutet.

3.2 Gesangbuch für die Evangelisch-Lutherische Kirche (Elberfelder oder Breslauer Gesangbuch)

Nachdem die evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche gegen Ende des 19. Jahrhunderts in ihren Gemeinden eine neue Kirchen-Agende eingeführt hatte und diese als einigendes Band erlebt wurde, kam auch der Gedanke an ein gemeinsames Gesangbuch neu ins Gespräch. Dafür wurden rein praktische Gründe angeführt, aber auch kirchlich-theologische. Dazu schrieb 1893 Detmar Schmidt, Pastor und Kirchenrat in Elberfeld:

„Es entstehen neue Gemeinden, die aus der Union kommen und bei uns Anschluss suchen. Das landeskirchliche Gesangbuch bietet die schönsten Kernlieder in jämmerlicher Verstümmelung und Verwässerung und ist vom Sauer-teig falscher Lehre durchsetzt. Was soll man ihnen zum Ersatz bieten?“⁸

Er sah auch die Gefahr, dass die bisher genutzten Gesangbücher anderer (lutherischer) Kirchen irgendwann erneuert und ersetzt werden. „Soll die lutherische Gemeinde dann auch das neue unierte Provinzial-Gesangbuch anschaffen oder von dem alten abkaufen, soviel Exemplare sie davon habhaft werden kann?“⁹ Dabei setzte sich Detmar Schmidt auch mit dem Cromeschen Gesangbuch auseinander, das in einigen Gemeinden benutzt wurde. Er stellte als ablehnende Argumente fest:

- Die Auswahl der Lieder ist zu eng, z. B. kein einziges Lied von Spitta.
- Es enthält manche sehr alte Gesänge, die eher für den Altertumsfreund von Interesse sind.
- Sprache und Melodien sind nicht mehr geläufig.
- Die liturgischen Gemeindegesänge sind durch die (wohl gedruckt vorliegende) Gottesdienstordnung überflüssig geworden.
- In der vierten und letzten Ausgabe ist der Abdruck der Melodie bei jedem Lied (in der ursprünglichen rhythmischen Weise) wohl wegen der Preisersparnis fallen gelassen.

Also kam dieses Gesangbuch nicht mehr infrage.

⁷ Philipp Dietz, Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes, Marburg 1903, 781–785, § 41; zitiert bei *Junker*, 100 Jahre, H. 1, 18–23.

⁸ Kirchenblatt der ev.-luth. Kirche in Preußen, 1893, 310–314, zitiert bei *Junker*, 100 Jahre, H. 1, 29 f.

⁹ Ebd., 30.

Ohne Synodalauftrag machte Schmidt sich an die Arbeit. Dabei nutzte er die Vorarbeit eines anderen Pastors, nachdem die hymnologische Arbeit in seiner Kirche nahezu 40 Jahre geruht hatte, und legte schließlich ein Konzept der Gesangbucheinteilung und Grundsätze über die Auswahl der Lieder und deren Textgestalt vor. Diese Grundsätze sind, wie es scheint, einfach, klar und praktikabel:

- Nur Kernlieder, deren Inhalt der gesunden Lehre der evangelisch-lutherischen Kirche entsprechen;
- Lieder aus allen Jahrhunderten, auch aus der neueren und neuesten Zeit;
- nicht über 600 Lieder;
- nie mehr als 15 Verse (Strophen);
- regionale Lieblingslieder, z. B. in Pommern oder am Rhein;
- Originaltext möglichst beibehalten;
- nicht den Text entsprechend dem Geschmack der Jetztzeit ändern: sogenannte „Härten“ bleiben, wenn sie nicht zu ändern sind.

Hier möchte ich eine Anmerkung von Schmidt nicht vorenthalten: „Der ‚Geschmack‘ unseres Geschlechtes ist verderbt genug. Es wird Zeit, dass es wieder hausbacken Brot vertragen lernt. Oft liegt grade in der sog. ‚Härte‘ die ganze Kraft.“¹⁰ – Das war 1893!

Zwei Jahre später legte Schmidt den Entwurf für das Gesangbuch vor, das schließlich 1897/98 gedruckt und mit einem Wort der Kirchenleitung bekannt gemacht wurde. Die Einführung dieses Gesangbuches in den öffentlichen Gottesdienst blieb jedoch dem freien Ermessen der Gemeinden überlassen. Dieses sogenannte Elberfelder oder Breslauer Gesangbuch wurde von den Gemeinden als „ein neues Einheitsband für unsere Kirche“ empfunden. Es war bis zum Zweiten Weltkrieg und noch danach in Gebrauch. Zu erwähnen bleibt:

- dieses Gesangbuch enthielt 744 Lieder;
- fast alle Luther-Lieder und 58 Lieder von Paul Gerhardt wurden aufgenommen, aber auch Lieder z. B. von Knapp und Spitta;
- zwei Ausgaben wurden gedruckt, einmal mit und einmal ohne Noten;
- die Melodien waren fast alle aus dem „Kern des Kirchengesangbuchs“ von Paul Eugen Layritz (1707–1788) entnommen;
- die Liedeinteilung beginnt mit dem Advent und endet mit „Auferstehung, Gericht und ewigem Leben“.

Philipp Dietz hat über das Gesangbuch der „separierten Lutheraner in Preußen“ eine insgesamt positive Beurteilung abgegeben¹¹, bemängelt aber die Fülle der Lieder: mit solch voluminösen Gesangbüchern sei der Gemeinde nicht gedient. Da der Verfasser des Gesangbuches auch Dichter der reformierten Kirche berücksichtigt habe, sei ihm der Vorwurf einer „exklusiv-lutherisch“ gehaltenen Auswahl nicht zu machen.

¹⁰ Ebd., 34.

¹¹ Dietz, Die Restauration, 785–788, abgedruckt bei Junker, 100 Jahre, H. 1, 48–51.

1926 erscheint eine Neuauflage des „Breslauer Gesangbuches“ mit acht Schmuckseiten von Rudolf Schäfer. Gottfried Nagel hat zu den Bildern lezenswerte Betrachtungen geschrieben¹²:

„Das tiefste Verständnis des Evangeliums, dieses Hohenliedes vom Lamm Gottes, hat Luther der Kirche gebracht. Darum weiß die lutherische Kirche wie keine andere zu singen und zu sagen: ‚was Gott an uns gewendet hat und seine süße Wundertat, gar teu'r hat ers erworben.‘“¹³

Mit der ersten Auflage des Gesangbuches war auch ein Melodienbuch erstellt worden. Prof. Herzog aus München begutachtete es und schrieb: „Die Choräle in tonischer und rhythmischer Beziehung so viel wie möglich nach den Originalweisen wiederzugeben und zur Einführung zu bringen“, damit sei er einverstanden und das sei auch möglich.¹⁴

Nach dem 2. Weltkrieg entschloss sich die Evangelisch-lutherische (alt-lutherische) Kirche zusammen mit den anderen lutherischen Freikirchen, auf das Evangelische Kirchengesangbuch zuzugehen. Damit gab sie ihr eigenes Gesangbuch auf.

3.3 Gesangbuch für die renitente Kirche und für die selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen

1853 entstand das „Deutsche Evangelische Kirchengesangbuch“, meist „Eisenacher Gesangbuch“ genannt, das mit einem

„für alle evangelischen Gesangbücher gemeinsamen Grundstock von 150 Kernliedern vor 1750, auf denen sich die evangelische und namentlich die lutherische Kirche aufbaut hat und welche als Bekenntnis und Zeugnis des evangelischen Glaubens anzusehen sind, schaffen sollten“.¹⁵

Es war lange auch das Gesangbuch der 1877 entstandenen renitenten Gemeinden und der Gemeinden der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen. Auf die Bedeutung dieses Gesangbuches und auf die besondere Beziehung von August Vilmar und seiner hymnologischen Arbeiten zu diesem Gesangbuch (wie auch zu dem späteren Gesangbuch der renitenten Gemeinden, s. u.) sei hier hingewiesen.¹⁶

Im Zuge der Gesangbuchrestauration des 19. Jahrhunderts war bereits im Jahre 1838 (2. Auflage 1860) das „Kleine evangelische Gesangbuch“ anonym bei N.G. Elwert in Marburg erschienen. Verfasser dieses Gesangbuches war, wie Junker nach dem Buch von Philipp Dietz belegt, kein anderer als der damalige Gymnasialdirektor August F. Chr. Vilmar. Dieses Ge-

¹² Illustration und Text abgedruckt bei Junker, 100 Jahre, H. 1, 53–71.

¹³ Ebd., 54 f.

¹⁴ Kirchenblatt für die ev.-luth. Kirche in Preußen, 1899, 619–621, zitiert bei Junker, 100 Jahre, H. 1, 73.

¹⁵ Koch, „Geschichte des Kirchenliedes“, Bd. VII, 112, zitiert bei Junker, 100 Jahre, Heft 3, 37.

¹⁶ Philipp Dietz (Hg.), Dr. August Friedrich Christian Vilmar, weil. ord. Professor der Theologie zu Marburg, als Hymnolog. Eine Zusammenstellung seiner hauptsächlichen Leistungen auf hymnologischem Gebiet, Marburg 1899, Auszüge daraus bei Junker, 100 Jahre, H. 3, 3–37.

gesangbuch enthielt nur 137 Lieder, von denen das spätere „Eisenacher Gesangbuch“ allerdings 52 nicht aufnahm. Das spätere Gesangbuch der renitenten Gemeinden übernahm 24 Lieder nicht aus der Sammlung von Vilmar, obwohl doch die enge Beziehung der Renitenz zu Vilmar bestand und sein Gesangbuch dort mit Gewissheit bekannt war. Junker merkt an, dass die Auswahl der Lieder (13 Lieder von Luther und 14 von Paul Gerhardt) zeigt, dass bei der Erstellung des Gesangbuches der renitenten Kirche das Gesangbuch von Vilmar vorgelegen haben muss.¹⁷

Das Eisenacher Gesangbuch konnte die selbständigen lutherischen Gemeinden in den hessischen Landen nicht auf Dauer befriedigen, ebenso wenig wie das 1890 erschienene „Ev. Kirchengesangbuch für den Konsistorialbezirk Kassel“. Es fehlten zu viele Lieder, vor allem Abendmahlslieder, die zum Stammrepertoire der lutherischen Kirche gehören.

So wurde 1902 von dem Pfarrkonvent der „Selbständigen ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen“ in Usenborn eine Gesangbuchkommission bestellt und ein neues eigenes Gesangbuch beschlossen, das nach zweijähriger Arbeit im Jahre 1904 erschien und dessen Einführung auf dem Kirchenkonvent in Widdershausen einstimmig genehmigt wurde.¹⁸ Mit 356 Liedern enthielt es jene Zahl, die auch Vilmar vertreten hatte. Das Gesangbuch erschien mit Noten als reines Liederbuch, nur zum Teil mit Lektionar. Die 150 Kernlieder des Eisenacher Gesangbuches sind darin sämtlich enthalten. Johannes Junker schreibt zu diesem Gesangbuch, es sei:

„ein Gesangbuch, das [...] noch den Hymnologen Vilmar erkennen lässt [...] und die 150 Kernlieder des Eisenacher Gesangbuches voll in sich aufgenommen hat, ein Werk immerhin, an dem sich ein Stück deutscher Hymnologiegeschichte demonstrieren ließ.“¹⁹

Nach dem 1. Weltkrieg war der Bestand der Gesangbücher bereits aufgebraucht. Schon 1917 war vom Pfarrkonvent „in absehbarer Zeit“ ein Neudruck in Aussicht gestellt worden. So erschien das Gesangbuch dann 1922 in zweiter Auflage, und zwar mit einem Anhang mit 35 Liedern und der Ordnung des Hauptgottesdienstes. Dieser Anhang wurde auch als Sonderheft gedruckt, das in die alten Gesangbücher eingelegt werden konnte. Weil nach dem 2. Weltkrieg diese zweite Auflage längst vergriffen war, gaben die beiden hessischen Diözesen der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche ihr Gesangbuch auch zugunsten des Evangelischen Kirchengesangbuches (EKG) auf.

¹⁷ Ebd., 4.

¹⁸ Der Titel dieses Gesangbuches lautete: „Gesangbuch für die renitente Kirche ungetaufter Augsburgischer Konfession in Hessen. Herausgegeben in der Gemeinschaft mit der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen, Cassel. In Kommission bei Ernst Hühn, Hofbuchhandlung. 1904“.

¹⁹ Veröffentlichungen zum Gesangbuch, s. *Junker*, 100 Jahre, H. 3, 47, Anm. 1.

3.4 Das singende und betende Zion (Theodor Harms und die Hannoversche Evangelisch-Lutherische Freikirche)

1860 gab Theodor Harms (1819–1885), damals noch Pastor in Müden bei Hermannsburg, ein „Lutherisches Gesang- und Gebetbuch“ heraus unter dem Titel „Das singende und betende Zion“. Dieses enthielt 591 Lieder, dazu die Sonntagslesungen, einen ausführlichen Gebetsteil und Luthers Kleinen Katechismus. „Wie damals üblich wurden keine Noten mit abgedruckt. Es war das erste niedersächsische Gesangbuch mit originalgetreuen Liedtexten.“²⁰ Harms veröffentlichte dazu ein einstimmiges Choral-Melodienbuch und führte in seinen Gemeinden den ursprünglichen rhythmischen Gesang ein. Dazu ein Zitat:

„Im frischen, rhythmischen Gesang fand das aufblühende Glaubensleben seine lebendige Ausdrucksform. Wo immer der Erweckungsgedanke hin fand, folgte ihm der rhythmische Gesang nach und wurde wiederum zum Träger der Erweckung.“²¹

Dieses Gesangbuch stammt also aus der Zeit vor der Entstehung der Hannoverschen Evangelisch-Lutherischen Freikirche im Jahre 1878. Da Theodor Harms aber aus der Landeskirche ausschied und so die Freikirche entstand, wurde dieses Buch selbstverständlich noch viele Jahre in seiner Gemeinde, der Großen Kreuzkirchengemeinde in Hermannsburg, und ihren Filialgemeinden in der Lüneburger Heide benutzt, vor allem in den Missionsstunden und Hausgottesdiensten. Das „Singende und betende Zion“ erfreute sich mehr und mehr großer Beliebtheit und wurde immer wieder nachgedruckt. Die achte und letzte Auflage erschien 1915.

Im sonntäglichen Gottesdienst wurde aber weiterhin das Lüneburger Gesangbuch genutzt. In Hermannsburg selbst wurde jedoch im Jahre 1899 anstelle des Lüneburger Gesangbuches das neue Hannoversche Gesangbuch eingeführt.²²

Zu erwähnen ist noch, dass Theodor Harms sich auch um eine erneuerte Liturgie, eine neue Gottesdienstordnung, bemühte. Er gab, ebenfalls im Jahre 1860, das „Kantional zur Lüneburger Kirchenordnung“ heraus, das später als Anhang den Gesangbüchern „Singendes und betendes Zion“ und „Hannoversches Gesangbuch“ beigegeben wurde (Ordnung mit den ausgedruckten Introiten, Text und Melodie aus dem Kantional in den acht Psalmtönen).²³ „Es bleibt das große Verdienst von Pastor Theodor Harms,

²⁰ *Günter Schulz*, *Zur Geschichte der Kirchenchöre im Sprengel Nord der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hg. vom Kirchenmusikalischen Arbeitskreis im Sprengel Nord der SELK (Selbstverlag), 2008, 33.

²¹ *Werner Degenhardt*, *Aufzeichnungen über Th. Harms* (unveröffentlicht), zitiert bei *Schulz* (s.o.), 33, Anm. 55.

²² Die Filialgemeinden der Großen Kreuzkirchengemeinde, die sich später der Ev.-Luth. Freikirche anschlossen, haben zunächst das Lüneburger Gesangbuch beibehalten, bis alle Lagerbestände ausverkauft waren (um 1910). Allerdings wurde dann nicht das Hannoversche Gesangbuch eingeführt, sondern das „Singende und betende Zion“ und bis in die 1930er Jahre dort benutzt. (*Schulz*, 35).

²³ *Schulz*, 25–31, dort eine ausführliche Darstellung: „Theodor Harms – der Erneuerer der Gottesdienstordnung“.

dass er hinsichtlich der liturgischen Erneuerung viele gute Anstöße gegeben und vieles in Gang gebracht hat.“²⁴

3.5 Die Gesangbücher der Evangelisch-lutherischen Freikirche (früher: in Sachsen und anderen Staaten)

3.5.1 Das „Missourische Gesangbuch“ (offizieller Titel: „Kirchen-Gesang-Buch für Evangelisch-Lutherische Gemeinden ungeänderter Augsburgischer Konfession“)

Durch ihre enge Verbindung zur nordamerikanischen Missourisynode (heute LC-MS) haben viele Gemeinden der späteren „Ev.-Lutherischen Freikirche“ vor allem in Sachsen und in Nassau, deren Gesangbuch übernommen, das sogenannte „Missourische Gesangbuch“. Dieses war 1847 kurz nach Gründung der Synode in St. Louis erschienen und blieb über 100 Jahre in Verwendung; es erfuhr nur einmal eine größere Revision (1917).

C. F. W. Walther (1811–1887), der erste und langjährige Präses der Missourisynode und Professor am Seminar in St. Louis hat die Grundsätze für die Auswahl der Lieder benannt:

- die Lieder sollen rein sein in der Lehre;
- sie sollen in der rechtgläubigen deutsch-lutherischen Kirche schon eine möglichst allgemeine Aufnahme gefunden haben;
- sie sollen die Sprache der ganzen Kirche enthalten;
- sie sollen nicht gereimte Prosa, sondern Erzeugnis einer wahren christlichen Poesie sein.

Das Gesangbuch enthält 437 (in späteren Auflagen 485) Choräle, eine Sammlung von Antiphonen, einen Gebets- und Lesungsteil, Luthers Kleinen Katechismus, die drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und die Augsburgische Konfession in voller Länge. Die Lieder sind ohne Noten abgedruckt. Dafür ist ein Melodienregister beigegeben mit 118 Gruppierungen, die jeweils die möglichen Melodien zu einem Textmaß angeben und dann die Nummern der Lieder, die dazu passen.

3.5.2 Das „Zwickauer Gesangbuch“ (offizieller Titel: „Gesangbuch für Evangelisch-Lutherische Gemeinden ungeänderter Augsburgischer Konfession“)

Als das amerikanisch-missourische Gesangbuch den Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Freikirche aus mancherlei Gründen nicht mehr genügte, wurde nach mehrjährigem Beratungsprozess im Jahre 1930 in Zwickau ein neues Gesangbuch gedruckt und ausgeliefert.

Es enthielt eine allgemeine Ordnung für den Gottesdienst, darin zum Abendmahl acht Präfationen zum Kirchenjahr. 220 Antiphonen zum Wechselgesang sind alphabetisch angeordnet. Die 600 Lieder, darunter fast alle aus dem bisherigen Gesangbuch, sind ohne Noten abgedruckt. Der Anhang lehnt sich fast vollständig an den des Missourischen Gesangbuches

²⁴ Ebd., 31.

an. Dieses Gesangbuch wurde längst nicht in allen Gemeinden eingeführt und bald nach dem Krieg abgelöst.

3.5.3 Das Lutherische Kirchengesangbuch

Nach dem Zweiten Weltkrieg rückten die noch bestehenden lutherischen Freikirchen näher zusammen und suchten einen gemeinsamen Weg. Dazu gehörte auch das Bemühen um ein eigenes gemeinsames Gesangbuch, zumal es nach Krieg und Vertreibung kaum noch Exemplare der bisher benutzten Bücher gab.

Es wurde in vielen gemeinsamen Sitzungen geprüft und überlegt, ob die Übernahme des kurz vor der Vollendung stehenden „Evangelischen Kirchengesangbuches“ (EKG) denkbar und zu verantworten wäre. Im Kontakt mit Prof. Konrad A. C. Mahrenholz (1900–1980), dem Hauptverantwortlichen für das EKG, wurden Änderungswünsche bei Übernahme des EKG benannt: Streichung oder Hinzufügung von Liedern oder Strophen, Änderung von Texten. Zitat aus einem Schreiben an Mahrenholz:

„Trotz der Bedenken, die bei den luth. Freikirchen gegen die Einführung eines allgemeinen evangelischen Einheitsgesangbuches bestehen, hat die Prüfung ergeben, dass das EKG den luth. Freikirchen empfohlen werden kann, allerdings unter bestimmten Vorbehalten.“²⁵

„Der entscheidende Punkt des Änderungsvorschlages betrifft nicht die Einzelstellen, sondern in den Abschnitten der Tauf- und Abendmahlslieder jeweils einen ganzen Block, der ausgebrochen und durch eindeutig lutherisches Liedgut ersetzt werden sollte.“²⁶

Trotz des Entgegenkommens von Mahrenholz – es gab Revisionen verschiedenster Art in der Ausgabe des EKG für die lutherischen Freikirchen – kam es zu dem Beschluss, das EKG mit dem niederdeutschen Anhang (also doch ohne Veränderungen) „als Notlösung“ zu übernehmen. Ein eigener liturgischer Gottesdienst-Anhang sollte beigefügt werden. Dieser „Notlösung“ wurde zugestimmt, weil das Ziel der Schaffung eines eigenen, gut lutherischen Gesangbuches in absehbarer Zeit aber ohne Druck, gesehen wurde. Die evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche und die Selbstständige evangelisch-lutherische Kirche haben diesen Beschluss in die Tat umgesetzt.

Die Evangelisch-lutherische Freikirche dagegen ging schließlich einen Sonderweg mit der Erarbeitung und Herausgabe des „Lutherischen Kirchen-Gesangbuches“ (LKG) im Jahre 1956. Dieses Gesangbuch wird heute noch in den Gemeinden dieser Kirche auf dem Gebiet der ehemaligen DDR und in drei Gemeinden der SELK benutzt.

Obwohl ein Gesangbuchausschuss für dieses Gesangbuch verantwortlich war, ist es im Wesentlichen von einer Person erarbeitet und bestimmt worden: Pastor Werner Schwinge aus Hamburg. An seiner Seite stand der Kirchenmusikmeister Paul Kretzschmar, von dem auch einige Melodien

²⁵ Zitat bei *Junker*, 100 Jahre, H. 3, 59.

²⁶ Ebd., 61.

Eingang fanden (z. B. zu „In dem Herren freuet euch“) und der fast zeitgleich ein Begleithuch (Choralsätze zum LKG) für Orgelspieler und Posaunenchor mit 75 Nummern herausgab. In der Melodienführung hat sich das LKG weithin dem EKG und dessen Choralbuch angeschlossen. Lediglich bei einigen Liedern wurden eigene Melodien aufgenommen, z. B. von Paul Kretzschmar zu „Wir singen dir, Immanuel“ und „Jauchzet, ihr Himmel“.

Bei der Liedauswahl hat eine Beschränkung auf 370 stattgefunden. Dabei sind vor allem Lieder der Reformationszeit bis zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges aufgenommen worden, so z. B. auch Luthers „Sie ist mir lieb, die werthe Magd“ (LKG 46). Aus dem 19. Jahrhundert sind weniger als zehn und wirklich neue Lieder aus dem 20. Jahrhundert sind nicht einmal fünf enthalten – dabei nur ein Klepper-Lied „Die Nacht ist vorgedrungen“. Es wurde bei den Liedern der ursprüngliche Text gesucht und verwendet, so z. B. auch in Luthers „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ in der ersten Strophe das „und steur des Papsts und Türken Mord“ (LKG 19).

Pastor Werner Schwinghe hat zweifelsohne dem Gesangbuch seinen Stempel aufgedrückt, dabei aber auch eine gewisse Anerkennung von Konrad Mahrenholz²⁷ und vor allem von Martin Wittenberg erfahren.²⁸

Paul Kretzschmar ist zwar „unbeirrbar bei dem einmal eingeschlagenen Kurs geblieben“ („Zurück zum luth. Choral in seiner reformatorischen Gestalt und seiner ursprünglichen Melodie! Heraus aus Romantik, Pietismus und Rationalismus zu den reinen Quellen der edelsten Kirchenmusik, wie sie in der Zeit von Luther bis Bach so herrlich fließen“), war aber doch auch offen für ein neues Fragen nach dem musikalischen Stil.²⁹ Er hat später sogar einmal gesagt, es müssten auch Elemente des Jazz Eingang finden können.

Das LKG enthält einen reichen gottesdienstlichen Anhang, nicht nur für den Hauptgottesdienst, sondern auch für die Tagzeitengebete Matutin und Vesper, daneben auch die wechselnden Stücke des Gottesdienstes, nämlich die Introitus-Psalmen zum Wechselgesang, mit den verschiedenen Tönen. Dieser Wechselgesang wurde und wird in den Gemeinden der SELK überall praktiziert.

4. Das jetzige Gesangbuch der SELK

4.1 Das Evangelisch-lutherische Kirchengesangbuch (ELKG)

Nach der Vereinigung der lutherischen Freikirchen zur SELK im Jahre 1972 wurde die Frage nach dem gemeinsamen Gesangbuch wieder lebendig. Nach viel Kommissionsarbeit, Pastoralkonferenz- und Synodalberatung

²⁷ Wie Pastor Schwinghe mir mehrfach im Gespräch berichtete als er Prof. Mahrenholz das LKG überreichte.

²⁸ Gutachten von Prof. Martin Wittenberg „Lutherisches Kirchengesangbuch 1956“, abgedruckt bei *Junker*, 100 Jahre, H. 3, 101–118.

²⁹ *Schulz*, 195.

kam es schließlich zu folgenden Entscheidungen, hier verkürzt wiedergegeben:

- Die SELK wird in der Kommission zum neuen Evangelischen Gesangbuch der EKD durch einen Vertreter mitarbeiten, was dann auch bis zum Schluss geschehen ist;
- sie wird derzeit kein völlig neues Gesangbuch erstellen, da sie möglichst bald ein eigenes gemeinsames Gesangbuch braucht;
- sie wird möglichst schnell ein neues Gesangbuch herausgeben, das aus dem Stammteil des EKG, einem eigenen Anhang und vor allem eigenem Gottesdienst-, Gebets- und Bekenntnisteil besteht.

Das wurde in die Tat umgesetzt und 1987 die erste Auflage gedruckt. Dieses Gesangbuch (ELKG) ist heute in fast allen Gemeinden der Kirche im Gebrauch.

Im Stammteil der Lieder Nr. 1 bis 394 wurden mit Genehmigung des VEK aus bekenntnisrelevanten Gründen einige Änderungen vorgenommen. In dem Lied Nr. 155 „Wohlauf, die ihr hungrig seid“ wurde z. B. in der zweiten Strophe geändert von „Denn unser Herr Jesus Christ hat zubereit' ein' herrlichen Tisch, an dem man hält durch des *Glaubens* Kraft seins Leibs und Bluts Gemeinschaft“ in „durch des *Wortes* Kraft“. Hier wird deutlich, dass nach lutherische-biblischem Verständnis allein durch die Einsetzungsworte unseres Herrn Jesu Brot und Wein zu seinem Leib und Blut werden, nicht durch die Kraft unseres Glaubens. Ebenso wurden die Strophen 2 bis 6 von R. A. Schröders Abendmahlslied „Brich uns, Herr, das Brot“ weggelassen.

Auch durften bei einigen Liedern die in der SELK favorisierten und zum Teil aus ihrem Kreis stammenden Melodien (Dr. Hermann Schulz, Paul Kretzschmar, Otto Kaufmann u. a.) aufgenommen werden und die alten ersetzen. Der Anteil neuerer Lieder ist zwar gegenüber dem EKG durch den Anhang (Nr. 400 bis 561) ein wenig erweitert worden, reicht aber eben nur bis an den Anfang der 1980er Jahre und ist doch sehr eingegrenzt.

Der Gottesdienstteil mit den Proprien zu allen Sonn- und Festtagen (Introitus, 3 Lesungen, Hallelujavers und Wochenspruch) und den Tagzeitengebeten umfasst 307 Seiten und weist auf die Bedeutung für den lutherischen Messgottesdienst in der SELK hin. Unter den Nummern 600 bis 663 sind Psalmen abgedruckt und zum Wechselgesang bereitet, ebenso 21 Antiphonen.

Im Jahr 2000 wurde von der Liturgischen Kommission in Zusammenarbeit mit dem Amt für Kirchenmusik der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ein Beiheft zum ELKG herausgegeben mit den Nummern 700 bis 811. Die ersten 41 Nummern enthalten Liturgische Gesänge (Varianten zum Ordinarium des Gottesdienstes, die der 1997 erschienenen „Evangelisch-Lutherischen Kirchenagende“ der SELK entnommen sind. Die folgenden Lieder sind dem Jugendliederbuch (s. u.), dem EG und anderen,

z. T. unveröffentlichten Quellen entnommen. Im Vorwort zu dem Beiheft heißt es:

„Dies alles soll zum kreativen Umgang mit der Liturgie anregen und dazu beitragen, abwechslungsreiche, aus der Vielfalt der musikalischen Formen schöpfende Gottesdienste zu feiern.“

Man kann sagen, dass das ELKG auf der ganzen Ebene Eingang gefunden hat in die Gemeinden und überall in Gebrauch ist.

4.2 Jugendliederbücher (CoSi I – III)

Ab den 1970er Jahren fand mehr und mehr das Neue Liedgut Eingang in die Jugendkreise und Freizeiten und schließlich auch in die Gemeinden. Um dem „Wildwuchs“ ein wenig zu steuern, gab das Jugendwerk der SELK zusammen mit dem Amt für Kirchenmusik ein neues Jugendliederbuch heraus: „Come on and sing – Komm und sing“ – CoSi genannt (1990 Band I, 1996 Band II, und im Oktober 2012 erschien Band III im Verlag der Lutherischen Buchhandlung Harms in Groß Oesingen).³⁰ Im Flyer zum dritten Band heißt es:

„Etwa 200 Lieder laden zum Danken und Loben, Bitten und Flehn ein. Neben einem Querschnitt aktueller Lieder bietet das CoSi auch wieder Eigenkompositionen aus dem Raum der SELK.“

In diesen drei Bänden findet sich also neues geistliches Liedgut, das in Auswahl auch in den Gemeindegottesdiensten verwendet wird, das aber nicht unbedingt „gesangbuchreif“ ist. Es wird sich zeigen, was davon in den Gemeinden bleiben wird. Manche Gemeinden sind da sehr offen. So singen die Chöre zum Teil auch aus anderen Liederbüchern, etwa bei uns in Verden aus „Feiert Jesus“.

4.3 ... und schon wieder ein neues Gesangbuch

Die SELK ist inzwischen wieder auf dem Weg zu einem neuen Gesangbuch. Seit dem Jahr 2003 haben Konvente und Synoden um eine Entscheidung gerungen mit dem Ergebnis, dass ein neues eigenes Gesangbuch erarbeitet werden soll, und zwar soll es kompatibel sein zum EG, was vor allem die musikalische Ausrichtung und die Verwendung der Literatur betrifft. Die Gesangbuchkommission, der ich auch angehöre, arbeitet schon einige Jahre intensiv und in zum Teil hartem Ringen am Entwurf, der im nächsten Jahr dem Allgemeinen Pfarrkonvent zur Beschlussfassung vorgelegt und dann im Jahr 2015 durch die Synode, wie wir hoffen, für die endgültige Fertigstellung und den Druck angenommen werden soll.

³⁰ Im Jahr 1929 gab es schon einmal im Bereich der lutherischen Freikirchen ein Jugendliederbuch mit dem Titel „Singt an!“, das *Johannes Gillhoff* im Auftrag des „Lutherischen Jugendbundes“ der Ev.-Luth. Freikirche herausgegeben hat. Näheres dazu bei *Schulz*, 39. Im Bereich der Hannoverschen ev.-luth. Freikirche wurde bis in die 1950er Jahre das Liederbuch für die evangelische Jugend „Ein neues Lied“ aus dem Burckhardthaus-Verlag auf den Freizeiten und in der Jugendarbeit verwendet.

Die Arbeit der Gesangbuchkommission befasste sich bis jetzt mit folgenden Themen und Aufgaben:

- Auswahl der Lieder (45 Gesang- und Liederbücher wurden gesichtet und weit über 1000 Lieder begutachtet)³¹;
- die Rubrizierung der Lieder sieht vor, dass mit dem Gottesdienst begonnen wird und dann erst das Kirchenjahr folgt;
- im Bekenntnisteil wird es zu den einzelnen Artikeln der Confessio Augustana (CA) und ihren Themen eine Zusammenstellung aus allen lutherischen Bekenntnissen geben;
- in der Frage des Gottesdienstes und des Psalmengesanges hat uns die „neue deutsche Gregorianik“ (Wort/Ton-Verhältnis) beschäftigt;
- der Gebetsteil wird von einer gesonderten Gruppe erarbeitet;
- die Gottesdienstordnung und die Tagzeitengebete werden zusammen mit der Liturgischen Kommission bearbeitet.

Inzwischen gibt es eine Homepage, auf der nähere Informationen zu finden sind: www.gesangbuch-selk.de.

5. Schlussbemerkung

Die Gesangbuchgeschichte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und ihrer Vorgängerkirchen ist, wie wir gesehen haben, eine wechselvolle und auch spannungsreiche. Im Vordergrund stand vor allem das Bemühen um kirchenspezifische und bekennniskonforme Lieder, um ursprüngliche Textfassungen und Melodien, um eigenes Profil und um das einigende Band. Der jeweilige Frömmigkeitsstil schlug sich dagegen oft im Gebrauch von Liederbüchern neben dem Gesangbuch nieder: ich nenne die „Missionsharfe“ und „den Dölker“ im 19. bis ins 20. Jahrhundert und jetzt die CoSi-Bände. Dabei ist es interessant, dass ausgerechnet ein Jugendpastor sagte: „Die CoSi-Lieder gehören nicht ins Gesangbuch.“

Die Arbeit am Gesangbuch und mit dem Gesangbuch bedarf vieler Einzelentscheidungen und bringt stets neue Herausforderungen. Es ist aber eine schöne und bleibende Aufgabe. Ich schließe mit einem Wort Martin Luthers, das auch und gerade für das Gesangbuch Geltung besitzt:

„Ich urteile offen und schäme mich nicht zu behaupten, dass es nach der Theologie keine Kunst gibt, die der Musik gleichgestellt werden kann.“

³¹ Für die Liedauswahl hat die Gesangbuchkommission ein Kriterienraster erstellt, das sich bezieht auf: „Texte, Melodien und Gesamtschau“.

Der Liedermacher als Evangelist

Persönliche Erfahrungen und Einschätzungen

Wolfgang Tost

1. Vorbemerkungen

1.1 Liedermacher im Osten

Auf meine Frage nach Liedermachern in Deutschland höre ich meistens von Leuten, die im Westen Deutschlands aufgewachsen sind: „Liedermacher? Ach ja, da gibt es Manfred Siebold, Clemens Bittlinger, Arno Backhaus, Siegfried Fietz und das Duo ‚Nimm zwei‘, dann Johannes Nitsch, Peter Strauch, Christoph Zehendner – mehr kenne ich nicht.“

Allerdings, wenn ich das Künstlerhandbuch der Promikon aufschlage, dann begegnen mir noch ein paar mehr. Wie ist das aber mit den Liedermachern im Osten Deutschlands in den neuen Bundesländern? Fast Fehlanzeige, zumindest in den Veranstalterheften der Promikon. Das scheint auch logisch. Die meisten, vor allem die Verantwortlichen in den kirchlichen Medien, vertreten die Meinung: „Liedermacher sind out. Ihre Zeit war eine gute Zeit, aber nun wollen die Leute andere Musikstile hören.“ Mir scheint, als würden Lieder bevorzugt, deren Texte man nicht versteht oder verstehen soll; das ist unkompliziert und unverfänglich – aber nicht zu Ende gedacht. Sollte aber doch ein Liedermacher mit seiner Musik und seinen Texten bei einer Musik-Firma eine CD herausbringen, so wird sie erwartungsgemäß verrissen mit dem Argument, das gehöre doch alles in die 1960er Jahre.

Somit sind wir im Osten also zurückgeblieben! Denn hier gibt es noch junge, lebendige und vor Tatendrang und Ideen sprudelnde Liedermacher und Liedermacherinnen. Sie sind bei vielen Veranstaltungen in Gemeinden und Kirchenkreisen gern gesehene Gäste. Sie sind meist unkompliziert und originell; sie bringen es fertig, mit allen Altersgruppen gemeinsam zu singen. Ihre Technik hält sich im Rahmen und sie sind auch nicht so teuer wie eine Band. Fazit: Der Liedermacher spielt in der kirchlichen Musiklandschaft durchaus eine beachtliche Rolle. Er ist ein besonderer Farbtupfer. Für mich sind Liedermacher nicht wegzudenken.

