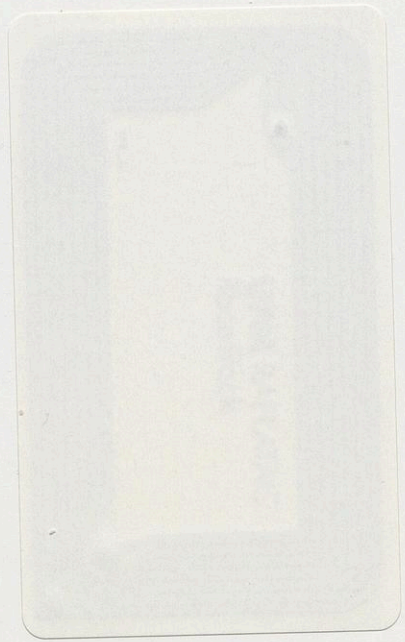




N12<527937225 021



ubTÜBINGEN



# FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2014

Nr. 23

Karl Heinz Voigt  
zum 80. Geburtstag

Herausgegeben vom  
Verein für Freikirchenforschung e. V.



© 2014

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Redaktion: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall

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

Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen

Fotos: Privat

Druck: Druckerei Wirth, Ober-Ramstadt

ISBN 978-3-934109-15-5



2A 8655-23

# Inhaltsverzeichnis

|                 |   |
|-----------------|---|
| Editorial ..... | 7 |
|-----------------|---|

## Karl Heinz Voigt zum 80. Geburtstag

*Walter Klaiber*

|                                                  |    |
|--------------------------------------------------|----|
| Karl Heinz Voigt – Facetten seines Wirkens ..... | 13 |
| Gesamtbibliografie von Karl Heinz Voigt .....    | 25 |

## „Einfach nur enttäuscht“

### Aussteiger aus Freikirchen

Symposium des Vereins für Freikirchenforschung  
und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen  
vom 11. bis 13.04.2013 in Bensheim

*Barbara Keller*

|                                                    |    |
|----------------------------------------------------|----|
| De-Conversion. Sozialpsychologische Analysen ..... | 57 |
|----------------------------------------------------|----|

*Gabriele Funkschmidt OSB*

|                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|
| Von der Freikirchlerin zur Ordensfrau. (M)ein Lebensweg mit<br>Christus ..... | 66 |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|

*Claudia Schreiber*

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| Mein Weg aus der Freikirche. Ein Essay ..... | 73 |
|----------------------------------------------|----|

*Wolfgang Stadthaus*

|                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Mein Wechsel von der darbyistischen Brüdergemeinde zur Evan-<br>gelischen Kirche ..... | 78 |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Mohammed Herzog*

|                                                                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Abschied vom christlichen Glauben. Mein Weg zum Islam.<br>Stafan Schlang im Gespräch mit Mohammed Herzog ..... | 88 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

*Bernd Webner*

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| Geistlicher Missbrauch in der Gemeinde ..... | 97 |
|----------------------------------------------|----|

*Christoph Raedel*

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Gemeindezucht in Freikirchen im Spannungsfeld von Inklus-<br>sion und Exklusion als Thema der Systematischen Theologie ..... | 105 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

*Reinhard Hempelmann*

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| Die „Wort+Geist-Bewegung“. Eine kritische Analyse ..... | 139 |
|---------------------------------------------------------|-----|

*Christoph Raedel*

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| Tagungszusammenfassung ..... | 148 |
|------------------------------|-----|



---

## Freikirchliche Perspektiven Forschungsberichte und Aufsätze

---

*Karl Heinz Voigt*

- „Heldengedenken“ im Ersten Weltkrieg. Einblicke in die Evangelisch-methodistische Kirche ..... 154

*Hartmut Wahl*

- Trauer in den Baptisten- und Brüdergemeinden über die getöteten Soldaten im 1. Weltkrieg? Ein Blick auf die Baptisten-gemeinde Elberfeld-Velbert und die Brüdergemeinde Velbert ..... 177

*Claus Bernet*

- „Sehr, sehr hart ist dieser Schritt für mich gewesen ...“ – Endo-gamie, Partnerschaftswahl und Sanktionsverhalten bei deut-schen Quäkern im 19. Jahrhundert ..... 195

*Karl Heinz Voigt*

- Vom Bremer Staatsgebiet ins „ausländische“ Umland: das Groß-herzogtum Oldenburg, das Königreich Hannover und die braun-schweigische Enklave Thedinghausen, mit einem Abstecher ins Schwabenland. Mit einigen Anmerkungen zum Vorwurf des Proselytismus ..... 220

---

## Buchbesprechungen

---

- Robert W. Kolb*, Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie, Oberurseler Hefte Ergänzungsband 8, Edition Ruprecht, Göttingen 2011 (Gilberto da Silva) ..... 240

- Gisa Bauer*, Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkon-flikts (1945 bis 1989), Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B Band 53, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, (Erich Geldbach) ..... 243

- Konrad Raiser*, Ökumene unterwegs zwischen Kirche und Welt. Erinnerungsbericht über dreißig Jahre im Dienst der ökumeni-schen Bewegung, LIT Verlag, Münster 2013 (Erich Geldbach) ..... 245

- Carol Woodfin*, An Experiment in Christian Internationalism. A History of the European Baptist Theological Seminary, Baptist History & Heritage Society, Macon GA 2013 (Erich Geldbach) ..... 247

- Markus Baum*, Eberhard Arnold. Ein Leben im Geist der Berg-predigt, mit einem Vorwort von Jim Walis, Neufeldverlag, Schwar-zenfeld 2013 (Diether Götz Lichdi) ..... 248



|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Ueli Frei</i> , Der Methodismus in Bulgarien von 1857–1989/90. Mit einem Geleitwort von Bischof Heinrich Bolleter. EmK Geschichte – Monografien 57, Medienwerk der Evang.-Methodistischen Kirche, Frankfurt 2012 (Karl Heinz Voigt) .....                                                                                                            | 250 |
| <i>Claudius Kienzle</i> , Mentalitätsprägung im gesellschaftlichen Wandel. Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2012 (Karl Heinz Voigt) .....                                                                                                                        | 253 |
| <i>Peter Raina</i> (Hg.), Bischof George Bell, Ökumeniker, Brückenbauer, Fürsprecher, Europäer. Reden aus dem Oberhaus des Britischen Parlaments und Briefwechsel mit Rudolf, Fenestra-Verlag, Wiesbaden / Berlin 2012 (Karl Heinz Voigt) .....                                                                                                         | 254 |
| <i>Johannes Rempel</i> , Mit Gott über die Mauer springen. Vom menonitischen Bauernjungen am Ural zum Kieler [lutherischen] Pastor. Herausgegeben von Hans-Joachim Ramm. Mit einem Geleitwort von Hans Hattenhauer. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Bd. 57, Matthiesen Verlag, Husum 2013 (Karl Heinz Voigt) ..... | 256 |
| <i>Wolfgang Thönissen</i> , Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums, Leipzig/Paderborn 2013 (Karl Heinz Voigt) .....                                                                                                                                                                                          | 258 |
| <i>Andreas Weiss</i> , Kirchenrecht der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und ausgewählter evangelischer Freikirchen. Ein Rechtsvergleich, Jus Ecclesiasticum Bd. 99, Mohr Siebeck, Tübingen 2012 (Karl Heinz Voigt) .....                                                                                                                      | 260 |
| <i>Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong</i> , Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie 4, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013 (Lothar Weiß) .....                                                                                                                                                                                                   | 262 |
| <i>Volker Leppin</i> , Die Reformation, Geschichte kompakt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013 (Lothar Weiß) .....                                                                                                                                                                                                                      | 265 |
| <i>Dorothea Sattler</i> , Kirche(n), UTB Schöningh (Grundwissen Theologie), Paderborn 2013 (Lothar Weiß) .....                                                                                                                                                                                                                                          | 268 |
| <i>Volker Spangenberg</i> (Hg.), Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, (Kirche-Konfession-Religion, 59), V & R unipress, Göttingen 2013 (Lothar Weiß) .....                                                                                                                                                                             | 271 |
| <i>Hartmut Weyel</i> , Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, 5.6), SCM Bundes-Verlag, Witten 2013 (Lothar Weiß) .....                                                                                                                | 277 |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Forum Theologie &amp; Gemeinde des BFP</i> (Hg.), Das Evangelium den Armen. Die Pfingstbewegung im Spannungsfeld zwischen sozialer Verantwortung und klassischem Missionsverständnis, Materialien zum geistlichen Dienst 19, Selbstverlag, Erzhausen 2013 (Lothar Weiß) ..... | 282 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

---

Astrid Nachtigall u. a.

**Bibliographie 2013**  
**zur Theologie und Geschichte der Freikirchen**  
 (mit Nachträgen aus Vorjahren)

---

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| Abkürzungsverzeichnis .....                              | 288 |
| A. Bibliographien .....                                  | 289 |
| B. Übergreifende Darstellungen .....                     | 289 |
| C. Übergreifende Sachthemen .....                        | 289 |
| D. Einzelne Freikirchen und Bewegungen .....             | 290 |
| Brüderbewegung .....                                     | 290 |
| Evangelische Brüder-Unität .....                         | 293 |
| Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden (Baptisten) .....   | 298 |
| Evangelisch-methodistische Kirche .....                  | 301 |
| Freie evangelische Gemeinden .....                       | 304 |
| Gemeinschaftsbewegung .....                              | 305 |
| Pfingstgemeinden und charismatische Bewegung .....       | 306 |
| Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche .....        | 314 |
| Siebenten-Tags-Adventisten .....                         | 317 |
| <hr/>                                                    |     |
| Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Jahrbuches ..... | 321 |
| <b>Vereinsmitteilungen</b> .....                         | 322 |

---



## Editorial

Der vor nahezu 25 Jahren ins Leben gerufene Verein für Freikirchenforschung wäre nicht lebensfähig ohne seine verdienstvollen Mitglieder, von denen einige dem Verein, genauer: dem von ihm verfolgten Anliegen, über Jahrzehnte hinweg die Treue gehalten haben. Einer der in diesem Jahr zu würdigenden Jubilare ist der evangelisch-methodistische Kirchenhistoriker *Karl Heinz Voigt*, der in diesem Jahr seinen 80. Geburtstag feiert. Das vorliegende Jahrbuch hat vor diesem Hintergrund einerseits vertrauten Charakter, insofern es die Beiträge des Vorjahressymposiums dokumentiert.<sup>1</sup> Es ist andererseits gedacht und konzipiert als eine bescheidene Festgabe an Karl Heinz Voigt, dessen beachtliches und umfangreiches Lebenswerk hier eine eindruckliche Würdigung durch *Walter Klaiber* erfährt. Klaiber zeichnet die Stationen der Wirksamkeit des Jubilars nach und verweist auf die auch publizistischen Schwerpunkte der Wirksamkeit von Karl Heinz Voigt: In seinen Veröffentlichungen reflektierte er – stets geschichtsbewusst – das Selbstverständnis der Evangelisch-methodistischen Kirche, betonte die Bedeutung von Mission und Evangelisation und leistete durch eine kaum zu überschauende Fülle größerer und kleinerer Einzelstudien einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Geschichte des deutschsprachigen Methodismus. Nicht zuletzt sein in der renommierten Reihe *Die Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen* erschienener Band zu den Freikirchen in Deutschland weist Voigt als einen Autor aus, dem die Freikirchen insgesamt Wichtiges verdanken, nämlich quellenbasierte historische Arbeit mit der Liebe zum Detail und ein engagiertes publizistisches Wirken. Eindrücklicher Beleg dafür ist die – vom Jubilar dankenswerterweise selbst geführte – Bibliographie, die dem Leserkreis hier nun als – von Voigt selber eingangs knapp kommentierte – Gesamtbibliographie vorgelegt wird. Der Verein für Freikirchenforschung dankt Karl Heinz Voigt für viele Jahre kraftvoller Mitarbeit im Verein und für die vielen wertvollen Impulse, die von seiner Tätigkeit im Wissenschaftlichen Beirat ausgegangen sind.

Die Frühjahrstagung stand unter dem Thema „Einfach nur enttäuscht. Aussteiger aus Freikirchen“. Das Thema steht in einer gewissen Spannung zum Selbstverständnis und zur Selbstwahrnehmung vieler freikirchlichen Gemeinden, in denen die Leitbegriffe eher Mission und Wachstum, also Motive des Einladens, sind. Es war nicht die Absicht der Tagung, das Recht dieser Kategorien zu diskutieren, sondern vielmehr den Blick vom „Eingang“ der Gemeinde auf den „Ausgang“ zu lenken. Denn auch dort gibt es Bewegung. In der Verschränkung von lebensgeschichtlichen und fachwissenschaftlichen Zugängen sollte es darum gehen, zu einer Erhellung der

<sup>1</sup> Die geplante Herbsttagung musste leider ausfallen.



Ursachen und Motive beizutragen, die Menschen Abschied von ihrer freikirchlichen Gemeinde nehmen lassen, solche als schmerzlich und/oder befreiend erfahrenen Prozesse in den Horizont sozialpsychologischer Einsichten einzustellen und sie aus therapeutischer und theologischer Sicht zu reflektieren.

*Barbara Keller* referiert aus sozialpsychologischer Sicht zunächst die Geschichte des Begriffs „De-Konversion“. Sie entwickelt dann auf der Grundlage eigener empirischer Forschungen eine Unterscheidung von Ausstiegsverläufen und erläutert, auch anhand von Fallbeispielen, typische Ausstiegs-Narrative. Letztere stehen nach Keller stets für Suchbewegungen, bei denen die dann erfolgende De-Konversion in die narrative biographische Konstruktion der eigenen Identität eingearbeitet wird.

Einen ersten lebensgeschichtlichen Zugang zur Thematik bot Ordensschwester *Gabriele Funkschmidt*, deren Weg sie in Kontakt mit einer Freien evangelischen Gemeinde brachte. Sie erfuhr dort die Bekehrung zu einem lebendigen Glauben an Jesus Christus. Im Hören auf Gott vernahm sie die Berufung, römisch-katholische Ordensschwester zu werden, was für sie mehr und anderes bedeutete als eine Rückkehr zu ihren verschütteten biographischen Wurzeln im Katholizismus. Funkschmidts Beitrag steht für einen Abschied aus der Freikirche, bei dem der Dank am dort Erfahrenen überwiegt und in dem eine bleibende ökumenische Gesinnung spürbar wird.

Deutlich anders gesetzt sind die Akzente in der biographischen Reflexion von *Claudia Schreiber*. In ihrem sehr persönlich gehaltenen Beitrag spricht sie über zurückliegende bedrückende Erfahrungen in einer Baptistengemeinde, die sich für sie an Abgrenzung von der Welt, engen Verhaltensnormierungen und der Praxis der Gemeindezucht festmachen. Die erlittenen Wunden und die Sehnsucht nach Freiheit ließen sie die Gemeinde schließlich verlassen.

Die daran anschließende – hier den gehaltenen Tagungsbeiträgen hinzugefügte – persönliche Erklärung von *Wolfgang Stadthaus* stammt aus dem Jahr 1984 und führt damit – wie auch die Erfahrungen der beiden vorangehenden Autorinnen – in die Vergangenheit, eine freilich für den Betreffenden prägende Phase der Vergangenheit. Anlässlich seines damaligen Austritts aus einer Brüdergemeinde setzte sich Stadthaus mit der darbyistischen Lehre von der Absonderung vom Bösen sowie der Verbalinspirationslehre auseinander, die er mit seiner eigenen Überzeugung kontrastiert. Stadthaus wechselte in die evangelische Landeskirche.

Einen anderen Verlauf nahm der Weg von *Mohammed Herzog*, der sich als junger Mann einer Baptistengemeinde anschloss, wo er aktiv, auch missionarisch, mitarbeitete. Durch den Kontakt mit mehreren Türken wurde sein Interesse am Islam geweckt, woraufhin er einem längeren Prozess den Koran als die wahre und verlässliche Richtschnur für den Glauben erkennt. Herzog konvertiert zum Islam, freilich ohne dies als schroffe Abkehr vom



Christentum zu interpretieren, spricht der Koran doch mit Hochachtung auch über Jesus. Vielmehr liegt ihm bis heute der muslimisch-christliche Dialog am Herzen.

Keinerlei Dialoginteresse, vielmehr zunehmende Abgrenzung, findet dagegen *Reinhard Hempelmann* in der von ihm untersuchten „Wort+Geist-Bewegung“, die sich, von pfingstlich-charismatischen Wurzeln herkommend, zunehmend von allen anderen christlichen Gemeinden und Gruppen isoliert hat. Er entfaltet Anliegen und Menschenbild der hinter den Vorstellungen von Wort+Geist stehenden Wort-des-Glaubens-Bewegung mit ihrer starken Betonung des Glaubens an körperliche Heilung als Bestandteil der Erlösung. Seine Kritik der hier zum Tragen kommenden Überzeugungen sowie der Lehren Helmut Bauers als Leiter des Wort+Geist-Zentrums Röhrnbach lässt Hempelmann zu dem Schluss gelangen, dass die Wort+Geist-Bewegung nicht für sich in Anspruch nehmen kann, Ausdruck eines authentischen christlichen Zeugnisses zu sein.

Aus der Sicht eines praktizierenden Psychotherapeuten untersucht *Bernd Webner* Phänomene des geistlichen Missbrauchs. Er stellt unterschiedliche Definitionen von geistlichem Missbrauch – als ein Handeln von Menschen an Menschen – vor und zeigt auf, wie auch religiöse Vorstellungen – in verschiedenen Religionen – missbraucht werden können, um bestimmte Ziele zu erreichen. Vor diesem Hintergrund mahnt Webner zu Demut in der Kommunikation von religiösen Wahrheitsansprüchen.

In seinem die Beiträge dieser Tagung beschließenden Grundsatzartikel aus systematisch-theologischer Sicht setzt *Christoph Raedel* den Begriff der Gemeindezucht zunächst in Beziehung zur systemtheoretischen Verwendung der Begriffe Inklusion und Exklusion, bevor er exemplarisch auf Prinzipien und Praktiken der Gemeindezucht in der Geschichte von Mennoniten und Methodisten eingeht. Im systematisch-theologischen Teil seines Beitrags vertritt er die Auffassung, dass ein differenziertes Verständnis von Gott als „heiliger Liebe“ es erfordert, auch nach den Grenzen von Gemeinde zu fragen, er plädiert jedoch für eine veränderte Begrifflichkeit, in der die beiden Dimensionen der konstruktiven und der korrektiven Gemeinendisziplin aufeinander bezogen werden.

Die sich etablierende Rubrik Freikirchliche Perspektiven eröffnet in diesem Jahrbuch *Karl Heinz Voigt* mit einem Beitrag über das Heldengedenken im Umfeld des Ersten Weltkrieges, das exemplarisch anhand von Gemeinden und Pastoren der methodistischen Kirchen entfaltet wird. Er arbeitet eindrücklich die damals vorherrschende Bewunderung des „Heldentods“ heraus und fragt danach, wie sich das praktizierte Heldengedenken zum Selbstverständnis der Freikirchen und insbesondere der methodistischen Kirchen verhält. Voigt verweist in besonderer Weise auf die Bedeutung der kirchlichen Zeitschriften für das methodistische Heldengedenken und nimmt



die sich vor dem Hintergrund seines Themas für den Auftrag der Freikirchen heute stellenden Fragen kritisch auf.

In seinem hier thematisch anschließenden Aufsatz umreißt *Hartmut Wahl* die Reaktionen auf den Soldatentod im Ersten Weltkrieg in Baptisten- und Brüdergemeinden. Nach einer Einordnung der Thematik in den zeitgeschichtlichen Kontext erläutert er, dass Baptisten und Brüder in vielerlei Hinsicht an den Strömungen ihrer Zeit teilhatten, wenn sie – von einigen kritischen Stimmen abgesehen – den Krieg religiös verklärten und den Heldentod ihrer Soldaten priesen. Er zeigt, dass der Soldatentod so stark mit der eigenen Glaubensvorstellung verbunden wurde, dass Soldaten in die Nähe von Märtyrern, also Glaubenszeugen, rücken konnten.

Der Beitrag von *Claus Bernet* beschäftigt sich mit Endogamie, Partnerschaftswahl und Sanktionsverhalten bei deutschen Quäkern im 19. Jahrhundert. Er skizziert das Ideal der Quäkerehe und verweist auf den Druck zur Endogamie, also dem Heiraten innerhalb der Gemeinschaft, sowie dementsprechend der Ablehnung und Sanktionierung des „Ausheiratens“. Dem Festhalten am formal bestehenden Verbot stellt Bernet die Realität der Heiratspraxis und den zunehmend flexibleren Umgang mit der Praxis des Ausheiratens seit dem frühen 19. Jahrhundert gegenüber, die für ausgewählte Gemeinden eingehend untersucht wird.

Das „letzte Wort“ gebührt in diesem Festband noch einmal dem hier geehrten Jubilar. Mit seiner regionalgeschichtlichen Untersuchung zur Ausbreitung des Methodismus in den Staaten Oldenburg, Hannover und Braunschweig – mit seiner Exklave Thedinghausen – schließt Karl Heinz Voigt eine Forschungslücke und belegt aus den Quellen, auf welche ungleich schwierigeren Bedingungen als in der Hansestadt Bremen die Ausbreitung des Methodismus in anderen norddeutschen Staaten stieß, wobei sich die staatskirchrechtliche Lage von Staat zu Staat unterschiedlich gestalten konnte. Die Tendenz, die Entstehung staatsunabhängiger Kirchen und Gemeindebünde mit polizeistaatlichen Mitteln zu verhindern, bleibt jedoch für weite Teile auch Nordwestdeutschlands im 19. Jahrhundert kennzeichnend.

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*



## Karl Heinz Voigt – Facetten seines Wirkens

Walter Kasper



**Karl Heinz Voigt  
zum 80. Geburtstag**





# Karl Heinz Voigt – Facetten seines Wirkens

*Walter Klaiber*

Dass diese Festschrift, die Karl Heinz Voigt zu seinem 80. Geburtstag ehrt, als ein Band der Freikirchen-Forschung, dem Jahrbuch des Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie, erscheint, ist nicht erstaunlich. Blickt man auf die Publikationen des Jubilars der letzten zehn bis zwanzig Jahre, so hat er sich in dieser Zeit durch seine Arbeiten als einer der besten Kenner der Geschichte der Freikirchen und der ihnen nahe stehenden Bewegungen in Deutschland erwiesen.

Es wäre aber falsch, die Bedeutung des Lebenswerks von Karl Heinz Voigt auf seine historischen Arbeiten zu beschränken. Und man würde auch seine Motivation zur Erforschung der Geschichte der eigenen Kirche und anderer Freikirchen falsch einschätzen, wenn man darin nur das rein historische Interesse sehen würde, herauszubekommen, wie es gewesen ist. Er wollte „das Erbe für die Zukunft fruchtbar machen“, wie er das in einem frühen Aufsatz formulierte.<sup>1</sup> Und die intensive Beschäftigung mit der eigenkirchlichen Vergangenheit war für ihn mit einem ökumenischen Anliegen verbunden: „Das Erbe bewahren – Gemeinsamkeit wagen“, war eine Maxime, die auch sein Handeln bestimmte.<sup>2</sup>

Blickt man auf den Lebenslauf von Karl Heinz Voigt, so entdeckt man sehr schnell, dass er in seinem Dienst als Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche in ganz unterschiedlichen Aufgabengebieten gefordert war und in jedem von ihnen durch seine initiative und effiziente Arbeitsweise Maßgebliches geleistet hat. Dass es dazu kam, war ihm nicht von vorne herein in die Wiege gelegt. Karl Heinz Voigt wurde am 31. August 1934 in Delmenhorst geboren. Er wuchs in einer methodistischen Familie auf und die Gemeinden der Methodistenkirche in Delmenhorst und Oldenburg waren seine geistliche Heimat. Von 1941 bis 1946 besuchte er die Volksschule in Oldenburg und von 1946 bis 1950 die dortige Mittelschule, musste sie aber nach Absolvierung der 8. Klasse vorzeitig verlassen, um im Lebensmittelladen seiner Großeltern eine kaufmännische Lehre zu absolvieren. Sein Schulsack war also nicht sehr gefüllt, was er Zeit seines Lebens bedauert hat.

Wegen der Erkrankung des Großvaters musste er im dritten Lehrjahr sogar die Führung des Geschäfts übernehmen. Wer ihn etwas kennt, wird sich nicht wundern, dass es ihm gelang, während seiner Lehrzeit den Umsatz zu verdoppeln. Um sich für die Übernahme des Betriebs vorzubereiten,

<sup>1</sup> Das Erbe für die Zukunft fruchtbar machen. In: Amtsblatt der EmK in der DDR 1979, Heft 3.

<sup>2</sup> Das Erbe bewahren – Gemeinsamkeit wagen. In: Das missionarische Wort, 36/1983, 7–14.



besuchte er nach Abschluss der Lehre von April bis Oktober 1953 die Lebensmittelfachschule in Neuwied am Rhein und legte dort die Abschlussprüfung ab, was in etwa der Meisterprüfung im Handwerk entsprach. Doch die Weichen für die Zukunft waren anders gestellt. Karl Heinz Voigt hatte den Ruf ins Predigtamt der Methodistenkirche gehört und war bereit, ihm zu folgen. So bewarb er sich 1954 bei der Nordwestdeutschen Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche als „Gehilfe“ (heute: Praktikant) und kam für ein Jahr nach Westerstede im Bezirk Edeweicht.

Darauf folgte bei der Jährlichen Konferenz 1955 die Entsendung zum Studium in das Predigerseminar der Methodistenkirche in Frankfurt/Main, wo er ein vierjähriges Studium bis 1959 absolvierte. Sein Jahrgang muss eine äußerst interessante Truppe von hoch motivierten jungen Männern gewesen sein; nicht wenige seiner Kommilitonen haben später in der Kirche Führungsaufgaben übernommen oder waren in ihren Gemeinden bedeutende Impulsgeber.<sup>3</sup> Sie sind einander auch später wichtige Wegbegleiter geblieben.

1959 schloss Voigt sein Studium in Frankfurt/Main ab und wurde von der Nordwestdeutschen Konferenz als „Probemitglied“ aufgenommen, zugleich aber zu einem weiteren sozialpädagogischen Studium beurlaubt – was damals ungewöhnlich war. Er studierte ein Jahr am „Seminar für den kirchlichen Dienst in der Industrie“ der Goßner-Mission in Mainz-Kastel bei Pfarrer Horst Symanowski. Dieser war in den fünfziger und sechziger Jahren einer der führenden Vermittler zwischen Kirche und Arbeitswelt und verband konsequentes sozialpolitisches Engagement mit einer missionarischen Grundeinstellung. Voigt hat von hier wichtige Impulse für seine zukünftige Arbeit mitbekommen.

Zunächst aber ging es in die Gemeindearbeit. Bei der Jährlichen Konferenz 1960 erhielt er eine Dienstzuweisung als weiterer Pastor an den Bezirk Hamburg-Barmbek und blieb dort bis 1963. Sein Aufsichtspastor war Walther Zeuner, der ab 1964 als Superintendent des Hamburger Distrikts maßgeblich an der Vereinigung der Methodistenkirche mit der Evangelischen Gemeinschaft mitwirkte. Mit seiner zielbewussten Arbeitsweise dürfte er für seinen jungen Mitarbeiter ein wichtiges Vorbild gewesen sein. Während und nach der Flutkatastrophe vom Februar 1962 leitete Voigt im Auftrag von Bischof Wunderlich eine Außenstelle des Hilfswerks der Bischöflichen Methodistenkirche und koordinierte die Hilfsmaßnahmen für die von der Flut Geschädigten. Im Oktober 1960 heiratete er Marlene Viet aus Westerstede, die für ihn eine ganz wichtige Begleiterin wurde. Beiden wurden drei Kinder geschenkt. 1961 wurde er zum Pastor ordiniert.

<sup>3</sup> Ich nenne nur einige der Namen: Gerhard Belz, Walter Bolay, Fritz Finkbeiner, Paul Haug, Kurt Kircher, Jakob Koch, Gerhard Kolb, Peter Leimcke, Helmut Nausner, Hans Jürgen Stöcker, Walter Weyrich.



## 1963–1968 Arbeit mit Bischof Wunderlich

1963 brachte eine einschneidende Veränderung. Um den Bischof von organisatorischen Verpflichtungen zu entlasten, wurde auf Zentralkonferenzebene die Stelle eines „Sekretärs“ (wir würden heute sagen: Assistenten) des Bischofs geschaffen und Voigt im Sommer 1963 dafür berufen. Damit waren aber noch eine Reihe anderer Aufgaben verbunden. Voigt war zugleich Geschäftsführer des Hilfswerks der Bischöflichen Methodistenkirche und ab Januar 1964 auch Geschäftsführer der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Deutschland, einer Vereinigung, die 1957 aus der Zusammenarbeit der Hilfswerke der evangelischen Freikirchen, der Altkatholiken und der Selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche mit dem Hilfswerk der EKD entstanden war und die die diakonischen Aktivitäten dieser Kirchen unter dem Dach des Diakonischen Werks koordinierte.

Damit war eine breite Palette von Aufgabenstellungen vorgegeben. Neben praktischen Hilfsmaßnahmen (vor allem für Gemeinden und Pastoren in der DDR) und der Organisation des *Internationalen Diakonischen Jugendeinsatzes* (IDJE), der Vermittlung von diakonischen Einsätzen für Jugendliche im Ausland,<sup>4</sup> stand die Mitarbeit an diakonie- und kirchenpolitischen Maßnahmen. Dazu gehörte die Mitwirkung in der Arbeitsgemeinschaft für die Betreuung der Kriegsdienstverweigerer der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), der Voigt bis 1973 angehörte. Es ist bezeichnend für seine Arbeitsweise, dass er solche Aufgaben mit einer intensiven Reflektion über die Grundsätze dieser Arbeit verband. Schon 1964 gab er eine *Arbeitshilfe für Gruppengespräche zum Sozialen Bekenntnis der Methodistenkirche* heraus und gegen Ende der Beauftragung erschien eine Reihe von Veröffentlichungen über den diakonischen Auftrag der neu entstandenen Evangelisch-methodistischen Kirche.<sup>5</sup>

Welche konkreten Aufgaben Voigt als Sekretär bzw. Assistent des Bischofs zu erledigen hatte, kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden. Der Einfluss der Persönlichkeit von Bischof Friedrich Wunderlich (1896–1990; Bischof von 1953–1968) auf die Entwicklung von Karl Heinz Voigt kann nicht leicht überschätzt werden. Wer die zupackende, immer optimistische und lösungsorientierte Art Wunderlichs und seine klare Überzeugung von der Sendung des Methodismus noch kennengelernt hat, wird

<sup>4</sup> Karl Heinz Voigt, *Junge Menschen – neue Wege. Internationaler Diakonischer Jugendeinsatz. Diakonie in den Freikirchen*. In: Jahrbuch Das Diakonische Werk – Innere Mission und Hilfswerk – der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1966, 33–56.

<sup>5</sup> Die diakonische Verantwortung der Evangelisch-methodistischen Kirche. Methodismus in Dokumenten (MiD) 11, 1968; Die Evangelisch-methodistische Kirche – was sie tut. Informationen aus der EmK 3, 1968; Diakonia: Der Christ in der Gesellschaft. In: Der Methodismus, Hg. C. Ernst Sommer, KW VI, Stuttgart 1968, 276–291. Vgl. auch: Christ – Politik – Frieden, bearbeitet von K. H. Voigt, hg. von der VEF, Witten 1970.



sich nicht wundern, dass die beiden hervorragend zusammengearbeitet haben, und in der Art und Weise, wie Karl Heinz Voigt Probleme angeht, vergleichbare Züge entdecken. Dass Voigt noch zu Lebzeiten Wunderlichs eine Biographie geschrieben hat, die von der Bewunderung für diesen außerordentlichen Mentor getragen ist, verrät viel vom Einfluss dieser prägenden Persönlichkeit.<sup>6</sup>

Ein wichtiger Schwerpunkt in der Arbeit dieser Jahre war die Leitung der Pressestelle der Methodistenkirche. Es besteht Anlass zu der Vermutung, dass es Voigt selbst war, der die Idee hatte, eine solche Einrichtung zu schaffen. Jedenfalls zeigen die Akten, wie intensiv er diese Aufgabe angegriffen und durchgeführt hat. Dazu gehörte u. a. der Auftrag an ein Zeitungsausschnittbüro, alle Artikel zu dokumentieren, die in deutschen Zeitschriften über die Kirche erschienen, sodass ein Überblick über die publizistische Präsenz der Kirche und ihrer Gemeinden gewonnen wurde und die Möglichkeit bestand, Fehlmeldungen zu korrigieren. Vor allem aber versorgte Voigt durch seinen *Presse- und Informationsdienst der Methodistenkirche* Pressedienste und Zeitungen mit Meldungen über wichtige Ereignisse im deutschen und internationalen Methodismus. Anlässlich von Veranstaltungen wie der Methodistischen Weltkonferenz in London von 1966 veranlasste er auch Interviews mit Bischof Wunderlich und anderen führenden Persönlichkeiten. Seine Vorstellungen darüber, wie die Kirche in die Öffentlichkeit hineinwirken sollte, beschrieb er 1968 in einem Grundsatztartikel in der neuen gemeinsamen Kirchenzeitung der EmK *Wort und Weg*: „Öffentlichkeitsarbeit der Kirche – ja, aber wie?“<sup>7</sup> Den *Evangelisch-methodistischen Informationsdienst (emid)*, den er hier vorstellte, hatte er noch 1968 selbst gegründet, aber das von ihm geforderte gesamtkirchliche „Presse- und Informationsbüro“ kam nie zustande, was er immer für einen großen Fehler hielt und sehr bedauerte.

## 1968–1984 Gemeindepastor in Bremen

Mit dem Wechsel im Bischofsamt und der Neustrukturierung der Arbeit der Kirche durch die Vereinigung im Jahr 1968 endete die Beauftragung Voigts. Für den neuen Bischof Dr. Carl Ernst Sommer (1911–1981, Bischof von 1968–1977) und die Verantwortlichen der vereinigten Kirche hatte der Aufbau einer gut funktionierenden Verwaltung Priorität; so wurde aus der Stelle des Sekretärs des Bischofs die eines Leiters der Kirchenkanzlei, eine Aufgabe, die für Karl Heinz Voigt nicht attraktiv war. So erhielt er 1968 eine neue Dienstzuweisung als Pastor der Gemeinde in Bremen, der Muttergemeinde der Bischöflichen Methodistenkirche in Deutschland. Zweifellos

<sup>6</sup> Bischof Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes, Stuttgart 1982; vgl. auch den ausführlichen Artikel über Friedrich Wunderlich in BBKL 14, 1998, 177–189.

<sup>7</sup> Wort und Weg 1, 1968, Nummer 6 vom 11.02.1968, 86 f.



hat der *genius loci* der Stadt und dieser Gemeinde die historiographischen Neigungen Voigts gefördert und intensiviert.

Allerdings bedeutete das nicht, dass er die Aufgaben in der Gemeinde vernachlässigt hätte. Ganz im Gegenteil: In den sechzehn Jahren seines Dienstes wurde die Gemeinde in Bremen zu einem der Vorzeigemodelle für eine wachsende Gemeinde. Er selbst hat davon in einem Beitrag mit dem Titel: *Baustelle Gottes in Bremen* berichtet.<sup>8</sup> Als Merkmale für das Aufblühen der Gemeinde nennt er die Erneuerung des Gottesdiensts als der „Hauptveranstaltung der Gemeinde“ in ihrer doppelten Funktion „der theologischen Orientierung der Gemeinde in Richtung Mission und Mündigkeit sowie der missionarischen Verkündigung an die fremden Gottesdienstbesucher“, aber auch als „gemeinsame Feier der Heiligen“, weiter eine klare theologische Fundierung der Arbeit in der biblischen Botschaft und dem wesleyanischen Erbe und die „Wiederentdeckung der Klaßversammlung“.

Es ist bezeichnend für Voigt, dass er auch diese Arbeit reflektiert begleitete und darüber schriftstellerisch Rechenschaft ablegte. Drei Schwerpunkte lassen die Veröffentlichungen dieser Zeit erkennen:

Der erste Schwerpunkt war ein Thema, das man am besten mit der Frage nach dem *Selbstverständnis der EmK* beschreiben kann. Voigt ging es dabei darum, das besondere Profil methodistischer kirchlicher Arbeit nicht nur im Gegenüber zu den Landeskirchen, sondern auch im Verhältnis zu den anderen Freikirchen und innerhalb der evangelikalen Bewegung herauszuarbeiten.<sup>9</sup> Wichtig wurde für ihn die „charismatische Grundstruktur“ der EmK, die er als Kirche charakterisierte, „die ihre Lehrfragen dynamisch im Prinzip einer konziliaren Arbeitsweise klärt“. Darin sieht Voigt die ursprüngliche Aufgabe der Jährlichen Konferenzen. „Dort interpretierten christliche Lehrer in einer geistlichen Lebensgemeinschaft, zu der Theologen und Laien gehören, den Kern des Evangeliums, der durch die Schrift geoffenbart, durch die Tradition erhellt, in persönlicher Erfahrung erlebt und durch die Vernunft ergriffen wird“ – eine sehr schöne und eigenständige Interpretation des wesleyanischen Quadrilaterals.<sup>10</sup> Von Voigt stammt auch der Beitrag über die EmK in dem damals maßgeblichen Werk über die deutschen Freikirchen.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> In: *Wie sie wachsen. Zwölf Gemeinden im geistlichen Aufbruch*. Hg. von Alan Walker, Stuttgart 1980, 114–140 (Zitate auf S. 126, 131, 136).

<sup>9</sup> Eine deutsche Freikirche. Zum Selbstverständnis der EmK. WuT 22, 1968, 233 f; Evangelisation, Mission und soziale Verantwortung. In: EmK – Positionen. Erläuterungen zum Evangelikalen-Papier, EmK heute 25, 1978, 10–12; Verbindlicher Glaube, verbindliche Gemeinde, verbindliche Lehre. Kennzeichen der Methodisten in Mitteleuropa. Mit einem Anhang: Woher kommt der Namen „Methodisten“? EmK heute 41, 1984.

<sup>10</sup> Die charismatische Grundstruktur der Evangelisch-methodistischen Kirche. Ein Beitrag zum zwischenkirchlichen Gespräch. EmK heute 28 (Zitate auf S. 10 und 14).

<sup>11</sup> Die Evangelisch-methodistische Kirche. In: *Glieder an einem Leib. Freikirchen in Selbstdarstellungen*, hg. von Hans-Beat Motel, Konstanz 1975, 174–217.



Einen zweiten Schwerpunkt bilden die Bedeutung von Evangelisation und Mission für die Arbeit in Kirche und Gemeinde, wobei ihm auch hier wichtig ist, das besondere Profil freikirchlicher bzw. methodistischer missionarischer Arbeit herauszuarbeiten.<sup>12</sup> Kennzeichnend für sie ist, dass es in ihr weniger um den „Ruf zur Kirche“ als vielmehr um den „Ruf zu Christus“ geht. Doch gerade durch diese Form der Evangelisation erweisen sich auch Freikirchen als „Kirche für das Volk“.<sup>13</sup> Dabei bleibt Voigt nicht bei grundsätzlichen Überlegungen stehen, sondern liefert auch praktisch orientierte Arbeitshilfen.<sup>14</sup>

Hand in Hand mit diesen praktisch-theologischen Arbeiten ging auch die Erforschung der Geschichte der methodistischen Kirche weiter, teilweise in kleineren Studien zu Einzelfragen,<sup>15</sup> teilweise mit Beiträgen zu grundsätzlichen Fragen, wie „Warum kamen die Methodisten nach Deutschland?“<sup>16</sup> oder „Die Methodistenkirche im Dritten Reich“<sup>17</sup>. Zum letztgenannten Beitrag gab es kontroverse Diskussionen, da Voigt versuchte, das Verhalten führender Methodisten im Dritten Reich angesichts einer ihm überzogen erscheinenden Kritik verständlich zu machen, ohne es damit einfach zu verteidigen. Auch in der 1982 erschienen offiziellen *Geschichte der EmK*, hat Voigt zwei wichtige Kapitel verfasst.<sup>18</sup> Mit dem Heft: „Wie erarbeite ich eine Gemeindegeschichte?“ (1983) gab er den Gemeinden praktische Ratschläge für die Arbeit an Festschriften zu Jubiläen.

<sup>12</sup> Schon am Ende seiner Seminarzeit schreibt Voigt einen Artikel zum Thema: Klassische Evangelisation und neue Volksmission. In: Theologische Besinnung, Zehn Aufsätze, Eigendruck (Predigerseminar der Methodistenkirche, Frankfurt/M.), 1959, 71–77 (das Heft enthält weitere Arbeiten von Studienkollegen Voigts). Weiter: Methodistische Evangelisation und landeskirchliche Volksmission. WuT 23, 1969, 224–229; Evangelisation der Freikirchen. In: Das missionarische Wort, 23/1970, 297–305; Methodistische Evangelisation im volkskirchlichen Kontext. EmK heute 29, 1979; Das Evangelium für Zeitgenossen. EmK heute 39, 1983; Die missionarische Existenz der Gemeinde. EmK heute 40, 1983.

<sup>13</sup> Methodistische Evangelisation, WuT 23, 1969, 228 f.

<sup>14</sup> Evangelisierende Gemeinde. Studienbrief „Gemeindeaufbau“, hg. von der AMD (Beilage zu: Das missionarische Wort 3/1979); Glaube als persönliche Erfahrung. Arbeitsmaterial für das Evangelisationsprogramm IN SEINEM AUFTRAG, 1980; Wir laden unsere Nachbarn ein. Kleine adventliche Feier. Arbeitsmaterial zum „Missionarischen Jahr“, 1980.

<sup>15</sup> Aus der Geschichte der Gefängnisreform in England. John Wesley – John Howard – Elisabeth Fry. IMis 1968, 374–381; Ein Beispiel freikirchlich-sozialdiakonischer Haltung (John Wesley, John Howard, Elisabeth Fry). WuT 1968, 191–197; Die Wesleyanische Methodistengemeinschaft in Deutschland. Ein methodistischer Beitrag am Anfang der Mutterhaus-Diakonie in Deutschland. Ökumenische Diakonie in vorökumenischer Zeit. BGEMK 7, 1978; Die Anfänge der Evangelisch-methodistischen Kirche in Hessen. BGEMK 12, 1982; Ludwig S. Jacoby. Gründer der methodistischen Kirche in Deutschland. Privatdruck, Oldenburg 1984.

<sup>16</sup> BGEMK 4/1975, 3. u. 4. A. 1979.

<sup>17</sup> BGEMK 8/1980.

<sup>18</sup> Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Karl Steckel / C. Ernst Sommer (Hg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1982, 39–58; ebd.: Die Methodistenkirche in Deutschland, 85–112.



Neben diesen Aufgaben vernachlässigte Voigt sein Engagement für die Arbeit in den Medien und für die Ökumene nicht: Seit 1969 war er als Verbindungsmann der VEF zu Radio Bremen, WDR und NDR auch Mitglied in der AG Rundfunk und Fernsehen der VEF, seit 1979 der von den Freikirchen gewählte Vertreter in der Hörfunkkommission des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (*gep*) und seit 1975 Vorsitzender des Ökumenischen Rats in Bremen.

## 1984–1993 Superintendent in West-Berlin

1984 wurde Karl Heinz Voigt von Bischof Hermann Sticher zum Superintendenten für den Distrikt West-Berlin berufen. Diese Aufgabe stellte vor besondere Herausforderungen. Die Insellage der Stadt beeinflusste die Arbeit in den Gemeinden erheblich. Zugleich wurde die Stadt durch die wachsenden Reiseerleichterungen immer mehr zur Drehscheibe zwischen Ost und West und ab November 1989 beanspruchte die Gestaltung der Wiedervereinigung viele Kräfte. Andererseits war die Arbeit im Blick auf die Zahl der Pastoren und Gemeindebezirke, die zu begleiten waren, sehr überschaubar und damit waren Kräfte frei, besondere Aufgaben zu übernehmen, wozu Voigt auch gerne bereit war.

Vor allem trat nun das ökumenische Engagement in den Vordergrund. Voigt war Mitglied im sehr aktiven Ökumenischen Rat Berlin und übernahm von 1987 bis 1991 dessen Vorsitz. Seine Aktivität in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen intensivierte er besonders im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit. Von 1984 bis 1998 war er Mitglied in der AG Rundfunk-Fernsehen-Medien der VEF und von 1988 bis 1999 vertrat er die Freikirchen im Kuratorium des *epd*. Medienpolitisch war dies eine außerordentlich bewegte und aktive Zeit. In Zusammenarbeit mit Gerhard Belz (EmK) und Friedrich Schneider (BEFG) gelang es Voigt, im Bereich des Privatfunks, des Fernsehens und der Informationsdienste die Kooperation mit der EKD und unter den Freikirchen deutlich zu verbessern.

Von 1989 bis 2000 war Karl Heinz Voigt Delegierter der EmK in der Mitgliederversammlung der ACK und blieb bis 2010 stellvertretendes Mitglied, sodass er auch weiter nicht selten zu den Sitzungen dieses Gremiums eingeladen wurde. Von 1992 bis 2000 war er Ökumenebeauftragter der EmK und nahm als Vertreter seiner Kirche regelmäßig an den Synoden der EKD und nicht selten in Vertretung des Bischofs auch an den Sitzungen des Vorstands der ACK teil. Obwohl er sich nie scheute, ein kritisches Wort zu bestimmten Vorgängen zu sagen, wurde seine Mitarbeit in der ACK sehr geschätzt, da seine kritischen Stellungnahmen fast immer mit konstruktiven Vorschlägen verbunden waren. Eine ganze Reihe von Aktionen der ACK ist so auf seine Initiative hin entstanden. Ein Zeichen dafür ist auch, dass Professor Hans-Jörg Urban vom Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn ihn bat, für die Katholische Nachrichtenagentur KNA öku-



menische Vorgänge, insbesondere im freikirchlichen Raum, zu kommentieren.

Natürlich hat Voigt auch diese Aktivitäten mit historischer Forschung begleitet und deren Ergebnisse veröffentlicht, wobei die umfangreichste Studie interessanterweise eine Arbeit zur Geschichte der Evangelischen Allianz war.<sup>19</sup> Auch das Interesse an der Geschichte der eigenen Kirche erlahmte nicht, wobei sich mit den entsprechenden historischen Fragen oft ein aktuelles Interesse verband.<sup>20</sup> Selbst das Thema Diakonie war nicht vergessen, sondern wurde anlässlich der Konferenzen für Diakonie der EmK 1986 ganz praktisch behandelt.<sup>21</sup>

### 1993–2000 Pastor in Kiel

Da in der EmK das Amt eines Superintendents zeitlich begrenzt ist, endete die Beauftragung in Berlin 1993, und Karl Heinz Voigt erhielt eine Dienstzuweisung an den Gemeindebezirk Kiel. Die Lage in der dortigen Gemeinde war ziemlich schwierig, aber Voigt packte diese Aufgabe mit Energie, aber auch mit dem in solchen Situationen nötigen Fingerspitzengefühl an. Es war sehr beeindruckend mitzuerleben, wie in der Gemeinde Schritt für Schritt wieder neue Zuversicht wuchs und auch die Ausstrahlung nach draußen spürbar stärker wurde. Wie sehr Karl Heinz Voigt diese Aufgabe am Herzen lag, zeigte sich daran, dass er bereit war, auch über sein 65. Lebensjahr hinaus noch ein Jahr länger in der Gemeinde zu arbeiten, als zu diesem Zeitpunkt kein geeigneter Nachfolger gefunden werden konnte, obwohl er sich für den Ruhestand wichtige Projekte vorgenommen hatte.

<sup>19</sup> Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert. Stuttgart 1990; vgl. dazu schon früher: Wohin führt der Weg der Evangelischen Allianz? in: Glieder an einem Leib. Freikirchen in Selbstdarstellungen, hg. Hans-Beat Motel, Konstanz 1975, 337–340. Weitere Arbeiten zur Geschichte ökumenischer Beziehungen: Ökumenische Wirkungen der Wittenberger Reformation in den angelsächsischen Ländern. Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK (MSGEmK) NF 10/1989, Heft 2, 4–34; Beziehungen zwischen dem deutschen Zweig der Methodistenkirche in Europa und der Ökumenischen Bewegung. In: Michel Weyer (Hg.), Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen den beiden Weltkriegen. BGEMK 36, 1990, 155–188.

<sup>20</sup> Den Armen wird das Evangelium gepredigt. John Wesley – die Reichen und die Armen. MSGEmK NF 7/1986, Heft 1, 5–19; Hat John Wesley sich am 24. Mai 1738 „bekehrt“? EmK heute 57, 1988; Die Gemeinschaftsbewegung und die methodistischen Kirchen. Eine Positionsbeschreibung am Beispiel von Elias Schrenk aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens des Gnadauer Verbands 1988. MSGEmK NF 9/1988, Heft 1, 11–24; Die Predigt durch Laien in der Evangelisch-methodistischen Kirche damals und heute. EmK heute 51, 1987.

<sup>21</sup> Im Vorfeld von „Diakonie 86“ EmK heute 46, 1985; Mit Christus zu den Nachbarn. Arbeitshilfe für „Diakonie 86“, Stuttgart 1986.



Als Ökumenebeauftragter der Kirche war er auch von Kiel aus noch deutschlandweit tätig und auf diesem Gebiet publizistisch aktiv.<sup>22</sup> Seine historischen Studien setzte er fort und konnte einige wichtige Beiträge veröffentlichen.<sup>23</sup> In dieser Zeit intensivierte er auch seine Mitarbeit am Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon (BBKL) und erarbeitete dafür eine steigende Zahl von Biographien von Personen aus der methodistischen Bewegung und ihrem Umfeld (bis jetzt ca. 250 Artikel). In einer Studie zur Kirchengliedschaft in der EmK lieferte er mit der Formulierung „Gemeinde aus Glaubenden und Suchenden“ ein in der Folgezeit häufig gebrauchtes Schlagwort für das Selbstverständnis der EmK.<sup>24</sup>

## Ab 2000 tätiger Ruhestand

Im Jahr 2000 konnte Voigt endlich den verdienten Ruhestand antreten, der ihn wieder nach Bremen zurückführte. Für sein umfangreiches Archiv wurden ihm in der dortigen Kirche der EmK zwei Räume zur Verfügung gestellt, sodass er sich nun auf seine historische Arbeit konzentrieren konnte. Aber ganz zog er sich noch nicht aus dem Tagesgeschäft zurück. So hat er immer wieder als Stellvertretender Delegierter in der Mitgliederversammlung der ACK mitgewirkt, auch seine Beiträge für KNA zeigen, wie intensiv er das ökumenische Geschehen weiter verfolgt, und vor allem war er es, der die theologischen Gespräche zwischen Freikirchen und Katholischer Kirche anregte, die seit 2002 alle zwei Jahre im Möhler-Institut in Paderborn stattfinden. Am ersten dieser Treffen hat er auch selbst teilgenommen.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Leuenberg zwischen Budapest und Wien. epd-Dokumentation 15/1994 vom 21. März 1994; Ökumene in der Diakonie. 150 Jahre Anlauf. In: 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen in Deutschland 1957–1997, hg. von der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft, Stuttgart 1997, 56–63, auch in FF 7/1997 (1998), 145–153; Ökumenischer Fortschritt zwischen Kirchenpolitik und „reiner Lehre“. Was hat uns die EmK / EKD-Ökumene gebracht? Zehn Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Erinnerungen und Einsichten. MSGEmK, NF 19/1998, Heft 1, 3–27, auch in FF 7/1997 (1998) 115–136; Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927). Freikirchen-Forschung (FF). 9/1999, 151–187; Ökumenische Prozesse: Viel Hoffnung trotz mancher Enttäuschung. Beobachtungen eines methodistischen Christen. UNA SANCTA 56/2001, 3–20.

<sup>23</sup> Aus westlicher Sicht. Ein Beitrag zur Aufarbeitung unserer gemeinsamen Geschichte in Ost und West. EmK FORUM 2, 1995; Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und landeskirchlicher Gemeinschaft. Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen. Wuppertal 1996; Jacob Albrecht. Ein Ziegelbrenner wird Bischof. Stuttgart 1997.

<sup>24</sup> Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden. Wer kann Kirchenglied in der Evangelisch-methodistischen Kirche werden? EmK FORUM 11, 1998.

<sup>25</sup> Gottes Geist in allen Kirchen am Werk. Warum Freikirchler und Katholiken miteinander reden. In: Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn / Stuttgart 2003, 211–214.



Aber Schwerpunkt war nun doch die Arbeit an historischen Themen und neben einigen kleineren Arbeiten<sup>26</sup> erscheinen in relativ kurzen Abständen umfangreichere Darstellungen zu größeren Themenkomplexen. Das gilt vor allem für die Geschichte der deutschen Freikirchen im 19. und 20. Jahrhundert, die inzwischen zum Standardwerk geworden ist,<sup>27</sup> aber auch für die Arbeiten zur Aufarbeitung der Haltung der Freikirchen im Dritten Reich, zur Geschichte der Sonntagsschulbewegung und der methodistischen Mission in Hamburg.<sup>28</sup> Im Frühjahr 2014 erscheint eine Geschichte der Gemeinschaftsbewegung, in der insbesondere der Einfluss des Methodismus auf diese Bewegung behandelt wird.<sup>29</sup> Diese Arbeit ist besonders charakteristisch, da sich Voigt auf kaum ein anderes Thema so intensiv durch Vorstudien vorbereitet hat.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Ich nenne nur zwei an etwas entlegener Stelle erschienene Artikel: Konservativ und demokratisch – ungewöhnliche Zwillinge früherer Frömmigkeit. Methodistische Bemühungen um Frieden und Versöhnung nach dem Ersten Weltkrieg. In: Ökumenisch-missionarisches Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg (Hg.), Mit uns hat der Glaube nicht angefangen. Berlin 2001, 196–206; (Hg. zusammen mit *Thomas Schirmacher*), Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert. Studien zur Religionsfreiheit Band 5, Bonn = idea-Dokumentation 3/2004, mit zwei Beiträgen von Voigt S. 37–73 und 75–103.

<sup>27</sup> Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert). KiE III/6, Leipzig 2004.

<sup>28</sup> Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945. Frankfurt/Main 2005; Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Von den Anfängen bis zum Ende des Deutschen Kaiserreichs. Kirche, Konfessionen, Religionen 52, 2007; Methodistische Mission in Hamburg (1850–1900). Transatlantische Einwirkungen. Die Anfänge der Bischöflichen Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft in der Großstadt Hamburg. Göttingen 2010; dazu kommen eine Fülle von Beiträgen in: *Karsten W. Mohr* (Hg.), Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg, Hamburg 2013.

<sup>29</sup> Der Zeit voraus. 125 Jahre deutsche Gemeinschaftsbewegung. Folgenreiche Einflüsse der methodistischen Kirchen auf die Gemeinschaftsbewegung und deren Verdrängung. Im Anhang: Faksimile-Druck der Erstausgabe einer Schrift von Prof. Theodor Christlieb: Zur methodistischen Frage in Deutschland (1882). Vorwort: Hartmut Lehmann. Leipzig 2014.

<sup>30</sup> Es lohnt sich diese Arbeiten einmal im Zusammenhang aufzuzählen: Die Gemeinschaftsbewegung und die methodistischen Kirchen. Eine Positionsbeschreibung am Beispiel von Elias Schrenk aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens des Gnadauer Verbands 1988. MSGEmK NF 9/1988, Heft 1, 11–24; Theodor Christlieb, die methodistischen Kirchen und die Gemeinschaftsbewegung. Ist die Bezeichnung „Neupietismus“ für die „Gnadauer“ haltbar? MEKGR 45/46 (1996/1997), 1998, 283–319; „Die Neu-evangelisierung der längst Entchristlichten“ – Eine Forderung von Professor Christlieb von 1888. Evangelisation in Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. In: *Rudolf Mohr* (Hg.), „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“. Festschrift für *Dietrich Meyer*, SVRKG 147, Köln 2000, 433–458; Unterwegs nach Gnadau 1888. Stationen von Professor Theodor Christlieb. In: Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. FF 12/2002, 1–70; Theodor Christlieb und die Evangelische Allianz. Ev. Allianz zur Disziplinierung der „Außerkirchlichen“? MEKGR 52/2003, 181–211; Friedrich von Schlömbach, Theodor Christlieb und die Evangelisation in Deutschland. Vom ökumenischen Verein mit „undenominationellen Charakter“ zum „Deutschen Evangelisationsverein“. MEKGR 53/2004, 337–359; Art. Christlieb, Theodor (1833–1889), BBKL 25, 2005, 144–170; 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.