Wer sind nun diese Liedermacher? Sie sind ganz normale Leute, haben einen Beruf gelernt oder studiert und irgendwann erkannt, dass sie die Gabe haben, Texte zu schreiben und diese in eine Melodie und einen Rhythmus zu kleiden. Beim näheren Hinsehen erkennt der Fachmann, dass es einen Förderer in dieser Szene-Ost gibt, der das mit Hingabe tut, Theo Lehmann. Die meisten Liedermacher in den neuen Bundesländern haben in irgendeiner Weise Kontakt mit ihm, tauschen sich über ihre Texte mit ihm

aus und waren bestimmt schon bei einem Liedermacher- und Texter-Seminar dabei oder in Veranstaltungen, die Theo Lehmann verantwortet hat. So entwickelte sich aus meiner Sicht vieles in sehr positiver Weise. Mit dieser Szene verbinden sich viele Namen: Lutz Scheufler, Thomas Heeg, Andy und Frank, Jens Bräunig, Frank Döhler und Daniel Scheufler, Jörn Philipp, Wilfried Mengs, Jonathan Leistner, Martin S. Müller, Christoph-Martin Neumann, Hans-Kurt Ebert, Georg Zimmermann, Reinhard Süpke, Stefanie Charles, Marion Fiedler, Tobias Petzoldt, Stephan Pentzek, Andreas Hermsdorf, Wolfgang Tost usw. und allen voran einer der dienstältesten Liedermacher Deutschlands – Jörg Swoboda. Wäre das Team Swoboda/Lehmann nicht gewesen, es hätte sich vieles nicht so positiv oder eben anders entwickelt. Die „alten Hasen“ der Szene stellen sich heute größtenteils den Neulingen mit ihrem Erfahrungsschatz zur Verfügung.

Wer Interesse gewonnen hat, dem sei das Lichtensteiner Liedermacherfestival empfohlen, das in diesem Jahr zum 18. Mal stattfindet.

1.2 Musik und Musikstil

Die Musik, die jemand liebt und auswählt, wird nicht durch gescheite Referate bestimmt, sondern durch die eigene Biografie. Sie ist beeinflusst von individueller Veranlagung, konfessioneller Heimat, Frömmigkeitstyp, geistlicher Prägung und Schlüsselerlebnissen. Christsein wird nicht daran gemessen, welche Musik jemand macht oder hört, sondern daran, ob jemand mit Jesus lebt. Wer mit Jesus lebt, hat dann aber keine Freude an Dingen, die seinem Glauben total entgegenstehen. Das muss nicht angstbesetzt sein, denn mit der Bindung an Jesus sind auch die Machtverhältnisse eindeutig geklärt. Bei der persönlichen Meinung zu Musikstilen geht stets die längst getroffene emotionale Entscheidung der theoretischen Untermauerung voraus. Das ist zu bedenken bei Argumenten gegen charismatische Frömmigkeit, sozial engagierten Pietismus, evangelistische Arbeit, christliche Pop- und Rockmusik.

2. Als Liedermacher in Jugendwochen

2.1 Ein halbes Jahr vor der Jugendwoche

Mit dem Evangelisten fahre ich zur Vorbereitung in den Ort, wo die Jugendwoche stattfinden soll. Während des Vorbereitungsabends stelle ich mich selbst vor und singe mit den Mitarbeitern Lieder, die während der Woche auf dem Programm stehen werden. Das Startlied „Gott will alle“ wird vorgestellt.

Der Veranstalter bekommt von mir Werbematerial für die Presse und die Plakatgestaltung. Dazu gehört auch der Vorschlag, die von mir erschienenen CDs als Rundfunkwerbung oder als Schulfunkwerbung einzusetzen. Schuleinsätze sind von uns erwünscht.

2.2 Das Liederheft

Das Liederheft wird vom Veranstalter hergestellt. Er bekommt rechtzeitig die Liedtexte vom Evangelisten-Team mit allen Angaben der Autoren, den nötigen Adressen, der rechtlichen Absicherung und einer Kostenschätzung je nach Auflage.

An jedem Veranstaltungsabend wird darauf hingewiesen, die Liedhefte liegenzulassen, damit sie am nächsten Abend wiederverwendet werden können. Nur am letzten Abend können sie mitgenommen werden, wenn der Veranstalter es gestattet. Trotzdem nehmen viele das Liederheft schon zuvor an den Abenden mit – für mich ein gutes Zeichen, dass die Lieder weitergesungen oder zumindest die Texte der Lieder gelesen werden.

Eine andere Möglichkeit bei Jugendwochen: Ein Liedzettel besteht aus einem Blatt, das im Pocket-Format gefaltet ist, damit man es gut einstecken kann.

Im Verlauf der Evangelisation bekomme ich immer eine Anzahl von Notenwünschen. Dann weise ich auf den Abdruck in Notenbüchern hin oder ich gebe die Lieder dem Veranstalter auf einem Datenträger oder als Papierausdruck. Damit schließe ich Fehler aus: in den Texten, bei den Verfassen und den Rechten.

2.3 Vorprogramm – ja oder nein?

Im Osten Deutschlands war es üblich, dem Veranstaltungsabend ein sogenanntes Vorprogramm mit einer Band oder einem Jugendchor vorzuschalten. Dieses Programm lief eine halbe Stunde vor Beginn des eigentlichen Abends, um den kirchenfremden Jugendlichen die Schwellenangst vor der „Kirche“ zu nehmen, in die sie sonst nie reingehen würden. Zu DDR-Zeiten durften die Veranstaltungen nur in Kirchen oder kirchlichen Räumen stattfinden. Viele Veranstalter haben das bis heute beibehalten.

Zur Planung des Vorprogramms stellt sich die Frage: Wer gestaltet es? Wichtig dabei ist, dass freundliche Leute zum Einsatz kommen, die etwas von ihrem Glauben rüberbringen wollen. Das ist allemal besser als Musik aus der Konserve. Diese halbe Stunde soll kein Konzert werden. Die ankommenden Leute müssen sich noch unterhalten und im Raum bewegen können. Für die ausführende Gruppe ist das eine „Demutsübung“.

Die Lieder sollten evangelistisch, zeugnishaft und Atmosphäre schaffend sein. Es ist gut, wenn die Besucher der Evangelisation spüren, dass die Leute auf der Bühne das glauben, was sie singen und sagen. In den letzten Jahren haben wir nur dann ein Vorprogramm gestaltet, wenn es vom Veranstalter ausdrücklich gewünscht wurde. In der Regel kann darauf verzichtet werden, wenn der Abend gestaltet ist durch Liedermacher, Pianist und den Evangelisten. Es kann sonst zu viel werden. Die Gruppen, die sich dort zuvor präsentieren würden, sparen sich Vorbereitungen und Zeit-

aufwand. Die gewonnene Zeit ist dann besser genutzt zum Einladen in die Veranstaltung.

2.4 Wie bereite ich mich auf die Abende vor?

Ich setze mich mit dem Evangelisten in Verbindung und erbitte mir Stichpunkte zu den Themen der einzelnen Abende, bzw. ich lese mir die ausgearbeiteten Predigten durch, wenn sie vorhanden sind. Es genügt mir nicht, plakative Überschriften zu wissen, ich möchte die Inhalte kennen. Mir ist die gemeinsame Abstimmung wichtig, damit der Abend nicht in zwei Teile zerfällt: 1. Konzertteil des Liedermachers und 2. Predigtteil des Evangelisten. Der Abend soll ein Ganzes ergeben. Die Inhalte sollen nicht nebeneinander dargeboten werden, sondern ineinander fließen. Die ausgesuchten Lieder sollen die Aussagen des Predigtthemas entweder vorbereiten oder verstärken oder weiterführen.

2.5 Die Liedauswahl

Wichtig ist mir eine gute Mischung aus Mitsingliedern und Vortragsliedern. Die Mitsinglieder schaffen Atmosphäre untereinander. Gemeinsames Singen fördert die Gemeinschaft und bringt Einstimmung, aber auch Nachdenken und Angesprochenensein. Die Mitsinglieder sollten einfache Refrains haben, „Ohrwürmer“, die im Gedächtnis hängenbleiben. Wenn das Mitsingen schwer in Gang kommt, spare ich nicht mit Lob, denn der Dank ist die stärkste Bitte. Dazu gehören Sprüche wie: „Ja, jetzt hör' ich euch!“, „Super!“, „Jetzt läuft's gut!“

Bei manchen Liedern kann ruhig der Körper beteiligt sein. Da kann mit den Fingern geschnipst werden oder in die Hände geklatscht oder durch Bewegungen des Körpers mitgegangen werden. An der richtigen Stelle eingesetzt, ist es ein Gewinn für die Gemeinschaft, das Miteinander und den Prediger. Die Vortragslieder sind für die Zuhörer eine gute Abwechslung zu den Mitsingliedern. Nicht jeder will mitsingen, sondern lieber zuhören und auf das Thema vorbereitet werden.

Die Lieder werden so zusammengestellt, dass ein „roter Faden“ bis hin zur Verkündigung zu erkennen ist. Wichtig ist: Ich bin als Liedermacher eingeladen und nicht als Prediger! Dies bedeutet: Ich halte zwischen den Liedern keine Kurzpredigten, sondern kurze, prägnante und überleitende Ansagen. Die Lieder sind so wie das Leben selbst: Da gibt es die lauterer und die ruhigen nachdenklichen Lieder; da gibt es die Lieder, welche den sachlichen, nüchternen Typ ansprechen und die, welche das Gefühl erreichen. Ich bin mir dessen bewusst, dass ich nicht den Geschmack eines jeden treffe mit der Art und Weise und den Musikstilen, die ich verwende.

Hier eine Liedauswahl zum Thema „Sinn“: „Unvergleichlich“, „Ganz-gerne-gleich“ und als Ruflied „Zu dir“. Lieder zum Thema „Kreuz“: „Kreuz im Kreuz“, „Hoffnungslose Fälle“ und als Ruflied „Und wenn du denkst, sagst, meinst“.

Ich kann nicht jeden mit jedem Lied gleich stark erreichen. Das ist mir zwar logisch klar, aber ich versuche es trotzdem. Ich will jeden erreichen, auch die finsternen und distanzierten Gesichter. Das ist meine Grundeinstellung, mein großer Wunsch, der sich mit dem Willen Gottes deckt: Gott will alle! Im Verlauf einer Woche stelle ich mich möglichst gut auf die Leute ein, ohne mich zu verbiegen. Die Leute lassen sich aber auch auf mich ein. Mir ist wichtig, dass eine Woche vor Ort zu sein, ein Verhältnis zum Zuhörer aufbaut. Das kann ein einzelner Konzertabend nicht unbedingt leisten.

Ich singe die Lieder erst einmal für mich selbst, weil sie für mich wichtig sind und mich in den Situationen meines Lebens erreicht haben oder in diesen Situationen entstanden sind. Das klingt selbstbezogen, ist aber mehr, denn meine Hoffnung besteht darin, dass vor mir Menschen sitzen, die ähnliche Situationen in ihrem Leben durchgemacht haben und durch die Lieder angesprochen, neu motiviert aber auch getröstet werden. Mein Gebet ist, dass Gott die Leute durch die Lieder anspricht, sie in ihre Lebenssituationen übersetzt und diese Lieder als Lebenshilfe einpflanzt.

2.6 Vor dem Abend

Der Kontakt zu den Mitarbeitern vor Ort ist wichtig. Deshalb treffen sich die hauptamtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeiter vor dem Beginn des Abends zum Austausch über den bereits durchgeführten Abend zuvor. Wir besprechen, was gut war oder verbessert werden kann. Gemeinsam feiern wir Abendmahl, beten und singen, um uns auf den neuen Abend einzustimmen. Jeder kommt aus seinem Berufsalltag und braucht diesen Ruhepunkt, die Konzentration, die Einstimmung, das Singen, das Gebet, den Austausch, die Zurüstung.

2.7 Der Fragekasten

Es werden nach den Abenden oft Fragen über Themen gestellt, die nicht an den Abenden zur Sprache kamen oder die durch die Themen der Abende angeregt wurden. Die Beantwortung der Fragen geschieht im halbstündigen Musikblock vor der Predigt. Ihre Einbindung erfolgt so, dass die Lieder, welche davor oder danach gesungen werden, die Beantwortung der Fragen unterstützen.

2.8 Liedermacher – und nur Eigenes?

Mit fünfzehn wurde ich von meinen Freunden „wandelndes Liederbuch“ genannt, weil ich überall Lieder sammelte, die mich ansprachen und die mir zusagten. So hatte ich zu den verschiedensten Themen ein Lied parat. Wenn ich heute merke, dass zu einem bestimmten Thema ein anderer Liedermacher ein treffenderes Lied geschrieben hat, so „fällt mir keine Perle aus der Krone“, wenn ich sein Lied singe. Ich habe einfach noch nicht zu jedem Thema ein Lied geschrieben, aber ich arbeite dran.

2.9 Das „Ruflied“

Gegen Ende des Abends wird zur Entscheidung für Jesus aufgerufen. Eine der angebotenen Möglichkeiten ist das Nach-vorn-kommen, während eines Liedvortrages von mir mit dem „Ruflied“. Ich verstehe darunter die konkrete Aufforderung und Einladung, sich jetzt und hier für Jesus zu entscheiden und den ersten Schritt zu tun. Solche Lieder sind z. B.: „Herr, du forderst mich heraus“, „Tu den ersten Schritt von vielen“, „Als Christ bewusst zu leben, ist spannend, schwer und schön“, „Jesus, ich nehm’ dich jetzt beim Wort“, „Kommt, atmet auf, ihr sollt leben“, „Jesus, zu dir kann ich so kommen, wie ich bin“, „Ich steh vor der Tür und klopfe an“, „Zu dir“ und andere.

Wichtig ist mir: Die Lieder haben jedes Mal die gleiche Länge! Ich singe keine Strophen doppelt und dreifach, wenn niemand nach vorn kommt. Ich fange auch nicht an, das Lied zu unterbrechen und zu drücken und zu drängen, bis jemand nach vorn kommt. Jeder hat eine Liedlänge, also mindestens drei Minuten Zeit, diese Möglichkeit der Entscheidung zu nutzen. Danach wird als Schlusslied „Ich bin bei euch“ gesungen. Es ist stets das gleiche Lied. Danach gibt es keine Abkündigungen, denn es beginnt nun der zweite Teil des Abends: Jeder kann mit jedem sprechen!

2.10 Liedermacher als Seelsorger

Ich komme nicht nur als Sänger und Liedermacher, sondern auch als Gesprächspartner und Seelsorger. So möchte ich nicht nur meine Liedbeiträge so gut es geht rüberbringen, sondern im zweiten Teil des Abends zum Gespräch bereit sein. Deshalb bleibe ich nicht auf der Bühne oder hinter ihr, sondern gehe von der Bühne zu den Leuten. Ich möchte nicht in Künstler-Manier verschwinden, sondern bei den Leuten sein, die mir zugehört haben.

Nun höre ich zu. Ich unterhalte mich mit ihnen, kriege raus, was sie bewegt, was sie angesprochen hat, wo Ablehnung da ist, wo es Vorurteile gibt, wo andere Meinungen vorherrschen. Durch solche Gespräche kann Vertrauen entstehen. Am ersten Abend sind es vielleicht allgemeine Fragen, aber solche Gespräche setzen sich oft fort, bis hin zum seelsorgerlichen Gespräch, wenn mein Gegenüber Vertrauen gewinnt. Am schönsten ist es, wenn ich im Gespräch auf gesungene Lieder oder Aussagen in Liedern angesprochen werde und sich daraus ein gutes seelsorgerliches Gespräch entwickelt. Auf ein bestimmtes Lied werde ich besonders häufig angesprochen: „Mach aus Sorgen ein Gebet“ – eines meiner Lieblingslieder, was ich in einer für mich scheinbar ausgeweglosen Situation geschrieben habe. Viele sagen beim ersten Kontakt: „Die Lieder heute Abend fand ich gut.“ Meine Frage dazu: „Kannst du das glauben, was ich singe?“ So sind wir schon mitten im Gespräch!

3. Zwei Beispiele für einen Abendablauf

3.1 Thema: Jesus – Kreuz / „Die Schlange auf der Stange“ (4. Mose 21, 4–9; Johannes 3, 14–17)

Startlied: „Gott will alle“

Begrüßung

Liedblock: „Gott wird persönlich“, „Seit zweitausend Jahren“, „Bürden-
träger – voller Würde“, „Kreuz im Kreuz“, „Hoffnungslose Fälle“

Predigt

Gebet – Musikstück

Lied: „Kein Problem ist ihm zu groß“

Ruf zur Entscheidung

Ruflied: „Und wenn du denkst, sagst, meinst“

Schlusslied: „Ich bin bei euch“

3.2 Thema: Sinn des Lebens – Wohlstand / „Der verlorene Sohn“ (Lukas 15, 11–32)

Startlied: „Gott will alle“

Begrüßung

Liedblock: „Gott genügt“, „Gib Gott eine Chance“, „Wie Vögel“, „Ganz-
gern-gleich“, „Unvergleichlich“, „In deiner Nähe“, „Lebens-
wasser“

Predigt, dazwischen ein Lied

Gebet – Musikstück

Lied: „Selbstüberschätzung“

Ruf zur Entscheidung

Ruflied: „Zu dir“

Schlusslied: „Ich bin bei euch“

Freikirchliche Perspektiven
Forschungsberichte und Aufsätze

Die Chancen der Freikirchen in der religiösen Welt Deutschlands im 19. Jahrhundert¹

Hartmut Lebmann

Herzlichen Glückwunsch zu Ihrem Jubiläum. Ich kann sehr wohl verstehen, dass Sie stolz auf Ihre lange und außergewöhnliche Geschichte sind. So empfinde ich es als ein besonderes Privileg, dass ich heute zu Ihnen sprechen darf. Ich möchte nicht verschweigen, dass ich keiner Freikirche angehöre. Vor langer Zeit, 1952/53, habe ich als Austauschstudent aber ein Jahr in den USA in einer baptistischen Familie verbracht und habe dieses Jahr in guter Erinnerung. Bitte verstehen Sie es, wenn ich in meinem Vortrag auf Ihre eigentliche Geschichte nicht näher eingehen werde. Da gibt es viele Personen, auch hier im Raum, die diese Geschichte sehr viel besser kennen als ich. Was ich Ihnen dagegen darlegen möchte, das ist der weitere Kontext, das sind die größeren historischen Zusammenhänge, die bei der Entstehung der Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts eine Rolle spielten. Und worauf es mir dabei vor allem ankommt, was ich zu erklären versuche, das sind die Gründe, warum es Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts so schwer hatten, sich zu etablieren.

Um mich diesem Thema, also dem 19. Jahrhundert, zu nähern, richte ich zunächst einen Blick auf das 18. und dann auf das 20. Jahrhundert, und zwar einen vergleichenden Blick auf die jeweiligen religiös-kirchlichen Verhältnisse in Deutschland und in Amerika.

Beginnen wir mit dem 18. Jahrhundert. Was heute kaum noch jemand weiß, das ist die Tatsache, dass die religiös-kirchlichen Verhältnisse in der Alten und in der Neuen Welt damals kaum unterschiedlich waren. Kirchliche Angelegenheiten waren Sache der Einzelstaaten, im Alten Reich ebenso wie in den britischen Kolonien in Nordamerika. Die Anglikaner dominierten in Virginia, die Katholiken in Maryland, die Presbyterianer in Massachusetts, die Kongregationalisten in Rhode Island, ebenso wie die Katholiken in Bayern, in Mainz und Köln oder die Protestanten in Württemberg, in Hamburg und Bremen. Gewiss: fast überall gab es mehr oder weniger geduldete konfessionelle Minderheiten. Die Regierungen der Einzelstaaten bestimmten jedoch das Maß der Toleranz diesen Minderheiten gegenüber ebenso, wie sie die Mehrheitsreligion mit Privilegien ausstatteten. Ohne

¹ Dieser Vortrag wurde aus Anlass des 175-jährigen Bestehens der örtlichen Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) am 11. November 2012 in der Kreuzkirche zu Oldenburg i. O. gehalten. Für die Drucklegung wurde die Form des mündlichen Vortrages beibehalten.

Zweifel waren die religiös-kirchlichen Verhältnisse im Alten Reich und in den britischen Kolonien in Nordamerika in vielerlei Hinsicht unterschiedlich. Was die rechtliche Lage der Kirchen angeht, bestanden zwischen diesen beiden Ländern aber keine prinzipiellen Unterschiede.

Ganz anders ist die Lage im 20. Jahrhundert. Alle Beobachter, auch alle Religionssoziologen sind sich einig, dass die Vereinigten Staaten von Nordamerika heute zu jenen Ländern der Welt gehören, in denen besonders viele Menschen zur Kirche gehen, während umgekehrt Deutschland zu jenen Ländern zählt, in denen der Kirchgang besonders stark zurückgegangen ist. Die Experten sprechen, wenn sie die religiöse Lage in Deutschland beschreiben, von Säkularisierung und von Entkirchlichung, für bestimmte Distrikte in Deutschland im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert sogar von Dechristianisierung.

Warum kam es zu derart gravierenden Unterschieden? Warum besucht heute mehr als die Hälfte der Amerikaner jeden Sonntag einen Gottesdienst, während ein Drittel der Deutschen inzwischen der Kirche den Rücken gekehrt hat und von den verbleibenden zwei Dritteln im Falle der Katholiken nur noch etwa zehn Prozent ein engeres Verhältnis zur Kirche haben und im Falle der Protestanten im besten Falle nur noch etwa fünf Prozent?

Für diese Entwicklungen gibt es eine Reihe von Erklärungen. In der Wissenschaft hat eine bestimmte Erklärung besondere Resonanz gefunden, und zwar die Erklärung, die die religiös-kirchliche Situation in den USA als Markt beschreibt: Wie auf einem Markt werde dort von verschiedenen Kirchen der Glaube angeboten, wie Konsumenten wählten die Gläubigen aus, zu welcher Kirche sie gehen wollten, mit dem Resultat, dass besonders viele sich für eine Kirchenmitgliedschaft entscheiden. Konkurrenz belebe auch auf dem Gebiet der Religion das Geschäft. Die Grundvoraussetzungen für diesen Markt wurden unmittelbar nach dem Sieg im Unabhängigkeitskrieg gegen Großbritannien im späten 18. Jahrhundert geschaffen: erstens die konsequente Trennung von Kirche und Staat, zweitens die völlige Religionsfreiheit und drittens das Recht auf Freizügigkeit.

Diese drei Grundvoraussetzungen führten wiederum zu drei Konsequenzen. In den USA wurde an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert erstens den Kirchen das Monopol, über kirchliche Angelegenheiten in bestimmten Territorien verfügen zu können, genommen; die Kirchen wurden zweitens gezwungen, alle anderen Kirchen und alle anderen Religionsgemeinschaften als gleichberechtigt anzuerkennen; und drittens wurde die Zwangsmitgliedschaft in einer bestimmten Kirche aufgehoben mit dem Ergebnis, dass sich alle Kirchen als Freiwilligkeitskirchen organisieren mussten. Bei den amerikanischen Historikern hat sich für diese neue Form von Kirchen seit langer Zeit der in deutschen Ohren immer noch etwas ungewöhnliche Begriff der Denomination eingebürgert.

Ich blicke noch einen Moment auf die religiöse Lage in den USA, ehe ich zu meinem eigentlichen Thema komme, nämlich dem Versuch, die Chancen – beziehungsweise die durchaus begrenzten Chancen – der Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts zu beschreiben. Denn die Entwicklung in den USA ist faszinierend. Mehr Personen als je zuvor engagierten sich dort im Laufe des 19. Jahrhunderts aktiv im religiösen Leben, die städtische Bevölkerung nicht weniger als die ländliche, in den alten Siedlungsgebieten an der Ostküste nicht weniger als an der Siedlungsgrenze, der *Frontier*. Soziale und humanitäre Angelegenheiten wurden in einer ganzen Serie von Kampagnen von den Angehörigen der verschiedenen Denominationen in die Öffentlichkeit getragen, von der Bekämpfung der Prostitution und des Alkohols bis hin zur Abschaffung der Sklaverei. Eifrig wurde für die äußere Mission und für die Unterstützung von Bibelgesellschaften geworben. Schließlich: die überwiegende Zahl der Neueinwanderer, und das waren Millionen, fand Zugang zum Leben in den verschiedenen Kirchengemeinden, nicht zuletzt, weil es die Kirchengemeinden waren, die den neuen Bürgern halfen, sich zurechtzufinden. Historiker sprechen von der Christianisierung Amerikas im 19. Jahrhundert, sie meinen damit die eigentliche und nachhaltige Christianisierung dieses weiten Kontinents.

In der Periode, in der es Freikirchen so schwer hatten, sich in Deutschland zu etablieren, waren die Freikirchen der eigentliche Motor bei der Verbreitung des Christentums in den Vereinigten Staaten, allen voran die Methodisten und die Baptisten. Die religiösen Kräfte der Erweckungsbewegung, des *Second Great Awakening*, flossen hinein in einen vitalen religiösen Pluralismus; zugleich verstanden sich alle christlichen Kirchen in Amerika als „amerikanische Kirchen“, da ihre Vertreter sehr wohl wussten, wie sehr sie von den Wohltaten der neuen demokratischen Regierungsform und von der offenen Gesellschaftsform profitierten.

Wie ganz anders war die Situation im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Dafür gibt es eine ganze Reihe von Gründen. Wenn Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts immer wieder behindert wurden, wenn sie immer wieder auf große Schwierigkeiten stießen, dann lag das zunächst und vor allem daran, dass in den Territorien, die sich 1815 im Deutschen Bund zusammengeschlossen hatten, Staat und Kirche nicht getrennt waren, dass die jeweilige Obrigkeit in Fragen der Religion nach wie vor die letzte Entscheidung beanspruchte, dass also kein Recht auf Religionsfreiheit bestand, und schließlich daran, dass auch die Freizügigkeit behindert wurde. Dazu kamen nach den Karlsbader Beschlüssen von 1819 weitere Behinderungen wie eine immer striktere Zensur, die auch Religionsdinge betraf, oder Beschränkungen der Versammlungsfreiheit. Gewiss: nicht alle einzelstaatlichen Regierungen waren in diesen Dingen besonders strikt. Manche erlaubten, dass sich Personen zu religiösen Zwecken privat versammelten, also eine Art von Privatgottesdienst abhielten. Diese Versammlungen wurden

aber ausdrücklich nur toleriert, und ihre Duldung konnte jederzeit widerrufen werden.

Nur für eine kurze Zeit, in der Mitte des Jahrhunderts, schienen sich die Verhältnisse zu bessern. Die in der Paulskirche versammelten Abgeordneten bekannten sich mit großer Mehrheit zur Versammlungsfreiheit ebenso wie zur Religionsfreiheit. Seit dem Frühjahr des Jahres 1849 setzte aber die Reaktion ein und damit in den meisten Territorien die Rückkehr zur alten Lage. In der Verfassung des kleindeutschen Kaiserreichs von 1871 fehlte ein Katalog mit Grundrechten. Nach wie vor hatten religiöse Minderheiten für ihre Versammlungen keine Rechtsbasis und wurden nur toleriert. Das elementare Recht auf Religionsfreiheit konnte immer noch nicht eingeklagt werden. Zugleich ist jedoch zu konstatieren, dass es für die Regierungen in den Einzelstaaten, die in Religionsfragen das letzte Wort hatten, in den folgenden Jahrzehnten immer schwieriger wurde, religiöse Uniformität zu erzwingen. Im Zuge der Urbanisierung und einer immer stärkeren Binnenwanderung verschwanden Schritt für Schritt die bis dahin religiös-konfessionell homogenen Gebiete. Immer mehr Protestanten lebten nun in traditionell katholischen Gegenden und umgekehrt. Vor 1914 hätte aber weder eine protestantische noch eine katholische Regierung daran gedacht, aktiv eine Politik des religiösen Pluralismus zu verfolgen. Für Mitglieder von Freikirchen war es zudem praktisch unmöglich, sich in einem traditionell katholischen Ort niederzulassen und zu versammeln.

Karl Heinz Voigt hat in seinem ausgezeichneten Band über die Freikirchen in Deutschland im 19. und im 20. Jahrhundert² geschildert, wie prekär die rechtliche Lage der Freikirchen das ganze 19. Jahrhundert hindurch war. Gewiss, auf unterschiedliche Weise konnten die Freikirchen in den einzelnen Territorien Fuß fassen. Das weltoffene Bremen war aufgeschlossener als das von zahlreichen Konfessionskonflikten belastete Preußen, das wiederum deutlich offener für Mitglieder von Freikirchen war als beispielsweise Bayern. Von Land zu Land und von Fall zu Fall musste aber entschieden werden, wie freikirchliche Gemeinden sich für ihre Versammlungen und ihren Besitz wenigstens ein gewisses Maß an Sicherheit verschaffen konnten. Wenn Anzeigen erfolgten, trat sofort die Polizei in Erscheinung. Betsäle und Kapellen wurden als Privatbesitz deklariert. In anderen Fällen waren es in Deutschland lebende amerikanische Staatsbürger, die den Rechtsstatus von Gemeindebesitz sicherten. In seltenen Fällen kam es sogar auch zur Bildung von Aktiengesellschaften. Voigts unmissverständliches, zugleich vorsichtiges Fazit: „Das Leben und Wirken der Freikirchen in Deutschland war im 19. Jahrhundert von vielen Unwägbarkeiten begleitet.“ Ich bin etwas deutlicher: Wenn man voraussetzt, dass sich Deutschland als ein christliches Land verstand, war das, was damals den Freikirchen, ihren Predigern

² *Karl Heinz Voigt, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*, KGE III/6, Leipzig 2004.

und ihren Mitgliedern zugemutet wurde, eine untragbare, eine unwürdige Situation.

In der Literatur zur Geschichte der Freikirchen in Deutschland finden diese rechtlichen Aspekte besondere Beachtung. Das ist auch durchaus richtig. Nach meiner Einschätzung sollten aber auch andere Gründe für die Benachteiligung freikirchlich gesinnter Gruppen im Deutschland des 19. Jahrhunderts beachtet werden. Ich nenne erstens die intolerante Haltung der in der Verwaltung vieler Territorien arbeitenden Spätaufklärer in Sachen Religion; zweitens die kontinuierliche Auswanderung der religiösen Dissidenten; drittens die Herausbildung von besonderen gesellschaftlichen Milieus, in denen Personen mit einem schlichten Bibelglauben verachtet wurden; viertens die Auswirkungen der fortdauernden Konkurrenz zwischen Protestanten und Katholiken; fünftens die besondere Rolle der Erweckungsbewegung in Deutschland und insbesondere der Pietisten; ich nenne weiterhin sechstens den rasch um sich greifenden Nationalismus und die damit einhergehende Xenophobie, also die Fremdenfeindschaft; siebtens die pejorative umgangssprachliche Verwendung des Begriffs Sekte und achtens das sehr negative Bild, das von der offiziellen Geschichtsschreibung über die Täufer des 16. Jahrhunderts verbreitet wurde. Nicht alle diese Faktoren besaßen das gleiche Gewicht. Es lohnt sich jedoch, sie der Reihe nach zu prüfen und zu erklären.

Zunächst zu dem Komplex, den ich als die intolerante Haltung der Spätaufklärer in Sachen Religion bezeichne. Mit Ausbruch der Französischen Revolution war das Zeitalter der Aufklärung nicht vorbei. Im Gegenteil: man kann sogar sagen, dass mit einer gewissen Zeitverzögerung viele Ideen der Aufklärung erst in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in breiteren Schichten Resonanz fanden, und zwar vor allem bei jenen Beamten, die in der Verwaltung der nach wie vor autoritär regierten Einzelstaaten des Deutschen Bundes wirkten. Aufklärung hieß für sie nicht nur Rationalismus, Effizienz und Zentralisierung der bürokratischen Abläufe, Aufklärung hieß für sie vielmehr auch Verachtung eines einfachen Bibelglaubens und somit die Verachtung und in der Folge auch Drangsalierung jener Personen, bei denen sie einen solchen Glauben vermuteten. Das waren für sie Gegner des wirtschaftlichen und politischen Fortschritts, es waren für sie die ewig Gestrigen, die nicht begriffen, welche Segnungen die Aufklärung gebracht hatte. Dass diese Personen in vielen Fällen Kontakte nach Amerika hatten, half ihnen nicht. Im Gegenteil. Darauf werde ich zurückkommen.

Welche Bedeutung besaß nun der zweite Punkt, den ich genannt habe, nämlich die kontinuierliche Auswanderung religiöser Dissidenten? Dass im Laufe des 19. Jahrhunderts Millionen von Deutschen in die Neue Welt auswanderten, ist seit langem bekannt. Dazu gibt es detaillierte Studien. In diesen Studien wird immer wieder auf die weit verbreitete Armut, den Pauperismus, hingewiesen und auf die wirtschaftliche Attraktion, die die Vereinigten Staaten ausübten. Dort gibt es Land, dort lockt Wohlstand, so

hieß es in den Schriften, in denen Auswanderer angeworben wurden. Was in der Forschung meines Erachtens aber nicht genügend betont wird, ist die Tatsache, dass eben nicht nur im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert viele religiöse Dissidenten auswanderten, sondern auch im 19. Jahrhundert. Am bekanntesten sind die sogenannten Altlutheraner, die sich in den 1830er und 1840er Jahren entschlossen, ihre Heimat zu verlassen. Die meisten wanderten in den Mittleren Westen der Vereinigten Staaten aus, manche auch nach Australien. Daneben gab es jedoch das ganze 19. Jahrhundert hindurch zahlreiche weitere, meist kleinere Gruppen von Auswanderern, die nicht primär aus wirtschaftlichen Gründen emigrierten, sondern aus religiösen. Irgendwann war für sie der Punkt gekommen, wo sie die ständige Drangsalierung durch die Behörden nicht mehr ertrugen. Hätten Freikirchen in Deutschland die Möglichkeit gehabt, sich ohne obrigkeitliche Beschränkungen zu entfalten, dann wären die meisten dieser religiös motivierten Auswanderer wahrscheinlich in Deutschland geblieben und hätten dort die Reihen der Mitglieder in den Freikirchen verstärkt. So wie die Dinge waren, trugen sie aber zur Stärkung der religiösen Vielfalt und des religiösen Lebens in der Neuen Welt bei. Ich bin der Überzeugung, dass dieser Aderlass nicht nur kurzfristig, sondern langfristig zur Schwächung des Christentums in Deutschland beigetragen hat.

Nun einige Worte zur Herausbildung der besonderen gesellschaftlichen Milieus, in denen Personen mit einem schlichten Bibelglauben verachtet wurden. Im 19. Jahrhundert kann ich zwei solche Milieus identifizieren: zum einen den kulturprotestantischen Liberalismus mit seiner Vorliebe für eine klassische Bildung, zum anderen die sozialistische Bewegung mit ihren eigenen Theorien über den Ablauf und die Zukunft der Weltgeschichte. Für Protestanten mit einem Anspruch auf Bildung, also für die typischen protestantischen Bildungsbürger, gehörte es dazu, dass sie ihre Kinder auf humanistische Gymnasien schickten. Sie sollten mit der Literatur und Philosophie der Griechen und der Römer vertraut gemacht werden. Latein und Griechisch sollten sie lernen und damit auch den Zugang zur Welt der Werte in der antiken Welt. In den Regalen dieser Bildungsbürger standen Gesamtausgaben der Werke von Goethe und Schiller. Die Feiern zu Goethes 100. Geburtstag im Jahre 1849 gingen zwar etwas im Revolutionsgeschehen unter. Umso größer wurde dann Schillers 100. Geburtstag zehn Jahre später, 1859, gefeiert. Schillers Pathos speiste sich, so schien es, aus dem antiken Erbe, und von dieser Welt gab es keine Brücken, keine Verbindungen zur Lebens- und Glaubenswelt der ersten methodistischen und baptistischen Gemeinden, die seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts in Deutschland entstanden.

Ebenso weit waren aber auch die Zirkel entfernt, in denen sich seit den 1840er Jahren immer mehr sozialistische Arbeiter versammelten. Gewiss, es ist bekannt, dass viele Frauen der Arbeiter, die in der sozialistischen Bewegung aktiv wurden, nach wie vor treu und brav die Kirche besuchten. Die

Männer jedoch, die sich für die Ideen von Wilhelm Weitling, von Ferdinand Lasalle und später von Karl Marx und Friedrich Engels begeisterten, von denen einige zudem vorübergehend im Exil in Frankreich waren und dort ganz neue Formen von Freiheit kennengelernt hatten, lebten in einer anderen politischen und geistigen Welt. Der Historische und Dialektische Materialismus erklärte ihnen, wie die Weltgeschichte entstanden war. Die Manifeste ihrer politischen Führer zeigten ihnen den Weg in eine angeblich bessere, gerechtere Zukunft. Da sie von den konservativen Kirchenführern nichts hielten, lehnten sie aus Prinzip Freikirchen zwar nicht ab. Freikirchen waren für sie aber der falsche Weg, um die verfahrenere Situation in Deutschland wieder aufs richtige Gleis zu bringen.