Blickt man auf das Lebenswerk des Jubilars, so wird man vor allem den immensen Fleiß, aber auch die bemerkenswerte Kreativität bewundern, mit denen er die Aufgaben durchgeführt hat, die sich ihm stellten oder die er sich selber vornahm. In seiner Zielstrebigkeit und der Entschiedenheit, mit der er Dinge anpackt, kann er freilich für andere ab und zu auch ein unbequemer Weggefährte sein. Wer aber Unterstützung braucht, der findet bei ihm kompetenten Rat und tatkräftige Hilfe. Ich hoffe, dass durch meine Darlegungen auch deutlich geworden ist, mit welcher Weite des Interesses und des Engagements er seinen Dienst getan hat. Damit soll auch etwas von dem Dank sichtbar werden, der ihm von Seiten seiner Kirche gebührt, der dieser Dienst in so hohem Maße gewidmet war. Danken möchte ich aber auch ganz persönlich für alle Impulse und Unterstützung, die ich von Karl Heinz Voigt in unserer langjährigen Zusammenarbeit und darüber hinaus erfahren habe.

Die Bedeutung seiner historischen Arbeiten fachkundig zu würdigen, steht mir als Nichthistoriker nicht zu. Dass ihm aber 2007 der *Distinguished Service Award* der *General Commission on Archives and History* der *United Methodist Church* verliehen wurde, zeigt die Wertschätzung, die er in Fachkreisen genießt. Ich möchte nur drei Merkmale seiner historischen Arbeit hervorheben, die mir aufgefallen sind: Er gehörte zu den ersten, die entdeckten, wie viel Information für die Geschichte des Methodismus aus landeskirchlichen und staatlichen Archiven zu holen ist, und hat das mit am konsequentesten genutzt. Weiter ist es symptomatisch, dass er in den letzten Jahren so viele biographische Artikel geschrieben hat; Geschichte handelt von Menschen, und ihr Leben und Wirken ist für ihn ein wichtiger Schlüssel zu deren Verständnis. Sehr bewusst hat er in diese Forschungen auch Personen aus der Evangelischen Gemeinschaft einbezogen, vor allem auch ihren historisch nicht leicht zu erfassenden Gründer Jacob Albrecht. Und nicht zuletzt ist es beeindruckend, wie Voigt sich Schritt für Schritt in eine Thematik einarbeitet, neue Perspektiven entdeckt, aber auch eine einmal erkannte heuristische Hypothese beharrlich verfolgt.

Die Evangelisch-methodistische Kirche und alle, die an der Geschichte der Freikirchen interessiert sind, haben Karl Heinz Voigt viel zu danken. Diese Festschrift soll ein bescheidenes Zeichen dieses Dankes sein. Er ist verbunden mit dem herzlichen Wunsch, dass Gott ihm noch manche Jahre fruchtbaren Schaffens schenken möge.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Frau Ulrike Knöller vom Zentralarchiv der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen danke ich herzlich für die Bereitstellung von Archivmaterial.







# Gesamtbibliografie von Karl Heinz Voigt (bis 2013)

## Vorbemerkung des Verfassers

Meine Studien insbesondere zu geschichtlichen Fragen unserer Kirchen habe ich nicht als Historiker und schon gar nicht als Wissenschaftler erarbeitet. Ich habe mich immer als historisch interessierten Pastor unserer Kirche verstanden, der nach innen und nach außen die Kirche mit ganz unterschiedlichen Zielvorstellungen repräsentiert oder diese und jene Frage zum Diskurs beisteuert.

In meinen *selbständigen Veröffentlichungen* habe ich insbesondere zwei Stränge verfolgt: (1) die jeweils zeitgleiche Reflektion meiner Arbeit in Hilfswerk, Gemeinden, Superintendent, Ökumene-Beauftragter (wesentlich die Hefte „emk-heute“) und (2) das Verständnis unserer kirchlichen Tradition im Kontext von christlichen Bewegungen und Kirchen.

Nach der Rahmensetzung in der „Geschichte...“ (1982), die sich erstmals an Eckdaten der säkularen Geschichte orientiert, habe ich nacheinander die Evangelische Allianz, die Heiligungsbewegung, die Gemeinschaftsbewegung, die Freikirchen, den Kindergottesdienst, (die Jugend- und Frauenarbeit fehlen noch) und jetzt (noch nicht abgeschlossen) die innerdeutsche Ökumene zu erfassen versucht. Das ungeplante *Hamburg-Buch* fiel aus diesem Rahmen. Darin habe ich versucht, unsere deutsche Herkunft weniger aus England und von Wesley her, dafür im Kontext der Auswanderung in eine Art volkswirtschaftlichen Kontext zu stellen. Nicht zufällig ist der Wesleyanische Methodismus in Hamburg in den „Anhang“ geraten.

Meine *Einzelaufsätze* sind in der Regel eine Art Vorarbeiten für die versuchten „Übersichten“. Die Mehrzahl ist aus Vorträgen oder als Auftragsarbeiten erwachsen. Eine größere Zahl von Meldungen für den Evangelischen Pressedienst (epd) und die Katholische Nachrichtenagentur (KNA-ÖKI), wie auch andere berichtende Beiträge z. B. in der Ökumenischen Rundschau, waren für mich wichtig, weil ich damit einen bewusstseinsbildenden Beitrag leisten wollte, der sich permanent gegen den ökumenischen Alleinanspruch der beiden sogenannten Großkirchen wendet. KNA-ÖKI hat eine weite Wirkung bis nach Rom, wie ich aus Zitierungen meiner Beiträge ersah.

Die bisher reichlich 250 Beiträge im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon (BBKL) umfassen ganz bestimmte Kategorien: (1) Personen aus Evangelischer Gemeinschaft und Methodistenkirche in Europa einschließlich Ausgewanderte, Bischöfe auf dem Weg zwischen USA und Europa, soweit möglich Missionare, andere Personen, die sonst der Vergessenheit anheimgefallen wären (z. B. Baltikum); (2) Personen, die nationale Grenzen in ihrem kirchlichen Dienst überwunden haben, weil die bisherige Kirchengeschichtsforschung immer noch eine regionale und nationale Tendenz hat;<sup>1</sup> (3) Bei veröffentlichten thematischen Übersichtsstudien, in denen Personen eine spezielle Rolle gespielt haben, konnte ich meistens auch gleich die Biographie und die entsprechende Literatur erfassen und auswerten. Die in Verbindung mit den Personenartikeln erfasste Literatur kann für weitere Studien hilfreich sein, da die Mehrzahl der Bibliotheken (außer der Württembergischen Landesbibliothek und der Münchener Staatsbibliothek) die

<sup>1</sup> Immerhin sind durch meine BBKL-Beiträge zwei mir bekannte Dissertationen über Friedrich von Schlömbach (Uni Kiel) und Ernst-Ferdinand Ströter (Uni Greifswald), sowie eine über Sonntagsschule (Münster) entstanden.



„Sektenliteratur“ nicht gesammelt hat, aber nunmehr bibliographische Angaben für die Suche und Fernleihe möglich sind.

Dazu kamen im Laufe der Zeit verschiedene Lexikonbeiträge aufgrund von Anfragen.

Für meine selbständigen Veröffentlichungen habe ich jeweils neue Literatur zu verarbeiten versucht. Eine ganze Reihe von Werken habe ich jeweils in der Phase der Erarbeitung rezensiert, oft zehn bis zwölf Werke jährlich im Jahrbuch Freikirchenforschung, in den Halbjahresheften EmK-Geschichte, in der Ökumenischen Rundschau und in anderen Zeitschriften. Auf die Erfassung der langen Liste von Rezensionen habe ich in dieser Übersicht jedoch verzichtet.

Im Zuge meiner Arbeit war ich immer bemüht, den unterschiedlichen Traditionen der heutigen EmK Aufmerksamkeit zu geben und sie entsprechend zu würdigen. Diese Bemühung erwuchs aus der Verpflichtung, die Integration zu fördern.

Ich bin selber überrascht, welche (für mich erkennbare) Wirkung meine Arbeit hat. Doktoranten, überwiegend Landeskirkler, auch Professoren, die Studenten betreuen, melden sich bei mir, um Informationen einzuholen. In Dissertationen und Habilitationsschriften wie in aktueller Literatur wird unsere Kirche in zunehmendem Maß berücksichtigt. Ich freue mich darüber und erfahre das als stets neue Ermutigung. Ermutigend war es auch für mich, als der frühere Direktor des Göttinger Max-Planck Instituts für Geschichte, Professor Hartmut Lehmann, sich nach der Lektüre meines Manuskripts über die Gemeinschaftsbewegung selber anbot, ein Vorwort zu schreiben. Im Rückblick auf viele Jahre darf ich dankbar erkennen, was Gott in mein Leben hineingelegt hat.

Karl Heinz Voigt

Die folgende Bibliographie ist in sieben Gruppen unterteilt und darin jeweils – bis auf Gruppe 6 – chronologisch geordnet. Es handelt sich um

1. Selbständige Veröffentlichungen
2. Aufsätze in Zeitschriften, Sammelwerken, Festschriften usw.
3. epd und KNA-ÖKI Beiträge
4. Beiträge in der Kirchenzeitung „unterwegs“
5. Lexikon-Beiträge
6. Personen-Beiträge im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon (BBKL)
7. Liedtexte

## 1. Selbständige Veröffentlichungen

- 1.1 Arbeitshilfe für Gruppengespräche zum Sozialen Bekenntnis der Methodistenkirche (Hg.), Frankfurt/M., o. J. (1964), 60 S. mit folgenden eigenen Beiträgen:  
Theologische Grundlegung, S. 10-13; Armut und Wohlstand, S. 25-29; Die christliche Berufsauffassung, S. 35-43; Friede und Weltordnung, S. 44-49.
- 1.2 Junge Menschen – neue Wege. Internationaler Diakonischer Jugendeinsatz. Ein internationales Austauschprogramm der Methodistenkirche mit der Förderung durch das Ministerium für Familie und Jugend, Frankfurt/M. 1966.



- 1.3 Die diakonische Verantwortung der Evangelisch-methodistischen Kirche. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. C. Ernst Sommer. Methodismus in Dokumenten Heft 11, Zürich 1968, 39 S.
- 1.4 Die Evangelisch-methodistische Kirche – was sie tut. Heft 3 der Reihe: Informationen aus der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1968.
- 1.5 Christ – Politik – Frieden, bearbeitet von K. H. Voigt, Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Hg.), Witten 1970.
- 1.6 Warum kamen die Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Jürgen Winterhager, D. D., Beiträge zur Geschichte der Ev.-methodistischen Kirche 4, Stuttgart 1975 (72 S.). 2. Aufl. (1975), 3. Aufl. (1979) und 4. Aufl.: Vorwort Bischof Dr. Friedrich Wunderlich.
- 1.7 Die Wesleyanische Methodistengemeinschaft in Deutschland. Eine Skizze ihrer Geschichte unter besonderer Berücksichtigung ihrer Kirchwerdung.  
und: Ein methodistischer Beitrag am Anfang der Mutterhaus-Diakonie in Deutschland. Ökumenische Diakonie in vorökumenischer Zeit. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. C. Ernst Sommer. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 7, Stuttgart 1978, 50 S.
- 1.8 Die charismatische Grundstruktur der Evangelisch-methodistischen Kirche. Ein Beitrag zum zwischenkirchlichen Gespräch. EmK heute, Heft 28, Stuttgart 1979, 20 S.
- 1.9 Methodistische Evangelisation im volkskirchlichen Kontext. Überlegungen zum „Missionarischen Jahr“ unter besonderer Berücksichtigung historischer Aspekte.  
Referat einer Vorbereitungstagung, EmK heute, Heft 29, Stuttgart 1979, 60 S.
- 1.10 Evangelisierende Gemeinde. Studienbrief „Gemeindeaufbau“. hg. von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste durch Pf. Dr. Helmut Flender, auch als Beilage zu: Das missionarische Wort. Zeitschrift für Verkündigung und Gemeindeaufbau, Heft 3, Stuttgart, 1979, 28 S.
- 1.11 Pietismus – Methodismus – Gemeinschaftsbewegung. Zum Wandel des Begriffs „Methodisten“. Privatdruck eines Fragments, Bremen 1979.
- 1.12 Glaube als persönliche Erfahrung. Arbeitsmaterial für das Evangelisationsprogramm IN SEINEM AUFTRAG, Stuttgart 1980, 12. S.
- 1.13 Die Methodistenkirche im Dritten Reich. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 8, Stuttgart 1980, 52 S.
- 1.14 Wir laden unsere Nachbarn ein. Kleine adventliche Feier. Arbeitsmaterial zum „Missionarischen Jahr“, hg. von der Behörde für Evangelisation, Stuttgart 1980.



- 1.15 Heide Rose, Bibliographie Bischof Dr. Friedrich Wunderlich 1921-1980, ergänzt und weitergeführt von Karl Heinz Voigt. Mit einem Vorwort von Karl Steckel DD, Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 10, Stuttgart 1981.
- 1.16 Die Anfänge der Evangelisch-methodistischen Kirche in Hessen. Mit einem Vorwort von Karl Steckel. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 12, Stuttgart 1982, 80 S.
- 1.17 Bischof Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes, Stuttgart 1982, 256 S., mit Bildern.
- 1.18 Das Evangelium für Zeitgenossen. Referat zur Konsultativtagung methodistischer Kirchen in Herrnhut (DDR) im Sommer 1982. EmK heute 39, Stuttgart 1983, 32 S.
- 1.19 HOGYAN HIRDETHETJÜK AZ EVANGÉLIOMOT? Wesley János valasza a mi mai valazunk. (Das Evangelium für Zeitgenossen, ins Ungarische übersetzt von Friedrich Hecker), Budapest 1983 (Privatdruck).
- 1.20 Wie erarbeite ich eine Gemeindegeschichte? Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistische Kirche, Reutlingen 1983, 24 S.
- 1.21 Die missionarische Existenz der Gemeinde. EmK heute 40, Stuttgart 1983, 18 S.
- 1.22 Verbindlicher Glaube, verbindliche Gemeinde, verbindliche Lehre. Kennzeichen der Methodisten in Mitteleuropa. Mit einem Anhang: Woher kommt der Namen „Methodisten“? EmK heute, Heft 41, Stuttgart 1984, 28 S.
- 1.23 Ludwig S. Jacoby. Gründer der methodistischen Kirche in Deutschland. Privatdruck, mit Bildern, Oldenburg 1984.
- 1.24 Im Vorfeld von „Diakonie 86“. Überlegungen, Anregungen und Fragen zu einer Standortbestimmung. Auswertung von Fragebögen vom Herbst 1984. EmK heute Heft 46, Stuttgart 1985, 40 S.
- 1.25 Mit Christus zu den Nachbarn. Arbeitshilfe für „Diakonie '86“, Stuttgart 1966, 14 S.
- 1.26 Die Predigt durch Laien in der Evangelisch-methodistischen Kirche damals und heute. EmK heute Heft 51, Stuttgart 1987, 40 S.
- 1.27 Hat John Wesley sich am 24. Mai 1738 „bekehrt“? Eine Arbeitshilfe. EmK heute 57, Stuttgart 1988, 26 S.
- 1.28 Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert. Mit einem Vorwort von Karl Steckel, Stuttgart 1990, 165 S.
- 1.29 Leuenberg zwischen Budapest und Wien, epd-Dokumentation – Evangelischer Pressedienst Nr. 15/1994, vom 21. März 1994 mit Anhängen. Frankfurt/M. 1994, 28 S.  
mit: (1) Wohin steuert die Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien? S. 1-10; (2) Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? – 75 Jahre nach Dresden 1919, S. 11-20.



- 1.30 Aus westlicher Sicht. Ein Beitrag zur Aufarbeitung unserer gemeinsamen Geschichte in Ost und West. EmK FORUM Heft 2, Stuttgart 1995, 30 S.
- 1.31 Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und landeskirchlicher Gemeinschaft. Die „Triumphreise“ von Robert Pear-sall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischen-kirchlichen Beziehungen. TVG Monographien, Wuppertal 1996, 214 S.
- 1.32. Jacob Albrecht. Ein Ziegelbrenner wird Bischof, mit 8 Bildseiten, Stuttgart 1997, 120 S.
- 1.33 Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden. Wer kann Kirchenglied in der Evangelisch-methodistischen Kirche werden? EmK FORUM Heft 11, Stuttgart 1998, 76 S.
- 1.34 Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert). Kirchenges-  
chichte in Einzeldarstellungen, Bd., III/6, Leipzig 2004, 262 S.
- 1.35 Karl Heinz Voigt, zusammen mit Thomas Schirmacher (Hg.), Men-  
schenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Ein-  
satz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die  
Freikirchen im 19. Jahrhundert. Studien zur Religionsfreiheit Band  
5, Bonn 2004.  
erschieden als idea – Dokumentation 3/2004, 125 S., mit zwei Beiträgen  
von Karl Heinz Voigt, S. 37-73 und 75-103.
- 1.36 Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbei-  
tungsprozesse seit 1945, Frankfurt/M. 2005, 126 S.
- 1.37 Heinrich Ernst Gebhardt. Sonderdruck aus dem Biographisch-Biblio-  
graphischen Kirchenlexikon, Band XXVI, Nordhausen 2006, 36 S.
- 1.38 Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst.  
Von den Anfängen bis zum Ende des Deutschen Kaiserreichs. Kir-  
che, Konfessionen, Religionen, Bd. 52, Göttingen 2007, 266 S.
- 1.39 Methodistische Mission in Hamburg (1850–1900). Transatlantische  
Einwirkungen. Die Anfänge der Bischöflichen Methodistenkirche  
und der Evangelischen Gemeinschaft in der Großstadt Hamburg,  
Göttingen 2010, 296 S.
- 1.40 Die Bremer Erlöserkirche – Ein Denkmal der methodistischen Kir-  
che in Deutschland, Eigenverlag, Bremen 2010, reich bebildert, 44 S.
- 1.41 Karl Wesley, Wache auf, der du schläfst. Eine Predigt von einem der  
Stifter der Methodistischen Gesellschaften, Berlin 1824, Als Faksimile-  
Druck herausgegeben und eingeleitet von Karl Heinz Voigt, Bre-  
men 2010.
- 1.42 Der Zeit voraus. 125 Jahre deutsche Gemeinschaftsbewegung. Fol-  
genreiche Einflüsse der methodistischen Kirchen auf die Gemein-  
schaftsbewegung und deren Verdrängung. Im Anhang: Faksimile-  
Druck der Erstausgabe einer Schrift von Prof. Theodor Christlieb:  
Zur methodistischen Frage in Deutschland (1882). Mit einem Vor-  
wort von Hartmut Lehmann [Erscheint im Frühjahr 2014 in der  
Evangelischen Verlagsanstalt, Leipzig].



## 2. Aufsätze

- 2.1 Klassische Evangelisation und neue Volksmission. In: Theologische Besinnung, Zehn Aufsätze, Eigendruck (Predigerseminar der Methodistenkirche, Frankfurt/M.), 1959, S. 71-77.
- 2.2 (1) John Wesleys Heilserfahrung; (2) Die Entstehung des Methodismus in England. In: Arbeitshilfen für den Katechismus-Unterricht – Stunden 24 und 2, Frankfurt/M.
- 2.3 Die Anfänge des Methodismus in Frankfurt/M. Vervielfältigung mit vielen Dokumenten. Bischof Wunderlich zum Geburtstag.
- 2.4 Diakonie in den Freikirchen. In: Jahrbuch Das Diakonische Werk – Innere Mission und Hilfswerk – der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1966, S. 33-56 (Als Sonderdruck erschienen).
- 2.5 Diakonia: Der Christ in der Gesellschaft. In: Der Methodismus, Die Kirchen der Welt, Hg. C. Ernst Sommer, Stuttgart 1968, S. 276-291.
- 2.6 Aus der Geschichte der Gefängnisreform in England. John Wesley – John Howard – Elisabeth Fry. In: Innere Mission 1968, S. 374-381.
- 2.7 Ein Beispiel freikirchlich-sozialdiakonischer Haltung (John Wesley, John Howard, Elisabeth Fry). In: Wort und Tat, 1968, Heft 6, S. 191-197.
- 2.8 Social Witness in German Methodism. In: The Christian Citizen, London 1/1968, S. 12-15.
- 2.9 Eine deutsche Freikirche . Zum Selbstverständnis der EmK. In: Wort und Tat, 22. Jg. (1968), Heft 7, S. 233ff.
- 2.10 Die Evangelisch-methodistische Kirche. Text einer Sendung im Süddeutschen Rundfunk. In: Wort und Tat, 23. Jg. (1969), Heft 1, S. 7-11.
- 2.11 Methodistische Evangelisation und landeskirchliche Volksmission. In: Wort und Tat, 23. Jg. (1969), Heft 7, S. 224ff.
- 2.12 Evangelisation der Freikirchen. In: Das missionarische Wort, 23. Jg. (1970), Heft 6, S. 297-305.
- 2.13 Georg Gottfried Treviranus. Mitbegründer der Evangelischen Allianz in London 1846. In: Evangelisches Allianzblatt 1973, Heft 10, S. 152-156.
- 2.14 Georg Gottfried Treviranus. Mitbegründer der Evangelischen Allianz in London 1846 (erweitert). In: Hospitium Ecclesiae – Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte, Bd. 8, 1973, S. 66-80.
- 2.15 Die Evangelisch-methodistische Kirche. In: Glieder an einem Leib. Freikirchen in Selbstdarstellungen, hg. von Hans-Beat Motel, Konstanz 1975, S. 174-217.
- 2.16 Wohin führt der Weg der Evangelischen Allianz? In: Glieder an einem Leib. Freikirchen in Selbstdarstellungen, hg. Hans-Beat Motel, Konstanz 1975, S. 337-340.
- 2.17 Die Evangelisch-methodistische Kirche stellt sich der ökumenischen Herausforderung. 125 Jahre EmK in Deutschland. In: Ökumenische Rundschau 25. Jg. (1976), S. 100-102.



- 2.18 Auswanderer-Fürsorge der methodistischen Kirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts. In: *Hospitium Ecclesiae*, Forschungen zur breminischen Kirchengeschichte, Bd. 10, 1976, S. 147-157.
- 2.19 Der Glaube ohne Werke ist tot – die Sozialen Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: *Katholische Nachrichten-Agentur*, Bonn, Ausgabe vom 28.9.1977, S. 5-7.
- 2.20 Was ist Kirche? Die ekklesiologische Frage in freikirchlicher Sicht. In: *Katholische Nachrichten-Agentur*, Bonn, Ausgabe vom 26.10.1977, S. 5-9.
- 2.21 Evangelisation, Mission und soziale Verantwortung. In: *EmK – Positionen. Erläuterungen zum Evangelikalen-Papier*, emk-heute, Heft 25, Stuttgart 1978, S. 10-12.
- 2.22 Das Erbe für die Zukunft fruchtbar machen. In: *Amtsblatt der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR* 1979, Heft 3.
- 2.23 God's Workshop in Bremen. In: *See how they grow*, ed. by Allan Walker, Glasgow 1979, S. 90-99.
- 2.24 Baustelle Gottes in Bremen. In: *Wie sie wachsen. Zwölf Gemeinden im geistlichen Aufbruch*, hg. von Allan Walker, Stuttgart 1980, S. 114-140.
- 2.25 Gottesdienst – Fest der Gemeinde. In: *Das missionarische Wort*, 33. Jg. (1980), Heft 4, S. 139-143.
- 2.26 Ich glaube – darum rede ich. In: *Das missionarische Wort*, 34. Jg. (1981), Heft 5, S. 168-176.
- 2.27 Kirche der Mission – Methodisten als ökumenische Bewegung. In: *Evangelische Kommentare* 1981, Heft 10, S. 755f.
- 2.28 Die deutschen Methodisten in Amerika und die reformatorischen Kirchen Europas. In: *MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, 2. Jg. Neue Folge (1981), Heft 2, S. 6-16.
- 2.29 Was ist bei den Sendungen (neue Medien) zu bedenken? Theologische Kriterien für Inhalte freikirchlicher Sendungen. In: *EmK heute*, Heft 37, hg. von Reinhard Brose, S. 19-27.
- 2.30 *Methodistica* in der Literatur. In: *MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, 3. Jg. Neue Folge (1982), Heft 1, S. 29f.
- 2.31 Anmerkungen zum Aufsatz von H. J. Goertz „Reform der Freikirchen“. In: *Ökumenische Rundschau* 1982, Heft 3, S. 350-354.
- 2.32 Mutig die Nutzung ansteuern – Wo stehen die Freikirchen (in der Frage der „Neuen Medien“)? In: *MEDIUM, Zeitschrift für Hörfunk, Fernsehen, Filme, Presse*. Sept./Okt. 1982, S. 13-14.
- 2.33 Georg Gottfried Treviranus. Mitbegründer der Evangelischen Allianz in London. In: *MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, 3. Jg. Neue Folge (1982), Heft 2, S. 4-18.



- 2.34 Nachtrag zur Bibliographie Bischof Dr. Friedrich Wunderlich. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 3. Jg. Neue Folge (1982), Heft 1, S. 23-26.
- 2.35 Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Karl Steckel / C. Ernst Sommer, Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirchen, Stuttgart 1982, S. 39-58.
- 2.36 Die Methodistenkirche in Deutschland. In: Karl Steckel / C. Ernst Sommer, Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirchen, Stuttgart 1982, S. 85-112.
- 2.37 Von Martin Luther zu John Wesley. In: Evangelischer Pressedienst, Ausgabe für die Kirchliche Presse, Nr. 1, 1983, S. 17-19.
- 2.38 Was die Methodisten von Martin Luther geerbt haben. In: Frankfurter Kirchliches Jahrbuch, evangelisch – katholisch – freikirchlich. Frankfurt/M. 1983, S. 39-43.
- 2.39 Das Erbe bewahren – Gemeinsamkeit wagen. In: Das missionarische Wort, 36. Jg. (1983), Heft 1, S. 7-14.
- 2.40 Kirchenbildung für seelsorgerliche Notstandsgebiete. 200 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche. In: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts, 35. Jg. (1984), Heft 2, S. 21f.
- 2.41 Maßstäbe zum Leben. Zum Thema Jugend-Gottesdienst. In: Das missionarische Wort, 37. Jg. (1984), Heft 2, S. 60-63.
- 2.42 Über das diakonische Erbe im Methodismus. Aus Anlaß der 200-Jahr-Feier der weltweiten methodistischen Kirche. In: DW-Informationen – aus dem Diakonischen Werk Hamburg 1984 Heft 3, S. 13f.
- 2.43 Bibliographische Erfassung von Aufsätzen über die Theologie und Geschichte der EmK in nicht-methodistischen Zeitschriften und Büchern, auch Beiträge methodistischer Autoren zu anderen Themen. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 5. Jg. Neue Folge (1984), Heft 2, S. 18-23.
- 2.44 Jubiläum mit Blick auf die Zukunft. 200 Jahre methodistische Kirche. In: Ökumenische Rundschau 34. Jg. (1985), Heft 1, S. 77-81.
- 2.45 Wendepunkte – Chancen für den Glauben. In: Das missionarische Wort, 38. Jg (1985), Heft 2, S. 42-46.
- 2.46 Jacob Albrecht – Jakob Albrecht – Jacob Albright. Wie ist es richtig und angemessen? In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 6. Jg. Neue Folge (1985), Heft 1, S. 46.
- 2.47 Die methodistische Klaufversammlung – der Hauskreis von damals? In: Amtsblatt der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR Nr. 3, 1985, S. 30-42. Auch in: Werkbuch Hauskreise, hg. von Paul-Georg Juhl und Kurt Kircher, Stuttgart 1985, S. 12-18.
- 2.48 Auf unterschiedlichen Wegen. Von der Kluft zwischen dem Hauptvorstand und den örtlichen Kreisen der Evangelischen Allianz. In: Welches Mandat hat die Evangelische Allianz, epd-Dokumentation 13a/1986, Frankfurt/M. S. 5ff. Auch in: Ökumenische Rundschau, 36. Jg. 1986, Heft 2, S. 207-209. Auch in: Offene Kirche, Stuttgart, 3/1986, S. 7-10.



- 2.49 Den Armen wird das Evangelium gepredigt. John Wesley – die Reichen und die Armen. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 7. Jg. Neue Folge (1986), Heft 1, S. 5-19.
- 2.50 Noch einmal: Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 7. Jg. Neue Folge (1986), Heft 1, S. 20-23.
- 2.51 Von den Grundsätzen des „Patriarchen“ (John Wesley) und „Erläuterungen“ (methodistischer Begriffe). In: A. Kingsley Lloyd, Laienapostolat im 18. Jahrhundert. Besoldung und Anstellung der ersten methodistischen Prediger in England. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 23, Stuttgart 1986, S. 6, 49-55 u. 64-66.
- 2.52 Ein amerikanisch-hanseatischer Vertrag in seiner Bedeutung für die methodistische Kirche. Bremen und die Vereinigten Staaten von Amerika. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 7. Jg. Neue Folge (1986), Heft 2, S. 40-51.
- 2.53 Evangelisch-methodistische Kirche. In: Karl-Heinz Metzger (Hg.), Kirchen, Moschee und Synagogen in Wilmersdorf, Berlin 1986, S. 131f.
- 2.54 Vortrag auf der Synode der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (West) am 6. Mai 1987. In: Verhandlungen der Regionalen Synode der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West). Tagung vom 5.-10. Mai 1987. (In Verbindung mit der Abstimmung der Synode über die kommende Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft).
- 2.55 Die Gemeinschaftsbewegung und die methodistischen Kirchen. Eine Positionsbeschreibung am Beispiel von Elias Schrenk aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens des Gnadauer Verbands 1988. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 9. Jg. Neue Folge (1988), Heft 1, S. 11-24.
- 2.56 Miteinander und füreinander beten. In: Das missionarische Wort 41. Jg. (1988), S. 71-74.
- 2.57 Entspringt der Name „Evangelische Gemeinschaft“ wesleyanischem Denken? In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 10. Jg. Neue Folge (1989), Heft 1, S. 20-32.
- 2.58 Wie erarbeite ich eine Gemeindegeschichte? In: Amtsblatt der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR, IV/1988, S. 13-32. (Vgl. Selbständige Veröffentlichung Nr. 20).
- 2.59 Ökumenische Wirkungen der Wittenberger Reformation in den angelsächsischen Ländern. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 10. Jg. Neue Folge (1989), Heft 2, S. 4-34.



- 2.60 Beziehungen zwischen dem deutschen Zweig der Methodistenkirche in Europa und der Ökumenischen Bewegung. In: Michel Weyer (Hg.), *Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen den beiden Weltkriegen. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche* 36, Stuttgart 1990, S. 155-188.
- 2.61 Die Glaubensartikel der Methodistenkirche. Ihre Herkunft und Zukunft. In: *Der Mitarbeiter* 1990, Heft 1, S. 4-9.
- 2.62 Zum 200. Todestag John Wesleys. In: *Die Botschaft. Monatsschrift der Brüdergemeinden*, hg. von G. Brachmann u.a., Wuppertal, Heft März 1991, S. 10f.
- 2.63 Über die Anfänge des Theologischen Seminars (in Bremen 1858). In: *MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche*, 14. Jg. Neue Folge (1993), Heft 2, S. 2-19.
- 2.64 Herrnhuter und Methodisten in Bremen. In: *Freikirchen-Forschung* Nr. 3 (1993), S. 40-62. Mit Anhang: Literatur zum Thema: S. 63f.
- 2.65 Wessel Fiege, der erste methodistische Laienprediger in Bremen. Herrnhuter und Methodisten in der Hansestadt. In: *MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche*, 15. Jg. Neue Folge (1994), Heft 1, S. 3-27.
- 2.66 Die Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen. In: Andreas Röpcke (Hg.), *Bd. 3: Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, Bremen 1994, S. 407-436 u. 472f.
- 2.67 Die methodistische Kirche vor der Ost-West-Frage. Kirchenleitendes Handeln – Beobachtungen aus den sechziger Jahren. In: *Freikirchen-Forschung* Nr. 4 (1994), S. 36-51.
- 2.68 Kirchliche Typologien von gestern auch für morgen? Oder: Wer ist eine reformatorische Kirche? Anmerkungen zu einer Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) „Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirchen“. In: *Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie*, 1995, Heft 1, S. 4-15.
- 2.69 Gemeinde aus „Glaubenden und Suchenden“. Wer kann nach methodistischem Verständnis zur Gemeinde gehören? In: *mitarbeiten, Zeitschrift für Verkündigung und Dienst*, Nr. 3, 1995, S. 10-13.
- 2.70 Das Bremer „Traktathaus“ – Zentrum der Schriftenmission. In: *mitarbeiten, Zeitschrift für Verkündigung und Dienst*, 1995, Heft 4, S. 8-11.
- 2.71 Die Bedeutung der Auswanderung für die Ausbreitung der methodistischen Kirche in Deutschland. In: *MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche*, 16. Jg. Neue Folge (1995), Heft 2, S. 3-29. Auch in: *Freikirchen-Forschung* Nr. 5 (1995), S. 22-46.
- 2.72 Viele Solisten ergeben noch keinen Chor. Die Leuenberger Konkordie und das gemeinsame protestantische Zeugnis in Europa. In: *Rundbrief August 1996 vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster*, S. 4-9.



- 2.73 Wie man historische Bilder retuschiert. 150 Jahre Evangelische Allianz. In: Rundbrief August 1996 vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster, S. 9-12.
- 2.74 Fortschreiben statt festschreiben. „Religionsartikel“ für die Europäische Union. In: MD – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, 47. Jg. (1996), Heft 6, S. 109f.
- 2.75 Ökumene in der Diakonie. 150 Jahre Anlauf. In: 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen in Deutschland 1957-1997, hg. von der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft, Stuttgart 1997, S. 56-63. Auch in: Freikirchen-Forschung Nr. 7 (1997), S. 145-153.
- 2.76 Ökumenischer Fortschritt zwischen Kirchenpolitik und „reiner Lehre“. Was hat uns die EmK-/EKD-Ökumene gebracht? Zehn Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Erinnerungen und Einsichten. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche, 19. Jg. Neue Folge (1998), Heft 1, S. 3-27. Auch in: Freikirchen-Forschung Nr. 7 (1997), S. 115-136.
- 2.77 „... mithelfen beim Aufbau des Reiches Gottes.“ Vortrag beim Festakt im Diakonischen Werk der EKD – 40 Jahre „Diakonische Arbeitsgemeinschaft ev. Kirchen i. D.“. In: Freikirchen-Forschung Nr. 7 (1997), S. 137-144.
- 2.78 Landeskirchler, Freikirchler und Katholiken in einem Boot. 26. Mai: Vor neunzig Jahren Ökumenische Friedensfahrt nach England. In: Freikirchen-Forschung Bd. 8 (1998), hg. vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster, erschienen 1998, S. 230-232.
- 2.79 Theodor Christlieb, die methodistischen Kirchen und die Gemeinschaftsbewegung. Ist die Bezeichnung „Neupietismus“ für die „Gnadauer“ haltbar? In: Monatsschrift für Ev. Kirchengeschichte des Rheinlandes, 45./46. Jg. (1996/1997), Düsseldorf 1998, S. 283-319.
- 2.80. Johann G. Pfleiderers Amerika-Reise 1880 und seine ökumenischen Erfahrungen. Beobachtungen im Vorfeld der Gemeinschaftsbewegung. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 97. Jg. (1997), Stuttgart S. 98-128.
- 2.81 Ein früher Baustein zum Ökumenischen Rat der Kirchen Berlin: Der Gottesdienst zum Weltgebetstag der Frauen 1947. In: Weg und Gestalt. Der Ökumenische Rat Berlin-Brandenburg, Redaktion Constanze Kraft, Berlin 1998, S. 79-84. Auch in: Freikirchen-Forschung Nr. 8 (1998), S. 233-236.
- 2.82 Mitglieder und Mitwirkende in den Leitungsgremien des ÖRK und seinen Vorläuferbewegungen. Aus den methodistischen Kirchen. In: Hans Vorster (Hg.), Ökumene lohnt sich. Dankesgabe an den ÖRK zum 50jährigen Bestehen. Frankfurt/M. 1998, S. 409-412 (vgl. auch: S. 363-409).



- 2.83 Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927). In: Freikirchen-Forschung Nr. 9 (1999), S. 151-187.
- 2.84 Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). In: Freikirchenhandbuch, Wuppertal, 2000, S. 9-11.
- 2.85 Stationen und Schlaglichter aus der jüngeren Geschichte der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland. In: Freikirchenhandbuch, Wuppertal 2000, S. 12-16.
- 2.86 „Die Welt ist mein Kirchspiel. Grundlagen für das Selbstverständnis einer modernen Kirche in einer aufgeklärten Gesellschaft. In: Freie Kirche in freier Stadt. 150 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen, o. J. (2000), S. 9-15.
- 2.87 In Bremen war alles ganz anders! Rückblick: Die Anfänge der methodistischen Kirche in Bremen. In: Freie Kirche in freier Stadt. 150 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen, o. J. (2000), S. 16-40.
- 2.89 Einige Bremer Daten aus dem ersten Jahrzehnt. In: Freie Kirche in freier Stadt. 150 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen, o. J. (2000), S. 76f.
- 2.90 „Die Neuevangelisierung der längst Entchristlichten“ – Eine Forderung von Professor Christlieb von 1888. Evangelisation in Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. In: Rudolf Mohr (Hg.), „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“. Festschrift für Dietrich Meyer, Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte Nr. 147, Köln 2000, S. 433-458.
- 2.91 Der rechte Gebrauch des Geldes. Ethische Kriterien für Geldanlagen. In: EmK-Rundbrief für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung, Nr. 34, Febr. 2001, S. 3f.
- 2.92 Ökumenische Prozesse: Viel Hoffnung trotz mancher Enttäuschung. Beobachtungen eines methodistischen Christen. In: UNA SANCTA; Zeitschrift für ökumenische Begegnung, 56. Jg. (2001), Heft 1, 3-20.
- 2.93 „Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“. Rückblick auf die EKD-Synode in Braunschweig im Nov. 2000 aus ökumenischer Perspektive. In: Ökumenische Rundschau, 2001, Heft 3, S. 376-379.
- 2.94 Freikirchen: einst „überflüssig“, heute respektiert. Die Vereinigung Ev. Freikirchen (VEF) wird 75 Jahre alt. In: Idea, Ev. Nachrichtenagentur v. 8. Nov. 2001, S. I+II. (leicht gekürzt auch in: idea Spektrum Nr. 46 v. 14. Nov. 2001, S. 20).
- 2.95 Die Evangelische Gemeinschaft in Berlin. Eine kleine Chronik der Anfänge. In: Ökumenisch-missionarisches Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg (Hg.), Mit uns hat der Glaube nicht angefangen. Berlin 2001, S.41-49.



- 2.96 Zwischen Junkerstraße und Meyers Hof. Eine Skizze mit Bildern über die Anfänge der methodistischen Kirche in Berlin. In: Ökumenisch-missionarisches Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg (Hg.), *Mit uns hat der Glaube nicht angefangen*, Berlin 2001, S. 50-82.
- 2.97 Konservativ und demokratisch – ungewöhnliche Zwillinge früherer Frömmigkeit. Methodistische Bemühungen um Frieden und Versöhnung nach dem Ersten Weltkrieg. In: Ökumenisch-missionarisches Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg (Hg.), *Mit uns hat der Glaube nicht angefangen*, Berlin 2001, S. 196-206.
- 2.98 Gemeinsam geht es besser. 75 Jahre Vereinigung Ev. Freikirchen. In: *Die Brücke*, Täuferisch-Mennonitische Gemeindezeitschrift Nov./Dez., 15. Jg. (2001) Heft 6, S. 21-23.
- 2.99 Johann Conrad Link und Johannes Nikolai bitten um Anerkennung... (1852). Quellenedition zur Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft. In: *EmK Geschichte*, 22. Jg. (2001), Heft 2, S. 46-51.
- 2.100 Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Seit ihrer Gründung vor 75 Jahren ein ökumenischer Faktor. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*: MD 52. Jg. (2001), Heft 6, 114-117. – Mit theologischer Präambel der Ordnung der VEF).
- 2.101 Ökumenische Prozesse: Viel Hoffnung trotz mancher Enttäuschung. Beobachtungen eines methodistischen Christen. In: *Theologie für die Praxis*, 27. Jg. (2001), Heft 1, S. 11-30. (Nachdruck aus *UNA SANCTA*, Zeitschrift für ökumenische Begegnung, vgl. Nr.: 2.107).
- 2.102 Amerika hin und zurück. Erfahrungen von hessischen Rückwandern (aus Amerika) im 19. Jahrhundert. In: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*. Hgg. Artur Rühl und Dieter Waßmann, 52. Bd. (2001), Darmstadt/Kassel 2001, S. 85-109.
- 2.103 Gottes Geist ist in allen Kirchen am Werke. Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht (Paderborn). In: *Herrnhuter Bote*, 2002, Heft 4, S. 18f.
- 2.104 Freikirchler und Katholiken reden miteinander. In: *podium*, 40. Jg. (2002), Heft 4, S.10.
- 2.105. Das Herz der Kirche schlagen lassen. Interview mit Bischof Dr. Walter Kläiber zum Stand des katholisch-methodistischen Dialogs. In: *Theologie für die Praxis*. 27. Jg. (2002).
- 2.106 John Wesley – Missionar im eigenen Land. In: Kurt Rommel, *Unvergessene Gedenktage 2003*, Gütersloh 2002, S. 78-83.
- 2.107 Denomination und Konfession auf dem ökumenischen Prüfstand. Theologische Gespräche zwischen Katholiken und Freikirchlern. In: *UNA SANCTA*; 52. Jg. (2002) Heft 3, S. 216-233.



- 2.108 Hermeneutik des Vertrauens. Ein Brief des Methodisten John Wesley an einen römisch-katholischen Christen von 1749. Eingeleitet von Karl Heinz Voigt. In: Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information Nr. 47, v. 19. Nov. 2002, Beilage (8 S.).
- 2.109 Kirchentage waren schon immer ökumenisch. Die methodistischen Kirchen und der Kirchentag. In: Ökumenische Rundschau, 52. Jg. (2003), Heft 1, 75-88. Auch in: EmK Geschichte 24. Jg. (2003), Heft 1, S. 411-53.
- 2.110 Unterwegs nach Gnadau 1888. Stationen von Professor Theodor Christlieb. In: Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. Freikirchen-Forschung 12. Jg. (2002), S. 1-70 (einschl. Protokoll Deutscher Evangelisationsverein v. 20. 3. 1884).
- 2.111 William Booth (1829-1912). General einer Armee der Barmherzigkeit. In: Kurt Romme (Hg.), Unvergessen. Gedenktage 2004, Gütersloh 2003, S. 56-60.
- 2.112 Theodor Christlieb und die Evangelische Allianz. Ev. Allianz zur Disziplinierung der „Außerkirchlichen“?. In: Monatshefte für Ev. Kirchengeschichte des Rheinlandes, 52. Jg. (2003), S. 181-211.
- 2.113 Gottes Geist ist in allen Kirchen am Werke. Warum Freikirchler und Katholiken miteinander reden. Ein Bericht. In: Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Stuttgart 2003, S. 211-214.
- 2.114 Berliner Kirchentag mit ökumenischem Zugewinn. Eine freikirchliche Stimme. In: Ökumenische Rundschau, 52. Jg. (2003) Heft 4, S. 515-518.
- 2.115 Methodisten in der Hugenottenstadt Friedrichsdorf. Lokale und weltweite Ausstrahlung. In: Jahrbuch des Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, 54. Jg. (2004), S. 133-166.
- 2.116 Die „Homburg Conference“ für Religionsfreiheit von 1853. Eine frühe Menschenrechtsinitiative. In: Lena Lybaek, Konrad Raiser, Stefanie Schardin (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Prof. Dr. Erich Geldbach, Münster 2004, S. 492-503.
- 2.117 Zwischen Amt, Charisma und kirchlicher Ordnung. Frauen in den Freikirchen. In: Freikirchen-Forschung 13. Jg. (2003), S. 1-10.
- 2.118 Friedensdienst mit und ohne Waffen. In: Freikirchen-Forschung 13. Jg. (2003), S. 180-197.
- 2.119 Methodistische Kirchenbildung: ja oder nein? Quellen zu einer heiklen Frage in der Mitte des 19. Jahrhunderts. In: EmK Geschichte 25. Jg. (2004), Heft 1, S. 12-23 (Dazu: „Erwiderung“, von Christoph Radel, S. 23-26).



- 2.120 Nachruf: Ernest Stoeffler. Deutsch-amerikanischer Pietismusforscher (27.09.1911-24.09.2003). In: Emk Geschichte, 25. Jg. (2004), Heft 1, 77f.
- 2.121 Friedrich von Schlömbach, Theodor Christlieb und die Evangelisation in Deutschland. Vom ökumenischen Verein mit „undenominationalen Charakter“ zum „Deutschen Evangelisationsverein“. In: Monatshefte für Ev. Kirchengeschichte des Rheinlandes, 53. Jg. (2004), S. 337-359.
- 2.122 Übertritt und Übertrittsregelungen. Zwischenkirchliche Probleme und ökumenische Perspektiven aus freikirchlicher Sicht. In: Athanasios Basdekis / Klaus Peter Voß (Hg.), Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene. Probleme und Perspektiven, Frankfurt/M., 2004, S. 43-57, auch Dokumente und Erfahrungen 159-164, 227-231 u. 246-256.
- 2.123 Eduard Mörike und Wilhelm Nast – zwei befreundete Schwaben. Zu Mörikes 200. Geburtstag am 8. Sept. 2004. In: EmK Geschichte, 25. Jg. (2004), Heft 2, 5-6.
- 2.124 Freikirchen und Schuldbekennnisse nach 1945. Schuld erkennen – Schuld anerkennen – Schuld bekennen: ein schweres Kapitel. In: EmK Geschichte, 25. Jg. (2004), Heft 2, S. 14-24.
- 2.125 Tagung der Historischen Kommission des Europäischen Rates in Tallinn/Estland: Der Methodismus in Europa an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. In: Emk Geschichte, 25. Jg. (2004), Heft 2, 56-64.
- 2.126 Kleine Chronik der Vereinigung Ev. Freikirchen. Stationen und Schlaglichter aus der jüngeren Geschichte der Freikirchen in Deutschland (zusammen mit Klaus Peter Voß). In: Freikirchenhandbuch (Ausgabe 2004), Wuppertal 2004, S. 16-22.
- 2.127 Unterwegs zu einer Heilung der Erinnerung. Katholiken und Mennoniten im weltweiten Dialog. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, 56. Jg. (2005), Heft 1, S. 12f.
- 2.128 Die „Allgemeinen Regeln“ als sozialverpflichtender Einstieg in die Kirchengliedschaft. Richtungweisender Start. Ein Rückblick zum Vorwärtsschauen. In: Mit Christus unterwegs in einer gerechte(re) Welt. Reader zur Einstimmung ins Thema, Berichtsheft der NJK 2005, S. 16-18.
- 2.129 Schuld und Bekenntnis in den Freikirchen nach 1945. In: Freikirchen-Forschung 14. Jg. (2004), S. 229-261.
- 2.130 Sytuaacja kosciółów Metodystycznych w 1946 Roku w zwiarcie Sprawozdań Superintendenckich. Übersetzung aus: Ehe ich gedemütigt ward, irrte ich (Ps. 119,67). Die Nachkriegszeit im Spiegel der Superintendentenberichte. In: Freikirchenforschung 2005/2006, – Vorabdruck in: Pielgrzym Polski, Sept. 2005, Nr. 9, S. 10-12.



- 2.131 Interview mit Dr. Athanasius Basdekis (nach 30 Jahren in der Ökumenischen Centrale). In: ACK-aktuell, Heft 3, 2005, Frankfurt/M. 2005, S. 2-7.
- 2.132 Das Soziale Bekenntnis der EmK – Bericht aus einer Arbeitsgruppe der 13. Jährlichen Konferenz von Norddeutschland, 19.-24.4. 2005 in Braunschweig. Dokumentation S. 55.
- 2.133 Der Weltrat Methodistischer Kirchen (World Methodist Council). In: Evangelische Orientierung. Zeitschrift des Ev. Bundes, Bensheim Nr. 1/2006, S. 7f (mit Bildern).
- 2.134 Wann ist das richtige Datum? Zum Geburtstag unserer Kirche in Deutschland. In: EmK Geschichte, 27. Jg. (2006), Heft 1, S. 39-48.
- 2.135 Religionsfreiheit bei Baptisten und Methodisten in Deutschland. Versuch eines Vergleichs. In: Erich Geldbach, M. Wehrstedt, Dietmar Lütz (Hg.), Religionsfreiheit. Eine Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006, S. 295-324.
- 2.136 Auswirkungen internationaler Kirchenstrukturen im Umbruch nach 1945. – Methodisten in ihren Beziehungen zu Militärregierungen und zu Grenzverschiebungen (im Osten Deutschlands). In: Freikirchen-Forschung Bd. 15 (2006), S. 182-210.
- 2.137 Kinderliteratur im methodistischen Traktathaus. Kinderbücher, Liederbücher, Kinderzeitung und Kindertraktate im 19. Jahrhundert. In: Freikirchen-Forschung Bd. 15 (2006), S. 369-386.
- 2.138 „Meine Gemeinde, mein Glaube, mein Geld“ – Arbeitshilfe zum Thema „Geben des Zehnten“ zum Gebrauch in der Norddeutschen Jährlichen Konferenz. Hg. von Stefanie Schmidt, Konferenzdruck 2006.
- 2.139 Konsens in grundlegenden Wahrheiten. Der Weltrat Methodistischer Kirchen und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Dokument). In: KNA-ÖKI Nr.32 vom 8. August 2006 – Beilage (4 S.).
- 2.140 Konsens in der Rechtfertigungslehre. Nach Lutheranern und Katholiken jetzt auch Methodisten im Boot. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 57. Jg. (2006) Heft 6, S. 109-111.
- 2.141 Über den Dienst der Evangelischen Gemeinschaft in Vandsburg und Umgebung (Westpreußen). In: EmK Geschichte 27. Jg. (2006) Heft 2, S. 55f.
- 2.142 Ein historischer ökumenischer Schritt. Methodisten treten „Gemeinsamer Erklärung zur Rechtfertigung“ bei. In: Ökumenische Rundschau 56. Jg. (2007), S. 117-120.
- 2.143 Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein. Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland zum Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Mennonitischen Weltkonferenz. In: KNA-ÖKI – Beilage am 30. Jan. 2007. Dokumentation mit einer Einführung von K. H. Voigt.
- 2.144 Ludwig Sigismund Jacoby – erster Methodist in Bremen. In: Detlef Gross (Hg.), Pastoren in Bremen. Lebensbilder aus dem 19. und 20. Jahrhundert, Bremen 2007, S. 26-37 (mit zehn Bildern) und 222f.



- 2.145 Vom unverzichtbaren Wert der Kirchengeschichte. In: *Theologie für die Praxis*, 33. Jg. (2007) S. 118-125.
- 2.146 Die EmK und die Leuenberger Konkordie (Ergänzung zu Quellen zur Geschichte der EmK in *EmK Geschichte* 28. Jg. (2007) Heft1. In: *EmK Geschichte* 28. Jg. (2007) Heft 2, S. 64-70.
- 2.147 Methodistische Sichten auf Staaten und Landeskirchen. In: *Freikirchen-Forschung* Bd. 17 (2008), S. 53-76.
- 2.148 Der Weg zur ersten Vereinbarung zwischen einer Landeskirche und einer Freikirche – Evangelische Gemeinschaft und Württembergische Landeskirche. In: *Freikirchen-Forschung* Bd. 17 (2008), S. 257-274.
- 2.149 Vorurteile und Irrtümer gegenüber Methodisten. In: *Evangelische Orientierung*, Heft 2/2008, S. 10f.
- 2.150 Was wären die Methodisten ohne Martin Luther? In: *Evangelische Orientierung* 3/2008, S. 9-11.
- 2.151 Vergangenheitsbewältigung bei den Methodisten. In: *Evangelische Orientierung* 4/2008, S. 8f.
- 2.152 Die Bremer Sonntagsschule von 1826. In: *Hospitium Eccelliae. Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte* Bd. 24 (2009), S. 79-103.
- 2.153 „Eins sein, damit die Welt glaube...“ Die methodistische Kirchenunion von 1968 – weltweit und freiwillig. In: *Freikirchen-Forschung* Bd. 18 (2009), S. 66-101.
- 2.154 Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland. – Die Bedeutung der angelsächsischen Föderaltheologie. In: *Freikirchen-Forschung* Bd. 18 (2009), S. 166-187.
- 2.155 „Wir werden nicht darum herumkommen...“. Vorgeschichte und Anfänge der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). In: *Freikirchen-Forschung* Bd. 18 (2009), S. 205-238.
- 2.156 Die Bremer Sonntagsschule von 1826. In: *Die Bibel hat Schuld daran. Festschrift zum 175. Jubiläum der Oncken-Gemeinde in Hamburg 2009*. Hamburg 2009, S.111-146.
- 2.157 Von der ökumenischen Friedensfahrt 1908 zur Bildung der ACK 1948. In: *Ökumenische Rundschau* 58. Jg. (2009), S. 235-250.
- 2.158 Reiter-Missionar – Evangelist – Prediger – Pastor. Zum Wandel des Pastorenbildes bei den Methodisten. In: *Ev. Orientierung* 1/2009, S. 11f.
- 2.159 Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland. – Die Bedeutung der angelsächsischen Föderaltheologie. In: *Das Theologische Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie*, 33. Jg. (2009), Heft 2, S. 72-92.
- 2.160 Innerkirchliche Gemeinschaft oder autonome Kirche? Die Kirchenbildung der methodistischen Evangelischen Gemeinschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts und der Einfluss des Ludwigsburgers Philipp Paulus. In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 107. Jg. (2007), S. 169-199.



- 2.161 Mission als Thema der Freikirchen. In: Evangelische Orientierung 4/2009, S. 11.
- 2.162 Nicht Ludwigsburg 1863, sondern Reutlingen 1877. Bemühungen um ein Predigerseminar der Evangelischen Gemeinschaft. In: EmK Geschichte, 30. Jg. (2009) Heft 1/2, S. 58-80.
- 2.163 Bewegung in der innerdeutschen Ökumene. Kirchengemeinschaft zwischen Baptisten und Lutheranern in Bayern empfohlen. In: Ökumenische Rundschau 59. Jg. (2010), Heft 1, S. 120-128.
- 2.164 Eine Wiener China-Missionarin. Paula Seidelmann reiste vor 100 Jahren nach China. In: Der Methodist. Zeitschrift der EmK in Österreich, 56. Jg. (2010), Heft 2, S. 14f.
- 2.165 Ernst Gebhardt (1832-1899) – Sein Liedschaffen als Brückenbauern zwischen Kontinenten, Kirchen und Kulturen. In: Hartmut Handt (Hg.), „... im Liede geboren“. Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus. In: EmK Geschichte Monografien Bd. 54, Frankfurt/M. 2010, S. 190-216.
- 2.167 So kamen die Spirituals nach Deutschland. Ernst Gebhardt und die Fisk-Jubelee-Singers. In: Hartmut Handt (Hg.), „... im Liede geboren“. Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus. In: EmK Geschichte Monografien Bd. 54, Frankfurt/M. 2010, S. 217-240.
- 2.168 Weltmissionskonferenz 1910: Eine große Stunde der Ökumene. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 61. Jg. (2010), Heft 2, S. 24-28.
- 2.169 Edinburgh schuf Grundlagen für die ökumenische Zukunft. Vier kontinentale Methodisten bei der Weltmissionskonferenz 1910. In: EmK Geschichte 31. Jg. (2010), Hefte 1/2, S. 59-74.
- 2.170 Wer hat die Erstaussage von zwölf Wesley-Predigten veranlasst: Christoph G. Müller, Wilhelm Nast oder etwa Eduard Kuntze? Ein Beitrag zu einem kontroversen Thema. In: EmK Geschichte 31. Jg. (2010), Hefte 1/2, S. 59-74.
- 2.171 Die älteste Übersetzung einer Predigt von Charles Wesley? In: EmK Geschichte 31. Jg. (2010), Hefte 1/2, S. 79-84.
- 2.172 Die Evangelische Allianz nach 1945 – Ein unsicherer Neuanfang mit sicherer Orientierung. In: Freikirchen-Forschung Bd. 20 (2011), S. 235-284.
- 2.173 Bremer Beziehungen zur angelsächsischen Erweckung. Friedrich Mallet in seinen transatlantischen und transkonfessionellen Beziehungen. In: EmK Geschichte, 32. Jg. (2011), Heft 2, 24-57.
- 2.174 Eine eigentlich unmögliche Kirchenvereinigung: Missionskirche, Baptisten und Methodisten bilden [in Schweden] eine neue Kirche. In: Ökumenische Rundschau 60. Jg. (2011) S. 513f.
- 2.175 John Heyl Vincent (1832-1920): Das Evangelium für alle Denominationen, Konfessionen und Kulturen. In: EmK Geschichte 33. Jg. (2012), Heft 1, S. 23-35.



- 2.176 Gemeinsam am Tisch des Herrn – und mehr. 25 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. In: Podium N.5 / 2012, S. 5-7.
- 2.177 Freikirchen während der Weimarer Republik. Gemeinsames Wirken (VEF) unter neuen Bedingungen. In: Freikirchen-Forschung 21. Jg. (2012), S. 131-157.
- 2.178 „... alle haben gefehlt“. Bischof Bell 1945 in Berlin. Andacht zum Tagungsthema „Freikirchen in der NS-Zeit“. In: Freikirchen-Forschung 21. Jg. (2012), S. 304-308.
- 2.179 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, S. 109-134.
- 2.180 Nicht gleichgewichtig – aber gleichwertig. 25 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen EKD und EmK. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 63. Jg. (2012) Heft 5, S. 83-86.
- 2.181 „Auf eigenen Füßen stehen...“. Die methodistischen Kirchen in der Nachkriegszeit im heutigen Mecklenburg-Vorpommern (Teil 1). In: EmK Geschichte 34. Jg. (2013), Heft 1, S. 16-36.
- 2.182 Über die Anfänge methodistischer Diakonie in Hamburg. In: Karsten W. Mohr (Hg.), Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg, Hamburg 2013, S. 21-55.
- 2.183 Friedrich Wunderlich als Gemeindeprediger in Hamburg. In: Karsten W. Mohr (Hg.), Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg, Hamburg 2013, S. 129-145.
- 2.184 Das Ringen der Methodisten in der Großstadt Hamburg. In: Karsten W. Mohr (Hg.), Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg, Hamburg 2013, S. 57-125.
- 2.185 Ein Stolperstein für Susanne Silber. In: Karsten W. Mohr (Hg.), Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg, Hamburg 2013, S. 155-172.
- 2.186 Die Flutkatastrophe von 1962. In: Karsten W. Mohr (Hg.), Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg, Hamburg 2013, S. 181-199.
- 2.187 Ökumenisch – diakonisch – international – fromm. In: Karsten W. Mohr (Hg.), Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg, Hamburg 2013, S. 227-249.
- 2.188 Chronik des Kirchenbezirks Hamburg-Hamm. In: Karsten W. Mohr (Hg.), Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg, Hamburg 2013, S. 261-266.
- 2.189 Methodisten [am Oberrhein] in ökumenischer Perspektive. In: Kirchengeschichte am Oberrhein – ökumenisch und grenzüberschreitend. Im Auftrag der ACK, Heidelberg-Basel 2013, S. 180-186 (mit fünf Bildern).



- 2.190 The influence of the U.S. Federal Council of Churches on the Ecumenical Organisation in Germany: From "Inner-Church Aid" (1920) to "Inter-church-Aid" (1946). In: Methodist History, October 2012 & Januar 2013, S. 61-71.
- 2.191 „Auf eigenen Füßen stehen...“. Die methodistischen Kirchen in der Nachkriegszeit im heutigen Mecklenburg-Vorpommern (Teil 2). In: EmK Geschichte 34. Jg. (2013), Heft 2., S.

*Abgeschlossene Studien, z. Z. im Druck oder in Druckvorbereitung:*

- 2.192 Einflüsse des US-Federal Council auf die Ökumene in Deutschland. Interkonfessionelle Hilfe und ökumenische Kontakte. In: EmK Geschichte, Dokumentationsband der Europäischen Historischen Kommission, Tagung in Budapest 2010.
- 2.193 In die Separation gedrängt? Erweckungsbewegung und Methodisten im Ammerland. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 111. Bd. 2013.
- 2.194 „Heldengedenken“ im Ersten Weltkrieg. Einblicke in die Evangelisch-methodistische Kirche. Ein Werkstattbericht. In: Freikirchen-Forschung Bd. 23, 2014.
- 2.195 Freikirchen im Nationalsozialismus. Anmerkungen zur Freikirchenforschung. In: Philipp Thull (Hg.), Christen im Dritten Reich, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014.
- 2.196 "Independence Day" im Berliner Tiergarten – 4. Juli 1861. Methodisten in Berlin (19. Jahrhundert). In: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte.
- 2.197 Hoffnung ohne Resignation. Die innerdeutsche Ökumene braucht das Engagement der Freikirchen. Vortrag. In: Stufen. Zeitschrift des Adventistischen Wissenschaftlichen Arbeitskreises e. V., Darmstadt.

### 3. epd und KNA-ÖKI Beiträge zur Publikation durch die Presse

Es handelt sich in den hier erfassten Titeln nicht um einfache Meldungen zu Ereignissen, sondern um informierende und kommentierende Beiträge.

- 3.1 Zwei Weisen, Gemeinschaft der Gnade zu sein. Lutheraner und Methodisten gehen aufeinander zu (Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft). In: epd, Ausgabe für die kirchliche Presse, Nr. 46/1984, S. 8-11.
- 3.2 Die Heiligungsbewegung – ein vergessenes Kapitel. Tagungsbericht methodistischer Historiker. In: epd für die Kirchliche Presse, vom 21. März 1990.
- 3.3 Europas Methodisten vor neuen Herausforderungen. In: epd für die Kirchliche Presse, vom 26. Sept. 1990.
- 3.4 Chance für eine evangelisch-ökumenische Militärseelsorge. Neuordnung würde begrüßt. In: epd für die Kirchliche Presse Nr. 32, vom 10. 8.1994, S. 7f. Auch in: epd-Dokumentation: Das heftige Tauziehen um die Militärseelsorge geht weiter. Nr. 39/1994, S. 53.



- 3.5 E. Gordon Rupp, ein Engländer versöhnt ehemalige Feinde. Zum 10. Todestag eines ökumenischen Freundes. In: epd für die Kirchliche Presse, Nr. 47, vom 20. Nov. 1996, S. 14f.
- 3.6 Bestrafung für Kirchenaustritt? Zum Problem der „Kultursteuer“. In: epd für die Kirchliche Presse, 2. Jan. 1997, S. 11f.
- 3.7 Zwischen gesellschaftlichem Engagement und evangelistischer Hilflosigkeit. Kirchen müssen Konferenz Europäischer Kirchen tatkräftiger unterstützen. Eindrücke von der Vollversammlung in Graz. In: epd für die Kirchliche Presse, Nr. 28, vom 9. Juli 1997, S. 5f.
- 3.8 Gesetzlich privilegiert. Hört beim Geld die Freundschaft zwischen Landes- und Freikirchen auf? In: epd für die Kirchliche Presse Nr. 35, vom 27.8.1997, S.2f.
- 3.9 EKD und Methodisten: mehr Verbindlichkeit tut not. 10 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. In: epd für die Kirchliche Presse vom 10. Sept. 1997, S. 14f. Auch in: Reformierte Kirchenzeitung 138. Jg. (1997), Nr. 9, S. 395, u.a.
- 3.10 Wendezeit: Ein neues Zeitalter zwischenkirchlicher Beziehungen. 10. März 1948: Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. In: epd für die Kirchliche Presse vom 18. Febr. 1998, S. 16f.
- 3.11 Klein, aber fein. Kirche des Nazareners 40 Jahre in Deutschland. In: epd für die Kirchliche Presse, vom 4. März 1998.
- 3.12 Landeskirchler, Freikirchler und Katholiken in einem Boot. 26. Mai: Vor neunzig Jahren Ökumenische Friedensfahrt nach England. In: epd für die Kirchliche Presse, vom 13. Mai 1998, S. 13f. Auch in: Freikirchen-Forschung Nr. 8 (1998), S. 230-232.
- 3.13 Ökumene ist messbar – Zum EKD-Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ (Vgl. Nr. 2.122), In: epd-Dokumentation „Klarstellung“. „Weiterer Klärungsbedarf“. Beiträge zum EKD-Votum „Kirchengemeinschaft...“ Nr. 15 2002, v. 8. April 2002, S. 22-24.
- 3.14 Unübersehbarer ökumenischer Fortschritt. Die Charta Oecumenica stärkt Profil und Aufgabe von ACK (Arbeitsgemeinschaft Christl. Kirchen) und ÖC (Ökumenische Centrale). Beilage zu Katholische Nachrichtenagentur – Ökumenische Information (KNA-ÖKI) Nr. 51/52 v. 23.12.2003, Thema der Woche (6 S.).
- 3.15 In Demut gebeugt. Freikirchen und Schuldbekennnisse nach 1945. Beilage in: Katholische Nachrichtenagentur – Ökumenische Information (KNA-ÖKI) Nr. 32, v. 10. August 2004 (8 S.).
- 3.16 Zeichen neuer Kontakte. Annäherung von Pfingstkirchen an die Freikirchen. In: KNA-ÖKI v. 13. Juni 2006, Nr. 24, 12f.
- 3.17 Weniger „global player“ – mehr „global prayer“. Landesbischöfin Käßmanns Wünsche für die Evangelische Allianz. In: KNA-ÖKI vom 20. Juni 2006 Nr. 25, S. 7.



- 3.18 Ökumenischer Fortschritt – Methodisten stimmen Rechtfertigungs-  
erklärung von Augsburg zu. In: KNA-ÖKI Nr. 31 vom 1. August 2006,  
S. 3-6.
- 3.19 „Koalition für Mission und Evangelisation“ – Bischöfin Rosemarie  
Wenners Wunsch an die „Evangelische Allianz“. In: KNA-ÖKI Nr. 36  
vom 5. Sept. 2006, 10f.
- 3.20 Den Partner am Erbe teilhaben lassen. – John Wesleys Lehrpredigten  
und ihre Bedeutung für die Ökumene. In: KNA-ÖKI Nr. 42 vom 17.  
Okt. 2006, S. 9f.
- 3.21 Ökumene weltweit: Fünf Freikirchen im bilateralen Dialog mit der  
römisch-katholischen Kirche. In: KNA-ÖKI Nr. 49 vom 5. Dez. 2006,  
S. 14-19.
- 3.22 Mennoniten begrüßen weltweiten Dialog mit Katholiken. In: KNA-  
ÖKI, Heft3 2007, S. 2.
- 3.23 Ein außergewöhnlicher Lutheraner. Briefe Nathan Söderbloms ver-  
öffentlicht. In: KNA-ÖKI Nr. 10 vom 6. März 2007, S. 5-7.
- 3.24 Österreich: Eucharistische Gastfreundschaft zwischen Alt-Katholiken  
und Methodisten. In: KNA-ÖKI Nr. 13 vom 27. März 2007, S. 9.
- 3.25 „Gemeinsam handeln, wo immer es möglich ist!“ – Wie geht es wei-  
ter mit der ACK? In: KNA-ÖKI Nr. 16 vom 17. April 2007, S. 11f.
- 3.26 Eine fast vergessene Wurzel des Ökumenischen Rates der Kirchen.  
Vor 100 Jahren wurde die World Sunday School Association (WSSA)  
gegründet. In: KNA-ÖKI Nr. 20 vom 15. Mai 2007, 8-11.
- 3.27 Fortschritt ist möglich – Baptistischer Ökumeniker: Übereinstim-  
mung in der Rechtfertigungslehre. In: KNA-ÖKI 13/14 vom 26. März  
2013, 7.
- 3.28 Pfeiffer soll Ross und Reiter nennen. Kategorie „evangelisch-freikirch-  
lich“ als Sammelbegriff ist unseriös. In: KNA-ÖKI vom 30. April 2013,  
Heft 18, 5-7.
- 3.29 Ein Kirchlein in der Kirche – 125 Jahre Gnadauer Gemeinschaftsver-  
band. In: KNA-ÖKI vom 14. Mai 2013, Heft 20/21 vom 14. Mai 2013.
- 3.30 Demokratisch Weltkirche sein. Methodistische Kirche beriet Verfas-  
sungsänderungen. In: KNA-ÖKI 23 vom 4. Juni 2013, S. 7-9.
- 3.31 Die Tür einen Spalt weiter geöffnet. Eine freikirchliche Stimme zum  
römisch-katholischen Dialog. Rezension: W. Thönissen, Ein Konzil  
für ein ökumenisches Zeitalter, 2013. In: KNA-ÖKI vom 17. Sept.  
2013, Heft 38, S. 13f.
- 3.32 Qualifizierte Minderheiten – Neubesetzung des SWR Rundfunkrates  
ist ein Fehler. In: KNA-ÖKI 26 vom 25. Juni 2013, S. 8f.



#### 4. Beiträge in „unterwegs“

Vorbemerkung des Verfassers:

Meine Beiträge in der methodistischen Kirchenpresse verfolgen das Ziel, historische Kenntnisse zu vermitteln und dadurch identitätsbildend zu wirkend.

- 4.1 Richard Leger. Geistlicher Führer und kirchlicher Verwalter (1884-1957). In: unterwegs Nr. 2 vom 21. Jan. 2007, S. 20.
- 4.2 Von Friedrichsdorf über Heilbronn nach New York. Abraham Louis Wallon zum 100. Geburtstag. In: unterwegs, Nr. 7 vom 1. April 2007, S. 20.
- 4.3 „... die Kirche bekannt machen...“ Wilhelm Nast (zum 200. Geburtstag am 15. Juni 2007. In: unterwegs Nr. 12 vom 10. Juni 2007, S. 20.
- 4.4 Ernst Gebhardt nicht nur Sängervater. In: unterwegs Nr. 14 vom 8. Juni 2007, S. 20.
- 4.5 Zu Charles Wesleys 300. Geburtstag. Gedenkfeier in den USA. In: podium Nr. 9 (Sept.) 2007, S. 4.
- 4.6 Europa – Teil des weltweiten Kirchspiels. 1907 – 3. Methodistischer Kongress in Kopenhagen. In: unterwegs Nr. 23 vom 11. November 2007, S. 24f.
- 4.7 Netzwerker des Methodismus – Das Leben von Charles Cook (1787-1858). In: unterwegs Heft 4, 17. Febr. 2008, S. 17.
- 4.8 Volksmission statt Evangelisation. Johann Hinrich Wichern 200 Jahre. In: unterwegs Heft 8, 13. April 2008, S. 17.
- 4.9 Lieber verbraucht als verrostet. Jacob Albrecht zum 200. Geburtstag. In: unterwegs Heft 10, 11. Mai 2008, S. 24f.
- 4.10 Autoritäres Krisenmanagement – Jabez Bunting zum 150. Geburtstag. In: unterwegs, Heft 12, 8. Juni 2008, S. 29.
- 4.11 Generations- und Kulturwechsel an der Jährlichen Konferenz in Krellingen. In: unterwegs Heft 14, 6. Juni 2008, S. 15f.
- 4.12 Wie sich die Jährliche Konferenz verändern kann. In: unterwegs Heft 10, 2010 vom 9. Mai 2010, S. 3f.
- 4.13 Der Weg zur Einheit in Gemeinschaft ist steinig. Die Evangelische Allianz nach 1945. In: unterwegs Heft 11, 2010 vom 23. Mai 2010, S. 24f.
- 4.14 Lobbyisten für Religionsfreiheit – Kirche und Politik. In: unterwegs 2010 Heft 16 vom 1. August 2010, S. 3 u. 8.
- 4.15 Ein prägender Bischof mit Ecken und Kanten – Wilhelm W. Orwig. In: unterwegs 2010, Heft 18 vom 29. August 2010, S. 20.
- 4.16 Ein lutherischer Methodist und früher Hymnologe: Peter Schmucker. In: unterwegs 2010, Heft 20 vom (Falschdruck 10. Okt. 2010, richtig:) 26. Sept. 2010, S. 16.
- 4.17 Kirche im Zeichen des Wandels – Baugeschichtliche Einblicke. In: unterwegs 2011, Heft 1 vom 2. Januar 2011, S. 20f.



- 4.18 Zu schläfrig, zu steif und zu zimperlich: Heilsarmee und Methodisten. In: unterwegs 2011, Heft 8 vom 10. April 2011, S. 16.
- 4.19 Leben mit der Bibel und der Tageszeitung – Philipp Potter zum 90. Geburtstag. In: unterwegs 2011, Heft 18 vom 28. August 2011, S. 14.
- 4.20 Glaube ist in der Liebe tätig. Einheftung Diakonie. In: unterwegs 2011, Heft 19, vom 11. September 2011.
- 4.21 Neulandmission in Mecklenburg-Vorpommern. Flucht und Vertreibung (Teil I). In: unterwegs 2012 Heft 18, S. 16-18.
- 4.22 Die wiedervereinte Kirche – zwanzig Jahre nach der Zentralkonferenz in Berlin 1992. In: unterwegs 2012, Heft 23, S. 6.
- 4.23 Ein Organisationsgenie mit missionarischem Profil – Philipp Schnatz. In: unterwegs 2013 Heft 7, S. 10f.
- 4.24 Elias Schrenk – ein Missionar und Evangelist. In: unterwegs 2013 Heft 19 vom 22. Sept. 2013), S. 15.

## Ausgewählte Buchbesprechungen

- Gerhard Lindemann, Für Frömmigkeit und Freiheit. Die Geschichte der [internationalen] Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879). Theologie Forschung Wissenschaft Bd. 24, Berlin 2011 (1060 S.). In: Ökumenische Rundschau 61. Jg. (2012), 375-378.
- Gisa Bauer, Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945-1989). Arbeiten zur Kirchen- und Zeitgeschichte Bd. 53, Göttingen 2012 (796 S.). In: Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes, 62. Jg. (2013), 287–296.

## 5. Beiträge für verschiedene Lexika

- 5.1 Albrecht, Jacob. In: Evangelisches Gemeindelexikon, hg. von Erich Geldbach u.a., Wuppertal 1978, S. 9.
- 5.2 Melle, F. H. Otto. In: Evangelisches Gemeindelexikon, hg. von Erich Geldbach u.a., Wuppertal 1978, S. 345f.
- 5.3 Methodisten. In: Evangelisches Gemeindelexikon, hg. von Erich Geldbach u.a., Wuppertal 1978, S. 349-351.
- 5.4 Methodismus. In: Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen, Frankfurt/M. 1983, Sp. 798-802.
- 5.5 Evangelisch-methodistische Kirche (EmK). In: Evangelisches Kirchenlexikon (EKL), 3. Aufl. (Neufassung), Bd. 1, Göttingen 1986, Sp. 1201f.
- 5.6 Evangelisch-methodistische Kirche. In: Wörterbuch des Christentums, hg. von H. Drehsen u.a., Gütersloh / Zürich 1988, S. 326f.
- 5.7 Jacob Albrecht. In: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, hg. von Helmut Burkhardt u.a., Bd. 1, Wuppertal 1992, S. 34.



- 5.8 Ludwig Sigismund Jacoby. In: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, hg. von Helmut Burkhardt u.a., Bd. 2, Wuppertal 1993, S. 978.
- 5.9 In Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, hg. von Helmut Burkhardt u.a., Bd. 3, Wuppertal 1994:
  - Ordination – freikirchlich, S. 1483 (mit E. Brandt).
  - Publizistik – freikirchliche, S. 1634.
  - Siegmund-Schultze, Friedrich, S. 1836f.
  - Verwaltung, kirchliche – freikirchlich, S. 2097f.
- 5.10 Die Evangelisch-methodistische Kirche. In: Michael Klöcker / Udo Tworuschka, Handbuch der Religionen, Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland. II – 2.2.2.5, Landsberg 1997, S. 27-31.
- 5.11 John Louis Nuelsen. In: Neue Deutsche Biographie, 19. Bd. München 1999, S. 371.
- 5.12 Freikirche. In: Evangelisches Soziallexikon, Neuausgabe hg. von Martin Honecker u.a., Stuttgart 2001, Sp. 511f.
- 5.13 Methodismus. In: Evangelisches Soziallexikon, Neuausgabe hg. von Martin Honecker u.a., Stuttgart 2001, Sp. 1073-1076.
- 5.14 Evangelische Allianz. In: Taschenlexikon Ökumene, hg. v. Harald Uhl, Frankfurt / Paderborn 2003, S. 90-92.

Abgeschlossene Beiträge, die 2014 erscheinen:

- 5.15 Albrecht, Jacob. In: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde – Neuausgabe 2014, (ELThG – neu) Bd. 1.
- 5.16 Allianz, Evangelische in Europa. In: (ELThG – neu) Bd. 1.
- 5.17 Auswanderung. In: (ELThG -neu) Bd. 1.
- 5.18 Blankenburger Allianzkonferenz. In: (ELThG – neu) Bd. 1.
- 5.19 Bremische Evangelische Kirchen. In: (ELThG – neu) Bd. 1.
- 5.20 Christlieb, Theodor. In: (ELThG – neu) Bd. 1.
- 5.21 Craig, James. In: (ELThG – neu) Bd. 1.
- 5.22 Dallmeyer, Heinrich. In: (ELThG – neu) Bd. 1.
- 5.23 Dissenter. In: (ELThG -neu) Bd. 1.
- 5.24 Dissidenten. In: (ELThG – neu) Bd. 1.
- 5.25 Luise Scholz. In: Historical Dictionary of Methodism. Neuausgabe 2014.
- 5.26 Friedrich Wunderlich. In: Historical Dictionary of Methodism. Neuausgabe 2014.



## 6. Beiträge im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon (BBKL) Verlag Traugott Bautz, Herzberg

Vorbemerkung des Verfassers:

Der erste Band des BBKL erschien 1975. Inzwischen umfasst das Lexikon 34 Bände, weitere sind geplant. Band 1 und – fast vollständig – Band 2 wurden von Friedrich Wilhelm Bautz herausgegeben und auch inhaltlich erarbeitet. Mein frühes Interesse an diesem Lexikon wurde geweckt, als ich in der ersten Lieferung auch einen Beitrag über Jacob Albrecht, den Gründer der Ev. Gemeinschaft, dann über Thomas Coke, den Vater der methodistischen Weltmission, und andere entdeckte, die ich sonst in Lexika vergeblich gesucht hatte. Dann trat nach dem Tod des Verfassers und Verlegers 1979 ein Stillstand in der weiteren Herausgabe ein, bis schließlich der Sohn Traugott Bautz die in Hamm einmal begonnene Arbeit etwa ab 1990 von Herzberg aus weiterführte. Jedoch veränderten sich die Voraussetzungen. Traugott Bautz suchte sich einen Autorenkreis für die weitere Erarbeitung der Beiträge. Es war erkennbar geworden, dass eine Person ein solches Werk nicht schreiben konnte. Durch die Vermittlung eines Historikers der Universität in München wurde ich zur Mitarbeit eingeladen. Es zeichnete sich eine ungewöhnliche Konstellation ab. Die Autoren bildeten, soweit sie daran interessiert waren, den Beraterkreis des alleinigen Herausgebers. Ich habe die Gelegenheit zur Mitgestaltung aus methodistischer Sicht wahrgenommen. Daher sind bisher reichlich 250 Persönlichkeiten, überwiegend Männer, aber wo es möglich war auch Frauen, aus den Traditionen der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche in Europa und den USA (z. B. nach Europa herüberwirkende Bischöfe) aufgenommen. Die in der Vergangenheit lexikographisch kaum erfasste Literatur aus unserer methodistischen Tradition ist jetzt für die kirchengeschichtliche und konfessionskundliche Forschung bibliographisch weitgehend erschlossen und durch die gute Verbreitung des Lexikons in einer großen Anzahl von Bibliotheken und über das Internet greifbar. Meine Bemühung ist gewesen, die Monographien der jeweils biographisch erfassten Personen umfassend, möglichst vollständig zu erfassen. Manche bisher kaum beachtete oder ins Blickfeld getretene Literatur konnte erhoben werden. Zunehmend wurde auch auf Fundorte für Quellen hingewiesen, um der zukünftigen Forschung über Sekundär-Literatur hinaus Türen zu öffnen. Die Erfassung von einzelnen Aufsätzen, überwiegend verstreut in ganz unterschiedlichen Publikationen, wurde ohne Einschätzung des Wertes der Quellen sporadisch, aber im Laufe der Zeit immer umfassender aufgelistet.

| Namen (Lebensjahre)              | Kirche/Land/Funktion      | Bd./Jahr | Spalten |
|----------------------------------|---------------------------|----------|---------|
| Achard, Clément (1833-1902)      | MK-D-Schweiz              | 14 1998  | 678-680 |
| Ahrens, Wilhelm (1811-1901)      | MK-USA; Lieder            | 14 1998  | 689-691 |
| Albrecht, Jacob (1759-1808)      | EG Gründer                | 32 2011  | 11-24   |
| Andel, Adrian van (1823-1904)    | Wesl./MK-D, später Lk     | 14 1998  | 707-712 |
| Andrews, Edward G. (1825-1907)   | MK-USA Bischof            | 15 1999  | 22-24   |
| Arnold Max (1888-1977)           | MK, Sup.                  | 32 2011  | 28-39   |
| Arthur, William (1819-1901)      | Wesl. GB, Heiliggsbewegg. | 14 1998  | 725-730 |
| Bader, Carl (1860-1918)          | EG-D Sup.                 | 14 1998  | 734-738 |
| Bähren, Gustav (1864-1944)       | EG-Pred.                  | 32 2011  | 37-42   |
| Bagdasarianz, Sembat (1860-1942) | MK-Europa                 | 32 2011  | 42-52   |
| Baird, Robert (1798-1863)        | US-Rev. in Europa         | 27 2007  | 71-75   |



| Namen (Lebensjahre)                  | Kirche/Land/Funktion    | Bd./Jahr              | Spalten  |
|--------------------------------------|-------------------------|-----------------------|----------|
| Baker, Joesph Allen (1852-1918)      | GB, Quäker              | 24 2005               | 169-177  |
| Ball, Hannah (1773-1792)             | MK-GB, Sonntagsschule   | 15 1999               | 57-59    |
| Bangs, Nathan (1778-1862)            | MK-USA Bischof          | 15 1999               | 59-63    |
| Barchet Gottlob (1853-1930)          | EG-D, Pred.             | 15 1999               | 64-69    |
| Barchet Gottlob (1887-1967)          | EG-D, Pred.             | 15 1999               | 69-70    |
| Barchwitz-Krauser (1847-1935)        | MK u.a. Freik.D/Chile   | 35 2014 <sup>*2</sup> |          |
| Barratt, John Cook (1832-1892)       | Wesleyaner-D            | 15 1999               | 75-86    |
| Barth, Rosa (1879-1958)              | wesleyanisch-D          | 17 2000               | 49-51    |
| Bast, Anton (1867-1937)              | MK-Bischof Dänemark     | 17 2000               | 51-55    |
| Beck, Albin Herm. (1842-1931)        | EG-D, Pred.             | 15 1999               | 106-113  |
| Beck, Bernhard (1840-1912)           | EG-D, Pred.             | 17 2000               | 57-60    |
| Berger, Johannes (1841-1891)         | EG-D, Pred              | 14 1998               | 751-755  |
| Bernstorff, Andreas (1844-1907)      | Gem.Bewegung, Ev. All.  | 27 2007               | 79-99    |
| Besch, Günter (1904-1999)            | LK-Präses Brem.Ev.K.    | 33 2012               | 92-100   |
| Bialloblotzki, Christoph (1799-1869) | LK/Wesleyaner           | 15 1999               | 132-142  |
| Bischoff, Christian (1829-1885)      | D-Verein. Brüder        | 15 1999               | 159-196  |
| Böhler, Peter (1712-1775)            | Brüdergem.              | 17 2000               | 138-143  |
| Boehm, Henry (1775-1875)             | MK/EG-USA               | 15 1999               | 236-238  |
| Boehm, Martin (1725-1812)            | Verein. Brüder          | 15 1999               | 238-242  |
| Bohr, Stephan von (1858-1938)        | Wesl./MK-D, Pred.       | 17 2000               | 151-156  |
| Booth, Cathrine (1829-1890)          | Heilsarmee-GB           | 15 1999               | 256-257  |
| Bowman, Thomas (1836-1923)           | EG-Bischof-USA          | 15 1999               | 294-296  |
| Breiter, Hans Jakob (1845-1893)      | MK-D/Schweiz Lieder     | 15 1999               | 313-319  |
| Brockes, Ferdinand (1867-1927)       | Gem.bewegung            | 15 1999               | 357-361  |
| Bröckelmann, Johann (1816-1892)      | LK Sonntagsschule       | 15 1999               | 361-367  |
| Bruns, Ahlerd Gerh.(1833-1925)       | MK-D, Pred.             | 14 1998               | 838-842  |
| Bucher, August (1862-1937)           | MK-D-USA, Pred. Red.    | 15 1999               | 369-376  |
| Bunting, Jabez (1779-1858)           | Wesl.-GB, Präsident     | 15 1999               | 376-379  |
| Burkhardt, Carl H.(1853-1929)        | MK-D, Pred.             | 17 2000               | 209-212  |
| Burt, William (1852-1936)            | MK-USA, Europa, Bisch.  | 15 1999               | 379-382  |
| Carter, Henry (1874-1951)            | MK-GB., Ökumene         | 15 1999               | 393-397  |
| Christlieb, Theodor (1833-1889)      | LK-Gem-bewegung, Prof.  | 25 2005               | 144-170  |
| Clark, Adam (1760?-1832)             | MK-GB, Theologe         | 16 1999               | 268-276  |
| Cook, Charles (1787-1858)            | MK-Frankr., Pred.       | 15 1999               | 417-422  |
| Cook, Emile (1829-1874)              | MK-Frankr., Pred.       | 15 1999               | 422-433  |
| Craig, James (1818-1899)             | Irisch.Judenmiss.i.D.   | 15 1999               | 435-443  |
| Cramer (Kramer) Michael (1835-1898)  | MK-US-Konsul, Pred.     | 25 2005               | 185 -190 |
| Cuntz, Friedrich (1831-1906)         | LK, Gem-bewegung        | 15 1999               | 446-452  |
| Danker, Georg (1794-1837)            | MethUSA, Pred.          | 32 2011               | 205-210  |
| Dibelius, Franz Wilh.( 1847-1927)    | LK. So-Sch./Kinder-GD   | 27 2007               | 343-350  |
| Dieterle, Christian (1843-1911)      | Wesl.-D, Pred., Lieder  | 15 1999               | 465-468  |
| Doering, Heinrich (1811-1897)        | MK-D, Pred.             | 15 1999               | 469-473  |
| Dodge, Ralph (1907-2008)             | MK/Miss., Bisch. Europa | 17 2000               | 276-277  |
| Dreisbach, Johannes (1789-1871)      | EG-USA, Pred.           | 15 1999               | 476-479  |
| Dubs, Rudolph (1837-1915)            | EG-USA, Bischof         | 15 1999               | 480-482  |
| Durbin, John P. (1800-1876)          | MK-USA, Miss.-Schr.     | 15 1999               | 482-485  |
| Durdis, Georg (1877-1918)            | MK-Litauen, Miss.       | 26 2006               | 274-280  |
| Eardley, Sir Culling (1805-1863)     | Engl., Allianz          | 15 1999               | 487-495  |
| Eckstein, Herbert (1912-2003)        | EG/MK, Sup.             | 23 2004               | 286-291  |

<sup>2</sup> \* bedeutet: erscheint im Frühjahr 2014



| Namen (Lebensjahre)                   | Kirche/Land/Funktion     | Bd.Jahr   | Spalten   |
|---------------------------------------|--------------------------|-----------|-----------|
| Eggleston, Edward (1837-1902)         | USA, Sonntagssch.        | 28 2007   | 511-517   |
| Eilers, Friedrich (1839-1923)         | MK-D, Pred., Diakonie    | 17 2000   | 305-308   |
| Eisele, Karl (1878-1971)              | MK-D, Pred., Lieder      | 17 2000   | 308-312   |
| Eisenhardt, Lorenz (1835-1878)        | EG-D, Pred.              | 17 2000   | 312-315   |
| Eissele, Karl (1891-1978)             | MK-D, Pred.              | 17 2000   | 315-317   |
| Ekert, Gottlob Jakob (1859-1906)      | MK-D, Pred., Diakonie    | 31 2010   | 402-406   |
| Embury, Philip (1728-1773)            | MK-USA                   | 17 2000   | 325-331   |
| Epp, George (1885-1970)               | EG-USA/D, Bischof        | 17 2000   | 337-340   |
| Erdle, Matthias (1830-1910)           | EG-D, Pred.              | 17 2000   | 341-344   |
| Escher, Johann J. (1823-1901)         | EG-USA/D, Bischof        | 15 1999   | 528-537   |
| Fellmann, Heinrich (1871-1946)        | Wesl./MK-D, Miss., Sup.  | 17 2000   | 367-377   |
| Fletcher, John William (1729-1785)    | MK-GB                    | 19 2001   | 395-410   |
| Franson, Frederick (1852-1908)        | Heilungsbewegung         | 17 2000   | 399-404   |
| üssle, Gottlieb (1839-1912)           | EG-D, Pred.              | 17 2000   | 415-422   |
| Funk, Martin (1883-1954)              | MK-D/HU, Sup. Zeltmiss.  | 19 2001   | 502-512   |
| Funk, Theophil (1912-1983)            | MK-D, Pred. Seminar-DDR  | 19 2001   | 512-514   |
| Garber, Paul (1899-1972)              | MK-USA, Bischof          | 18 2000   | 497-500   |
| Gebhardt, Ernst Heinr. (1832-1899)    | MK-D, Pred. Lieder       | 26 2006   | 362-431   |
| Göß, Georg (1828-1912)                | MK-Pred.                 | 34 2013   | 424-429   |
| Golder, Christian (1849-1922)         | MK-USA, Diakonie         | 18 2000   | 520-525   |
| Hagen, Odd A. (1905-1970)             | MK-Bischof Nordeuropa    | 19 2001   | 623-626   |
| Hagenloh, Reinold (1880-1956)         | MK-Pastor                | 32 2011   | 597-619   |
| Halmhuber, Karl A. Ph. ((+ 1919)      | EG-Missionar             | 34 2013   | 494-499   |
| Hammer, Paul Ernst (1902-1992)        | MK-Pastor                | 22 2003   | 501       |
| Hänisch, Otto (1889-1954)             | EG-D, Seminar, Sup.      | 17 2000   | 555-562   |
| Hausser, Gustav (1836-1917)           | MK-D-USA, Pred.          | 35 2014 * |           |
| Heininger, Harold N. (1895-1983)      | EG-USA, Bischof          | 19 2001   | 645-647   |
| Heinmiller, Gottlieb (1853-1922)      | EG-USA, Bischof          | 19 2001   | 647-649   |
| Hildebrandt, Franz (1908-1985)        | LK-MK-Engl.-USA, Theol.  | 15 1999   | 707-714   |
| Hinton, John Howard (1791-1873)       | Bapt.-GB, Ev. Allianz    | 22 2003   | 541-546   |
| Hoole, Elija (1798-1872)              | MK-GB, Missionssekretär  | 32 2011   | 713-717   |
| Hühn, Alfred (1887-1971)              | MK-Litauen, Miss.        | 33 2012   | 686-689   |
| Hülster, Anton (1837-1913)            | EG-USA, Syst. Theologe   | 33 2012   | 689-694   |
| Hug, Eduard (1859-1915)               | MK-Schweiz, Pred. Lieder | 27 2007   | 704-706   |
| Hurst, John Fletcher (1834-1903)      | MK-D/USA, Bischof        | 19 2001   | 746-751   |
| Hurter, Sophie (1859-?)               | MK-D, Oberin-Beth. HH    | 35 2014 * |           |
| Jacobsmühlen, Hermann zur (1830-1862) | MK-D, Pionierpred.       | 35 2014 * |           |
| Jacoby-Achard, Philippine (1841-1902) | MK-D-USA, Frauend.       | 35 2014 * |           |
| Jacoby, Amalie (1815-1889)            | D-USA                    | 35 2014 * |           |
| Jacoby, Ludwig S. (1813-1874)         | MK-D, „Gründer“          | 02 1990   | 1418-1420 |
| Jäckel, Ruben (1827-1904)             | EG-USA, Systematiker     | 31 2010   | 698-700   |
| Janes, Edmund Storer (1807-1876)      | MK-USA, Bischof          | 19 2001   | 767-771   |
| Jüngst, Johannes (1846-1932)          | LK -Autor üb. Meth.      | 17 2000   | 718-724   |
| Junker Jakob (1849-1901)              | Heilsarmee in D.         | 19 2001   | 783-792   |
| Junker, Paul G. (1854-1919)           | MK-D, Pred. Seminar      | 02 1992   | 880-881   |
| Kächele, Jakob (1832-1898)            | EG-D/USA, Pred.          | 17 2000   | 741-750   |
| Kaiser, Gustav A. (1862-1935)         | MK/LK-D, Ev. Allianz     | 17 2000   | 750-754   |
| Kaufmann, Jakob (1853-1940)           | MK-D, Sup.               | 33 2012   | 732-739   |
| Klenert, Jakob (1859-1933)            | EG-D, Pred.              | 04 1992   | 35        |
| Klüsner, Franz (1837-1916)            | MK-D, Pred.              | 04 1992   | 97-98     |
| König, Joh. Ludwig (1800-1865)        | LK-D, Ev. Allianz        | 32 2011   | 796-800   |



| Namen (Lebensjahre)                   | Kirche/Land/Funktion     | Bd.Jahr   | Spalten   |
|---------------------------------------|--------------------------|-----------|-----------|
| Krawielitzki, Theophil (1866-1942)    | LK, Gem.-bewegung        | 04 1992   | 631-632   |
| Kübler, Theodor (1832-1905)           | D-Engl./Lieder           | 04 1992   | 740-741   |
| Kücklich, Gertrud (1897-1976)         | EG-D, Missionarin        | 27 2007   | 813-820   |
| Kücklich, Reinhold (1896-1975)        | EG-D, Seminar            | 04 1992   | 742-743   |
| Kücklich, Reinhold (1863-1931)        | EG-D, Pred. Verlag       | 04 1992   | 143-745   |
| Kuntze, Eduard (1799-1868)            | LK/Engl./Sonntagssch.    | 04 1992   | 826-828   |
| Kurz, Sebastian (1789-1868)           | EG/MK-D, Kolporteur      | 04 1992   | 840       |
| Kuum, Alexander (1899-1989)           | MK-Estland, Sup.         | 26 2006   | 826-828   |
| Langenau, Baronin (1830/33-1902)      | Wesleyaner-D/Österr.     | 04 1992   | 1107-1109 |
| Leger, Richard (1884-1957)            | EG-D, Sup.               | 04 1992   | 1358-1359 |
| Lehmann, Gottfried Wilh. (1799-1882)  | Bapt.-D                  | 24 2004   | 998-1011  |
| Liebhart, Johann H. K. F. (1832-1895) | MK-USA, Redakteur        | 25 2005   | 839-845   |
| Link, Johann C. (1822-1883)           | EG-USA/D                 | 05 1993   | 92-94     |
| Lohmann, Ernst (1860-1934)            | LK-D, Gem.-bewegung      | 05 1993   | 182-186   |
| Lüring, Heinrich (1863-1937)          | MK-D, Missionar Sem.     | 05 1993   | 397-399   |
| Lyth, John (1821-1886)                | Wesl. D./Engl.           | 05 1993   | 501-504   |
| Mann, Ernst (1830-1915)               | MK-D, Pred. Diakonie     | 05 1993   | 680-682   |
| Mann, Philipp (1844-1920)             | MK-D, Pred.              | 05 1993   | 682-684   |
| Mann, Theophil 1872-1939)             | MK-D, Ökumeniker         | 05 1993   | 684-688   |
| Melle, F. H. Otto (1875-1947)         | MK-D, Bischof            | 05 1993   | 1226-1229 |
| Meyer, Frederik Br. (1847-1929)       | Bapt.-GB, Publizist      | 28 2007   | 1140-1149 |
| Miller, Adam (1810-1901)              | Mennonit-USA             | 32 2011   | 950-953   |
| Möbius, Karl (1878-1962)              | LK-D, Gem.-bewegung      | 05 1993   | 1578-1582 |
| Mohr, Helmut (1937-1999)              | EG/EmK-Pastor            | 22 2003   | 841-843   |
| Mojzes, Paula (1906-1970)             | MK-Jugoslawien, Pastorin | 32 2011   | 955-960   |
| Möller, Robert (1858-1946)            | MK-D, Pred.              | 05 1993   | 1595-1596 |
| Morris, Thomas A. (1794-1874)         | MK-USA, Bischof          | 25 2005   | 977-980   |
| Müller, Chr.Gottlob (1785-1858)       | Wesl.-D, „Gründer“       | 06 1993   | 234-237   |
| Müller, Reuben (1897-1982)            | EG-USA/D, Bischof        | 06 1993   | 302-304   |
| Nagler, Franz (1849-1900)             | MK-USA, Redakteur        | 26 2006   | 979-985   |
| Nast, Wilhelm (1807-1899)             | MK-USA-D, Redakteur      | 06 1993   | 464-468   |
| Nausner, Ernst (1901-1973)            | MK-Österr., Pred         | 06 1993   | 513-515   |
| Neitz, Salomon (1821-1885)            | EG-D, Pionierprediger    | 31 2010   | 957-961   |
| Neufville, Carl de (1849-1938)        | LK-D, Gem.-bewegung      | 06 1993   | 643-645   |
| Niebuhr, Anna von (1824-1889)         | LK-D, Heiligungsbewegg.  | 35 2014 * |           |
| Niebuhr, Gerhardt von (1845-1903)     | LK-D, Heiligungsbewegg.  | 35 2014 * |           |
| Niebuhr, Hildegard von (1851-1923)    | LK-D, Heiligungsbewegg.  | 35 2014 * |           |
| Nikolai, Johannes (1818-1912)         | EG-USA/D, „Gründer“      | 06 1993   | 843-844   |
| Ninck, Carl Theod. 11834-1887)        | LK-D, Gem.-bewegung      | 24 2004   | 1021-1032 |
| Nippert, Ludwig (1825-1894)           | MK-USA/D, Seminar        | 06 1993   | 948-950   |
| Nuelsen, John L. (1867-1946)          | MK-USA/Europ. Bischof    | 06 1993   | 1049-1052 |
| Nuelsen, Heinrich (1826-1911)         | MK-USA-D, Pred.          | 06 1993   | 1052-1053 |
| Oengo, Hugo (1907-1978)               | MK-Estland, Laienführer  | 26 2006   | 1025-1029 |
| Ohlrich, Albert J. (1882-1943)        | MK-D, Sup.               | 31 2010   | 979-986   |
| Ortmann, Otto (1872-1945)             | EG-D, Sup.               | 33 2012   | 960-963   |
| Orwig, Wilhelm (1810-1889)            | EG-USA, Bischof          | 06 1993   | 1292-1294 |
| Otterbein, Wilhelm (1726-1813)        | Verein. Brüder-USA       | 06 1993   | 1345-1348 |
| Oxnam, Bromley (1891-1963)            | MK-USA, Bischof          | 06 1993   | 1398-1401 |
| Parlin Charles (1898.1963)            | MK-USA, Laie/ÖRK         | 15 1999   | 1117-1119 |
| Paulus, Carl Fr. (1843-1893)          | MK-D/USA, Seminar        | 07 1994   | 94 -96    |
| Paulus, Ernst Philipp (1809-1878)     | LK/EG-Württb.            | 29 2008   | 1045-1071 |



| Namen (Lebensjahre)                      | Kirche/Land/Funktion     | Bd.Jahr   | Spalten   |
|------------------------------------------|--------------------------|-----------|-----------|
| Pennefather, William (1816-1873)         | Engl. Heiligungsbew.     | 17 2000   | 1060-1063 |
| Peter, Leonhard (1845-1921)              | MK-Schweiz               | 07 1994   | 261-262   |
| Pfleiderer, J. Gottlob (1825-1897)       | LK-D, Gem.bewegung       | 07 1994   | 430-433   |
| Pieper, Ernst (1884-1972)                | EG-D, Kirchenpräs.       | 07 1994   | 599-600   |
| Pirsig, Johannes (1867-1942)             | LK-D, Kindergottesdienst | 27 2007   | 1055-1059 |
| Poppe, Eberhard (1804-1878)              | MK-D, Lieder             | 15 1999   | 1183-1184 |
| Priskask, Martin (11877-1942)            | MK-Estland               | 26 2006   | 1199-2002 |
| Prochnow, Johann D. (1814-1888)          | LK-D, Sonntagsschule     | 19 2001   | 1095-1104 |
| Pucklitzsch, Johann E. (1831-1916)       | MK-D, Pred.              | 34 2013   | 1162-1184 |
| Radstock, Lord (1833-1913)               | Engl. Evangelisation     | 07 1994   | 1229-1231 |
| Raith, Christian (1836-1917)             | MK-D, Pionierprediger    | 35 2014 * |           |
| Reineke, Heinrich (1868-1945)            | EG-D, Weimar. Nat.-Vers. | 35 2014 * |           |
| Rexroth, Georg (1872-1950)               | MK-D, Diakonie           | 08 1994   | 113-115   |
| Richter, Max (1869-196)                  | EG-D, Sup.               | 08 1994   | 252-254   |
| Riemenschneider, Engelhart (1815-1899)   | MK-USA-D, Pred.          | 08 1994   | 320-321   |
| Rigg, Edmund (1838-1906)                 | Wesl-Engl.-D, Sup.       | 08 1994   | 347-349   |
| Rodemeyer, August (1837-1899)            | MK-D, Pred. Verlag       | 08 1994   | 486-487   |
| Rohrbach, Julius (1867-1942)             | FEGem.-D, Ev. Allianz    | 28 2007   | 1325-1334 |
| Rösch, Friedrich (1883-1914)             | MK-D, Missionar          | 23 2004   | 1201-1206 |
| Rücker, August (1871-1952)               | MK-D, Pred. Lieder       | 08 1994   | 938-941   |
| Rupp, Gordon (1910-1986)                 | MK-GB, Historiker        | 08 1994   | 1031-1034 |
| Sankey, Ira (1840-1908)                  | MK-USA, Heiligungsbew.   | 08 1994   | 1330-1333 |
| Schaedel, Heinrich (1875-1960)           | MK-D-USA, Diakonie       | 08 1994   | 1505-1508 |
| Schäfer, Marie (1810-1891)               | Wesl.-D, Diakonisse      | 08 1994   | 1531-1533 |
| Scharpff, Adolf (1845-1833)              | MK-D, Pred.              | 26 2006   | 1315-1319 |
| Scharpff, Hanna (1885-1965)              | MK-D, Missionarin        | 27 2007   | 1188-1193 |
| Scharpff, Paulus (1885-1965)             | MK-D, Seminar            | 09 1995   | 5-9       |
| Schempp, Joh. d.Ä. (1853-1931)           | EG-D, Seminar            | 09 1995   | 143-144   |
| Schempp, Joh. d.J. (1880-1955)           | EG-D, Seminar            | 09 1995   | 144-147   |
| Schlümbach, Friedrich von (1842-1901)    | MK-LK/USA/D/CVJM         | 09 1995   | 306-314   |
| Schmidt, Paul (1888-1970)                | Baptist-D, VEF           | 09 1995   | 473-476   |
| Schmucker, Peter (1784-1860)             | Lutheraner-USA           | 33 2012   | 686-689   |
| Schnatz, Johann (1830-1913)              | EG-D, Pred.              | 09 1995   | 523-526   |
| Schneck, Wilhelm (1901-1974)             | MK-D, Pred. Redakteur    | 09 1995   | 526-529   |
| Scholz, Ernst (1894-1972)                | MK-Österr.-D, Sup. Red.  | 09 1995   | 679-682   |
| Scholz Louise (1890-1972)                | MK-Österr.-D, Frauend.   | 09 1995   | 748-751   |
| Schütz, Wilhelm (1858-1923)              | MK-D, Pred.              | 09 1995   | 1098-1100 |
| Schuler, Gottlob (1901-1979)             | EG-D, Pred. Sängerbund   | 09 1995   | 1111-1112 |
| Schwarz, Wilhelm (1826-1875)             | MK-D, Pred.              | 09 1995   | 1175-1179 |
| Schweikher, Maria (1849-1917)            | Wesl.-D, Autorin         | 09 1995   | 1190-1191 |
| Schweikher, Paul (1844-1897)             | Wesl.-D, Pred.           | 09 1995   | 1191-1195 |
| Scott, George (1804-1874)                | Meth-GB-Schweden, Laie   | 24 2004   | 1316-1326 |
| Seidlmann, Paula (1878-1945)             | MK-Österr., Missionarin  | 32 2011   | 1275-1282 |
| Seybert, John (1791-1860)                | EG-USA, Bischof          | 09 1995   | 1534-1537 |
| Siegmund-Schultze, Friedrich (1885-1965) | LK-D, Intern. Ök.        | 24 2004   | 1349-1366 |
| Sigg, Ferdinand (1902-1965)              | MK-Schweiz, Bischof      | 10 1995   | 263-266   |
| Simpson, Matthew (1811-1884)             | MK-USA, Bischof          | 10 1995   | 489-493   |
| Smith, Hannah (1832-1911)                | USA Heiligungsbewegg.    | 10 1995   | 690-692   |
| Smith, R. Pearsall (1828-1898)           | USA Heiligungsbewegg.    | 10 1995   | 696-704   |
| Soete, Hans (1866-1942)                  | MK-Sup. Baltikum         | 26 2006   | 1444-1445 |
| Somerville, Alex. (1813-1889)            | GB, Evangelist           | 10 1995   | 769-772   |



| Namen (Lebensjahre)                 | Kirche/Land/Funktion       | Bd.Jahr   | Spalten   |
|-------------------------------------|----------------------------|-----------|-----------|
| Sommer, Ernst (1911-1981)           | EmK-D, Bischof             | 10 1995   | 772-776   |
| Sommer, Johann J. (1850-1925)       | Wesl.-D, Pred.             | 10 1995   | 777-778   |
| Sommer, J. W. Ernst (1881-1952)     | MK-D, Bischof              | 10 1995   | 778-785   |
| Spiegel, Friedrich (1869-1937)      | Vereinigte Br./MK-D, Pred. | 35 2014 * |           |
| Spörrli, Theophil (1887-1955)       | MK-Schweiz, Seminar        | 10 1995   | 1048-1052 |
| Spreng, Samuel (1853-1946)          | EG-USA, Bischof            | 10 1995   | 1071-1072 |
| Staiger, Johannes (1835-1905)       | MK-D, Pred. Verlag         | 31 2010   | 1283-1286 |
| Stamm John S. (1878-1956)           | EG-USA, Bischof            | 10 1995   | 1141      |
| Steane, Edward (1798-1882)          | Baptist-GB, Ev. Alliance   | 22 2003   | 1285-1295 |
| Steckel, Karl (1913-2005)           | EG-EmK-D, Systematiker     | 27 2007   | 1372-1381 |
| Steinlen, Johann Gottl. (1881-1884) | Wesl.-D, Pred.             | 25 2005   | 1341-1344 |
| Stevens, Abel (1815-1897)           | MK-USA, Historiker         | 10 1995   | 1438-1439 |
| Stoeffler, F. Ernest (1911-2003)    | MK-USA, Historiker         | 23 2004   | 1440-1444 |
| Ströter Ernst F. (1846-1922)        | MK-USA/D, Judenmiss.       | 11 1996   | 89-93     |
| Sulzberger, Arnold (1832-1907)      | MK-Schweiz-D, Seminar      | 11 1996   | 243-246   |
| Tennent, William (1673-1746)        | USA-Erweckung              | 11 1996   | 661-663   |
| Tiesmeyer, Ludwig (1835-1919)       | LK-D, Sonntagssch.         | 12 1997   | 74-79     |
| Titus, Albert (1872-1938)           | MK-D Sonntagssch.          | 12 1997   | 245-247   |
| Treviranus, Gottfr. (1788-1868)     | LK, Erweckungsbewegg.      | 12 1997   | 474-479   |
| Umbreit, Samuel (1871-1945)         | EG-D-USA-Japan, Bischof    | 12 1997   | 906-909   |
| Vietheer, Heinrich (1883-1968)      | Elim-Gemeinschaft          | 24 2004   | 1487-1492 |
| Vincent, John H. (1832-1920)        | MK-USA, Bischof/Zürich     | 27 2007   | 1452-1466 |
| Wade, Raymond (1875-1970)           | MK-USA, Bischof            | 25 2005   | 1435-1439 |
| Walenski, Erich (1900-1968)         | EG-D, Diakonie             | 13 1998   | 212-213   |
| Wallon, Abraham Louis (1807-1889)   | MK-D-USA, Pred.            | 23 2004   | 1535-1542 |
| Wallon, Louis, jun. (1834-1907)     | MK-D-USA, Pred.            | 23 2004   | 1543-1550 |
| Walz, Johannes (1824-1904)          | EG-D                       | 13 1998   | 307-311   |
| Warren, William F. (1833-1929)      | MK-USA/D, Professor        | 13 1998   | 375-379   |
| Weiss, Ludwig (1841-1883)           | MK-D, Diakonie             | 13 1998   | 676-682   |
| Weitbrecht, Joh. (1802-1852)        | LK-D, Missionar            | 13 1998   | 695-697   |
| Weling, Anna Th. (1837-1900)        | LK-D, Blanbenburg/All.     | 13 1998   | 710-715   |
| Wesley, Charles (1707-1788)         | MK-GB, Lieder              | 13 1998   | 895-914   |
| Wesley, John (1703-1791)            | MK-GB, "Gründer"           | 13 1998   | 914-976   |
| Whitefield George (1714-1770)       | MK-GB-USA, Evangelist      | 13 1998   | 1014-102  |
| Wimmer, August (1791-1863)          | LK-D-USA, Bremer Erweck.   | 13 1998   | 1349-1355 |
| Wobith, Richard (1866-1947)         | MK-D, Pred. Redakteur      | 13 1998   | 1462-1464 |
| Wollpert, Johann (1823-1903)        | EG-D, Pionierprediger      | 14 1998   | 50-54     |
| Woodruff, Albert (1807-1891)        | USA Sonntagssch.D.         | 14 1998   | 66-70     |
| Wrangel, Carl Magnus (1727-1786)    | Schweden/USA               | 14 1998   | 81-88     |
| Wright, Joseph (1810-1867)          | MK, US-Konsul in Berlin    | 14 1998   | 98-102    |
| Wunderlich, Ehrhardt (1830-1895)    | MK-D, Sachsen/Thür.        | 14 1998   | 174-177   |
| Wunderlich, Friedrich (1896-1990)   | MK-D, Bischof              | 14 1998   | 177-189   |
| Zauleck, Paul (1849-1917)           | LK, Sonntagssch.           | 14 1998   | 359-364   |
| Ziemann, Heinrich (†1896)           | D-Engl. Evangelist         | 14 1998   | 471-475   |

Weitere Beiträge sind geplant  
Bremen, am 31. Okt. 2013



## 7. Lieder

- 7.1 Alle Kinder dieser Erde lädt Gott freundlich ein. (5 Strophen, zusammen mit Hans Lanz). Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart/Zürich/Wien, 2002, 523.
- 7.2 All the Children, wheresoever. In: Put your arms around the world. Global songs and activities for children by General Board of Ministries, UMK, New York 2009, P. 11-13 und 82f.
- 7.3 All the children, wheresoever. CD Put your arm around the world, No. 3, New York 2009,



## „Einfach nur enttäuscht“

Aussteiger aus Freikirchen

Symposium des Vereins für Freikirchenforschung  
und der Zentralstelle für Weltanschauungsfragen  
vom 21. bis 23.04.2013 in Bensheim

### Dekonversion: Sozialpsychologische Perspektiven

*Barbara Keller*

Inhalt:

1. Eine kurze Geschichte und Vorstellung des Begriffs Dekonversion als ein Phänomen, das in der heutigen religiösen Landschaft Beachtung verdient,
2. Dekonversion als ein Geschehen, das sich in und zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen abspielt,
3. Dekonversion als Ereignis, das in die narrative biographische Konstruktion der eigenen Identität eingearbeitet wird
4. Dekonversion bezogen auf die Verortung der sozialen Identität.