Vor allem das bildungsbürgerliche Milieu hatte im Hinblick auf die Chancen der Freikirchen eine negative Funktion: Es verstärkte auf subtile Weise die geistige Arroganz gegenüber den Menschen, die sich zu den Ideen der Freikirchen bekannten, und minderte damit auch deren gesellschaftliche Akzeptanz. Wer sich einer Freikirche anschloss, war in bildungsbürgerlichen Augen ein gesellschaftlicher Außenseiter und konnte auf keine Karriere hoffen, weder im öffentlichen Dienst noch in der Schule oder an den Universitäten.

Zur besonderen religiös-politischen Situation in Deutschland und damit auch zur besonderen Lage der Freikirchen gehörte ferner die auch im 19. Jahrhundert fortdauernde Konkurrenz zwischen Katholiken und Protestanten. Man kann sogar sagen, dass diese Konkurrenz seit den 1820er Jahren schärfer war als in den Jahrzehnten vor 1789. Im Alten Reich waren die Konflikte zwischen Katholiken und Protestanten durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 und durch den Westfälischen Frieden von 1648 mit Hilfe der Formel *cuius regio eius religio* weitgehend neutralisiert worden. Das heisst, die Landesherren bestimmten die Religion ihrer Untertanen.

Seit dem Ende des Alten Reichs im Jahre 1806 war aber eine neue Situation entstanden. Die Katholiken hatten aufgrund der umfangreichen Säkularisationen in den Jahren um 1803 weitreichende und schmerzhaft Einbußen hinnehmen müssen. Im Rheinland sahen sie sich wenige Jahre später, in den 1830er Jahren, als Opfer einer unnachsichtig agierenden preussischen Konfessionspolitik, wiederum einige Jahrzehnte später, nach Gründung des Deutschen Kaiserreichs 1870/71, als Opfer der scharf antirömischen Bismarckschen Gesellschafts- und Kulturpolitik, die unter dem Namen Kulturkampf in die Geschichtsbücher eingegangen ist. Umgekehrt fürchteten zahlreiche führende Protestanten die angeblichen Umtriebe des von Rom bestimmten Katholizismus. Im 19. Jahrhundert erreichte im protestantischen Deutschland deshalb der Kult um den antirömischen Helden Martin Luther bis dahin ungeahnte Ausmaße. Als 1883 der 400. Geburtstag von Luther im ganzen protestantischen Deutschland gefeiert wurde, betonten die Redner, Luther habe die Machenschaften des Papstes aufgedeckt. Luthers Vermächtnis besitze auch für ihre Zeit, also für das ausgehende 19.

Jahrhundert, eine geradezu existentielle Bedeutung. Ich kann auf diese Dinge hier nicht näher eingehen. Was in unserem Zusammenhang aber wichtig ist, das sind die Auswirkungen dieser andauernden konfessionellen Konflikte. Denn in dem aufgeheizten konfessionellen Klima des 19. Jahrhunderts – ein jüngerer Kollege, Olaf Blaschke, hat zu Recht vor einigen Jahren von einem zweiten konfessionellen Zeitalter gesprochen –, in diesem aufgeheizten konfessionellen Klima bestand auf keiner Seite eine Bereitschaft, neue religiöse Gruppierungen zu tolerieren. Diese gerieten, wenn sie öffentlich in Erscheinung traten, gewissermaßen zwischen die konfessionellen Fronten.

Besonders schwierig ist es, die besondere Rolle der Erweckungsbewegung in Deutschland und insbesondere diejenige der Pietisten im Verhältnis zu den Freikirchen zu beschreiben. Denn eigentlich müsste man annehmen, dass es zwischen den Pfarrern und den Gläubigen, für die sich in der Geschichtsschreibung der Begriff Erweckungsbewegung eingebürgert hat, und den Vertretern der Freikirchen viele Gemeinsamkeiten hätte geben können. Beide Seiten wussten, wie wichtig es war, die Bibel zu lesen. Beide unterstützten deshalb die Verbreitung von Bibeln und die Bibelgesellschaften sowie auch die Sonntagsschulen. Für beide Seiten war die Hinwendung zu den Opfern der Gesellschaft, die aus irgendwelchen Gründen in Not geraten waren, Christenpflicht. Einige, freilich nicht alle der führenden Mitglieder in der Erweckungsbewegung, hatten Kontakte zu christlichen Geschwistern in Großbritannien und den USA. Man hätte also erwarten können, dass sie auch besonders den Kontakt zu jenen Christen in Deutschland suchten, die Mitglieder in einer Freikirche waren. Solche Kontakte waren aber selten und führten nicht dazu, dass von Seiten der Erweckungsbewegung nachdrücklich die Anliegen der Freikirchen unterstützt wurden. Warum war das so?

Wenn ich nach einer Antwort auf diese Frage suche, stoße ich immer wieder auf die in kirchenpolitischen Fragen ambivalente Haltung der Pietisten. Denn seit ihren Anfängen im ausgehenden 17. Jahrhundert konnten sich die Pietisten nicht entscheiden, ob sie die in den einzelnen Territorien des Alten Reiches seit dem 16. Jahrhundert bestehenden Kirchen reformieren und damit die Angelegenheiten dieser Kirchen auf eine konstruktive Weise mittragen oder ob sie sich von diesen separieren wollten. So gab es auch im 19. Jahrhundert in Deutschland aus dem Mund und aus der Feder von Pietisten immer wieder viel Kritik am Kurs der Kirchenleitungen. Die Pietisten des 19. Jahrhunderts konnten sich aber – anders als etwa in den Niederlanden – nicht entscheiden, die traditionellen Landeskirchen zu verlassen und eine eigene Kirche, eben eine Freikirche, zu gründen. Ob sie es wollten oder nicht, sie unterstützten damit die gegenüber den Freikirchen ablehnende Haltung der Landeskirchen.

So kam es im 19. Jahrhundert zu einer seltsamen Situation: Erweckte und Pietisten unterstützten oft die gleichen Anliegen wie die Freikirchen

auf eine durchaus ähnliche Weise: Sie waren aktiv in Sonntagsschulen und Kindergottesdiensten, in Jünglingsvereinen und Jugendgruppen, in der Diakonie und bei der Evangelisation, in der Mission und beim Gebet, man könnte auch sagen: Sie widmeten sich auf ähnliche Weise der Heiligung und der Gemeinschaft der Christen. Trotzdem fanden sie aber nur selten, wenn überhaupt, zusammen, da die Erweckten in den Landeskirchen blieben, während die Freikirchen ein eigenes Leben führten und sowohl von den Kirchenleitungen wie auch auf lokaler Ebene nicht selten wie ein Fremdkörper behandelt wurden.

Damit kommen wir direkt zu einem weiteren Aspekt, der einen Grund dafür hergibt, dass es die Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts so schwer hatten; man kann ihn möglicherweise nicht hoch genug bewerten. Es ist der rasch um sich greifende Nationalismus in Kreisen des deutschen Protestantismus. Bereits in den Kriegen gegen Napoleon waren nationale Gefühle wie Flammen aufgelodert. Zwar hatte Metternich versucht, diese Flammen auszutreten, doch ohne Erfolg. Die Glut nationaler Gesinnung bestand weiter, und wenn sich in den folgenden Jahrzehnten ein Anlass bot, entstand aus dieser Glut wieder ein Feuer, das rasch um sich griff. 1840 waren die Franzosen das Ziel nationalistischer Erregung. Selbst in den Diskussionen der Paulskirchenversammlung spielten, was oft vergessen wird, nationale Gefühle eine wichtige Rolle. Die Dänen wurden damals diffamiert und immer wieder und erneut die Franzosen. Den guten, treuen, warmherzigen Deutschen standen angeblich die im Herzen bösen, tückischen Welschen gegenüber und was dergleichen Vorurteile mehr sind. Die Liste solcher Ressentiments ist höchst unerfreulich.

Lange Zeit galten die Aversionen allem Römischen, Lateinischen, Welschen. Das war der Stoff, aus dem der Lutherkult des 19. Jahrhunderts erwuchs. Großbritannien und die Vereinigten Staaten wurden zunächst nicht auf die gleiche Weise diffamiert. Einige Protestanten schlossen sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts der in London gegründeten Evangelischen Allianz an, und der preußische König Friedrich Wilhelm IV. holte 1857 eine der Versammlungen der Evangelischen Allianz sogar nach Berlin. Die angelsächsische Welt war und blieb vielen Deutschen aber suspekt. Die Obrigkeiten sahen mit Misstrauen, wie viele ihrer Untertanen nach Amerika emigrierten. Unternehmer blickten mit Neid auf die prosperierende Wirtschaft in England und Amerika. Deutsche Gelehrte glaubten, sie seien ihren Kollegen in der angelsächsischen Welt weit überlegen. Im Zeichen von Thron und Altar wusste man zudem nicht, was man mit der neuen religiösen Freiheit der Denominationen anfangen sollte. Als seit den 1870er Jahren Prediger aus der Neuen Welt nach Deutschland kamen, wo sie auf große Resonanz stießen, wuchs dieses Misstrauen noch einmal. Es verletzte das Ehrgefühl deutscher Protestanten, wenn Deutschland auf diese Weise zum Missionsland wurde.

In den letzten Jahren haben Karl Heinz Voigt und Andrea Strübind dargestellt, mit welchen Vorurteilen die Angehörigen der Freikirchen in dieser Situation konfrontiert wurden. Ihre Gemeinschaften seien ein fremdartiges Gewächs, das man nicht auf deutschem Boden einpflanzen dürfe und das auf deutschem Boden auch nicht wachsen werde, wurde argumentiert. Die Kirche Luthers bedürfe keiner Stärkung aus Ländern, in denen die Sekten dominierten. Auch die erweckten Konservativen, die sich in den späten 1880er Jahren im Gnadauer Gemeinschaftsverband zusammenschlossen, hielten treu zu Kaiser und Reich und lehnten auswärtige Einflüsse ab. Das waren, wie mir scheint und wie man damals vielleicht hätte doch schon wissen können, Weichenstellungen von langfristiger, zugleich tragischer Konsequenz. Denn als sich in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg ökumenisch gesinnte Christen aus Großbritannien und den USA bemühten, den Weltfrieden zu bewahren, indem sie beispielsweise den mit den beiden Haager Konferenzen eingeleiteten Friedensprozess unterstützten, fanden sie bei deutschen Protestanten nur wenig Hilfe. Gewiss, einige Begegnungen kamen zustande, so etwa 1908, als gegenseitige Besuche von Protestanten aus Deutschland und Großbritannien arrangiert wurden. Als 1914 der Ernstfall eintrat, war es für die deutschen Protestanten aber klar, dass die Verteidigung des Vaterlandes ihre erste und heiligste Pflicht sei.

Lassen Sie mich einen Augenblick spekulieren. Man könnte nämlich argumentieren, dass es 1914 nicht zum großen Krieg und in der Folge zur katastrophalen Hetze gegen die Feinde, insbesondere auch gegen das perfide Albion, wie die Engländer genannt wurden, und all den weiteren katastrophalen Entwicklungen gekommen wäre, wenn schon im 19. Jahrhundert eine feste und von Leben erfüllte Allianz zwischen allen überzeugten Christen der westlichen Welt entstanden wäre, eine Allianz, die sich nicht in jährlichen Treffen von einigen Delegierten erschöpfte, sondern eine Allianz, deren Mitglieder bereit und in der Lage gewesen wären, einen großen Konflikt zu verhindern. Nun mag man dieser Überlegung entgegenhalten, dass auch die Sozialisten im Sommer 1914 bei der Bewahrung des Friedens versagten und die internationalen Adelshäuser und die Monarchen aller Länder ohnehin. Dem würde ich entgegnen, dass ich von Christen etwas mehr erwarte. Die Ausgrenzung der Freikirchen in Deutschland und deren Marginalisierung ist somit ein Thema von weitreichender Bedeutung.

Dass im Deutschen der Begriff „Sekte“ umgangssprachlich ein Schimpfwort war, trug nicht zur Besserung der Lage bei. Häufig wurde im 19. Jahrhundert nicht nur von Sekten gesprochen, sondern von Sektierern und sektiererischen Umtrieben. Da war man in Gedanken schon sehr nahe bei revolutionären Umtrieben, also bei jenen unzuverlässigen Personen, die angeblich Staat und Gesellschaft, Kirche und Sittlichkeit untergruben. Der linke Flügel der Reformation hatte schon unter diesen Vorurteilen leiden müssen und die radikalen Pietisten ebenso, die als Separatisten diffamiert wurden. Insbesondere die Lutheraner des 19. Jahrhunderts betrachteten die

Angehörigen der Freikirchen, so scheint es, nicht zuletzt als Nachkommen eben jener Radikalen vom linken Flügel der Reformation und der separatistischen Pietisten. Es war also dem deutschen Protestantismus nicht gelungen, so glaubten sie, sich dieser Unruhe stiftenden Elemente zu entledigen. Schlimmer noch: Nun erhoben sie sogar den Anspruch, die vom wahren Christentum entfremdeten Deutschen zu missionieren und zu sammeln. Die Gebildeten unter den Protestanten wurden in ihren Vorurteilen außerdem durch die Wissenschaft bestärkt. Denn Gelehrte wie Ernst Troeltsch und Max Weber stellten in ihrer kirchensoziologischen Typologie fatale Weichen: Anstatt von Freiwilligkeitskirchen im Gegensatz zu Anstaltskirchen zu reden, konstruierten sie einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Sekten und Kirchen. „Gute Kirchen“ registrierten die meisten Deutschen, so ist zu vermuten, im Gegensatz zu „gefährlichen Sekten“, mit denen sie nichts zu tun haben wollten.

Die Baptisten hatten, und das ist mein letzter Punkt, noch mit besonderen Vorurteilen zu kämpfen. Sie hatten zu kämpfen mit der Erinnerung an die Verteufelung der Täufer, die schon zu Luthers Lebzeiten begonnen hatte und die von Luther selbst kräftig geschürt worden war. Besonders negativ wurde schon von den Zeitgenossen, dann aber auch in den folgenden Jahrhunderten, die Herrschaft der Täufer in der Stadt Münster in den Jahren 1534/35 beurteilt. Polygamie hätten diese Täufer propagiert, das Privateigentum hätten sie missachtet, viele andere schlimme Dinge hätten sie gemacht. Selbst die Berichte, die von den Historikern des 19. Jahrhunderts über das Täuferreich in Münster geschrieben wurden, sind noch voll von diesen Vorurteilen. Dass die baptistischen Gruppen, die in Deutschland im 19. Jahrhundert aktiv wurden, sich nicht auf die Täufer des 16. Jahrhunderts zurückführten, sondern auf die englischen baptistischen Gemeinden des 17. Jahrhunderts, wurde dabei nicht eigentlich zur Kenntnis genommen. Erwachsenentaufe sei grundfalsch, mit dieser simplen Formel lassen sich die Ressentiments der breiteren deutschen Öffentlichkeit des 19. Jahrhunderts resümieren.

Wir haben somit, wenn ich diese Überlegungen zusammenfasse und auswerte, ein einigermaßen groteskes Bild vor uns. Auf der einen Seite sehen wir im Deutschland des 19. Jahrhunderts neben dem Katholizismus die protestantische Mehrheitsgesellschaft – einen vielgestaltigen Körper, der schon von der Schwindsucht befallen ist, von zurückgehendem Kirchgang, von seltsamen Sonderlehren wie dem Okkultismus oder später dem Rassismus, einen Körper jedoch, der in seinen Teilen von den staatlichen Autoritäten auch gegen den konkurrierenden Katholizismus so sehr gestützt wird, dass die meisten seiner Vertreter glaubten, dieser Körper sei gesund. Auf der anderen Seite erkennen wir die freikirchlich gesinnten Minderheiten – Minderheiten methodistischer und baptistischer und später auch adventistischer Provenienz –, die im besten Falle lokal toleriert, aber nicht eigentlich respektiert wurden, zwar von einem übernationalen Verbund ge-

tragen, aber angesichts der vielen Widerstände in Deutschland doch nicht stark genug, um selbstbewusst agieren und ihr Potential entfalten zu können.

Welche Chancen alle Christen in Deutschland gehabt hätten, wenn sie schon im 19. Jahrhundert die freikirchliche Variante der Organisation christlicher Gemeinschaft stärker unterstützt und gerade auch gegen die Interessen des Staates nachdrücklicher verfolgt hätten, lässt sich im Rückblick schwer sagen. Ich bin aber überzeugt, dass die weitere Geschichte, wenn sie das getan hätten, ganz anders verlaufen wäre. Statt sich in nationaler Isolation und nationalistischer Enge zu verstricken, statt tradierte Vorurteile zu wiederholen, hätte ihnen gemeinsam mit ihren christlichen Geschwistern in Ländern wie Großbritannien, den Niederlanden, der Schweiz und den Vereinigten Staaten der Weg in die ökumenische Weite einer umfassenden christlichen Solidarität, die auch den Bereich der Politik umfasste, offen gestanden. Es ist eine tragische Geschichte, dass die erste Versammlung ökumenisch eingestellter Christen auf deutschem Boden, an der auch viele Vertreter von Freikirchen teilnahmen, just Anfang August 1914 in Konstanz stattfand, zu einem Zeitpunkt, als die Mobilmachung begonnen hatte und die Geistlichen die Waffen segneten. Als einige Christen sich nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs auf diesen Weg begaben und sich entschieden für den Weltbund für Freundschaftsarbeit in den Kirchen einsetzten, war es für eine Umkehr schon zu spät, da binnen kurzer Zeit die nächste Katastrophe hereinbrach.

Und heute? In einer Situation der progressiven Säkularisierung ist die Botschaft der Freikirchen wichtiger denn je zuvor. So vertraue ich darauf, dass für uns und unsere Kinder und Enkel doch noch eine Chance besteht – die Chance, in einer offenen, konstruktiven ökumenischen Gemeinschaft den Frieden zu bewahren und die bedrohte Natur zu retten. In diesem Sinne wünsche ich Ihnen und Ihrer Gemeinde für die Zukunft von Herzen alles Gute.

Buchbesprechungen

Werner Klän / Gilberto da Silva (Hg.), **Lutherisch und selbstständig**. Eine Einführung in die Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen, Edition Ruprecht, Göttingen 2012, 109 S., 17,90 € (ISBN 978-3-8469-0106-9)

Der kleine Band bietet in einem ersten Teil (11–72) eine verständliche Übersicht über die Geschichte der SELK anlässlich ihrer Entstehung vor 40 Jahren (1972). Damit verbunden sind Einführungen (durch verschiedene Autoren) in die vielschichtige Entstehung und weithin unbekannte Geschichte der einzelnen lutherischen Freikirchen in Preußen, Baden, Sachsen, Hessen und Hannover sowie in den Ablauf der Zusammenschlüsse bis 1991 als Folge der deutschen Wiedervereinigung (73–80). Im zweiten Teil (54–72) erfährt man (wiederum durch mehrere Autoren) Wesentliches zu den Themen Mission, Kirche und Judentum, zu den Ausbildungsstätten und der Diakonie in Geschichte und Gegenwart. Bei der Vorstellung des aktuellen Diakonieverständnisses der SELK (fünf Thesen von 1991) wird deutlich, dass großer Wert auf die Verortung diakonischen Denken und Handelns in der Christologie, der Rechtfertigungslehre, dem Sakramentsverständnis, der Ekklesiologie und Eschatologie gelegt wird. Nur Einrichtungen, in deren Satzungen dieses Grundverständnis ausdrücklich verankert ist, können Mitglied im Diakonischen Werk der SELK werden (63).

Auch der Abschnitt „Oecumenica“ (81–85) macht deutlich, wo die Voraussetzungen, Brücken und Grenzen für die ökumenische Zusammenarbeit der SELK liegen: „Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft“ (84), wofür der „Konsens im Glauben, Lehren und Bekennen zur Voraussetzung“ festgehalten ist (83). So kann die SELK nach ihrem Selbstverständnis keinesfalls Mitglied einer Kirchengemeinschaft werden, die (wie die Kirchen der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ = GEKE) auf der Leuenberger Konkordie von 1973 basiert. Deren Auslegung durch und in der Evangelischen Kirche in Deutschland wird unterstellt, „eine flächendeckende Unionisierung der evangelischen Landschaft in Deutschland zu legitimieren“ (81). Bei aller Würdigung der Bemühungen um eine Verständigung in der Rechtfertigungslehre durch die beiden Dialogpartner (Lutherischer Weltbund und römisch-katholische Kirche) kann aber bis heute auch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999 durch die SELK aus Gründen des lutherischen Bekenntnisses nicht ratifiziert werden. Dagegen ist die SELK seit 1992 Vollmitglied der Bundes-ACK und hat 2003 auch die „Charta Oecumenica“ unterzeichnet wie die Erklärung zur Taufanerkennung von 2007.

Sehr hilfreich für die Nutzung dieser Selbstdarstellung der SELK ist der Anhang (85–109) mit Registern, Biogrammen einflussreicher Persönlichkeiten aus lutherischen Freikirchen bis zur SELK hin und einem Quellenver-

zeichnis. Dort findet eine Übersicht aller in den einzelnen Beiträgen benutzen und zitierten Dokumenten. Deren Wortlaut ist in einem gesonderten Band seit einigen Jahren zugänglich (Dokumente aus dem Bereich konkordienlutherischer Kirchen, Oberurseler Hefte Erg. Bd. 6, Göttingen 2010).

Walter Fleischmann-Bisten

Andrea Strübind / Martin Rothkegel (Hg.), **Baptismus. Geschichte und Gegenwart**, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 258 S., 39,99 € (ISBN 978-3-525-55009-0)

Dieser von zwei ausgewiesenen Fachvertretern der Kirchengeschichte herausgegebene Band verdient in doppelter Hinsicht Beachtung und breite Rezeption. Als Frucht des baptistischen Doppeljubiläums von 2009 (Gründung der ersten Baptistengemeinde weltweit vor 400 Jahren und der ersten Baptistengemeinde in Deutschland vor 175 Jahren) wird Einblick in die Entstehungs- und Erfolgsgeschichte baptistischer Gemeinden und der diese beeinflussenden theologischen Prägungen geboten. Erstaunlicherweise gab dazu bisher im deutschsprachigen Raum noch keine wissenschaftliche Darstellung, die die Entstehungskontexte in England, Nordamerika und Deutschland angemessen berücksichtigt. Außerdem versteht sich diese Publikation als eine Art „Pilotprojekt“ zur Selbstreflexion baptistischer Geschichte im Blick auf die „ökumenische Standortbestimmung des deutschen Baptismus“ (Strübind, Vorwort VIII. f.).

John H.Y. Briggs untersucht „die Ursprünge des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands“ (3–22) und stellt die verschiedenen Umstände dar, die den Theologen John Smyth, den Juristen Thomas Helwys und weitere Gemeindeglieder der Church of England bewogen haben, 1608 „eine von der Staatskirche unabhängige, separatistische Gemeinde“ zu bilden und ins Exil nach Amsterdam zu gehen, wo bereits andere Puritaner Zuflucht gesucht hatten (3). Deutlich wird in diesem Kontext, dass die herkömmliche Auffassung der Trennung zwischen den beiden Gruppierungen der (späteren) „General Baptists“ und „Particular Baptists“ nicht in der frühen Phase der Gemeindegründungen zu suchen ist, sondern andere Ursachen hat. Hierzu zählen Diskussionen um die Prädestinationslehre, die Auseinandersetzung mit unitarischen Einflüssen und die Anerkennung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. Letzteres verdeutlicht die Absicht des frühen Baptismus, „Teil des historisch gewachsenen ökumenischen Christentums“ zu sein und „sich zur Katholizität der christlichen Kirche zu bekennen“ (21 f.).

Karen E. Smith setzt sich mit dem theologischen Konzept des Bundeschlusses auseinander, das für das kongregationalistische Kirchenverständnis des Baptismus in dessen Frühzeit eine entscheidende Rolle gespielt

hat: „Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen“ (23–43). Offenbar bestand aber die Gefahr, dass die starke Betonung der Selbständigkeit der Einzelgemeinde den „Covenant-Gedanken“ zu überlagern drohte. Daher lautet Smiths Ergebnis unter Aufnahme älterer Formulierungen, dass ein stärkerer „Rückgriff auf die Bundestheologie“ neu deutlich machen könnte: Baptistisches Gemeindeverständnis manifestiert sich nicht in der „Unabhängigkeit einer Gruppe von Gläubigen“, sondern spiegelt sich in der „Berufung der Gläubigen zur *communio* mit Christus“ (43).

Vier Beiträge zu „Religionsfreiheit und Volkssouveränität“ befassen sich mit den „Anfänge[n] des Baptismus in der Neuen Welt“ (47–138). William H. Brackney charakterisiert „die Geschichte der Baptisten in Nordamerika“ (47–68) als „polygenetisch“ (52) und zeigt, dass dazu u. a. die erste Gemeinde in Rhode Island, Zusammenkünfte von Sklavinnen und Sklaven in den Südstaaten wie die Entstehung von Gemeinden der Siebenten-Tags-Baptisten im 17. Jahrhundert gehören. Man erfährt von der Gründung einer ersten baptistischen Hochschule in Rhode Island, wo ab den 1840er Jahren auch Frauen studieren konnten, von unterschiedlichen Gemeindemilieus in Stadt und Land und von ersten (über-)gemeindlichen Zusammenschlüssen. Pamela R. Durso erinnert an „die Stimmen baptistischer Frauen während der Kolonialzeit in Amerika“. Das nachdenklich stimmende Ergebnis langjähriger Forschungsarbeit wird durch die Überschrift „Zum Schweigen gebracht oder gehört“ (69–93) schon zusammengefasst: Frau waren und sind „ein schwieriges Problem für Baptisten“. Denn trotz der Betonung des Allgemeinen Priestertums aller Gläubigen und der dadurch praktizierten Gemeindeleitung durch Laien und der Lehre von der „Gleichheit aller Menschen, was die Möglichkeit des Heils anbelangt“, gab es keine volle Gleichberechtigung im kolonialen Amerika: Man erwartete „von Frauen, dass sie ihre Bekehrungsfragen in Worte kleideten, aber ihnen wurde nicht gestattet, in Gemeindeangelegenheiten gleichberechtigt ihre Stimmen zu erheben“. Die Folgen davon sind noch im 21. Jahrhundert spürbar, weil „in den meisten amerikanischen Baptistengemeinden“ die „pastorale Leitung noch immer nur Männern“ zugestanden wird (92). Die Beiträge Erich Geldbachs („Zur Anfangsgeschichte Schwarzer Baptisten in Nordamerika“, 95–107) und Sandy Wayne Martins („Die Entstehung und frühe Entwicklungsphase des afroamerikanischen Baptismus im globalen Kontext [1750–1930]“, 109–136) machen einerseits deutlich, welch schweren Weg schwarze Sklaven und schwarze Gemeindeglieder („Getaufte als Menschen zweiter Klasse“, 105) auch im Baptismus zu gehen hatten, aber auch den großen Segen durch die dadurch entstandenen schwarzen Missionsgesellschaften für die Ausbreitung des weltweiten Baptismus und dessen Organisationen auf Weltenebene.

Ein eigenständiger Zwischenteil ist der Beitrag Marcus Meiers über theologische Querverbindungen zwischen täuferischem Erbe, radikalem Pietismus und baptistischem Gemeindeverständnis „am Beispiel der Scharzenauer Neutäufer“ (139–162). Er konnte dabei auf eigene Forschungen (von

2008) über deren Entstehung im frühen 18. Jahrhundert zurückgreifen. Obgleich sich nach dem heutigen Forschungsstand – anders als in manchen Lehrbüchern noch zu lesen – von den täuferischen Gruppierungen des 16. Jahrhunderts „keine direkten Verbindungen zum neuzeitlichen Baptismus auf dem europäischen Kontinent nachweisen“ lassen (Strübind, VIII), versuchten radikal pietistische Kreise um 1700 die Gläubigentaufe mit dem kongregationalistischen Gemeindeaufbau zu verbinden. Diese waren nicht nur um die Nachahmung urchristlicher Glaubenspraxis bemüht, sondern diese mit dem Missionsgedanken und apokalyptischer Naherwartung (158).

Andrea Strübind gelingt es mit ihrer Untersuchung über „die Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der internationalen Erweckungsbewegung und den Schwesterkirchen in den USA und in England“ („Mission to Germany“, 163–200) u. a. durch Hinweise auf internationale Vernetzungen jene bislang gültige These zu hinterfragen bzw. zu widerlegen: Der deutsche Baptismus sei ein „selbst gewachsenes Werk mit eigenem Gepräge“ (Luckey, 199) gewesen. Ihr Quellenmaterial will darüber hinaus weitere Forschungen wie zur Rezeptionsgeschichte der „Social Gospel Bewegung“ oder zur baptistischen Missionsarbeit nach Nord- und Osteuropa anregen. Martin Rothkegel hat sich mit dem historischen Kontext des baptistischen Grundsatzes der Religionsfreiheit befasst („Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche“, 201–225). Er kommt zu einem Ergebnis, das man sich nicht deutlich genug machen kann: „Die Verwirklichung der Religionsfreiheit im baptistischen Sinne“, was die Trennung von Staat und Kirche einschließt, ist selbst in den USA ein von den Anfängen (1791) „bis heute unabgeschlossenes Projekt der amerikanischen Gesellschaft“. Ferner ist die Umsetzung des Menschenrechts der Religionsfreiheit in Sinne des Baptismus weder in Deutschland durch die Bestimmungen der Weimarer Verfassung (1919) erfolgt noch durch die völkerrechtliche Verankerung in der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte (1948), da dort eben die Trennung von Staat und Kirche in unterschiedlicher Weise ausgeklammert blieb (224).

Den Abschluss bildet ein Beitrag Uwe Swarats, der die neueren baptistischen Dialoge und deren Ergebnisse vorstellt („Baptisten im ökumenischen Gespräch“, 229–258). Nicht nur das bekannte BALUBAG-Dokument von 2009 zur Frage der gegenseitigen Taufanerkennung zwischen Lutheranern und Baptisten wird in seinen Grundzügen vorgestellt, sondern auch ein Blick auf die freikirchliche Akzeptanz der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 geworfen – mit der nicht unwichtigen Frage einer möglichen Rezeption durch den Baptismus selbst.

Kritisch bleibt nur anzumerken, dass (wie leider oft bei Sammelbänden) diese wichtige Publikation keinerlei Register enthält. Zumindest ein Personenregister oder eine Auflistung von Biogrammen würden die Nutzbarkeit wesentlich erleichtern.

Walter Fleischmann-Bisten

Karl Heinz Voigt, Methodistische Mission in Hamburg (1850-1900). Transatlantische Einwirkungen, Edition Ruprecht, Göttingen, 2010, 296 S., 36,90 € (ISBN 978-3-7675-7136-5)

Dieses Buch bietet mehr als der Titel zunächst vermuten lässt. Im Zentrum stehen zwar historische Studien zum Beginn der Mission der Bischöflichen Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft in Hamburg, aber darüber hinaus führt das Werk auf vielschichtige und anschauliche Weise in Selbstverständnis, Struktur und kirchliche Praxis methodistischer Kirchen ein und stellt Fragen an das heutige missionarische Leben nicht nur der methodistischen Kirchen.

Zentrale Grundperspektiven der folgenden Darstellung werden schon in der Einführung genannt: der missionstheologische Ansatz methodistischer Kirchen, die Umstellung der Mission vom agrarisch-ländlichen Milieu auf die säkular geprägte Stadt, die Frage der strukturellen Gestaltung des missionarischen Lebens der Kirche, das individuelle Leben und Erleben der Träger der Mission, methodistisches Missionsverständnis nicht als Gemeindeerneuerung, sondern als Welterneuerung.

In einem ersten Kapitel geht der Autor den Wurzeln der beiden zu untersuchenden Kirchen in Amerika nach und entwickelt die These, dass sowohl Lebensstruktur als auch Verkündigungsinhalte maßgeblich von einem ländlichen Kontext geprägt waren, welchem die deutschen Einwanderer auch ihrer Herkunft nach zumeist entstammten. Die als „Reiter-Missionar[e]“ (24) profilierten methodistischen Reiseprediger seien nicht nur als predigende Evangelisten zu verstehen, sondern hätten im Sinne lebenspraktischer Hilfe auch eine diakonische Funktion erfüllt. Die Differenz zum gesellschaftlichen Kontext der methodistischen Bewegung in Großbritannien wird angedeutet, aber – auch in Bezug auf das Profil methodistischer Reiseprediger – nicht weiter ausgeführt. Dass sich doch eine gewisse Prädominanz der Predigt als eigentlichem Tätigkeitskern der Reiseprediger in deren Selbstverständnis ergab und sie trotz des betonten Vorrangs der Soteriologie vor der Ekklesiologie in einer zentralen Rolle auch als „Gemeindegründer“ (34) zu verstehen seien, markiert eine gewisse in der Darstellung nicht wirklich ausbalancierte Ambivalenz – oder vielleicht auch nur eine der historischen Wirklichkeit wahrscheinlich nahekommende Vielschichtigkeit.

In den nächsten beiden Kapiteln wird nun der Beginn der Mission der Bischöflichen Methodistenkirche in Hamburg analysiert. Die gesellschaftliche und kirchliche Situation der Hansestadt wird dargestellt und die Entsendung der ersten methodistischen Prediger anschaulich und auch von ihrer geistlichen Motivation her beschrieben. Kolportage, Arbeit unter Auswanderern, das Sammeln einer ersten Klasse prägen diese Frühzeit, ohne dass es zu einer kontinuierlichen Entwicklung gekommen wäre. Im Gegenteil: im Kontext der Großstadt wurde das methodistische Wirken

schlicht nicht wahrgenommen oder man begegnete ihm mit Gleichgültigkeit. Die häufigen Wechsel der Prediger mit zumeist ländlichem Erfahrungshorizont sorgten entsprechend für wenig Kontinuität, ebenso die häufigen Raumwechsel. Da es in der Stadt selbst nicht recht gelang, an die vorfindlichen Mentalitäten anzuknüpfen, wurde man in den Vorstädten und Dörfern aktiv. Die Methodisten zogen mit ihrer Art der Arbeit andere Menschen an als die übrigen Freikirchen, aber zu einem wirklichen Aufschwung der Mission in Hamburg kam es erst, als von 1878 an die ersten Bethanien-Diakonissen von Frankfurt nach Hamburg kamen, um im Verbund mit der kleinen entstandenen Gemeinde diakonisch zu wirken.

Diese diakonische Tätigkeit wird im folgenden Kapitel schärfer konturiert, das zeigt, wie diakonisches Handeln zunächst als eigenständiger und eigengewichtiger Ausdruck der ganzheitlichen Mission gesehen wurde und nicht nur als Mittel zur Evangelisierung. Die Diakonissen hatten Zugang zu allen Bevölkerungsschichten und fanden früh – früher als die methodistischen Gemeinden – gesellschaftliche und staatliche Anerkennung. Allerdings lassen sich sowohl auf Gemeindeebene als auch bei der Arbeit der Diakonissen schon bald Entwicklungen beobachten, die zu einer schleichenden und unbewussten Auflösung des engen Zusammenhangs von Wort- und Tatverkündigung führten. Mit dem Aufschwung setzte in der Gemeinde der Wunsch nach repräsentativeren Formen der Selbstdarstellung ein. Man forcierte den Bau einer eigenen Kapelle und begann sich stärker als vorher mit Gemeindefragen zu beschäftigen. Das Aufblühen der Diakonissenarbeit führte 1893 zur Einrichtung eines eigenen Krankenhauses, wodurch der enge auch räumliche Zusammenhang mit der Gemeinde gelöst wurde. Voigt sieht in diesen Entwicklungen Grundtendenzen, die religionspsychologisch verständlich sind, dem missionstheologischen Ansatz des Methodismus aber eigentlich entgegenlaufen: von der Rettung Verlorener verlagert sich der Schwerpunkt zur Bildung neuer Gemeinden; aus der ganzheitlichen Mission, die Diakonie und Kirche zusammenband, werden Aktivitäten, denen in getrennten Häusern mit je eigenem Schwerpunkt nachgegangen wird.