1. Meine Begriffsgeschichte beginnt mit dem vertrauteren Begriff zur Beschreibung von Veränderungen religiösen Lebens.

Zu den bekannten Konversionsnarrativen christlicher Tradition gehört die Geschichte des Saulus, der zum Paulus wird auf dem Weg nach Damaskus. Der Prototyp dieses Narrativs enthält: einen plötzlichen Wechsel der Überzeugungen, verursacht durch das Eingreifen einer göttlichen Macht, dadurch entsteht ein neues Selbst, ein neues Verhalten üblicherweise ein besseres, diese tiefgreifende Veränderung ist einmalig und von dauerhafter Wirkung.

Dieses Modell der Konversion strukturiert auch das Begriffsverständnis in der frühen Religionspsychologie, d. h. bei *Stanley Hall* (1904), *Henry Leuba* (1896), *Edwin Starbuck* (1899) oder *William James* (1902). Die plötzliche Bekehrung war zumindest das vorherrschende Modell neben dem einer allmählich bzw. graduell verlaufenden Konversion. Die Vorherrschaft des Krisen-Paradigmas der plötzlichen Konversion ist von *James Pratt* (1920) als Unterwerfung unter eine evangelikale Theologie kritisiert worden. Diese Kritik aufnehmend hat *Elmer Clark* (1929) in empirischen Studien dokumentiert, dass die krisenhaft verlaufende Konversion eher selten vorkommt.



In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstand ein neues Modell der Konversion. Diese ist jetzt gekennzeichnet durch ein aktives, Bedeutung schaffendes Subjekt. In einem allmählichen und rationalen Prozess erwirbt dieses neue Verhaltensweisen, die es testet, und wenn die Erprobung erfolgreich verläuft, folgt die Übernahme neuen Glaubens. Dabei spielt der soziale Kontext der Konversion eine wichtige Rolle. Außerdem wird die Möglichkeit von mehreren aufeinander folgenden Konversionen oder „Konversionskarrieren“ eingeräumt (*Richardson*, 1978).

Seit über hundert Jahren gibt es außerdem Veränderungen in der religiösen Landschaft, die die Untersuchung des Phänomens der Dekonversion, der Abwendung von einer bestimmten Art zu glauben – oder von Glauben überhaupt – nahelegen:

Zum Beispiel kommen *Richter* und *Francis* in ihrer Studie über Kirchenaustritte in Großbritannien zu dem Schluss:

„Menschen, die nach 1945 geboren sind, gehören wahrscheinlich zu einer ‚Generation der Suchenden‘ (seekers), mit einem distinktiven Satz von Werten; sie verfügen über eine intrinsische Neigung, allen Institutionen zu misstrauen, auch der Kirche. Sie fühlen sich hingezogen zu eher mystischen Glaubensweisen; sie stellen Erfahrung über Glauben; und sie neigen dazu, sich gründlich umzuschauen und die Preise zu vergleichen (‘shop around’ widely) um ihre Bedürfnisse nach persönlicher Authentizität und spirituellem Wachstum zu befriedigen“ (*Richter / Francis*, 1998, 52).

In zahlreichen Untersuchungen beeindruckt inzwischen die zunehmende Bedeutung von Spiritualität – die oft der Religion gegenüber gestellt wird. Inzwischen ist gar die Rede von einer spirituellen Revolution (*Heelas / Woodhead et al* 2005).

Der Literaturwissenschaftler *John Barbour* stellte 1994 „Versions of Deconversion“ vor. Den Begriff ‘deconversion’ benutzte er in der Bedeutung von „Verlust oder Entbehrung religiösen Glaubens“ (loss or deprivation of religious faith). Er bestimmte Merkmale, von denen er annahm, dass sie bei den meisten Dekonversionen vorkommen: (1) Intellektuellen Zweifel (Intellectual Doubt or Denial in regard to the truth of a system of beliefs), (2) Moralische Kritik (Moral Criticism: Rejection of the entire way of life of a religious group), (3) Emotionales Leiden (Emotional suffering: Grief, guilt, loneliness, despair), and (4) Verlust der Zugehörigkeit (Disaffiliation from the community).

Wir haben *Barbours* Liste mit *Glocks* fünf Dimensionen der Religion verglichen und einige Übereinstimmungen, aber auch offene Fragen gefunden: *Barbours* Intellektueller Zweifel oder Ablehnung passt zu *Glocks* Ideologischer Dimension (und hat möglicherweise Bezüge zur intellektuellen Dimension); Moralische Kritik kann mit der Dimension Ritual zusammengebracht werden; Emotionales Leiden hat mit der Dimension der Konsequenz bei *Glock* zu tun. Eine Entsprechung für *Glocks* Dimension der Erfahrung finden wir nicht in *Barbours* Liste (*Streib / Keller* 2004, *Streib / Hood et al* 2009).



Es mag jedoch für das Verständnis des Prozesses der Dekonversion wichtig sein, den Verlust der spezifischen religiösen Erfahrung zu beachten, über den Menschen sprechen, die wir befragten. Der Verlust der religiösen Erfahrung oder die Hinwendung zu einer neuen Art von religiöser Erfahrung können zu Beginn des Prozesses auftreten, wie Intellektueller Zweifel oder Moralische Kritik und sie sind genauso wichtig. Daher nehmen wir diese in unsere Liste der Elemente von Dekonversion auf.

2. Dekonversion ist auch ein Geschehen in und zwischen Organisationen und Gruppen. Um Gruppen systematisch in den Blick zu nehmen, schlagen wir diese Typologie vor.

Wir haben bei unserer Konstruktion einer Typologie religiöser Organisationen darauf geachtet, das Kriterium der Integration in die Gesellschaft in den Mittelpunkt zu stellen (und weichen damit von dem Vorschlag *Bromleys* (1998) ab, der dieser Typologie zugrunde liegt). Wir unterscheiden zwischen integrierten, anerkannten und oppositionellen religiösen Organisationen.

Wir schlagen vor, Organisationen als „integriert“ zu bezeichnen, die in keinerlei oder in einem allenfalls marginalen Spannungsverhältnis zur Gesellschaft stehen. „Anerkannte“ und „oppositionelle“ Gruppen stehen in Spannung zur Gesellschaft, wobei die „anerkannten“ im Unterschied zu den „oppositionellen“ auf dem Weg zur Integration sind. In Deutschland zählen wir die evangelische und die katholische Kirche zu den integrierten Organisationen, Freikirchen zu den anerkannten, die Zeugen Jehovas zu den oppositionellen. Aus dieser Einteilung heraus lassen sich diese möglichen Verläufe beschreiben:

Säkularisierender Ausstieg (Secularizing exit): Ende der Beschäftigung mit religiösen Glaubensinhalten und -praxis, Beendigung der Mitgliedschaft in religiösen Organisationen;

Oppositioneller Ausstieg (Oppositional exit): Übernahme eines Glaubenssystems, einer Glaubenspraxis oder Anschluss an eine Gruppe charakterisiert durch größeres Spannungsverhältnis zur Gesellschaft;

Religiöser Wechsel (Religious switching): Wechsel zu einer religiösen Organisation mit einem ähnlichen Glaubenssystem und dem gleichen Grad an Integration

Integrierender Ausstieg (Integrating exit): Annahme eines Glaubenssystems, Aneignung von Ritualen und Handlungsweisen, Zugehörigkeit zu einer religiösen Organisation, die mehr in die Gesellschaft integriert ist.

Privatisierender Ausstieg (Privatizing exit): Beendigung der Mitgliedschaft, aber weiterhin Pflege privater religiöser Überzeugungen und privater religiöser Handlungen („unsichtbare Religion“);

Häretischer Ausstieg (Heretical exit): Individuelle häretische Aneignung neuer Glaubenssysteme, Pflege unterschiedlicher religiöser Handlungen und Rituale (Synkretistische Praxis, „patchwork“, spirituelle Suche ohne neue exklusive Bindung an eine religiöse Organisation).



### 3. Dekonversion als erzähltes biographisches Ereignis

Im Mittelpunkt der Studie standen Dekonvertiten aus unterschiedlichen Gruppen. Diese baten wir um die Geschichte ihrer Dekonversion. Außerdem machten wir mit ihnen das Interview zur Glaubensentwicklung, ein halbstrukturiertes Interview, das die Bereiche Lebensrückblick, Beziehungen, Werte und Verpflichtungen und Religion/Weltanschauung umfasst. Dann gab es noch einen Fragebogen, der Persönlichkeit, psychologisches Wohlbefinden und Religiosität erfasste, sowie die Selbstidentifikation als „religiös versus spirituell“.

Auf der Grundlage der Fallstudien haben wir unsere Typologie erarbeitet:

Der erste Typ, den wir Streben nach Autonomie (*“Pursuit of Autonomy”*) nennen, strebt – typischerweise im jungen Erwachsenenalter – nach Autonomie, aus einer als einengend empfundenen Religiosität der Herkunftsfamilie in die Freiheit selbständigen Denkens und oft säkularer Identität.

Ein anderer typischer Verlauf – Verbannt aus dem Paradies (*“Barred from Paradise”*) – ist der meist hochdramatische Ausstieg aus einer (neu-)religiösen Gruppe, der wie ein „Paradies-Verlust“ einige Anforderungen an die psychische Verarbeitung stellt, und dann kaum neues Interesse an Religion aufkommen lässt.

Ganz anders ist der dritte Typ: Einen neuen Bezugsrahmen finden (*“Finding a New Frame of Reference”*), bei dem der Abschied von der als unbefriedigend empfundenen Religion der Herkunftsfamilie (in Deutschland ist dies typischerweise die evangelische Landeskirche oder katholische Kirche) verbunden ist mit der Zuwendung zu einer intensiven (freikirchlichen, evangelikalen oder fundamentalistischen) Religiosität, die dem Leben Halt und Sinn gibt.

Schließlich unterscheidet sich von allen anderen der Typ des lebenslang spirituell Suchenden, der verschiedene religiöse Angebote ernsthaft ausprobiert und dann, etwa im höheren Erwachsenenalter, eine Revision seiner religiösen Mitgliedschaft erwägt und davon erwartet, dass die spirituelle Suche an einem Ziel ankommt – lebenslange Suche und späte Revision (*“Life-Long Quests and Late Revisions”*).

Damit komme ich zu Dekonversion als Ereignis, das in die narrative biographische Konstruktion der eigenen Identität eingearbeitet wird. Es handelt sich um „Christophs“ Geschichte, die wir unter *“Pursuit of Autonomy”* eingeordnet haben.

Christophs Eltern wurden Mitglieder in einer Freikirche, in der Christoph sich auch gut aufgehoben fühlte. Er schildert die Schritte seiner Karriere in dieser Gemeinde, von der Taufe bis zur Jugendarbeit:

„...und bin dann in dieser Freikirche ... getauft worden.

Was da den Hintergrund hat, dass man das bewusst macht. Nicht die Kindertaufe, sondern die sogenannte Erwachsenentaufe. Weil die Freikirche



davon ausgeht, Kinder können noch nicht für sich selber entscheiden, ob sie diesen Gehorsamsschritt tun wollen...

Und das wurde durch den Schritt der Taufe nach außen ... bezeugt, vor der Gemeinde. War ein wichtiges Ereignis. ... Bin dann in die Jugendarbeit eingestiegen. Wurde sehr schnell dann auch Jugendmitarbeiter. Ähm, was ich sehr gerne gemacht hab. Was mir sehr viel Spaß gemacht hat, auch. Wir waren ein tolles Team, in dieser Freikirche. Es war eine, wie man so sagt, eine sehr ‚lebendige Gemeinschaft‘.

Dann kam ein einschneidendes Erlebnis, als ich meiner damaligen ... Freundin, später auch Verlobten, sagen musste, dass ich eigentlich sie gar nicht liebte.

Weil ich festgestellt habe, und das wusste ich schon seit meinem zwölften Lebensjahr, für mich war das klar. Aber das hat natürlich niemand gewusst, außer mir selbst. Dass ich eigentlich äh, schwul bin. Dass ich eben keine Beziehung zu Mädchen und Frauen aufbauen kann, sondern dass ich Männer liebe. Und das war ein sehr einschneidendes Erlebnis, weil ich mich da, zum damaligen Zeitpunkt verliebt hatte, in einen jungen Mann in dieser Gemeinde.

... das war natürlich ein Schockerlebnis, für sie auch. Und führte dann dazu, dass sie mich ... geoutet hat, in dieser Kirche, in dieser Gemeinde.“

Christoph beschreibt hier, dass er seiner Freundin und Verlobten gestand, dass er sie nicht liebte, dass er sich zu Männern hingezogen fühlte. Das habe dazu geführt, dass sie ihn outete, was wiederum zu heftigen Konflikten und Spaltungstendenzen in der Gemeinde geführt habe. Christoph berichtet weiter von der großen Enttäuschung, die er erlebte, als die Ältesten ihm vorwarfen, „es ist Gott ein Gräuelf, wie Du lebst“, nachdem er sich zu seiner Homosexualität bekannte, allerdings ohne dass er sie gelebt hätte. Er habe dann alle seine Ämter niedergelegt, schließlich schriftlich seinen Austritt aus der Gemeinde erklärt. Erst im weiteren Verlauf des Interviews wird deutlich, dass es Bemühungen gab, das zu vermeiden, die jedoch scheiterten. Christoph besuchte ein Seminar, das über die mögliche Heilung von Homosexualität informierte. Er verweist darauf, dass Homosexualität nicht mehr als Krankheit gelte. Im Nachhinein kritisiert er seine frühere Gemeinde als fundamentalistisch. Dass sie einerseits in missionarischer Weise einlade, andererseits Menschen wie ihn nicht annehme, kritisiert er ebenfalls.

„Ich wünschte mir eigentlich ähm, ... ich würde 'ne ... christliche Gemeinschaft kennen ... lernen ... die ... so ist, wie die Gemeinde, die ich damals kennengelernt habe, oder in der ich groß geworden bin.

Die so für mich 'ne Familie war.

Und mich so akzeptieren können wie ich bin.“

Dieses Fazit seiner Erfahrungen deute ich so: Seine Dekonversion kam aus seiner Sicht dadurch zustande, dass er sich gezwungen sah, zwischen seiner sexuellen Identität und der Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde zu wählen. Der Wunsch nach Zugehörigkeit ist weiterhin da, aber er möchte so angenommen werden, wie er seinem Erleben nach ist. Dabei bezieht er



sich darauf, dass sich die gesellschaftliche Einstellung zur Homosexualität geändert hat, was jedoch von seiner früheren Kirche nicht aufgenommen wurde. Seine religiöse Erfahrung, auch die der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde, möchte er bewahren.

Zusammengefasst: Christoph findet der Typologie nach, die wir erarbeitet haben, seinen Platz bei denen, die nach Autonomie streben. Seine Dekonversion wurde dadurch ausgelöst, dass er in seiner Kirche als offen homosexuelles Mitglied nicht bleiben konnte. In seiner Dekonversionsgeschichte wird emotionales Leiden, aber auch intellektuelle Zweifel und moralische Kritik thematisiert. Nach der Beendigung der Mitgliedschaft wendet er sich der evangelischen Kirche zu. Diese Hinwendung zu einer religiösen Organisation, die stärker in die Gesellschaft integriert ist, stellt einen integrierenden Ausstieg dar.

#### 4. Dekonversion und soziale Identität.

Mit sozialer Identität meine ich hier, wie sich Menschen in Bezug auf sozial vorgegebene Kategorien, in diesem Fall solche zur Beschreibung des religiösen Feldes, verorten.

Wir haben im Fragebogen nach der Selbstidentifikation als „religiös versus spirituell“ gefragt und dazu ein Vierfelder-Format mit den Auswahlmöglichkeiten „mehr religiös als spirituell“, „mehr spirituell als religiös“, „ebenso religiös wie spirituell“ und „weder religiös noch spirituell“ angeboten. Nach der Selbstbezeichnung fragten wir auch im Interview zur Glaubensentwicklung. Diese Frage galt ursprünglich nur der religiösen Persönlichkeit. Wir erweiterten die Auswahlmöglichkeiten um die Selbstbezeichnung „gläubig“, weil wir in den Gesprächen lernten, dass Menschen – gerade aus Freikirchen – dies für sich beanspruchten. Die offene Frage nach einer anderen Bezeichnung haben wir hinzugenommen, um die Interviewsituation zur Exploration von Sichtweisen zu nutzen, an die wir vorab nicht gedacht haben.

Wir stellten fest, dass es Unterschiede zwischen den Antworten im Fragebogen und Antworten auf die entsprechende Frage im Interview zur Glaubensentwicklung gibt: Insbesondere Menschen aus Freikirchen bezeichneten sich im Interview, in dem sie frei formulieren konnten, als gläubig, was sie im Rahmen des „spirituell versus religiös“ Frageformats gar nicht artikulieren können.

Christoph wählt „ebenso religiös wie spirituell“. Zum Vergleich: Bernd, ebenso alt wie Christoph und zum Zeitpunkt der Befragung Mitglied einer Freikirche, wählt „mehr religiös“. Das erläutern beide im Interview: Christoph bezeichnet sich als gläubig und spirituell:

„Ich denke, ich bin gläubig und spirituell. Das bedeutet für mich, dass mein Glaube äh, ganz konkret im Lebensalltag ... 'ne wichtige Funktion hat. Dass er mir ... Lebensinhalt gibt. Mir 'nen ... Sinn gibt in meinem Leben. Äh, dass er mir –, ... dass ich Antworten finde auf Fragen.“



Das ist der Glaube, das eine, spirituell. Ich denke ich bin, bin, bin ein ... ein für spirituelle ... philosophische ... ähm, ... unsere diesseitige Dimension hinausgehende ... ähm, ... Gedanken mhm, sehr offene Person bin. Sehr empfängliche Person bin. Für spirituelle Zusammenhänge.“

Bernd beschreibt sich als gläubig, von „spirituell“ grenzt er sich ab:

„Hmm, also spirituell ist ja hauptsächlich sowas, was man im New Age findet oder so, so ein fester Begriff. Es ist nicht spirituell, ne.

Hmm, gläubig zu sein bedeutet für mich natürlich dem christlichen Grundverhalten zuzustimmen und mit Gott zu reden und dass der Glaube nicht nur eine theoretische Angelegenheit ist, sondern dass er praktische Konsequenzen im Leben hat, wie ich mich verhalte. Dass er eine ganz andere Sicht zu anderen Menschen mir eröffnet.“

Weiteren Aufschluss geben Antworten auf Fragen nach Veränderungen des Gottesbildes, die im Glaubensentwicklungsinterview gestellt werden. Christoph sagt:

„Mhm, ... jedoch äh, ... ist es so ähm, dass die biblischen Grundsätze, und wie sie in der Freikirche, so wie ich das kennengelernt habe, nicht kritiklose Gültigkeit haben. ...

Mein Glaube ist eine ganz persönliche Angelegenheit. – Ist 'ne ganz persönliche Beziehung zwischen mir ... und einem Gott, an den ich glaube.

Äh, ... und ähm, ... genauso individuell, wie ich bin, genauso individuell, wie Gott mich gemacht hat, ist meine Beziehung zu Gott.“

Er trennt zwischen seinem persönlichen Glauben an Gott und den Glaubensvorschriften der Bibel.

Bernd sagt:

„Gebet ist mir sehr wichtig geworden ... und das ist eigentlich die ganzen Jahre auch so geblieben. Ist eher so wie in einer guten Beziehung, dass man sich besser kennenlernt noch, man mehr voneinander weiß und auch inniger zusammen redet ...

Ja, also der christliche Gott ist ein Vater, wird als Vater gezeigt und ein liebender Gott, das bedeutet mir viel und genauso liebevoll ist Jesus auch ... Ich liebe ihn und er liebt mich und das (ist) noch mehr als einfach zuzustimmen zu bestimmten Glaubenswahrheiten glaube ich ...“

Er stellt die Beziehung zu Gott, sodann die zu Jesus, in den Vordergrund. Glaubenswahrheiten werfen für ihn keine Widersprüche auf.

Christoph wählt im Fragebogen die Bezeichnung „religiös und spirituell“. Im Interview zur Glaubensentwicklung beschreibt er sich als gläubig und spirituell. Die Selbstidentifikation als „spirituell“ bildet den Anschluss seiner Biographie an den hinsichtlich Umgang mit Homosexualität veränderten gesellschaftlichen Diskurs und an ein religiöses Feld, in dem die Selbstbezeichnung „spirituell“ populär geworden ist. Diese Situierung verstehe ich als weitere Charakterisierung seines integrierenden Ausstiegs.

Bernd hat im Fragebogen die Selbstidentifikation gewählt, die die meisten wählten, die sich im Fragebogen als gläubig bezeichneten. Er zieht im Interview zur Glaubensentwicklung für die Beschreibung seiner Haltung



eine Vokabel außerhalb der „religiös-spirituell“ kartographierten Landschaft heran und bezieht damit eine kritische Position gegenüber „New Age“ indem er das Etikett „spirituell“ zurückweist.

Zusammenfassend:

1. Im sozialen Kontext pluralistischer Gesellschaften treten Bewegungen weg von religiösen Gemeinschaften auf – und verdienen Beachtung hinsichtlich der Motive und hinsichtlich der weiteren Entwicklungen.
2. Daraus ergeben sich unterschiedliche Suchbewegungen in und zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen, aber auch über das religiöse Feld hinaus. Im beschriebenen Beispiel gab es eine Wanderung im religiösen Feld, aus einer anerkannten in eine integrierte Organisation.
3. Dekonversion wurde als Ereignis gezeigt, das in die narrative biographische Konstruktion der eigenen Identität eingearbeitet wird. Im berichteten Beispiel führten Konflikte um (Geschlechts-)Identität und Sexualität zu Dekonversion aus einer Freikirche.
4. Diese Bewegung findet auch Ausdruck in Auswahl und Gebrauch der Selbstbezeichnungen, die angeboten werden, um die eigene Position auf einem religiösen Feld zu bezeichnen, auf dessen Dynamik individuelle Bewegungen wiederum Einfluss nehmen.

## Literatur

- Barbour, J. D.* (1994), *Versions of Deconversion. Autobiography and the Loss of Faith*, Charlottesville 1994.
- Bromley, D. G.* (1998), *The Social Construction of Contested Exit Roles: Defectors, Whistleblowers and Apostates*, in: D. G. Bromley (ed.), *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Westport 1998, 19–48.
- Clark, E. T.* (1929), *The Psychology of Religious Awakening*, New York 1929.
- Glock, C. Y.* (1962), *On the Study of Religious Commitment*, in: J. Matthes (ed.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, B. II (Research Supplement 57,4 ed.), Reinbek 1962, 98–110.
- Hall, G. S.* (1904), *Adolescence: Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, New York 1904.
- Heelas, P. et al.* (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.
- James, W.* (1902), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, in: B. Kucklik (ed.), *William James: Writings 1902–1910*, New York 1988, 1–477.



- Leuba, J. H.* (1896), A Study in the Psychology of Religious Phenomena: The Religious Motive, Conversion, Facts and Doctrines, *The American Journal of Psychology* 7, 309–385.
- Pratt, J. B.* (1920), *The Religious Consciousness: A Psychological Study*, (19 ed.) New York 1920.
- Richardson, J. T.* (ed.) (1978), *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*, Beverly Hills 1978.
- Richter, P. / Francis, L. J.* (1998), *Gone but not Forgotten: Church Leaving and Returning*, London 1998.
- Starbuck, E. D.* (1899), *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, (4th ed.) London 1899.
- Streib, H. / Keller, B.* (2004), The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research, *Archive for the Psychology of Religion / Archiv für Religionspsychologie* 26, 181–200.
- Streib, H. / Hood, R. W. / Keller, B. / Csöff, R.-M. / Silver, C. F.* (2009). Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America. Göttingen 2009.



# Von der Freikirchlerin zur Ordensfrau

## (M)Ein Lebensweg mit Christus

*Gabriele Funkschmidt OSB*

Geboren 1964 in Frankfurt am Main, bin ich in Bonn und Paris aufgewachsen, habe 1983 mein Abitur abgelegt, 1984 nach einem kurzen AuPair-Aufenthalt ein Studium der Philologie begonnen und bin 1988 ins Kloster der Benediktinerinnen in Köln eingetreten. 2006 begann ich bei Mitbrüdern in Unterfranken eine Ausbildung als Malerin und Lackiererin, die ich im vergangenen Jahr mit dem Meisterbrief abschloss. Heute weiß ich, dass ich Handwerkerin bin, keine Akademikerin.

Dass ich heute hier sitze, habe ich der Kölner ACK zu verdanken, in der ich gemeinsam mit Detlev Lieberth für die Ökumene in Köln arbeite. Für die Einladung zu Ihrer Tagung danke ich Ihnen!

Sie wissen jetzt also schon, dass ich keine Theologin bin. Ich füge hinzu: Ich wollte auch nie eine werden. Das, was Sie heute von mir erwarten dürfen, wird also keine theologische Reflexion oder Argumentation sein, sondern es ist einfach ein Lebenszeugnis. Ich möchte mit Ihnen teilen, wie Jesus mich in meinem Leben geführt hat und weshalb ich heute als katholische Ordensfrau lebe und nicht in einer Freien Evangelischen Gemeinde Mitglied bin, noch in sonst einer der Freikirchen.

Sie fragen hier nach den „Aussteigern“, nach deren Gründen, so lautet der Titel dieser Veranstaltung. Dazu einige Vorbemerkungen:

- Es ist über 25 Jahre her, dass ich aktiv am Leben einer Freikirche teilgenommen habe. Ich gehe davon aus, dass die Situation in der Gemeinde heute nicht mehr Eins zu Eins identisch ist!
- Wenn ich vielleicht Dinge kritisch benenne, die damals zu meinen Schritten beigetragen haben, so heißt das nicht, dass meine eigene Kirche von jenen Defiziten völlig verschont sei!
- Ein Drittes: Weshalb sprechen Sie von „Aussteigern“? Der Begriff wird gemeinhin im Deutschen für Menschen verwendet, die eine Sekte verlassen, die Neonazi-Szene, andere extreme Gruppierungen. Sehen Sie wirklich die Freikirchen in dieser Linie?! Warum sprechen Sie nicht von den „Ausgetretenen“, so wie die anderen Kirchen das tun? Ich selbst fühle mich jedenfalls nicht als „Aussteigerin“ in diesem skizzierten, üblichen Sinn, ich habe die Freikirche wohl verlassen, aber dies war problemlos möglich!
- Und viertens: ich bin nicht enttäuscht aus der Freikirche weggegangen. Ich bin im Gegenteil schweren Herzens gegangen, weil ich Gottes Ruf folgen wollte.

Damit sie den Schritt *aus* der Freikirche verstehen können, muss ich Ihnen zunächst skizzieren, wie ich *in* die Freikirche hinein kam.



Als Säugling, noch unter dem Diktat, dass die Kinder einer gemischt-konfessionellen Ehe zwangsläufig katholisch getauft werden müssen, bin ich also in die katholische Kirche hineingetauft worden. Meine Eltern haben das m. E. eher unter der Rubrik verbucht: „Das Wasser schadet dem Kind schon nicht.“ Meine Eltern waren keine praktizierenden Christen. So war auch die Kommunion, zu der ich gegangen bin, eher eine Familienfeier, als ein religiöses Geschehen. Zudem war ich sehr jung, weil mein ein Jahr älterer Bruder und ich im selben Jahr zur Kommunion gehen sollten, um den Aufwand geringer zu halten. Dennoch habe ich Erinnerungen, sowohl an den Kommunionunterricht als auch an die Kommunion selbst. Es war eine Zeit, in der ich regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilgenommen habe, ein erstes Kennenlernen von dem was Gemeinde ist, hat stattgefunden.

Ähnlich war auch die Situation Jahre später anlässlich der Firmung, wobei das Erleben von Gemeinde dann schon sehr viel schwieriger war. Als Auslandsgemeinde war jedes Gemeindemitglied gezwungen, lange Fahrzeiten auf sich zu nehmen, um zu Kirche und Gemeinderäumen zu kommen. Echte Gemeinde im Sinne von Gemeinschaft habe ich damals nicht erlebt. Wohl aber ist mir bis heute die drängende Frage präsent, die ich mir noch am Vorabend der Firmung stellte, denn unser Katechet machte uns deutlich: Wer gefirmt wird, sagt Ja zur Gemeinde, gehört dazu, erklärt sich bereit, auch Verantwortung zu übernehmen. Ob ich all das wirklich wollte, das war meine Frage. Beim letzten Vorbereitungstreffen am Abend vor der Firmung habe ich deshalb erklärt, ich wüsste nicht, ob ich zum Gottesdienst käme. Letztlich bin ich gegangen, wohl eher, weil ich dann doch Bammel hatte, den Rückzieher zu erklären, aber eine Überzeugungstäterin war ich ganz gewiss nicht.

An dem Punkt endet für die meisten jungen Katholiken wohl die Berührung mit der Kirche, vielleicht gibt es später noch eine Trauung, ggf. noch eine Beerdigung. Auch für mich war dann mehrere Jahre Funkstille.

Über meinen Bruder kam ich als Abiturientin mit praktizierenden Christen in Kontakt. Ich begann, Fragen zu stellen, selbst zu suchen. Alles war völlig diffus, aber ich kam in Kontakt mit einer Gemeinde vor Ort, in der viel Lebendigkeit zu spüren war. Auch das alles war eher noch fern von mir. Ich bin keinesfalls zu einer eifrigen Kirchgängerin mutiert! Im Gegenteil, es begann eine Phase *intellektueller* Beschäftigung mit religiösen Fragen – im Weichspülgang und distanziert.

Und dann hat Gott Anfang 1985 einfach zugegriffen. Anders kann ich das Geschehen nicht beschreiben. Ich war alleine zuhause, eine ehemalige Schulfreundin rief mich an, sie hätte Gäste eingeladen, aber dummerweise zu viel gekocht, sie bräuchte bitte, bitte noch einen Esser. Ob ich nicht kommen möge. Zeit hatte ich, ein Auto zufällig auch ( ich musste auf die andere Seite der Stadt) und bin losgefahren. Dort angekommen war ich die Letzte. Jemand Fremdes kam auf mich zu, stellte sich vor und sagte den



verhängnisvollen Satz: *Ich bin Christ – und Du?* Damit nahm etwas seinen Lauf, was mein Leben bis heute prägt: die Begegnung mit Christus.

An dem Abend ging es nur noch um Glaubensfragen, vor allem um die zentrale Frage, ob jemand Christ ist oder nicht. Ich war auf ein junges freikirchliches Pärchen getroffen, verlobt, herrlich verliebt – und unglaublich missionarisch. Ihre Argumente waren Bibelverse ohne Ende, vorwärts und rückwärts, mir wurde fast schwindelig dabei. Ich hatte nichts, was ich dem entgegensetzen konnte. Ich kannte aus dem Religionsunterricht der Oberstufe nicht mal den Unterschied zwischen den Kürzeln für das Johannes-Evangelium und den Johannesbriefen und hatte mich damit blamiert! Irgendwie ließen die anderen Teilnehmer der Runde nur solche Argumente gelten.

Am Ende des Abends hatte ich genug davon und meinte, ich würde ja gerne weiterdiskutieren, aber so wäre das sinnlos, ob wir nicht gemeinsam in der Bibel lesen wollten. Das Wort Bibelgruppe hatte ich an dem Abend gelernt. Das ist für Freikirchler natürlich *die* Einladung schlechthin. Sie sagten sofort zu und riefen mich auch schon in den nächsten Tagen an zwecks Terminvereinbarung. Wir waren dann zu viert in der Gruppe. Noch so ein Kandidat wie ich, den sie woanders aufgegebelt hatten, kam ebenfalls dazu. Gelesen haben wir das Lukasevangelium.

In der Zeit bin ich mit den beiden dann zu den Sonntagsgottesdiensten der Freien evangelischen Gemeinde (FeG) in Bonn gegangen, wo zu der Zeit eine Predigtreihe über Abraham lief – über den Mann, der ins Ungelebte aufgebrochen ist im Vertrauen auf Gott.

Was mich an den Gemeinde beeindruckt hat, war die Zugewandtheit von Pastor und Gemeindegliedern: angesprochen zu werden, begrüßt und willkommen geheißen, nach dem Namen gefragt zu werden. All das hatte ich nie zuvor in einer Gemeinde, geschweige denn im Rahmen eines Gottesdienstes erlebt. Hier hat man Neulinge wahrgenommen, sich um sie gekümmert, sie eingeladen zu Gesprächskreisen und Glaubenskursen. Sie kennen das alles.

Mir bedeutet das bis heute viel, auch wenn ich selbst darin nicht übermäßig begabt bin. Dass meiner Kirche in diesem Punkt viel fehlt, das zeigt für mein Empfinden die große Begeisterung, mit der das so neue Verhalten von Papst Franziskus wahrgenommen wird: Er geht auf die Menschen zu, sieht sie, begrüßt sie. – Für viele Katholiken in unserem Land ist das sehr ungewohnt.

Die Predigten waren ansprechend und hatten mit dem Alltagsleben der Mitglieder zu tun. Ich erinnere mich noch heute an ein Beispiel aus einer Predigt mit der Frage, ob ich des Nachts denn wirklich an der roten Ampel auf der Konrad-Adenauer-Allee in Godesberg halten müsse oder nicht... Kirche und Glaube hatte zum ersten Mal mit dem Leben im Alltag zu tun.

Ich sage heute: Das ist der eigentliche Grund, weshalb ich mich damals ernsthaft mit Glaubensfragen beschäftigte und auch, weshalb ich nach



meiner Bekehrung im September 1985 in der FeG mitgelebt habe. Die Verknüpfung von Alltag und Glauben.

Mitglied bin ich in der FeG nie geworden, weil wir uns über einen Punkt uneinig waren: Ist meine Kindertaufe nun gültig oder nicht. Für mich war sie es, ich kann das theologisch nicht begründen, aber für mich war immer klar, dass Gott in dem Moment bereits Seine Hand auf mich gelegt habe und dass meine Bekehrung lediglich meine späte Antwort auf jenes Geschehen war. Wobei ich hier betonen möchte: Beides, Taufe *und* Bekehrung sind Geschenke Gottes, nicht mein Tun.

Erst vor kurzem erfuhr ich, dass es eigentlich in den FeG üblich sei, die Taufe der Menschen anzuerkennen. Ich hatte den Eindruck gewonnen, dass für eine Mitgliedschaft eine neue Taufe notwendig wäre. Immer wieder bin ich nach meiner Bekehrung gefragt worden, ob (und wann) ich mich denn taufen ließe. Für den Pastor der FeG schien es ebenfalls klar, dass auf eine Bekehrung auch die Taufe folgen solle.

Deswegen musste ich schon wenige Wochen nach meiner Bekehrung sehr gründlich darüber nachdenken, zu welcher Kirche ich gehören wollte: zu meiner Taufkirche, die mir völlig fremd geworden war, oder zu der Gemeinde, in der ich alltäglich mitlebte und in der ich mich bis auf die Tauffrage ausgesprochen wohl fühlte, sowohl theologisch, spirituell als auch menschlich.

Auf dem Weg zu einer Klärung dieser mitunter bedrängenden Frage habe ich mich der üblichen Mittel bedient: Gebet, Gespräch, Kontakt zu den verschiedenen Optionen – sprich: konkreten Gemeinden. Ein für mich wichtiger Baustein meiner Entscheidung war die Begegnung mit Menschen, die auch in der katholischen Kirche eben jene enge Verbindung von Glauben und alltäglichem Leben miteinander gestalteten: Da war die charismatische Gemeindeerneuerung, die mit einer Gruppe in Bonn präsent war. Da gab es aber auch die Begegnung mit meinen heutigen Schwestern. (Eine Freundin hatte mich mitgenommen, als sie die Gemeinschaft besuchte.)

Und dann kam Ostern 1986, das ich, um mehr Klarheit zu finden, in beiden Gemeinden mitfeierte. Die Gottesdienstzeiten ließen das zu. Allerdings würde ich niemandem heute raten, das nachzuahmen: abends eine dreistündige Osternachtsfeier und frühmorgens dann noch einmal zweieinhalb Stunden – das war dann doch etwas viel!

In dieser Osternacht gab es einen Moment großer innerer Klarheit für mich, in dem ich einfach nur wusste: Gott will, da ich katholisch werde. Wohlgemerkt: „werde“, nicht „bleibe“, denn ich war ja gar nicht katholisch.

Bevor ich aber innerlich zustimmen konnte, zu dem was Gott von mir wollte, musste ich mir erobern, was denn „katholisch“ bedeutet. Fragen über Fragen: Papst, Gottesmutter, Messe, Priesteramt, Frauen, Dogmen... – all die klassischen Themen, an denen man sich reiben kann! Ich kam, so sage ich es heute, von jwd: ganz weit draußen.



Über mein Studium hatte ich Kommilitoninnen, die auch katholische Theologie studierten, mit denen ich in den folgenden Monaten viel diskutierte. Wir haben gebetet, miteinander und sicher auch füreinander. Sie nahmen sich viel Zeit, mir alles Katholische zu erklären, haben meine Fragen ausgehalten (auch wenn sie mitunter wohl wenig tolerant daher kamen!). Irgendwann gab es eine Szene, in der mir eine Freundin reichlich genervt sagte: Du denkst freikirchlich, du fühlst freikirchlich, dann bleib doch einfach freikirchlich! Das habe ich ihr hoch angerechnet, dass nie – wirklich nie – der Versuch unternommen wurde, mich nur ja katholisch werden zu lassen. Auch der Kaplan der Gemeinde, mit dem ich verschiedentlich sprach in dieser Zeit, sagte zu mir: Nehmen sie unbedingt ernst, dass Gott sie in eine Freikirche geführt hat. Prüfen sie gut, ob das nicht auch der Weg ist, auf dem er sie in Zukunft weiterführen will!

Aber es war klar, dass Gott mir seinen Wunsch mitgeteilt hatte, katholisch zu werden. Ich bin sicher, wenn ich keine überzeugenden Antworten auf meine Fragen (s.o.) gefunden hätte, bzw. wenn ich nicht die innere Freiheit behalten hätte und bis heute auch behalten konnte, zu manchen Dingen zu sagen: „Diese Glaubenssicht teile ich nicht“, dann wäre ich kaum in der Lage gewesen, diesem Ruf zu folgen.

Also, im Tiefsten bin ich aus der Freikirche fort, weil Gott das so von mir wollte, ich nenne das „Berufung“. Ohne das jetzt weiter ausführen zu wollen: Mein Weg in die katholische Kirche war untrennbar mit meinem Weg in den Orden verbunden. Der Ruf hat sich in dieser Lebensform konkretisiert. Hier war eine für mich überzeugende Form, als katholischer Christ zu leben. Es gab dabei verschiedene kleine Etappen, die mich mit verschiedenen Aspekten des Katholischen versöhnten.

Auf diesem Suchweg gab es aber natürlich auch Gespräche und Begegnungen mit meinen freikirchlichen Freunden sowie dem Pastor. Die möchte ich jetzt noch etwas ausführlicher darstellen, denn deren Reaktionen spielen eine nicht unwesentliche Rolle in dem Geschehen.

Wenn ich eben zwei Beispiele genannt habe, dass ich von katholischer Seite her nie *gezoppt*<sup>1</sup> worden bin, dass man mir im Gegenteil geraten hat, eine Zugehörigkeit zur Freikirche doch bitte in Erwägung zu ziehen, dann mit Bedacht. Von freikirchlicher Seite her war es genau das Gegenteil – und zwar äußerst heftig.

Unübertroffen bleibt der Satz eines französischen Freikirchlers: „Katholisch? Katholiken sind keinen Christen!“ Das ist unschlagbar – an Dummheit, Arroganz und Aggressivität. Aber es war keinesfalls der einzige Text dieser Färbung. Ich könnte davon einige Beispiele erzählen. Der Pastor der FeG, den ich zum Seelsorgegespräch aufgesucht habe, riet mir dringend ab, mich der katholischen Kirche anzuschließen. Dort würde ich meinen Glauben mit großer Wahrscheinlichkeit im Alltag verlieren. Ich konnte in

<sup>1</sup> Mundartlich: jemandem (z. B. an der Jacke) zupfen, um auf sich aufmerksam zu machen (Anm. der Redaktion).



den Gesprächen keine Bereitschaft entdecken, mich auf einem Weg, auf den ich mich gerufen glaubte, unbefangen zu begleiten, mir bei dem zu helfen, was wir die Unterscheidung der Geister nennen. Wie finde ich heraus, ob das, was ich als Ruf zu erkennen glaube, auch wirklich Gottes Ruf ist – und nicht doch etwas Hausgemachtes?! Die römisch-katholische Konfession schien keine legitime Alternative, um als Christ in dieser Welt zu leben.

Ich muss zugeben, dass ich eine kurze Zeit auch auf dieser antikatholischen Welle geritten bin. Das war in der freikirchlichen Gemeinde so. Aber mit dem inneren Ruf in die katholische Kirche hinein musste ich davon irgendwann Abstand nehmen.

Ich war schon sehr früh in meiner Jugend (bedingt durch meine Kindheit als Deutsche in Frankreich, das immer noch in allem Deutschen die Nazis präsent währte und wo ich nur aufgrund meiner Nationalität angefeindet worden bin) allergisch gegen jede Form von Verabsolutierungen. Hier nun witterte ich genau das: Nur freikirchlich ist wahr, nur hier gibt es wahrhaftige Christen... Ich ging innerlich auf kritische Distanz und habe mich bald geweigert, mir Ansichten und Befürchtungen derart vorschreiben zu lassen.

Verstehen Sie mich bitte richtig: Mir war selber mehr als rätselhaft, weshalb Gott nun unbedingt wollte, dass ich katholisch werden solle. Der Weg dorthin war beschwerlich, die Themen kantig und vieles ist bis heute schleierhaft für mich geblieben. Trotz der Tatsache, dass ich Ordensfrau bin, und man meist vermutet, die seien doch sicher ultrakatholisch und linientreu, muss ich zugeben, dass mir manche Dinge in der katholischen Welt fremd geblieben sind. – Aber ich behalte mir eben auch die Freiheit vor, dass ich sage: Diese Sicht teile ich nicht und mache ich nicht mit. Ich behaupte nicht, dass die Lehre falsch sei. Das fände ich anmaßend. Da haben sich viele Menschen über Jahrhunderte bemüht, die Wahrheit zu finden, dem Geist zu gehorchen und die Menschen zu lehren. Aber ich darf sagen: Das kann ich so nicht teilen und glaube ich auch nicht. Das war für meine Schwestern am Anfang extrem gewöhnungsbedürftig, glauben sie mir! Bis heute frotzeln wir manchmal, ob aus mir vielleicht doch irgendwann mal eine „gute Katholikin“ wird ... Aber sie lassen mir den Raum, sie haben immer respektiert, wenn ich manche religiöse Vollzüge (z. B. bei der Reliquienverehrung oder Rosenkranzgebet) nicht mitmachen konnte, auch wenn sie mir darüber einen beständigen Dialog abverlangen. Das ist echte Größe!

Der Vorwurf, katholisch sei gleichbedeutend mit nicht-christlich, hat mich nachhaltig beeinflusst. Dieser Aussage ist eigentlich erst dann die Spitze genommen worden, als ich in der Kölner ACK auf Vertreter verschiedener Freikirchen traf, die dort mitarbeiten und Christen andere Konfessionen ernst nehmen und respektieren. Bis dahin hatte sich in mir zu-



gegebenenmaßen das Bild verfestigt, dass Freikirchler mir mein Christsein abzusprechen geneigt sind.

Wenn ich persönlich den Freikirchen also in einem Satz sagen sollte, wieso ein Leben in ihren Reihen für mich heute sehr schwierig würde, dann wäre das meine Antwort: Solange Menschen aus anderen Kirchen von euch das Christsein abgesprochen bekommen, solange ist dort für mich keine Heimat möglich. Wie gesagt, ich weiß, meine Kirche steht auch nicht gerade im Ruf, ultratolerant zu sein,

Sie haben nach den Gründen gefragt, weshalb ich mich von der Freikirche fort und der der römisch-katholischen Kirche zugewandt habe. Ich hoffe, ich konnte ihnen das ein klein wenig plausibel machen. Gemessen an ihrer Fragestellung nach den enttäuschten Aussteigern, falle ich wohl aus ihrem Raster. Ich liebe die Freikirchen immer noch sehr, fühle mich den Geschwistern innerlich spontan verbunden, weit mehr als manchen katholischen Gruppierungen.

Die alles entscheidende Dimension ist der Wille Gottes, den zu finden und dem zu gehorchen jedem Menschen aufgetragen ist, egal, wo der Weg ihn oder sie auch hinführt. Wir andern haben davor dann respektvoll stehen zubleiben, Denn wenn Gott dem Menschen die Freiheit geschenkt hat, Ja oder Nein zu sagen zu der jeweiligen Berufung, dann dürfen wir niemandem diese Freiheit nehmen wollen.



# Mein Weg aus der Freikirche

Ein Essay

*Claudia Schreiber*

Ich war elf Jahre alt und tobte verdreht über hessische Feldwege, als in der Essener Gruga-Halle die Vorbereitungen begannen: Scheinwerfer wurden installiert, Kameras in Position gebracht und Übertragungswagen mit Strom versorgt. Billy Graham wollte in Westdeutschland Gottes Wort verkünden: *Euro 70*. Das war damals keine Preisangabe, sondern eine Kampagne, der Missionar nannte sie *crusade*, Kreuzzug. Er war Baptist, wir auch: Ein Glaubensbruder im Rampenlicht, endlich waren wir auch mal wer.

Grahams Predigt wurde live von Essen aus in andere Großstädte übertragen: *public viewing*, der Mann war seiner Zeit weit voraus. Meine Eltern packten ihre fünf Kinder ins Auto und fuhren nach Kassel, so saß ich abends frisch gebadet und staunend vor einer riesigen Leinwand. Für mich war dieser Fremde, der da übergroß mit der Bibel winkte, mutiger Heerführer Josua, sanfter König David und donnernder Johannes der Täufer in einer Person. Das waren die Helden meiner Kindheit, ich hatte die Bibel intus, von vorn bis hinten und zurück gehört und gelesen.

Mich hatten schon etliche Prediger in zugigen Zelten geschüttelt oder in hauseigenen Versammlungen ermüdet. Nun aber rief mich der Herr international und multimedial, und ich wollte meinen Eltern gefallen. Sie waren Baptisten, die Großeltern und Urgroßeltern sogar. Dennoch wird man nicht als Baptist geboren, jeder Einzelne muss eine eigene Liebesgeschichte mit Gott beginnen, mit genauem Datum versteht sich. Mir wurde *Euro 70* als Markierung geboten wie ein Initiationsritus, natürlich habe ich diese Gelegenheit genutzt.

Auch heute noch wird so reißerisch missioniert, anschließend knüpft man seine innige Bindung zum Herrn an die Struktur einer Gemeinde, die eine Rundum-Freizeitgestaltung inklusive seelsorgerischer Betreuung – oder sagen wir Kontrolle? – anbietet. Die Freikirchen sind besonders stolz auf ihre familiäre Atmosphäre – schön und gut. Aber damit(!) darf man nicht die Schäflein locken, mit Kaffeetrinken und Hauskreis, die zu Freundeskreisen werden! Dazu ist Gemeinde nicht da – finde ich. Es ist kein Club, es ist und bleibt eine Versammlung von Menschen, die Gott suchen – in aller Freiheit (FREI-Kirche). Was geschieht, wenn jemand wieder geht, oder gar gehen muss, ausgeschlossen wird? Dann gehen auch die Freunde flöten, aus Geschwistern werden in Sekunden Fremde, manchmal gar Feinde. So sind die Beziehungen ja gar nicht echt, sondern an Wohlverhalten und treuen Glauben gebunden!



Als ich nicht mehr zur Gemeinde gehören wollte, hatte das theologische und persönliche Gründe. In der Konsequenz aber hatte ich beinahe keinen Menschen mehr.

Ich bin auch gegangen, weil meine Ehe zu Ende ging. Mein Pastor hat mir in einem letzten Brief versichert, dass ich nie wieder glücklich werde an der Seite eines anderen Mannes. Ich wurde vom ihm verflucht, oder? Er hat mir tatsächlich Schlechtes an den Hals gewünscht. Es brauchte Jahrzehnte, bis ich damit fertig wurde.

„So wie ich bin, komm ich zu dir“, dieses Lied sang der Chor, als ich bei *Euro 70* vor die Leinwand trat. Ich wusste mit elf Jahren noch gar nicht, wer ich war und wie ich bin. Ich sollte schlecht sein und alle Sünden bereuen, hatte aber außer einem verprügelten Nachbarjungen und einer Menge vierteilter Regenwürmer nichts zu bieten.

Ich wurde getauft, da war ich noch keine zwölf. Heute muss ich sagen, dass ich zu jung dafür war. Ich wollte so sein wie meine Eltern, dazugehören wie meine leiblichen Geschwister – außer der Gemeinde gab es doch sonst nichts. Der Baptismus war unser Leben. Die Entrückung drohte noch dazu: Sollte ich allein bleiben, ohne Eltern, wenn der Herr kommt? Wie viele Menschen habe ich gesprochen, die diese Angst als Kind begleitete!

Mein Vorfahre hatte sich einst taufen lassen, ein reicher Hoferbe, der wegen seines Glaubens davongejagt wurde. Sein Opfer war uns allen ein Vorbild, und mein Vater war sich sicher, dass der Herr ihm den finanziellen Verlust in der vierten Generation zurückgeben wird. Er ist tatsächlich erfolgreich gewesen und betrachtete seinen Profit als eine Gottesgabe. Später habe ich dann Webers „Protestantische Ethik“ gelesen und gestaunt: Der Soziologe schien mein evangelikales Zuhause zu kennen.

Geld spielte in der Gemeinde eine große Rolle. Mir war bedeutet worden, dass es Ehrensache sei, sich an diese alttestamentarische Regel zu halten, den Zehnten zu geben, sonst würde Gottes Stirn gewaltig runzeln über mir.

Der Zusammenhang von Glaube und Wohlstand schmerzte mich – die Gerechten schienen wohlhabend, und die Armen der Welt hatten vielleicht selber Schuld an ihrer Misere, so klang bisweilen die Verkündigung. Selbst der Gesundheitszustand fiel darunter – wer nah bei Gott war, wird Heil erfahren; Heilungsgottesdienste zeugen davon. Diese Veranstaltungen befremden mich – mir scheint, man macht den Gebrechlichen vor, sie hätten nicht genug geglaubt.

Meine persönliche Nachfolge hatte Struktur: Sonntagsschule, Gottesdienst, Bibelstunde, Jungschar, Teenagerkreis, Chorprobe, Kinderbibelwoche, Freizeiten und Zeltlager. Ich habe diese Aktivitäten nicht nur besucht, ich habe sie später selbst organisiert, habe Kindern und Jugendlichen ein



prächtiges Entertainment geboten, bei dem wir uns alle miteinander großartig fanden.

Die Gemeinde war eine Insel, heiratet euersgleichen, feiert mit euersgleichen, meidet die Welt. So habe ich zu wenig Zeit mit vernünftigen Büchern oder anderen Leuten verbracht und habe zu selten im Urlaub gefaulenzt, sondern eine Freizeit nach der anderen geleitet und bin unter der Last zusammengebrochen.

Gravierend war die fundamentale Einordnung der Welt in Gut-Böse, weltlich-fromm, gerettet-verloren, schwarz-weiß. Unsereins war richtig, die anderen lagen falsch. Es gab nur einen Weg, eine einzige Lebensart. Als Rückzug, als vorläufiges Leben! Auf die zukünftige Welt warten wir.

Wer sich in der Gemeinde sündig machte, wurde ermahnt. Erst leise, dann lauter. Das wird Gemeindezucht genannt, wenn in Gemeindesitzungen privates geplaudert wird. Wenn einer sichtbar für alle sündig wird, soll er beueu oder sich schleichen. Ich bin einmal als Schwester berufen worden, da mitzumachen. Eine ältere Dame war abhängig von ihrer mageren Witwenrente, hatte sich aber in einen Mann verliebt und lebte mit ihm zusammen. Ein harmloses altes Paar. Hätten die beiden geheiratet, wäre die Frau bitterarm und von ihm abhängig geworden. Zwei Brüder der Gemeinde und ich haben sie vorschriftsmäßig zurechtgewiesen – entweder sie lebt gottesfürchtig, oder sie wird aus der Gemeinde ausgeschlossen. Sie war untröstlich, ich schäme mich dafür bis heute, wir haben sie so lange unter Druck gesetzt, bis sie einknickte. Danach bin ich aus der Gemeinde gegangen, auch deswegen. Ich wollte nie wieder so selbstgerecht sein, nie wieder jemandem sagen müssen, wie er oder sie zu leben hat.

Die Distanzierung von der sogenannten Welt war für mich das Schlimmste. Das halte ich noch heute für Sektierertum. Wir jungen Leute wollten damals der Welt zeigen, was Glauben bewirkt! Wir haben jahrelang diskutiert, was unser Glaube mit Politik zu tun hat – Dritte Welt, Friedenspolitik, Martin Luther King und Ghandi, diese Dinge. Mir wurde von der Gemeindeleitung vorgeworfen, dass es nichts bringt, sich etwa gegen die Aufrüstung zu stemmen, den Hunger in den Entwicklungsländern. Die Nöte der Gottlosen sollte unsere Sorge nicht sein. Der Zusammenbruch der Welt sei ja geradezu die Bedingung zur Wiederkunft des Herrn!

Und doch, wir wollten zur Friedensdemo fahren, dann eben nicht als Gruppe der Gemeinde, sondern privat. Ich charterte einen Bus auf eigenes Risiko. Pastor und Gemeindeleiter haben mit mir in der Nacht vor der Reise drei Stunden telefoniert: Wenn ich diese Jugendlichen zu einer Friedensdemo mitnehme, so ihre Argumentation, dann übereigne ich sie geradezu dem Teufel! Es wäre genauso, als wenn ich sie einer spiritistischen Sitzung anvertraue. Das sagte mir mein Pastor, bevor wir uns dann doch auf der schwäbischen Alb in die Menschenkette einreichten und „Friede, Friede sei



mit dir“ sangen. Dieses Telefonat hat mich aus der Bahn geworfen. Wie kann man so reden, denken, mit mir umgehen, mich so ängstigen?

Was wollten sie mir alles weismachen, die Prediger und Sonntagschullehrer? Die wunderbar komplizierte Welt sei in sechs Tagen erschaffen worden, die gesamte Erde mit all ihren archäologischen Funden erst 6000 Jahre alt. Ich sollte nicht hinterfragen, wie König David an seine Frau Batseba gekommen ist, sollte das Hohelied der Liebe symbolisch verstehen, den Zusammenhalt zwischen Rut und Naomi sollte ich mir als Beispiel nehmen; deren Art aber, einen Mann zu angeln nicht. Wer sich bildete, war verdächtig. Ein guter Verstand schadet dem Glauben, bleibt also besser doof und nehmt alles naiv wörtlich hin! Abrahams Mordversuch war gottgewollt, Paulus' unsägliches Frauenbild allgemeingültiges Programm: Also kleide dich züchtig und schweige still. Das habe ich so gehört und darunter gelitten. Und wenn man von der Weiblichkeit Gottes sprach, flippten die leitenden Brüder aus, sie maßregelten uns Frauen. Die Kopftücher der freikirchlichen Schwestern sind unsichtbar.

Ich habe von Predigten geträumt, die meinen Verstand reizen, statt mich für dumm zu verkaufen. Statt Lebenswege zu suchen, hatte ich zu bitten, dass der Herr mir meine Wege weist, man wurde berufen oder beauftragt. Dieses Prozedere ging oft zu weit: Mit achtzehn Jahren vertraute ich einem Pastor sehr, der ein besonders enges Verhältnis zum Himmel hatte. Mir nichts, dir nichts konnte er mir deshalb mitteilen, dass es dem Herrn gefalle, wenn ich jenen Dingsda aus Soundso heiratete. Ich kannte den Kerl kaum, und er war zum Glück so derart unmöglich, dass ich dem Pastor abzusagen wagte. Das ist leider zu selten geschehen, ich habe viel zu wenig gelauscht, was ich selbst wohl will, was womöglich einfach bloß gut für mich sei.

Meine Sehnsucht, recht zu glauben, grenzte an Aberglauben. Ich habe Gott in entscheidenden Fragen um ein Zeichen gebeten: Willst du, dass ich dieses tue, dann lass es heute regnen. Erlaubst du mir, dass ich jenes wähle? Wenn der Tagesschausprecher sich gleich verhaspelt, weiß ich Bescheid. Alle Menschen ersehnen Wegweiser, man sollte aber nicht den Finger auf einen Vers fallen lassen und die Schrift wie ein Orakel verstehen.

Christliche Fundamentalismen fristen weltabgewandt und damit so leise ihr Dasein, so verhuscht, dass es nur die zermürbt, die in dieser Parallelgesellschaft gefangen sind. Außenstehende bekommen es gar nicht mit, Sektenbeauftragte aber registrieren das Anwachsen immer abwegigerer Bewegungen.

Aber auch wer aus ganz normalen Freikirchen aussteigt, trägt tiefe Wunden davon. Seit ich einen Roman darüber geschrieben habe, „Ihr ständiger



Begleiter“<sup>1</sup>, melden sich solche Menschen bei mir: Manche berichten von langanhaltender Trauer, Schuldgefühlen, von Herzbeschwerden oder Hautausschlägen. Mir selbst versagten in den ersten Jahren immer mal wieder die Beine, ich war wahrhaftig wie gelähmt.

In meinem Geist hat es gewütet, der Blick auf Göttliches wird immer getrübt bleiben von alten Schatten; Heilung davon wäre ein Wunder. Manche Leser und Leserinnen haben geschrieben, dass sie es hinter sich haben: fröhlich gottlos die einen; die anderen entspannt in modernen offenen Kirchen und Gemeinden, die sich tatsächlich auch finden lassen.

Ich hatte als Kind nicht nur diese eine, diese enge Welt. Der Himmel schenkte mir, auf dass ich nicht völlig irre werde, das Leben eines Bauernmädchens mit weiten Feldern, wilden Freunden und zärtlichen Tieren und umgekehrt. Und es gab einen Glücksfall: Als ich die Gemeinde verließ und aus der Sicht meiner Eltern eine verlorene Sünderin wurde, fragten sie unseren alten Pastor um Rat. Manche werden ihn noch kennen, Walter Paulo. Er war es, der mich getauft hat nach der *Euro 70*. Der einzige Mann, den ich in meiner Kindheit erlebt habe, der öffentlich über seine Nazizeit sprach, der ehrlich bereute, der nichts beschönigte. Ein Pastor, der vornehmlich von Jesus predigte, dem Freund der Kinder. Den fragten meine Eltern, was sie mit mir machen sollten, als ich die Gemeinde verließ. Der Mann sagte nur ein Wort: „Lieben?!“

Man kann nur träumen von freien Kirchen, in denen solche Menschen das Sagen haben.

---

<sup>1</sup> Claudia Schreiber, *Ihr ständiger Begleiter*, München 2008, TB., 224 S.



# Mein Wechsel von der darbyistischen Brüdergemeinde zur Evangelischen Kirche

## Vorbemerkung von Reinhard Assmann

Das nachstehende Dokument ist ein Zeitzeugnis der 80er Jahre. Es knüpft an das Gedankengut der Brüderbewegung darbyistischer Prägung an und wendet sich in erster Linie auch an sie. Der Autor fügte es als theologische Begründung seiner Austrittserklärung aus der Brüdergemeinde Berlin-Oberschöneweide bei. Viele Jahre stand der Text auf der Startseite von [www.sektenausstieg.de](http://www.sektenausstieg.de) mit erstaunlich großem Echo.

Wolfgang Stadthaus, Jg. 1938, war bis 1984 engagiertes Mitglied dieser Gemeinde, die zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR (BEFG) gehörte. Nach einem Maschinenbaustudium in Dresden arbeitete er als Entwicklungs-Ingenieur und wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Akademie der Wissenschaften, ab 1992 bei der Fraunhofer-Gesellschaft und an der TU Berlin, später beim Deutschen Zentrum für Luft- und Raumfahrt. Er wirkte mit bei zahlreichen Raumfahrt-Experimenten in den 70er bis 90er Jahren und veröffentlichte eine Vielzahl von Fachaufsätzen zur Raumfahrt.

Nach Einführung der Wehrpflicht in der DDR verweigerte er 1962 den Wehrdienst und gehörte 1964 zur ersten Generation der Bausoldaten. Im BEFG war er Mitglied des Arbeitskreises „Wehr- und Friedensfragen“ und engagierte sich in der freikirchlichen Studentenarbeit in Berlin. Darüber hinaus wirkte er in der kirchlichen Friedensarbeit mit.

Nach seinem Übertritt in die Evangelische Kirche war er viele Jahre Mitglied und Vorsitzender des Gemeindekirchenrates in Berlin-Schmöckwitz. 2004 organisierte und leitete er den ersten Bausoldatenkongress in Potsdam.

Wolfgang Stadthaus war zunächst bereit, beim Symposium „Einfach nur enttäuscht – Aussteiger aus Freikirchen“ mitzuarbeiten, sagte dann aber wieder ab. Seine damalige Trennung, aber auch aktuelle Erfahrungen lösen bei ihm immer noch tiefe Betroffenheit und damit verbundene Blockierungen aus, die es ihm nur schwer möglich machen, dieses Thema öffentlich zu reflektieren. Gern stimmt er der Veröffentlichung seiner Erklärung zu, auch wenn er heute nach drei Jahrzehnten manches anders ausdrücken würde.

*Reinhard Assmann*



## Mein Wechsel von der darbyistischen Brüdergemeinde zur Evangelischen Kirche

Wolfgang Stadthaus (20. Januar 1984)

Seit Jahren beschäftigt mich die Frage: Welche besondere Bedeutung hat die darbyistische Brüdergemeinde angesichts der Vielzahl von Gemeinden mit ihren verschiedenen historischen Wurzeln und ihrem je besonderen Erkenntnisgut? Zugespitzt ist dies die Frage nach der Existenzberechtigung einer Gemeinderichtung angesichts der ausdrücklichen Bitte unseres Herrn Jesus um die Einheit der Jünger.

Es ist der erklärte Wunsch der Väter der Brüderbewegung, in den Versammlungen, insbesondere beim Herrenmahl, die Einheit der Ekklesia Christi darzustellen. Eine wichtige Voraussetzung dazu ist die *Absonderung vom Bösen*, worunter u. a. auch alle kirchlichen und freikirchlichen Vereinigungen außerhalb der „Versammlungen“ verstanden wurden. Dies führte zu einer schroffen Ablehnung aller anderen Gemeinschaften von Kindern Gottes, die in mehr oder weniger akzentuierter Form auch heute noch bestimmendes Gedankengut ist. In Wirklichkeit ist die Geschichte der Brüderbewegung das erschütterndste Beispiel von Trennung und Bruderzwist der Kirchengeschichte der letzten 150 Jahre (1848 Trennung der Exklusiven und Offenen Brüder, 1881 Kelly-, 1890 Raventrennung, 1950 Freie Brüdergemeinden).

Ich kann nicht feststellen, dass sich die Erkenntnisse der Brüder von denen anderer pietistischer Richtungen unterscheiden. Dies betrifft die Verkündigung einer persönlichen Entscheidung für Jesus, die Bekehrung, die Aufnahme in die Gemeinschaft von Wiedergeborenen, die Heiligung im Leben, die Betonung des allgemeinen Priestertums, eine auf die Bibel bezogene Glaubenshaltung, die Erwartung der Wiederkehr des Herrn. Deshalb bleibt es mir unverständlich, weshalb die in den 30er und zu Beginn der 40er Jahren einsetzenden Bemühungen um den Zusammenschluss mit anderen Gemeinschaftskreisen jäh wieder abgebrochen wurden, als äußerer Druck nachließ und der allgemeine Wohlstand zunahm. Vernachlässigbar sind seitdem die Ansätze, z. B. mit den Baptisten und den Freien evangelischen Gemeinden ein engeres als ein föderatives Zusammengehen zu erzielen.

Meine Hoffnung, dass durch einen Generationswechsel bei den „Brüdern“ das elitäre Bewusstsein schwinden und das Beispiel der Demut Jesu sich durchsetzen würde, erwies sich, von Ausnahmen abgesehen, als trügerisch. Es wird die Gemeinschaft mit den Gläubigen anderer Denominationen zugunsten der Absonderungslehre geopfert.

In den letzten Jahrzehnten haben sich das Glaubensleben und die Struktur sowohl der Kirchen als auch der freikirchlichen Gemeinden geändert.



In den Kirchen hat die Zahl der „praktizierenden“ Christen zugenommen und die Brüdergemeinden gaben sich festere Formen. Geblieben ist jedoch die Ablehnung der Brüder gegenüber dem Einheitsbestreben von Kirchengruppen. Dieses wird „eher für ein Werk des Feindes Gottes“<sup>1</sup> gehalten. Ich habe Achtung vor der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, insbesondere davor, wie er prophetisch auf die Anliegen der Menschheit eingeht und christliche Wegweisung gibt.

## Erster Komplex

An zentraler Stelle meiner Überlegungen, die mich von der vorherrschenden Meinung der „Brüder“ trennen, steht die Frage nach der inhaltlichen Füllung der

### Aufgaben der Jünger Jesu

Dankbar blicke ich dabei zunächst auf die Lehre der „Brüder“ über den Weg zu Jesus, nämlich über Bekehrung, Wiedergeburt, Taufe und die Bemühung um Heiligung. Auch in der Formulierung der beiden Hauptaufgaben jedes Gläubigen und jeder örtlichen Gemeinde stimme ich im Wesentlichen mit ihnen überein, nämlich

- der Betonung der Anbetung: „... das Lob Gottes mit Herz und Lippen in der stillen, persönlichen Gemeinschaft mit ihm und im Rahmen der Zusammenkünfte der Versammlung“<sup>2</sup> auszudrücken;
- „zur Ehre des Herrn dazustehen als Licht und Salz in einer dunklen und verderbten Welt. Wir sind aufgerufen, die Botschaft von Jesus, dem Sündenheiland, klar zu verkündigen und den vollen Heilsplan darzustellen“.<sup>3</sup>

### Abgesondert von der Welt?

Meine Kritik setzt da ein, wo die Welt ausschließlich und einseitig als Besitz Satans und aller finsternen Mächte gesehen wird, als „durch und durch dunkel und verderbt“. Aus diesem Grunde kommen die „Brüder“ zu dem Appell,

„dass jedes Glied der Gemeinde sich abgesondert hält von der Welt und ihrem Wesen, dass in Ehe und gesellschaftlichem Verkehr keine Jochgemeinschaft gepflegt wird mit Ungläubigen. Verfall einer Gemeinde hat sich immer nur dann eingestellt, wenn Kinder Gottes in der gebotenen Absonderung von der Welt lässig wurden.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Kurt Karrenberg / Hans Platte / Dieter Boddenberg, *Versammlungen der „Brüder“*. Geschichtliche Entwicklung, Bibelverständnis und Lehre, Dillenburg, 1977, 102.

<sup>2</sup> Ebd., 101.

<sup>3</sup> Ebd., 101.

<sup>4</sup> Ebd., 100.



Die Folgen dieser Absonderungstheorie für das persönliche Leben sind bei extremen Vertretern Engstirnigkeit, liebloser Rigorismus, bedrückende Enge der Auffassungen, Verdächtigungen gegenüber ernsthaften anderen Christen, die aber zu abweichenden Überzeugungen neigen, rücksichtslose Interesselosigkeit gegenüber dem Geschick anderer nichtchristlicher Menschen. Weil die Auswirkungen einer derartigen falschen Lehre auf die Formulierung der Ziele und Aufgaben der Christen und Gemeinden so erheblich sind, möchte ich meine Gedanken darüber ausführlicher erläutern.

Absonderung war auch der Ansatz der meisten Mönchsorden, sowohl der jüdischen vor der Geburt Jesu (Qumrangemeinde am Toten Meer) als auch der alten Kirche und des Mittelalters. Mit dieser Bemerkung habe ich zunächst nichts Grundsätzliches gegen die Mönchsbewegung einzuwenden, ist sie doch zu ihrer Zeit als Protest gegen den Niedergang des Glaubens zu verstehen.

Ich wende mich nur gegen die Lehre, dass die Welt in ihrer sichtbaren Schönheit allein für das Werk dunkler Mächte angesehen wird, dass Kultur, staatliche Organisationen und schließlich leibliche Beziehungen Tummelplatz der Dämonen sind und der Dienst für Jesus Christus hauptsächlich einen Kampf gegen den Satan und sein irdisches Reich bedeutet.

Mir ist durchaus bewusst, dass „die ganze Welt im Argen liegt“ (1. Joh. 5,19) und dass „die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit“ (1. Joh. 2,17). In diesen erwähnten Zusammenhängen sehe ich aber die Entscheidung gegen Jesus Christus als bereits gegeben oder vorausgesetzt an.

Für mich ist das Evangelium die Botschaft von Gottes heilender, erlösender Liebe zur Welt, zum Menschen und seinem Leben in der Welt. In diesem Sinn sind die Jünger Licht für die Welt, so dass die, die ihre Werke sehen, Gott im Himmel preisen (Matth. 5,16). Als Gottes Lamm ist Jesus gekommen, um die Sünde der Welt zu tragen (Joh. 1,29). Gott hat sogar die Welt geliebt und damit auch alle Sünder (Joh. 3,16).

Bereits zu den Uranfängen der Menschheit hat sich Gott mit ihr verbündet (1. Mose 9,8 ff.). So sollen auch die Jünger Jesu nicht in die Isolation gehen, sondern mitten hinein in die Welt, damit diese die Bedeutung seiner Sendung erkennt (Joh. 17,16-21).

### Jesu Beispiel

Jesus hat uns ein Beispiel gegeben, wie wir die soziale Arbeit (Heilung der Kranken, Behinderten), den diakonischen (Samariter-)Dienst, die Überwindung von Standesschranken (Gleichberechtigung der Frau) anzugehen haben. Der Geist der Wirksamkeit Jesu Christi wird in der Arbeit der Gemeinde in der Welt konkretisiert. Die Christen erinnern die Menschen daran, dass die Welt mit ihrem Anfang und Ende in der Hand des heiligen, liebenden und gerechten Gottes ist. Die Schöpfung Gottes ist nicht einem



blinden Zufall unterworfen, sie ist Schauplatz seiner Entscheidungen und Fürsorge.

Das Evangelium öffnet uns die Augen für das Geheimnis der Liebe Gottes, der sich zur Welt bekennt, Sünde und Schuld überwindet und die Macht des Todes besiegt. Die Gemeinde ist aber nicht nur Verkünderin des Evangeliums, sondern auch Werkzeug Christi. Sie sollte immer kritische Wächterin der Welt sein. Sie kämpft gegen Sathheit, Kompromissbereitschaft, Selbstsucht, aber dafür, dass die Welt zur Stätte echter Menschlichkeit werde.

Die Verbindungen zwischen Gemeinde und Welt sind sogar noch weitgehender. Geschichte, Tradition, Gebräuche und geistige Strömungen eines jeweiligen Volkes sind nahezu unbemerkt ständig in der Gemeinde gegenwärtig. Es ist ein Selbstbetrug anzunehmen, dass die Versammlung Jesu einen geschützten Raum darstellt, der von Strömungen, Erwartungen und Sehnsüchten der Welt verschont sei. Wir leben mit von den Leistungen, Erfolgen, der Rechtsordnung, den Wirtschaftsanstrengungen, der Technik, Kultur und Wissenschaft der weltlichen Gesellschaft.

Der Bibeldruck und die geistliche Literatur sind in dieser Hinsicht eine Gabe der Technik. Wir fahren in die Versammlungen mit modernen Autos und Bahnen. Wir lassen uns bilden von weltlichen Lehrern, heilen von unchristlichem medizinischem Personal. Wir verlassen uns auf die Sicherheit infolge wirksamer Polizei und befähigter politischer Führer. Fallen einmal Strom, Gas und Wasser aus, wird uns so recht bewusst, was wir dieser Welt schuldig und worin wir von ihr abhängig sind. So dürfen wir auch unsere Mitverantwortung für alles das einschließen, was uns beunruhigt oder empört.

Als Jünger Jesu dürfen wir dabei von einer Position innerer Freiheit ausgehen. Wir können einen einfachen Lebensstil realisieren inmitten aller komplizierten gesellschaftlichen Geschehen. Je freier wir durch das Evangelium geworden sind, desto verantwortlicher können wir aber auch fragen, was wir in unserer Zeit tun sollen.

Was ist zu tun?

Zunächst möchte ich ausdrücken, was Christen nicht leisten *müssen*: Sie brauchen keine Parteien zu gründen, um Jesu Ethik durchzusetzen. Sie brauchen keine politischen, sozialen, technischen oder kulturellen Programme zur Genesung der Welt vorzulegen. Unser Herr Jesus hat seine überwältigende Kraft in der Geschichte dadurch bewiesen, dass er als der Sanftmütige und Demütige gewirkt hat, dass er sein Liebeswerk mitten unter den Sündern, Kranken und Verworfenen getan hat, dass er für sie schließlich am Kreuz gestorben ist. So tut die Gemeinde Jesu ihr Werk für die Welt ebenfalls infolge ihrer Existenz. Sie hat die Gewissheit: Jesus Christus ist der Herr! Er siegt in den Herzen, aber auch in den menschlichen Beziehungen. Aus dieser Überzeugung können wir voller Freude – nicht mit Unzu-



friedenheit – leben. Wenn wir diesen Kern des Evangeliums erfasst haben, dann begreifen wir desto leidenschaftlicher unsere Aufgaben außerhalb der Gemeinde für das Leben der Menschen in ihren persönlichen und irdischen Beziehungen.

Die Katastrophen der letzten Jahrzehnte sollten uns gelehrt haben, dass wir mitschuldig sind an vielerlei Unrecht. So beteiligen wir uns bei dem Bemühen um eine gerechte Ordnung, kämpfen für die Überwindung der Unterschiede der Rassen, der Mächtigen und der Unterdrückten, der Wohlhabenden und der Hungerleidenden, der Wissenden und der Analphabeten. Damit sind wir automatisch zu politischen und sozialen Antworten gerufen. Wir dürfen uns durch das Evangelium befreit wissen von der Furcht vor Veränderungen. Wir können neue Ordnungen mit aufbauen, wenn wir erkennen, dass die alten ihre Aufgabe verloren haben. Wir unterstützen die Menschen in ihrer Sehnsucht nach Gerechtigkeit, Wahrheit und Frieden.

Dabei bin ich mir bewusst, dass die Menschheitsgeschichte auch die Geschichte von Selbstsucht, Boshaftigkeit, Neid und Unreinheit ist. Deshalb weisen wir auf den gekreuzigten und auferstandenen Jesus. Wir machen darauf aufmerksam, dass die politischen und sozialen Ordnungen, die die äußeren Beziehungen der Menschen und Gruppen gestalten, nur dann vor der Verderbnis geschützt werden können, wenn der Mensch durch Jesus gewandelt und zur Liebe sowie zum Vertrauen befähigt wird. Dieses Zeugnis der Gemeinde ist ein unveräußerlicher Dienst. Der Christ sollte dabei auf beides achten:

1. Gemeinsam mit anderen die gesellschaftliche Ordnung auf eine gerechte wirtschaftliche, soziale und politische Basis zu stellen, damit der leidende Mensch nicht durch diese verderbt wird (Matth. 25,45).
2. Er wird sich dem auch in einer geordneten Welt lebenden Menschen zuwenden müssen, weil dieser vor Gott ein Sünder bleibt. Er soll Vergeltung und Erlösung durch Christus mitteilen. Bei diesem Dienst darf er den Weg von Mensch zu Mensch ebnen, die Gesellschaft mit dem Geist Jesu erfüllen, ohne den auch das schönste Gebäude kalt und leer bleibt.

Als Christ blicke ich auf das Evangelium. Dieses ist keine Anschauung, keine Religion. Das Evangelium benötigt immer seinen Weg zum Menschen, gleich in welcher Kultur, Epoche oder welchem System er lebt. Es ist universell. Das Evangelium benötigt keine Zuschauer. Es braucht Zeugen, die von Liebe und Verlangen erfüllt sind, den Menschen dort aufzusuchen, wo er sich gerade befindet. Dabei stützen wir uns nicht auf dogmatische Systeme, Gemeindefradition oder die Gunst der Welt. Erst wenn wir alles das aufgegeben haben, worauf wir uns verließen, finden wir allein Jesus Christus neben uns.



## Zweiter Komplex: die Lehre über die Verbalinspiration

Weiterhin bin ich in den letzten Jahren zu Erkenntnissen über die Bibel gelangt, die von der Lehre der „Brüder“ abweichen. In der bereits zitierten Veröffentlichung über die „Versammlung der Brüder“ heißt es:

„Einzige Autorität und Richtschnur für Lehre und Leben des Einzelnen wie auch der Gemeinde ist die Heilige Schrift. Sie gilt uns als unantastbar. [...] Wir halten an der durch den Heiligen Geist gegebenen Vollinspiration des Urtextes der Bibel fest und lehnen jedwede liberale Kritik daran ab.“<sup>5</sup>

Sehr ausführlich begründet Erich Sauer diese Lehre<sup>6</sup>. Hier wird die Auffassung vertreten, dass die Verfasser der Bibel aus ihrem alltäglichen in einen ekstatischen Zustand versetzt wurden und sie Anteil an der Irrtumslosigkeit Gottes hatten.

In der nachreformatorischen Orthodoxie gewann diese Lehre deshalb eine besondere Bedeutung, weil sie der von der katholischen Gegenreformation vertretenen Kirchenlehre mit der päpstlichen Lehrautorität entschieden entgegentrat. In dieser Zeit wurde die altkirchliche Inspirationslehre zur Theorie von der Verbalinspiration überhöht. Selbst die hebräischen Vokalzeichen, das sind sehr kleine Striche und Punkte, seien inspiriert. Die katholischen Gegner jener Zeit nannten deshalb ironisch die Schrift den „papiernen Papst“ der Protestanten.

All diese Auffassungen haben mit dem Selbstverständnis der biblischen Autoren nichts zu tun. In 1.Joh. 1,1 stellt z. B. der Apostel Johannes fest, dass er nur das schreibt, was er mit seinen physischen Augen gesehen, mit seinen Händen betastet und mit den Ohren gehört hat. Er wirkt als Augenzeuge. In der „Offenbarung“ beschreibt Johannes seine ekstatischen Visionen. Er „war im Geist“, aber zum Zeitpunkt der Niederschrift ist er es nicht mehr. Ausnahmen sind lediglich solche Stellen wie Offb. 21,5: „Und, der auf dem Throne saß, sprach ...“ Hier wird wirkliches Diktat gegeben. Auch Lukas (1,1) und Paulus in seinen Briefen lassen mich zu dem Schluss kommen: Die biblischen Schriften sind von Menschen formuliert, nur Menschen sind ihre Verfasser. Wie allen Menschen sind auch den biblischen Autoren Fehler und Irrtümer unterlaufen, was jedoch nicht den Wert ihrer Berichte und Schriften mindert. Unfehlbar sind alle ihre Aussagen darin, dass sie denjenigen, der sich auf sie einlässt, zu Jesus und seinen Vater führen.

### Jesus im Mittelpunkt

Die biblischen Schriften verlangen nicht den Glauben an diese, sondern wollen unseren unteilbaren Glauben auf Jesus, unseren Erretter, weisen.

<sup>5</sup> Ebd., 98.

<sup>6</sup> *Erich Sauer*, Gott, Menschheit und Ewigkeit. Wuppertal 1955, 99 ff.



In welcher Beziehung befindet sich nun der Heilige Geist zur Schrift? Der Heilige Geist wirkt nie in Gegenständen, auch nicht in Pergament oder Druckerschwärze. Er tritt nur mit Menschen in Beziehung, aber diese erfüllt er mit ganzem Leben. Die Inspiration der Apostel und Apostelschüler geschah nicht nur, um die Schrift niederzulegen, sondern bezog sich auf ihr gesamtes Leben, auf ihre Missionsarbeit, ihre Wundertätigkeit, ihre Denkleistungen.

So benutzt Gott Menschenwort, um sein Gotteswort zu uns kommen zu lassen. Dabei besteht aber nicht die einfache Analogie: Bibel = Gottes Wort, sondern erst unser Glaube vernimmt in dem schwachen Menschenwort Gottes Wort. Dies ist so wie mit einer Liebeserklärung. Ich kann sie abweisen, auch wenn ich sie rational verstehe, aber ihre Schönheit kann ich erst erfassen, wenn ich mich auf sie einlasse.

Im eigentlichen Sinne versteht das Neue Testament unter „Gottes-Wort“ die Offenbarung Gottes in Jesus Christus (Hebr. 1,1; Joh. 1,14). Hier ist auch nicht an Schriftzeichen gedacht, sondern ausschließlich an Gottes Zuwendung an die Menschheit. Gottes Wort ist immer und immer wieder geschichtliches Ereignis (wie auch in 1.Mose 1), selten aber geschriebenes Wort. Deshalb bezieht sich mein Glaube auch auf Jesus, er hat mich erlöst, und nicht das Bibelwort.

Heute ist Gottes Wort die Verkündigung des Gottesgeschehens mit Jesus. Diese Verkündigung begann mit den Schriften der Apostel (1.Thess. 2, 33). Sie sind an konkrete Empfänger gesandt, die die apostolischen Worte als Gottes Wort in ihrer bestimmten Situation aufnahmen.

Uns gehen diese Schriften insofern an und können auch heute wieder Gottes Wort werden, als sie in die gegenwärtige Situation hinein ausgelegt werden. Es darf nicht beim bloßen Wiederholen der damals erteilten apostolischen Botschaft bleiben, sie muss durch neue Verkündigung fortgesetzt werden. Diese Verkündigung geschieht in zweifacher Form:

- durch die öffentliche Predigt oder die Auslegung in der Bibelstunde,
- durch das persönliche Lesen der Bibel, bei dem das überlieferte Wort in die Situation des Lesers trifft und er sich mit seinen Fragen und Vorstellungen dem gelesenen Wort überlässt. Hier bewirkt der Heilige Geist, dass das gelesene Wort Gottes Wort wird.

Hierbei sollen die Situationen, in die das apostolische Wort spricht, und das Heute gleicherweise bedacht werden. In der wechselseitigen Interpretation von Tradition und Situation kann das Schriftwort vergegenwärtigt werden. Hörer und Leser erfahren zweierlei:

- das überlieferte Traditionsgut
- die persönliche Begegnung mit Jesus Christus, bei der er in die Entscheidung gestellt ist, sein bisheriges Verständnis seiner selbst, der Welt und Gottes preiszugeben und sich ausschließlich Jesus anzuvertrauen. Für ihn wird diese Vergegenwärtigung Heilsereignis.



## Zeugen Jesu sein

Auch wenn heute Menschen, getrieben vom Heiligen Geist, Gottes Wort reden, dann steht dies nicht in Widerspruch zu der Einzigartigkeit der biblischen Schrift, die unwiederholbar ist. Wesentliche Norm für die Zusammenstellung der vielen Schriften des Neuen Testaments war die apostolische Urheberschaft oder apostolische Überlieferung, die von Apostelschülern niedergelegt wurde. Es kam auf ihre Zeugenschaft des Lebens Jesu an. Nur über ihre Niederschrift haben wir persönlich das in Jesus Christus Fleisch gewordene Gotteswort erfahren.

Weshalb habe ich so ausführlich mein Verständnis über die Bibel dargelegt? Weil dieses zu anderen lebenswichtigen Konsequenzen führt als die Lehre von der Verbalinspiration.

Schon oft wurde ich nahezu von der Vorstellung erdrückt, dass die Betonung des Buchstabens der Schrift das Feuer des Wortes Gottes ausgelöscht hat. Eine mechanische Auffassung der Autorität des biblischen Buchstabens ist eine Selbsttäuschung. Sie stumpft unser Denken ab, erweckt Illusionen und beraubt uns der Souveränität des Glaubens.

Noch einmal will ich in diesem Zusammenhang betonen, dass das geschriebene Wort, auch als die exakteste Aufzeichnung eines Wortes des Herrn, immer ein menschliches Wort bleibt. Lebendig bleibt aber immer das *Wort* des *Herrn*. Geschriebenes Wort bleibt *mensch-liches* Wort mit allen Mängeln und Grenzen. Auch Übersetzungen des Originaltextes müssen Vorstellungen der augenblicklichen Umwelt mit einbringen, die von früheren unterschieden sind. Deshalb ist es so wertvoll, wenn neue Übersetzungen uns die alten Schriften nahe bringen und verständlich machen.

Die Apostel schrieben den Empfängern in ihrer konkreten gemeindlichen und gesellschaftlichen Situation. Wäre z. B. der Brief an die Römer mit dem Brief an die Thessalonicher verwechselt worden, dann hätten die Empfänger ihn nur teilweise verstanden. Jedem Adressaten mussten spezielle Anleitungen gegeben werden. Viele Fragen unserer Zeit waren damals überhaupt nicht existent. In vielen Fällen ist es unmöglich, alte Antworten in die heutige Zeit übertragen zu wollen. Nicht zu übernehmen sind z. B. die Antworten des Apostels Paulus zur Ehe (1.Kor. 7,36-38), in denen er die Ehe als Zugeständnis an menschliche Schwäche auffasst, zur Stellung der Frau und anderer nichtprivilegierter Menschen (z. B. den Sklaven). Mit derartigen Antworten kommt er über jüdisches Zeit-Denken nicht hinaus und bleibt hinter den Ansätzen Jesu weit zurück.

Wenn wir nun diesbezügliche Gedanken des Paulus aufnehmen und in unsere Gegenwart übertragen wollen, begrenzen wir den Geist des Evangeliums Jesu und kommen im Gemeindeleben nicht weiter, schüren Span-



nungen und erleben die Wahrheit des Wortes, dass „der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht.“

## Zusammenfassung

Abschließend möchte ich noch einmal ausdrücken, dass das Neue Testament das Buch der Gemeinde Jesu ist. Es darf aber **nicht an die Stelle Jesu** treten. Es enthält viele und verschieden formulierte Glaubenswahrheiten. Isoliere ich einzelne Glaubenswahrheiten aus dem Schriftganzen, dann treten diese an die Stelle Jesu. Finde ich aber in diesen Glaubens-Wahrheiten die *Glaubens-Wahrheit*, die mich zum Mitglauben mit den ersten Zeugen veranlasst, dann führt sie mich in den Glauben an Jesus und die Bewältigung meiner Lebensaufgaben.



# Abschied vom christlichen Glauben

## Mein Weg zum Islam

*Vorbemerkung der Redaktion:*

*Statt eines Manuskriptes seiner frei gehaltenen Rede empfahl Mohammed Herzog die Veröffentlichung des Textes einer Broschüre aus der Islamischen Gemeinschaft deutschsprachiger Muslime Berlin e.V. mit dem Titel: „Ich bin ein Muslim...“, Stefan Schlang im Gespräch mit Mohammed Herzog, Berlin 1997. Die hier enthaltenen Informationen und Positionen entsprechen weitgehend denen seines Vortrags auf der Tagung in Bensheim.*

„Ich bin ein Muslim, der das weite Feld sieht“

Schon lange ist der Islam für Europäer keine ganz unbekannte Religion mehr, doch für die meisten ist er nach wie vor eine fremde Religion: die Religion von fremden Menschen in weit entfernten Ländern, oder solchen, die nun bei uns leben, uns dennoch aber weitgehend fremd geblieben sind. Nicht wenige sehen im Islam sogar eine Gefahr, sei es für Demokratie und Frieden, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, oder ganz allgemein für die Errungenschaften der Aufklärung. Spannungen in den arabischen Ländern, wo der Fundamentalismus politisch stärker wird, Terroranschläge von Muslimen in Israel, Europa und in den USA, der Mordaufruf gegen Salman Rushdie, all dies verstärkt solche Befürchtungen.

Angesichts dieses Bildes vom Islam mag es schwer vorstellbar sein, dass es in Deutschland Menschen gibt, die sich vom Christentum abwenden und sich zum Islam bekennen. Doch es gibt sie in gar nicht so unbeträchtlicher Anzahl. Allein in Berlin leben über 4 000 deutsche Muslime, in der gesamten Bundesrepublik sollen es mehr als 90 000 sein. Was mag diese Menschen zum Übertritt zum Islam bewegen? In vielen Fällen sind es sicherlich gar keine religiösen Gründe, die zu diesem Schritt führen. Oftmals soll er die Heirat mit einem muslimischen Partner ermöglichen. Doch daneben gibt es Menschen, die im Islam das Ziel ihrer religiösen Suche finden und allein deshalb konvertieren.

Einer von Ihnen ist der 53jährige Mohammed Herzog in Berlin, der sich vor achtzehn Jahren zum Islam bekannte. Heute ist er Vorsitzender des Vereins „Islamische Gemeinschaft deutschsprachiger Muslime/Freunde des Islam Berlin e.V.“

Die Stationen seiner religiösen Karriere beschreibt Mohammed Herzog folgendermaßen: Aufgewachsen ist er in Berlin als Kind einer protestantischen Familie, hatte aber zunächst kein Interesse an Religion. Dies kam erst später, als er mit vierzehn Jahren nach Westdeutschland in eine landwirtschaftliche Lehre ging. Das Dorf, in das er kam, war durch und durch



katholisch, und sein Lehrherr, der gleichzeitig auch Bürgermeister des Dorfes war, wollte ihn dazu bewegen, katholisch zu werden, was er jedoch ablehnte. Stattdessen fuhr er sonntags 45 Minuten mit dem Fahrrad bis zur nächsten evangelischen Kirche.

„Eigentlich ist mein Chef schuld daran gewesen, dass ich religiös wurde. Vorher hatte ich kein Interesse daran.“ Einige Jahre danach verließ er die evangelische Kirche und schloss sich der evangelischen Freikirche der Baptisten an. Über diese Gemeinde lernte er Anfang der sechziger Jahre die amerikanische Missionsgesellschaft „Operation Mobilisation“ kennen, für die er dann als einer der ersten Deutschen aktiv wurde. Er erhielt eine Ausbildung und wurde schließlich Jugendmissionar, eine Tätigkeit, die ihn zunächst nach Österreich, später dann nach Belgien, Holland, Dänemark, Frankreich, England und in die Türkei führte. Insgesamt übte er diese Tätigkeit über vier Jahre lang aus.

Als die Gesellschaft ihre missionarischen Aktivitäten auch auf arabische Länder auszudehnen begann, war für Mohammed Herzog eine Grenze erreicht. Schon in der Türkei hatten die Missionare erheblichen Gegenwind verspürt: Sie wurden zeitweise verhaftet, ihre Bücher wurden ihnen abgenommen und verbrannt. Manchmal hatten sie sogar physische Gewalt zu erdulden. Diese Erfahrungen führten bei Mohammed Herzog zu dem Entschluss, für diese Arbeit nicht mehr Kopf und Kragen riskieren zu wollen und stattdessen nach Berlin zurückzukehren. Das tat er dann jedoch nicht sofort, sondern er schloss sich in der Schweiz einer anderen Missionsgesellschaft an. Nach weiteren zwei Jahren ging er schließlich nach Berlin zurück, wo er zunächst nebenberuflich diese Missionsgesellschaft vertrat. Dort hatte er allerdings keinen Kontakt mehr zur Baptistengemeinde. Und als er dann in einem evangelischen Krankenhaus als Krankenpfleger arbeitete und man feststellte, dass er gar kein Mitglied der Kirche war, vollzog er erneut einen Wechsel: „Ich war dann eben wieder evangelisch.“

In der Folge arbeitete er als Gemeindeglied in der evangelischen Landeskirche in Berlin, und während dieser Zeit lernte er mehrere Türken kennen. Der Kontakt mit ihnen weckte sein Interesse am Islam, und er kaufte sich eine Koranübersetzung. Die Lektüre des Koran war für ihn das Schlüsselerlebnis:

„Mein Interesse am Islam fing nun an, so dass ich mir einen Koran – in deutscher Übersetzung – besorgte und durchlas. Dabei stellte ich fest, dass das, was ich im Koran las, dasjenige war, woran ich schon immer glaubte. Denn, wie gesagt, in der Kirche und in der Freikirche hatte ich immer Schwierigkeiten. So gibt es zum Beispiel keine Trinität, keine Kreuzigung und keinen Vermittler.“

Diese Erkenntnis, dass er im Koran eigene Vorstellungen bestätigt fand und ihm dort Lösungen für Probleme angeboten wurden, die er mit christlichen Vorstellungen hatte, ließ in ihm den Wunsch entstehen, Muslim zu werden.



Möglicherweise beeinflusst von seinen Erfahrungen bei den Baptisten und in den Missionsgesellschaften, wo Bekehrungen im persönlichen Gespräch angestrebt wurden, erschien es ihm aber notwendig, vor einem Übertritt Muslime und ihr religiöses Leben durch persönlichen Kontakt besser kennenzulernen. Zu diesem Zweck reiste er 1977 nach Jordanien. Doch hier erlebte er eine große Enttäuschung:

„Als ich das allererste Mal nach Jordanien kam, war gerade Ramadan, also die Zeit des jährlichen Fastens. Da ich vorher schon den Koran gelesen hatte, wusste ich, was Ramadan ist. Nicht nur durch den Koran, sondern auch durch einige Broschüren über den Islam hatte ich diesbezügliche Informationen erhalten.“

Nun also war ich in Jordanien angekommen und war doch erstaunt, als ich sah, wie – trotz Fastenzeit – die Leute auf der Straße aßen und rauchten. Und da dachte ich: ‚Das ist ja merkwürdig, ich denke, die Leute sollen hier so religiös sein, und dennoch ist kein Fasten festzustellen, insbesondere bei den Leuten hier auf der Straße.‘ Mir fiel aber auch ein, dass im Koran für muslimische Frauen und Männer unter bestimmten Umständen Befreiung gewährt wird, zum Beispiel bei einer Krankheit, oder wenn man auf Reisen ist. Nun dachte ich aber, so viele kranke Leute wie hier auf der Straße kann es in Jordanien nun auch wieder nicht geben; das ist doch unmöglich. Eigentlich könnte ich, so gesehen, ja auch Christ bleiben, da es auch hier mit der Gläubigkeit nicht weit her ist.“

Nach diesen enttäuschenden Erfahrungen und seiner Rückkehr nach Deutschland vertiefte er sein Studium des Koran. Nun erkannte er, dass der eingeschlagene Weg falsch war.

„Mein Fehler war eigentlich immer, dass ich mir die Menschen gemäß ihren Äußerlichkeiten betrachtet habe. Als ich den Koran das erste Mal durchlas, tat ich dies so, wie man ein normales Buch liest. Aber beim zweiten Mal habe ich interessehalber im Koran Sachen gefunden, wo ich mir dann sagte: ‚Na ja, was schaust du denn nur auf die Menschen? Schau auf dich selber, was deine Probleme anbelangt, und nicht so sehr, was die anderen machen!‘ Dies war auch der Grund, nicht an die Notwendigkeit eines Vermittlers zu glauben.“

Sein Fehler bestand also darin, dass er den falschen Maßstab gewählt hatte. Nicht andere Menschen, sondern der Koran war von nun an für ihn die alleinige Richtschnur. Der Koran wiederum verwies ihn zurück auf sich selbst. Der einzelne ist selbst verantwortlich für das, was er tut.

Genau darin sieht er heute die besondere Attraktivität des Islam. Der Koran als göttliche Offenbarung macht jeden weiteren Vermittler zwischen dem einzelnen Gläubigen und Gott unnötig. Daraus folgt, „dass eigentlich alles, was der Muslim macht, eine Sache zwischen sich selber ist und Gott.“

1978 reiste er erneut nach Jordanien, um dort den Übertritt zum Islam zu vollziehen. Doch der islamische Geistliche, vor dem er die Schahada, das islamische Glaubensbekenntnis, sprechen wollte, zweifelt an seiner Ernsthaftigkeit und fordert ihn auf, nach einem Jahr noch einmal wiederzukommen. Dies tat er und wurde 1979 während seiner dritten Reise nach Jordanien Muslim.



So wie Mohammed Herzog seinen religiösen Weg schildert, scheint der Übertritt zum Islam ohne größere Brüche in seinem Leben vonstattengegangen zu sein. Aus seiner Sicht ist er die logische Konsequenz aus einer langjährigen Suche nach dem richtigen Weg zu Gott. Sein Übertritt zum Islam hat sich offenbar nicht negativ auf seine persönlichen Beziehungen zu Freunden und Verwandten ausgewirkt. Zumindest schildert er keine entsprechenden Erfahrungen. Ganz im Gegenteil, er erwähnt lobend das tolerante Verhalten seiner Arbeitskollegen, die Rücksicht auf ihn nahmen, wenn er während des Ramadan fastete, und es vermieden, in seiner Gegenwart zu essen, obwohl er gesagt hatte, dass ihm dies nichts ausmache.

Auch in seinen äußeren Lebensumständen änderte sich zunächst nicht viel. Die Erfüllung der religiösen Pflichten eines Muslim, das fünffache tägliche Gebet, das Einhalten des Fastenmonats Ramadan, die Abgabe der Almosensteuer und die Pilgerfahrt nach Mekka, die zusammen mit dem Glaubensbekenntnis „die fünf Säulen des Islam“ genannt werden, führt nicht zwangsläufig zu Konflikten mit der Umwelt. Pilgerfahrt und Almosensteuer beeinflussen ohnehin nicht das alltägliche Leben des Muslim. Anders ist es mit dem Gebet und dem Fasten.

„Wissen Sie, in der muslimischen Welt, wie auch sonst in anderen muslimischen Ländern, ist es so, dass ich nicht von vornherein einen Gebetskalender benötige, da ich den Muezzin rufen höre und dann weiß, dass nun das entsprechende Gebet stattzufinden hat. Hier in Deutschland werden Sie kaum den Ruf zum Gebet hören, was insbesondere dadurch begründet ist, dass die meisten Moscheen in Läden untergebracht sind und darum keine Minarette haben. Aber selbst, wenn vom Bau her eine Moschee mindestens ein Minarett hat, wird von dort der Ruf zum Gebet kaum vollzogen werden, da sich die Leute darüber aufregen. Das finde ich unverschämt.

Denn wenn ich hier mein Fenster geöffnet habe, kann ich von drei nahegelegenen Kirchen sowohl das Läuten als auch in gewissen Maßen den Gottesdienst hören, insbesondere die Gesänge, die z. B. von der Kirche gegenüber im Sommer wegen der geöffneten Kirchenfenster sehr deutlich zu hören sind. Darüber regt sich niemand auf, egal wie sein Verhältnis zur Kirche ist, und auch ich rege mich deswegen nicht auf. Aber auch andere Schwierigkeiten gibt es: In der muslimischen Welt wird während des Fastenmonats Ramadan weniger gearbeitet, dagegen ist hierzulande die volle Arbeitszeit einzuhalten, wenn keine Vereinbarungen diesbezüglich mit dem jeweiligen Arbeitgeber getroffen worden sind. Dasselbe gilt auch für das während der Arbeitszeit vorgesehene Gebet, aber auch vor allem für das am Freitag Mittag stattfindende Gemeinschaftsgebet im Zusammenhang mit der Predigt. Gemäß dem Koran – 62. Sure – soll ein Muslim an diesem Gemeinschaftsgebet teilnehmen, an dem auch Frauen teilnehmen dürfen, und das dazu dienen soll, die religiöse Auffassung und das rechte Verhalten zu bestärken. In der muslimischen Welt, z. B. in Jordanien, ist am Freitag gegen halb zwölf die Arbeitszeit beendet, und die meisten Muslime bereiten sich darauf vor, zur nächstgelegenen Moschee zu gehen und die Predigt zu hören.“

Doch hier vertritt Mohammed Herzog einen liberalen Standpunkt und beruft sich dabei auf den Koran. Er verweist auf die unterschiedlichen Situa-



tionen, in denen sich Muslime in der arabischen Welt und Muslime in Europa befinden.

„Ich bin auch immer der Meinung, man soll nie einen Vergleich machen mit der muslimischen Welt und mit uns hier. Wir müssen ein anderes System finden, wie es hier gemacht werden kann, was auch nicht gegen den Koran ist, regulär. Es ist eine andere Situation hier bei uns, wo wir das anders auslegen können, und auch anders entscheiden können als in der muslimischen Welt, weil in der muslimischen Welt das ganze Leben auf die Religion eingestellt ist. Hier bei uns ist es nicht so, und nun muss ich einen Mittelweg finden, um auch meine Religion hier leben zu können.“

Dazu bietet der Koran dem einzelnen nach Mohammed Herzog ausreichend Spielraum, und so wandelt sich der Nachteil in einer nicht-islamischen Umwelt zu leben, für ihn sogar in einen Vorteil:

„Wann können wir unsere fünf Gebete machen, die uns vorgeschrieben sind? Da gibt es aber eine Erleichterung, dass ich meine Gebete später machen kann. Ich lebe hier nun mal in einer Minderheit, aber trotzdem muss ich sagen, dass ich hier als Muslim freier leben und sogar besser leben kann und meine Religion besser – ja wie soll ich sagen? – ausleben kann als in der muslimischen Welt. In der arabischen Welt ist man immer unter Druck, insbesondere politisch gesehen, hier aber nicht.“

Er kritisiert die manchmal vertretene Vorstellung, die Regeln müssten auch hier so befolgt werden, wie sie in islamischen Ländern gelten. Er erwähnt das Beispiel einiger türkischer Arbeiter im Ruhrgebiet, die wegen ihrer Arbeit am Hochofen das Fastengebot während des Ramadan nicht einhalten konnten und deshalb ihren Imam, der erst kurz vorher nach Deutschland gekommen war, um Rat gefragt hatten. Dieser verlangte nun von ihnen, trotz ihrer schweren Arbeit das Fastengebot einzuhalten. Mohammed Herzog konnte in diesem Fall vermitteln und den Imam davon überzeugen, dass die Arbeiter wirklich nicht fasten konnten und der Koran dies auch gar nicht verlangte.

„Dann haben wir den Imam mitgenommen an den Hochofen. Nach kurzer Zeit hat er gesagt: ‚Ihr braucht nicht zu fasten, könnt dies später nachholen.‘ Diese Freiheit haben wir vom Koran. Da brauchen wir niemanden zu fragen. Das ist diese große Freiheit, die wir im Islam haben. Dass steht ja alles klipp und klar im Koran. Da heißt es, wenn ich krank bin, brauche ich nicht Ramadan zu machen, und so weiter.“

Weitere von ihm angeführte Beispiele dafür, dass Anpassungen nötig und möglich sind, betreffen das Gebot, nur geschächtetes Fleisch zu essen, und die Frage, ob Frauen einen Schleier tragen müssen. Die Entscheidung, wie die Gesetze unter den hiesigen Umständen ausgelegt werden müssen, kann nach seiner Auffassung nur jemand fällen, der die Situation und das Land genau kennt. Deshalb müsste, wenn z. B. die islamische Gemeinde in Berlin ein Oberhaupt hätte, dies entweder ein Deutscher sein oder jemand, der hier aufgewachsen ist. Mohammed Herzog unterscheidet deutlich zwischen den Formen islamischer Religiosität, die kulturell bedingt und Bestandteil einer lokalen oder regionalen Kulturtradition sind, und



den universell gültigen Lehren des Islam, wie sie im Koran festgelegt sind. Nur sie haben für ihn verbindlichen Charakter. Davon trennt er außerdem alles, was von Menschen geschaffen worden sei, z. B. die Unterscheidung zwischen Sunniten und Schiiten oder die zwischen den einzelnen Rechtsschulen des Islam. Für ihn sind diese Unterscheidungen belanglos. Nach seiner eigenen Position befragt, bezeichnet er sich ausdrücklich als „Muslim, und nur Muslim“ und meint damit einen Gläubigen ohne feste Bindung an eine Rechtsschule.

Die unter Hinweis auf die militärischen Konflikte im Nahen Osten, z. B. den Golfkrieg, häufig geäußerte Kritik am Islam weist er zurück. Auch dies habe nichts mit der Religion zu tun:

„Regulär dürfte es gar nicht sein, dass zwischen Muslimen ein Krieg stattfindet. Aber dass die Religion missbraucht wird für politische Zwecke, ist schon immer so gewesen, speziell innerhalb der Religionen. Deswegen bin ich eigentlich immer ganz froh, dass ich sagen kann, dass ich nicht Muslim geworden bin, weil ich Muslime kenne, sondern weil ich den Koran gelesen habe. Das ist ein ganz großer Unterschied. Wenn ich manche meiner muslimischen Brüder und Schwestern sehe, komme ich zu der Auffassung, dass ich durch sie gemäß ihrem nicht vom Koran gedeckten Verhalten nicht vom Islam überzeugt worden wäre.“

Wie schon gesagt, muss der Islam, um hier gelebt werden zu können, nach Mohammed Herzogs Auffassung den Bedingungen der westlichen Welt angepasst werden, ohne dabei gegen den Koran zu verstoßen. Dazu seien Kompromisse nötig, aber auch möglich. Diesem Ziel, nämlich nach Möglichkeiten zu suchen, hier in Deutschland als Muslim zu leben, dient der von Ihm 1979 mitbegründete Verein „Islamische Gemeinschaft deutschsprachiger Muslime/Freunde des Islam Berlin e.V.“

„Und so haben wir auch diesen Kreis dann im November 1979 gegründet [...] Wir sind, soweit ich dies überblicken kann, einer der aktivsten Kreise in Deutschland, und wir sind auch in der muslimischen Welt bekannt, da über uns viel berichtet wird.“

Organisiert ist der Verein zum einen als religiöse Gemeinde, zum anderen als internationaler Freundeskreis von Muslimen und Nicht-Muslimen. Dieser doppelten Struktur entspricht die zweifache Zielsetzung, eine Gemeinschaft zu sein und Hilfe zu bieten für Muslime, sowie Informationen für und Dialog mit Nicht-Muslimen zu ermöglichen. Dazu finden regelmäßig Diskussionen statt, bei denen im Koran gelesen wird und Fragen des muslimischen Lebens besprochen werden.

Diese Organisation ist ein Beispiel dafür, wie sich Mohammed Herzog die Integration des Islam in die westliche Welt vorstellt. Seine Ideen sind stark von den Erfahrungen geprägt, die er während seiner Zugehörigkeit und seiner Mitarbeit bei verschiedenen christlichen Konfessionsgemeinschaften gesammelt hat. Nicht nur die Form der Gemeinschaft ist ungewöhnlich für Muslime, die Berliner Gemeinde ist auch in anderer Hinsicht innovativ und hat z. B. die erste islamische Telefonseelsorge eingerichtet:



„Das gibt es in der ganzen muslimischen Welt nicht wie hier in Berlin. Ich komme hierauf wieder zurück, weil ich vieles bei der Kirche gesehen habe und auch weiß, wie ich immer sage, sie haben es mal ausprobiert und es hat geklappt, nun brauche ich doch keine neuen Sachen auszuprobieren. Ich habe es ja mal kennengelernt. Nun kann man das ja umdrehen. Man kann ja auch vieles von der Kirche nehmen.“

Dort, so sagt er selbst, hat er viel über mögliche Formen der Organisation, über Jugendarbeit und Öffentlichkeitsarbeit gelernt. Dies möchte er nun in den Islam einbringen. Und in vielen Punkten, so meint er, haben sich diese Ideen unter den hiesigen Muslimen auch schon durchgesetzt, was gelegentlich zur Befreiung von allzu streng ausgelegten Regeln führen kann. Das wiederum begrüßt er ausdrücklich: „Man muss doch das Leben auch genießen können. So habe ich den Islam kennengelernt.“

Mit der Hinwendung zum Islam war bei Mohammed Herzog keine schroffe Abkehr vom Christentum verbunden, was auch nicht dem islamischen Verständnis vom Christentum als einer vorherigen Offenbarung Gottes entsprochen hätte. Andererseits lehnt er bestimmte, zentrale Bestandteile der christlichen Lehre ab, z. B. die Vorstellung von der Erbsünde und den Kreuzestod Jesu:

„Denn wir sind ja im Islam der Meinung, dass es keine Erbsünde gibt. Wie kann ein kleines Kind, das geboren wird, Sünden mitbringen? Die Erbsündenlehre gehörte mit zu den Sachen, mit denen ich innerhalb der Kirche Schwierigkeiten hatte. Auch die Kreuzigung fand ich schon immer merkwürdig. Ich fragte mich immer, wie kann ein Mensch, der gestorben ist, egal ob durch Kreuzigung oder auf normale Weise, wiederkommen? Wenn der tot ist, ist der tot und kann doch nicht wiederkommen. Das Neue Testament sagt: ‚Ja, Jesus kommt wieder.‘ Dasselbe lesen wir auch im Koran, also dass Jesus auch wiederkommen wird, und zwar als der Erlöser der Gläubigen. Die Überzeugung haben wir Muslime auch.“

Auf weitere Punkte angesprochen, an denen er sich im Christentum gestört hat und die bei seinem Übertritt zum Islam eine Rolle gespielt haben, antwortet er:

„Zum einen das Gebet, das in Verbindung damit zu verrichten sei, dass ich einen Fürsprecher haben muss oder dass Jesus für mich ans Kreuz gegangen ist, dass ich dadurch sündenfrei werde. Auch das konnte ich nicht begreifen und hatte damit ebenfalls Schwierigkeiten. Als einfacher Christ hatte ich diese Schwierigkeiten nicht gehabt, aber diese traten meistens später auf, als ich sehr aktiv in der Kirche gearbeitet hatte, insbesondere als Prediger und als Missionar, und als ich andere ausbilden musste. Dabei traten dann für mich die Schwierigkeiten auf, z. B. als ich die Trinität erklären musste. Als ich bei Kursen auf der Missionsschule darüber hörte, fragte ich im Stillen immer: ‚Wo habt ihr bloß die Trinität her?‘ Denn darüber steht nichts in der Bibel, und das ist somit erst viel später in die Kirchenlehre gekommen. Manchmal fragte ich einen Pfarrer oder einen Pastor, was die Trinität zu bedeuten habe. Dann antwortet der, er selbst könne dies nicht erklären, worauf ich erwidere: ‚Von irgendwoher müsst ihr das doch herbekommen von wegen: Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist.‘ – Es gibt ja Christen, die auch der Meinung sind, dass Jesus Gott sei, was ich auch nicht ver-



stehen kann. Es wird dann so ausgelegt, Gott habe die Menschen nicht mehr leiden können, obwohl er sie doch selbst erschaffen hat, so dass er als menschliches Wesen in der Person von Jesus auf die Erde heruntergekommen ist. Gewiss, auch andere Glaubensgemeinschaften haben derartige Auffassungen, zum Beispiel die Hare-Krishna-Gruppe. Wenn ich mich damit befasse, unter anderem auch entsprechende Schriften mir durchlese, dann merke ich, dass dies unmöglich ist, und sage: ‚Also Kinder, irgend etwas stimmt bei euch nicht.‘ Zum Beispiel ist fraglich, wenn behauptet wird, dass Jesus Gott sei und die Kreuzigung tatsächlich stattgefunden habe. Zu wem hat Jesus dann gerufen: ‚Vater, Vater, warum verlässt du mich?‘, wenn er doch Gott selbst gewesen sein soll. Wenn er also Gott selbst gewesen sein soll, dann müsste es doch noch mindestens einen weiteren Gott geben. Auch wenn die Christen behaupten, die Trinität habe mit dieser Vorstellung von Gott nichts zu tun und alles sei nur eine Person, so kann ich nicht von dem Gedanken wegkommen, dass es sich hierbei doch um mehrere Götter handelt. Ich bin der Meinung und stehe damit nicht allein, dass Jesus nicht Gott sein kann, ebenso wie ich auch sage, dass weder Abraham noch Mohammed Gott gewesen sind, und dass Jesus ebenso wie diese beiden ein Prophet gewesen ist, und zwar mit der bedeutendste gemäß dem Koran.“

Seine heutigen Vorstellungen sind nach eigener Darstellung nicht das Ergebnis seiner Konversion, sondern waren deren Voraussetzung. Der Übertritt erfolgte, weil er seine eigenen Zweifel an den christlichen Ideen im Koran bestätigt fand. Im Grunde vertritt Mohammed Herzog im Verhältnis zum Christentum orthodox islamische Positionen: Judentum und Christentum enthalten als monotheistische Buchreligionen einen Teil der Wahrheit, die alttestamentlichen Propheten und Jesus waren Vorläufer Mohammeds. Daraus folgt, dass die Geschichte des Islam nicht erst mit Mohammed begann, sondern dass es schon vorher Muslime gab:

„Deswegen sind wir ja auch der Meinung und sagen, vom Islam her, also von der Religion und vom Koran her, dass eigentlich jeder Mensch, jeder Gläubige ein Muslim ist. Somit braucht er eigentlich gar nicht mehr zum Islam überzutreten. Regulär ist er auch von Geburt an Muslim, wenn er an den einzigen Gott glaubt. Denn Adam war Muslim, Noah war Muslim – Sure 10:71 – Abraham war Muslim, Moses war Muslim, Jesus war Muslim, sowie alle anderen Propheten, wie auch immer sie geheißen haben, die vor ihrem jeweiligen Volk oder Volksstamm in dieser Welt seit Adam bis Jesus und Mohammed aufgetreten sind. Denn sie alle haben ja verkündet, dass es nur einen Gott gibt. Und das ist ja auch die eigentliche Verkündigung des Islam. Wenn das Judentum nicht dagewesen wäre, dann hätte es kein Christentum gegeben und dann auch nicht die vom Propheten Mohammed verkündete Form des Islam. Das alles sind die eigentlichen Bestandteile: Das Judentum ist gekommen, die Menschen haben daran geglaubt. Moses starb, war somit weg, und die Menschen seiner Gemeinschaft waren dann wieder alleine und hatten keinen Führer gehabt. Sie wurden dann immer wieder ungehorsam, so dass immer wieder Propheten auftreten mussten, um sie moralisch aufzurüsten. So ist es immer weiter gegangen, bis dann bei den Juden Jesus auftrat und nach Jesus abschließend Mohammed. Also man muss sagen, dass der Islam ein Bestandteil des Judentums und des Christentums ist. Das ist meine Überzeugung.“



Zu dieser Tradition möchte er – aber er betont, dass dies seine persönliche Meinung ist – sogar noch Hinduismus und Buddhismus hinzuzählen, allerdings „in ihrer ursprünglichen Form“. Denn auch diese Religionen hätten Heilige Schriften, und der Koran erwähne neben 24 namentlich genannten Propheten mehr als 1 200 weitere. Darüber hinaus findet er auch in diesen Religionen Hinweise auf den Glauben an einen einzigen Gott.