Einen Neueinsatz bietet das folgende Kapitel, in dem nun die Mission der Evangelischen Gemeinschaft in der Hansestadt untersucht wird. Diese begann sehr viel später als die der Methodistenkirche und auch gleich im Verbund mit der Tätigkeit von Diakonissen. In seiner Darstellung betont Voigt hier stärker missionsstrategische Aspekte als in den Kapiteln zuvor, wo er vor allem die geistliche Begründung diakonischer Tätigkeit in den Mittelpunkt gestellt hatte. Auch tritt hier insofern eine Perspektivänderung ein, als dass man eigentlich von „südwestdeutschen“ statt „transatlantischen Einwirkungen“ sprechen müsste, kamen die meisten Prediger doch aus diesem regionalen Zusammenhang. Schneller als bei der Methodistenkirche kam es zu einem Aufblühen der Arbeit, früher kam es aber auch zu Anzeichen der Loslösung der beiden Arbeitsbereiche voneinander. „Wäh-

rend die Gemeinde noch bei den Armen blieb, entwickelte die Diakonie bereits eigene Vorstellungen und Strukturen“ (192). Mit der Einbindung in die Strukturen der Wohlfahrtspflege habe die Diakonissenarbeit ihre originäre missionarische Zuspitzung verloren. Langfristig sei mit den Entwicklungen eine Wandlung sowohl der jeweiligen Pastoren- und Diakonissenbilder als auch des Selbstverständnisses der Diakoniewerke verbunden gewesen. Bis heute sei die Evangelisch-methodistische Kirche von ihren Strukturen her als missionarische Bewegung konzipiert – ein Zusammenhang, der in den Gemeinden heute vielen nicht mehr bewusst sei.

Wird in dem Buch immer wieder ein solcher Brückenschlag in die Gegenwart unternommen, so kann das abschließende Kapitel „Ganzheitlich Kirche sein“ als aktuelle Einführung in Selbstverständnis und Lebensvollzug methodistischer Kirchen gelesen werden. Ausgehend von dem für die historische Situation in Hamburg erhobenen Befund zeigt der Autor konzentriert Grundanliegen und -prinzipien methodistischen Kirche-Seins auf und fragt selbstkritisch nach den Herausforderungen und Chancen, missionarisch zu wirken. Dabei werden – wie auch schon vorher im Buch – die Differenzen zu kongregationalistisch geprägten Gemeindeverständnissen und Gemeindeaufbauprogrammen deutlich, gleichwohl wird aber auch die Identitätskrise angesprochen, die sich aus dem Fehlen besonderer theologischer *Propria* und dem nicht von Generation zu Generation zu tradierenden Kern erfahrungsbezogener und sozial gelebter Frömmigkeit für die methodistischen Kirchen ergibt.

Empfohlen werden kann das Buch nicht nur jedem, der sich für die Kirchengeschichte Hamburgs interessiert, sondern jedem, der eine Einführung in die Besonderheiten methodistischer Kirchen sucht und nach dem missionarischen Auftrag der Kirche fragt. Für all das leistet dieses Werk ausgezeichnete Dienste.

Thomas Hahn-Bruckart

Burkhard Neumann / Jürgen Stolze (Hg.), Kirche und Gemeinde in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Edition Ruprecht/Bonifatius, Göttingen/Paderborn 2009, 324 S., 29,90 € (ISBN 978-3767571273)

Der hier anzuzeigende Band dokumentiert die Referate (und Andachten) des vierten Symposiums, das das Johann-Adam-Möhler-Institut Paderborn mit Vertretern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) führte. Das Symposium widmete sich, wie der Titel des Buches anzeigt, dem ökumenisch herausfordernden Bereich der Ekklesiologie und dabei insbesondere dem Verhältnis von Kirche und (Einzel-)Gemeinde. Die einzelnen Beiträge lassen sich drei Fachdisziplinen zuordnen: Die exegetische Grundlegung erfolgt durch Referate von *Rainer Dillmann* für die römisch-katholische

und *André Heinze* für die freikirchliche Seite. Der überwiegende Teil der Beiträge ist konfessionskundlicher Natur: *Burkhard Neumann* untersucht den Wandel des katholischen Kirchenbildes bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. *Johannes Demandt* zeichnet die Veränderungsprozesse im Gemeindeverständnis der Freien Evangelischen Gemeinden nach. *Michael Nausners* Beitrag stellt die methodistische Ekklesiologie in einen globalen Kontext, während *Niels Gärtner* die beiden Herrnhuter Formen der Ortsgemeinde und der Regionalgemeinde näher erläutert. *Michael Hardt* skizziert das sich verändernde Verständnis der „Pfarrei“ in der römisch-katholischen Kirche, und schließlich interpretiert *Ralf Dziewas* am Beispiel des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden das spannungsreiche Verhältnis zwischen Bund, Einzelgemeinde und Pastor. Eine dritte Gruppe von Beiträgen ist der ökumenischen Theologie zuzuordnen: *Tim Lindfeld* analysiert die Aussagen der von der römisch-katholischen Kirche mit Freikirchen geführten bilateralen Dialoge, bevor *Kim Strübind* die ökumenischen Potenziale und Nöte baptistischer Ekklesiologie aufzeigt. Die *Herausgeber* ziehen in zwei knappen Schlussworten ein Resümee der Tagung. Auch die Andachten der Tagung (*Jürgen Stolze, Johannes Oeldemann*) sind hier dokumentiert.

Die Zugänge der Referenten zu den ihnen gestellten Themen ist äußerst unterschiedlich – und das ist hier nun leider kein Vorzug. Der Sinn und Zweck der Tagung wird offenbar, vor allem auf Seiten der von der VEF entsandten Vertreter, sehr unterschiedlich interpretiert. Einige Schlaglichter sollen dies illustrieren: Der emeritierte römisch-katholische Neutestamentler *Rainer Dillmann* nähert sich der Frage nach den „Kirchenbildern in der Bibel“ sehr konventionell, indem er unter Rückgriff auf vornehmlich ältere und zudem ausschließlich deutschsprachige Literatur Bilder von Kirche wie „Volk Gottes“, „Leib Christi“, „Bau und Ackerfeld“ etc. erläutert. Seine Entscheidung, ausschließlich auf Substantive Bezug zu nehmen und ekklesiologisch maßgebliche *Vorzugsverben* wie „nachfolgen“, „senden“, „heiligen“ usw. auszublenden, wirken sich dahingehend aus, dass insgesamt ein recht statisches Bild von Kirche im Neuen Testament entsteht, das ich dort so nicht erkennen kann. Vielleicht hätte hier die Rezeption der neueren Beiträge z. B. von Thomas Söding (um einen röm.-kath. Theologen zu nennen) zu einem im Ganzen günstigeren Bild geführt. Das Fazit des Beitrags bleibt rein formal: Es gibt nicht das eine, sondern viele unterschiedliche Bilder von Kirche im Neuen Testament. Das ist ein im Ganzen doch sehr bescheidener Ertrag.

Alles andere als konventionell, nämlich recht originell nimmt sich der baptistische Neutestamentler *Heinze* der Pastoralbriefe an. Dabei versucht er in detaillierter Analyse zu zeigen, dass die fiktiven Schreiber dieser an fiktive Adressaten gerichteten Briefe die Absicht hatte, durch Intervention unter der vorgeblichen Autorität des Apostels Paulus die innere Struktur der Gemeinde umzubauen: Der Einfluss von Presbytern und Witwen soll zu-

gunsten des zu stärkenden Amtes der Episkopen zurückgedrängt werden. Als dahinterstehendes Motiv identifiziert Heinze die Abwehr von Irrlehren, die über einzelne von den Presbytern geleitete Hausgemeinden Eingang gefunden hätten. Heinzes Rekonstruktionen der hinter soviel literarischer Fiktion stehenden historischen Situationen zu folgen, verlangt Konzentration und einen großen Zutrauen zur Leistungsfähigkeit historischer Rekonstruktionen. Denn man fragt sich neben vielem anderem, was im Detail anzumerken ist, zum Beispiel, wie es vorzustellen sei, dass Episkopen als überörtliche Gemeindeamtsträger etabliert werden sollten, während diese in Phil 1,1 – so Heinze – gerade als Leiter der *Hausgemeinden* angesprochen werden, die – nun als übergeordnete Leiter – den Einfluss der Presbyter – jetzt verstanden als Hausgemeindeleiter – zurückdrängen sollen. Die Heinzes These zugrundeliegende Abgrenzung der Bezeichnung für Träger von Gemeindeämtern lässt sich in dieser Klarheit eben nicht rekonstruieren. Allerdings, so der baptistische Vf., darf man die versuchte Einflussnahme auf die Gemeindestruktur auch nicht amtskirchlich überbewerten: der fiktive Autor *befiehlt* nämlich nicht, sondern *empfiehlt* lediglich, womit das baptistische Modell des Gemeindebundes sozusagen auf den letzten Metern exegetisch „gerettet“ ist.

Für den Tagungskontext irritierend idiosynkratisch kommt der Beitrag von *Strübind* daher, dessen auf nahezu jeder Seite deutlich werdende Abneigung gegen den vom ihm präsentierten „Ist“-Zustand des deutschen Baptismus ihn inzwischen zum Austritt aus dem Bund geführt hat. In seiner „realistischen Ekklesiologie“ erscheint der Baptismus als „eine religiös erfahrungsbezogene und dabei sehr pluriforme neupietistische Laienbewegung mit einer Latenz zur theologischen und liturgischen Verwahrlosung“ (284). Strübinds deutlich werdende Verärgerung über eine, gemessen am christozentrischen Grundbekenntnis des Baptismus für ihn unhaltbare Verknüpfung von Glaubenstaufe und Gemeindemitgliedschaft darf nicht übersehen lassen, dass der Beitrag eine Reihe bedenkenswerter theologischer und religionssoziologischer Einsichten bietet. Der Vf. lässt jedoch nichts unversucht, seine Aussagen so mit sprachlichen Provokationen zu spicken, dass seine berechtigten Anfragen keine Einladung zum Dialog sind, sondern den baptistischen Gesprächspartner eher verletzen und die ökumenischen Partner irritieren müssen.

Nausners unvergleichlich freundlicher gehaltene Vorstellung der methodistischen Ekklesiologie führt zunächst über eine philosophische Hintertreppe zur These von der essentiellen Pluralität der Wirklichkeit und über eine Beschreibung des Heiligen Geistes als „Dazwischengeher“ zu einem Verständnis von Identität als Verbundenheit. Beides soll zeigen, dass die Kirche „ekstatisch“ ist, anders gesagt: nicht lediglich ein Tor *hat*, sondern wie ein Tor *ist*. Dass dabei vornehmlich das Tor zur Welt gemeint ist, dürfte bei Nausner darin seinen Grund haben, dass er „den kosmischen Kontext göttlichen Wirkens als einen entscheidenden Ausgangspunkt für ein

volles Verständnis methodistischer Ekklesiologie“ hält (159). Aber ist es für ihn nicht tatsächlich *der* entscheidende Ausgangspunkt? Nausner zeigt sehr treffend, dass die sich unter Erweckungsbedingungen entwickelnde methodistische Ekklesiologie sich oftmals pragmatischen Entscheidungen verdankte und sie symbiotisch unterschiedliche, auch in Spannung zueinander stehende Elemente integrierte. Nicht eingelöst wird in seiner Interpretation meines Erachtens die zitierte These Geoffrey Wainwrights, wonach Wesleys Einstellung zu aller kirchlichen Ordnung „soteriologisch orientiert“ war. Denn diese soteriologische Orientierung hat zwar – wie Theodore Runyan gezeigt hat – kosmische Weite, zugleich aber als ihr Zentrum die Herz und Leben von Menschen erneuernde Heilsgnade Gottes. Dieser Akzent bleibt jedoch unterbestimmt wie auch die sich um das Glauben weckende und stärkende Wort sammelnde Gemeinde in dieser Darstellung als Raum des Handelns Gottes faktisch ausfällt. Selbst das „eucharistische Nachwort“, das anderes erwarten lässt, betont einseitig, was ja als *ein* Aspekt nicht falsch ist: „Die Eucharistie nimmt den Gläubigen hinein in das zentrale Geschehen der Geschichte der Welt“ (178).

Mit den Beiträgen von *Neumann*, *Thönissen* und *Hardt* informiert die römisch-katholische Seite in gediegenen Darstellungen über den Weg der eigenen Ekklesiologie sowie über sich gegenwärtig stellende, auf das Leben der Kirche zurückwirkende Herausforderungen. Dabei ist unverkennbar, dass das Zweite Vatikanische Konzil die Tür für ökumenische Annäherungen geöffnet hat, in einigen ekklesiologischen Fragen weiterhin deutliche Differenzen auch mit den Freikirchen bestehen, während praktische gesellschaftliche Herausforderungen vor Kirchengrenzen nicht Halt machen. Sehr informativ ist auch der Beitrag aus der Herrnhuter Brüdergemeine von *Gärtner*.

Nach der Lektüre des Bandes bleibt ein zwiespältiger Eindruck zurück. In formaler, tagungstechnischer Hinsicht drängt sich die Frage auf: Was ist konkret das Mandat der entsandten freikirchlichen Vertreter? Soll im Gespräch mit dem Paderborner Institut die mehr oder weniger eigenwillige Perspektive von Fachwissenschaftlern, die – aktuell – Freikirchler sind, im Vordergrund stehen oder eine natürlich nie wertungsfreie, biographisch unberührte, aber doch um Vertretung der eigenen Glaubensgemeinschaft stärker bemühte Sichtweise? In inhaltlicher Hinsicht zu bedauern ist die für einen Freikirchler zutiefst verstörende Ausblendung des Sendungscharakters, also der missionarischen Essenz der Ekklesia. Die einzigen näheren diesbezüglichen Bezugnahmen finden sich in dem am Ende des Buches abgedruckten biblischen Besinnungen von *Stolze* und *Oeldemann*! Das gibt nicht nur zu denken, es markiert auch die Grenze dieser Aufsatzsammlung, die so gesehen gerade als Problemanzeige ökumenischer Theologie und Verständigung ihren Wert hat.

Christoph Raedel

Burkhard Neumann / Jürgen Stolze (Hg.), **Ursprung und Sendung der Kirche**, Edition Ruprecht/Bonifacius, Göttingen/Paderborn 2011, 233 S., 22,90 € (ISBN 978-3897104877)

Die Beiträge der hier dokumentierten fünften Begegnung des Johann-Adam-Möhler-Instituts Paderborn mit Vertretern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) schließen mit ihrer Bezugnahme auf ein Thema der Ekklesiologie an das vorangehende Treffen an. Im Mittelpunkt der Tagung standen mit der Apostolizität und Katholizität zwei Prädikate der Kirche, die für gewöhnlich Stolpersteine ökumenischer Dialoge zwischen Katholiken und v. a. erwecklichen protestantischen Kirchen darstellen, auch wenn diese Prädikate als solche von keiner Seite abgelehnt werden. Im respektiven Verständnis der Begriffe lassen sich historisch gewachsene und, wie die Beiträge zeigen, auch weiterhin bestehende Differenzen aufweisen, deren komplementärer Charakter weiter zu untersuchen bleibt.

Die neutestamentliche Grundlegung erfolgt durch zwei Beiträge. Die römisch-katholische Neutestamentlerin *Maria Neubrand* arbeitet unterschiedliche Konzepte des Apostolats im Neuen Testament heraus. Grundlegend für diese sind jeweils, Augenzeuge des irdischen Jesus, Zeuge seiner Auferstehung oder Bewahrer der den Aposteln anvertrauten Lehre zu sein. Die Katholizität der Kirche wird mit ihrem umfassenden und universalen Auftrag, die Menschen als Gottes Volk zu vereinen, und mit ihrer inneren Pluralität in Verbindung gebracht. *Walter Klaiber* liest das diesbezügliche Zeugnis des Neuen Testaments aus einer erklärtermaßen freikirchlichen Perspektive, wobei sich einige spezifische Akzentuierungen zeigen, im Ganzen aber eine breite Übereinstimmung mit der vorangehenden Korreferentin ergibt. Klaiber arbeitet die universale Geltung des Missionsauftrags und den inklusiven Charakter der Gemeinde heraus, verweist dann aber besonders auf die christologische Begründung der Katholizitätsvorstellung im Neuen Testament. Die apostolische Sukzession wird hier nun pointiert als „Sukzession in der apostolischen Mission“ interpretiert (51), was nach Klaiber beides einschließt: das Weitersagen der Botschaft von Kreuz und Auferstehung sowie das Leben dieser Botschaft im Tun und (der Bereitschaft zum) Leiden.

Die nachstehenden Beiträge präsentieren die Sichtweise der auf der Tagung vertretenen Denominationen, wobei die römisch-katholische Seite mit zwei Vorträgen verzeichnet ist: *Burkhardt Neumann* konzentriert sich in seinem dogmengeschichtlichen Durchgang auf die Katholizität der Kirche. Er zeigt dabei, dass in der Geschichte mal ein quantitatives (d. h. auf die zeitliche und räumliche Erstreckung bezogenes), mal ein qualitatives (d. h. den rechten, umfassenden Glaube in den Vordergrund stellendes) Verständnis überwogen, sich zugleich jedoch das Bemühen beobachten lässt, beide Aspekte miteinander zu verbinden. Das Zweite Vatikanische Konzil stärkte das lehrbezogene, qualitative Verständnis und machte es für

die Ekklesiologie fruchtbar. *Wolfgang Thönissen* stellt dem systematisch-theologische Einsichten zur Apostolizität der Kirche zur Seite. Einen Fortschritt im ökumenischen Gespräch sieht er darin, dass nicht länger gefragt wird, „ob die apostolische Sukzession zur Apostolizität des Evangeliums gehört, sondern wie sie dazugehört“ (131). Strittig bleibt jedoch, inwieweit die Anerkennung der Apostolizität des Evangeliums bzw. der Kirche „notwendig an das Kriterium einer spezifischen Gestalt der apostolischen Nachfolge einzelner Ämter gebunden ist“ (123). Thönissen zeigt sich zuversichtlich, dass ein differenzierter Konsens in dieser Frage erreichbar ist.

Eine baptistische Sichtweise wird von *Martin Rothkegel* vorgetragen. Sachkundig leuchtet er die historischen Bedingungen aus, unter den Baptisten dazu kamen, die Frage der Kirchlichkeit von sichtbaren überörtlichen Strukturen entweder offenzulassen oder negativ zu beantworten, womit eine praktische Vernachlässigung solcher Prädikate wie Katholizität und Apostolizität einherging. Im Anschluss an Überlegungen von Miroslav Volf plädiert Rothkegel dafür, beide Begriffe für die baptistische Ekklesiologie wiederzuentdecken.

Peter Vogt, der das Verständnis der Herrnhuter Brüdergemeine von Katholizität und Apostolizität erläutert, arbeitet zunächst heraus, dass „apostolisch“ in den Anfängen der Brüdergemeine als „Rückkehr zur unverfälschten Reinheit der Urkirche“ hieß (99), während Zinzendorf auf der Basis eines mehrstufigen Kirchenbegriffs unter anderem zu der Auffassung gelangte, dass keine sichtbare Kirche den Anspruch erheben dürfe, die Katholizität der Kirche „exklusiv zu verkörpern“ (103). So kommt die Brüdergemeine als Kirche selbst zeichnhaft für die Ökumenizität der vielen Kirchen zu stehen.

Auf instruktive Weise erläutert *Andrea Lange* das Verständnis der beiden Kirchenattribute aus mennonitischer Sicht, wobei sie auch den römisch-katholisch/mennonitischen Dialog auf Weltebene in ihre Ausführungen einbezieht. Der eher formal-institutionellen Füllung des Kriteriums der Apostolizität in der römisch-katholischen Kirche stellt sie eine inhaltliche gegenüber: Apostolizität meint für Mennoniten die Treue zum gewaltlosen Friedenszeugnis des Neuen Testaments und die Bereitschaft zum Martyrium. Eine ökumenische Verständigung über diese Begriffe sei dennoch möglich, wo sie „als gemeinsamer Auftrag und Prüfstein“ (152) und nicht zur apologetischen Abgrenzung verwendet werden.

Wie *Markus Iff* zeigt, traten die Begriffe Katholizität und Apostolizität beim Begründer der Freien evangelischen Gemeinden Hermann Heinrich Grafe, hinter seinem Anliegen, die Einheit des Leibes Christi darzustellen, zurück. Vor diesem Hintergrund entstand ein Verständnis von Gemeinde, bei dem die Katholizität nicht „in einheitlichen, äußeren Strukturen oder Institutionen“ besteht (163), sondern in der pneumatischen Gegenwart des verborgenen Leibes Christi, dessen Darstellung die sichtbare Gemeinde ist. Aus diesem Zusammenhang folgt, dass die Katholizität der Gemeinden

in ihre Offenheit für die je anderen Gemeinden besteht. Die Apostolizität der Kirche erkennen Freie evangelische Gemeinden in der „Kontinuität und wesenhaften[n] Identität der apostolischen Botschaft, des apostolischen Lebens und der apostolischen Sendung“ (171).

In einer abschließenden Untersuchung bilateraler Erklärungen aus Dialogen zwischen der römisch-katholischen Kirche und Freikirchen muss *Johannes Oeldemann* konstatieren, dass Katholizität und Apostolizität der Kirche in diesen Gesprächen kaum eigenständig thematisiert wurden, eine Ausnahme stellt die römisch-katholisch/methodistische Erklärung „Die apostolische Tradition“ dar. Dazu kommen Bezugnahmen in weiteren ämtertheologischen Dialogkontexten. Der bemerkenswerteste Befund von Oeldemanns Analyse liegt in der in den Gesprächen gewonnenen Einsicht, dass die Apostolizität der Kirche sich im Spannungsfeld von Tradition und Erneuerung bewegt, dass sie also nicht nur in die Vergangenheit weist, sondern zugleich auch Reformimpulse enthält, die auf das Selbstverständnis der Kirche und folglich auf ihre Beziehungen zueinander zurückwirken.

Der Band schließt thematisch mit einer gemeinsamen Tagungszusammenfassung der *Herausgeber* des Bandes. Festgehalten wird zum einen die Übereinstimmung hinsichtlich eines vorrangig qualitativen Verständnisses von Katholizität der Kirche, zum anderen die Möglichkeit einer komplementären Zuordnung der je unterschiedlichen Interpretationen ihrer Apostolizität – so verstanden, dass mit diesem Prädikat sowohl nach dem „Woher“ als auch nach dem „Woraufhin“ der Kirche gefragt ist.

Der vorliegende Band vereint durchweg die jeweilige Gemeinschaft repräsentierende, fundiert darlegende und umsichtig argumentierende Beiträge. Dabei werde bestehende Differenzen nicht ausgeblendet, diese jedoch zum einen verständlicher durch das Ausleuchten historischer Hintergründe, und zum anderen ökumenisch relevant durch das Aufzeigen von Entwicklungslinien und Ambivalenzen auch innerhalb der jeweiligen Tradition. Es bleibt die Frage, was solche Begegnungen zu leisten vermögen. Die gegenseitige Kenntnissnahme und das wachsende Verständnis füreinander sind ohne Zweifel ein so hohes Gut, dass die hier investierte Mühe nicht vergeblich sein wird. Doch auch die Grenzen des Formats werden mit jedem Tagungsband der Reihe deutlicher: Die Begegnungen wirken eher wie ein punktuelles Aufleuchten durchaus profunder Einsichten, die jedoch schon auf der Ebene dieser jährlichen Begegnungen nicht miteinander verbunden werden – was nun gerade bei den thematisch verwandten Themen der vierten und fünften Begegnung nahe gelegen hätte. Hier bleibt doch auch angesichts der auf beiden Seiten (bei Freikirchlern mehr, bei Katholiken weniger) wechselnden Delegationsmitglieder vieles im Zufälligen. Das gilt insbesondere im Blick auf die von der VEF entsandten Referenten, die bislang auch aufs Ganze der Begegnungen gesehen nicht die Breite der in der VEF vertretenen Kirchen und Gemeindebünde abzubilden vermochten. Man wüsste gerne mehr über das Ziel, das Mandat und

(so vorhanden) über den Fortschritt in der Annäherung der Gesprächspartner. Ungeachtet dieser grundsätzlichen Anfrage ist dieser Tagungsband aufgrund seiner historisch und theologisch fundierten Beiträge eine willkommene Interpretationshilfe für Dialogerklärungen, die in der Regel die Frucht intensiver Gespräche sind, ohne selbst die häufig profunden Beiträge, die ihre Erarbeitung überhaupt erst ermöglichten, im Einzelnen zu dokumentieren.

Christoph Raedel

Stefan Schweyer (Hg.), **Freie Gottesdienste zwischen Liturgie und Event.** Beiträge der Tagung an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel vom 20. Juni 2011 (Studien zu Theologie und Bibel Bd. 7), LIT Verlag Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2012, 95 S., 15,90 € (ISBN 978-3643801234)

Nach einer 2011 veröffentlichten statistischen Erhebung besuchen an einem normalen Wochenende in der Schweiz rund 690 000 Personen ein religiöses Ritual. Die Gottesdienste der Freikirchen ziehen dabei rund ein Zehntel mehr Menschen an als diese Mitglieder haben, während der Gottesdienstbesuch der Reformierten bei 3 Prozent, der Katholiken bei rund 4 Prozent liegt. Auch wenn bei den Freikirchen vermutlich viele, die erst auf dem Weg zur Taufe sind, als Nichtmitglieder mitgezählt wurden, liegt doch ihr Gottesdienstbesuch weit über dem der großen Kirchen. Liegt es an der freieren Gestaltung der freikirchlichen Gottesdienste? Da die großkirchliche Liturgik die niedrighschwelligen Formen evangelikaler und charismatischer Gottesdienste weithin vernachlässigt und andererseits eine theologische Reflexion des Gottesdienstes in den Freikirchen eher die Ausnahme ist, verdient eine Tagung mit Liturgikern und Praktikern aus beiden Traditionen Aufmerksamkeit, zu der die Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel eingeladen hat. Die Beiträge stammen von *Holger Eschmann* (Theologische Hochschule Reutlingen), *Ralph Kunz* (Universität Zürich), *David Plüss* Universität Bern), *Horst Schaffnerberger* (Theologisches Seminar St. Chrischona), *Stefan Schweyer* (Theologische Hochschule Basel), *Helge Stadelmann* (Theologische Hochschule Gießen).

Eine erste gemeinsame Einsicht: Versteht man – was für alle Beiträge gilt – Gottesdienst als Hinweis auf „das heilsam Andere, das von Gott her kommt“ (65), so kann dies nicht ohne Einfluss bleiben auf die Form; zugleich aber relativiert das „Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch [...] die kulturelle Gestalt jeder Form“ (72). Ob man den Gottesdienst konservativ-lutherisch als Heilsgeschehen begreift oder als Gnadenmittel (John Wesley) oder als evangelistische Veranstaltung: aus der theologischen Tiefe entspringt eine „eschatologische Freiheit der Gestaltwer-

„Gottesdienstes“ (55), in der gastfreundliche Offenheit und sakramentale Dichte sich nicht widersprechen müssen. Evangelikale interessieren sich für Formen, welche der objektiv-heilsgeschichtlichen Dimension des Gottesdienstes (Peter Brunner) Rechnung tragen, und entdecken beispielsweise in traditionellen Elementen wie dem trinitarischen Votum eine Anzeige der „eschatologische[n] Relativität“ des Gottesdienstgeschehens (71). Im Blick auf die landeskirchlichen Gottesdienste stellt sich die Frage nach der „Alltagsnähe“ und der Zugänglichkeit, welche die freien Gottesdienste auszeichnen (84), und nach der evangelisierenden Predigt, wobei freilich der Erfolg von Taizé, wo man feiert statt zu predigen, vor voreiligen Schlüssen warnen sollte. Der Gottesdienst bleibt nur dann „als Gottesdienst erkennbar“, wenn er sich an einer jeweils zu gestaltenden „Grundform“ orientiert (44): In diesem Sinne versteht sich die Evangelisch-methodistische Kirche als Kirche „zwischen Freiheit und Ordnung, zwischen Charisma und Institution, zwischen Individualität und Gemeinschaft“ (40), womit sie auch liturgisch eine Mittelstellung einnimmt.

Eine zweite gemeinsame Einsicht: Die reine, vermeintlich objektive Form ist eine Fiktion, andererseits kommen auch freie Gottesdienste nicht ohne Rituale aus, denn der Mensch ist auch ein „animal rituale“ (22). Agenden bieten immer auch der freien Gestaltung einen begrenzten Raum, umgekehrt weist der freie Gottesdienst durchaus Gesetzmäßigkeiten und Abläufe auf, sei es etwa das Repertoire vertrauter Formeln beim freien Gebet oder die Tradition biblischer Hoheitstitel in Anbetungsliedern, die nur Insidern verständlich sind und deshalb nach mehr sprachlicher Sorgfalt verlangen. Eine ritualistische Verengung der Praise-and-Worship-Lieder zeigt sich auch in der weitgehenden Ausblendung der Klage, die im biblischen Psalter breiten Raum einnimmt.

Eine dritte Einsicht: Gottesdienstformen entscheiden nicht allein über die Attraktivität einer Gemeinde. Das Phänomen einer den Zugang erschwernenden Kulturschwelle ist nicht nur bei agendarischen Gottesdiensten der Großkirchen zu beobachten. Auch freie Gottesdienste erliegen der Versuchung, sich bloß einem bestimmten Milieu oder einer Kultur zu verschreiben. Ein Zusammenhang zwischen dem Auftauchen neuer Mitglieder und neuen Gottesdienstformen ist nicht sicher nachzuweisen, es könnte sich auch um innerkirchliche Wanderungen handeln. Andererseits ist nicht gesagt, dass nicht auch expressiv-sinnsuchende und rituell-vergewissernde Liturgietypen eine evangelisierende Wirkung haben können. Letztlich dürfte es entscheidend auf die Gemeinde ankommen, ob sie Fremde als Gäste Gottes entdeckt, mit denen ein neues „Wir“ entsteht, oder ob sie sich als eine Gemeinschaft versteht, die nur auf die Heimholung der Fremden wartet.

Ein Fazit: Christliche Liturgie ist „Vorwegnahme von Freiheit“ (90), weil sie gerade in ihrer Vielfalt auf das kommende Reich Gottes verweist, durch das ein bloßes Nebeneinander sich in ein „kritisches Miteinander her-

kömmlicher und neuer Gottesdienstformen“ verwandelt (71). Ob frei oder agendarisch gestaltet, „christliche Gottesdienste sind integrativ“ (34). In diachroner Perspektive stehen sie in einer Geschichte, ohne aber das Glaubens- und Liedgut der heutigen Generation zu vernachlässigen. In synchroner Hinsicht sind es Zielgruppen übergreifende Zusammenkünfte, in denen im Idealfall kirchlich sozialisierte und säkulare Zeitgenossen sich mit ihren kulturellen Ausdrucksformen wiedererkennen können. Der Geist Gottes schenkt einerseits die „Freiheit“ zu unterschiedlichen Gottesdienstformen, andererseits sensibilisiert er als Quelle von „Einheit und Wahrheit“ (46) für wertvolle ökumenische Gemeinsamkeit in Liturgie und Zeugnis vor der Welt.

Da Formen und Inhalte nicht zu trennen sind und die in Dienst genommenen Medien eine Eigendynamik entwickeln können, möchte man sich ein weiteres Treffen wünschen, bei dem an konkreten Beispielen die Sprache, die Musik und die gottesdienstlichen Zeichen auf die Botschaften und die theologischen Gehalte, die sie transportieren, reflektiert werden.

Walter Schöpsdau

Samuel Diekmann, Systemkritik des Meisters. Die verschwiegenen Verse: Was Christus an unserer Ökonomie, Ökologie und Sozialethik zu kritisieren hätte, Books on Demand, Norderstedt 2012, 240 S., 14,90 € (ISBN 978-3-8482-5195-7)

Schon von der ersten Seite an spürt man dem dritten Buch des pfingstkirchlichen Pastors Samuel Diekmann das Anliegen ab, tagespolitische Themen im Rückbezug auf das Denken Jesu (des „Meisters“) für „fromme“ wie „nichtfromme“ Leser zu erschließen. Deshalb ist die „Systemkritik des Meisters“ auch weniger ein theologisches Sachbuch als ein mit spitzer Feder geschriebenes Manifest mit dem Ziel, das gegenwärtige „System“ (ob das mit Blick auf den historischen Missbrauch der Vokabel in der antirepublikanischen Propaganda der späten Weimarer und beginnenden NS-Zeit eine geglückte Wortwahl ist, mag dahingestellt bleiben) kritisch zu reflektieren. Dazu arbeitet der Vf. vier Themenfelder durch: Politik, Ökonomie, Sozialethik und Ökologie.

Für Diekmann steht fest: Ein mündiger Christ ist politisch aktiv. Anhand von 1. Tim. 2,1 versucht er zu erweisen, dass der Aufruf zum Gebet für politische Verantwortungsträger zugleich Auftrag zu eigenem politisch-gesellschaftlichen Engagement sei, was sich auch daran zeige, dass der neutestamentliche *Ekklesia*-Begriff und die Funktionsweise von Gemeinde höchst politisch seien. Im besonderen geht es dabei um das Verhältnis des Christen zur Staatsgewalt. Aus seiner Auslegung der einschlägigen NT-Passagen zieht Diekmann den Schluss, dass Widerstand gegen Unrecht geboten sei,

nicht jedoch mit militanten Mitteln, sondern auf dem von Jesus in der Bergpredigt gezeigten „dritten Weg“. Auf diesem Weg stellt der Geschädigte sich dem gleich, der ihn verletzt, übervorteilt oder unterdrückt. Die Übergriffigen werden unter Verzicht auf Aggressivität mit ihren eigenen Waffen geschlagen. Es geht aber für Jesus unbedingt um Gerechtigkeit, weswegen der Vf. in Abrundung seines politischen Kapitels dazu mahnt, bei Wahlentscheidungen nicht allein auf die ethische Anschlussfähigkeit von Parteiprogrammen an (vermeintlich) christliche Werte, sondern auch darauf zu achten, inwieweit sich politische Parteien dem sozialen Ausgleich verschrieben haben.

Das ökonomische Kapitel bildet den Schwerpunkt der vorliegenden Veröffentlichung. Ein weites Themenspektrum, das von der Frage nach dem Wert des Menschen bis hin zu Themen wie Mindestlohn und Finanzwirtschaft reicht, kommt hier zur Sprache. Diekmann argumentiert nicht für den Schutz des ungeborenen Lebens, sondern fordert, ausgehend von Dtn. 27,16, auch ein Umdenken im Pflegebereich. Er widmet sich der Arbeitswelt, aber auch heißen Eisen wie Menschenhandel, Zwangsprostitution und globale Ausbeutung infolge des Konsumegoismus der Menschen in den reichen Ländern. Wo das Herz des selbst kommunalpolitisch engagierten Autors schlägt, wird deutlich, wenn er leidenschaftlich darum ringt, dass nicht Geiz, Gewinnmaximierung oder „Sozialrassismus“ handlungsleitend sein dürften, sondern es gelte, von der Bibel her den Wert solidarischen Gebens und Teilens zu entdecken.

Als institutionalisierte, gesellschaftlich anerkannte Form gerechtigkeitswidriger Gier wertet Diekmann das Zinswesen. Das alttestamentliche Zinsverbot sieht er unter dem Vorzeichen der Nächstenliebe als auch christlich verbindlich, wobei er eingesteht, selbst kein schlüssiges Konzept zum Ausstieg aus der sozial und global katastrophalen Zinswirtschaft vorweisen zu können.

Konkret wird der Vf. dagegen beim Stichwort Schuldenschnitt. Staatsschulden armer Länder, etwa in Afrika, sieht er zum guten Teil durch die rücksichtslose Bereicherungspolitik autoritärer Herrscher verursacht, von der wiederum „westliche“ Interessenten profitiert haben – die Rückzahlung solcher Schulden sei nicht von vornherein moralisch geboten. Im mosaischen „Jubeljahr“ sieht Diekmann einen Ansatz zur Tilgung ungerechter Schulden, dem Jesus an zentraler Stelle, nämlich im Vaterunser, Rechnung trägt („... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“). Hier habe eine „christliche“ Politik große Veränderungschancen.

In seinen abrundenden Erwägungen zu Fragen der Sozialethik wie der Ökologie vertritt der Vf. die Position, das Liebesgebot Jesu verpflichte dessen Jünger, das Streben nach dem Wohl aller „Nächsten“ auf eine Stufe mit der Anbetung Gottes zu stellen. Das enthält das Teilen von Wohlstand ebenso wie die liebevolle Zuwendung zum „fremden“ Nächsten. Fremdenfeind-

lichkeit ist demnach eine für Christen unmögliche Haltung, die in der von Natur aus multikulturellen Gemeinde Jesu keinen Raum finden darf.

In ökologischer Perspektive ruft Diekmann dazu auf, den Klimawandel ernstzunehmen, der Manipulation durch Lobbyinteressen zu widerstehen sowie als von Gott zur Haushalterschaft Berufene nachhaltig zu leben, was den Schutz der nichtmenschlichen Schöpfung einschließt.