Das islamische Verständnis von Judentum und Christentum als verwandte Religionen ist die Basis für sein großes ökumenisches Engagement: Unter anderem ist er ständiger Mitarbeiter des interreligiösen Gesprächskreises „Juden-Christen-Muslime“, der sich einmal im Monat trifft und ein bestimmtes Thema behandelt. Er ist auch beteiligt am „Ökumenischen Forum“ einer Initiative im Ostberliner Stadtteil Marzahn. Er führt christlich-muslimische Trauungen durch und hält Vorträge in Schulen und anderen Institutionen.

Andererseits sind seine ökumenischen Aktivitäten natürlich auch Bestandteil seiner Bemühungen, Muslimen die Möglichkeit zu verschaffen, ihre Religion in der hiesigen Gesellschaft zu leben. Die Form des Islam, die er vertritt, berücksichtigt die individuellen Lebensbedingungen des einzelnen und wirkt gleichzeitig gemeinschaftsbildend. Sie erkennt den Absolutheitsanspruch des Koran an, sieht aber auch die Notwendigkeit zum Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft. Dieses Spannungsverhältnis charakterisiert „das weite Feld“, in dem Muslime in Deutschland leben.



## Geistlicher Missbrauch

*Bernd Webner*

Wir haben auf dieser Tagung schon bewegende Lebensgeschichten gehört. Ich will weitere Erfahrungen berichten unter dem Gesichtspunkt „geistlicher Missbrauch“. Ich bin Psychotherapeut, Praktiker, kein Wissenschaftler und kein Theologe. Ich möchte Denkanstöße geben, nur punktuell. Ich möchte aufmerksam machen auf die Brisanz des Themas „geistlicher Missbrauch“.

Eine Patientin schrieb mir folgende Geschichte. Ich gebe diese und die folgenden Erfahrungen natürlich anonymisiert und verändert weiter, so dass auf reale Personen keine Rückschlüsse möglich sind. Die Geschichten sind jedoch wahr. Und ich lese sie in der Ich-Form, wie sie mir geschrieben wurden.

„Neben einigen schönen Momenten in meiner Kindheit und Jugend, an die ich mich erinnere, war mein ganzes Leben geprägt von bedingungslosem Gehorsam und Demut Gott und meinen Eltern gegenüber. Schlechtes Gewissen, Selbstzweifel und die Angst, nicht gut genug zu sein für Gott und meine Mutter, waren die Folgen. Gott habe ich damals als strafenden, kritischen, richtenden Gott erfahren, der Gehorsam und vollkommene Hingabe von mir erwartet, der alles beobachtet und sogar bis in die letzten Winkel meines Herzens und Gehirns schauen kann. Meine Mutter hat mir früher jeden Freitag nach Sonnenuntergang stundenlang aus Büchern von Ellen G. White vorgelesen und auf Knien gebetet [...] Wie habe ich lange dunkle Winterabende gehasst! Jeans, Schulpartys, Tanzkurs – Fehlanzeige. In der Disco war natürlich ‚Satan zu Hause‘, sie war also strengstens verboten.“

Meine Großmutter hat mir einmal besondere Schuhe geschenkt, die damals total ‚in‘ waren. Meine Mutter verbot sie mir zu tragen mit den eindringlichen Worten: ‚Was soll denn der Herr Jesus von dir denken, wenn er jetzt wiederkommt und dich mit diesen unmöglichen Schuhen sieht.‘ Die Angst, etwas falsch zu machen und verloren zu gehen, die mir von meiner Mutter vermittelt wurde, verfolgte mich auf Schritt und Tritt. Deshalb gehorchte ich ihr oft bis ins kleinste Detail meines Lebens und verlor mich dabei selbst. Auf diese Zeit der totalen Unterordnung folgte ein Leben der Ziel- und Zügellosigkeit, der Rebellion und inneren Zerrissenheit. Ich fühlte mich ständig hin- und hergerissen zwischen der Angst, bei Gott verloren zu sein und dem Bedürfnis, meine Freiheit auszukosten und die ganzen Verbotsschilder mit Füßen zu treten. Sex, Alkohol, Drogen, Partys bis zum Abwinken [...] und am Schluss immer die Frage: Wo bin ich dabei geblieben? Ich hatte auch immer wieder Gedanken, mich umzubringen, weil ich es nicht schaffte ein ‚guter Mensch‘ zu sein [...] Ich habe mich für eine Therapie entschieden. Irgendwann habe ich erkannt, dass Gott mich so liebt, wie ich bin. Ich sehe ihn jetzt als einen liebenden Gott, bei dem ich Fehler machen darf, einen Gott, vor dem ich einfach ‚sein‘ darf und nichts leisten muss – nur wie ein Kind sein darf, wenn es spielt.“



Was ist hier geschehen? Wie können wir das verstehen?

Die Mutter hat ihre ganz persönlichen religiösen Überzeugungen. Die hat sie irgendwo und irgendwann gelernt und in sich aufgenommen. Wahrscheinlich in der Kirche, der sie sich angeschlossen hat. Sie hat ein Bild von Gott entwickelt, dass sie für richtig hält. Davon ist sie überzeugt. Sie meint z. B., bestimmte Regeln einhalten zu müssen, es damit Gott recht machen zu können und zu müssen. Und sie will dies ihrer Tochter weitergeben, damit die auch eine gute Christin wird und nicht verloren geht.

Dass Eltern ihren Glauben an ihre Kinder weitergeben möchten, ist nur zu verständlich. Ich denke, das geht jedem von uns ganz genauso. Und dass in der Erziehung auch Grenzen gesetzt werden müssen, bleibt ebenfalls unbestritten.

Zwei Motive bewegen offensichtlich die Mutter bei ihrem Verhalten: Liebe und Angst. Die Mutter handelt also aus Überzeugung nach ihren Überzeugungen. Dass sie dabei mit Geboten und vor allem Verboten ihre Tochter unter Druck setzt, ihr Angst macht verloren zu gehen, ihr geradezu Angst vor Gott einimpft, bleibt dabei völlig außen vor. Die Mutter betreibt von daher unbewusst geistlichen Missbrauch. Die Folgen sind trotzdem katastrophal.

Eine andere Patientin ist alleinstehend; hat vier Kinder, jedes von einem anderen Mann. Nun ist sie erneut schwanger geworden. Auf der Suche nach der großen Liebe, nach Annahme und Geborgenheit hat sie sich wieder auf einen Mann eingelassen, obwohl sie das so gar nicht wollte. Der Mann hat sich davongemacht, von Heirat keine Rede mehr. Und nun erwartet die Gemeindeleitung, dass diese Frau nach vorne geht aufs Podium und öffentlich all ihre Sünden bekennt, ansonsten müsse man sie aus der Gemeinde ausschließen. Sie können sich vorstellen, welche riesengroße Belastung das für diese Frau bedeutet hat. Sie hat dann den Mut gehabt und es auch geschafft, in eine andere Gemeinde zu wechseln, bevor sie ausgeschlossen wurde.

Hier ist es die Gemeindeleitung, die sehr strenge Regeln aufstellt, und zwar für die ganze Gemeinde. Die Leitung will keine Sünde in der Gemeinde dulden, und schließt lieber Menschen gnadenlos aus der Gemeinschaft aus als Ihnen hilfreich zur Seite zu stehen. Die Gemeindeleitung nutzt hier all ihre Autorität und Macht aus, um ihre religiösen Vorstellungen durchzusetzen. Hier stehen also auch Überzeugungen, ein bestimmtes Bild von Gott hinter deren Handeln. Für die Forderungen der Gemeindeleitung finden sich durchaus Bibeltexte, die dann gerne herangezogen werden, z. B. Matthäus 18,15–17. Allerdings kommen oft sehr fragwürdige Auslegungen dabei heraus.

Solche Überzeugungen decken sich allerdings nicht unbedingt mit den theologischen Vorstellungen der Gesamtkirche. Ein Gedankenaustausch, eine offene Diskussion darüber ist hier jedoch nicht möglich, da diese Ge-



meindeleitung ihrer eigenen Vorstellungen für die einzig wahren hält. Hier handelt es sich also bereits um Fundamentalismus, der keine anderen Vorstellungen neben den eigenen duldet. Hier handelt es sich deshalb nicht um einen unbewussten Missbrauch, sondern um einen systematischen Missbrauch, um ein missbräuchliches religiöses System.

In der Regel kann man hier wenig Einfluss nehmen. Man kann und man sollte jedoch sehr klar Stellung gegen so ein Missbrauchssystem beziehen – öffentlich und in aller Deutlichkeit. Den Betroffenen, den Opfern, bleibt in der Regel nur die Möglichkeit, sich davon zu distanzieren und solche Systeme zu verlassen. Das wird zwar von manchen solcher Systeme schließlich auch so gesagt: Wer nicht will, der kann ja gehen. In Wirklichkeit ist es jedoch sehr schwer, aus solchen Systemen auszusteigen. Eine Gemeinde, eine Kirche ist eben kein Verein, wo es letztlich egal ist, ob ich dazugehöre oder nicht. Bei einer Gemeinde bestehen in der Regel menschliche Beziehungen und es fällt schwer diese aufzugeben. Und es geht um die Beziehung zu Gott, die gläubige Menschen ja auf keinen Fall verlieren wollen.

In dem Zusammenhang höre ich immer wieder erhebliche Selbstzweifel, Zweifel an der Erlösungsgewissheit: „Und wenn die andern doch Recht haben?“ Solche Zweifel können nach meinen Erfahrungen über Jahre bestehen bleiben. Und sie machen es schwer, gesunde Glaubensüberzeugungen zu entwickeln.

Der Begriff „geistlicher Missbrauch“ ist ca. 1990 entstanden. Der Pastor David Johnson und der Therapeut Jeff VanVonderen haben damals in Amerika ein Buch darüber geschrieben. Sie haben geistlichen Missbrauch folgendermaßen definiert:

„Geistlicher Missbrauch ist der falsche Umgang mit einem Menschen, der Hilfe, Unterstützung oder geistliche Stärkung braucht, mit dem Ergebnis, dass dieser betreffende Mensch in seinem geistlichen Leben geschwächt und behindert wird.“<sup>1</sup>

Andere Definitionen sprechen noch weitere Aspekte an, die wir an den Beispielen gut sehen konnten: Macht und Autorität spielen eine Rolle, geistlicher Missbrauch kann bewusst oder unbewusst geschehen. Es gibt nicht nur geistlichen Missbrauch durch Einzelpersonen, sondern es gibt auch missbräuchliche Systeme, sprich Gemeinden oder Kirchen. Ein „Stef“ schreibt im Internet:

„Geistlicher Missbrauch ist das systematische Ausüben von Macht mittels der Autorität einer Person oder Gruppe (bzw. Gemeinschaft) gegenüber einer religiösen (d. h. gläubigen) Person oder Gruppe (bzw. Gemeinschaft) in einer missbräuchlichen Art und Weise, d. h. einer Weise, die zu geistlichem (d. h. den Glauben betreffend), psychischem (d. h. die Seele betreffend),

<sup>1</sup> David Johnson / Jeff VanVonderen, Geistlicher Missbrauch. Die zerstörende Kraft der frommen Gewalt, Asslar 2003, 23.



physischem (d. h. den Körper betreffend) bzw. materiellen (d. h. das Eigentum betreffend) Schaden führt.“<sup>2</sup>

Er sagt also: Geistlicher Missbrauch sei es nur dann, wenn ein Schaden entsteht (z. B. körperlich, seelisch, sozial, finanziell). Das stimmt prinzipiell. Aber ich habe einige Fragen dazu. Was ist, wenn ein Schaden als solcher von einem Opfer gar nicht wahrgenommen wird – oder erst nach Jahren? Wenn ein angstmachender Glaube verbreitet wird, aber gleichzeitig die Angst wieder genommen wird durch die Zugehörigkeit und Geborgenheit in einer Gruppe bzw. Gemeinde – jedenfalls solange, wie man mit den Gruppenregeln voll und ganz übereinstimmt und auch entsprechend handelt? Aber wehe, man schaut einmal über den eigenen Tellerrand hinaus. Dann kann ganz schnell Angst auftauchen, oder es wird Druck ausgeübt, sich ja nicht auf die Welt einzulassen – oder beides. Das macht es dann besonders schwer, aus solchen Gruppen auszusteigen.

Ich sehe noch einen ganz anderen Punkt. Bisher haben wir davon gesprochen, dass geistlicher Missbrauch durch Menschen an Menschen geschieht. Wer oder was wird da eigentlich missbraucht?

Es werden religiöse Vorstellungen missbraucht, religiöse Überzeugungen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Es wird also letzten Endes Gott missbraucht, Gott, als die höchste Autorität des Universums. Beim geistlichen, religiösen Missbrauch haben es Täter daher relativ leicht, denn sie können sich immer auf die höchste Autorität des ganzen Universums, auf Gott selbst also, berufen bzw. sich hinter ihm verstecken. Wer kann es wagen, dieser allerhöchsten Autorität zu widersprechen? Und sprechen nicht Bischöfe, Pastoren, Gemeindeleiter, Diakone im Namen Gottes? Sind diese Ämter nicht von Gott eingesetzt und damit anzuerkennende Autoritäten?

Hier taucht die grundsätzliche Frage auf: Wie wollen wir die Bibel verstehen, sie deuten? Welches Gottesbild haben wir selbst verinnerlicht, und welches wollen wir weitergeben? Haben wir das Bild eines strafenden Gottes, der Angst macht? Oder das Bild eines gnädigen Gottes der liebevoll mit seinen Geschöpfen umgeht?

Aber es geht noch weiter: Ich hatte bis Anfang diesen Jahres eine muslimische Patientin. Sie kam, weil sie so eine riesengroße Angst vor dem vorausgesagten Weltuntergang hatte. Diese Angst wurde wesentlich mit hervorgerufen durch ihre Unsicherheit, ob sie denn beim Weltuntergang gerettet sei, ins Paradies komme. Sie war sich völlig unsicher: „Habe ich genug getan für Gott, habe ich ausreichend alle Regeln eingehalten, habe ich richtig gebetet, habe ich genug Almosen für die Armen gegeben?“ (Also Werkgerechtigkeit). Alle diese Fragen bedrängten sie sehr – und ähnliche Fragen kommen ja auch in christlichen Kreisen vor. Wir konnten und mussten in

<sup>2</sup> Posted by Stef in: Geistlicher Missbrauch. Projekt Kirche, <http://ssschweizer.wordpress.com/2009/03/15/geistlicher-missbrauch>.



der Therapie viel über religiöse Vorstellungen sprechen. Da wir letztendlich ja den selben Gott anbeten, konnte ich ihr ganz viel auch den gnädigen und liebenden Gott zeigen, der im Islam genauso zu finden ist. Am Ende der Therapie sagte sie mir dann: „Ich hätte nie gedacht, dass ein Deutscher mir meinen Glauben so stärken kann. Unsere Religion sagt, dass die Ungläubigen alle verloren gehen. Das will ich bei Ihnen gar nicht glauben, das kann ich mir nur schwer vorstellen.“

Geistlichen Missbrauch gibt es also nicht nur in unseren christlichen Gemeinden und Kirchen. Geistlichen Missbrauch gibt es in allen Religionen. Da sind: Judentum, Christentum, Islam, als die monotheistischen Religionen, dazu Buddhismus, Hinduismus und andere. Und über allem steht Gott. Es gibt nur diesen einen, wahren Gott. Davon sind wir überzeugt. Er steht über allen Religionen als Schöpfer und Herrscher des ganzen Universums.

Bleiben wir bei den monotheistischen Religionen. Das Christentum ist aus dem Judentum entstanden, und der Islam hat aus beiden Religionen Elemente übernommen. Und jede Religion behauptet von sich die einzig wahre zu sein. Wir haben alle denselben Gott und doch so unterschiedliche Vorstellungen von ihm. Warum ist das so? Weil Menschen alle anders, alle unterschiedlich sind. Menschen leben in unterschiedlichen Völkern, Sprachen, Kulturen, zu unterschiedlichen Zeiten, wachsen in unterschiedlichen Familien auf, mit ganz unterschiedlichen Vorstellungen – auch innerhalb Deutschlands. Daraus haben sich auch unterschiedliche religiöse Vorstellungen entwickelt.

Schauen wir uns nur das Christentum an. Da gibt es so viele unterschiedliche Kirchen. Neben den großen Kirchen gibt es die Freikirchen, daneben kleine selbstständige Gruppierungen. Warum? Weil auch hier gilt, dass die Menschen alle anders, alle unterschiedlich sind!

Alle christlichen Kirchen berufen sich auf die Bibel, in der Regel sogar als die alleinige Grundlage ihres Glaubens. Und doch kommen sie alle zu unterschiedlichen Ergebnissen in der Bibelauslegung, haben unterschiedliche Schwerpunkte in ihren Erkenntnissen.

Was bedeutet das für uns? Wie wollen wir damit umgehen? Je mehr eine Religion oder eine Kirche überzeugt ist: Wir haben die Wahrheit, wir sind die einzigen die die Wahrheit haben, desto mehr wird sie sich von anderen Religionen oder Kirchen abgrenzen, die andern eher als Feinde betrachten und letztendlich gegen sie kämpfen. Das geschieht heute im Prinzip leider noch genauso wie schon zu allen Zeiten.

Es könnte aber auch anders gehen: Eine Legende erzählt folgendes: Es kamen einmal drei Männer zu einem Weisen und sprachen: „Weiser Mann wir können uns nicht einigen. Wir haben zu einem Thema ganz verschiedene Auffassungen. Und jeder von uns ist der Überzeugung: Ich habe recht. Wir wollen uns nicht zerstreiten, deshalb hilf du uns weiter. Wer sagt die Wahrheit?“ Daraufhin nahm der Weise die drei Männer und führte sie



in einen großen völlig dunklen Raum. Dann nahm er den ersten, führte ihn ein Stück und fragte: „Was tastest du?“ Der Mann antwortete: „Das ist dick und rund, das muss ein Baumstamm sein.“ Danach nahm der Weise den zweiten Mann und fragte ihn: „Was tastest du?“ Er antwortete: „Das ist dick, lang und sehr beweglich, das muss eine Schlange sein.“ Zum Schluss der dritte: „Ich taste einen Quast und da es ein Stil daran, das muss ein Bessen sein.“ Dann wurde Licht gemacht, und die Männer sahen etwas, was sie bisher noch nie in ihrem Leben gesehen hatten: einen Elefanten. Und der Weise erklärte: Jeder von euch hat recht, jeder sagt die Wahrheit. Allerdings hat jeder nur einen Teil ertastet: Fuß, Rüssel und Schwanz, und auf seine Weise gedeutet. Erst wenn es hell wird und das Ganze sichtbar wird, erkennen wir auch die ganze Wahrheit.

Nur Gott selbst ist die absolute Wahrheit, was Menschen, was Kirchen als Wahrheit erkannt haben ist immer nur Stückwerk, so sagt es Paulus im 1. Korintherbrief. Unsere menschliche Erkenntnis ist immer nur begrenzt, ist allenfalls Teilwahrheit, ist immer Interpretation, Deutung unserer menschlichen Erfahrungen mit Gottes Handeln. Deshalb steht es niemandem zu, über Glaubensüberzeugungen, Glaubensvorstellungen, Gottesbilder anderer zu richten. Alle Religionen, Kirchen und Gemeinschaften kennen in Wirklichkeit nur einen Bruchteil von Gottes umfassender, universaler Wahrheit. Das sollte uns bescheiden und tolerant machen.

Wenn wir über den Tellerrand unserer eigenen Gemeinden oder Kirchen hinaus schauen, dann können wir wahrnehmen, dass Mitglieder anderer Gemeinden genauso Christen sind wie wir selbst. Dann könnten wir sie als Schwestern und Brüder ansehen und auch gemeinsam mit Ihnen den einen großen Gott anbeten. Wir könnten aushalten lernen, dass es dabei Unterschiede, dass es unterschiedliche religiöse Überzeugungen gibt, die alle auch ihre Berechtigung haben, da niemand auf dieser Erde Gott völlig kennt.

Allerdings gibt es Grenzen. Ich habe neulich im Fernsehen einen Spruch gehört: „Zur Toleranz gehört auch, der Intoleranz gegenüber intolerant zu sein.“ Immer da, wo Religionen, Kirchen, Gemeinden oder einzelne Menschen meinen, sie hätten die alleinige Wahrheit und alle anderen hätten sich dem anzupassen, werden die Grenzen der Menschlichkeit überschritten. Dann kommt es zur Intoleranz, zum geistlichen Missbrauch, zur geistlichen Gewalt. Dann kann es bis zur Verfolgung Andersdenkender gehen, dann kann es bis zur brutalen Unmenschlichkeit kommen. Dagegen gilt es, klar Stellung zu beziehen, und geistlichen Missbrauch nach Möglichkeit zu verhindern.

Hier besteht jedoch ein Dilemma, mit dem jeder von uns sich immer wieder erneut auseinanderzusetzen hat. Einerseits haben wir feste Glaubensüberzeugungen und das ist gut so. Sie zu verkündigen, auch im Sinne von Mission, oder an unsere Kinder weiterzugeben, sie also zu vertreten und zu ihnen zu stehen ist sinnvoll, notwendig und gut. Wenn Pastoren,



Gemeindeleiter oder andere geistliche Autoritäten ihre religiösen Überzeugungen kundtun, zur Mitarbeit aufrufen, um Spenden bitten oder sonst etwas sagen oder tun, so hat das mit geistlichem Missbrauch zunächst überhaupt nichts zu tun.

Andererseits darf dies nicht dazu führen, die eigene Überzeugung anderen Menschen überstülpen zu wollen. Auch nicht aus echter Angst oder Sorge um das ewige Leben des anderen.

Alle Verkündigung kann aber zum geistlichen Missbrauch werden. Und es wird zum geistlichen Missbrauch, zum Missbrauch der Religion, zum Missbrauch Gottes, wenn damit Menschen tatsächlich unter Druck gesetzt und bedrängt werden, wenn ein angstmachender Glaube verkündigt wird, wenn die persönliche Freiheit der andern eingeschränkt wird, sei es bewusst oder unbewusst.

Christus aber hat uns zur Freiheit berufen. Die christliche Freiheit ist ein sehr hohes Gut, auch wenn es für manche schwer ist, ja vielleicht sogar wieder Angst macht auszuhalten, wenn andere Gemeinden oder Kirchen anders denken, andere religiöse Überzeugungen haben als die eigene Gemeinde oder Kirche. Deshalb ist es umso wichtiger, die religiösen Überzeugungen anderer Kirchen oder Gemeinden zu respektieren.

Es gibt jedoch eine Grenze! Um geistlichen Missbrauch zu vermeiden darf Glauben *niemals* mit Angst gekoppelt oder besetzt sein!

Immer dann, wenn religiöse Vorstellungen dazu benutzt werden, andere Menschen bewusst oder unbewusst unter Druck zu setzen, ihnen Angst zu machen, eigene Autorität oder Machtansprüche durchzusetzen – wenn also geistlicher Missbrauch betrieben wird – dann gilt es klar und deutlich Stellung dagegen zu beziehen. Dann dürfen wir nicht länger schweigen. Wenn es um den allmächtigen Gott geht, besteht in allen Religionen, auch in allen christlichen Kirchen prinzipiell die Gefahr, geistlichen Missbrauch zu betreiben. Das sollten wir nie aus den Augen verlieren.

Deshalb: Überzeugen ja, überreden nein! Druck ausüben, Angst machen – z. B. mit dem Bild eines strafenden Gottes oder das ewige Leben zu verlieren – eindeutig nein, und nochmals nein!

Was kann man nun gegen geistlichen Missbrauch tun?

Eins ist klar: Gerichtlich lässt sich in der Regel nicht dagegen vorgehen. Wenn extreme Glaubensvorstellungen – also fundamentalistische Tendenzen – dahinter stehen, ist auch ein Dialog mit den Betroffenen nicht mehr möglich.

Für mich ist übrigens ein wesentliches Kriterium zur Unterscheidung zwischen positiven konservativen im Gegensatz zu fundamentalistischen Einstellungen die Frage der Dialogfähigkeit. Fundamentalisten sind nicht in der Lage, ein offenes Gespräch zu führen, sind nicht in der Lage andere Auffassungen neben den eigenen stehen zu lassen und sprechen allen, die



nicht ihrer Auffassung sind, den rechten Glauben ab. Nur sie haben die alleinige Wahrheit – meinen sie.

Was können wir also tun? Stellung beziehen ist eine Möglichkeit. Opfer begleiten und ermutigen eine zweite. Menschen aus solchen krankmachenden Strukturen herauszuholen eine dritte. Und schließlich kann eine professionelle Psychotherapie empfohlen werden.

Was brauchen wir noch? Wir brauchen also Gemeinden, in denen Toleranz und christliche Freiheit herrschen, die von bedingungsloser und annehmender Liebe getragen und bestimmt werden.

Nach meiner Einschätzung wird dies häufiger gesagt als tatsächlich getan. Denn zur Toleranz und christlichen Freiheit gehört für mich auch, dass Menschen ihre ganz eigen-artigen, vielleicht seltsam oder gar unchristlich klingenden Vorstellungen sagen und leben dürfen – solange sie ihre Vorstellungen ändern nicht überstülpen wollen. Dann würde eine wichtige Grenze überschritten.

Da ich seit vielen Jahren in einer solchen offenen Gemeinde leben darf, weiß ich auch, dass solche (seltsamen) Menschen in Wirklichkeit auf der Suche sind, auf der Suche nach Gott, auf der Suche heil zu werden, alte Verletzungen und Wunden heilen zu lassen. Wir brauchen dringend solche Gemeinden, die ein Auffangbecken für geistlich verletzte, für geistlich missbrauchte Menschen sind. Hier kann ein Raum geschaffen werden, in dem Menschen sich geborgen und sicher fühlen, in dem sie angenommen und aufgenommen werden, wo sie ohne Angst und Druck ihren Glauben neu finden und leben dürfen. Das verstehe ich unter bedingungsloser Liebe. Das ist in der Wirklichkeit nicht ganz einfach. Aber die Erfahrung in unserer Gemeinde zeigt: Es kann gelingen – in aller Unvollkommenheit. Auch bei uns gibt es ja manchmal zwischenmenschliche Probleme, die auch nicht immer leicht zu lösen sind. Sie haben sich bisher jedoch nie auf geistliche Fragen bezogen. Die gute Nachricht, dass Gott uns angenommen und erlöst hat, ohne Wenn und Aber, bleibt voll und ganz als Mittelpunkt bestehen.

So kann ich nur ermutigen, diesen oder ähnliche Wege zu gehen, die Menschen und die Liebe Gottes in den Mittelpunkt zu stellen und nicht irgendwelche theologischen Überlegungen. Es ist wichtig und gut, eigene feste Glaubensüberzeugungen zu haben, auch dazu zu stehen, und gleichzeitig in der Liebe zum Nächsten dessen Überzeugungen zu respektieren. Dann kann nur schwer geistlicher Missbrauch entstehen und verletzte Menschen können heil werden in der Gemeinschaft mit Christus und anderen Gläubigen.



# Gemeindezucht in Freikirchen im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion als Thema der Systematischen Theologie<sup>1</sup>

Christoph Raedel

## 1. Gemeindezucht – Inklusion – Exklusion: Eine Sichtung des Geländes

Es ist bereits einige Jahr her, dass der US-amerikanische Präsident George W. Bush mit seiner eigenen Kirche, der United Methodist Church (UMC; im deutschsprachigen Raum: Evangelisch-methodistische Kirche) über die Frage aneinandergeriet, ob gegen den Irak unter Saddam Hussein Krieg zu führen sei. Die UMC positionierte sich damals, sowohl kraft ihrer sozialen Grundsätze wie auch durch aktuelle kirchliche Stellungnahmen, deutlich zugunsten einer politischen Lösung des Konflikts, Bush jedoch zeigte sich nicht einmal bereit, die Bischöfe seiner Kirche zum Gespräch zu empfangen. Innerhalb und außerhalb der methodistischen Kirche gab es zu jener Zeit Stimmen, gegen George W. Bush ein Kirchenzuchtverfahren einzuleiten, mit dem Ziel, die Mitgliedschaft des US-Präsidenten zu suspendieren.<sup>2</sup>

Freikirchen und Kirchen- bzw. Gemeindezucht,<sup>3</sup> so könnte man sagen, ist also kein rein historisches, heute erledigtes Thema. Allerdings sehe ich dies weniger mit der vorstehenden Begebenheit belegt (es gab nie ein Verfahren gegen den US-Präsidenten), vielmehr ist auf die lebensgeschichtlichen Zugänge zum Thema „Aussteiger aus Freikirchen“ zu verweisen, die in diesem Band veröffentlicht sind, auch wenn sie keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben wollen und können. Gleichwohl: Es gibt Menschen, die freikirchliche Gemeinden aufgrund der Missbilligung ihres, wie wir sagen könnten, nonkonformen Verhaltens verlassen haben bzw. verlassen mussten. Dem stehen andere Beobachtungen auf Gemeindeebene zur Seite wie der Eindruck, dass in vielen Gemeinden zwar nicht alles gutge-

<sup>1</sup> Überarbeitete und erweiterte Fassung meines Vortrags auf dem Frühjahrssymposium des Vereins für Freikirchenforschung am 13. April 2013. Der Vortragsstil ist weithin beibehalten worden.

<sup>2</sup> So z. B. *Wolfram Kinzig*, On A Mission from God? Bush, die Religion und der Krieg, in: *Evangelische Theologie* 63 (2003) 390–400. Bischof Walter Klaiber hatte die Frage, ob gegen den Präsidenten ein Kirchenzuchtverfahren anzustrengen sei, nach eigenen Angaben bereits 2002 in einem Brief an den damaligen Präsidenten des Bischofsrates aufgeworfen; vgl. *Walter Klaiber*, Ein Kirchenzuchtverfahren gegen George W. Bush? Bemerkungen zu Wolfram Kinzig: On A Mission from God?, in: *Evangelische Literatur* 64 (2004) 315–318; der Hinweis auf den genannten Brief auf S. 316.

<sup>3</sup> Der Begriff Freikirchen ist streng genommen nur als Gegenbegriff zu territorial verfassten Staats- oder Landeskirchen sinnvoll, folglich nur auf den europäischen Bereich, nicht die USA anwendbar.



heißen, über abweichende, als problematisch empfundene Verhaltensweisen jedoch höchstens hinter vorgehaltener Hand gesprochen werde und von Sanktionen keine Rede sein könne. Vielfalt – kritische Stimmen sagen: Beliebigkeit – habe sich doch längst auch in vielen freikirchlichen Gemeinden breitgemacht. Schon dass der Begriff „Freikirche“ ein breites Spektrum an Gemeinden umfasst und auch nicht als Markenname geschützt ist, dürfte diese Unterschiedlichkeit der Erfahrungen erklären. Aber auch Tendenzen – nämlich insgesamt die der Lockerung von Restriktionen – dürften sich über die zurückliegenden Jahrzehnte nachweisen lassen.

Solche widersprüchlichen Beobachtungen sind jedoch auf der Ebene der systematisch-theologischen Reflexion kaum rezipiert worden. Legt man die deutsch- und englischsprachige Fachliteratur zugrunde, dann scheint die Frage nach den Grenzen der Kirche keiner eigenständigen Überlegung mehr wert.<sup>4</sup> Nur vereinzelt wurde und wird Unbehagen an der Lage der Kirche bzw. Kirchen geäußert, doch das sind – zumeist ältere – Einzelstimmen.<sup>5</sup>

Von Jesus Christus als *Grund* und von der Haltung menschlichen Unglaubens im Sinne des Festhaltens an der eigenen Unversöhnlichkeit als *Grenze* der Kirche zu reden heißt, die zwei Seiten einer Medaille in den Blick zu nehmen. Theologisch sind darin die Kategorien Inklusion und Exklusion angelegt. Nun ist nicht zu übersehen, dass das Nachdenken über Exklusion und Inklusion in der Kirche seit den 1990er Jahren eine Belebung erfahren hat, allerdings eher als Thema der *Praktischen* Theologie, und dann auch nicht unter dem Begriff der Kirchen- oder Gemeindezucht, sondern über das Begriffspaar Inklusion und Exklusion. Die Theologie nimmt damit Leitbegriffe der soziologischen Analyse auf, wofür namentlich die Arbeiten von Niklas Luhmann zu nennen sind. In der Perspektive der Praktischen Theologie geht es dabei zumeist um den Abbau von Exklusionsmechanismen und das Erreichen von Inklusion. Inklusion meint hierbei allgemein das Einbeziehen von Individuen in den Systemzusammenhang Kirche bzw. Gemeinde. Faktisch beschränkt sich die diesbezügliche

<sup>4</sup> An monographischen Abhandlungen liegen auf Deutsch zwei Veröffentlichungen landeskirchlicher Theologen vor: *Gerhard Ebeling*, *Kirchenzucht*, Stuttgart 1947; *Albrecht Schönherr*, *Kirchenzucht. Verlegenheit und Auftrag*, Gütersloh 1966, außerdem hat der Methodist *Gunter Stemmler* im Selbstverlag herausgebracht: *Heilende Gemeindekorrektur. Der biblische Weg der Gemeindezucht. Neuere Überlegungen sind dann zumeist anlassbezogen: Georg Plasker*, *Einladung statt Kirchenzucht? Gegenwärtige kirchliche Abendmahlsdebatten*, in: *Verkündigung und Forschung* 51 (2006) 72–80, vgl. auch Anm. 2. Für den englischsprachigen Bereich verweise ich auf *Thomas C. Oden*, *Corrective Love. The Power of Communion Discipline*, St. Louis 1995. Auf weitere wichtige und m. E. besonders hilfreiche Titel werde ich mich im Fortgang meiner Darstellung beziehen.

<sup>5</sup> So klagt der Alttestamentler *Hellmuth Frey* 1952, dass die Kirchen der Reformation einen Gott der Liebe verkündeten, der entgegen dem biblisch bezeugten Gott alles segne, aber nicht mehr zürnt und verflucht. Er verweist auf diesbezügliche Texte aus dem Alten und Neuen Testament, *Das Buch der Führung*, Kapitel 36–50 des ersten Buches Mose, 2. Aufl. Stuttgart 1952, 218.



Diskussion jedoch im Wesentlichen auf den Einschluss von Menschen mit Behinderungen.<sup>6</sup> Das ist allerdings ein wichtiger Punkt, für freikirchliche nicht weniger als für landeskirchliche Gemeinden. Für die systematische Theologie erweist sich diese Eingrenzung jedoch als ungünstig und unsachgemäß. Denn die Exklusion von Menschen mit Behinderung entsteht daran, dass sie aufgrund eines von ihnen selbst nicht gewählten Personmerkmals praktisch von der Teilhabe am Leben der Gemeinde ausgeschlossen sind, was hochproblematisch ist. Im Blick auf die Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus ist jedoch zu fragen: Wie inklusiv bzw. wie exklusiv hat eine Gemeinde zu sein, die Jesus Christus als ihren Grund bekennt, im Blick auf einzelne *Personmerkmale*, sondern hinsichtlich der *Grundbestimmtheit* von Glauben und Unglauben sowie der dem Glauben entsprechenden Lebensführung? Sind Inklusion und Exklusion Begriffe, die einander notwendig bedingen und wenn ja, wie lässt sich dieses Bedingungsgefüge theologisch beschreiben? Und schließlich: Hat die Praxis der Gemeindezucht im Horizont solcher Reflexionen noch irgendeine Legitimität und Bedeutung?

Ich möchte diesen Fragen in zwei Darstellungskreisen nachgehen. Zunächst werde ich im Sinne einer historischen Erinnerung zeigen, dass Gemeindezucht als Exklusionsmechanismus von Anfang an zu den Identitätsmarkern freikirchlichen Gemeindelebens gehörte. Ich möchte dabei keine Rechtfertigung der Geschichte liefern, sondern den theologischen Begründungszusammenhang der Gemeindezucht erläutern und ihn zur Inklusionssemantik der Sozialwissenschaften in Beziehung setzen. Sodann werde ich in systematisch-theologischer Perspektive das Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion ausleuchten, wobei ich zunächst die Vorstellung von Gott als „heiliger Liebe“ begründe, um dann zu zeigen, dass dieser Vorstellung ein Verständnis von Gemeinde entspricht, in der Gottes inklusive Liebe zum Menschen, wie sie im Bund und der Kirche als Bundesgemeinschaft zum Ausdruck kommt, die Zurückweisung der Haltung menschlicher Unversöhnlichkeit einschließen muss. Am Schluss stehen Überlegungen zu gegenwärtigen Herausforderungen einer Praxis der Gemeindezucht.

## 2. Geschichtliche Erinnerung: Exklusion und Exklusivität. Ein Blick auf Mennoniten und Methodisten

### 2.1 Exklusion und Exklusivität

Zu den Gründungserzählungen von Freikirchen gehört maßgeblich die Erfahrung von Exklusion und Exklusivität. Beide Begriffe beziehen sich auf unterschiedliche Momente freikirchlicher Identität. Da ist zum einen die geschichtliche Erfahrung der Vollinklusion in Westeuropa. Mit diesem Begriff beschreibe ich die Tatsache, dass die Geburt in einem bestimmten Ort

<sup>6</sup> Vgl. die Beiträge in: *Ulf Liedke / Ralph Kunz* (Hg.), *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen 2013.



Westeuropas über Jahrhunderte hinweg die Zugehörigkeit zu einer bestimmten, dieses Territorium für sich beanspruchenden Staats- bzw. Landeskirche begründete. Seit der Reformation konnte man angesichts des Deutschland kennzeichnenden konfessionellen Flickenteppichs die Konfessionszugehörigkeit als gewissermaßen zufällig bezeichnen, wichtiger noch: die Möglichkeiten, das durch Säuglingstaupe aufgenötigte Bekenntnis zu verlassen, waren sehr begrenzt. Wer nach dem Westfälischen Frieden von 1648 nicht römisch-katholisch, lutherisch oder reformiert bleiben wollte, dem blieb zumeist nur die Auswanderung in ein dem gewünschten Bekenntnis entsprechendes Herrschaftsgebiet oder gleich nach Amerika.

Mennoniten und andere Täufergruppen, später dann Baptisten und Methodistinnen, sahen sich vor diesem Hintergrund in ihrem Gewissen genötigt, sich der staatskirchlichen Vollinklusion zu verweigern. Nicht immer lässt sich im Rückblick klar zuordnen, wo Gläubige sich selbst von der etablierten Kirche zurückzogen und wo sie gegen ihren erklärten Willen ausgeschlossen (und verfolgt oder bedrängt) wurden, nachdem sie allerdings mehr oder weniger alles getan hatten, damit es dazu kommen musste. John Wesley zum Beispiel hat stets betont, nichts läge ihm ferner als eine neue Kirche gründen zu wollen,<sup>7</sup> doch sein Wirken entfaltete fast unvermeidlich eine in diese Richtung gehende Dynamik, man denke an die bewusste Missachtung der Parochiegrenzen in seiner evangelistischen Verkündigung und die durchorganisierte Gemeinschaftsbildung. Exklusion hat hier also immer auch Anteile von Selbstexklusion. Der Ausschluss aus bzw. die Trennung von der Staatskirche bedeutete für die entstehenden Freikirchen in der Regel einen wenn auch hart umkämpften Freiheitsgewinn – nämlich der Freiheit von der kirchlichen Zwangsinklusion. Exklusion wird hier also als Freiheitsgewinn erfahrbar, und diese Erfahrung schlägt sich nicht zuletzt im Begriff „Freikirche“ nieder.

Verdankt sich die Gründung freikirchlicher Gemeinden zumeist einer Erfahrung von (Selbst-)Exklusion, so ist ihr Grundverständnis, ihre Identität, nicht ablösbar vom Gedanken der eigenen Exklusivität. Die Exklusivität eröffnet Inklusionsräume, die in der Gesellschaft zunächst noch nicht lebbar waren: Zumindest in den Anfängen beobachten wir Wirkungsmöglichkeiten der Frau,<sup>8</sup> die weit über das im öffentlichen Leben Akzeptierte hinausgingen. Vielen Gemeinden gelang es, im Gemeindeleben soziale Schranken zu überwinden. Außerdem eröffnete das Ausbrechen aus dem landesherrlichen Kirchenregiment Verbindungen und Gemeinschaft über Staatsgrenzen hinaus, weil die Identität einer nonkonformistischen Gruppe

<sup>7</sup> „What may we reasonably believe to be God's design in raising up the Preachers called Methodists? – Not to form any new sect; but to reform the nation, particularly the Church; and to spread scriptural holiness over the land“, Minutes of Several Conversations, in: The Works of John Wesley, ed. Jackson, Bd. 8, 299.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Beiträge zum Wirken von Frauen in Freikirchen in: Freikirchenforschung 13 (2003).



zwar nach außen hin Exklusivität demonstriert, innerhalb der Gruppe jedoch eine Bindung etabliert, die sogar Staatsgrenzen überwindet.

Um die Exklusivität der Gruppe auf Dauer zu sichern, müssen zwei Voraussetzungen gegeben sein: Die erste Voraussetzung, quasi die Bedingung der Möglichkeit freikirchlicher Existenz, ist die *Freiwilligkeit der Mitgliedschaft*.<sup>9</sup> Dieser Aspekt ist in der Gründungsphase am deutlichsten ausgeprägt. Schon ab der zweiten Generation, vor allem aber im Übergang von einer oppositionellen zu einer gesellschaftlich anerkannten Gemeinschaft, verblasst dieses Motiv: Kinder von Mennoniten, Methodisten etc. entscheiden sich zwar formal, sich in die Mitgliedschaft aufnehmen zu lassen, faktisch aber *bleiben* sie damit in der Gemeinschaft ihrer frühen gemeindlich-geistlichen Sozialisation. Je stärker der Prozess der gesellschaftlichen Anerkennung voranschreitet, umso eher muss ein solches Kind begründen, warum es sich der eigenen Gemeinschaft *nicht* anschließen möchte. Ich habe zumindest die Vermutung, dass das Phänomen des (unfreiwilligen) Verlassens einer freikirchlichen Gemeinde sich eher beim Gemeindenachwuchs als bei in der Gemeinde von „außen“ Bekehrten findet, da sie, die Kinder, eher in eine implizite Erwartungshaltung hineinsozialisiert werden, zu der sie dann vielleicht auf Distanz gehen, wogegen von „außen“ Bekehrte sich aufgrund explizit kommunizierter Erwartungshaltungen ganz bewusst dieser Gemeinde anschließen.

Die zweite Bedingung, die gegeben sein muss, um eine freikirchliche Identität auf Dauer stellen zu können, ist die *Verbindung von Glaube und Lebensführung* (allgemeiner gesagt: von Religion und Moral).<sup>10</sup> Exklusivität meint immer auch, anders leben zu wollen als die Mehrheitsgesellschaft, nicht in jeder Hinsicht, wohl aber in ausgesuchten, mehr oder weniger gut begründeten Hinsichten. Die Spannung zwischen Inkulturation in die Mehrheitsgesellschaft bei gleichzeitiger Distanzierung von ihr lässt sich bis in die Bibel hinein zurückverfolgen und hat Christen unter staatskirchlichen Bedingungen in besonderer Weise gefordert. Markant ist hier im Blick auf die Mennoniten die Verweigerung des Eides vor Gericht und die Ablehnung des Kriegsdienstes, im frühen Methodismus die Mäßigung beim oder völlige Enthaltung vom Genuss alkoholischer Getränke sowie die Ablehnung der Sklaverei. Die Gemeindedisziplin oder – wie sie im Deutschen häufig genannt wurde – die Gemeindezucht, soll primär eine Entsprechung von Glaube und Lebensführung absichern, wie sie im Selbstverständnis der

<sup>9</sup> Vgl. *Erich Geldbach*, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, 2., völlig neu bearb. Aufl. Göttingen 2005, 41f.

<sup>10</sup> Vgl. *Franziska Metzger*, Religion und Moral. Diskurse, Mechanismen und Legitimierungsstrategien am Beispiel des britischen *Evangelicalism* im späten 18. und im 19. Jahrhundert, in: *David Luginbühl* u. a. (Hg.), Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2012, 277–294.



Gemeinde dem Evangelium von Jesus Christus entspricht.<sup>11</sup> Abweichungen von der definierten Norm sind also sowohl auf der Seite der *Lehre* als auch des *Lebens* möglich. Nach meinem Eindruck kam und kommt es praktisch jedoch zumeist zur Maßregelung aufgrund von Nonkonformität in Fragen der Lebensführung.

Die Lehre vom Bann bzw. von der Gemeindezucht hat reformationsgeschichtlich betrachtet eine starke Wurzel bei Johannes Calvin. Für ihn, wie auch für viele reformierte Bekenntnisschriften nach ihm<sup>12</sup> ist die Kirchenzucht das dritte Kennzeichen der Kirche neben der rechten Wortverkündigung und der ordnungsgemäßen Sakramentsverwaltung. Calvin schreibt:

„Wie also die heilbringende Lehre Christi die Seele der Kirche ist, so steht die Zucht in der Kirche an der Stelle der Sehnen: Sie bewirkt, daß die Glieder des Leibes, jedes an seinem Platz, miteinander verbunden bleiben.“<sup>13</sup>

Deutlich ist hier ausgesprochen, dass Grund und Grenze der Kirche aufeinander bezogen sind und folglich in ihrem theologischen Zusammenhang bedacht werden müssen. Anders als bei Calvin jedoch verbinden die frühen Täufergruppen und die Erweckungsgemeinschaften des 18. und 19. Jahrhunderts die Gemeindezucht konstitutiv mit dem Kriterium der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft. Die Bereitschaft, sich auf die jeweilige Gemeindedisziplin einzulassen, ist eine mit der Aufnahme in die Mitgliedschaft zu kommunizierende Erwartungshaltung. Nur unter der Voraussetzung der Freiwilligkeit kann der Gehorsam des Glaubens eine von innen heraus motivierte Gestalt gewinnen.

## 2.2 Der „Bann“ bei Menno Simons und den Mennoniten

Menno Simons (1496–1561) setzte sich immer wieder mit der Frage auseinander, wie sich die Gemeinde der wahrhaft Wiedergeborenen sammeln und im Gehorsam gegenüber den Weisungen Christi erhalten lässt.<sup>14</sup> Seine letzte speziell zur Frage des „Banns“ veröffentlichte Schrift datiert aus dem Jahr 1558.<sup>15</sup> In diesem Spätwerk, auf das ich mich hier beziehe, unterstreicht Simons, dass die Kirche ohne „den richtigen Gebrauch des rechten Bannes“ nicht bestehen kann, „denn gleich wie eine Stadt ohne Pforten und Mauern oder ein Acker ohne Gräben oder Zaun und ein Haus ohne

<sup>11</sup> *Erich Geldbach* schreibt dazu: „Weil es um die Ethik als gemeinschaftsbezogener Nachfolgeethik geht, ist Kirchenzucht Bestandteil der inneren Disziplin der Gemeinde und der Erziehung in der Gemeinde“, *Freikirchen*, 114.

<sup>12</sup> Vgl. *Jan Rohls*, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*, Göttingen 1987, 287–293.

<sup>13</sup> *Johannes Calvin*, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, bearb. u. neu hrsg. v. *Matthias Freudenberg*, Neukirchen-Vluyn 2008, § IV, 12, 1.

<sup>14</sup> Vgl. *Christoph Bornhäuser*, *Leben und Lehre Menno Simons'*. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1973, 163 f.

<sup>15</sup> Eine gründliche Unterweisung oder ein Bericht von der Exkommunikation, dem Bann, der Ausschließung oder Absonderung von der Kirche Christi, hier zitiert nach: *Die vollständigen Werke Menno Simons'*, hg. von *Michael Ott*, Weingarten 2012, 229–254.



Wand und Türen, so ist eine Gemeinde ohne den *rechten, apostolischen Ausschluss* oder *Bann*".<sup>16</sup> Damit ist das Zeugnis sowie die Praxis der Apostel in Anspruch genommen und zugleich erklärt, dass ohne äußerliche Ordnung eine Gemeinde keinen Bestand haben kann.

Simons nennt drei Gründe, warum der Bann notwendig ist. Er verweist zunächst auf den kostbaren Preis, den Gott in der Hingabe seines Sohnes bezahlt hat, damit die Menschen die Erlösung empfangen können. Die in der Versöhnung gestiftete Ehe „zwischen Christo und unseren Seelen“ soll im Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche untadelig gehalten werden.<sup>17</sup> Weil Gott der „einzige Herr unserer Seelen“ ist, deshalb gehört ihm eine alle menschlichen Bindungen übersteigende Loyalität. Als zweiten Grund gibt Simons die Reinhaltung der Gemeinde an. Wo sich eine Gemeinde nicht von denjenigen absondert, die in Einstellungs- und Verhaltensweisen des alten Lebens zurückfallen und in ihnen beharren, da wird über kurz oder lang die Gemeinde vom „ungöttlichen, fleischlichen Leben“ durchsäuert.<sup>18</sup> Der dritte Grund nennt eigentlich das versöhnungstheologische Motiv, die Zielrichtung der Gemeindezucht: Die vom Glauben Abgefallenen sollen darum gemieden werden, „damit sie durch Beschämung solcher Meidung nachdenken und so eine rechte Buße über ihr böses Leben oder ihre sektiererische Lehre fühlen mögen“.<sup>19</sup> Die Absonderung der Gemeinde hat ihr Ziel also in der Wiederherstellung des Sünders und seiner Wiederaufnahme in die Gemeinde.

Aufs Ganze gesehen sind hiermit in der Täuferliteratur und später auch bei anderen Gruppen zu findende Begründungsmotive genannt. Obwohl Simons selbst zugesteht, seine Überzeugungen zum Bann nicht immer in der gebotenen Differenziertheit vorgetragen zu haben, sollte nicht übersehen werden, dass er schlussendlich wichtige Unterscheidungen, die auch seelsorglich von erheblicher Bedeutung sind, vornimmt. So sollen, ja müssen öffentliche Sünden auch öffentlich gebrandmarkt werden, die Zurechtweisung soll vor der versammelten Gemeinde geschehen.<sup>20</sup> Demgegenüber sind heimlich begangene Sünden nicht ans Licht zu zerren, sondern sollen von Angesicht zu Angesicht besprochen werden. Simons benennt weiterhin den Unterschied zwischen „Fallen“ und „Liegen“, es ist also zu unterscheiden, ob jemand unversehens von der Sünde übereilt wird oder willentlich in ihr beharrt, schließlich unterscheidet er zwischen vorsätzlichen und irrtümlichen Vergehen.<sup>21</sup>

Worin liegt die Bedeutung der Praxis des Banns in den Taufergemeinden? Zunächst ist daran zu erinnern, dass die Praxis des Banns, wie Simons

<sup>16</sup> Ebd., 230.

<sup>17</sup> Ebd., 235.

<sup>18</sup> Ebd., 236.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 238 f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 245 ff.



sie bedenkt, das Handeln einer bruderschaftlich verfassten Gemeinde der wahrhaft Wiedergeborenen bezeichnen soll. Darin liegt eine entschiedene Abgrenzung zur staatskirchlichen Gemeindezucht im Allgemeinen und der römisch-katholischen Praxis im Besonderen. Hans-Jürgen Goertz schreibt dazu:

„Gegen den tyrannischen Gebrauch des Banns durch den Klerus wird der brüderliche Gebrauch der Strafe und des Banns nach der ‚Regel Christi‘ [Mt 18] gestellt [...]. Die Straf- und Bannpraxis ist als Beistand konzipiert worden, den Brüder einander gewähren; sie ist Merkmal und Funktion einer brüderlich verfaßten Gemeinschaft – das ganze Gegenteil zur hierarchisch verfaßten Kirche des römischen Klerus und zur herrschaftlichen Ausübung der priesterlichen Banngewalt.“<sup>22</sup>

Freilich stellte sich angesichts dieser Abgrenzung die Autoritätsfrage von innen heraus erneut. Wer genau ist das Subjekt des Bannens in einer bruderschaftlich verfassten Gemeinde? In den frühen mennonitischen Gemeinden fiel dieses Recht, fiel diese Verantwortung den Ältesten der Gemeinde zu. Die „notvolle Situation der ständigen Anfeindung und Verfolgung von außen und der gleichfalls drohenden Zersetzung der Gemeinde von innen“, so schreibt Christoph Bornhäuser, führten zur Einrichtung einer „Ältesten-Oligarchie“, was in der Praxis bedeutete, dass allein die Ältesten das Recht hatten zu erklären, „wer auf Grund seiner Lehre oder seines Lebens nicht mehr zur Gemeinde gehören sollte“.<sup>23</sup> Simons war sich offenbar der Gefahren dieser Ordnung bewusst. Er beklagt, dass einige der Brüder „zu streng und andere wiederum zu gelinde verfahren“,<sup>24</sup> und gibt zu bedenken, dass jeder Prüfung anderer eine strenge Selbstprüfung voranzugehen habe.<sup>25</sup>

Die Überlegungen von Simons wirken, was die Sprache und den unvermittelten Bezug auf Bibeltexte angeht, heute in manchem abständig. Dennoch sind bleibend gültige Einsichten nicht zu übersehen. Die Lehre vom „Bann“ hat bei Simons das ekklesiologische Leitmotiv der Wiederherstellung des Sünders, theologisch die Zielvorstellung der Ehrung Christi. Das zeigt sich auch an seiner Überzeugung, wonach das Amt des Bindens und das Amt des Lösens nach Mt 18 nicht auf ein und derselben Ebene liegen, sie theologisch also nicht im gleichen Rang stehen. Denn der Schlüssel des Lösens – Simons spricht vom „Schlüssel der Entbindung“ – führt direkt in das frohmachende und herrliche Evangelium hinein. Der Schlüssel des Bindens dagegen soll die Schrecken von Hölle und Tod vor Augen stellen,

<sup>22</sup> Hans-Jürgen Goertz, Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit, in: Heinz Schilling (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994, 183–198, hier 191.