So verdienstvoll das Unterfangen ist, ein (evangelikal-)christliches Lesepublikum für die brennenden Fragen des Hier und Jetzt zu sensibilisieren, so nachdrücklich muss die Kritik an diesem Buch ausfallen. Diese bündelt sich zur Hauptsache in drei Punkten:

1. Recherche. Der Vf. stützt sich ausweislich seiner Bibliographie fast ausschließlich auf Presseveröffentlichungen. Fachwissenschaftliche Studien sind nicht herangezogen worden. Das wirft hinsichtlich der Seriosität des hier Gebotenen tiefgreifende Fragen auf. Von einem Autor, der sich so „mutig“ positioniert, darf man eine zumindest grobe Sichtung und Darstellung, wenn auch nicht Wertung fachspezifischer Diskurse erwarten. Ebenso wenig seriös mutet es an, wenn die Bibliographie nur Autoren ausweist, die mit dem Vf. von vornherein konform gehen. Demgemäß lässt er jede kritische Auseinandersetzung mit seinen Quellen vermissen. Obendrein fehlen an etlichen Stellen Quellennachweise. Bei dem Gastbeitrag von Uwe Schäfer bleibt der Leser im unklaren darüber, was von diesem und was von Diekmann selbst stammt.
2. Polemik. So flüssig sich das Buch liest, so sehr trifft es der Vorwurf, den einen oder anderen komplexen Sachverhalt sträflich zu vereinfachen bzw. einseitig zuzuspitzen. Nun mag – besser muss – eine Streitschrift, und um eine solche handelt es sich durchaus, *per se* polemisch sein. Man könnte den groben Strich, mit dem der Vf. pinselt, aber eher hinnehmen, wenn er nicht so kernig gegen „Stammtischparolen“ (84 f.) wetterte, wie man sie ihm selbst durchaus vorhalten könnte.
3. Exegese. In seiner Auslegung von Röm. 13,1-7 übersetzt Diekmann ἐξουσία mit „Vollmacht“ oder „Gewalt“, verwirft aber das Synonym „obrigkeitliche Macht“, da diese Wortbedeutung sich nicht nachweisen lasse. Dagegen spricht Mt. 5,9, wo ein Offizier es ablehnt, dass Jesus sein Haus aufsucht, da er, der Soldat, unter ἐξουσίαν stehe, womit eindeutig die römische Staatsgewalt gemeint ist. Auch in der Versuchungsgeschichte wird Jesus ἐξουσία, nämlich politische Macht, angeboten. Diekmann nimmt also den Mund recht voll, wenn er sich hier auf „neuere pihnologische Erkenntnisse“ beruft. Eine Infragestellung staatlicher Exekutivgewalt kann der Perikope Röm. 13,1-7 keineswegs untergeschoben werden. An dieser Stelle argumentiert Diekmann nicht schlüssig und, wenn überhaupt, mit dürftigen Belegen. Ähnlich kritische Bemerkungen ließen sich zu seinen Ausführungen über das Vaterunser (137), den Bezug zwischen Gal. 5,1 und moderner Sklaverei (73), das vermeintliche Tagelöhner-

Dasein Jesu und seines Vaters (159), die Einordnung von Umweltverschmutzung als Sünde (198f.) sowie die apokalyptischen Reiter (207) treffen.

Ferner darf zur mosaisch begründeten Forderung nach einem Schuldenschnitt rückgefragt werden, inwieweit der Vf. die Gültigkeit oder eben Ungültigkeit von Inhalten der Torah für Christen bedacht hat. Im Lichte der Rede aus Lk. 4,18–21 mag es durchaus legitim sein, das „Erlassjahr“, das Jesus im Munde führt, im Sinne eines allgemeinen Schuldenschnitts aufzufassen. Schließlich erfüllt sich in Christus das Gesetz. Wiederum wendet Jesus die von ihm zitierten deuter- oder tritojesajanischen Verheißungen keineswegs konkret auf innerweltliche Verhältnisse an, stehen doch für ihn das anbrechende Gottesreich und die Hinwendung seiner Hörer zur Gotesherrschaft im Mittelpunkt des Interesses. Dass Jesus in Nazareth die reichen Grundbesitzer bedroht habe (127), gibt die Perikope schlicht nicht her. Ähnlich fragwürdig ist der Verweis auf Mt. 20,1–14 zur Begründung der Forderung nach einem allgemeinen Mindestlohn.

Zuletzt störe ich mich an Diekmanns Umgang mit neutestamentlichen Gleichnissen, genauer daran, dass er diese nicht stringent von ihrem Skopus her interpretiert, sondern Einzelheiten in einer Weise überstrapaziert, die die eigentliche Gleichnisaussage aus dem Blick geraten lässt. So geht es in dem S. 129 thematisierten Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger nicht um die Frage des Geldwertes, sondern um die Bereitschaft zu vergeben. Man muss schon viel Phantasie aufbringen, um von dieser Perikope auf das Thema Schuldenschnitt zu kommen.

Insgesamt hätte der „Systemkritik des Meisters“ ein sorgfältiges Lektorat gut getan, die das Buch hätte straffen und mancherlei Fehler ausmerzen müssen.

Diekmann verfolgt zweifellos ein ebenso wichtiges wie berechtigtes Anliegen und klagt zu Recht an, dass weite christliche Kreise dem zur Gewohnheit gewordenen Unrecht in der Welt schweigend und tatenlos zusehen. Doch halten viele seiner Thesen einer kritischen Überprüfung nicht stand; stellenweise versteigt er sich in unhaltbare Spekulationen und erlaubt sich allzu grobe Vereinfachungen. Wer (politisch) ähnlich denkt wie der Vf., wird das Buch zustimmend aufnehmen. Kritisch rückfragende Leser vermag es kaum zu überzeugen, was bedauerlich ist, denn die Diskussion, die Diekmann mit anstoßen will, ist in weiten freikirchlich-evangelikal Kreisen seit langem überfällig. Dieser Diskussion dient übrigens das Online-Forum, das Diekmann unter www.systemkritik-des-meisters.de eröffnet hat.

Marc Strunk

Diakonisches Werk der EKD (Hg.), **Diakonische Partnerschaften im geteilten Deutschland**. Zeitzeugenberichte und Reflexionen. Bearbeitet von *Michael Häusler u. Christian Oelschlägel*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, 200 S., € 16,80 (ISBN 978-3374031092)

Das Diakonische Werk (DW) legt einen anregenden und für jene, welche in dieser Zeit mitwirken durften auch teilweise aufregenden Sammelband vor. Er umfasst außer Einleitung und Vorwort 19 Beiträge von 18 Autoren, dazu ein Interview mit zwei Österreichern. Weiter das Resümee jener Tagung, zu der sich die Autoren im Mai 2009 getroffen hatten, um sich nach zwanzig Jahren vereinigte BRD gegenseitig zu berichten, wie sie die Zeit der deutschen Trennung erlebt haben und wie sie sie heute sehen. Ihre Beiträge bilden den Sammelband. Sie sind inhaltlich nicht nur unterschiedlich umfangreich, sondern auch unterschiedlich strukturiert und unterschiedlich informativ. Die Übersichtsbeiträge so exponierter Vertreter wie Axel Noack und Theodor Strohm mit den einfließenden Wertungen sind aus ihren unterschiedlichen Sichten Ost und West spannend zu lesen. Auch ein nach 1998 nochmals abgedruckter Beitrag von Karl Heinz Neukamm, dem damaligen Präsidenten des DW, hilft, das ganze Gebiet von persönlicher Partnerschaft bis zum Freikauf von Inhaftierten in grober Übersicht abzuschreiten.

Schon in der Anlage der Veröffentlichung wird etwas von der strukturellen Verschiedenheit zwischen landeskirchlicher Diakonie und Landeskirchen erkennbar, die doch eigentlich eine untrennbare Einheit sein sollen. Es handelt sich nicht nur um unterschiedliche Institutionen, sondern es fallen ihnen auch unterschiedliche Arbeiten zu. Zeigte das DW sich in seinen Schwerpunkten in der fortgesetzt weiterentwickelten Inneren Mission, so lag die damals auch im östlichen Europa hocheingeschätzte „gesellschaftliche Diakonie“ wohl mehr in den Händen der Kirchen.

Dabei ist das Diakonische Werk ökumenisch anders positioniert als es die EKD sein kann. Eine Anzahl von Freikirchen waren nach ihrer notwendigen und beglückenden Mitgliedschaft im Hilfswerk Gründungsmitglieder des DW. Das geht allerdings weniger auf die famose Gestaltungskunst Eugen Gerstenmaiers zurück (15), der es etwas illusionär ja lieber mit der in ein internationales Netz eingebundenen römisch-katholischen Kirche gestaltet hätte, sondern auf den Druck aus Genf. Dort wollte der ÖRK unter allen Umständen vermeiden, dass es wieder – wie fünf Jahre nach dem Ersten Weltkrieg – zu einer Kopenhagener „Bethesda-Konferenz“ kommen musste, damit die im Ausland ökumenisch gesammelten Gaben auch in Deutschland ökumenisch verteilt werden konnten. Inwieweit in die innerdeutschen West-Ost-Beziehungen auch ökumenische Gaben eingeflossen sind und welche ökumenischen Hilfen direkt an die Kirchen der DDR gingen, ist eher in dem Interview mit den österreichischen Tagungsteilnehmern und in einer Erwähnung der Stadtmissionen mit ihren internationalen Ta-

gungen seit Genf 1974 in West-Berlin, Wien, Helsinki, London und schließlich noch Dresden (50 f.), erfasst.

Innerdeutsch hat es ökumenisch in der praktischen Hilfe gut funktioniert. Die von Direktor Geißel im Hintergrund gesteuerte Arbeit ging Hand in Hand. Der diplomatisch gewiefte Geißel mit seinen lustigen Augen wusste immer, wie viel die Bonner Gelder ermöglicht haben, aber er realisierte auch, dass diese Mittel das DW zu einer integrierten Beteiligung der Freikirchen geradezu verpflichteten. Leider hat theologisch kaum ein Gespräch stattgefunden. Es ist bedauerlich, dass die beiden Gesprächsbeiträge aus nur einer der beteiligten Freikirchen kamen. Sie haben die seit dem 19. Jahrhundert funktionierende „besondere Gemeinschaft“ innerhalb einer jeden Freikirche nicht erkennen lassen. Dass „Zonengrenzen [nicht einmal Ländergrenzen] keine Kirchengrenzen sind“ (29), mussten sie nicht erst lernen. Freie Kirchen ohne eine traditionsreiche Territorialstruktur waren in weitflächiges, grenzenloses Handeln eingeübt. Kirche in der Minderheit war ihre existentielle Erfahrung. Kirche als Fremdkörper in einer kirchlichen Mehrheitsgesellschaft hat sie geprägt. Kirche ohne Kirchensteuer brauchte zur Finanzierung ihrer Pastoren keine Steinkohlentransporte, damit die DDR-Züge fahren konnten und auch keine Devisen, um in die Rentenversicherung aufgenommen zu werden. Die Liste könnte fortgesetzt werden.

Ein ökumenisches Feld ist aber noch anzusprechen. Als es zur Bildung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR“ (BEK) kam, musste man eigentlich – auch infolge der zahlreichen ökumenischen Besucher – wissen, dass es außer „den Kirchen“ auch noch andere Evangelischen Kirchen gab. Minderheiten zwar, aber das macht wohl ihr Gewicht, aber nicht ihren Wert und ihre Würde geringer. Wäre ein ökumenischer Verzicht auf den Artikel denkbar gewesen, zumal man im DW und in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (AGCK) verbindlich zusammenarbeitete? War es im Juni 1969 selbst in der damaligen DDR immer noch so, dass man sich nicht nur als „Volkskirche“ verstand, sondern sogar national-protestantische Gedanken noch heimlich und dann öffentlich weiterwirkten? Was kann die Erklärung dafür sein, dass im Juni 1969 in die BEK-Ordnung mit Verfassungsrang unter Artikel 4.4 der Passus aufgenommen wurde

„Der Bund bekennt sich zu der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland. In der Mitverantwortung für diese Gemeinschaft nimmt der Bund Aufgaben, die alle evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und in der Bundesrepublik Deutschland gemeinsam betreffen, in partnerschaftlicher Freiheit durch seine Organe wahr“ (34).

Vielleicht hat diese Partnerschaft da ihre Grenzen, wo man die Zustimmung anderer Kirchen nicht erwarten konnte. Denn ob weltweit organisierte Kirchen einer „besonderen“ nationalen Gemeinschaft zugestimmt hätten, muss in Zweifel gezogen werden, wo sie doch alle zusammen froh waren, dass im Oktober 1945 in Stuttgart und zehn Tage später in Berlin

die aus anderen Ländern angereisten Brüder, die unter dem Machtanspruch und dem Terror der Deutschen gelitten hatten, den deutschen Kirchen beide Hände entgegenstreckten. Diese Brüder und ihre Kirchen kann man doch nicht ins zweite Glied versetzen. Man muss es so offen sagen: methodistische Christen haben zeitweise mehr „Bruderhilfe“ aus dem Ausland erfahren, als durch die benachbarten Kirchen, die sich solange mit der innerdeutschen Ökumene schwer getan haben.

Der gescheite Axel Noack schließt seinen Beitrag mit dem Wunsch, dass der gute Gott „uns hoffentlich auch etwas hat lernen lassen in dieser Geschichte“ (25). Ich habe mir nur ein Wörtchen an den Rand geschrieben: „Was?“ Der mit seinem Heidelberger Institut ökumenisch wirkende Diakoniewissenschaftler Theodor Strohm beendet seinen Beitrag mit dem Verweis auf den seit 1992 in der Nach-DDR wirkenden Theologen Christian Wolf, der im Jahr 2009 zu einer grundsätzlichen Neubesinnung in Auftrag und Praxis mahnte, an neuen Erkenntnissen und Erfahrungen zu arbeiten. Er schließt mit dem Satz „Dies kann heute nur in der besonderen Verbundenheit (eine freundliche Umgehung von „besonderer Gemeinschaft“) mit der ganzen Christenheit auf Erden geschehen“ (53). Er hatte Recht!

Schade, dass nicht schon an der hier diskutierten Tagung ein Anfang damit gemacht werden konnte, auch weil aus den Freikirchen nicht die in dieser Sache erfahrensten ökumenischen Diakoniker zur Tagung ihres eigenen Spitzenverbands entsandt waren.

Karl Heinz Voigt

Walter Klaiber (Hg.), **Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre.** Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Leipzig/Paderborn 2012, 174 S. (mit 17 S. Bibelstellenregister und Autoren-Übersicht), 19,90 € (ISBN 978-3374030835)

Dies ist ein außergewöhnliches Buch. Drei protestantische Weltbünde, der Lutherische Weltbund (LWB), der Weltrat Methodistischer Kirchen (WMC), die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen, dazu der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit unter den Christen, haben die vorliegende Studie in Auftrag gegeben. Inzwischen gibt es im Baptismus Stimmen, die Interesse bekunden an einer Beteiligung an der entstandenen Gemeinschaft um die Lehre von der Rechtfertigung.

Mit dieser Studie wird eine Verpflichtung eingelöst, die 1999 in Augsburg der LWB und das römische Einheitssekretariat auf sich genommen haben. Sie hatten erklärt, „das Studium der biblischen Grundlagen der Lehre von der Rechtfertigung fortzuführen und zu vertiefen“. Exakt diesem Anliegen, „biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre“ zu vertiefen, wird dieser Titel gerecht. Vier Lutheraner, zwei Methodisten, drei Reformierte

und vier Katholiken, allesamt hervorragende Vertreter ihrer theologischen Disziplinen, sind durch ihre Kirchen an einen Tisch gerufen worden, um den begonnenen Weg dadurch verheißungsvoll zu öffnen, dass sie biblische Grundlagen für die Weiterarbeit erarbeiten und zur Diskussion stellen.

Man kann nur hoffen, dass die große Zahl akademischer Skeptiker, die sich im Vorfeld von Augsburg 1999 mahndend und warnend gemeldet haben, das Angebot aufgreifen und sich wieder in die weiterführende Diskussion einschalten.

Die vorliegende Arbeit ist anspruchsvoll und zukunftsorientiert. Als ein wichtiges ökumenisches Dokument ist sie aber trotz der komprimierten Fülle der Gedanken-Anstöße gut lesbar. Die Studie folgt einem logischen Aufbau. Nach einer Einführung (15–22), in dem die Studiengruppe noch einmal ausdrücklich feststellt, dass es nicht ihre Aufgabe war, das exegetische Kapitel der Augsburger Erklärung zu kommentieren, sondern dass es um die versprochene Fortführung und Vertiefung geht. Dazu werden in aller Kürze die wichtigsten kritischen Rückmeldungen zusammengefasst (21 f.). Kapitel II klärt als Voraussetzung der kommenden Darlegungen „Hermeneutische Aspekte“ (23–31). Es werden die Begriffe Offenbarung, Schrift und Tradition definiert, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament erörtert, das Verhältnis zwischen dem Christusgeschehen und dem vielfältigen Zeugnis der Schrift besprochen und schließlich die Tradition als Entfaltung der Schrift und das Zeugnis der Schrift als Maßstab der Tradition ins Verhältnis gesetzt. In Abschnitt III wird ein sehr aufschlussreiches Kapitel über die „Traditionen der Bibelinterpretation“ als weiterer Schritt der Vorbereitung für die folgenden – man kann wohl sagen – systematisch-exegetischen Darlegungen eingefügt (33–50). Die beispielhafte Untersuchung wird an Texten vorgenommen, die in einer zentralen Beziehung zur Rechtfertigungslehre stehen. Luthers „*Allein* durch den Glauben?“ (Röm 3,28) im Zusammenhang von Auslegungen durch Origenes, Thomas von Aquin, Johann Adam Möhler. Danach ähnlich die Bewertung des Römer- und des Jakobusbriefs in ihrer Beziehung zueinander. Schließlich – für das Gespräch zwischen Lutheranern und Methodisten von besonderem Interesse – die Auslegung von Römer 7 unter Hinzuziehung der Erkenntnisse der neueren Forschung, die auf einem historisch-kritischen Ansatz beruht. Das Kapitel wird wieder mit hermeneutischen Bemerkungen abgeschlossen. Nach der grundlegenden Vorbereitung kann nun mit Kapitel IV das Alte Testament (51–91) mit einem großen und weiten Bezugsfeld zu „Rechtfertigung“ in einem äußerst reichen exegetischen Überblick abgeschritten werden. Bei der Fülle der Anstöße kann der Leser dem Autor nur staunend folgen. Fachexegeten werden es kritischer lesen können und wollen. Das ist ihr Recht, dazu sind sie verpflichtet. Der durch die traditionellen paulinischen Rechtfertigungstextstellen gut informierte Leser

kommt in dem kommenden großen Kapitel zum Neuen Testament (93–157) zu seinem Recht. Vermutlich muss er sich auf eine Wanderung einlassen, die seinen Horizont erweitert. Nach einer Überschau über das paulinische Denken und Argumentieren (94–132) mit ökumenisch gewonnenen Einsichten kommt die Frage des Himmelreichs und Gottes Gerechtigkeit, dann die johanneische Perspektive und schließlich die Spannung oder Entspannung beim Blick in den Jakobusbrief, in dem die „Werke“ konsequent dem vorigen Empfangen nachfolgen, also Wirkungen der vorausgehenden Rechtfertigung (in einem anderen Kontext) sind. Die Linienführung ist geeignet, den Leser für vorgetragene Ergebnisse zu gewinnen.

Nur in dem kurzen Schlusskapitel (159–166) wird die Brücke zur Gemeinsamen Erklärung ausdrücklich geschlagen. Aber die angebotenen Denkanstöße, die frühere Grenzen überschreiten und Impulse für eine ökumenische Weiterarbeit bis hin zur missionarischen Perspektive geben, scheinen mir in der dargebotenen Kürze überzeugend und herausfordernd. Selbst die Fragen nach exegetischen Arbeiten in ökumenischer Gemeinschaft an den schwierigen Fragen von Amt und Kirche sind nicht ausgeklammert.

Insgesamt handelt es sich hier nicht um ein Lese-, sondern um ein Studienbuch.

Als ich das Buch zugeschlagen habe, war ich von seiner Botschaft erfüllt. Es ist so wohltuend, in einer vom Wohlstands- und vom Wohlfühl-evangelium (was für entwürdigende Begriffe!) reichlich geprägten Zeit ein theologisches Buch zu lesen, dass einen „ganzheitlichen Blick auf die biblische Botschaft von der Rechtfertigung“ wirft, kann zu einem ermutigenden Erlebnis werden. Zwar ist die Darstellung komprimiert, aber die Sprache ist leserfreundlich, die Struktur ist durchsichtig und für mich logisch-überzeugend. Vielleicht liegt für den Leser, der kein Fachexeget oder qualifizierter Systematiker ist, darin die Gefahr, es unkritisch zu lesen, weil es alles so überzeugend vorgedacht ist. Auf die Experten-Diskussionen, die es bei denen auslösen wird, die sich 1999 deutlich zur Rechtfertigungserklärung gemeldet haben und ihre Anfragen mit Ernsthaftigkeit vorgetragen haben, darf man gespannt sein. Als normaler Prediger mit Diensten in dieser und jener Gemeinde werde ich gewiss immer wieder einmal blättern, um ein aktuelles Text-Verständnis aus den Quellen der neuesten Forschung, wie es dieses „Kompendium“ bietet, nachzulesen. Ich will dem Leser der Rezension damit sagen: Der Erwerb lohnt sich.

Karl Heinz Voigt

Hartmut Lehmann, Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Bd. IV/9, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, mit Personenregister und ausführlicher Literaturübersicht, 243 S., 38,00 €, (ISBN 978-3374025008)

Dieses Buch stellt einen Quantensprung in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung dar. Warum?

1. Erstmals überwindet eine deutsche Kirchengeschichte die traditionell territoriale Barriere nicht nur regional oder national und wendet den Blick auf die globale Entwicklung der letzten einhundert Jahre. Hartmut Lehmann mahnt angesichts der von ihm beschriebenen weltweiten kirchlichen Entwicklungen über die nationalen Grenzen hinauszublicken und dabei nicht nur die europäischen Länder, sondern auch in Nord- und Südamerika, Afrika, Asien und Australien in ein Gesamtbild einzubeziehen. Im Vergleich zu Großbritannien und den USA werde außereuropäische Christentumsgeschichte an deutschen Universitäten kaum gelehrt und geforscht, was Lehmann als einen „Beweis von Provinzialität“ bezeichnet. Er sieht „die beiden großen, etablierten Kirchen in Deutschland in der Pflicht, hier Veränderungen zu initiieren.“ Noch wichtiger scheint dem Rezensenten eine Öffnung der theologischen Fakultäten, damit die Pfarrer eine bessere ökumenische Qualifikation erlangen (S. 49 f.).

2. Es gibt noch keine allgemeine deutschen Kirchengeschichte, in der die hiesigen Minderheitenkirchen, die zum Teil weltweit respektable Größen sind, mit den traditionellen Reformationskirchen gleichwertig behandelt sind. Bis in die Sprache hinein sind sie teilweise Außenseiter geblieben und werden, z. B. als „Sonderkirchen“, die sie gerade nicht sein wollen, bezeichnet. Lehmanns eigene internationale Erfahrung ermöglicht es ihm, wertungsfrei, in manchen Passagen sogar mit Hochachtung, von Kirchen und Gemeinschaften zu sprechen (z. B. Pfingstlern und Sieben-Tags-Adventisten), die in mancher Hinsicht bei uns noch um eine respektvolle Anerkennung ringen.

3. Eine ungewöhnlich Wertung ist auch mit statistischen Erhebungen verbunden. Der Historiker Lehmann schreibt über seine Probleme mit der Statistik: Wenn man in einem sogenannten „christlichen Land“ alle Personen mit einer „nominalen Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche“, also „alle diese Personen, die irgendwann einmal in ihrem Leben getauft wurden, ohne weitere Differenzierungen in die Statistiken aufnimmt, so zählt man am Ende auch alle jene mit, die sich in ihrem späteren Leben vom Christentum distanzieren, gar abwandten, oder die durch ihren Lebenswandel bewiesen, dass sie das Christentum verraten haben.“ (S. 28)

Der dreifache Quantensprung: global statt territorial, ökumenisch statt konfessionell und qualifiziertes Kirchenverständnis statt flächendeckendes Selbstverständnis zeigt beispielhaft an, welchen Wandel in den Bewertungen kirchengeschichtlicher Vorgänge der Leser erwartet.

Zum Autor: Hartmut Lehmann hat als Historiker an der Universität Kiel, als Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Washington DC und als Direktor der Max-Planck-Instituts für Geschichte mit einem extrem gut ausgestatteten „Instrumentarium“ über 35 Jahre Kirchengeschichte konfessionsfrei forschen können. Die vorliegende Veröffentlichung erscheint dem Leser seiner früheren bemerkenswerten Publikationen wie ein summierender Zwischenbericht, der in Konsultation mit angesehenen Forschern weiter qualifiziert (siehe Vorwort) worden ist. Vielleicht ist für die ökumenische Weite seiner Arbeit nicht unerheblich, dass Lehmann 1952/53 als 16-jähriger Austauschschüler in den USA in einer baptistischen Gastfamilie lebte.

Zum Inhalt: Zwischen einer Einführung (11–29) und einer mutigen, herausfordernden Bilanz mit Ausblick (209–222) greift der Autor Fragen und Probleme auf und entwirft Perspektiven in fünf Kapiteln. Sein Verzicht auf eine Periodisierung erhält ihm den Freiraum, zu einer von solchen strukturellen Vorgaben unabhängigen Darstellung und Bewertung. Lehmann wählt zur Vermittlung von Fakten und deren Problematisierung einen Weg, den ich als eine Art „weltweite Themenquerschnittserörterungen durch ein Jahrhundert“ empfunden habe. Der ungemein vielfältige und reiche Inhalt gestattet dem Rezensenten nur Hinweise auf treffende Ordnungsbegriffe, die für die Kapitelüberschriften gewählt wurden: Nach „Erkundungen in einem unwegsamen [globalen] Gelände“ (30–52) erfolgt „Die Suche nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten“ (53–80). Es werden weiter „Zäsuren und Bruchlinien“ (81–139) aufgezeigt, bevor die Lage „Zwischen Verzweigung und Hoffnung“ (140–174) erörtert und weitreichende „Tendenzen gegen Ende des 20. Jahrhunderts“ (175–208) benannt werden.

Wer soll das Buch lesen? Bewusst empfehle ich es zuerst Predigenden, die ihre Gemeinden reflektiert auf dem Weg im 21. Jahrhundert begleiten wollen. Wer ökumenisch, das meint in diesem Fall: nicht provinziell, denken und lokal predigen will, findet hier unzählige heutige Herausforderungen, die auch die Gemeinden angehen. Der Leser dieser Studie wird bald merken, dass dem Buch etwas im neutestamentlichen Sinn Prophetisches anhaftet. Aber nicht nur Predigende, auch Kirchenleitende, theologische Lehrer, Dozenten, Missionsexperten und nicht zu vergessen: an der Zukunft interessierte Laien und Fortbildner werden aus diesem gut lesbaren Buch eine Horizonterweiterung als Gewinn empfangen.

Dem Verlag kann man gratulieren, dass es ihm gelungen ist, zum Abschluss der 41 Bände umfassenden Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“, welche die Leipziger Evangelische Verlagsanstalt im Laufe von gut dreißig Jahren publiziert hat, diesen Autor zu gewinnen. Auf den Seiten 237–240 findet sich ein Nachwort der Herausgeber.

Karl Heinz Voigt

Johannes Demandt (Hg.), **Freie Evangelische Gemeinden**, (Die Kirchen der Gegenwart, 4 = Bensheimer Hefte 114, hg. v. Evangelischen Bund), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, kartoniert, 229 S., 24,99 € (ISBN 978-3-525-87242-0)

In der auf 18 Bände angelegten Taschenbuchreihe werden im 4. Band die Freien evangelischen Gemeinden (FeG) als eine kleine, eigenständige Denomination im weltweiten Zusammenhang vorgestellt. Entsprechend dem Grundkonzept der Schriftenreihe gliedert sich dieser Band wie alle anderen in vier große Kapitel.

Im Kapitel „Geschichte“ bietet *Hartmut Weyel* einen historischen Abriss von der Entstehung der ersten Gemeinden und der Freikirche bis zur Gegenwart.

Johannes Demandt geht das Kapitel „Lehre“ ganz vorsichtig mit der Bezeichnung „Skizze“ an. Er tut dies mit Recht aus der Erfahrung, dass es gerade zwischen den FeG nur einen lockeren theologischen und organisatorischen Verbund gibt, dem jegliches episkopales Gehabe der Leitung fremd ist. Demandt vermittelt einen knappen Überblick der Theologie. Er ist fair und kennzeichnet seine persönliche Position. Manches wie z. B. das Schriftverständnis dürften größere Kreise der FeG-Mitglieder dezidiert anders sehen als er. Hier wäre eine ausführlichere Darstellung einflussreicher Alternativmeinungen eine wichtige Ergänzung gewesen.

Die weltweite „Geographische Verbreitung“, die von Europa aus startet, analysiert *Reinhard Henkel*. Die FeG sind überall eine Minderheit. Bezeichnend ist, dass in der Tabelle Promille- statt Prozentanteile angegeben werden. Henkel vergleicht u. a. die Situation in Deutschland mit jener in den USA. Es wird deutlich, wie stark der historisch bedingte regionale Schwerpunkt der Gemeinden und Mitglieder immer noch ausgeprägt ist. Im weltweiten Zusammenhang wird die Herkunft der FeG aus Europa ebenfalls deutlich. Im „International Fellowship of Evangelical Churches“ (IFFEC) sind 32 Mitgliedsverbände zusammengeschlossen. Von ihnen ist die Hälfte aus Europa.

Das Kapitel „Heutige Situation“ von 17 nationalen FeG-Bünden in Europa, Amerika, Asien und Afrika nimmt mit rund 150 Seiten eindeutig den größten Umfang des Buches ein. Die meisten Darstellungen beziehen sich auf nationale FeG-Zusammenschlüsse in Europa. Die hier zusammengefassten Beiträge verschiedener Autoren werden einem weitgehend einheitlichen Gliederungsschema unterworfen. Auf die historische Entwicklung und rechtliche Situation folgen Mission und Evangelisation, die Mitgliederentwicklung, Gottesdienst und Liedgut, die Beziehungen zur Landeskultur und zur Gesellschaft sowie das Verhältnis zur christlichen Ökumene.

Am Schluss des Buches gibt es ein Personenregister. Bedauerlicherweise fehlt eine Zusammenfassung, die nationale Besonderheiten und internationale Gemeinsamkeiten herausarbeitet.

Wer die Beiträge aus den verschiedenen nationalen FeG-Bünden hintereinander liest, kann nicht nur beachtenswerte theologische Differenzen entdecken. Dies beginnt schon mit den heterogenen Bezeichnungen der nationalen FeG-Bünde. Der Leser erlebt auch höchst unterschiedliche Sprachstile und ein deutlich differierendes Vokabular der Autoren zu gleichen theologischen Fragen (vgl. z. B. das erwecklich-brüderliche Griechenland mit den klassisch-reformierten Niederlanden). Das weitgehend disziplinierte Einhalten des vorgegebenen Gliederungsschemas für die Beiträge ist vorteilhaft für Vergleiche zwischen den verschiedenen nationalen Gemeindebünden. Es fallen u. a. verschiedene theologische Strömungen und Gründungsinitiativen der FeG-Bünde auf. Der Einfluss der nationalen Kirchengeschichte auf die theologische und politische Positionierung der FeG ist beträchtlich. Das Verhältnis der FeG zu den Großkirchen ist sehr unterschiedlich. Es reicht von Misstrauen und ausgeprägter Distanz wegen Diskriminierung bis zum unbefangenen Umgang in der ökumenischen Zusammenarbeit. Dies gilt auch für ein Engagement in Politik und Gesellschaft. Selbst bei der zentralen Tauffrage gibt es beachtliche Differenzen. Die bekannte täuferische Position der deutschen FeG wird in anderen Ländern abgewandelt. So ist in Norwegen nicht nur die Taufe von Erwachsenen, sondern auch von Kindern möglich. Auf Wunsch geschieht dies sogar in der evangelisch-lutherischen Volkskirche Norwegens.

Nach der Lektüre des Bensheimer Heftes hat man einen guten Überblick über die FeG gewonnen und den Denkhorizont erweitert. Die internationale Dimension des Inhalts dieses Bandes und der Buchreihe ist eine große Bereicherung. Wenn eines Tages die Reihe „Die Kirchen der Gegenwart“ vollständig erschienen ist, verfügt man über ein handliches Nachschlagewerk mit einer speziellen Konzeption. So könnte es sich lohnen, alle Bände zu sammeln.

Lothar Weiß

Forum Theologie & Gemeinde (Hg.), **Die Macht der Menschenbilder.** Beiträge zur theologischen Anthropologie (Systematisch-theologische Beiträge 4), Erzhausen 2012, kart., 19,00 € (ISBN 978-3942001663, E-Book ISBN 978-3942001229)

Das „Forum Theologie & Gemeinde“ ist ein Werk des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP). Es will eine theologische Grundlegung mit einer Orientierung für die Praxis in dieser Freikirche erzielen, die eine große Vielfalt von Gemeinden unterschiedlicher Herkunft einschließt. Die neue Reihe des Forums „Beiträge zur systematischen Theologie“ startet mit dem vorliegenden Band. In ihm gehen vier Autorinnen und Autoren der Frage nach, wie eine christlich-theologische Anthropologie aussehen kann.

Der Autorenkreis steht in einer Verbindung zur „Akademie für Leiterschaft Ditzingen“ und zur IGNIS-Akademie in Kitzingen. Die IGNIS-Akademie bietet ein charismatisch beeinflusstes Angebot einer anwendungsbezogenen christlichen Psychologie. Sie versteht nach ihrer Selbstdarstellung auf ihrer Homepage „Christliche Psychologie“ als „eine Psychologie, die ganzheitlich aus dem Rahmen eines biblisch-christlichen Wirklichkeitsverständnisses entwickelt wird und wissenschaftliche Forschungsmethoden nutzt.“ Hieran knüpft das Konzept des Buches mit seiner Einstellung zur die Psychologie an.

In seiner Einführung beantwortet *Rüdiger Halder* die Frage „Wozu eine christliche Lehre vom Menschen?“. Er stellt eine Verknüpfung zwischen Theorie und Gemeindepraxis her und geht der Frage nach: „Woher kommt ein solches Selbstbild, das mich als Mensch so entwertet?“ (21). Halder zeigt die Folgen eines negativen Menschenbildes mit Bezug auf Paulus auf. Darunter fällt auch die exklusive Gemeinde, die sich von der Welt abschottet. Halder: „Es ist die Angelegenheit der theologischen Anthropologie das traditionelle Menschenbild zu festigen und den Menschen als freies und wertvollen [sic!] Wesen zu postulieren als ein Geschöpf, welches in Verantwortung vor seinem Schöpfer steht“ (29).

Im folgenden Kapitel untersuchen *Jasmin Eifler* und *Kathrin Halder* die „Die Urbestimmung des Menschen“. Der Beitrag lehnt sich an einen IGNIS-Fernkurs an. Die Autorinnen bearbeiten die Frage „Gibt es ein ursprüngliches Design des Menschen – etwas, was dem Menschsein von Anfang an mitgegeben ist, sozusagen in seinem Bauplan liegt?“ (34) Der Beitrag vertritt einen evangelikal-konservativen Standpunkt.

Im Umfang von rund 100 Seiten geht *Rüdiger Halder* auf das theologische Problem „Der Mensch als Ebenbild Gottes“ ein. Halder vertritt eine „eingeschränkte reformatorische Sicht zum gefallen Menschen“. Der Radikalität der Reformatoren will er auf keinen Fall folgen (97). Halder thematisiert die Auswirkungen von angenommenen Menschenbildern im Gemeindeleben. Dabei stellt er zwei „Anker“ der „christlichen Anthropologie“ heraus: Die Ebenbildlichkeit des Menschen und der gefallene Mensch ist von Jugend an böse, sein Wesen verdorben. Der Mensch ist für ihn „ein vernunftbegabtes ‚Antwortwesen‘“ (64). „Es gibt echte Liebe im Leben des gefallen Menschen“ (98). „Jedenfalls ist die Meinung, dass Christen *den* Durchblick haben, wie die Welt, der Kosmos, das Dasein zu verstehen ist, wirklich fehl am Platz“ (113). Der Beitrag ist sprachlich anspruchsvoll-abstrakt. Ein dualistisches Weltbild wird deutlich, in dem „Satan“ im Gegensatz zu Gott häufig vorkommt.