<sup>23</sup> Christoph Bornhäuser, Die Gemeinde als Versammlung der Gottesfürchtigen bei Menno Simons, in: Mennonitische Geschichtsblätter 27 (1970) 19–36, hier 33.

<sup>24</sup> Menno Simons, Eine gründliche Unterweisung oder ein Bericht von der Exkommunikation, dem Bann, der Ausschließung oder Absonderung von der Kirche Christi, 248.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 249.



aber nur zu dem einen Zweck, den Sünder durch Erschrecken, Zerknirschung und Reue auf den Weg des Lebens zurückzuführen. Daneben stehen Fragen, für deren Beantwortung es bis heute keinen Konsens im freikirchlichen Raum gibt. So bleibt unklar, wer genau das – menschliche – Subjekt der Gemeindezucht sein soll: eine Gruppe von Ältesten (und dann nur Männer oder auch Frauen) oder die ganze Gemeinde? Die biblischen Texte für sich liefern dazu keine Auskunft, die eins zu eins in die Gemeindepraxis zu übertragen wäre.

### 2.3 „Discipline“ bei John Wesley und im frühen Methodismus

Wie bereits erwähnt, hatte Wesley nicht die Absicht, eine Kirche zu gründen. Gleichwohl zeigt die methodistische Erweckungsbewegung in ihrer Sozialgestalt den Freikirchen ähnliche Begründungs- und Praxismuster, was die Gemeindezucht angeht. Zu den frühesten Texten, die die Ordnung der Aufnahme in und Zugehörigkeit zu einer methodistischen *Society* regeln, gehören die *General Rules* von 1743,<sup>26</sup> auf Deutsch als *Allgemeine Regeln* bekannt. Einzige Voraussetzung für die Zugehörigkeit ist hier, dass das Verlangen, dem Zorn Gottes zu entfliehen, seinen Ausdruck im Meiden des Bösen,<sup>27</sup> im Tun des Guten und im Gebrauch der Gnadenmittel (Wort Gottes, Abendmahl, Gebet, Fasten) findet. War dieses Verhalten sichtbar, dann wurde das „class ticket“, eine Art Zulassungsschein, vierteljährlich erneuert. Nichterneuerung bedeutete automatisch den erfolgten Ausschluss aus der Gemeinschaft.<sup>28</sup> Ich muss hier nicht eigens erwähnen, dass die restriktive Handhabung der Frühzeit schon im Übergang zur zweiten und dritten Generation einer mehr und mehr laxen Handhabung wich und schließlich zur Formalie wurde.<sup>29</sup>

Es ist wichtig zu sehen, dass die *Allgemeinen Regeln* missverstanden sind, wenn sie lediglich als Moralkodex verstanden werden oder der Eindruck entsteht, die Mitglieder müssten sich ihr Heil verdienen. Vielmehr wird im Kontext von Wesleys Erlösungslehre deutlich, dass das von diesen Regeln her geordnete Leben der Methodisten eine *Antwort* sein soll auf die freie, persönlich erfahrbare Gnade Gottes. Der Gnade Gottes Raum zu geben, sie im Leben Gestalt werden lassen, darum ging es. Zweitens stellen die Allgemeinen Regeln das Leben aus der Gnade in den Kontext eines kontinuierlichen Gesprächs. Die Regeln waren so klar, dass ihr Anspruch unverkenn-

<sup>26</sup> The Nature, Design, and General Rules of the United Societies, in: The Works of John Wesley, ed. Jackson, Bd. 8, 269–271.

<sup>27</sup> Ausdrücklich genannt werden hier Missbrauch des Namens Gottes, Entheiligung des Sonntags, das Trinken, Kaufen oder Verkaufen alkoholischer Getränke, unnütze Gespräche u.a.m.

<sup>28</sup> Vgl. D. Michael Henderson, John Wesley's Class Meeting. A Model of Making Disciples, Nappanee 1997, 107 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Henry D. Rack, The Decline of the Class-Meeting and the Problem of Membership in Nineteenth-Century Wesleyanism, in: Proceedings of the Wesley Historical Society 39 (1973/74), 12–21.



bar war, aber nicht so detailliert, dass mit ihnen kasuistisch über jede Lebensfrage schon entschieden war. Und im Blick auf das Gespräch in der methodistischen „Klasse“ war damit auch gesagt, dass die Heiligung, die Gottes Gnade wirken möchte, in Gemeinschaft gesucht werden soll und nur in ihr wachsen wird.

Der Begriff „Discipline“ gewann im Methodismus des 18. Jahrhunderts eine weite Bedeutung und stand für die Einweisung in ein von der Heiligen Schrift her in Gemeinschaft geordnetes Leben, das Antwort auf die Gnade Gottes ist.<sup>30</sup> Hinter diesem Verständnis von „Discipline“ steht die strukturelle Verbindung von Freiwilligkeit und Verbindlichkeit. In den Worten von Thomas Frank: „The Methodist covenant was both an open invitation and a definite commitment“.<sup>31</sup> Gehorsam gegenüber einer geistlichen Autorität, so Wesley, ist unabdingbar für den Bestand einer Gemeinschaft, sie bedarf jedoch der Freiwilligkeit, darf also nicht wie im anglikanischen Parochialsystem einfach schon vorgegeben sein. Die methodistische Verkündigung schloss die Einladung ein, sich aus freiem Willen auf den Weg des Heils in Gemeinschaft zu begeben und im Einhalten einer verbindlichen Lebensordnung die Gnade Gottes wirken zu lassen.

Zu dieser verbindlichen Lebensordnung gehörte das gegenseitige Ermahnen und Stärken im Glauben. Während Wesley von der äußeren Klarheit der Schrift in den Dingen des Heils überzeugt war, sah er im Blick auf praktische Fragen der Lebensgestaltung in der Nachfolge Christi den Bedarf jedes Christen an Belehrung und Führung. Für ihn zählten zu diesen Fragen zum Beispiel solche der Kleiderordnung<sup>32</sup> oder des Umgangs mit Geld und Besitz.<sup>33</sup> Den Bruder oder die Schwester zu ermutigen, aber auch sie zu ermahnen, ist nach Wesley Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe und damit allen Methodisten aufgetragen.<sup>34</sup> Dabei übersieht Wesley ebenso wenig wie Simons die praktischen Schwierigkeiten der geschwisterlichen Zurechtweisung. Er sagt: „It must be allowed that there is a considerable difficulty in performing this in a right manner.“<sup>35</sup> Mag sie auch schwierig sein, notwendig ist sie dennoch. Noch einmal Wesley: „I never heard or read of any considerable revival of religion which was not attended with a spirit of reproving.“<sup>36</sup> Die rechte Ordnung der Lebensführung steht immer im Dienst der Heilserfahrung.

<sup>30</sup> Viele methodistische Denominationen haben bis heute ein „Book of Discipline“.

<sup>31</sup> Thomas Edward Frank, Discipline, in: William J. Abraham/James E. Kerby, The Oxford Handbook of Methodist Studies, Oxford 2009, 247.

<sup>32</sup> So in Predigt 97: „On Obedience to Pastors“ § III.5, in: Albert Outler (Hg.), The Works of John Wesley, Bd. 3, Nashville 1986, 374–383; vgl. auch Predigt 88 „On Dress“, in: ebd., 247–261.

<sup>33</sup> Vgl. die Predigten 50 „The Use of Money“, 51 „The God Steward“, 87 „The Danger of Riches“, 108 „On Riches“ und 131 „The Danger of Increasing Riches“.

<sup>34</sup> Vgl. Predigt 65: „The Duty of Reproving Our Neighbour“, in: Albert Outler, The Works of John Wesley, Bd. 2, 511–520.

<sup>35</sup> Ebd., 515.

<sup>36</sup> Ebd., 520.



Wenden wir uns den von Wesley als verbreitet und gefährlich herausgehobenen Sünden zu, dann wird darin einerseits ein unabweisbarer Zeitbezug erkennbar. Dies anzuerkennen ist nicht gleichbedeutend mit ethischem Relativismus, im Gegenteil: Wesleys ausdrückliche Warnungen – konkret vor dem Missbrauch des Namens Gottes, der Entheiligung des Sonntags, vor Trunkenheit, dem Handel und Konsum von Alkohol, dem Handel und Besitz von Sklaven,<sup>37</sup> vor Schlägereien, Zank, ferner davor, einen Mitchristen vor Gericht zu verklagen, vor Zollbetrug, Wucher, lieblosem und unnützem Geschwätz sowie dem Tragen teurer Kleidung wie überhaupt dem Sammeln von Schätzen auf Erden – zeigen, dass die Berufung der Christen, im Umgang miteinander so gesinnt zu sein wie Jesus Christus es war (Phil 2,5), im Entdeckungszusammenhang jeweils herrschender Umweltbedingungen und Konfliktlagen ausgelegt werden müssen. So mag die heute obsessiv wirkende Beschäftigung im Methodismus des 19. Jahrhunderts mit der „Alkoholfrage“ für manchen Anlass zu amüsiertem Lächeln sein, hinter ihr stand jedoch mindestens auch die Einsicht, dass der exzessive Alkoholkonsum Familien ruinierte und zu sozialschädlichen Kontrollverlusten führte, und folglich eine Kirche alarmieren müsse.<sup>38</sup> Nur im Kontext der sozialen Verwerfungen des 19. Jahrhunderts kann man angemessen verstehen, warum die Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche über Jahrzehnte hinweg der Verurteilung des Alkohols und der Androhung äußerster kirchlicher Sanktionen so viel Raum gab.<sup>39</sup>

Fassen wir zusammen: Während Simons mit der Lehre vom Bann schon begrifflich einen stärkeren Fokus auf die Trennung von unbußfertigen Sün-

<sup>37</sup> Dieser Punkt entzweite im 19. Jahrhundert die Methodist Episcopal Church im Norden und Süden der Vereinigten Staaten.

<sup>38</sup> „Seit der Mitte des [19.] Jahrhunderts war der Alkohol in Form von Schnaps leichter und billiger verfügbar, Kartoffelanbau und die industrielle Verwertung der landwirtschaftlichen Produkte sind die Ursachen. Die Neigung zum Alkoholkonsum wuchs, da spielten Kalorienzufuhr und Flucht aus der elenden Wirklichkeit gewiss eine Rolle; die individuelle Schwäche freilich läßt sich nicht wegerklären: Selbstkontrolle und Disziplin waren nicht sehr stark [...]. Dazu kam vor allem, daß lange Zeit in der Fabrik andere Getränke nicht verfügbar waren. Darum wurde am Arbeitsplatz relativ viel getrunken, vor allem Bier“, *Thomas Nipperdey*, *Deutsche Geschichte 1866–1918*. Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1994, 129.

<sup>39</sup> Ich zitiere aus der deutschsprachigen Fassung von 1904: „In Fällen der Pflichtvernachlässigung irgendeiner Art, ungebührlichen Betragens, sündlicher Temperaments-Ausbrüche oder Redensarten, des Kaufens und Verkaufens berauschender Getränke als gewöhnliches Getränk, des Unterzeichnens von Bittschriften zu Gunsten der Ertheilung von Schank-Lizenzen, des Bürgschaftsstellens für Personen, welche in diesem Geschäfte begriffen sind, des Vermietens von Grundeigenthum, worauf oder worin berauschende Getränke fabrizirt oder verkauft werden sollen, des Tanzens, des Hazardspiels [Glücksspiels], des Besuches von Theatern, Pferde-Wettrennen-Circusen, Tanzkränzchens oder Tanzschulen, oder der Teilnahme an anderen Vergnügungen, deren Richtung offenbar eine sittlich irregeleitete oder zweifelhafte ist, sowie in Fällen des Ungehorsams gegen die Zucht und Ordnung der Kirche“ wird im Weiteren geregelt, wie zu verfahren und unter welchen Voraussetzungen der Betreffende ausgeschlossen werden soll“, *Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche*. Deutsche Ausgabe, Cincinnati / New York 1904, § 248.



dern legt, eröffnet der Begriff der Discipline, wie er im frühen Methodismus Gebrauch findet, einen weiteren Horizont, ohne dass Wesleys persönlich sehr rigides Vorgehen gegen Mitglieder bei Missachtung der Allgemeinen Regeln bestritten werden kann. Die Discipline beschreibt eine Gestalt der Lebensführung, die Antwort auf Gottes erfahrene Gnade ist. Nur aufgrund der Erfahrung der Gnade ist es überhaupt möglich, sich aus freien Stücken einer „discipline“ anzuvertrauen, die mit dem Anspruch der Verbindlichkeit begegnet. Das Wirken der Gnade als Begründungszusammenhang für Ordnungen der Lebensführung muss auch für unsere systematisch-theologische Reflexion leitend bleiben. Demgegenüber musste fast unvermeidlich in dem Maße, in dem die Intensität der Heilerfahrung nachließ, die äußere Ordnung als drückend, einengend, ja obsolet empfunden werden. Wenn wir heute aus „sicherem“ Abstand auf die Regeln blicken, die dem Leben der frühen methodistischen Gemeinschaften Gestalt gaben, dann sollten wir nicht bei der Frage verharren, ob der Wortlaut dieser Regeln tatsächlich in Stein gemeißelt werden muss (nein, er muss es nicht) und ob die Grenzen einer Gemeinschaft heute so eng wie damals gefasst werden müssen (auch das wohl nicht), sondern eher darüber nachdenken, warum es uns weithin so gleichgültig lässt, wenn die Gnade Gottes in Jesus Christus von so wenigen Christen in seiner Tiefe, Intensität und Konsequenz erfasst wird.

Damit habe ich diesen historischen Streifzug an die Gegenwart herangeführt und wende mich der systematisch-theologischen Perspektive dieses Beitrags zu.

### 3. Theologische Grundentscheidung: Der Gott, der heilige Liebe ist

#### 3.1 Aspekte von Inklusion und Exklusion bei Niklas Luhmann

Es mag überraschen, dass ich an dieser Stelle auf Niklas Luhmann zu sprechen komme. Ich kann und will sein Werk hier nicht einer umfassenden kritischen Würdigung unterziehen, sondern lediglich deshalb auf ihn eingehen, weil zum einen die soziologische Begrifflichkeit der Inklusion (und Exklusion) in die Theologie Eingang gefunden hat und weil zum anderen Luhmanns Überlegungen eine differenzierte Zuordnung der Begriffe Inklusion und Exklusion bieten, die ich im Blick auf die christliche Lehre von Gott als „heiliger Liebe“, wie ich sie knapp begründen möchte, für anschlussfähig halte.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Eine tragfähige Interpretation von Luhmanns Überlegungen zu Inklusion und Exklusion sowie deren Entwicklung verdanke ich *Sima Farzin*, Inklusion und Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld 2006.



Im Blick auf die hier zu verhandelnden Fragen ist zunächst von Bedeutung, dass es nach Luhmann zur Ausbildung von Individualität dadurch kommt, dass in einer primär funktional differenzierten Gesellschaft wie der unseren Individuen in je spezifischer Weise an den verschiedenen Funktionssystemen (Arbeitsmarkt, politisches System usw.) teilhaben. Die moderne Gesellschaft ist kein unteilbares Gefüge mehr, an dem alle in gleicher Weise teilnehmen, sondern die Individualität des Einzelnen folgt aus der polykontextuellen Inklusion in einzelne Teilsysteme – und der Exklusion im Blick auf andere, weshalb Luhmann auch von „Exklusionsidentität“ sprechen kann. Dabei steht Inklusion für das Merkmal einer Gesellschaft, wonach Funktionssysteme grundsätzlich allen offenstehen; man denke dabei an die medizinische Versorgung oder die Teilnahme an der demokratischen Willensbildung. Exklusion bezeichnet dann den Ausschluss von Personen aus den funktionssystemischen Kontexten der Gesellschaft, ein Beispiel dafür wäre Analphabetismus, der z. B. – ohne Unterstützung durch Dritte – keinen Schriftwechsel mit der Krankenkasse oder das Ausfüllen des Wahlzettels erlaubt. Luhmann sieht, dass der modernen Gesellschaft letztlich eine totalitäre Logik zugrunde liegt, die anstrebt, Exklusion dadurch auszumerzen, dass sie den Ausschluss in Inklusion umwandelt, Einbeziehung also auch in kritischen Fällen zu sichern bemüht ist. Demgegenüber hält er fest, dass „Exklusion aus teilsystemischen Funktionskontexten unproblematisch ist, solange sich daraus keine Konsequenzen für Inklusions-/Exklusionsverhältnisse in anderen Funktionssystemen ergeben und die Exklusion nur temporärer, nicht chronischer Art ist“.<sup>41</sup> Gleichwohl lässt sich nach Luhmann eine Vollinklusion nicht realisieren, denn Funktionssysteme schließen, „wenn sie rational operieren, Personen aus oder marginalisieren sie so stark, daß dies Konsequenzen hat für den Zugang zu anderen Funktionssystemen“.<sup>42</sup> In letzter Konsequenz begleitet die Exklusion die Inklusion daher wie ein Schatten das Licht. Sie steht für das, was in der Kommunikation gewissermaßen unmarkiert bleibt. Diese Form der impliziten Exklusion lässt sich nur durch einen externen Beobachter oder im Nachhinein feststellen. Anders bei der expliziten Exklusion, wie sie z. B. bei Gefängnisinsassen der Fall ist. Sie sind sozusagen „aus dem Verkehr gezogen“, doch bleiben Häftlinge für die Gesellschaft sozial relevant (das Ziel ist die Resozialisierung!). Insofern ist nicht ihre Teilnahme an sozialen Systemen ausgeschlossen, sondern lediglich „die Option, individuell den Teilnahmemodus zu bestimmen und auf die eigene Einbindung einzuwirken“.<sup>43</sup> Kurz und prägnant gesagt: Häftlinge wohnen, indem sie „einsitzen“, ihren Wohnort frei bestimmen dürfen sie jedoch nicht.

<sup>41</sup> Ebd., 85 f.

<sup>42</sup> Niklas Luhmann, *Jenseits der Barbarei*, in: *ders.*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt/Main 1995, 138–150, hier 148 (zit. nach S. Farin, *Inklusion und Exklusion*, 54).

<sup>43</sup> Sina Farzin, *Inklusion und Exklusion*, 99.



Diese Überlegungen deuten schon an, dass Inklusion und Exklusion sich nicht auf gleicher Höhe gegenüberstehen, sondern die Exklusion der Inklusion nachgeordnet ist. Rudolf Stichweh spricht dann auch davon, dass beide Begriffe im Verhältnis hierarchischer Opposition zueinander stehen. Er erklärt: „In einer hierarchischen Opposition fungiert einer der beiden Begriffe einer zweistelligen Unterscheidung zugleich als Oberbegriff, der den Unterschied der beiden Seiten übergreift.“<sup>44</sup> Inklusion ist also zugleich der Oberbegriff und das eine Element der zweistelligen Unterscheidung von der Exklusion. Damit ist eine Kategorisierung geliefert, die sich als anschlussfähig für die Gotteslehre und eine freikirchliche Ekklesiologie erweisen wird.

Im Unterschied zu Funktionssystemen, die höchstens vorübergehend exkludieren dürfen, ist es *Organisationssystemen* wesentlich, zu unterscheiden. Es ist kennzeichnend für Organisationssysteme (wie politische Parteien, Kirchen und andere Weltanschauungsgemeinschaften, Zweckvereine), dass sie über das Gewähren bzw. Nichtgewähren von Mitgliedschaft diskriminieren, was nichts anderes bedeutet als: unterscheiden. Während also Funktionssysteme prinzipiell allen Menschen zugänglich sein müssen, ist dies bei Organisationssystemen gerade nicht der Fall. Selbsthilfegruppen dürfen Betroffene und deren Angehörige, Zuchtvereine Tierbesitzer und religiöse Gemeinschaften Gläubige (und Suchende) adressieren. Ohne das Vermögen zu diesbezüglichen Unterscheidungen könnten Organisationssysteme eine grundlegende Funktion gar nicht wahrnehmen: nämlich Erwartungssicherheit und Bindung herzustellen durch das Ausbilden einer gruppenspezifischen Identität. Wichtig ist an dieser Einsicht, dass Freikirchen, um bei der Sache zu bleiben, sozialwissenschaftlich gesprochen „diskriminieren“, anders gesagt: unterscheiden müssen, um Bestand zu haben. Ihr Grund markiert zugleich ihre Grenze.

### 3.2 Abschied vom Zorn Gottes?

Die Systemtheorie zwar bietet Kategorien und Zuordnungsverhältnisse an, die sich als hilfreich für unsere Frage erweisen, doch die entscheidenden Ressourcen für die Bestimmung des Verhältnisses von Inklusion und Exklusion müssen aus der Theologie selbst gewonnen werden.<sup>45</sup> Wir müssen, um zu verstehen, worum es in der Gemeindezucht geht, nach ihrem theo-

<sup>44</sup> Rudolf Stichweh, Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft, 13, [http://www.uni-bi.de/%28de%29/soz/iw/pdf/stichweh\\_6.pdf](http://www.uni-bi.de/%28de%29/soz/iw/pdf/stichweh_6.pdf), zuletzt aufgerufen am 01.08.2013 (es handelt sich um die erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der zunächst erschien in: Soziale Systeme 3 (1997), 123–136).

<sup>45</sup> Ich sehe wenig explizit theologische Begründung der kirchlichen Inklusionsdiskussion; vgl. aber Ulf Liedke, Inklusion in theologischer Perspektive, in: Ralph Kunz / Ulf Liedke (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen 2013, 31–52. Allerdings habe ich eine Reihe kritischer Anfragen an seine Ableitungen, wie in den folgenden Ausführungen – eher implizit – deutlich werden wird.



logischen Grund in der christlichen Gottes- und Versöhnungslehre fragen. Christof Gestrich verweist auf diesen Zusammenhang, wenn er schreibt:

„Gerade heute sollte bedacht werden, dass Kirchenzucht kein selbständiges theologisches Thema sein kann, sondern immer nur die selbstverständliche Rückseite der in einer jeweiligen Gemeinde vorhandenen Gotteserkenntnis darstellt.“<sup>46</sup>

Mit einem deskriptiven Befund, was in Gemeinden über Gott gedacht wird, werden wir uns dabei nicht begnügen können. Denn Aufgabe der Theologie ist es, verantwortlich von Gott zu reden, was die Korrektur von Gottesvorstellungen einschließen kann.

Vor allem im Gefolge Friedrich Schleiermachers ist die Gottesvorstellung der evangelischen Theologie weithin einseitig geworden: „Gott ist die Liebe.“ (1 Joh 4,8.16) Das gilt als erster und letzter Satz der Gotteslehre, in dem die Liebe als Eigenschaft mit dem Wesen Gottes zusammenfällt. Gerechtigkeit und Heiligkeit – ganz zu schweigen vom Zorn Gottes – sind keine Prädikate, „die ursprünglich könnten Ausdrücke des göttlichen Wesens sein“.<sup>47</sup> Allein die Liebe kann dem Wesen Gottes gleichgesetzt werden. Gott ist hier „differenzlose Einheit“ bzw. der „absolute Grund“, der zu den Sündern *als* Sündern in keinem personalen Verhältnis steht,<sup>48</sup> das allein in der Teilhabe am ungetrübten Gottesbewusstsein Christi seinen Grund findet. Ausgehend von der Vorstellung Gottes als differenzloser Einheit scheint mir in der Weite evangelischer Theologie von niemandem die *Liebe* Gottes in Frage gestellt worden zu sein, während der Spannungsbogen zum Gegenpol, sei es der Zorn, sei es die Gerechtigkeit, sei es die Heiligkeit Gottes, jedoch weithin zerbrochen ist. Noch bei den Reformatoren wird diese Spannung durchgehalten, wenn beispielsweise für Luther Zorn und Liebe als „Momente einer Bewegung [...] eine Einheit [bilden], indem Gott unter dem Gegenteil des Zorns seine Geschöpfe liebt“.<sup>49</sup> Diese Spannung durchzuhalten führt bei Luther gerade *nicht* dazu, dass die Liebe Gottes verdunkelt wird. Im Gegenteil, Luther hat viel Eindrückliches und Schönes über die sich selbst schenkende Liebe Gottes zu sagen. So heißt es in der Heidelberger Disputation: „Die Liebe Gottes findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich. Die Liebe des Menschen entsteht an ihrem Gegenstand“, insofern sie ihn liebenswert findet.<sup>50</sup> Hier ist von der Liebe Got-

<sup>46</sup> Christof Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 1989, 355, Anm. 55.

<sup>47</sup> Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/31), § 167.2, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin / New York 2008, 505.

<sup>48</sup> Vgl. Stefan Volkmann, *Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie*, Marburg 2004, 145 f.

<sup>49</sup> Stefan Volkmann, *Zorn Gottes IV. Theologiegeschichtlich und dogmatisch*, <sup>4</sup>RGG, Bd. 8, Tübingen 2005, 1905.

<sup>50</sup> Heidelberger Disputation, These 28, zit. nach Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. H.H. Borchardt u. Georg Metz, Erster Band, 3. Aufl. München 1951, 125–139, hier 137.



tes die Rede, die der Mensch sich im *Glauben* an den gekreuzigten Christus gefallen lassen, der gegenüber er aber nichts zurückzuschenken hat, während Menschen am anderen lieben, was ihnen als liebenswert gefällt.

Damit verbindet sich ein weiterer Aspekt, der im Hinblick auf die für freikirchliches Selbstverständnis wichtige Verbindung von Religion und Moral bzw. von Glaube und Gehorsam bedeutsam ist. Luthers Unterscheidung an der Liebe ist von Anders Nygren zu dem Gegensatz vertieft worden, wonach Gottes Liebe als sich *schenkende* Liebe (Agape) kategorial von der *begehrenden* Liebe des Menschen (Eros) zu unterscheiden ist.<sup>51</sup> Gott liebt am Menschen nicht eine ihm als Mensch inhärente Qualität, sondern *macht* ihn liebenswert, indem er sich ihm selbst schenkt. Eros dagegen zielt immer auf das am anderen *vorhandene* Liebenswerte. In dieser scharfen Gegenüberstellung wandelt sich Gottes bedingungslose jedoch in eine folgenlose Liebe. Tatsächlich sieht Gottes Liebe zwar von der realen Vorfindlichkeit des Menschen ab, sie schenkt sich dem Glaubenden aber, *damit* er sich selbst an der Zuwendung Gottes erfreut und sein Leben realiter eine neue Qualität gewinnt, die Gott gefällt.

In der hier angedeuteten Gottesfrage geht es um nicht weniger als die Frage nach der Wahrheit und Wirklichkeit der Versöhnung mit Gott. Dem biblischen Zeugnis zufolge liegt die Erlösung gerade darin, dass der heilige Gott die gestörte Beziehung des Sünders aus Liebe zu ihm dadurch überwindet, dass er in der Gestalt seines Sohnes das Zornesgericht an der menschlichen Sünde vollzieht und dem Gerechtfertigten so ermöglicht, als neue, von der Schuld und Macht der Sünde befreite Kreatur zu leben. Es ist Gott nicht gleichgültig, wie seine Gnade vom Menschen aufgenommen und ihr Raum gegeben wird, denn am neuen Menschen, genauer noch: an der Gemeinschaft des Gottesvolkes will Gott sich in dieser Welt verherrlichen.

### 3.2 Die differenzierte Einheit von Liebe und Zorn Gottes

Zwar wird man noch nicht von der Renaissance eines differenziert-dynamischen Gottesbegriffs, in dem Gottes Liebe und Gottes heiliger Zorn als differenzierte Einheit aufgefasst werden, sprechen können, dennoch sind in jüngerer Zeit einige Arbeiten zum lange vernachlässigten Aspekt des Zornes Gottes erschienen.<sup>52</sup> In seiner umfassenden Monographie zu diesem Thema hat Stefan Volkmann die Auffassung entfaltet, wonach der Zorn Gottes als Beziehungsmodus innerhalb der Vorstellung vom liebenden Gott

<sup>51</sup> Anders Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2. Aufl. Gütersloh 1954.

<sup>52</sup> Vgl. Ralf Miggelbrink, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002; Stefan Volkmann, Der Zorn Gottes, Marburg 2004; Matthias Zeindler, Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt des christlichen Glaubens, Zürich 2004; Jeremy J. Wynne, Wrath Among the Perfections of God's Life, London 2010; Bernd Janowski, Ein Gott, der straft und richtet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013.



verortet werden muss. Er unterscheidet zwischen einem passiven und einem aktiven Aspekt des göttlichen Zorns. *Passiv* lässt sich der Zorn Gottes als „Empörung über eine Verletzung“ beschreiben, nämlich über die Verletzung der Gottesbeziehung, „insofern der Mensch in der Abwendung von Gott einerseits das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf in Frage stellt und andererseits die identitätskonstitutive Geschichtserzählung der Beziehung von Gott und Mensch nicht anerkennt.“<sup>53</sup> In *aktiver* Hinsicht ist der Zorn ein dynamischer Affekt, der auf die Wiederherstellung der gestörten Beziehung abhebt und insofern nicht schicksalhaft über den Menschen als Gegenstand des göttlichen Zorns hinweg schreitet, sondern auf ihn eingeht. Im Anschluss an Luther hält Volkmann daran fest, dass von Gottes Zorn nur dann theologisch sinnvoll geredet werden kann, wenn er in das Rahmenmodell der Liebe als dem Wesen Gottes eingeordnet bleibt. Gottes Liebe ist erster, sein Zorn zweiter Beziehungsmodus und nur in dieser Rangfolge – mit Luther: als Gottes eigenes und sein fremdes Werk – zu verstehen. Doch sind sie nicht ineinander auflösbar, denn die Sünde des Menschen muss kraft des Zornes Gottes beseitigt werden. „Wenn Gott die Sünde nicht ernst nimmt, dann ist auch der Mensch dispensiert davon, sich als erlösungsbedürftig zu erkennen und auf Erlösung zu hoffen.“<sup>54</sup> Volkmann fasst zusammen:

„Für sich isoliert betrachtet, sind Gottes Zorn und seine Liebe in der Erfahrung des Menschen Gegensätze, da ohne den Glauben an Gottes Verheißung der rechtfertigenden Gnade die Liebe im Zorn nicht erkannt werden wird. Als Momente einer aufeinander bezogenen Bewegung bilden sie jedoch eine Einheit und spiegeln die göttliche Absicht.“<sup>55</sup>

Luthers Überlegungen weiterführend möchte ich den Zorn Gottes mit Emil Brunner als das negative Bestimmungsmoment der Heiligkeit Gottes verstehen, dem die Ehre Gottes als positives Moment zugeordnet ist. Nach Brunner verweist die Heiligkeit der biblischen Grundbedeutung nach auf das *Anderssein* Gottes, also sein Unterschiedensein von der Welt des Profanen: „Das Heiligsein ist das, [...] was das Gottsein von allem anderen Sein unterscheidet.“<sup>56</sup> Brunner betont, dass Gott Subjekt und damit Wille ist. Der Begriff „der Heilige“ verweist auf dieses Moment des Willens, nämlich gerade des Willens, sich als der ganz Andere auch wirklich *geltend* zu machen.<sup>57</sup> Dieser Wille, sich zur Geltung zu bringen, lässt sich nun, wie schon angedeutet, positiv und negativ bestimmen als Ehre bzw. Zorn Gottes. Dabei bezeichnet der Zorn den Willensgegensatz Gottes zur Sünde, der Ausdruck der einwohnenden (intrinsischen) Heiligkeit Gottes ist. Von

<sup>53</sup> Stefan Volkmann, *Der Zorn Gottes*, 263.

<sup>54</sup> Ebd., 271.

<sup>55</sup> Ebd., 273.

<sup>56</sup> Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*. Dogmatik Band 1, Zürich / Stuttgart 1960, 161.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 162.



dieser ist nach Brunner die sich schenkende (transitive) Heiligkeit zu unterscheiden.

Die transitive Heiligkeit bezeichnet die Selbstgabe Gottes, kraft derer Gottes Wille sich *am Willen des Menschen* zur Geltung bringt. Dementsprechend wird dasjenige heilig, worin sich Gottes Wille zur Geltung bringt und das ihm zugehört. Gottes Heiligkeit ist Verheißung und Anspruch an den Menschen, sie soll sein Leben erneuern und durchwirken. Wir finden an diesem Punkt die theologische Weichenstellung, wonach Religion und Moral, besser noch: Glaube und Gehorsam als einander zugeordnet zu verstehen sind. Die moralische Dimension der Heiligkeit bezeichnet in Brunners Worten das „Bestimmtsein durch den Gotteswillen, [kurz:] die Gottgehörigkeit“.<sup>58</sup>

Diese Vorstellungskreise werden nun christologisch zurückgebunden. In Jesus Christus begegnet uns Gott als der ganz Andere und doch ganz zu uns Gehörige. An ihm scheint die Heiligkeit Gottes in einer Weise auf, die zur Erkenntnis der Liebe Gottes führt.<sup>59</sup> Diese Liebe „ist das Sichselbstschenken Gottes, Liebe ist die frei schenkende Gnade dessen, der der heilige Herr ist.“<sup>60</sup> In Christus wird dem Menschen also Gott zugänglich und zugleich erfahrbar in seinem Anspruch, Herr im Leben dessen zu sein, dem er sich schenkt. Wir können hier von einer christologischen Dialektik zwischen der Heiligkeit als *Distanz* schaffendem und der Liebe als *Gemeinschaft* schaffendem Moment sprechen. Die paradoxe Gestalt dieser Begegnung lässt sich nicht auflösen. Vielmehr gilt:

„Nur da, wo die Heiligkeit Gottes und das aus ihr folgende Urteil über den Menschen ganz ernst genommen wird, kann die ganze Unbegreiflichkeit der vergehenden Liebe gewürdigt, kann also die Liebe als Agape verstanden werden.“<sup>61</sup>

Erst die Tiefe der Distanzerfahrung ermöglicht die Höhe der Gemeinschaftserfahrung. Das Ziel dieser Gemeinschaftserfahrung liegt nicht im sich Einlassen auf irgendeine Form von Beziehung, sondern darin, sich als Glaubender von Gottes Wesen, das heißt: von seiner Liebe, erfüllen zu lassen. Brunner schreibt:

„Der heilige Wille *vollendet sich* in der Kreatur als vollkommene Gemeinschaft mit ihm, dem Heiligen, und das ist seine Liebe. Die vollkommene *Herrschaft* Gottes ist erst da, *wo seine Liebe* allen Widerstand bricht und wo ihm aus dem Herzen der Seinen seine eigene Liebe zurückstrahlt. Nur indem Gott sich in seinem Sohn ganz hingibt, werden die Seinen sein Eigentum, so geht die Heiligkeit in die Liebe über und vollendet sich in ihr. Und umgekehrt vollendet sich die Selbstmitteilung Gottes erst da, wo das Geschöpf ganz und gar mit dem heiligen Gotteswillen geeint und ein Spiegel seines heiligen Wesens ist, wo es ihn, liebend, verherrlicht.“<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Ebd., 169.

<sup>59</sup> Ebd., 186.

<sup>60</sup> Ebd., 188.

<sup>61</sup> Ebd., 193.

<sup>62</sup> Ebd.



Brunner rückt mit diesen Überlegungen das Element des göttlichen Willens in den Mittelpunkt. Damit ist positiv gesagt, dass Gott in der Wiederherstellung der durch den Menschen gestörten Beziehung voraussetzungslos, aber nicht folgenlos handelt. Der sich selbst schenkende Gott möchte Herr sein im Leben dessen, der ihn aufnimmt. Die Liebe ist in dieser Perspektive Einigung des menschlichen Willens mit Gottes Willen zu dessen Ehre. Zugleich lässt auch Brunner keinen Zweifel daran: Die Distanz schaffende und die Gemeinschaft schaffende Bewegung in Gott kommen nicht auf gleicher Höhe zu stehen. Liebe ist, wenn wir von Gott reden, ein relationaler Grundbegriff, insofern er direkt eine *Beziehung* zum Ausdruck bringt. Heiligkeit ist demgegenüber ein indirekt relationaler Ausdruck, insofern er die *Qualität* einer (Liebes)Beziehung näher beschreibt. So steht die Liebe für eine von Gott her grundlos eröffnete Beziehung, die – wie das Attribut „heilig“ näher erläutert – ihre Bestimmung in der Einigung des Gott entfremdeten menschlichen Willens mit Gottes gutem Willen findet. Hält Gott dem Menschen seine Heiligkeit vor, lässt Gott seinen Zorn erfahrbar werden, dann allein in der Absicht, die durch die Sünde gestörte Beziehung wiederherzustellen. Die Klärung der Schuldfrage und die Klärung der Herrschaftsfrage sind unaufhebbar miteinander verbunden.

Ich fasse zusammen: Für die Vorstellung von Gemeindezucht im Horizont der Dialektik von Inklusion und Exklusion bilden die Gottes- und Versöhnungslehre den entscheidenden Hintergrund. Gott ist – mit Luther und gegen Schleiermacher – „heilige Liebe“,<sup>63</sup> wobei die Liebe und die Heiligkeit (bzw. Zorn und Ehre) Gottes als *dynamisch*-hierarchische Opposition zu verstehen sind, in der nur die Liebe dasjenige Element der Opposition von Liebe und Heiligkeit sein kann, das zugleich den Oberbegriff der zwischen ihnen waltenden Dynamik bildet, während die Heiligkeit der Liebe Gottes hierarchisch untergeordnet ist. Denn während die Heiligkeit Gottes nicht aufgrund der Schöpfung, sondern aufgrund der Sünde als „befremdliche“ Distanz, ja als Distanzierung vom Menschen erfahren wird, ist die Liebe in Gestalt des Bundes – wie Karl Barth gesagt hat – von Ewigkeit her der „innere Grund der Schöpfung“.<sup>64</sup> Dem entspricht, dass Jesus Christus, wie Miroslav Volf erinnert, nicht einfach der „Prophet der Inklusion“ war, sondern der

„Überbringer der Gnade, die nicht nur anstößigerweise ‚jeden‘ in die Gemeinschaft ‚offener Tischgemeinschaft‘ einschloss (Crossan 1994, 351–356), sondern auch die ‚intolerante‘ Forderung der Umkehr erhob und das ‚herablassende‘ Angebot der Vergebung machte (Markus 1,15. 2,15–17). Die Sendung Jesu bestand nicht einfach darin, ein Verhalten, das fälschlicherweise als ‚sündig‘ etikettiert worden war, umzubenennen, [sondern] auch darin,

<sup>63</sup> So auch die Pointe von Karl Barths Diskussion der „Vollkommenheit“ Gottes; vgl. Kirchliche Dogmatik II/1, 413.

<sup>64</sup> Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, 258.



Menschen *wiederherzustellen*, die tatsächlich gesündigt hatten oder denen ein Unglück zugestoßen war.“<sup>65</sup>

Wenn wir sagen möchten, dass Gott die Menschen mit sich versöhnt, „indem er als Vater die ursprüngliche Bestimmung seiner Schöpfung wiederherstellt, sich als Sohn gibt und als Geist Gemeinschaft mit sich schafft“,<sup>66</sup> dann muss zugleich zum Ausdruck kommen, dass das Licht der Versöhnung vom Schatten der Unversöhnlichkeit begleitet wird, weil einige Menschen sich dem Angebot der Liebe Gottes nicht öffnen, sondern ihre Unversöhnlichkeit festhalten. Wer das Angebot der Vergebung ergreifen möchte, muss das loszulassen bereit sein, wovon Christus in der Vergebung ihn trennen, unterscheiden und heilen möchte. Das mag schwierig, anstößig und nicht im Sinne der politischen „Inclusiveness“ sein, aber genau dies ist das Evangelium. Damit ist im Verständnis von Gott und der Sendung seines Sohnes der Grund gelegt für eine Begründung der Gemeindegerechtigkeit im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion.

Wir müssen uns jetzt den Implikationen der theologischen Dialektik von Inklusion und Exklusion für das Bild vom Grund und den Grenzen der *Gemeinde* bzw. Kirche zuwenden. Dabei möchte ich den beiden folgenden Abschnitten jeweils zwei biblische Leittexte voranstellen, die die Weite der biblischen Überlieferung andeuten und dann auch interpretierend aufgenommen werden sollen.

#### 4. Inklusion ekklesiologisch interpretiert: Aufnahme in die Bundesgemeinschaft der Versöhnung

Biblische Leittexte:

„Was ist leichter? Zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind vergeben, oder zu sagen: Steh auf und nimm dein Bett und geh umher? Damit ihr aber wisst, dass der Sohn des Menschen Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben – spricht er zu dem Gelähmten: Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett auf und geh in dein Haus! Und er stand auf und ging vor allen hinaus, so dass alle außer sich gerieten und Gott verherrlichten und sagten: Niemals haben wir so etwas gesehen.“ (Mk 2,9–12)

Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist. Vielmehr nun, da wir jetzt durch sein Blut gerechtfertigt sind, werden wir durch ihn vom Zorn gerettet werden. Denn wenn wir, als wir Feinde waren, mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, so werden wir viel mehr, da wir versöhnt sind, durch sein Leben gerettet werden. Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.“ (Röm 5,8–11)

Inklusion, so meine These, meint theologisch interpretiert die „Re-Inklusion durch Gottes versöhnendes Handeln“.<sup>67</sup> Gott versöhnt die Menschen

<sup>65</sup> Miroslav Volf, Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität, Marburg 2012, 87.

<sup>66</sup> Ulf Liedke, Inklusion in theologischer Perspektive, 40 f.

<sup>67</sup> Ebd., 40.



mit sich, indem er als der Heilige ihre Schuld an seinem Sohn Jesus Christus richtet und ihnen in Liebe um Christi willen vergibt, sie als seine Kinder annimmt und zur Gemeinschaft des Gottesvolkes sammelt. Darin liegt der für seine Umwelt ebenso verstörende wie faszinierende messianische Anspruch Jesu und die Stoßrichtung seines Wirkens. Erst der neuzeitliche Individualismus trennte die Annahme der Versöhnung und die Aufnahme in die Bundesgemeinschaft der Versöhnung. Tatsächlich ist beides nicht voneinander abzulösen. „Gottes Herrschaft ist nie ohne Gottes Volk zu denken“.<sup>68</sup> Gottes Reich gibt es nicht ohne die Sammlung derer, die sich der Herrschaft Christi unterstellen.

Wenn wir den Begriff der Versöhnung näher ausdifferenzieren, lassen sich an ihm vier Aspekte unterscheiden. Mit Versöhnung ist *erstens* die Überwindung der vom Menschen erwirkten Entfremdung – seiner Abwendung von Gott – bezeichnet. Gott sucht diesen Menschen, geht ihm nach, um kraft der Versöhnung, die Jesus Christus vollbracht hat, den Sünder von seiner Sünde zu unterscheiden, ihn von ihr zu trennen, damit die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt wird. Versöhnung ist insofern als ein heilvolles Beziehungsgeschehen zu verstehen. Der Begriff der Sünde bezieht sich dabei primär auf die Störung des Gottesverhältnisses, diese geht jedoch einher mit Störungen im Selbst- und Weltverhältnis. In seinem Wirken identifiziert Jesus diejenigen Punkte im Leben von Menschen, in denen sich menschenverschuldete Beziehungsstörungen manifestieren und schafft sie beiseite, indem er die Sünde vergibt und ihre Schuld tilgt. Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis können an der Sünde, folgt man dem Wirken Jesu, zwar unterschieden, sie dürfen aber nicht getrennt werden. Versöhnung schließt das Zusammenfinden zur Gemeinschaft von Menschen ein, wobei gesellschaftliche, soziale, ethnische und Geschlechtergrenzen provozierend überwunden werden. Die Versöhnung vollzieht sich in einem Beziehungsnetzwerk, das Gott und Menschen einschließt und Gestalt gewinnt in einer Bundesgemeinschaft: dem Leib Christi, der Gemeinschaft des Gottesvolkes, der Ekklesia. Versöhnung ist somit ein vorgängiges, bedingungsloses Handeln Gottes, das der Mensch weder initiieren noch aufheben, sondern nur dankbar empfangen kann.

Versöhnung lässt sich *zweitens* als Umarmung verstehen. Der Begriff der Inklusion, verstanden als das Einbeziehen von Individuen in ein Funktionssystem, lässt Raum für das Missverständnis, dieser Vorgang könne einseitig ablaufen und die Freiheit des anderen ignorieren. Bei der Inklusion besteht immer auch die Gefahr, dass sie zum Herrschaftsinstrument wird. Demgegenüber ist Versöhnung sachgemäßer – im Anschluss an Miroslav Volf – mit dem Bild einer Umarmung zu beschreiben.<sup>69</sup> In diesem Bild werden Reziprozität und wechselseitige Einwilligung als konstitutiv für den

<sup>68</sup> Thomas Söding, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament? Freiburg i.Br. 2007, 75.

<sup>69</sup> Zum Folgenden vgl. Miroslav Volf, Von der Ausgrenzung zur Umarmung, 181–192.



Vorgang der Inklusion erkennbar. Volf spricht davon, dass sich die Umarmung in vier Akten vollzieht. Da ist erstens das Öffnen der Arme. Die geöffneten Arme stehen dafür, dass der Einzelne sich nicht selbst genügt, dass er sich nach dem anderen sehnt und in sich Raum für den anderen schafft. Sie sind eine Einladung, aber anders als die geöffnete Tür sind sie mehr als das, nämlich zugleich „ein *sachtes Klopfen* an der Tür des anderen“. <sup>70</sup> Der zweite Akt ist das Warten. Jetzt gilt es zu zeigen, dass die Einladung kein „Akt der Invasion ist“, sondern das Selbst sein Verlangen zurückstellt und „an der Grenze des anderen Halt macht“. <sup>71</sup> Im Warten gilt es auszuhalten, wie und ob der Andere reagiert. Im Warten liegt das Risiko, dass der Andere sich der Einladung verschließt. Lässt der Andere sich bewegen, dann kommt es zum Schließen der Arme. Eine Umarmung ist nur als gegenseitige Umarmung denkbar: „Es braucht *zwei* Paare Arme für *eine* Umarmung“. <sup>72</sup> Die Umarmung ist ein Geschehen sanfter Berührung. Das bedeutet: In ihr „wird die Identität des anderen sowohl gewahrt als auch verwandelt und die Andersartigkeit des anderen wird als Andersartigkeit sowohl bekräftigt als auch zum Teil in die sich wandelnde Identität des Selbst einbezogen“. <sup>73</sup> Der vierte Akt ist das erneute Öffnen der Arme. Das eigene und das andere Selbst verschmelzen nicht zu einem „Wir“, sondern die Umarmten kommen, indem sie sich vom je Anderen lösen, zu sich selbst. In der Gegenwart des Anderen erfahren sie sich als beschenktes, als bereichertes Selbst.

Gottes Erneuerung des Bundes in Jesus Christus lässt sich gut im Horizont der Umarmungsmetapher verstehen. <sup>74</sup> Gott erneuert seinen Bund am Kreuz, er schafft, wie die ausgebreiteten Arme des Sohnes am Kreuz symbolisieren, in sich Raum für die Menschheit. Gott möchte nicht Gott sein ohne die Menschheit. Gottes neuer Bund ist zugleich seine Selbsthingabe, seine Selbstaufopferung im Sohn. Das Neue Testament bezeugt eine unglaubliche Geschichte: „Eine Partei hat den Bund gebrochen und die andere erleidet den Bruch, weil sie den Bund nicht zerstören lassen will“. <sup>75</sup> Schließlich ist das, was auf Golgatha geschieht, unwiderruflich. Gottes Bund ist unauflöslich. Der Mensch kann diesen Bund brechen, aber nicht aufheben. „Jeder Bruch des Bundes findet immer noch *innerhalb* des Bundes statt“, wie schon Karl Barth immer wieder betont hat. Versöhnung ist damit ein von Gott her vorgängiges Geschehen, in dem der Mensch gewürdigt wird, sich als Versöhnter von Gott her neu zu empfangen, in dem die Größe des Menschen darin ansichtig wird, dass der unvergleichlich große Gott um Einlass beim Menschen bittet, dabei die Arme zur Umarmung öffnet und wartet.

<sup>70</sup> Ebd., 184.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Ebd., 185.

<sup>73</sup> Ebd., 186.

<sup>74</sup> Vgl. dazu ebd., 202 ff.

<sup>75</sup> Ebd., 202.



Versöhnung bezeichnet aber nun *drittens* nicht lediglich ein punktuelles Geschehen, sondern eine Lebensgestalt. Versöhnung schließt den Akt der Vergebung ein, sie meint aber einen umfassenderen Vorgang, in dem Gottes vergebende und erneuernde Gnade zum Grund und Gehalt menschlichen Lebens wird. Versöhnt leben heißt aus der Annahme durch Gott und befreit zum annehmenden Miteinander gegenüber den Menschen sein Leben zu führen. In den Bund einbezogen zu sein bedeutet zum einen, sich der verwandelnden Kraft der heiligen Liebe Gottes auszusetzen und sich verändern bzw. erneuern zu lassen. Diese Erneuerung hat eine moralische Dimension, die freilich ihr Ziel jenseits der Moral hat. Die Weisungen des Neuen Testaments stehen für das urchristliche Verständnis, wonach der Glaube seine Entsprechung in der Lebensführung hat. Es mag in geschichtlichen Abirrungen begründet sein, bleibt aber theologisch haltlos, wenn diesem für freikirchliche Identität konstitutiven Verständnis gegenüber der Vorwurf erhoben wird, hier werde der Glaube moralisiert. Diesem Missverständnis ist entgegenzuhalten, dass, wie erwähnt, die Entsprechung von Glauben und Leben seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern darin zum Ziel kommt, dass Gott sich wenn auch in gebrochener Weise, aber gleichwohl im Leben von Menschen geehrt wird. Die Ethik des Christenlebens ist theozentrische Ethik.

Versöhnung als Lebensgestalt zeigt sich weiter in der Annahme der von Gott geschenkten Gaben im Dienst für die Gemeinde. Im Wirksamwerden der Gaben, im Dienst für Gott wird die bleibende Abhängigkeit von Gottes Versöhnung erfahren, aus der heraus Christen leben und die sie weitergeben sollen. Versöhnung ist auch deshalb ein prozesshaftes Geschehen, weil auch in der Bundesgemeinschaft Menschen immer wieder an Gott und aneinander schuldig werden. Die Versöhnung wird nie zur Vergangenheit, sondern bleibt gegenwärtig als heilendes und verwandelndes Geschehen, das freilich bis ans Ende der Geschichte weiterhin Störungen zugänglich bleibt.

Damit ist *viertens* ausdrücklich von der Bundesgemeinschaft der Versöhnung zu reden. Nach dem, was vorab gesagt wurde, ist die Bundesgemeinschaft, in irdischer Gestalt als Gemeinde existierend, eine offene Einladung an die Menschen, sich mit Gott versöhnen zu lassen, und zugleich die entschiedene Verpflichtung, die Sünde der Unversöhnlichkeit aufzugeben und als Versöhnte zu leben. Dieser Doppelbestimmung entspricht die Bedingungslosigkeit, mit der Gottes Einladung ausgesprochen wird, ebenso wie ein Prozess gewissenhafter Initiation, also der Unterweisung und Vorbereitung derer, die um Aufnahme bitten.<sup>76</sup> Weil die Versöhnung Gottes Angebot eines neuen Bundes ist, deshalb muss der Aspekt der Verbindlichkeit deutlich herausgestellt werden. Das mag angesichts spätmoderner Einstellungsweisen unpraktisch, ja vordergründig sogar schädlich für das

<sup>76</sup> Weiterhin wichtig dazu Geoffrey Wainwright, *Christian Initiation*, New Edition, Cambridge 2003.



Gemeindewachstum sein, es beugt jedoch späteren Enttäuschungen vor und gibt – wichtiger noch – der Treue zu Gottes Bund Vorrang vor kurzfristigen pragmatischen Erwägungen.

Von hier aus ist dann auch die Frage nach den Grenzen der Kirche zu stellen. Soll sie sehr klare oder eher unscharfe, „durchlässige“ Grenzen haben? Ich meine, beides trifft zu, und das ist kein Widerspruch. Ähnlich wie im Verhältnis hierarchischer Opposition von Inklusion und Exklusion gilt auch hier: Jesus Christus selbst, der Versöhner, markiert sowohl Grund wie auch Grenze der Gemeinde. Diese Grenze hat eine definite Schärfe, denn am – gesprochenen und gelebten – Bekenntnis zu Jesus Christus als Heiland und Herr vollzieht sich die Unterscheidung zwischen denen, die sich um das Bekenntnis sammeln, und denen, die das nicht tun. Hier ist einiges dem Bund der Ehe vergleichbar, der entweder besteht oder nicht besteht, es gibt kein Drittes, das nicht dem Sinne der Ehe selbst widerspräche. Dennoch muss eine Grenze, die den Raum der Gemeinde in der Welt markiert und sie so identifizierbar macht, zugleich durchlässig sein. Denn der dreieine Gott sammelt sich ein Volk zu genau dem Zweck, an ihm deutlich werden zu lassen, was nach Gottes Willen allen Menschen bestimmt und bereitet ist. Alles andere wäre Abschließung gegen die Welt, in der Gott doch gegenwärtig ist.

Ziehen wir ein Zwischenfazit: Inklusion als Aufnahme in die Bundesgemeinschaft der Versöhnung lässt sich sachgemäß nicht interpretieren ohne Bezugnahme auf die Aspekte der *Freiwilligkeit* und der *Verbindlichkeit*. Die Freiwilligkeit der Entscheidung meint nicht, dass Gottes Bundeswille und die menschliche Bereitwilligkeit auf einer Ebene liegen, sondern dass die Wirklichkeit des Bundes nicht über die Entscheidung des Menschen hinweggeht. Die Versöhnung ist sowohl ein dem menschlichen Wollen vorlaufendes als auch ein dieses in Anspruch nehmendes Geschehen. Die Verbindlichkeit meint in erster Linie die Treue im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, als Gemeinschaftstreue hat sie aber zugleich eine ethische Dimension. Die von Gott her empfangene Versöhnung soll sich im Leben der Christen auswirken und folglich auch das Verhältnis zur Mitwelt durchdringen.

Dieses in der Welt aufscheinende Licht der Versöhnung wird nun aber vom „Schatten der Unversöhnlichkeit“ begleitet. Wer von Inklusion redet, kann von der Exklusion nicht schweigen. Was genau ist damit gemeint?

## 5. Exklusion ekklesiologisch interpretiert: Ausschluss der Unversöhnlichkeit

Biblische Leittexte:

„Wenn aber dein Bruder sündigt [gegen dich], so geh hin, überführe ihn zwischen dir und ihm allein! Wenn er auf dich hört, so hast du deinen Bruder gewonnen. Wenn er aber nicht hört, so nimm noch einen oder zwei mit dir, damit aus zweier oder dreier Zeugen Mund jede Sache bestätigt werde! Wenn er



aber nicht auf sie hören wird, so sage es der Gemeinde; wenn er aber auch auf die Gemeinde nicht hören wird, so sei er dir wie der Heide und der Zöllner! Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr etwas auf der Erde bindet, wird es im Himmel gebunden sein, und wenn ihr etwas auf der Erde löst, wird es im Himmel gelöst sein.“ (Mt 18,15–18)

„Ich habe euch in dem Brief geschrieben, nicht mit Unzüchtigen Umgang zu haben; nicht überhaupt mit den Unzüchtigen dieser Welt oder den Habsüchtigen und Räubern oder Götzendienern, sonst müsstet ihr ja aus der Welt hinausgehen. Nun aber habe ich euch geschrieben, keinen Umgang zu haben, wenn jemand, der Bruder genannt wird, ein Unzüchtiger ist oder ein Habsüchtiger oder ein Götzendiener oder ein Lästler oder ein Trunkenbold oder ein Räuber; mit einem solchen nicht einmal zu essen. Denn was habe ich zu richten, die draußen sind? Richtet ihr nicht, die drinnen sind? Die aber draußen sind, richtet Gott. Tut den Bösen von euch selbst hinaus!“ (1 Kor 5,9–13)

## 5.1 Der Grundsatz:

### Vorrang der konstruktiven vor der korrektiven Gemeindedisziplin

Wer die theologische Literatur zum Thema Inklusion sichtet, dem fällt sofort ins Auge: Sofern überhaupt auf das biblische Zeugnis Bezug genommen wird, wird dort in irritierender Selektivität eine – unbestreitbar zentrale – biblische Linie, nämlich die von der inklusiven Liebe Gottes, aufgenommen, ohne den sie begleitenden Schatten der Exklusion in den Blick zu nehmen.<sup>77</sup> Die diesem Abschnitt voranstehenden Leittexte sollen daran erinnern, dass sich sowohl durch die Evangelienüberlieferung als auch durch die (unumstrittenen) Briefe des Apostels Paulus eine Linie der Exklusion zieht. Die Belege dafür ließen sich ohne Mühe vermehren.<sup>78</sup> Der von Jesus verkündigte und von Paulus bezeugte Vater ist heilige Liebe, also eine Liebe, die bedingungslos jeden Menschen in die Gemeinschaft ruft dadurch, dass der sündige Mensch von dem unterschieden, getrennt werden soll, was ihn von Gottes Liebe trennt. Diesem Trennenden gegenüber gilt Gottes „Nein“, es soll und muss vom heiligen Feuer seiner Liebe verzehrt werden. Wer das, was am Kreuz geschieht, um diese Dimension reduziert, nimmt ihm seinen Sinn, seinen Heilszweck.