Schließlich stellt *Stefanie Dietrich* auf mehr als 150 Seiten „Das biblische Menschenbild dar. Theologische und praktische Erwägungen im Hinblick auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Einteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist“ vor. Es werden die historischen Wurzeln der Topologie aufgezeigt, denen sich ein Studium der Bibel und der Be-

griffe „Leib“, „Seele“ und „Geist“ anschließen. Dietrich unterstreicht die ganzheitliche Sicht auf den Menschen. Ihr Beitrag schließt mit „Impulsen“ für die Praxis. „Die Wichtigkeit des rechten Stellenwertes der Dinge und der Herzenshaltung im Umgang mit ihnen“ ist das Anliegen des Resümees Dietrichs (303). Bleibt nur der Einwurf: Gibt es wirklich *das* Menschenbild der Bibel oder nicht doch viel mehr mehrere Menschenbilder, weil die Bibel aus verschiedenen Büchern unterschiedlicher Autoren in einer längeren Entstehungszeit mit Brüchen entstanden ist?

Im Anschluss an jeden Beitrag gibt es ein Literaturverzeichnis. Es wird teilweise theologisch-wissenschaftliche und Erbauungsliteratur gemischt und gelegentlich statt der letzten 4. die 3. Auflage von „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) eingesetzt. Neuere Literatur könnte mehr berücksichtigt werden. Formal ist eine Überarbeitung bzw. Vereinheitlichung der Literaturangaben nötig. Ein kleines Stichwortregister erschließt den Buchinhalt.

Der Titel des Aufsatzsammelbandes ist einladend für das Studium. Es bleibt aber der ambivalente Eindruck des ersten Versuchs. Gesellschaftlich relevante Gesichtspunkte werden nicht aufgenommen. Die theologische Position aller Autoren wirkt sehr, wenn nicht sogar zu einheitlich. Das Schriftverständnis ist „bibeltreu“ und lässt einen dem entsprechenden Erkenntnisgewinn zu. Bezüglich der Sprache entsteht die Frage, an wen sich denn nun dieses Buch richten soll. Es dürfte sich überwiegend für intellektuell ambitionierte Freikirchler eignen. Ansprechend sind die Schaubilder, Info-Kästen und die Zusammenfassungen, aber auch die didaktisch motivierten Bearbeitungsfragen. Jedoch hat das Buch nicht den durchgehenden Charakter eines typischen Lehrbuchs. Es regt an, differenziert über Ansätze der Anthropologie vor dem Hintergrund der Bibel nachzudenken und mit Distanz Wendungen des Zeitgeistes zu folgen.

Lothar Weiß

Wilfrid Haubeck / Michael Schröder (Hg.), **Lernen – Begegnen – Senden.** 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach, SCM Bundes-Verlag, Witten 2012, Tb., 224 S., 9,95 € (ISBN 978-3-862580101)

Im Jahr 2012 konnte die Ausbildungsstätte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) für den pastoralen und missionarischen Dienst ihr einhundertjähriges Jubiläum feiern. Aus diesem Anlass erschien eine Festschrift der Theologischen Hochschule Ewersbach (THE) im Taschenbuchformat, die äußerlich relativ bescheiden, aber inhaltsreich ist, was zur Grundhaltung dieser Freikirche passt. Das Buch wurde vom amtierenden Rektor und seinem Vorgänger herausgegeben. Der Aufsatzsammelband enthält überschaubare Beiträge aller amtierenden Lehrer im Hauptamt. Der

Titel des Buches „Lernen – Begegnen – Senden“ ist dem Motto am Eingang des Gebäudes entnommen worden.

Gleich im Vorwort gibt der Rektor die Richtung vor: „Es ist ein wichtiges Ziel der Ausbildung, sprachfähig zu werden, um das Evangelium von unserem Herrn Jesus Christus zu verkünden, Menschen zum Glauben einzuladen und sie auf dem Weg der Nachfolge anzuleiten und zu begleiten, sei es in den Gemeinden in Deutschland oder auch in Zusammenarbeit mit der Allianz-Mission in vielen Ländern dieser Erde“ (10).

Andreas Heiser bietet einen kompakten Überblick über die Geschichte der Einrichtung. Schon die Bezeichnungen verdeutlichen ihre Entwicklung zunächst in Wuppertal und nach 1945 im mittelhessischen Ewersbach: „Predigerschule“, „Predigerseminar“, „Theologisches Seminar Ewersbach“, „Theologische Hochschule Ewersbach“ (THE). Bereits auf der zweiten Bundeskonferenz der freien Gemeinden wurde erstmals über die Ausbildung der Prediger diskutiert und 1912 die Ausbildungsstätte eingerichtet. 1946 zog man wegen der Raumnot in Wuppertal auf das Gelände eines ehemaligen Reichsarbeitslagers. Die „Predigerschule“ stand noch ganz in der heilsgeschichtlichen Theologie. Nach dem Zweiten Weltkrieg trat die Ausbildung in eine Konsolidierungsphase ein, wurde umfassender und passte sich immer mehr dem System anderer freikirchlicher Seminare und Hochschulen an. Es wurden schließlich alle fünf klassischen theologischen Fächer angeboten. Zwischenzeitliche Überlegungen einer Zusammenlegung freikirchlicher Theologischer Seminare scheiterten an internen Bedenken und Differenzen im Schriftverständnis. Mit der Eröffnung eines Neubaus im Jahr 2007, der Zulassung von Frauen zu Studium und Pastorenamt sowie der staatlichen Anerkennung als Fachhochschule in Hessen im September 2011 ist ein tiefer Einschnitt in die Geschichte dieser freikirchlichen Ausbildungsstätte vollzogen worden. Vielleicht ist es dem Charakter einer Festschrift geschuldet, dass innerkirchliche Kontroversen weitgehend ausgeblendet wurden.

Michael Schröder diskutiert die Hermeneutik unter der Überschrift „Ganz Menschenwort und ganz Gotteswort“. Die THE sei den historisch-kritischen Methoden verpflichtet. In einer angenehm allgemein verständlichen Sprache löst er den Scheingegensatz zwischen „ganz Menschenwort“ und „ganz Gotteswort“ auf mit dem Verweis auf den Selbstanspruch der Bibel: „Eine Befragung der Texte mit der Grundhaltung, als ob es Gott nicht gäbe, wird dem Selbstanspruch der Bibel nicht gerecht“ (48). Im BFeG würde „[...] mit gutem Grund an der Inspiration der Schrift festgehalten, das ‚Wie‘ aber nicht näher entfaltet“ (51).

Julius Steinberg führt mit großer Motivation die Relevanz des Alten Testaments für den Glauben und das Leben der Christen an biblischen Beispielen vor. Für Steinberg liegt die Bedeutung des AT nicht zuerst in einer Vorbereitung auf Christus, sondern in der dortigen Offenbarung des lebendigen Gottes und fasst zusammen: „Wer als Christ nur das Neue Testa-

ment liest, steht in der Gefahr, eine verengte Sichtweise auf verschiedene Themen des Glaubens zu bekommen. Nur aus der Betrachtung von Altem und Neuem Testament gemeinsam ergibt sich das vollständige Bild“ (53).

Wilfrid Haubeck leitet aus dem Epheserbrief das Verständnis und die Praxis von Gemeinde ab. Die Gemeinde gehöre zum Heilsplan Gottes. In Metaphern werde das Verständnis von Gemeinde beschrieben. Gemeindeverständnis und Gemeindepraxis seien begründet durch die Liebe Gottes und die Versöhnung Jesu Christi, in der Welt getrennt, aber in der Welt lebend und für die Welt, ist sie zur Einheit gerufen. Die universale Gemeinde Jesu werde durch die Ortsgemeinde repräsentiert. Sie wächst durch den Dienst von Menschen, die Christus dazu begabt.

Markus Iff diskutiert abstrakt das Verständnis von Theologie an einer freikirchlichen Fachhochschule. Er positioniert die wissenschaftlich fundierte Theologie im Gegenüber zur Kirche und ihrer Leitung. „Theologie als Wissenschaft im Dienst der Gemeinde, das heißt nun allerdings keineswegs eine gefügte Theologie, die bedient, was ihr im Interesse der bestehenden Freikirche abverlangt wird“ (95). „Dass Glaube geweckt wird, ist allenfalls eine begleitende Erscheinung dessen, was evangelische Theologie im akademischen Kontext primär und direkt intendiert: den Glauben verstehen“ (96). Auffallend ist, dass Iff für seine Argumentation sich weitestgehend auf Literatur landeskirchlicher Autoren stützt.

Christian Bouillon sieht die Ausbildung in Ewersbach aus der Sicht des pastoralen Dienstes. In den Mittelpunkt stellt er den Begriff der Kompetenz. Er thematisiert eine gelingende Kommunikation zwischen theologischer Ausbildung und Gemeindepraxis als gemeinsame Aufgabe (102). Bouillon kritisiert die intransparente Kompetenzbeurteilung des pastoralen Dienstes als Regelfall (107). Auch den Fokus auf die Professionalisierung in der Kirche sieht er kritisch. Bei lauter Pastorenkompetenzen würden sich die gewöhnlichen Gemeindeglieder nur noch in einer Publikumsrolle befinden. Dies führe zum Beispiel zum falschen Eindruck, dass die Seelsorge nur noch etwas für Spezialisten sei, die eine Seelsorge der Vielen blockiere (117). „Auch hinsichtlich der Verkündigung des Evangeliums haben Professionalisierungsprozesse die in Freien evangelischen Gemeinden lange geübte Tradition gemeinsamer Wortbetrachtung so gut wie verdrängt“ (117).

Schließlich wirbt *Johannes Reimer* für Missiologie als eigenständiges relevantes Fach in der theologischen Ausbildung mit Praxisbezug in einer globalen und postmodernen Welt. Missiologie trage zur Weitsicht über den engen kirchlichen Rahmen hinaus bei. Die klassischen theologischen Lehrmodelle seien auf Wissensvermittlung ausgerichtet und weniger auf eine geistliche Erziehung der Studierenden. Kerninteresse der Missiologie sei die Offenbarung Gottes in die Welt zu tragen (123). „Missiologie ist eine intradisziplinäre Wissenschaft im Sinne einer Sozialtheologie. Sie versucht bewusst, sowohl Gottes Offenbarung als auch den Kontext, in den diese

Offenbarung vermittelt werden soll, zu ergründen und zueinander zu bringen“ (127).

Der Anhang „Leitbild und Ordnungen“ bietet einen umfassenden Eindruck von Konzept und Organisation des Studienbetriebes der THE nach der staatlichen Anerkennung als Fachhochschule. Hier wird der Einfluss der Eigenschaft „Fachhochschule“ und der Modularisierung nach dem Bologna-Prozess auf das Selbstverständnis der THE deutlich. Es folgen mehrere Verzeichnisse. Außer der selbstverständlichen Würdigung der Lehrenden in einer Liste mit Geburtsjahr und Amtszeiten fand in einem separaten Verzeichnis auch eine angemessene Anerkennung der übrigen Mitarbeiterschaft statt.

Beeindruckend ist das weitestgehend vollständige Verzeichnis der Studenten von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart, die sich jemals für eine Ausbildung in Wuppertal bzw. Ewersbach angemeldet hatten. Diese „Fundgrube“ ist das Ergebnis einer äußerst aufwändigen Recherchearbeit, wie sie schon die überaus lange Vorbemerkung widerspiegelt. Zahlreiche historische und aktuelle Schwarz-Weiß- und Farabbildungen bereichern den Text dieses Bandes.

Wer dieses Buch zu einem Preis für den kleinen Geldbeutel kauft, macht nichts falsch. Er gewinnt einen sehr guten Eindruck über die Positionierung der THE nach ihrer staatlichen Anerkennung. Es wäre eine Bereicherung, wenn alle theologischen Ausbildungseinrichtungen solche Selbstdarstellungen wie die vorliegende erstellten.

Lothar Weiß

Katbarina Kunter, 500 Jahre Protestantismus. Eine Reise von den Anfängen bis zur Gegenwart, Palmedia Publishing Services / Gütersloher Verlagshaus, Berlin / Gütersloh 2011, 240 S., 39,95 € (ISBN 978-3-579080970), Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Bd. 1236, Bonn 2012, broschiert, 7,00 €.

Das Reformationsjubiläum 2017 rückt offensichtlich zügig in das Blickfeld von Verlagen und Kirchenhistorikern vor dem Hintergrund eines medienwirksamen Aufwandes zur „Reformationsdekade“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Da entsteht geradezu natürlicherweise das Bedürfnis nach leicht zugänglichen Publikationen auf fachkundiger Basis, um die Wissenslücken anzugehen.

Das Buch der habilitierten Historikerin und Theologin Kunter gliedert sich chronologisch in sieben Kapitel, die durch einen Ausblick, eine Zeittafel und Literaturempfehlungen ergänzt werden.

Kunter unterstreicht die historische Kontinuität vom Spätmittelalter zur Reformationszeit in Europa und macht sie insbesondere an der Figur Lu-

ther fest (40). Sie unterstreicht die historische Bedeutung Luthers als „ersten Protestanten“ und einer „religiösen Symbolfigur der evangelischen Kirche, insbesondere in Deutschland“ (22). Die doppelte Bedeutung Luthers als Theologe und Politiker wird herausgearbeitet. Hier greift Kunter erfrischend unbefangen und kritisch in die Lutherverehrung ein. Sie hebt frühere und parallele kirchenpolitische und bibelwissenschaftliche Reformansätze neben Luther hervor: „Die Geschichte lief nicht direkt auf Luther als ihren Erlöser zu; sie ist auch ohne ihn denkbar“ (22). Kritisch kommentiert sie die Haltung der Reformatoren zur Hexenverfolgung (103) und das Verhältnis der Puritaner zu den Indianern in den USA (109–111).

Kunter geht gut auf die Täuferbewegung ein wie z. B.: „Auch wenn sie von den Lutheranern und Reformierten nicht anerkannt waren, bildeten zentrale Ideen der Reformation die Basis der Mennoniten“ (131). Das Leben in einer solchen „Glaubensfamilie“ habe aber nach ihrem Eindruck durch die strenge Gemeindezucht einen hohen Preis (132). Relativ ausführlich geht Kunter auf den Methodismus ein. Sie stellt die Verbindung zwischen Zinzendorf und John Wesley her. Seitdem „wirkte Wesley als charismatischer Wanderprediger“, der ganz auf das Gefühl setze (114). Allerdings hat Kunter mit dem Inhalt des Begriffs „Freikirchen“ ganz offensichtliche Verständnisprobleme (vgl. 177 u. 215). Auch spielt die Entstehung der Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts keine Rolle.

Dem Pietismus und der Erweckungsbewegung schreibt Kunter die entscheidenden Impulse für die Missionsaktivitäten ab dem 19. Jahrhundert zu (168). Ihre globale Ausbreitung der missionarischen Arbeit wird noch durch die Karte über die Entwicklung der protestantischen Missionsstationen von 1839 bis 1925 unterstrichen (167). Auch unter dem Abschnitt „Protestantismus und soziale Frage“ werden bedeutende Persönlichkeiten der Diakonie und die Erweckungsbewegung hervorgehoben (158–165).

Das Kapitel über die Theologie- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts behandeln die Ökumenische Bewegung, die Frauenrechtsbewegung und -emanzipation, die liberale Gesellschaftspolitik im Protestantismus sowie das jüdisch-christliche Verhältnis. Kunter greift u. a. auf die Namen Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Hromádka, Moltmann, Robinson und Harvey Cox sowie Sölle zu. Sie diskutiert weiträumig die UN-Menschenrechte und stellt in diesem Zusammenhang die amerikanischen Baptisten sowie die Antiapartheidsbewegung heraus (216 ff.). Die Lage der evangelischen Christen in Ost- und Mitteleuropa bis zum Zusammenbruch der sowjetischen Herrschaft erhält relativ viel Platz (221–227).

Mit Hingabe widmet sich Kunter der Bedeutung des Protestantismus für Kunst und Musik. In einer umfassenden Darstellung unter Einbeziehung des angelsächsischen Raums (115–126). Passend dazu gibt es viele Bilder. Darunter ist Historienmalerei des 19. Jahrhunderts, die kunstgeschichtlich kritisch kommentiert wird.

Die gegenwärtige Lage der evangelischen Kirchen in den pluralistischen Gesellschaften in Europa beurteilt Kunter skeptisch (227). „Die neuen Zentren liegen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Hier wachsen Christentum und Protestantismus rasant, jedoch in einer völlig anderen Form, nämlich durch die pfingstlich-charismatischen Bewegungen, durch Evangelikale und durch unabhängige afrikanische Kirchen“ (231). Diese Aussage unterstreicht Kunter durch eine doppelseitige Karte „Protestantismus in der Welt 2010“ (228 f.) und ein prägnantes Foto von einer pfingstlichen afrikanischen Gemeinde im Gottesdienst (230). Aus den Wachstumszahlen schließt Kunter, „dass dieser pfingstlerisch-charismatische Glaube einer der wesentlichen Frömmigkeitsstile der Zukunft sein wird. Denn die Pfingstkirchen, wie etwa die unabhängigen afrikanischen Kirchen in der europäischen Diaspora, sind längst nicht mehr nur ein Phänomen des Südens, sondern haben sich zu einer globalen Bewegung entwickelt“ und: „Es liegt auf der Hand, dass diese unmittelbare Glaubenserfahrung für viele Menschen des 21. Jahrhunderts eine Alternative zum wortkonzentrierten nüchternen Rationalismus des alten, westlichen Protestantismus darstellt. Zugleich stellt der charismatische Glaubenszugang die Moderne grundsätzlich in Frage“ (231). Bei der Beschreibung der Evangelikalen Bewegung stehen die USA, die Megachurches, eine konservative Ethik sowie neuere Kirchen- und Frömmigkeitsstile im Vordergrund (232 f.). Billy Graham und Pat Robertson werden namentlich erwähnt, um auf Distanz zu gehen: „Ob in dieser Massenevangelisation die Zukunft des modernen Protestantismus liegt, bleibt jedoch [...] fraglich“ (233). Als Beleg führt Kunter die Insolvenz einer amerikanischen Megachurch an. Kunter schließt ihre Kirchengeschichte mit den Worten: „Die Zukunft des Protestantismus ist also offen, aber nicht hoffnungslos“ (233).

Das Einführungswerk zeichnet sich durch eine leicht verständliche Sprache aus, die den Sachverhalt für fachliche Laien nachvollziehbar macht. So wird beispielsweise die katholische Transsubstantiationlehre als „Abendmahlslehre von der Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi“ umschrieben (16). Oder die Quäker: „[...] verstanden sich als ‚Kinder des Lichts‘, weil sie glaubten, dass in jedem Menschen etwas von Gott als ein inneres Licht sichtbar wird“ (112). Gut und einfach erklärt werden auch die Puritaner und Separatisten in der anglikanischen Kirche (104–108). Manchmal wird es populistisch: „Heimlich machte er [Hans Tausen] sich dann 1523 nach Wittenberg auf, um Luther ‚live‘ zu hören“ (62).

Kunter versteht es geschickt, die didaktischen Möglichkeiten des Printmediums vielseitig zu nutzen. Sie bietet den komplexen Inhalt der Reformationsgeschichte in übersichtlichen Häppchen. Die Abbildungen sind prägnant. Sehr gut sind die farbigen Karten, die vielfältige Aspekte der Reformationsgeschichte aufgreifen wie z. B. die Diakonissenhäuser, die weltweite Verbreitung der Mennoniten, Amischen und Hutterer oder Aspekte

der Profangeschichte. Hervorragend sind auch die Infokästen zu Persönlichkeiten und Sachbegriffen.

Die mehrseitige Zeittafel könnte etwas ausgewogener ausfallen. Bei den „Literaturempfehlungen“ ist die Unterteilung in „Zur Einführung“ und „Zur Vertiefung“ mit Kurzkomentaren eine gute Idee. Aber trotz ihres großen Umfangs zur Kirchen- und Profangeschichte: Einiges fehlt wie z. B. die „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“. Unter „Ausgewählte Internetquellen“ finden sich Wikipedia, das BBKL (ohne Hinweis auf die eingeführte Zahlungspflicht, mit einer Umwegadresse statt der direkten www.bautz.de/bbkl), das Ökumenische Heiligenlexikon, Hugenottenmuseen und www.reformiert-online.net. Diese Zusammenstellung ist sicher überarbeitungs- und ausbaufähig.

Katharina Kunter bietet mit ihrem Werk eine attraktive Einführung in die Entwicklung des Protestantismus, die Fachfremden einen leichten Zugang bietet. Hier liegt wohl der Grund, warum ihr Werk binnen kurzer Zeit großen Zuspruch gefunden und es sogar die Bundeszentrale für politische Bildung in ihre Schriftenreihe für den Unterricht übernommen hat. Ein Jahr nach dem Erscheinen der Originalausgabe bietet sie das Buch in einer vereinfachten Buchbindung für unschlagbare 7 € Kostenbeitrag an. Es gibt also gute Gründe, warum dieses Buch interessant ist und einen großen Einfluss auf die künftige populäre Perspektive auf die Geschichte der evangelischen Kirchen nehmen wird.

Lothar Weiß

Bibliographie 2012 zur Geschichte und Theologie der Freikirchen (mit Nachträgen)

Zusammengestellt von *Astrid Nachtigall u. a.*

Abkürzungen (nach TRE soweit möglich)

AGP	Arbeiten zur Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrsg. v. Martin Brecht u.a. Göttingen
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BQ	Baptist Quarterly
CGR	Conrad Grebel Review
Ch	Christsein heute
ChH	Church History
DB	Doopsgezinde Bijdragen
DGb	Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerberblatt
EvDia	Evangelische Diaspora
EvTh	Evangelische Theologie
FF	Freikirchenforschung, hg. vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster
HB	Heimatsbuch der Deutschen aus Russland
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
JMH	Journal of Moravian History, Bethlehem, Pa.
JMS	Journal of Mennonite Studies
KNA-ÖKI	Katholische Nachrichten Agentur: Ökumenische Information
KZG	Kirchliche Zeitgeschichte
LuThK	Lutherische Theologie und Kirche, Oberursel
MDEZW	Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart
MdKI	Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bensheim
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	Quarterly Review. A Scholarly Journal for Reflection on Ministry
SA	Souvenance Anabaptiste
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, Herrnhut
US	Una Sancta
Vi	Vision: A Journal for Church and Theology, Hg. Associated Monnonite Biblical Seminary
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

Bibliographie 2011/12 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: FF 21 (2012), S. 367–399.

Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christian Soboth. In: PuN 38 (2012).

B. Übergreifende Darstellungen

Oeldemann, Johannes / Nüssel, Friederike / Swarat, Uwe / Vletsis, Athanasios (Hgg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 4 2001-2010 Forschungs- und Transferbericht 2007-2011, Leipzig 2012, 1357 S.

Der vierte Band enthält sämtliche in den Jahren 2001 bis 2010 publizierten Berichte und Konsenstexte zwischenkirchlicher Gespräche, die zum Teil erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht werden. Den Hauptteil bilden die Abschlussberichte bilateraler Dialogkommissionen zwischen den verschiedenen Konfessionsfamilien, in denen wesentliche Ergebnisse des ökumenischen Dialogs der vergangenen Jahrzehnte gebündelt und inhaltlich weitergeführt werden. Hinzu kommen Erklärungen, die auf kirchenleitender Ebene verabschiedet wurden, sowie Studien, die von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche in Auftrag gegeben wurden. Der Band enthält u.a. Berichte über die Resultate des Anglikanisch-Baptistischen Dialoges.

C. Übergreifende Sachthemen

Aufsätze, Artikel

Balders, Günter: Luthers Lieder in freikirchlicher Rezeption. In: Freikirchenforschung 2011, S. 61-82.

Dziewas, Ralf: Warum Gemeinden sich verändern. Theologische und soziologische Überlegungen zur Wandlungsfähigkeit von Ortsgemeinden im Kongregationalismus, in: Haubeck, Wilfrid / Heinrichs, Wolfgang (Hg.): Gemeinde der Zukunft. Zukunft der Gemeinde. Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie, Witten 2011 (Theologische Impulse 22), S. 105-137.

Hahn-Bruckart, Thomas: Frömmigkeit: Der Gospel-Gottesdienst. In: Boer, Pim den u. a. (Hgg.): Europäische Erinnerungsorte Bd. 3. Europa und die Welt, München 2012, 127-133.

- Heinrichs, Wolfgang E.: „Heilsbringer und Verderber“. Freikirchliche Ansichten über Juden im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Heinz, Daniel (Hg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion 54), Göttingen 2011, 13-33.
- Iff, Markus: „Für uns gestorben“ – Anfragen und Grundlagen zur Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi. In: ThG 35 (2011) 67-82.
- Iff, Markus: Geistliche Persönlichkeit und Dienstamt – systematisch-theologische Grundzüge des pastoralen Dienstes in freikirchlicher Perspektive. In: Ders. / A. Heiser (Hgg.): Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorenverständnis im Gespräch. Beiträge in interdisziplinärer und ökumenischer Perspektive (Biblisch-Theologische Studien 131), Neukirchen-Vluyn 2012, 149-168.
- Iff, Markus: Das Zweite Vatikanische Konzil in freikirchlicher Sicht. In: *Catholica* (M) 66 (2012) 193–212.
- Imhof, Otto: Diakonie – eine christliche Selbstverständlichkeit ... aber wie christlich ist die institutionalisierte Diakonie? In: ThG 35 (2011) 107-117.
- Kisskalt, Michael: Integration von Einwanderungskirchen und ihrer Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter; in: Evangelisches Missionswerk (Hg.): Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten, Hamburg, 2011, S. 252-259.
- Kisskalt, Michael: Evangelisation im Kontext von Armut, Theologisches Gespräch 35 (2011), S. 3-18.
- Rothkegel, Martin: Katholizität und Apostolizität der Kirche aus baptistischer Sicht. In: Burkhard Neumann (Hg.), Ursprung und Sendung der Kirche. Katholizität und Apostolizität der Kirche aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn / Stuttgart 2011, S. 73-94.
- Strübind, Andrea: Freikirchen und Spiritualität. In: Ebner, Martin (Hg.): Heiliger Geist (Jahrbuch für Biblische Theologie 24), Neukirchen-Vluyn 2011, 203-232.
- Voigt, Karl Heinz: Die Freikirchen während der Weimarer Republik – Gemeinsames Wirken unter neuen Bedingungen. In: FF 21 (2012), 131-157.
- Weyel, Hartmut: „Jeder soll nach seiner Fassung selig werden“. Friedrich II. von Preußen, genannt „der Große“ (1712-1786). Gedanken zur Religionsfreiheit anlässlich seines 300. Geburtstags. In: Ch 119/2 (2012) 42-45 [Teil 1] und Ch 119/3 (2012) 56-59 [Teil 2].

D. Einzelne Freikirchen und Bewegungen

Apostolische Gemeinschaft

Brüderbewegung

Selbstständige Veröffentlichungen

Arbeitskreis Geschichte der Brüderbewegung (Hg.): *Getrennte Brüder finden zusammen. Der Zusammenschluss von Offenen und Geschlossenen Brüdern in Deutschland 1937. Vorträge der Gedenkveranstaltung am 24. November 2012 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Bad Lausick, Dillenburg (Arbeitskreis Brüdergeschichte) 2012, 63 S.* Auch online unter www.bruederbewegung.de/pdf/getrenntebrueder.pdf.

Enthält folgende Beiträge: Gerd Goldmann: Einführung. – Andreas Liese: 1937 – ein Schicksalsjahr der deutschen Brüderbewegung. – Joachim Heim / Jürgen Goldnau: Entwicklung der Gemeinde Chemnitz. – Lothar Jung: Auswirkungen am Beispiel der Werke in Rehe, Lützel und Burgstädt. – Andreas Schmidt: „Was haben wir damit zu tun?“ Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung damals und heute. – Jurek Karzelek: Einflüsse der deutschen „Brüder“ auf Osteuropa vor und nach 1937. – Ralf Kaemper: Die Spannung zwischen Einheit und Absonderung in der Geschichte der Brüderbewegung. – Fares Marzone: Die IBCM-Konferenzen als Einheit stiftende Einrichtung der weltweiten Brüderbewegung. – Neil Summerton: Die „Offenen Brüder“ in weltweiter Sicht.

Cappato, Roberto: *Lo Spirito che vivifica. L'Ente Morale delle Chiese Cristiane dei Fratelli in Italia (1891–2011).* Chieti Scalo (Gruppi Biblici Universitari) 2011, 256 S.

Cross, Edwin N.: *The Life and Times of Charles Henry Mackintosh: a biography. 1820–1896.* London (Chapter Two) 2011, 230 S.

Grass, Tim: *F. F. Bruce. A Life.* Milton Keynes (Paternoster) 2011, 283 S.

Grass, Tim: *Generations. British Brethren Mission to Spain, 1834–1990.* Ramsey (Thornhill Media) 2011, 120 S.

Jóansson, Tórður: *Brethren in the Faeroes. An Evangelical movement, its remarkable growth and lasting impact in a remote island community.* PhD Thesis, University of Glasgow 2012, 336 S.

Jordy, Gerhard: *Die Brüderbewegung in Deutschland. Gesamtausgabe [3 Bände in einem Band].* Dillenburg (Christliche Verlagsgesellschaft) 2012 [zuerst Wuppertal (R. Brockhaus) 1979, 1981, 1986]. 134, 221, 453 S.

Marzone, Fares: *Fratelli d'Italia e non solo! Guardando indietro e oltre i 150 anni: il Movimento delle Assemblee tra passato e futuro.* Rom (Istituto Biblico Evangelico Italiano) 2011, 263 S.

Schürmann, Dirk / Isenberg, Stephan: *In Wolken dem Herrn entgegen in die Luft. Rezension des Buches „Siehe, ER kommt mit den Wolken ...“ von Manfred Schaller. Lychen (Daniel) 2012, 65 S.*

Summerton, Neil: Learning from the Past – Facing the Future. Essays for 'Brethren'. Cambridge (Partnership Publications) 2011, 182 S.

Aufsätze, Artikel

- Dickson, Neil T. R.: The Authorised Version and the Brethren. In: Brethren Historical Review 7 (2011), S. 1–16.
- Dickson, Neil T. R.: The Stone in the Water: Scottish Baptist-Brethren Dialogue, 2004–6. In: Brethren Historical Review 8 (2012), S. 46–75.
- Doherty, Bernard: Quirky Neighbors or the Cult Next-Door? An Analysis of Public Perceptions of the Exclusive Brethren in Australia. In: International Journal for the Study of New Religions 3 (2012), S. 163–211.
- Ebert, Andreas: Unsere Gemeinden und ihr Liedgut. In: Perspektive 12 (2012), Heft 12, S. 20–23.
- Fleming, Kenneth C.: Missionary Work Among the Waorani People of Ecuador: The Brethren Contribution. In: The Emmaus Journal 20 (2011), S. 77–118.
- Geldbach, Erich: Der Dispensationalismus. In: ThBeitr 42 (2011), S. 191–210.
- Gribben, Crawford: Rethinking the Rise of Prophecy Fiction: H. R. K.'s "Life in the Future" (?1879). In: Brethren Historical Review 7 (2011), S. 68–80.
- Hardy, Ann: Destiny, the Exclusive Brethren and Mediated Politics in New Zealand. In: Michael Bailey / Guy Redden (Hrsg.): Mediating Faiths. Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century. Farnham, UK (Ashgate) 2011. S. 189–201.
- Jacobsen, Óli: Daniel J. Danielsen (1871–1916): The Faeroese who Changed History in the Congo. In: Brethren Historical Review 8 (2012), S. 13–45.
- Jordy, Gerhard: Unser Liederbuch. Kleine Geschichte der „Kleinen Sammlung Geistlicher Lieder“. In: Perspektive 12 (2012), Heft 12, S. 30–32.
- Owen, John: Edward Kennaway Groves (1836–1917): A Brief Biography. In: Brethren Historical Review 7 (2011), S. 17–42.
- Rawson, David: Barton Hall, Hereford: A History. In: Brethren Historical Review 7 (2011), S. 43–67.
- Schmidt, Matthias (u.a.): Wahrheit in der Liebe. Zum 75. Todestag von Johannes Warns (21.1.1874 – 27.1.1937). In: Offene Türen 104 (2012), Heft 3, S. 26–28.
- Schmidt, Matthias: Die Autorität des Wortes Gottes war die zwingende Macht. Leben und Wirken von Johannes Warns (*21.01.1874 – †27.01.1937). In: Perspektive 12 (2012), Heft 5, S. 24–26.
- Southern, Neil: Strong Religion and Political Viewpoints in a Deeply Divided Society: An Examination of the Gospel Hall Tradition in Northern Ireland. In: Journal of Contemporary Religion 26 (2011), S. 433–449.
- Stunt, Timothy C. F.: Eliza Cooke (1778–1837) – A Biographical Footnote. In: Brethren Historical Review 7 (2011), S. 81–83.

Stunt, Timothy C. F.: An Early Account of the Brethren in 1838. With Some Explanation of its Origins and Context. In: Brethren Historical Review 8 (2012), S. 4–12.

Thornthwaite, L.: Separatist Religious Sects, The Family Law Act and Shared Parenting: An Examination of Cases Involving the Exclusive Brethren. In: Australian Journal of Family Law 25 (2011), S. 1–15.

Evangelisch-altreformierte Kirche

100 Jahre Evangelisch-altreformierte Gemeinde Nordhorn. Das ist ein köstlich Ding, dem Herrn danken und lobsingend deinem Namen, du Höchster, Bad Bentheim 2011, 584 S.

Die Chronik der 1911 gegründeten altreformierten Gemeinde Nordhorn enthält 27 Beiträge von 20 Autoren und 295 Fotos. Der umfangreichste Artikel stammt von Helmut Lensing. Er beschreibt vor dem Hintergrund der Geschichte und der sozialen Umstände die Entstehung der Gemeinde bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges.

Klompmaier, Arend, Predigten zum Heidelberger Katechismus, Bad Bentheim 2012, 348 S.

In allen Gemeinden altreformierten Gemeinden der Grafschaft Bentheim gibt es neben dem normalen Vormittagsgottesdienst an jedem Sonntag nachmittags oder abends einen Lehrgottesdienst. Die Predigt behandelt darin fortlaufend oder auszugsweise den Heidelberger Katechismus, der 213 vierhundertfünfzig Jahre alt wird. Der altreformierte Pastor i.R. Arend Klompmaier (Bunde, Veldhausen, Bad Bentheim) hat in diesem Buch zu allen 52 Sonntagen des Katechismus insgesamt 59 Predigten herausgegeben.

Evangelische Brüder-Unität

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

Oeldemann, Johannes / Nüssel, Friederike / Swarat, Uwe / Vlësis, Athanasios (Hgg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 4 2001-2010 Forschungs- und Transferbericht 2007-2011, Leipzig 2012, 1357 S.

Der vierte Band enthält sämtliche in den Jahren 2001 bis 2010 publizierten Berichte und Konsentexte zwischenkirchlicher Gespräche, die zum Teil erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht werden. Den Hauptteil bilden die Abschlussberichte bilateraler Dialogkommissionen zwischen den verschiedenen Konfessionsfamilien, in denen wesentliche Ergebnisse des ökumenischen Dialogs der vergangenen Jahrzehnte gebündelt und inhaltlich weitergeführt werden. Hinzu kommen Erklärungen, die auf kirchenleitender Ebene verabschiedet wurden, sowie Studien, die von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche in Auftrag gegeben wurden. Der Band enthält u.a. Berichte über die Resultate des Anglikanisch-Baptistischen Dialoges.

Rektorat des Theologischen Seminars Elstal (Fachhochschule) (Hg.): Forschungs- und Transferbericht 2007-2011, Elstal 2012, 102 S.

Der Forschungs- und Transferbericht dokumentiert erstmals in der 130jährigen Seminargeschichte die geleistete Forschungs- und Transferarbeit der Jahre 2007-2011 in gedruckter Form.

Kollegium des Theologischen Seminars Elstal (Fachhochschule) (Hg.): Elstaler Impulse. Segen, Elstal 2012, 34 S.

Schneider, Marc: Die Diskussion im deutschen Baptismus um die 68er Bewegung, Norderstedt 2012, 84 S.

Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): Baptismus, Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, 258 S.

Weist, Armin: Baptistische Archivalien aus den Gebieten östlich von Oder und Neiße in genealogischen und staatlichen Archiven. (Baptismus-Dokumentation 1) Norderstedt 2011, 80 S.

Festschriften, Gemeindegeschichte

EFG Berlin-Tempelhof (Hg.): Festschrift 175 Jahre Baptisten in Berlin, Berlin 2012, 75 S.

EFG Darmstadt (Hg.): 100 Jahre EFG Darmstadt, Würzburg 2012, 32 S.

EFG Leichlingen-Weltersbach (Hg.): Auf dem Weg. 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Leichlingen-Weltersbach, Köln 2012, 80 S.

Artikel, Aufsätze

Amey, Basil: Charity and Conflict. Joseph Davis (1627-1707) and his Charity (1700-2006). In: BQ 2011, Vol. 44, No. 1, S. 23-20.

Balders, Günter: Luthers Lieder in freikirchlicher Rezeption. In: FF 2011, S. 61-82.

Bebbington, David: British Baptist Crucicentrism since the late eighteenth Century. Part 2, in: BQ Vol. 44 (2012) No. 5, S. 278-290.

Bendorf, Michael: Baptistische Streiflichter zur Diskussion um die Geisttaufe, in: ThG 2012, H. 1, S. 21-44.

Betteridge, Alan: When Associations did not work, in: BQ Vol. 44 (2012) No. 5, S. 291-298.

Briggs, John H.Y.: Die Ursprünge des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands, in: Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): Baptismus, Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, S. 3-22.

Briggs, John H.Y.: The Rev'd Youhannah EL Karey and Nineteenth-Century Baptist Missions in Palestine: Part 1. In: BQ 2011, Vol. 44, No. 2, S. 86-98.

Briggs, John H.Y.: The Rev'd Youhannah EL Karey and Nineteenth-Century Baptist Missions in Palestine: Part 2. In: BQ 2011, Vol. 44, No. 3, S. 132-150.

- Brackney, William H.: Die Geschichte der Baptisten in Nordamerika, in: Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): *Baptismus, Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, S. 47-67.
- Durso, Pamela R.: Zum Schweigen gebracht oder gehört. Die Stimmen baptistischer Frauen während der Kolonialzeit in Amerika, in: Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): *Baptismus, Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, S. 69-93.
- Dziewas, Ralf: Berufen zu guten Werken – Fünf Thesen zum diakonischen Auftrag einer christlichen Gemeinde. In: *ThG* 35 (2011) S. 131-148.
- Dziewas, Ralf: Warum Gemeinden sich verändern. Theologische und soziologische Überlegungen zur Wandlungsfähigkeit von Ortsgemeinden im Kongregationalismus, in: Haubeck, Wilfrid / Heinrichs, Wolfgang (Hg.): *Gemeinde der Zukunft. Zukunft der Gemeinde. Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie*, Witten 2011 (*Theologische Impulse* 22), S. 105-137.
- Fleischer, Roland: Baptisten jüdischer Herkunft in der NS-Zeit. Schicksale, Umgang, Hintergründe, in: *ThG* 2012, H. 3, S. 107-128.
- Fleischer, Roland: Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, in: *ThG* 2012, Beiheft 12, S. 3-52.
- Geldbach, Erich: John Clifford: Sein Konzept eines ‚individuellen Sozialismus‘, in: *ZThG* 2012, S. 62-83.
- Geldbach, Erich: Zur Anfangsgeschichte Schwarzer Baptisten in Nordamerika, in: Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): *Baptismus, Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, S. 95-107.
- Geldbach, Erich: 30 Jahre nach Lima: Der Taufteil aus täuferischer Sicht, in: *Una Sancta* 67, 2012, 182-192.
- Geldbach, Erich: Der Vatikan und die „Leadership Conference of Women Religious“ in den USA, in: *MdKI* 63, 2012, 56-59.
- Geldbach, Erich: Was heißt Ökumene? Eine Skizze in: Félix Mutombo-Mukendi (éd.), *Exégèse, Théologie, Pastorale & Mission. Dix Ans Au Service Du Seigneur En Europe*, Bochum (Editions IBTB Presses) 2012, 449-447.
- Geldbach, Erich: Die Freikirchen, in: Klöcker / Tworuschka, *Handbuch der Religionen*, 32. EL 2012, 1-28 (Überarbeitung der Darstellung von 1997).
- Geldbach, Erich: Jews in the Mindset of German Evangelicals, in: *Grounded in Grace. Essays to Honour Ian M. Randall*, ed. By Pieter J. Lalleman, Peter J. Morden and Anthony R. Cross, Spurgeon's College 2013, 164-179.
- Gibbs, Margaret: Stanley Browne and Cross-cultural Missionary Motivation. In: *BQ* 2011, Vol. 44, No. 3, S. 151-170.
- Heath, Gordon L.: The Nile Expedition, New Imperialism and Canadian Baptists 1884-1885. In: *BQ* 2011, Vol. 44, No. 3, S.171-186.
- Kisskalt, Michael: Die deutsche baptistische Kamerunmission um 1900 im Kontext ihrer Zeit. Missionsanthropologische Beobachtungen. In: *ZThG* 16/2011, S. 227-243.

- Kisskalt, Michael: Mission as Convivence. Life Sharing and Mutual Learning in Mission. Inspirations from German Missiology, *Journal of European Baptist Studies* 11/2, Praha 2011, S. 5-14.
- Kisskalt, Michael: Integration von Einwanderungskirchen und ihrer Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter; in: *Evangelisches Missionswerk* (Hg.): *Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten*, Hamburg, 2011, S. 252-259.
- Kisskalt, Michael: Evangelisation im Kontext von Armut, *Theologisches Gespräch* 35 (2011), S. 3-18.
- Teun, Leer van der: The true Calvinist is a Baptist. In: *BQ* 2011, Vol. 44, No. 1, S. 21-37.
- Lüllau, Edgar: Vom „Griff in die Kasse der Heidenmission“. Der Transfer des Vermögens der Neuruppiner Missionsgesellschaft. In: *ZThG* 16/ 2011, S. 28-36.
- Macleod, Emma: Civil Liberties and Baptists. William Winterbotham of Plymouth in prison and thinking of America. In: *BQ* 2011, Vol. 44, No. 4, S. 196-222.
- Martin, Sandy Dwayne: Die Entstehung und frühe Entwicklungsphase des afroamerikanischen Baptismus im globalen Kontext (1750-1930), in: Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): *Baptismus, Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 258 S.
- Randall, Ian M.: Seedbed for Baptist Leadership. The Baptist Students Federation from 1947 to the 1970s, in: *BQ* Vol. 44 (2012) No. 6, S. 324-343.
- Rothkegel, Martin: Das Taufbekenntnis des Richard Overton von 1643. Ankündigung einer wissenschaftlichen Edition der baptistischen Glaubensbekenntnisse des 17. Jahrhunderts. In: *ThG* 36 (2012), S. 3-20.
- Rothkegel, Martin: Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche. Zum baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit und seinen historischen Ursprüngen. In: Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2011, S. 201-225.
- Rothkegel, Martin: Katholizität und Apostolizität der Kirche aus baptistischer Sicht. In: Burkhard Neumann (Hg.), *Ursprung und Sendung der Kirche. Katholizität und Apostolizität der Kirche aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn / Stuttgart 2011, S. 73-94.
- Rothkegel, Martin: Radikalität und Toleranz: Das Täufern von der früh-reformatorischen Bewegung zur geduldeten Minderheit in Mähren und Oberungarn. In: Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz, Bogusław Dybaś, Christian Gastgeber (Hgg.): *Die Reformation in Mitteleuropa. Reformacija v Srednji Evropi, Prispevki ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja* 2008, Ljubljana 2011.
- Rothkegel, Martin: Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant: The Short History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network, in: *MQR* 85 (2011), S. 7-36.

- Scheer, Jonathan: Der Streit um die Rechtsform der protestantischen Landeskirchen 1918/19 im Spiegel der baptistischen Zeitschriftenpresse, in: FF 2012, S. 50-68.
- Smith, Karen E.: Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Der Bundesgedanke in der Ekklesiologie des frühen Baptismus, in: Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): Baptismus, Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, S. 23-46.
- Stanley, Brian: Renewing a Vision for Mission among British Baptists. Historical Perspectives and Theological Reflections, in: BQ Vol. 44 (2012) No. 5, S. 260-277.
- Strübind, Andrea: Freikirchen und Spiritualität, in: ZThG 2012, S. 144-167.
- Swarat, Uwe: Baptisten im ökumenischen Gespräch. Die jüngsten zwischenkirchlichen Dialoge und ihre Ergebnisse, in: Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): Baptismus, Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, S. 229-258.
- Swarat, Uwe: Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) und Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beschließen Kooperation, ÖR 60 (2011), Heft 2, S. 207-211.
- Voigt, Karl Heinz: Die Evangelische Allianz nach 1945. Ein unsicherer Neuanfang mit sicherer Orientierung. In: FF 2011, S. 235-287.
- Walker, Paul: Moses Roper (1815-91). African American Baptist. Anti-Slavery Lecturer and Birmingham Nonconformity. In: BQ 2011, Vol. 44, No. 2, S. 99-115.
- Yarnell, Malcom B.: "We believe with the heart and with the mouth confess". The Engaged Piety of the Early General Baptists. In: BQ 2011, Vol. 44, No. 1, S. 36-58.

Evangelisch-methodistische Kirche

Bibliographien

- Raedel, Christoph: Bibliographie Evangelisch-methodistische Kirche 2011. In: FF 21 (2012), 377-383.
- Raedel, Christoph: Bibliographie Methodistica 2011. In: EmK Geschichte 33/1 (2012), 62-71.

Selbstständige Veröffentlichungen

- Frei, Ueli: Der Methodismus in Bulgarien von 1857 – 1989/90, Frankfurt am Main 2012 (EmK-Geschichte: Monographien, 57).
- Gottes erneuerte Schöpfung - Ein Aufruf zum Hoffen und Handeln. Ein Brief des Bischofsrats der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt am Main 2012 (emk forum, 35).
- Wesley, Charles: Tagebuch 1739 - 1740. Übersetzt und kommentiert von Martin E. Brose, Frankfurt am Main 2012 (EmK-Geschichte: Monographien, 56).

Artikel, Aufsätze

- Brose, Martin E.: Charles Wesley und die afrikanischen Prinzen aus Calabar. In: EmK-Geschichte 33/2 (2012), 55-78.
- Brose, Martin E.: Samuel Wesley, In: BBKL Bd. 33, Nordhausen 2012, 1485-1515.
- Brose, Martin E.: „Und ihre Worte waren wie Feuer“. Mrs. Mary Fletcher (1739-1815), eine der ersten Laienpredigerinnen. In: EmK-Geschichte 33/2 (2011) 58-92.
- Frei, Ueli: Der Methodismus in Bulgarien – geduldet und verfolgt. In: FF 21 (2012), 309-316.
- Härtner, Achim: Glauben lernen in unsicherer Zeit. Aufgaben und Aussichten des Kirchlichen Unterrichts in der Evangelisch-methodistischen Kirche in den gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart. In: KU-Impulse, Nr. 1/2012, 4-18.
- Minor, Rüdiger: Pastor Dr. theol. Theophil Funk – ein Lebensbild zum 100. Geburtstag. In: EmK-Geschichte 33/2 (2012), 39-54.
- Nausner, Helmut: Die Bedeutung der Laien in der methodistischen Tradition. Geschichtlicher Rückblick und aktuelle Situation. In: EmK-Geschichte 33/1 (2012), 5-22.
- Nausner, Michael: Gebrochenheit und Erneuerung der Schöpfung. Das Abendmahl als theologische Basis sozialer Gerechtigkeit. In: OR 61 (2012), 440-456.
- Ruhnow, Wolfgang: Eine Auseinandersetzung mit Karl Zehrer's Buch „Die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR“. In: EmK-Geschichte 32/2 (2011), 93-106.
- Stemmler, Gunter: Die Bischöfliche Methodistenkirche in der Weimarer Republik – Gedanken zu Grundzügen ihrer Geschichte. In: FF 21 (2012), 69-75.
- Twardowski, Stephan von: Die Ökumenische Versammlung 1989 in der DDR: Die „Theologische Grundlegung“ – nach 20 Jahren gelesen. In: EmK-Geschichte 33/1 (2012), 36-61.
- Voigt, Karl Heinz: Die Freikirchen während der Weimarer Republik – Gemeinsames Wirken unter neuen Bedingungen. In: FF 21 (2012), 131-157.
- Voigt, Karl Heinz: Jacob Albrecht. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 11-24.
- Voigt, Karl Heinz: Alfred Hühn. In: BBKL, Bd. 33, Nordhausen 2012, 686-689.
- Voigt, Karl Heinz: Anton Hülster, In: BBKL, Bd. 33, Nordhausen 2012, 689-694.
- Voigt, Karl Heinz: Jakob Kaufmann, In: BBKL, Bd. 33, Nordhausen 2012, 732-739.
- Voigt, Karl Heinz: Otto Ortmann, In: BBKL, Bd. 33, Nordhausen 2012, 960-963.

- Voigt, Karl Heinz: Peter Schmucker, In: BBKL, Bd. 33, Nordhausen 2012, 1168-1174.
- Voigt, Karl Heinz: John Heyl Vincent (1832-1920): Das Evangelium für alle Denominationen, Konfessionen und Kulturen. In: EmK Geschichte 33/1 (2012), 23-35.
- Voigt, Karl Heinz: Methodistische Einflüsse auf die Gemeinschaftsbewegung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. In: Frank Lüdke/Norbert Schmidt (Hg.), Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus, Münster 2012, 109-134.
- Voigt, Karl Heinz: Nicht gleichgewichtig – aber Gleichwertig. 25 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Gliedkirchen der EKD und der EmK. In: MD des Konfessionskundlichen Instituts 63 (2012), 83-86.
- Voigt, Ulrike: Haus der Barmherzigkeit. 100 Jahre Bethesda-Krankenhaus in Stuttgart (1912-2012). Stuttgart 2012.
- Voigt, Ulrike: Dies.: „Wir wollten kein Damenkränzchen sein, sondern etwas tun!“. 125 Jahre Frauenwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: EmK Geschichte, 33/2 (2012), 5-38.

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

- 75 Jahre Freie evangelische Gemeinde Bad Berleburg-Arfeld. 1936-2011. Festschrift zum Gemeindejubiläum, Bad Berleburg 2011.
- 125 Jahre Freie evangelische Gemeinde Siegen-Eiserfeld. 1886-2011. Festschrift zum Gemeindejubiläum, Siegen 2011.
- Brenner, Waldemar / Ritter, Heinz-Adolf: Zeitzeugen im Gespräch, Dietzhölztal 2011 [CD].
- Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012.
- FeG Waldbröl unterwegs. 100 Jahre Freie evangelische Gemeinde Waldbröl. 1911-2011, Waldbröl 2011.
- Haubeck, Wilfrid / Schröder, Michael (Hgg.): Lernen – Begegnen – Senden. 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach, Witten 2012.
- Klement, Johannes H.: Er-lebt. Menschen begegnen, Gott erleben. Erlebnisse und Begegnungen, Nürnberg 2012.
- Schnepper, Arndt (Hg.): 125 Jahre SCM Bundes-Verlag, Witten 2012.
- Spohn, Elmar: Die Allianz-Mission und der Bund Freier evangelischer Gemeinden. Die Geschichte ihrer Beziehung und deren theologische Begründung (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 6.1), Witten 2011.
- Weyel, Hartmut: Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden. Band 3 (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.5/3), Witten 2011.

Aufsätze und Artikel

- Bagh, Rechal: Die Hindustanische Bundeskirche, Pune (Indien). In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 206-214.
- Celebanski, Jarek: Die Kirche Evangelikaler Christen von Polen. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 116-122.
- Černý, Pavel: Die Brüderkirche in der Tschechischen Republik. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 149-158.
- Boissonnat, Mireille: Die Union Freier Evangelischer Gemeinden von Frankreich. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 79-87.
- Demandt, Johannes: Christliche Lehre in Freien Evangelischen Gemeinden. Eine Skizze. In: Ders. (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 36-53.
- Demandt, Johannes: Der Bund Freier Evangelischer Gemeinden in Deutschland. In: Ders. (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 70-78.
- FeG-Geschichte ist Kongress-Geschichte. In: Ch 119/6 (2012) 5.
- Fjeld, Bjørn Øyvind: Der Missionsbund in Norwegen. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 106-115.
- Ebeling, Dietrich / Podworny, Jörg: Zwei Weggefährten – Erhard Diehl und Peter Strauch im Gespräch [anlässlich des Jubiläums des Bundes-Verlags]. In: Ch 119/11 (2012) 6-10.
- Heiser, Andreas: Bewegte Jahre. Die Geschichte der Theologischen Hochschule Ewersbach [THE]. In: Ch 119/5 (2012) 6-9.
- Heiser, Andreas: 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach. In: Haubeck, Wilfrid / Schröder, Michael (Hgg.): Lernen – Begegnen – Senden. 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach, Witten 2012, 11-34.

- Heiser, Andreas: Ein Pastor – was ist das? Zur Genese unterschiedlicher Pastorenbilder und ihrer Bezugspunkte am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, in: Ders. / M. Iff (Hgg.): *Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorenverständnis im Gespräch. Beiträge in interdisziplinärer und ökumenischer Perspektive* (Biblisch-Theologische Studien 131), Neukirchen-Vluyn 2012, 68–107.
- Heiser, Andreas: Wie man Geschichte schreiben soll – Historische Skizze einer frei-evangelischen Historik. In: ThG 36 (2012) 129–147.
- Heitmüller, Ulrike: Wie stehen Freikirchen zu ihrem Verhalten in der NS-Zeit? Friedrich Heitmüller und die Freie evangelische Gemeinde Hamburg. In: *Mitteilungen zum Archivwesen in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche* 42 (2011) 11–16.
- Heitmüller, Ulrike: Friedrich Heitmüller und seine Auseinandersetzung mit Kirche und Staat in der Weimarer Republik. In: FF 21 (2012) 114–130.
- Henkel, Reinhard: Die geographische Verbreitung Freier Evangelischer Gemeinden. In: Demandt, Johannes (Hg.): *Freie Evangelische Gemeinden* (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 54–69.
- Hörster, Gerhard / Haubeck, Wilfrid: Direktoren erinnern sich [anlässlich des Jubiläums der THE]. In: Ch 119/5 (2012) 10–11.
- Hörsting, Ansgar: Was uns als FeGs eint. Unsere gemeinsamen Überzeugungen entdecken. In: Ch 118/5 (2011) 20–22.
- Hörsting, Ansgar: Wofür gibt es eigentlich den Bund Freier evangelischer Gemeinden? In: Ch 119/10 (2012) 6–7.
- Iff, Markus: Im Geiste Christi stehen – Katholizität und Apostolizität der Kirche aus Sicht des Bundes Freier evangelischer Gemeinden. In: Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hgg.): *Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn/Göttingen 2011, 153–178.
- Iff, Markus: Was sind Freie evangelische Gemeinden? Systematisch-theologische Grundzüge zum Selbstverständnis. In: Haubeck, Wilfrid (Hg.): *Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde. Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie* (Theologische Impulse 22), Witten 2011, 138–168.
- Iff, Markus: Zwischen Wissenschaft, Glaube und Gemeinde. Grundzüge des Theologieverständnisses an einer Fachhochschule in freikirchlicher Trägerschaft. In: Haubeck, Wilfrid/Schröder, Michael (Hgg.): *Lernen – Begegnen – Senden. 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach*, Witten 2012, 85–100.
- Jungen, Ueli: Die Freien Evangelischen Gemeinden in der Schweiz. In: Demandt, Johannes (Hg.): *Freie Evangelische Gemeinden* (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 134–140.

- Klement, Johannes H.: Der Bund Freier Evangelischer Gemeinden in Brasilien. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 189-197.
- Kremidas, Ioannis P. / Kavakas, Ananias: Gemeinschaft Freier Evangelischer Gemeinden in Griechenland. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 88-96.
- Lenz, Paul: Wie ich Evangelist wurde. In: Ch 119/1 (2012) 40-42.
- Liese, Andreas: „Anwalt seines Vaterlandes“. Neuere Forschungsergebnisse zur Schwedenreise des Vorsitzenden der VEF Heinrich Wiesemann 1939. In: FF 21 (2012) 244-261.
- Mankel, Jens: Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der Weimarer Republik. Sein Verhalten in der ersten deutschen Demokratie von 1918-1933 und dessen theologische Begründungen. In: FF 21 (2012) 76-113.
- Meier, Alfred: Die Union der Protestantisch-Evangelischen Gemeinden in Mali. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 215-221.
- Michel, Erhard: Die Allianz-Mission in Japan. Geschichte, Beweggründe, heutige Herausforderungen. In: Ch 119/7 (2012) 6-9.
- Mietus, Leo: Der Bund Freier Evangelischer Gemeinden in den Niederlanden. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 97-105.
- Moret, Jean-Charles: Französischsprachiger Bund evangelischer Gemeinden in der Schweiz. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 141-148.
- Müller, Emmi / Hottenbacher, Dankmar: Der Bund Freier Evangelischer Gemeinden in Japan. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 198-205.
- Persson, Walter: Die Schwedische Missionskirche. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 123-133.
- Peterson, Kurt W.: Die Evangelische Bundeskirche (USA). In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 170-181.
- Scharwächter, Ingo: Edin Løvås. Mystiker und Evangelist. Ein Porträt über den vielleicht bekanntesten FeG-Pastor in Skandinavien. In: Ch 119/5 (2012), 38-41.
- Schnepper, Arndt: Geschichte. Der Bundes-Verlag im Wandel der Zeit. In: Ch 119/11 (2012), 11-14.

- Schnepper, Arndt: Profil. Der Bundes-Verlag am Wandel der Zeit. In: Ders. (Hg.): 125 Jahre SCM Bundes-Verlag, Witten 2012, 7-37.
- Schulze, Wolfgang: Verkündigt Christus, bis er wiederkommt. Manila 1989 – Lausanne II. In: Ch 119/9 (2012), 12-13.
- Strauch, Peter: Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanne 74 und wir. In: Ch 119/9 (2012), 6-11.
- Swanstrom, Eugene R.: Die Evangelische Freikirche von Amerika (USA). In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 159-169.
- Theis, Wolfgang: Das Ausbildungskonzept der Theologischen Hochschule Ewersbach. In: Ch 119/5 (2012), 12-13.
- Thielmann, Wolfgang: Bin ich etwa ein Kiosk? Praktikum 1977 in der FeG Solingen-Mitte. In: Ch 119/4 (2012), 42-44.
- Unruh, Ron: Die Evangelische Freikirche von Kanada. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 182-188.
- Warnke, Annekatrin: „Der BU bei Pastor Schirmer war echt genial...“. Friedrich Wilhelm Schirmer, FeG Norderstedt (FeG-Leute im Porträt). In: Ch 119/1 (2012), 30.
- Warnke, Annekatrin: „Es geht nicht um meine Gefühle...“. Christel und Dankmar Hottenbacher, FeG Bingen (FeG-Leute im Porträt). In: Ch 119/7 (2012), 16-17.
- Warnke, Annekatrin: „Seidel, Sie wissen, dass Ihnen bei uns alle Türen offenstehen!“ Kurt Seidel, THE-Dozent im Ruhestand (FeG-Leute im Porträt). In: Ch 119/8 (2012), 34-37.
- Warnke, Annekatrin: Dienen mit Leidenschaft. Helmut Weidemann (FeG-Leute im Porträt). In: Ch 119/10 (2012), 40-41.
- Weyel, Hartmut: Wer ist das auserwählte Volk Gottes? Heinrich Wiesemann (1901-1978) – Pastor, Theologe und Lehrer. In: Ch 117/12 (2010), 52-55 [Teil 1] und Ch 118/1 (2011), 42-45 [Teil 2].
- Weyel, Hartmut: „Wohl dem Mann, der den Herrn für seine Stärke hält“. Peter Bolten (1868-1948) – Kaufmann, Präses und Allianz-Mann. In: Ch 118/2 (2011), 40-43.
- Weyel, Hartmut: Christ und Politik. Johannes van den Kerkhoff (1876-1945) – Unternehmer, Politiker und FeG-Mann. In: Ch 118/3 (2011), 56-59.
- Weyel, Hartmut: „Der Sonntagschulkaiser“. Friedrich Kaiser (1863-1955) – Bundessekretär, Lehrer und Publizist. In: Ch 118/4 (2011), 40-43.
- Weyel, Hartmut: „Er war kein Schaufensterchrist“. Karl Hermann Mosner (1899-1951) – Pastor und Bundesgeschäftsführer in bewegter Zeit. In: Ch 118/5 (2011), 40-43.
- Weyel, Hartmut: Umbrüche – Abbrüche – Aufbrüche. Kurt Zimmermann (1892-1975) – Missionsleiter der Allianz-Mission in bewegter Zeit. In: Ch 118/6 (2011), 58-61.

- Weyel, Hartmut: „Ein Mann mit einem weiten Herz“. Karl Glebe (1885-1966) – Pastor und Präses. In: Ch 118/7 (2011), 40-43.
- Weyel, Hartmut: „Zur Klärung der Fronten“. Friedrich Heitmüller (1888-1965) – Pastor und Direktor, Evangelist und Publizist. In: Ch 118/8 (2011), 40-43 [Teil 1] und Ch 118/9 (2011), 58-61 [Teil 2].
- Weyel, Hartmut: Zwischen Landeskirche und FeG. Ludwig Doll (1846-1883) – Gründer der Neukirchener Mission. In: Ch 118/10 (2011), 40-43.
- Weyel, Hartmut: Zwischen antisemitischen Verwerfungen und heilsgeschichtlichen Perspektiven. Die Freien evangelischen Gemeinden und die „Judenfrage“ im Nationalsozialismus. In: Heinz, Daniel (Hg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion 54), Göttingen 2011, 183-214.
- Weyel, Hartmut: Geschichte des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden in Deutschland. In: Demandt, Johannes (Hg.): Freie Evangelische Gemeinden (Die Kirchen der Gegenwart 4 / Bensheimer Hefte 114), Göttingen 2012, 14-35.
- Weyel, Hartmut / Heiser, Andreas: Die Freien evangelischen Gemeinden im NS-Staat. In: FF 21 (2012), 223-243.

Gemeinschaftsbewegung

- Dietz, Thorsten: Der Einfluss der angloamerikanischen Heiligungstheologie auf Theodor Jellinghaus. In: Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hgg.): Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 3), Berlin 2012, 189-218.
- Hahn-Bruckart, Thomas: Friedrich von Schlömbach – Evangelisation, Jugendarbeit und Gemeinschaftsbildung zwischen den Kontinenten. In: Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hgg.): Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 3), Berlin 2012, 35-47.
- Krause, Markus: Robert Pearsall Smith – Impulsgeber für die deutsche Gemeinschaftsbewegung. In: Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hgg.): Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 3), Berlin 2012, 135-150.
- Railton, Nicholas Michael: Die Mildmay-Konferenz und britische judenmissionarische Impulse für die deutsche Heiligungsbewegung. In: Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hgg.): Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 3), Berlin 2012, 71-108.

- Reinhardt, Wolfgang: Die Erweckung in Wales von 1904/05 und ihre Auswirkungen auf den deutschen Neupietismus. In: Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hgg.): Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 3), Berlin 2012, 151-168.
- Voigt, Karl Heinz: Methodistische Einflüsse auf die Gemeinschaftsbewegung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. In: Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hgg.): Die neue Welt und der neue Pietismus. Angloamerikanische Einflüsse auf den deutschen Neupietismus (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 3), Berlin 2012, 109-134.

Heilsarmee

Mennoniten

Selbständige Veröffentlichungen

- Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.: Mennonitisches Jahrbuch 2013, Schwarzenfeld 2013, 239 S.
- Bartsch, Franz: Unser Auszug nach Mittelasien. Lehrer in Lysanderhöf, Gouv. Samara, Russland, Lage 2012, 218 S.
- Cressman, Elsie: A Trailblazing Silcox, Nancy, Kitchener 2012, 256 S.
- Driediger, Anna: In der Freiheit, Lage 2012, 412 S.
- Dyck, Johann J.: Am Trakt, Eine mennonitische Kolonie im mittleren Wolgagebiet, Lage 2012, 124 S.
- Friesen, Robert: Mennoniten in Mittelasien, Sammelband, Steinhagen 2012, 383 S.
- Goerz, H.: Die Molotschnaer. Entstehung, Entwicklung und Untergang, Lage 2012, 352 S.
- Goerz, H.: Memrik. Eine mennonitische Kolonie in Russland, Lage 2012, 142 S.
- Goerz, H.: Die mennonitischen Siedlungen der Krim, Lage 2012, 108 S.
- Klassen, John N. und Matthies, Johann: In Gott leben wir, bestehen wir und sind wir! Lage 2012, 263 S.
- Konrad, Anne: Red Quarter Moon, A Search for Family in the Shadow of Stalin, Toronto 2012, 356 S.
- Kort, Hermann: Wovon das Herz voll ist, redet der Mund, Steinhagen 2012, 492 S.
- Loewen, Royden: Seeking Places of Peace, In: A Global Mennonite History, Kitchener 2012, 400 S.
- Lohrenz, Gerhard: Sagradowka, Die Geschichte einer mennonitischen Ansiedlung im Süden Russlands, Lage 2012, 216 S.

- Mennonitengemeinde Sinsheim: Leben aus der Quelle, 100 Jahre Mennonitengemeinde Sinsheim, Sinsheim 2012, 71 S.
- Mennonitischer Geschichtsverein e. V. Bolanden: Mennonitische Geschichtsblätter, 69. Jahrgang 2012, Bolanden 2012, 164 S.
- Siemens, Heinrich: Plautdietsch, Grammatik, Geschichte, Perspektiven, Bonn 2012, 268 S.
- Siemens, Peter: Ich denke der alten Zeit, der vorigen Jahre (Ps 77, 6), Autobiographie, Ulm 2012, 141 S.
- Toews, C. P.: Die Tereker Ansiedlung, Mennonitische Kolonie im Vorderkaukasus, Lage 2012, 114 S.
- Toews, C. P.: Die Kubaner Ansiedlung, Eine mennonitische Kolonie im Vorderkaukasus, Lage 2012, 114 S.
- Voth, Heinrich: Ich bin vor vielen wie ein Wunder (Ps 71,7), Autobiographie, Ulm 2012, 128 S.

Aufsätze, Artikel

- Augspurger Schmidt-Lange, Anne: Aus dem Turmbuch Bern. Originalliste der gefangenen Täufer, die im März 1710 deportiert werden sollen – im weiteren Kontext. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 57-80.
- Baecher, Claude: Biographie: Jean Séguay. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 102-103.
- Baecher, Claude: Biographie: Pierre Sommer. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 104-105.
- Baecher, Robert: Les exodes anabaptistes de 1710/1711 et L'Alsace. Perspective alsacienne de l'événement. In: MH, Jg. 34/35, 2011/2012, S. 175-188.
- Bähler, Madeleine: Konferenz der Mennoniten der Schweiz (KMS). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 161-162.
- Benrath, Gustav Adolf: Die Freundschaft zwischen Gerhard Tersteegen und dem Mennoniten Arnold Goyen in Krefeld (1738-1762). In: MGBL, Jg. 69, 2012, S. 45-60.
- Bentley, Kirstin: Täuferexodus und Gründung der Kolonie New Bern 1710 im Spiegel von Christoph von Graffenrieds „Amerikarelations“. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 189-210.
- Bergen, Jeremy M.: Lutheran Repentance at Stuttgart and Mennonite Ecclesial Identity. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 315-338.
- Berger, Ulrich: Der Lebensweg des Täufers und Schärers Ulrich Galli senior aus dem Eggiwil. In: MH 32/33, Jg. 2009-10, S. 189-236.
- Blough, Neal: Reflections on the dialectic between separation and assimilation in Anabaptist history. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 211-216.
- Boller, Frieder: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. (AMG). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 137-139.
- Boller, Frieder: Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg (ATB). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 157-160.

- Boschmann, Edwin: Deutsches Mennonitisches Missionskomitee (DMMK). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 142-143.
- Carter, Sarah und Hildebrandt, Mary: „Overrun and swept along by war“: The Gulag in the memoir of Kahtarina (Hildebrand) Krueger. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 237-250.
- Dellsperger, Rudolf: Täufern und Pietismus um 1700. Das Beispiel Bern. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 11-42.
- Duhoux-Rueb, Christien: Zusters tussen broeders. Een portret van Jo van Ingen Schenau-Elsen. In: DJ, Jg. 105, 2011, S. 47-53.
- Dyck, Johannes: Dr. Gerhard Hildebrandt. Ein Nachruf. In: RB, Jg. 5, 2011, S. 2-3.
- Dyck, Johannes: A root out of dry ground: Revival patterns in the German free churches in the USSR after world war II. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 97-112.
- Earl, Linda und Wiens, Kathleen: Economic narratives revisited: Female contributions to family sustainability in Omsk. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 191-202.
- Epp, Marlene: The transnational labour of Mennonite midwives in Siberia, Canada and Paraguay. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 203-216.
- Epp, Peter: brief history of the Omsk Brotherhood. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 113-132.
- Fehr, J. Jakob: Deutsches Mennonitisches Friedenskomitee (DMFK). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 140-141.
- Fehrle, Christine: Jugendwerk Süddeutscher Mennonitengemeinden e.V. (juwe). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 155-156.
- Freund, Alexander: Representing “New Canadians”: Competing narratives about recent German immigrants to Manitoba. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 339-362.
- Friesen, Aileen: The case of a Siberian sect: Mennonites and the incomplete transformation of Russia’s religious structure. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 139-158.
- Geiser, Samuel: Biographie: Valentin Pelsy. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 99-100.
- Gerber, Jean-Pierre: Mémoire. Sculpture au Pont des Anabaptistes. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 251-256.
- Goossen, Rachel Waltner: „Like Entering an Armed Camp“: Christian Peacemaker Teams and the Language of Violent-Toy Protests. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 49-74.
- Gorbatov, Alexy V.: Mennonite Associations in Siberia in the 1950s and 1960s. In: JMS, Jg. 30, 2012, 67-72.
- Hege, Ernest: Biographie: Fritz Goldschmidt. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 89.
- Hege, Ernest: Biographie: André Graber. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 90.
- Hege, Ernest: Biographie: Jules Lambotte. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 93.
- Hege, Ernest: Biographie: Jean-Baptiste Muller. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 94.

- Hege, Ernest: Biographie: Hans Nussbaumer. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 97-98.
- Hege, Ernest und Widmer, Daniel: Biographie: Pierre Widmer. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 107-109.
- Hege, Jean: Exposition: Le cimetière de Dorst, vue par deux photographes. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 76.
- Hinojosa, Felipe: Educating „Hispano Hoosiers“: From the Hispanic Ministries Program to the Center for intercultural Teaching and Learning at Goshen College, 1979-2066. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 437-464.
- Hirschy, Jean-Jacques: Biographie: Henri Emil Volkmar, père. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 106.
- Homan, Gerlof: „Ayuda a los Niños“: Mennonite Relief Work in Spain, 1937-1939. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 353-370.
- Isaak, Jon M.: The Holy Spirit in the scriptures. In: Vi, Jg. 13, Nr. 1, 2012, S. 22-30.
- Jecker, Hanspeter: Der Grosse Berner Täufer-Exodus von 1711. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 115-174.
- Jecker, Hanspeter: „Von der „Ausschaffung kriminalisierter Einheimischer“ zur „Endlösung in der Täuferfrage“. Zum 300. Jahrestag einer missglückten Deportation. In: MH 32/33, Jg. 2009-10, S. 237-258.
- Johnson, Kathryn L.: Three R's of our common discipleship: Rejoicing in recent relations between Lutherans and Mennonites. In: Vi, Jg. 13, Nr. 2, 2012, S. 43-48.
- Kanagy, Conrad: Road Signs Revisited: A Comparison of Anabaptists in the „Global South“ and the Unites States. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 205-228.
- Kerber, Kurt: Verband deutscher Mennonitengemeinden (VdM). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 153-154.
- Klippenstein, Lawrence: Mennonite education in Siberia: Heinrich P. Wieler in the classroom, 1916-1918. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 173-190.
- Klyueva, Vera P.: The Mennonite Community of the Tyumen Oblast: A short history from the 1940s to the 1980s. In: jms; Jg. 30, 2012, S. 89-96.
- Koffel, Jean-Claude: Présence anabaptiste sur le cours de la Sarre , de Sarraaltroff à Fenetrange en passant par Berthelming et Romelfing. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 18-27.
- Koffel, Jean-Claude: Les anabaptistes de Romelfing. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 28-34.
- Koffel, Jean-Claude: Les anabaptistes de Fenetrange. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 35-38.
- Koffel, Jean-Claude: Les anabaptistes de Sarraaltroff. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 39-40.
- Koffel, Jean-Claude: Quelques glanes à Mittersheim. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 41-42.

- Konersmann, Frank: Middle Class Formation in Rural Society: Mennonite Peasant Merchants in the Palatinate, Rhine Hesse and the Northern Rhine Valley, 1740-1880. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 229-263.
- Kreider, Luke Beck: Mennonites Ethics and the Ways of the World: Rethinking Culture for Renewed Witness. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 465-492.
- Kroeker, P. Travis und Ward, Bruce K.: Gulag ethics: Russian and Mennonite prison memoirs from Siberia. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 251-268.
- Landes, Christoph: Mennonitisches Hilfswerk (MH). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 144-146.
- Letkemann, Dr. Peter: Der Streit um den Zifferngesang und der Gesangunterricht in den mennonitischen Schulen Russlands, 1845-1870. In: RB, Jg. 5, 2011, S. 13-19.
- Lober, Natalia: Christliche Dienste. In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 147-148.
- Loewen, Harry und Urry, James: A Tale of Two Newspapers: Die Mennonitische Rundschau (1880-2007) and Der Bote (1924-2008). In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 175-204.
- Loewen, Royden and Toews, Paul: "Siberia" in the writings of North American Mennonite historians. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 363-372.
- Lowry, James W.: Research Note: Joseph F. Sohm's Translation of the Martyrs Mirror. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 371-381.
- Lowry, James W.: Johann Ludwig Runckel, a Man Caught in the Middle – The 1711 Bern Exodus of Amish and Reistians. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 81-98.
- Marx, Theda: Jagd auf täuferische Grenzgänger: Berner Täufer im Entlebuch (1696-1731). In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 43-56.
- Meyer, Jonny Gerig: Just Wages: Compensation at Mennonites Institutions of Higher Education. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 493-536.
- Miller, Larry: The Lutheran Dialogue with Mennonites: An Example of a Dialogue with a Free Church (With a Postscript on Visions of Unity). In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 293-314.
- Minder, Hans: Täufergeschichtliche Spurensicherung. Quellensuche und Vorgehensweisen bei der genealogischen Feinarbeit am Beispiel der drei bernischen Kirchgemeinden Lauperswil, Trub und Trachselwald. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 99-114.
- Mohn, Werner: Ein vergessenes Kapitel: Das Zusammenwirken mennonitischer und evangelischer Frauen im 19. Jahrhundert im karitativen Bereich. In: MGBL, Jg. 69, 2012, S. 61-72.
- Montefiori, Nadia: „Den 31 Tag meÿ 1822 sind wir von hafratagras ab gefahren“. Die Schriftsprache ungebildeter Dialektsprecher um 1800. In: MH 32/33, Jg. 2009-10, S. 259-289.
- Morgunov, Konstantin A.: Test of faith: Religious Mennonite Organizations of Orenburg Region, 1945-1991. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 79-88.
- Nam, Iraida V.: The Mennonite Congregations in the Tomsk Oblast during "Taw" and "Stagnation". In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 73-78.

- Neufeld, Dr. Katharina: Nur weil ich ein Deutscher war. Rechtsstellung der Deutschen in der Sowjetunion 1917-1956. In: RB, Jg. 5, 2011, S. 9-12.
- Neufeld, Thomas R. Yoder: A Mennonite view of grace. In: Vi, Jg. 13, Nr. 2, 2012, S. 87-94.
- Neufeldt, Colin P.: Reforging Mennonite Spetspereselentsy: The experience of Mennonite exiles at Siberian special settlements in the Omsk, Tomsk, Novosibirsk and Naryn regions, 1930-1933. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 269-314.
- Nussbaumer, André: Faire sonner les cloches ou non? In: SA, Jg. 31, 2012, S. 13-17.
- Nussbaumer, André: Biographie: Emile Kremer. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 91-92.
- Nussbaumer, André: Biographie: Willy Peterschmitt. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 101.
- Nussbaumer, Edgard: Le cimetière mennonite de Dorst-Walschbronn. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 77-88.
- Nussbaumer, Luc: Biographie: Joseph Muller. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 95-96.
- Pankratz, James: Gandhi and Mennonites in India. In: CGR, Jg. 30, 2012, S. 136-161.
- Pastor, Eckart: „Quitt“ oder nicht? Theodor Fontanes umstrittener Mennonitenroman. In: MGBL, Jg. 69, 2012, S. 73-92.
- Penner, Carol: Spirit of God! descend upon my heart: A Mennonite minister reflects on the Holy Spirit. In: Vi, Jg. 13, Nr. 1, 2012, S. 14-21.
- Pitstra, Froukje: Anne Mankes-Zernike: de eerste vrouw in het „Wondere Ambt“. In: DJ, Jg. 105, 2011, S. 18-27.
- Podoprigora, Yulia I.: The formation and development of the Mennonite Congregations in Kazakhstan: From the end of the nineteenth century to the early twenty first century. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 37-44.
- Quiring, Andreas: Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden (VDM). In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 151-152.
- Reimer, Waldemar: Die Geschichte der Gemeinde in Ferghana. In: RB, Jg. 5, 2011, S. 20-23.
- Rudy-Froese, Allan: Learning from Luther on Christian discipleship. In: Vi, Jg. 13, Nr. 2, 2012, S. 55-63.
- Savin, Andrey I.: The 1929 emigration of Mennonites from the USSR: An Examination of documents from the archive of foreign policy of the Russian federation. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 45-56.
- Sawatsky, Walter: Changing mentalities: Inter-relationships between Mennonites and Slavic evangelicals in Siberia and Central Asia. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 315-338.
- Sawatsky, Walter: Teaching Christian history in seminary: A declension story. In: CGR, Jg. 30, 2012, S. 265-235.

- Schmidt, Patrick: Mennonitengemeinden (ASM): In: MJ, Jg. 112, 2013, S. 149-150.
- Schowalter, Jochen: Zwei Quellen zur Umwandlung der Weierhöfer Schule in eine NS-Eliteanstalt. In: MGBL, Jg. 69, 2012, S. 93-96.
- Siebenhaar, Beat: Sprache und Spracheinstellungen der deutschsprachigen Täufer auf den Jurahöhen. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 217-250.
- Siemens, Ruth Derksen: „Writing through the flowers“: Masked messages in letters from Siberian special settlements, 1930-1938. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 217-236.
- Smirnova, Tatiana B.: Mennonites and Germans in Russia today: A study of ethno-sociological polls. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 13-22.
- Sokolovsky, Sergey V.: The Mennonites of Altai: Marriage structures and cultural transmission. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 57-66.
- Sprunger, Mary S.: Apologia for an informed Mennonite citizenry: A personal journey. In: CGR, Jg. 30, 2012, S. 286-298.
- Stoker, Hans: Uw nalatenschap en de Algemene Doopsgezinde Sociëteit. In: DJ, Jg. 105, 2011, S. 78-79.
- Surrault, Annette: Les anabaptistes du général Bertrand. In: SA, Jg. 31, 2012, S. 43-75.
- Waltner, Gary: „... mit seinen Kindern privatim beten...“. In: DJ, Jg. 36, 2013, S. 72-76.
- Weiss, Alexander: The transition of Siberian Mennonites to baptists: causes and results. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 133-138.
- Werner, Hans: Siberia in the Mennonite imagination, 1880-1914: Land, weather, markets. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 159-172.
- Wiebe, Petr P.: The Mennonite colonies of Siberia: From the late nineteenth to the early twentieth century. In: JMS, Jg. 30, 2012, S. 23-36.
- Winsemius, Ruth: Gemeente in dit Amsterdam. In: DJ, Jg. 105, 2011, S. 69-77.
- Zürcher, Pierre: Die Armengutbücher aus Täufergemeinden im Jura. In: MH 32/33, Jg. 2009-10, S. 291-296.

Pfingstgemeinden und charismatische Bewegung

Selbstständige Veröffentlichungen

- Albos, Monica Jaraquemada: Therapeutische Heilungsprozesse in diakonischen Einrichtungen an Beispielen aus Chile, 2012/2013, 62 S.
Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit den Ausprägungen und Facetten der Diakonie, wie sie in einigen chilenischen Einrichtungen gelebt wird. „Heilung, wie sie im Neuen Testament gezeigt und in Chile praktiziert wird, geht über die von Buber und Rogers vorgestellten Heilungsprozesse hinaus.“
- Belau, Ralf u. Brigitte: Versöhnung. Ein Geschenk des Himmels. Aalten 2012, 225 S.
Das Ehepaar Belau, Mitgründer der Euregio Christengemeinde Aalten-Bocholt, schildert sowohl den persönlichen als auch den gemeinschaftlichen

Weg der Versöhnung und teilt Erkenntnisse und biblische Prinzipien mit, die ihnen und ihrem Netzwerk im Dienst der Versöhnung (speziell zwischen Niederländern und Deutschen) wichtig geworden sind.

EZW (Hg.): Quellentexte zur neuen Religiosität (EZW-Texte 215), Berlin 2011, 270 S.

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen legt hier Quellentexte zu sechs Bereichen vor, wovon einer (Neue christliche Religiosität) Kapitel zu „Charismatische Bewegung“, „Neue freikirchliche Gemeinschaftsbildungen“, „Pfingstbewegung“ und „Wort-des-Glaubens-Bewegung“ enthält. Für die o. g. Rubriken zeichnet Reinhard Hempelmann verantwortlich.

Global Outreach e.V. (Hg.): Global Outreach Day, Kempten 2012, 52 S.

Eine Dokumentation über den ersten „Global Outreach Day“ („6 Mio. Christen verkündigten das Evangelium, 25 Mio. Menschen wurden erreicht, 3 Mio. entschieden sich für Jesus“), herausgegeben von dem eigens für diesen Tag gegründeten Verein.

Rust, Heinrich Christian: Geist Gottes – Quelle des Lebens. Grundlagen einer missiologischen Pneumatologie. Schwarzenfeld 2013, 368 S.

Warum eine missiologische Pneumatologie? Dr. Rust betont, das Wirken des Geistes Gottes – auch der Charismen – sei keineswegs nur für den Gemeindeaufbau gegeben, sondern schließe alle Lebensbereiche ein. Es gehe um eine „umfassende Mission“, die „ganzheitlich zu verstehen“ sei und für die in der Missiologie der Terminus „missional“ geprägt wurde. Jürgen Moltmanns Kommentar: „Der Verfasser bewegt sich auf der Höhe der internationalen theologischen Entdeckung und Diskussion über Person und Wirken des Geistes.“

Schlitter, Sandra und Reinhard: Mirco. Verlieren. Verzweifeln. Verzeihen. Asslar 2012, 189 S.

Knapp fünf Monate nach seinem Verschwinden wird Mirco entdeckt. Entführt, missbraucht, erdrosselt. Sowohl in der BFP-Gemeinde Krefeld, in der sein Großvater früher Pastor war, als auch im elterlichen Haus wurde viel für Mirco gebetet. In diesem Buch erzählen Sandra und Reinhard Schlitter, wie es ihnen gelingt, mit dem Unfassbaren fertigzuwerden. Von ihrem Leben mit Mirco, ihrer Verzweiflung, vom Glauben an Gott, von der Unterstützung der Menschen, die sie umgeben. Und davon, wie sie es schaffen, sogar um Vergebung für den Täter zu bitten.

Schmelzer, Carsten: Hölle. Der Blick in den Abgrund. Witten 2012, 251 S.

Der Autor, einer der profiliertesten Theologen der in den 1990er Jahren entstandenen Jesus-Freaks und meistens unter dem Pseudonym „Storch“ bekannt, geht in dieser „Auftragsarbeit“ den theologiegeschichtlichen Quellen nach, um zu erforschen, wie die biblische Rede von der Hölle zu verschiedenen Zeiten verstanden und interpretiert wurde. Am Ende des Buches bleibt mehr offen, als der Autor am Anfang gedacht hätte.

Warrington, Keith: Das Reich Gottes. Die Vision wiedergewinnen. Lüdenscheid 2011, 352 S.

Der Neuseeländer Warrington, der Anfang der 1970er Jahre nach Deutschland kam, das pfingstlich-charismatische überkonfessionelle Missionswerk „Jugend mit einer Mission“ in Deutschland mit aufbaute und viele Jahre leitete, gibt hier einen kleinen Einblick in seinen persönlichen Werdegang und die Entwicklung von JMEM. Primär behandelt dieses Buch jedoch die biblischen Grundlagen des Reiches Gottes, die daraus zu ziehenden Konsequenzen sowie den Bezug zwischen Reich Gottes, Gemeinde und Gesellschaft. Ein Stück „JMEM-Theologie“ und -Geschichte.

Aufsätze, Artikel

AUF/PBC (Hg.): Zukunft gestalten – Werte erhalten (Gemeinschaftsausgabe Juli 2012), 16 S.

Die beiden Kleinparteien mit pfingstlich-charismatischem Hintergrund (AUF: Arbeit, Umwelt, Familie. Christen für Deutschland und PBC: Partei Bibel-treuer Christen) haben hier ihre erste gemeinsame Publikation veröffentlicht – kurz vor ihrem offiziellen Zusammenschluss.

Baumert, Manfred: Casting für Mitarbeiter: Die Gabentests im Überblick. 3 E – echt. evangelisch. engagiert. Das Ideenmagazin für die Kirche 4/2012, S. 39–43.

Ehrenamtliche Mitarbeiter und Hauptamtliche beschäftigt die Frage, welcher Gabentest sich besonders für die Anwendung eignet. Indem der Beitrag vier der gängigen deutschen Gabentests nach einheitlichen Kriterien vorstellt (Fokus, theol. Ansatz, Erkennen der Gaben, didaktisch-pädagogische Aufbereitung, Zielgruppe, Fazit), kann der Leser selbst feststellen, welches Gabenseminar zum eigenen Gemeinde- und Frömmigkeitsmilieu passt.

Baumert, Manfred: Gaben entdecken und entfalten. Rundbrief Lebenszentrum Adelshofen 3/2012, S. 4–8.

Mit dem theologischen Ansatz der trinitarischen Dimension der Charismen werden praktisch-theologische Fragestellungen im Kontext der Gemeinde beantwortet.

Bially, Gerhard: Himmelsstürmer & Bruchpiloten. 18. Freakstock-Festival. In: Charisma 162 (Düsseldorf 2012), S. 22 f.

Kurzer Abriss der Jesus-Freak-Geschichte und der Freakstock-Festivals, Vorstellung des Gastgebers Bischof Anba Damian (kopt. Kirche) und Interview mit einer Freakstock-Leiterin.

Bially, Gerhard: Reverse Mission. Europäische Zentrale der nigerianischen Assemblies of God eingeweiht. In: Charisma 159 (Düsseldorf 2012), S. 20.

Nach jahrelanger Raumsuche erhält die Düsseldorfer „Assemblies of God“-Gemeinde ein von der nigerianischen Mutterkirche gekauftes Firmengelände, das zugleich – wie Prof. Paul Emeka, Leiter der AoG Nigeria, erläutert – europäische Zentrale und Ausbildungsstätte (mit Lehrkräften aus Nigeria, USA und Europa) werden und „der Gesamtgemeinde Jesu Christi“ dienen soll.

Bieberich, Adelheid: Was mir die Charismatische Erneuerung bedeutet. In: Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, 2/12. (Passau 2012), S. 15–18.

Diplom-Theologin Bieberich gibt einen biografischen Einblick. – Während sie früher „die Gefahren, die mit einem freikirchlich-evangelikalen Einfluss verbunden waren“ fürchtete, sieht sie in manchen CE-Gruppen heute „die Gefahr, katholikal reaktionär abzudriften“ und dabei den ökumenischen Auftrag der Charismatischen Erneuerung zu unterlaufen.

Cordes, Paul Josef: Das Charisma der neuen geistlichen Bewegungen in der Sicht Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Eine theologisch-pastorale Bestandsaufnahme. In: Christian Schaller (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (Ratzinger Studien Bd. 4.). Regensburg 2011, S. 67–101.

In drei großen Abschnitten erläutert Kardinal Cordes die Sicht des Papstes hinsichtlich der geistlichen Bewegungen: Erstens das Phänomen, zweitens

- der „Ort“ in der Kirche und drittens „Von der Ästhetik zur Ethik“. Benedikt sieht in diesen Bewegungen, die sich teilweise zur Charismatischen Erneuerung zählen, „Hoffnung für die Kirche von morgen“.
- Ehrl, Rudolf: Die Charismatische Erneuerung als Erfahrung im Ordensleben. In: Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, 2/12. (Passau 2012), S. 13–15.
P. Rudolf Ehrl SM beschreibt, wie er zur CE stieß und wie dies wiederum sein Leben beeinflusste. Er habe dort u. a. beten gelernt, eine innere Freiheit erhalten und eine Sehnsucht nach dem Wirken des Heiligen Geistes entwickelt.
- Frank, Bettina: 1818 Kilometer betend durch Deutschland. In: Brief an die Freunde Nr. 47 (Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche), S. 6–8.
Vom 1. Mai bis 1. August 2012 wanderten insgesamt ca. 400 Personen mit der Aktion „Gemeinsam beten und bewegen“ quer durch Deutschland – initiiert von Bettina Frank (24), die Studentin an der University of the Nations (Hawaii) von JMEM ist.
- Gerloff, Roswith: My Pilgrimage in Mission. In: International Bulletin of Missionary Research, Vol. 37, No. 1, Jan. 2013, S. 27–30.
Der Aufsatz beschreibt die jahrelange Arbeit mit und Erforschung der schwarzen Pfingstler aus der Karibik und Afrika in Großbritannien und dem europäischen Festland.
- Gropper, Alexander: „Die Pferde der Götter“. Wiederbelebung des Heiligen und individueller Gotteskontakt in Brasilien. In: Hephaisistos 28, Hamburg 2011/2012, S. 213–222.
Anhand der brasilianischen (Neo-)Pfingstbewegung wird die Ausformung des individuellen Gotteskontakts und des magisch-religiösen Symbolsystems persönlicher Frömmigkeit auf das individuelle Verlangen nach Gottesnähe zwischen Erneuerung und Kontinuität untersucht.
- Haustein, Jörg: Charismatische Erneuerung und lutherische Tradition in Äthiopien. In: Vision Mission, 31/2012, S. 21–30.
Der Artikel zeichnet die Charismatisierung der lutherischen Kirche Äthiopiens geschichtlich nach und benennt die daraus erwachsenden Herausforderungen für ökumenische Zusammenarbeit und lutherische Identität.
- Haustein, Jörg: Theorizing Pentecostal Historiography. Persecution and Historical Memory in Ethiopia. In: PentecoStudies, 11/2 (2012), S. 171–191.
Haustein fragt, wie die akademische Historiographie bei Forschungen zur Pfingstbewegung mit der oft fragmentarischen, widersprüchlichen und theologisch normierten Quellenlage umgehen soll. Am Beispiel von Verfolgungserzählungen in Äthiopien skizziert er im Dialog mit poststrukturalistischen Theorien eine Methodik der Geschichtsschreibung, die sowohl dem Charakter der Quellen als auch den Standards akademischer Historiographie entsprechen kann.
- Rus, Hanni: Everyone get's to prophesy. In: equipped. Das Vineyard Magazin 4/12 (Bern 2012), 24 S.
Die Leiterin der Vineyard Wien gibt Erkenntnisse und Richtlinien für den Gebrauch prophetischer Rede. Vom Priestertum aller Gläubigen ausgehend, plädiert sie für ein „dynamisches Gabenverständnis“ (dass Gott jeden mit allem „begaben“ kann, was gerade gebraucht wird) und wünscht, dass Vineyard-Mitglieder genauso selbstverständlich wie sie füreinander um Hei-

lung beten auch „ermutigende Worte vom Herzen Gottes“ (Luther: Weissagung) an andere weitergeben.

Themenheft: Raus aus den 4 Wänden. Evangelisieren neu entdecken. Charisma 161 (Düsseldorf 2012), 52 S.

Schwerpunkt dieser Ausgabe bilden Entstehungsgeschichte und Berichte vom 1. Global Outreach Day. Diese Initiative des deutschen BFP-Pastors Werner Nachtigal, an einem bestimmten Tag weltweit Jesus Christus zu bezeugen, fand in vielen Ländern Anklang. Millionen von erweckten Christen beteiligten sich – ein Novum in der Geschichte der Evangelisation.

Themenheft: Change. er-lebt (2-mtl. Publikation der Vineyard Bern, 6/2012), 8 S.

In diesem Rundbrief geht es um Wechsel, Leiterwechsel, speziell um die Stabübergabe in der Vineyard-Gemeinde Bern von Martin Bühlmann (verantwortlich für Vineyard im gesamten deutschsprachigen Raum) an seinen Sohn Marius. (Die evangelikal-charismatische Vineyard-Bewegung wurde von dem Amerikaner John Wimber ins Leben gerufen).

Themenheft: Der Heilige Geist und Erweckung (Christliches Zeugnis – Zeitschrift der überkonfessionellen Bewegung Campus für Christus Schweiz 2/12). Zürich 2012, 56 S.

Neben einem interessanten Beitrag über dramatische geistliche Veränderung innerhalb einer traditionellen EmK-Gemeinde in Flaach bei Zürich ist besonders der 12-seitige gut recherchierte Artikel des schweizerischen CfC-Leiters Hanspeter Nüesch hervorzuheben: „Das Feuer der Erweckung“ (Was wir aus der Erweckungsgeschichte lernen können ...).

Quäker

Bernet, Claus: Magda Kelber (1908-1987), in: Fränkische Lebensbilder, 23, 2012, S. 227-240.

Bernet, Claus: Deutsche Quäkerschriften des 17. Jahrhunderts, Hildesheim 2012 (Deutsche Quäkerschriften, 1).

Bernet, Claus: Der mit dem Licht tanzt. Quäker-Weisheiten aus 350 Jahren, Bad Schussenried 2012.

Bernet, Claus; Tollmien, Cordula: Pollatz, Lili (1886-1964), in: BBKL, 33, 2012, Sp. 1046-1053.

Bernet, Claus; Tollmien, Cordula: Pollatz, Manfred (1886-1964), in: BBKL, 33, 2012, Sp. 1053-1061.

Bernet, Claus: Otto, Heinrich (1890-1973), in: BBKL, 33, 2012, Sp. 963-970.

Bernet, Claus: Schwaner, Markus (auch Mark Swanner) (1639-1713), in: BBKL, 33, 2012, Sp. 1210-1217.

Bernet, Claus: Updegraff, David Brainerd (1830-1894), in: BBKL, 33, 2012, Sp. 1443-1444.

Bircher, Ursula M.: Quäkerwerte leben: neue Wege, um Grenzen zu erweitern, Bad Pyrmont 2012 (Richard-L.-Cary-Vorlesung 2012).

Caspers, Lutz: 75 Jahre Quäkerhaus in Bad Pyrmont. Sein Ursprung und seine Geschichte im 20. Jahrhundert, o.O., um 2012.

Fuchs-Kittowski, Klaus / Bernet, Claus / Emil Fuchs: Das Evangelium nach Matthäus: Eine Auslegung des Evangeliums im Kontext von Verfolgung und Widerstand (1933-35), Hamburg 2012.

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

- Aufbruch, Mission und Diakonie (Lutherische Orientierung 9). Hg. von der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), Hannover [2012], 60 S.
- Barnbrock, Christoph [et al.]: C. F. W. Walther. Churchman and theologian. [200th anniversary commemoration], St. Louis, Mo. 2011, 195 S.
- Biblische Hermeneutik (Lutherische Orientierung 10). Hg. von der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), Hannover [2012], 25 S.
- Burkee, James C.: Power, Politics and the Missouri Synod. A conflict that changed American Christianity, Minneapolis: Fortress Press, 2011. XVI, 256 S.
- Elert, Werner: Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium. Werner Elert als Prediger zwischen 1910 und 1950. Gelesen, ausgew. und eingel. von Niels-Peter Moritzen, Erlangen 2012, 375 S.
- Elert, Werner: Nachlese. Texte von Werner Elert im Zusammenhang mit seiner Studentenverbindung „Philadelphia“ / Niels-Peter Moritzen. Erlangen 2012, 112 S.
- Klän, Werner / Silva, Gilberto da (Hgg.): Die Leuenberger Konkordie im innerlutherischen Streit. Internationale Perspektiven aus drei Konfessionen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 9), Göttingen 2012, 199 S.
- Klän, Werner / Silva, Gilberto da (Hgg.): Lutherisch und selbstständig. Eine Einführung in die Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen, Ed. Ruprecht, Göttingen 2012, 109 S.
- Klän, Werner / Silva, Gilberto da (Hgg.): Mission und Apartheid. Ein unent-rinnbares Erbe und seine Aufarbeitung durch lutherische Kirchen im südlichen Afrika (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 13), Göttingen 2013, 225 S.
- Die Konfirmation. Entwurf zur Erprobung (Evangelisch-lutherische Kirchenagende 3,2). Hg. von der Liturgischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 2012, 86 S.
- Mahlke, Hans Peter: Evangelisch-Lutherische St.-Johannis-Gemeinde Bleckmar. Gemeindegeschichte 1878-2011. Hg.: Evangelisch-Lutherische St.-Johannis-Gemeinde Bleckmar, Bergen-Bleckmar 2012, 144 S.
- Maxfield, John A. (Ed.): Wilhelm Loehe and the nineteenth-century revival of Lutheran confessionalism and mission (The Pieper lectures 13), St. Louis, Mo, 2012, IX, 95 S.

Schöne, Jobst: Lutherisch beichten (Praxis des Glaubens), Göttingen 2012, 24 S.

Voigt, Hans-Jörg: Lutherisch Abendmahl feiern (Praxis des Glaubens), Göttingen 2012, 24 S.

Aufsätze, Artikel

Barnbrock, Christoph: Geschwisterstreit in der Konfessionsfamilie. Ein Beitrag zu einer Psychologie der Ökumene. In: LuThK 36 (2012), 92-106.

Burmeister, Johannes-Christian: Bewährung und Verlust auf dem Wege Evangelisch-Lutherischer Kirche in Brandenburg-Preußen und Deutschland. Die Bedeutung der preußischen Union von 1817 für die heutige konfessionelle Situation in der Mitte Europas. In: Lutherische Beiträge 17 (2012), 139-165.

Degenhardt, Werner: Theodor Harms. Der Vater der lutherischen Freikirche in Hannoverland. In: Lutherische Beiträge 17 (2012), 3-12.

Hildebrand, Kevin: Friedrich Lochner and Der Hauptgottesdienst. In: Concordia Historical Institute Quarterly 84 (2011/12), 10-39.

Landry, Stan M.: German "worship wars" and the 1830 anniversaries of the Augsburg Confession. In: Lutheran Quarterly 26 (2012), 373-394.

Neddens, Christian: „Bekenntnis, Blut und Boden“? Selbständige lutherische Freikirchen zur Zeit des Nationalsozialismus. In: FF 21 (2012), 195-222.

Neddens, Christian: Friedrich Locher und das Netzwerk erweckter lutherischer Dissidenten an der Saar (1839–1859). In: Joachim Conrad / Martin Meiser (Hg.): Evangelische Profile der Saargegend. Festgabe für Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Saarbrücken 2012, 39-62.

Pless, John T.: The C. F. W. Walther Bicentennial (2011), observed. In: Lutheran Quarterly 26 (2012), 87-89.

Silva, Gilberto da: Bekenntnis und kirchliche Identität. Einige Aspekte des sogenannten „kurhessischen Symbolstreits“. In: LuThK 36 (2012), 57-91.

Stolle, Volker: Gründe für ein konfessionelles Missionswerk. Theologische und zeitgeschichtliche Einordnung der Gründung des Leipziger Missionswerkes. In: Lernprozesse für unsere Mission (Weltmission heute 74). Hg. v. Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2011, 121-132.

Stolle, Volker: Johann Gottfried Scheibel und die Judenemanzipation in Breslau. In: LuThK 36 (2012), 143-174.

Zersen, David: An exciting find in a Wendish vault in Texas. In: Concordia Historical Institute Quarterly 85 (2012), 46-64.

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

Gane, Roy E., Nicholas P. Miller and H. Peter Swanson, Hgg.: *Homosexuality, Marriage, and the Church: Biblical, Counseling and Religious Liberty Issues*, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2012, 600 S.

Gulley, Norman R.: *Systematic Theology, Bd. 1, Prolegomena* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003) 860 S.

Gulley, Norman R.: *Systematic Theology, Bd. 2, God as Trinity* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2011) 704 S.

Gulley, Norman R., *Systematic Theology, Bd. 3, Creation, Christ, Salvation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2012), 896 Seiten.

Norman R. Gulley stellt mit seinem massiven dreibändigen Werk eine umfassende Darstellung der systematischen Theologie aus adventistischer Perspektive dar. Es erfolgt eine Auseinandersetzung mit dem biblischen Befund und theologischen Position durch die gesamte Kirchengeschichte auf hohem theologischem Niveau. Eine solche grundlegende Darstellung des christlichen Glaubens aus adventistischer Sicht ist einmalig. Ein Standardwerk.

Pfandl, Gerhard, Hg.: *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers, Biblical Research Institute Studies, vol. 2* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010).

Dieser Band enthält Antworten auf grundlegende hermeneutische Fragen und zu diversen Bibelstellen im Alten und Neuen Testament aus adventistischer Sicht.

Pfandl, Gerhard, Hg.: *Interpretarea Scripturii Raspunsuri la intrebari vespri si din Billie* (Bukarest: Vista Si Sanatate, 2012).

Preez, Ron du: *Judging the Sabbath: Discovering what Can't be Found in Colossians 2:16* Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2008, 208 S.

Eine kritische Auseinandersetzung über den Sabbat in Kolosser 2,16.

Rodriguez, Ángel Manuel, Hg.: *Toward a Theology of the Remnant, Biblical Research Institute – Studies in Adventist Ecclesiology, vol. 1* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2009).

Dies ist der erste grundlegende Band zum Verständnis der Ekklesiologie der Siebenten-Tags-Adventisten und enthält verschiedene gründliche biblische und historische Studien zur adventistischen Ekklesiologie.

Tonstad, Sigve K.: *The Lost Meaning of the Seventh Day*, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2009, 589 S.

Dies ist eine neue umfassende biblisch-theologische Darstellung des Sabbatverständnisses aus adventistischer Sicht. Die Darstellung geschieht auf hohem theologischem Niveau in Auseinandersetzung mit neueren Forschungsarbeiten. Ein neues Standardwerk über den Sabbat.

Aufsätze, Artikel

Christ-centered Hermeneutics: Prospects and Challenges for Adventist Biblical Interpretation, in: *Ministry* vol. 84, no. 12 (2012): 6-9 (lead article).

- Ministry ist die Hauptzeitschrift für Pastoren, die von der Kirchenleitung der Siebenten-Tags-Adventisten in den USA herausgegeben wird.
- Hasel, Frank M.: Gospel Centered Hermeneutics: Prospects and Challenges for Adventist Biblical Interpretation, in: *TheoRhēma*, vol. 6, no. 2 (2011): 49-88.
- Hasel, Frank M.: Canonical Criticism, in: George Thomas Kurian, ed., *The Encyclopedia of Christian Civilization* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 1:368-369.
- Hasel, Frank M.: Miller, William (1782-1849), in: George Thomas Kurian, ed., *The Encyclopedia of Christian Civilization* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 3:1516-1517.
- Hasel, Frank M.: New Apostolic Church, in: George Thomas Kurian, ed., *The Encyclopedia of Christian Civilization* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 3:1658-1659.
- Hasel, Frank M.: Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, in: George Thomas Kurian, ed., *The Encyclopedia of Christian Civilization* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 4:2112-2114.
- Hasel, Frank M.: White, Ellen G. (1827-1915), in: George Thomas Kurian, ed., *The Encyclopedia of Christian Civilization* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 4:2501.
- Hasel, Frank M.: Wrath of God, in: George Thomas Kurian, ed., *The Encyclopedia of Christian Civilization* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 4:2542-2543.
- Hasel, Frank M.: Die aktuelle Botschaft der Offenbarung, in: *Journal der Adventistischen Theologischen Gesellschaft* vol. 3 (2012): 5-10.

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

- Goodwin, Colin: Baptizing, Gathering and Sending, Kitchener 2012, 422 S.
- Reinholdt, Katharina: Ein Leib in Christo werden, Ehevorstellungen und Ehepraxis bei den Täufern im 16. und frühen 17. Jahrhundert, Göttingen 2011, 325 S.

Aufsätze, Artikel

- Geraerts, Jaap: The Prosecution of Anabaptists in Holland, 1530-1566. In: *MQR*, Jg. 86, 2012, S. 5-48.
- Inglis, Nathanael: The Kinship of Creation: An Anabaptist Ecological Anthropology. In: *CGR*, Jg. 30, 2012, S. 162-222.
- Jecker, Hanspeter: Der Grosse Berner Täufer-Exodus von 1711. In: *MH*, Jg. 34/35, 2011/12, S. 115-174.
- Jecker, Hanspeter: „Von der „Ausschaffung kriminalisierter Einheimischer“ zur „Endlösung in der Täuferfrage“. Zum 300. Jahrestag einer missglückten Deportation. In: *MH* 32/33, Jg. 2009-10, S. 237-258.

- Johns, Loren: Reading the Maccabean Literature by the Light of the Stake: Anabaptist Appropriations of the Apocrypha. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 151-174.
- 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 32/33, Jg. 2009-10, S. 109-187.
- Marx, Theda: Jagd auf täuferische Grenzgänger: Berner Täufer im Entlebuch (1696-1731). In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 43-56.
- Matheson, Peter: Review Essay: Recent German Research on Thomas Müntzer. In: MQR, Jg. 86, 2012, S. 97-109.
- Minder, Hans: Täufergeschichtliche Spurensicherung. Quellensuche und Vorgehensweisen bei der genealogischen Feinarbeit am Beispiel der drei bernischen Kirchgemeinden Lauperswil, Trub und Trachselwald. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 99-114.
- Nagamoto, Tetsuya: Die Reformations- und Täuferbewegung in Münster 1525-1534. In: MGBL, Jg. 69, 2012, S. 97-102.
- Rothkegel, Martin: Antihabsburgische Opposition und täuferischer Pazifismus. Die Auslegung von Römer 13 des David Burda aus Schweinitz 1530/31. In: MGBL, Jg. 69, 2012, S. 7-44.
- Rothkegel, Martin: Radikalität und Toleranz: Das Täuferum von der früh-reformatorischen Bewegung zur geduldeten Minderheit in Mähren und Oberungarn. In: Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz, Bogusław Dybaś, Christian Gastgeber (Hgg.): Die Reformation in Mitteleuropa. Reformacija v Srednji Evropi, Prispevki ob 500-letnici rojstva Primoža Trubarja 2008, Ljubljana 2011.
- Rothkegel, Martin: Pilgram Marpeck and the Fellows of the Covenant: The Short History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network, in: MQR 85 (2011), S. 7-36.
- Siebenhaar, Beat: Sprache und Spracheinstellungen der deutschsprachigen Täufer auf den Jurahöhen. In: MH, Jg. 34/35, 2011/12, S. 217-250.
- Simons, Menno: Der fünf und zwanzigste Psalm, gebetsweise ausgelegt. In: RB, Jg. 5, 2011, S. 4-8.
- Ummel, Michel: Essai d'articulations de quelques Principes de foi t de vie anabaptistes au XVI^e siècle. De la *Vision anabaptiste* de H. S. Bender aux anabaptismes revistités. In: MH 32/33, Jg. 2009-10, S. 9-107.
- Valladares, Jaime Adrián Prieto: Anabaptist Identity, Pedagogy, Faith, Ethics, and Research in the Teaching of History. In: CGR, Jg. 30, 2012, S. 299-314.
- van Hiele, Gerke: Menno Simons (1496-1561) als erflater. In: DJ, Jg. 105, 2011, S. 28-35.

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 190 persönliche sowie 25 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde, Ausbildungsstätten).

Der Verein unterhält eine eigene Forschungsbibliothek, die ihren Standort an der Theologischen Hochschule Friedensau hat und auch per Fernleihe benutzt werden kann.

Theologischen Hochschule Friedensau,
An der Ihle 5, D-39291 Friedensau,
Tel. +49/(0)3921/916-135, Fax 916-159,
Mail: *Leibstelle.Bib@ThH-Friedensau.de*

Unsere weitere Tagungsplanung für 2013 und 2014:

- Arbeitstagung im Herbst 2013:
**Die Weltmission der Freikirchen
in historischer Perspektive**
Ort: Wiedenest/Bergneustadt, Tagungsstätte Forum Wiedenest
Termin: 28./29.09.2013
- Symposium im Frühjahr 2014:
**Freikirchliche Friedenstheologie und kontroverse
freikirchliche Positionen** (Arbeitstitel)
Ort: Elstal bei Berlin, Bildungszentrum des Bundes
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
Termin: 14.–16.03.2014
- Arbeitstagung im Herbst 2014:
Reformation und (In-)Toleranz (Arbeitstitel)
Ort: Kaub am Rhein, CVJM-Gästehaus Elsenburg
Termin: 11./12.10.2014

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 400 501 50), Kto. 19901
IBAN: DE 94 4005 0150 000 0019901; SWIFT (BIC) WELADED1MST