<sup>77</sup> Ulf Liedke weist darauf hin, dass die „theologische Reflexion von Inklusion“ sich wegen der Sünde „auch ihrem Gegensatz, der Exklusion, zuwenden [muss]“, Inklusion in theologischer Perspektive, 39. Bei ihm überwindet Gottes Inklusion die Sünde, sodass der Exklusion keine Wirklichkeit mehr zukommt. Allerdings ist eine Gemeinschaft, in der sich die Wiederherstellung zerstörter Beziehungen manifestiert, notwendig exkludierend gegenüber Menschen, die an ihrer Sünde im Sinne der zerstörten Gottesbeziehung festhalten und sich damit der Inklusion Gottes verweigern. Auch in der differenzierten Studie von Hugh Rayment-Pickard / Steven Shakespeare, *The Inclusive God. Reclaiming Theology for an Inclusive Church*, Norwich 2006, wird dieser Entscheidung des Menschen nicht das ihr zukommende Gewicht zugestanden. Vorbildlich und überzeugend in dieser Hinsicht ist Miroslav Volf, *Von der Ausgrenzung zur Umarmung*.

<sup>78</sup> Vgl. Mt 11,21–24; 23,13–33; Lk 6,24–26; Apg 5,1–11; Gal 1,8–9; 1 Kor 16,22.



Sprechen wir zunächst darüber, was Exklusion nicht ist. Als Gegenbegriff zur Inklusion kann Exklusion nicht einfach den Akt des Gemeindeausschlusses bedeuten. Denn während es eine christliche Lehre von der Versöhnung und ihrer persönlichen Zueignung (Inklusion) gibt, steht dem keine gleichrangige christliche Lehre vom Gemeindeausschluss gegenüber. Der Ausschluss begegnet vielmehr als Element umfassender Reflexion, er ist Zentralpunkt eines theologischen Konzepts.

Sagen wir in einem zweiten Versuch: Exklusion meint nicht lediglich den Akt des Ausschlusses aus der Gemeinde (bzw. Kirche), sondern in einem umfassenderen Sinne die Gemeindezucht oder Kirchenzucht im Sinne der Zurechtweisung und Ermahnung. Richtig ist, dass es eine solche Lehre gibt. Dafür ließe sich auf Matthäus 18 verweisen. Hier wird ein Verfahren der Korrektur innerhalb der Gemeinde beschrieben (auf das ich gleich näher eingehen werde). Allerdings weisen viele Autoren zu Recht darauf hin, dass hier ein mehrstufiger Prozess beschrieben wird, dessen letzte Zuspitzung, nämlich der Ausschluss, gerade mittels dieses Vorgehens vermieden werden soll.<sup>79</sup> Es scheint daher problematisch, wenn Gemeindezucht im breiten Verständnis auf seine *korrektive* Dimension beschränkt wird. Erich Geldbach schreibt:

„Das Ziel der Gemeindezucht kann zwar unter bestimmten Bedingungen der Ausschluss als letztes Mittel sein, aber dies ist nie sein primäres Anliegen. Bei der Kirchenzucht geht es vielmehr um Zurüstung der Gemeinde, damit sie ihre innere Integrität erhält oder erlangt, die sie instand setzt, nach außen als eine Alternative zur Gesellschaft in Erscheinung zu treten.“<sup>80</sup>

Die Gemeindezucht hat eine *konstruktive* Primärdimension, sie dient dem Aufbau der Gemeinde und dem Zeugnis der Gemeinde in der Welt. Ein umfassender Begriff von Gemeindezucht muss folglich diese Primärdimension einschließen. White und Blue definieren in diesem Sinne zutreffend: „Im weitesten Sinne ist ‚Gemeindedisziplin‘ alles, was der Leib Christi unternimmt, um Christen zur Heiligkeit oder zur konsequenten Nachfolge Jesu zu erziehen“.<sup>81</sup> Der englische Begriff „discipline“ führt über seine lateinische Wurzel näher zu diesem rechten Verständnis als der Begriff der „Zucht“, der eine negative, zumindest den Aspekt der Zurechtweisung einseitig betonende Konnotation hat. Die Disziplin bezeichnet im umfassenden Sinne die Jüngerschaft bzw. die Nachfolge Christi, genauer noch: das tägliche Einüben dieser Nachfolge. Der Jünger ist Lernender, und Jüngerschaft ist das begleitete Einüben dessen, was es heißt, als Christ mit der Gemeinde in der Welt so zu leben, dass Christus geehrt wird. Bedenken wir, dass Jesus

<sup>79</sup> Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf drei Veröffentlichungen zum Thema, die ich im Ganzen für hilfreich halte: J. Carl Laney, *A Guide to Church Discipline*, Minneapolis 1985; John White / Ken Blue, *Heilung für Verwundete. Biblische Gemeindezucht als Gebot der Liebe*, Marburg 1987; Jonathan Leeman, *The Church and the Surprising Offence of God's Love. Reintroducing the Doctrines of Church Membership and Discipline*, Wheaton 2010.

<sup>80</sup> Erich Geldbach, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, 114.

<sup>81</sup> John White / Ken Blue, *Heilung für Verwundete*, 17 f.



Anlass hatte, selbst den engsten Kreis seiner Begleiter, die zwölf Jünger, zurechtzuweisen, dass diese Zurechtweisungen aber stets im Dienst seines Anliegens standen, sie zuzurüsten und zu befähigen für den Dienst, der auf sie warten würde.

Die konstruktive und die korrektive Dimension der Gemeindedisziplin dürfen nicht gegeneinander ausgespielt, sie müssen vielmehr in rechter Weise einander zugeordnet werden.<sup>82</sup> Das vom biblischen Zeugnis her sachgemäße Zuordnungsverhältnis ist auch hier das der hierarchischen Opposition. Die konstruktive Gemeindedisziplin ist sowohl der *übergeordnete* Begriff als auch *ein* Element in der zweistelligen Unterscheidung von konstruktiver und korrekativer Dimension der Gemeindedisziplin. Demgemäß schreibt Dietrich Bonhoeffer zu Matthäus 18, dass sich hier

„der Bindschlüssel als dem Löseschlüssel untergeordnet [erweist]. Denn daß das Wort die Hörer bei ihren Sünden behaftet und verurteilt, ist zugleich der Ruf zur Buße, das heißt zur Vergebung und zur Gemeinschaft“.<sup>83</sup>

Trennung vom Sünder ist im Kern Ruf zur Buße, das heißt: zur Umkehr und Heimkehr in die Gemeinschaft der im Glauben dem Wort Gottes Gehorsamen. Die Gemeindezucht bleibt in ihrer korrektiven Dimension damit stets bezogen auf den Inklusionshorizont der Versöhnung. Sie respektiert jedoch, dass es den Schatten der Selbstexklusion durch Unbußfertigkeit gibt, auf den hin der Ruf des Evangeliums als Ruf zur Umkehr bleibend den Horizont der Versöhnung markiert.

Ein letzter Gedankengang mag das hier begründete Verhältnis der hierarchischen Opposition zwischen konstruktiver und korrekativer Gemeindedisziplin plausibilisieren. Der Vorrang der konstruktiven Gemeindedisziplin bedeutet: Die Zurüstung der Gemeinde, verstanden als Einüben der Christus-Nachfolge, soll deshalb breiten Raum haben, *damit* das korrektive Element weithin unnötig wird, auch wenn Lernprozesse nie ganz ohne dieses Element ablaufen werden. Umgekehrt lässt sich jedoch nicht sagen: Die Korrektur der Gemeindeglieder soll deshalb breiten Raum haben, *damit* die *Zurüstung* möglichst überflüssig wird. Denn das widerspräche dem Sinn der Nachfolge, in der es genau darum geht, zum Dienst in der Gemeinde und zum Zeugnis in der Welt zugerüstet zu werden.

Damit ist der Begriff der Gemeindedisziplin in einer der Gottes- und Versöhnungslehre entsprechenden Weise differenziert. Im Gegenüber zur Inklusion ist festzuhalten: Bezeichnet Inklusion ekklesiologisch die Auf-

<sup>82</sup> Gegeneinander ausgespielt werden sie von *Gerhard Ebeling*, der die Auffassung vertritt, das Ziel der Gemeindezucht sei nicht die Herstellung einer Gemeinde der Heiligen, sondern „die Ehre Christi, die Auferbauung der Gemeinde und die Rettung des einzelnen“, *Kirchenzucht*, 56. Hier ist übersehen, dass Christus sich durch die Gemeinde verherrlichen will, denn sie ist sein Leib.

<sup>83</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, Sätze über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht im Neuen Testament, in: *Dietrich Bonhoeffer*, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. v. *Otto Dudzus / Jürgen Henkys*, München 1996 (DBW 14), 829–843, hier 831.



nahme in den Bund der Versöhnung und den Leib Christi, dann muss Exklusion dementsprechend das Gegenteil meinen, nämlich den Ausschluss der Unversöhnlichkeit des Menschen aus der Bundesgemeinschaft. Das Evangelium lautet: Alle Sünde kann dem Menschen vergeben werden, nur eins steht der Versöhnung entgegen: das Festhalten an der Haltung der Unversöhnlichkeit selbst. Mit Wilfried Härle formuliert: „Es gehört zum Wesen der Liebe, *niemanden* auszuschließen; aber es gehört *auch* zum Wesen der Liebe, *alles* auszuschließen, was mit der Liebe *unvereinbar* ist.“<sup>84</sup> Wer sich von der Haltung der Unversöhnlichkeit nicht trennen lässt, sondern mit ihr identifiziert, kann nicht teilhaben an der Gemeinschaft des Versöhnungsbundes. Noch nicht beantwortet ist damit die Frage: Worin besteht die Haltung der Unversöhnlichkeit?

Die Haltung der Unversöhnlichkeit bezeichnet im theologischen Kern die Weigerung, Gott als Herrn anzuerkennen, ihn zu fürchten und zu lieben, kurz: ihm zu vertrauen. Darauf zu vertrauen, dass Gottes Ordnungen zum Leben gut für den Menschen sind, sich darauf zu verlassen, dass Gott mich zurecht bringt und ich mich deshalb nicht selbst rechtfertigen muss, Gott so zu lieben, dass der Umgang mit seinem Schöpfungswerk von Achtung getragen ist, dass das Empfangen von Gottes Vergebung zur Verggebungsbereitschaft gegenüber anderen Menschen führt. Wer demgegenüber an der Haltung der Unversöhnlichkeit festhält, wer sich der Versöhnung, die Gott schenken möchte, verschließt, der muss aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, *damit* Versöhnung als die Wirklichkeit des neuen Lebens in Christus erfahrbar wird. Die Liebe kann nur wirken, wo ihr Raum gegeben wird.

So grundsätzlich, so einsichtig und relativ unstrittig. Wo aber liegen die konkreten Anfragen und Herausforderungen der korrektiven Gemeinendisziplin, deren theologische Begründung ich zu geben versucht habe, deren schlechter Ruf („Gesetzlichkeit“; „Härte“; „Intoleranz“; „sektiererische Gesinnung“) aber nicht zu übersehen ist? Ich gehe auf einige ausgewählte Aspekte ein und schließe mit Überlegungen, die weiter bedacht werden müssen.

## 5.2 Die Herausforderung:

Acht haben aufeinander in Liebe, Wahrheit und Klarheit

Eine *erste* Herausforderung korrektiver Gemeinendisziplin besteht darin, dass die Disziplinierung aufgrund von Fragen der Lebensführung heute weithin als Eingriff in den Kernbereich der persönlichen Freiheit empfunden wird. Für Gerhard Ebeling als landeskirchlichen Theologen geschieht die Abgrenzung von der Kirche durch den sich selbst bejahenden Unglauben, der sich in der „Abweisung der Verkündigung“ manifestiert.<sup>85</sup> Die Grenze der Kirche markiert für ihn der Unglaube, nicht die Sünde im Sinne mora-

<sup>84</sup> Wilfried Härle, Dogmatik, 2., überarb. Aufl. Berlin / New York 2000, 508.

<sup>85</sup> Gerhard Ebeling, Kirchenzucht, 30.



lischen Fehlverhaltens.<sup>86</sup> Fragen der *Lebensführung* zu einer Sache von Glauben oder Unglauben zu machen, macht für Ebeling das schwärmerische Missverständnis der Kirchenzucht aus. Die täuferisch und erwecklich geprägten Freikirchen sind demgegenüber von der Überzeugung geprägt (gewesen), dass es durchaus Fragen der Lebensführung gibt, die kontextbezogen Bekenntnischarakter annehmen können. Entscheidend ist hier nicht, ob der Kanon dieser so bestimmten Fragen über die Jahrhunderte ganz unverändert geblieben ist (das ist offensichtlich nicht der Fall), wesentlich ist allein die durch die Zeit getragene und – in gebrochener Weise – gelebte Überzeugung, dass Gott geehrt werden soll durch ein Leben, das ihm ausweislich seines geoffenbarten Wortes gefällt.

Der biblische Leittext aus dem 1. Korintherbrief erinnert uns neben vielen anderen bei Paulus zu findenden Passagen an die moralische Dimension der Haltung der Unversöhnlichkeit. Wo eigene Empfindungen, Sehnsüchte, Haltungen, Gewohnheiten und Praktiken festgehalten werden, *obwohl* Gott einen Menschen kraft der Vergebung von ihnen „unterscheiden“ will, da wird der Versöhnung als Unterscheidung des Sünders von dem, was ihn von Gott trennt, widersprochen, da wird der Zuwendung des Versöhnners die Haltung der Unversöhnlichkeit entgegengehalten. Gott hört nicht auf, diesen Menschen um ihre Liebe werbend nachzugehen, aber die Macht der Liebe liegt nicht darin, dass sie den Menschen zerbricht, sondern dass sie ihn gewinnt.<sup>87</sup> Sich gegen die Versöhnung zu verschließen, meint also zu verneinen, dass ich als Sünder für bestimmte Haltung und Handlungen der Vergebung bedarf. Wer sagt: „Das gehört zu mir, davon trenne ich mich nicht“, während Gott sagt: „Ich möchte dich davon trennen“, widerspricht Gott, der doch sein Schöpfer und Erlöser ist.

Der neuzeitliche Individualismus, der auch die Praxis gelebten Glaubens nicht unberührt gelassen hat, hat die Vorstellung des Apostels von Gemeinde als dem Leib, in dem alle Glieder durch das Haupt Christus auch miteinander verbunden sind und in dem der Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert (1 Kor 5,8) weithin verblassen lassen. Anders gesagt: Der Kernbereich der persönlichen Freiheit wird heute auch unter – freikirchlichen – Christen deutlich weiter gefasst als in früheren Generationen. Das Argumentationsmuster, wonach Christen mit ihrem Leben Gott gefallen sollen, wird durchaus akzeptiert, doch wird das Urteil darüber, was Gott wohl gefällt, in Fragen der Lebensführung viel stärker autonom als autoritätsgeleitet entschieden. Authentizität statt Autorität.

Die Ausweitung des dem Urteil gemeindlicher Instanzen entzogenen Kernbereichs der persönlichen Freiheit steht auch mit einem gewachsenen hermeneutischen Bewusstsein und der Erfahrung von Pluralität in Verbindung. Als Autorität, so heißt es heute, kommt ja in der Gemeinde nicht die

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 24.

<sup>87</sup> Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, 508.



*Bibel* zur Geltung, sondern eine bestimmte *Bibelauslegung*. Diese Bibelauslegung erweist sich schnell als eine unter vielen, zumindest mehreren Auslegungen. Die ideologiekritische Rückfrage: Welche Interessen, welche Machtkonstellationen begründen diese Auslegung? ist nur eine der möglichen Infragestellungen des Geltungsanspruchs einer bestimmten Interpretation. Konkret bedeutet das im Blick auf gegenwärtig strittige Fragen der Lebensführung: Für einige Christen (oder Gemeinden) ist die Haltung der Unversöhnlichkeit gegeben, wenn ein geschiedener Ehepartner neu heiratet und damit signalisiert: Für mich gibt es keine Versöhnung mit meinem früheren Ehepartner. Für andere ist dieser Punkt erreicht, wo ein homosexuell empfindendes Gemeindeglied sich zum Zusammenleben mit einem gleichgeschlechtlichen Partner bekennt und für sie damit öffentlich macht, dass er an einer Praxis festhalten möchte, von der ein Mensch nach Gottes Wort getrennt werden soll (1 Kor 6,9–11).<sup>88</sup> Für wieder andere sind bestimmte Weisen des nicht nachhaltigen Konsums Ausdruck der Unversöhnlichkeit mit der Schöpfung und noch andere kritisieren die Hartherzigkeit Wohlhabender im Umgang mit den Armen und Ausgeschlossenen.

In diesem Spannungsfeld hat sich Gemeindedisziplin heute zu bewähren, besser noch: zu behaupten. Dabei gilt es aus geschichtlichen Erfahrungen zu lernen, ohne an einen bestimmten – in der selektiven Erinnerung verkärten – Punkt der Vergangenheit zurückzukehren, was ohnehin nicht möglich ist. Vielmehr ist weiterzudenken: Ideologiekritisch zu sein muss konsequenterweise auch heißen, sich der Frage zu stellen, welche Interessen und Absichten hinter der Überzeugung verborgen sind, dass der Pluralismus als Leitparadigma zu akzeptieren und dass Wahrheitsgewissheit nicht zu erlangen sei. Sollten ausgerechnet diese Leitbestimmungen absichtslos, ziellos formuliert sein? Notwendig scheint mir in Zeiten widerstreitender Auffassungen darüber, was Gott vom Menschen will, auch die Besinnung auf die Natur des Menschen und seine Bestimmung von Gott her. Wesentliches hängt davon ab, ob Gottes Wille ungebrochen an den Bedürfnissen des Menschen abgelesen wird (an seiner Trieb- und Begehrensstruktur)<sup>89</sup> oder ob auch hier damit gerechnet wird, dass menschliches Wünschen und Begehren – in sich Schöpfungsgaben – eben auch unter der Signatur der Sünde stehen und deshalb der Ausrichtung durch die Weisungen Jesu Christi und die Kraft des Heiligen Geistes bedürfen.

<sup>88</sup> Mit beiden Problemkreisen habe ich mich eingehender befasst; vgl. *Christoph Raedel*, Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung. Konzeption und exemplarische Konkrektion, in: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 27 (2013), 69–122 (zur Frage von Ehe und Ehescheidung), sowie *ders.*, Homosexualität als Herausforderung für Theologie und Kirche (erscheint voraussichtlich 2014), bis dahin vgl. die kurze Argumentation in: Homosexualität in der Bibel. Der biblisch-theologische Befund in der Diskussion, Aufatmen 1/2010, 58–63.

<sup>89</sup> Vgl. *Abraham H. Maslow*, Motivation und Persönlichkeit, 12. Aufl., Reinbek bei Hamburg 1981. In Maslows Ansatz kommen antisoziale und destruktive Bedürfnisse nicht vor, was der lebensweltlichen Erfahrung ebenso wie der biblisch-reformatorischen Anthropologie widerspricht.



Eine *zweite* Herausforderung liegt in der Ausgestaltung des Verfahrens der korrektiven Gemeindedisziplin. Mt 18 scheint eine präzise Anleitung für ein Verfahren der geschwisterlichen Korrektur für den Fall zu geben, dass das Verhalten eines Gemeindeglieds öffentliches Ärgernis erregt. Das Problem liegt jedoch darin,

“that real life seldom shows up in the pastor’s office or the elders’ meeting looking exactly like Matthew 18 or 1 Corinthians 5. It shows up in a variety of forms, combined with circumstances as varied as there are people on the planet.”<sup>90</sup>

Dennoch wird von den Texten her deutlich: Korrektive Gemeindedisziplin beruht wesentlich auf einem Gesprächsprozess. Das hat insbesondere der mennonitische Theologe John Howard Yoder betont:

„Konflikte haben eine soziale Funktion. Sie zwingen uns, neue Informationen zur Kenntnis zu nehmen. Konflikte sind nützlich im zwischenmenschlichen Prozess; im Umgang mit Konflikten werden wichtige Fähigkeiten gelernt – Aufmerksamkeit, Vertrauen und Hoffnung.“<sup>91</sup>

Yoder verweist darauf, dass der Heilige Geist der Gemeinde das Potenzial zur Entscheidungsfindung gibt, worin das Gewinnen neuer Einsichten eingeschlossen ist. Kann das sein, wo doch die Bibel die Grundlage ethischer Entscheidungen sein soll? Es liegt in der Natur ethischer Urteile, dass sie – wie die Ethiker sagen – „gemischte“ Urteile sind. Sie schließen also die Reflexion und Interpretation des biblischen Befundes ebenso ein wie das Gewicht überlieferter kirchlicher Praxis („Tradition“), Einsichten einschlägiger Fachwissenschaften und nicht zuletzt Erfahrungen von Menschen. Begründungen werden also in wechselnden Entdeckungszusammenhängen gewonnen. Gerade wer die Überzeugung teilt, dass der Heilige Geist die Christenheit immer tiefer in die Wahrheit Gottes hineinführt, kann den Gedanken der Weiterentwicklung ethischer Urteile nicht von der Hand weisen.

Das Gespräch ist wichtig, weil sich nur im Miteinander die blinden Flecken der je eigenen Position identifizieren oder Verblendungen in der Wahrnehmung der Beteiligten heilen lassen. John Wesley hat den Text aus Mt 18,15–17 einer Predigt zugrunde gelegt, die den Titel trägt: „Heilmittel gegen üble Nachrede“. Für ihn ist das im Evangelium beschriebene Vorgehen der vom Herrn der Kirche selbst angeordnete Weg, der sicherstellen soll, dass in der Gemeinde *miteinander* statt *übereinander* gesprochen wird. Wesley mahnt:

„Höre von niemandem etwas Böses! Wenn es keine Hörer von Bösem gäbe, so gäbe es auch niemand, der Böses redet [...] Wenn daher jemand vor

<sup>90</sup> Jonathan Leeman, *The Church and the Surprising Offence of God’s Love*, 319.

<sup>91</sup> John Howard Yoder, *Binden und Lösen*, in: *ders.*, *Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben*, Schwarzenfeld 2011, 27–45, hier 38.



deinen Ohren anfängt Böses zu reden, so bring ihn sofort zum Schweigen.“<sup>92</sup>

Wesley betont, dass das Gespräch Regeln bzw. Grenzziehungen braucht, damit es seine konstruktiven Wirkungen entfalten kann. Das Wort hat, je nachdem wie es eingesetzt wird, heilende oder verletzende Kraft.

Auch dieser Prozess ist nicht einfach ein „herrschaftsfreier Diskurs“ (J. Habermas), sondern selbst Ausdruck von Machtkonstellationen, sowohl innerhalb der Gemeinde als auch im Verhältnis zwischen Gemeinde und Gesellschaft. Dennoch ist das Gespräch wichtig und schleichenden Gewöhnungsprozessen vorzuziehen, in denen sich verändernde Einstellungs- und Verhaltensweisen überhaupt nicht reflektiert werden. Der baptistische Theologe Ralf Dziewas beschreibt als ein gängiges Muster:

„Oft setzt sich am Ende einfach eine neue Praxis durch, oder es wächst ein verändertes Vorgehen, eine neue, allgemein akzeptierte Überzeugung, die solange gilt, bis sie wieder in Frage gestellt wird. Die Normalität verändert sich, die Ausnahme wird irgendwann zur Alternative, dann zur neuen Normalität.“<sup>93</sup>

Theologische Begründungen, genauer: Legitimierungen, werden wenn überhaupt, dann nachträglich eronnen. Dabei zeigt sich häufig eine Neigung, sich durch komplexer und undurchsichtiger werdende Rechtfertigungsstrategien in der Mehrheitsgesellschaft „einzurichten“, weil das Stigma der engen, gesetzlichen Gemeinschaft zugunsten größerer gesellschaftlicher Akzeptanz überwunden werden soll.

Das Miteinanderreden ist weder Selbstzweck noch ziellos, sondern zieht innerhalb vereinbarter Zeitmaße Entscheidungen nach sich, die Ausdruck der Willensbildung der Gemeinde sind. Die *dritte*, damit verbundene Herausforderung liegt darin, Entscheidungsprozesse und Entscheidungsinstanzen in einer Weise zu bestimmen, die Erwartungssicherheit bietet. Die Geschichte der Freikirchen bietet ein im Ganzen uneinheitliches Bild, was vor allem die Instanzen einer finalen Entscheidung angeht. Angesichts der Tatsache, dass die Vollmacht zum Ausschluss entweder bei der ganzen Gemeinde oder bei einem gemeindeleitenden Organ gesehen wird, ist bis zu einer übergreifenden ekklesiologischen Verständigung (die nicht in Sicht ist) zumindest Transparenz darüber herzustellen, wie die jeweilige Gemeinde solche Entscheidungsprozesse geordnet hat. Im eingangs erwähnten Fall des US-amerikanischen Präsidenten wäre zum Beispiel jeder Appell an Bischofsrat oder Generalkonferenz verfehlt gewesen, da über den Ausschluss der Gemeindebezirk zu befinden hat, zu dem das Mitglied, in diesem Fall George W. Bush, gehört.

<sup>92</sup> John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1986–1991, 947 (Predigt 49, § III. 4).

<sup>93</sup> Ralf Dziewas, Verbindlichkeit im Kongregationalismus, in: *Johann Ev. Haffner / Martin Hailer* (Hg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen, Frankfurt am Main 2010 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 87), 243–265, hier 255.



Zur Erwartungssicherheit gehört auch, wissen zu können, welche Lehrgrundlagen und ethischen Grundsätze in der Gemeinde in Geltung stehen. Soll hier die in den freikirchlichen Strukturen angelegte Vielfalt nicht das Paradigma der Beliebigkeit spiegeln („Wird mein Verhalten in dieser Gemeinde nicht gebilligt, wechsle ich in eine andere“), dann braucht es hier ein Maß an gemeindeübergreifender *Katholizität* in Lehr- und auch Lebensfragen, also Rahmenbestimmungen, die Räume zur Urteilsbildung eröffnen und zugleich normative Erwartungen formulieren,<sup>94</sup> deren Geltungsanspruch über eine einzelne Gemeinde hinausgeht.

Sollte es über Fragen der Lehre oder der Lebensführung als letztem Schritt zu einem Ausschluss kommen, dann bleibt die intuitive Unvereinbarkeit des subjektiven Erlebens der Beteiligten mit einer sachgemäßen theologischen Deutung. Folgt man nämlich der oben entwickelten Überzeugung, wonach Exklusion den Ausschluss der Haltung der Unversöhnlichkeit meint, dann bedeutet dies: Im Erleben der Beteiligten wird sich der Eindruck einbrennen, wonach eine irdische, aber von Gott bevollmächtigte Autoritätsinstanz einen Menschen aus der Gemeinde ausschließt. Theologisch ist demgegenüber zu sagen, dass die Gemeinde streng genommen den durch Unbußfertigkeit vollzogenen Selbstausschluss eines Mitglieds lediglich bekräftigt und ihn öffentlich kundtut. In Bonhoeffers Worten:

„Im Ausschuß aus der Gemeinde aber wird nur bestätigt, was schon Tatsache ist, nämlich daß der unbußfertige Sünder ein solcher ist, der ‚sich selbst verurteilt hat‘ (Tit 3,10). Nicht die Gemeinde verurteilt ihn, er selbst hat sich das Urteil gesprochen.“<sup>95</sup>

Die Spannung zwischen subjektivem Erleben und theologischer Deutung wird sich in der Regel nicht aufheben lassen und trägt zu dem Schmerz bei, der solche Vorgänge zu begleiten pflegt. Ich komme zum Schluss. Es ist ohne Zweifel richtig, dass die

„heute angemessene pädagogische Gestalt und Praxis der Kirchenzucht nicht eine Kopie neutestamentlicher Zuchterwägungen sein kann, da sowohl die Gemeindesituation wie auch die Pädagogik anders geworden sind“.<sup>96</sup>

Das versteht sich von selbst für jeden, der erkannt hat, dass Gottes Versöhnung stiftende Gegenwart unter den Bedingungen *unserer* Lebenswelt als heilvolles Angebot plausibel werden soll. Die hermeneutische Aufgabe stellt sich bei unserer Frage also nicht anders, sie stellt sich aber um einiges *bedrängender* als bei anderen Fragen, da Exklusion in der liberalen westlichen Gesellschaft nicht als akzeptabel gilt, schon gar nicht, wo die Ent-

<sup>94</sup> Ein Beispiel sind die Sozialen Grundsätze der United Methodist Church (in Deutschland: Evangelisch-methodistische Kirche), die ethische Leitlinien bieten und dabei im Ganzen einen Weg zwischen gesetzlicher Kasuistik und relativierender Beliebigkeit gehen (was in manchen Punkten mehr, in anderen weniger gut gelingt).

<sup>95</sup> Dietrich Bonhoeffer, Sätze über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht im Neuen Testament, 839.

<sup>96</sup> Christof Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, 355, Anm. 55.



scheidungsfreiheit im Bereich der Lebensführung oder der persönlichen Überzeugung berührt ist.

Was die Zeiten miteinander verbindet, ist der Horizont der Versöhnung, den auszuleuchten mir wichtig war, gerade wo von der korrigierenden Gemeindedisziplin, mithin von Exklusion die Rede war. Im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion geht es um nicht weniger als das großartige, unbegreifliche Angebot der Versöhnung des Menschen mit Gott. Zu erfahren, was es heißt, in diese Versöhnung eingeschlossen zu sein, ist das Größte, das einem Menschen widerfahren kann. Die Wunden aber, die einem das Leben geschlagen oder die man sich selbst zugezogen hat, Gott in Bekenntnis und Buße nicht hinhalten zu müssen, damit sie geheilt werden, ist von Übel. Den Krankheitsherd unbehandelt zu lassen oder dem Arzt – Jesus Christus – zu sagen, was er zu tun hat, ist der Selbstausschluss aus dem Hospital, das wir Gemeinde nennen. Weil es um das Größte geht, um die Versöhnung, ist jeder Einzelne es wert, in den konkreten Bedürfnissen wahrgenommen und im Geist Jesu begleitet zu werden, so differenziert, wie der Apostel Paulus es der Gemeinde in Thessaloniki schreibt:

„Wir bitten euch, Geschwister: weist die zurecht, die ein ungeordnetes Leben führen! Ermutigt die, denen es an Selbstvertrauen fehlt! Helft den Schwachen! Habt mit allen Geduld. Achtet darauf, dass keiner Böses mit Bösem vergilt. Bemüht euch vielmehr mit allen Kräften und bei jeder Gelegenheit, einander und auch allen anderen Menschen Gutes zu tun“ (1 Thess 5,14–15 NGÜ).



# Die „Wort+Geist-Bewegung“. Eine kritische Analyse

*Reinhard Hempelmann*

Wie immer Stellungnahmen zum charismatisch geprägten Wort+Geist-Zentrum Röhrnbach und der mit ihm verbundenen Bewegung aussehen mögen, eines ist nicht zu übersehen und zur Kenntnis zu nehmen: Bereits seit Jahren wird dieses Zentrum als konflikträchtige religiöse Bewegung wahrgenommen. Aussteiger berichten über enttäuschte Heilungserwartungen. Andere christliche Kirchen und Gemeinden weisen darauf hin, dass es aufgrund von Einflüssen der Wort+Geist-Bewegung zu Gemeindespaltungen kam. Männer und Frauen führen das Scheitern ihrer Beziehungen auf Kontakte ihrer Partner zu dieser Bewegung zurück. In der Anfangsphase ordnete sich die Bewegung mit Helmut Bauer als Leitungsfigur noch ganz in das Spektrum pfingstlich-charismatischer Bewegungen ein. Inzwischen ist die Wort+Geist-Bewegung gegenüber anderen charismatisch und pentekostal geprägten Gemeinschaften und allen ökumenisch verbundenen Kirchen und Freikirchen isoliert.

## Die Wort-des-Glaubens-Bewegung

Es sind die Impulse des pentekostalen Christentums und vor allem der Wort-des-Glaubens-Bewegung, die das Glaubensverständnis und die Glaubenspraxis der Wort+Geist-Bewegung bestimmen. Pfingstlich-charismatische Bewegungen sind international ausgerichtete Missions- und Erweckungsbewegungen, die das grenzüberschreitende Wirken des Heiligen Geistes und die Praxis der Charismen (vor allem Heilung, Glossolie und Prophetie) in den Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit stellen. Sie zeigen sich heute in mannigfaltigen Ausprägungen: als klassische Pfingstbewegung, als innerkirchliche charismatische Erneuerung, als konfessionsübergreifende und -unabhängige Gemeindegründungs- und Missionsbewegung, auch als so genannte „Wort-des-Glaubens-Bewegung“, die die pfingstlich-charismatische Tradition mit dem Glauben an die Macht der Gedanken und den Techniken des Positiven Denkens verknüpft. Über diese Wort-des-Glaubens-Bewegung möchte ich zunächst sprechen. Sie ist innerhalb des enthusiastischen Christentums keineswegs ein Randphänomen. Sie ist einflussreich und in ihrer Verbreitung vielgestaltig. Zugleich ist sie umstritten – so umstritten, dass eine der weltweit größten Pfingstkirchen, die Assemblies of God, sich in einer offiziellen Stellungnahme von der Wort-des-Glaubens-Bewegung abgrenzt und auf die Unausgewogenheit ihres Bibelverständnisses und ihre fragwürdigen Techniken des Heilens hinweist. Zwischen der Wort-des-Glaubens-Bewegung und dem pfingstlich-charismatischen Christentum darf kein Gleich-



heitszeichen gesetzt werden. Aber es gibt Beziehungen und Überschneidungen. Der in globaler Perspektive beobachtbare Prozess der Pentekostalisierung des Christentums hat Schattenseiten, die im Folgenden thematisiert werden. Das Selbstverständnis der Wort-des-Glaubens-Bewegung ist pfingstlich. In ihren „Bekennnistexten“ werden diejenigen Anliegen der Glaubenslehre und Frömmigkeitspraxis angesprochen, die für pentekostal-charismatische Bewegungen überhaupt charakteristisch sind. Die Glaubensbewegung existiert nicht ohne das pfingstliche Christentum. Mit der Ausbreitung einer auf den Heiligen Geist und die Charismen bezogenen Frömmigkeit breitet sich auch ein Christentum aus, das nicht zu Unrecht als „Wohlstands- und Gesundheitsevangelium“ bezeichnet wird und meines Erachtens eine Gefährdung christlicher Identität darstellt. Der Anspruch der Glaubensbewegung ist es, Erneuerungsimpulse für das christliche Leben zu geben. Das Zentrum des Christlichen wird dabei grundlegend verändert und verfehlt.

## Anliegen

Maßgeblich bestimmt ist die Wort-des-Glaubensbewegung (Faith-Movement/Positive Confession Theology) durch die Erfolgstheologie von Kenneth E. Hagin und Kenneth Copeland. In ihr verbindet sich der pfingstlich-charismatische Impuls mit der Kraft des Positiven Denkens (Positive Thinking). Über Essek William Kenyon (1867–1948), der die Vertreter der Glaubensbewegung maßgeblich beeinflusste, kamen zentrale Anliegen von New Thought (Neugeist) in den Bereich pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit. Kenyon hatte seine Ausbildung im Emerson-College/Boston erhalten, einem Zentrum dieser Richtung, die die „Macht des Denkens“ herausstellte und Einfluss auf Neugeist-Bewegungen wie „Christian Science“ und „Unity“ gewann. Kilian McConnell hat darauf hingewiesen, dass Hagin zahlreiche Gedanken und Formulierungen von Kenyon übernommen, teilweise abgeschrieben hat.<sup>1</sup> Wie Kenyon unterstreicht auch die Glaubensbewegung, dass der menschliche Geist das Menschsein ausmacht. Der Geist ist zentrale Wirklichkeit des Menschen. Die Gesamtperson, ihre Identität und Eigenart, wird demnach die Summe der zugelassenen und bejahten Denkinhalte bestimmt, nach dem Grundsatz: „Wie der Mensch denkt, so ist er.“ Bewusstsein konstituiert Sein.

1979 wurde in Tulsa/Oklahoma eine „International Convention of Faith Churches“ gegründet. Publizistisch äußert sich die Glaubensbewegung in den Schriften von Kenneth E. Hagin, Kenneth Copeland, Frederick K.C. Price, Paul bzw. David Yonggi Cho. In Uppsala/Schweden ist es Ulf Ekman, der als Gründer des dortigen Word-of-Life-Bibelzentrums Theologie und Praxis der Glaubensbewegung durch zahlreiche Publikationen verbreitet

<sup>1</sup> Vgl. *Dan R. McConnell*, Ein anderes Evangelium?, Eine historische und biblische Analyse der modernen Glaubensbewegung, Hamburg 1990.



hat. In Deutschland sind es, neben den Übersetzungen der englischsprachigen Autoren, vor allem die Schriften von Wolfhard Margies, Gemeinde auf dem Weg, durch die Theorie und Praxis der Glaubensbewegung bekannt gemacht wurden. Ein biblisches Schlüsselwort, auf das sich die Wort-des-Glaubens-Bewegung beruft, ist Röm 10,9: „Denn wenn du mit deinem Munde bekennt, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet.“ Aus ihm wird die Technik des Positiven Denkens und Bekennens abgeleitet. Dem dort angesprochenen Zusammenhang zwischen „bekennt“ und „glauben“ wird ein allgemein für das christliche Leben geltendes Gesetz entnommen, dessen Beachtung zum Erfolg führen soll. Das Proklamieren der göttlichen Wahrheit und die Anerkennung der göttlichen Gesetzmäßigkeiten sind der Weg, durch den der Mensch Krankheit und Armut überwinden und seine Lebenssituation grundlegend verändern kann. „Du hast das Recht, frei von Krankheit und Gebrechen zu leben“, so verkünden es die Vertreter dieser Bewegung. „Gott hat beabsichtigt, dass jeder Gläubige völlig frei von Krankheit und Gebrechen leben soll. Es kommt auf deine Entscheidung an, ob du dies möchtest oder nicht.“<sup>2</sup>

## Anthropologie

Zur Wort-des-Glaubens-Bewegung gehört eine spezifische Bibelauslegung und ein ganz bestimmtes Verständnis des Menschen. Ausgangspunkt ist eine trichotomische Anthropologie, die den Leib als „Vorhof“, die Seele als „Heiligtum“, den Geist als das „Allerheiligste“ des Menschen ansieht. Die entscheidenden Einwirkungen der Person erfolgen vom Geist, der sie weiterreicht an Seele und Leib.<sup>3</sup> Im nichtgläubenden Menschen ist der Geist zwar auch da, aber nur als „erstorbener Geist“, als Leichnam und „Wohnstätte teuflischer Aktivitäten“.<sup>4</sup> Das Ereignis von Bekehrung und Wiedergeburt bewirkt demnach eine substanzhaft verstandene Neuschöpfung, die dazu führt, dass der erneuerte Geist „wesensmäßig Geist aus Gottes Geist“ wird, sodass es in ihm „keine Möglichkeit zum Bösen“ mehr gibt.<sup>5</sup> Mit der wesensmäßigen Neuschöpfung des menschlichen Geistes sind jedoch noch nicht die Seele und der Leib des Menschen vom göttlichen Sein durchdrungen. Die trichotomische Anthropologie eröffnet einen stufenförmigen Heilsweg. Bekehrung, Wiedergeburt, neue Kreatur sind der erste Schritt, unabdingbar und grundlegend einerseits, aber zugleich noch nicht Beschreibung des ganzen Heilswerkes Gottes in Christus. Das Kommen des Geistes in die Seele und in den Leib wird als Pfingsterfahrung und Geistestaufe verstanden und

<sup>2</sup> *Kenneth Copeland*, Willkommen in der Familie Gottes. Eine Anleitung zur Errettung, zur Erfüllung mit dem Heiligen Geist und Heilung, München <sup>3</sup>1992, 27; vgl. dazu auch *Kenneth E. Hagin*, Erlöst von Armut, Krankheit und Tod, Augsburg <sup>4</sup>2005.

<sup>3</sup> So *Wolfhard Margies*, Heilung durch sein Wort 1, Urbach <sup>4</sup>1985, 41.

<sup>4</sup> Ebd., 46 ff., hier 51.

<sup>5</sup> Ebd., 42.



gedeutet. Der Segen Gottes für die Seele bedeutet das Erfülltwerden mit Freude und Frieden. Die Segnung des Leibes konkretisiert sich in der Entspannung und Heilung des Körpers. Da Bekehrung immer die vollständige Inbesitznahme des menschlichen Geistes durch den Geist Gottes ist, kann nicht mehr der Geist, wohl aber können Leib und Seele der Ort der Dämonisierung des Menschen sein. Die Heilung des Leibes und der Seele (innere Heilung) ist entsprechend häufig mit exorzistischen Praktiken (Befreiungsdienst) verbunden. Das vorausgesetzte trichotomische Verständnis des Menschen beschränkt sich keineswegs auf die Glaubensbewegung. Es hat breitere Akzeptanz in der charismatischen Bewegung erlangt, wofür das Buch von Dennis J. und Rita Bennett „Die Trinität des Menschen“ ein eindrucksvolles Beispiel unter anderen abgibt.<sup>6</sup> Die konsequente Anwendung solcher Überlegungen auf das Verständnis des Todes Jesu dürfte hingegen eine Besonderheit der Glaubensbewegung darstellen. Denn sie geht davon aus, dass Jesu geistlicher Tod seinem physischen vorausgehen musste. „Dass Jesus lebendig gemacht wurde nach dem Geist, setzt voraus, dass er zuvor tot war nach dem Geist.“ Er war der „erste Mensch, der aus geistlichem Tod zu neuem Leben aus Gott gebracht wurde“.<sup>7</sup> wodurch die „Überlegenheit des neuen Geistes über Satan und jede Macht der Finsternis“ deutlich wird. Für die Vertreter der Glaubensbewegung wird daraus eine übergroße Ausstattung mit geistlicher Macht und Energie für die christliche Existenz abgeleitet. Sie gehen von der Möglichkeit eines sieghaften und erfolgreichen Lebens aus und betonen die „Herrschaft“ der Gläubigen über jede Art von Krankheit. Im Prinzip bezieht sich die Ausstattung mit göttlicher Kraft und Autorität auf alle Lebensbereiche. Die neutestamentliche Aussage, dass „alle Dinge möglich sind, dem der da glaubt“ löst man aus ihrem religiös-metaphorischen Sprachzusammenhang heraus und zieht sie ins Ultrakonkrete. Es sind keinesfalls verbale Ausrutscher, wenn Wolfhard Margies etwa beschreibt, dass er sich im Urlaub angesichts schlechten und stürmischen Wetters in seinem Bett um fünf Uhr morgens aufrichtete und in heiligem Zorn dem Sturm im Namen Jesu befahl aufzuhören. „Und siehe da, innerhalb von ganz wenigen Minuten hörte er auf und blieb weg.“<sup>8</sup> Wo Menschen in dieser Weise geistlich zu herrschen beanspruchen, verschwimmen die Grenzen der geschöpflichen Welt.

Seit den 1970er Jahren hat die Wort-des-Glaubens-Bewegung im deutschsprachigen Raum einzelne charismatische Zentren, Gruppen und Gemeinden beeinflusst. Ein starker missionarischer Eifer und ein großes Engagement im Aufbau und der Gründung neuer Gemeinden sind Kennzeichen für diese Richtung. Eine weitere große und ausstrahlende Gemeinde, die Anliegen der Glaubensbewegung teilweise aufgegriffen hat, ist in Deutsch-

<sup>6</sup> Dennis J. Bennett / Rita Bennett, *Die Trinität des Menschen*, Erzhausen <sup>2</sup>1990.

<sup>7</sup> Hartwig Henkel / Wolfhard Margies, *Der Aufstand der Beter*, Berlin 1992, 18 ff., hier 20.

<sup>8</sup> Wolfhard Margies, *Glaube, der Wunder wirkt*, Berlin <sup>2</sup>1992, 106.



land neben der erwähnten „Gemeinde auf dem Weg“ in Berlin, etwa das „Gospel-Forum“ in Stuttgart (früher „Biblische Glaubens-Gemeinde“).

Auch wenn Vertreterinnen und Vertreter dieser und anderer charismatischer Gemeinden sich nicht restlos mit der Wohlstandstheologie identifizieren und teilweise angeben, sich von Lehren und Praktiken der Glaubensbewegung abzusetzen, sind Berührungen unverkennbar. Dies kann eine Beurteilung im Einzelfall schwierig machen, da sich Anliegen charismatischer Erneuerungsbewegungen und pentekostaler Frömmigkeit mit Sprachformen (z. B. glauben, bekennen), Praktiken und Techniken verbinden können, die dem christlichen Glauben fremd sind.

## Die Kritik der Wort-des-Glaubens-Bewegung

Theologie und Praxis dieser Bewegung sind auch innerhalb pfingstlich-charismatischer Bewegungen umstritten und werden kritisch diskutiert.<sup>9</sup> Die Bereitschaft zu Unterscheidungen und Abgrenzungen ist jedoch schwach ausgebildet.

- Innerhalb dieser Bewegung wird der Glaube von seinem Gegenstand gelöst. Aus ihm wird eine göttliche Kraft im Menschen. Der Glaube verliert seinen Bezugspunkt, die Zusage des Evangeliums, und wird zum Glauben an eine in der geisthaften Existenz des Menschen begründeten Macht. Es ist die Überzeugung der Vertreter dieser Bewegung, dass Realität durch die Vorstellungskraft des Geistes und das Bekenntnis des Mundes geschaffen wird. Lehre und Praxis der Bewegung werden zugleich durch zahlreiche fundamentalistische Motive (dualistisches Weltbild, Unmittelbarkeitspathos, autoritative Führungsstrukturen) mitbestimmt.
- Überzogene Heilungsversprechungen bauen einen Erfolgsdruck auf, der die Gebrochenheit christlichen Lebens unterschätzt und die Verborgenheit Gottes in der Welt nicht ernst genug nimmt. Mit der Betonung universeller Gesetzmäßigkeit und der Bindung des erfolgreichen christlichen Lebens an deren Beachtung treten die Souveränität und Unverfügbarkeit Gottes zurück. Die Frömmigkeitspraxis ist vor allem darauf ausgerichtet, die göttliche Macht sichtbar darzustellen, an ihr teilzugewinnen und sie weiterzugeben.
- Hinsichtlich der Heilungspraxis sind Bedenken vor allem deshalb angebracht, weil Menschen, die keine Heilung erfahren, an ihrem Glauben verzweifeln oder auch psychischen Schaden erleiden können. Eine theologisch und seelsorgerlich völlig unakzeptable Orientierung liegt vor, wenn Erfolge und Siege mit Gottes Segen, Misserfolge und Niederlagen

<sup>9</sup> Vgl. *Dan R. McConnell*, Ein anderes Evangelium?; *Leonard Lovett*, Positive Confession Theology, in: *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. by St. M. Burgess and Eduard M. van der Maas, Grand Rapids, Revised and Expanded Edition, Michigan 2002, 992–994; *Martin Percy*, Power and Fundamentalism, in: *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 10, No. 3, 1995, 273–282.



mit Gottes Fluch, wenn Gesundheit und Wohlstand mit Gottes Ja, Krankheit und Armut mit Gottes Nein gleichgesetzt werden. Mit solchen Vorstellungen wird die Offenbarung Gottes im Kreuz Christi übergangen und übersehen, dass Gott uns fern sein kann, während wir ihn im Erfolg und Wohlstand auf unserer Seite wähen.

- Die Wort-des-Glaubens-Bewegung ist bestimmt von einer erschreckenden Unempfindlichkeit gegenüber der Theodizeefrage und Oberflächlichkeit in der Wahrnehmung menschlichen Leidens. Es wird nicht anerkannt, dass weder alles Leiden beendet noch erklärt und verstanden werden kann. Der weltanschauliche Dualismus zeigt sich besonders drastisch im Umgang mit dem Leiden. Eine christliche Theologie wird unterstreichen, dass es nicht möglich ist, die Ursachen von Leiden und Krankheit aufzuklären. Hält man sich an das Hiobbuch der Bibel und den Psalter, so ist darauf hinzuweisen, dass hier dem kranken und leidenden Menschen selbst eine Stimme verliehen wird. Er hat ein Recht zu sprechen und zu klagen.

Ich bezeichne das, was in der Wort-des-Glaubens-Bewegung wirksam wird, als charismatischen Fundamentalismus. Er bietet anfechtungsfreie Sicherheit. Ein fundamentales Prinzip ist die Übertreibung, die sich als überzogener Heilungsoptimismus, als elitäres Erwählungsbewusstsein artikuliert. Ein charismatischer Fundamentalismus kennt kein Klagegebet. Er verzichtet darauf, die Erfahrung der Gebrochenheit christlichen Lebens zu verarbeiten. Er hilft den Menschen, die auf der Suche nach Heilung sind, nicht nachhaltig. Er vertröstet sie auf die heitere und überschwängliche Atmosphäre seiner gottesdienstlichen Versammlungen.

## Das Wort+Geist-Zentrum Röhrnbach

1994 wurde Helmut Bauer, die Gründungsfigur der Wort+Geist-Bewegung, engagiertes Mitglied der pfingstlerischen Freien Christengemeinde in Freyung (Bayerischer Wald). 1997 entschloss er sich für zwei Jahre das Rhema-Bibeltrainingszentrum in Wels (Österreich) zu besuchen, das in Lehre und Praxis durch die eben skizzierte Wort-des-Glaubens-Bewegung geprägt ist. 1999 verließ Bauer die Gemeinde in Freyung und gründete 1999 mit einem Teil der Mitglieder dieser Gemeinde das Wort+Geist-Zentrum im benachbarten Waldkirchen. Bereits in den folgenden Jahren kam es zur Gründung von Tochtergemeinden in Deggendorf und Regen. In das Jahr 2001 fällt der Aufbau einer Bibelschule. 2002 wird das Zentrum der Arbeit nach Röhrnbach verlegt. In Deutschland und teilweise auch in der Schweiz und in Österreich entstehen Gemeinden. Die Wort+Geist-Stiftung wurde 2003 gegründet, zugeordnet ist ihr die Wort+Geist-Akademie, ein gemeinnütziges Ausbildungszentrum. Ebenso wurde die Wort+Geist-Medien AG gegründet.



Trotz einer anfängliche bemerkenswerten Resonanz, hat sich die Wort+Geist-Bewegung in Deutschland, Österreich und der Schweiz nur begrenzt ausbreiten können. Zu ihr gehören heute insgesamt 23 Gemeinden, drei Zentren (Röhrnbach, Nürnberg, Salzburg) und einige Hausgemeinden. Neben Bauer war in den Anfangsjahren auch der Absolvent einer Wort-des-Glaubens-Ausbildungsstätte in den USA, Karl Pils, in der Bewegung einflussreich. Auch er vermittelte als Buchautor, als Leiter des Wort+Geist-Ausbildungszentrums und als Vorstandsvorsitzender der Wort+Geist-Medien AG die Anliegen der Wort-des-Glaubens-Bewegung. 2006 kam es allerdings zur Trennung zwischen Pils und Bauer. Die Orientierung an den grundlegenden Perspektiven der Wort-des-Glaubens-Bewegung blieb freilich erhalten, wobei eine ausdrückliche Distanzierung betont wird, „von jeglichen Glaubensleistungen, wie sie aus Bewegungen amerikanischer Prägung bekannt sind“. <sup>10</sup> Die Wort+Geist-Bibelschule versteht sich als bewusstseinsbildende Lebensschule <sup>11</sup>, ganz in Entsprechung zu den Impulsen von Kenyon und Hagin. Schwerpunkte der Ausbildung „sind der neu geschaffene Geist des Gläubigen in Christus und sein daraus resultierendes Leben in Neuheit und Souveränität.“ <sup>12</sup> Kern der Lehre Bauers ist die Einsicht in die „übernatürliche“, „außerirdische“, „göttliche“ Natur des wiedergeborenen Geistes des Menschen. Das Aus-Gott-Sein des Menschen verleiht seinem Geist „eine göttliche Substanz“. <sup>13</sup>

Solche Anliegen werden vermittelt in enthusiastischen Gottesdiensten, in Heilungsversammlungen, in Kraftabenden, in innigen Umarmungen, bei denen Liebesenergien fließen sollen. Im Zentrum der Frömmigkeit stehen meines Erachtens nach wie vor Heilungsgottesdienste. Das neue Leben in Christus wird von Seiten der Wort+Geist-Bewegung als „vollkommene Erlösung“ bezeichnet. Es beinhaltet die Wiederherstellung des Menschen an „Geist, Seele und Körper“. Der Geist erlebt

„eine neue Geburt. Für die Seele des Menschen bedeutet sie die Möglichkeit der Hinwegnahme jeder negativen Beeinträchtigung bzw. Prägung [...]. Selbstverständlich ist auch für den Körper [...] Heilung von jeglicher Krankheit bereitgestellt und ein Leben in völliger Gesundheit möglich.“ <sup>14</sup>

Auch wenn Vertreter des Wort+Geist-Zentrums sagen können, dass „Heilung nicht das Zentrum [... ihres] Wirkens“ sei, zeigen alle Stellungnahmen, wie zentral die Heilungsthematik ist.

<sup>10</sup> Profil und Lehrsätze der Wort+Geist-Stiftung, 2010, 5.

<sup>11</sup> Ebd., 4.

<sup>12</sup> Ebd., 4.

<sup>13</sup> Helmut Bauer, Die Invasion der Außerirdischen, Röhrnbach 2006, 12.

<sup>14</sup> Wort+Geist-Stiftung, Ein Leben in Gesundheit, 2010, 1.



## Abschließende Überlegungen

Es kann festgehalten werden: Lehre und Praxis der Wort-des-Glaubens-Bewegung wie auch der Wort+Geist-Bewegung können nicht für sich in Anspruch nehmen, Ausdruck eines authentischen christlichen Zeugnisses zu sein. Heilungsversprechen bauen einen Erfolgsdruck auf, der die Vorläufigkeit christlichen Lebens unterschätzt und die Verborgenheit Gottes in der Welt nicht ernst nimmt. Gott kann fern sein, während Menschen ihn im Erfolg und im Wohlstand auf ihrer Seite wähen.

Die Wort+Geist-Bewegung greift zahlreiche Anliegen der Wort-des-Glaubens-Bewegung auf und steigert sie. Inzwischen befindet sich diese Bewegung allerdings auf dem Weg in die selbst gewählte Isolation – auch gegenüber denen, die sich zur Glaubensbewegung zählen.

- Das Verständnis Helmut Bauers als Apostel bzw. als Völkerapostel hat zu Irritation und pointiertem Widerspruch geführt. Dies gilt unabhängig davon, ob die Begrifflichkeit Völkerapostel von ihm beansprucht oder ihm zugeschrieben wird.
- Die besondere Hervorhebung der Autorität des Apostels führte zur Infragestellung der Autorität der Bibel.
- Im Blick auf die Ehe geht es der Wort+Geist-Bewegung vor allem „um die Freiheit und die Mündigkeit des Einzelnen“<sup>15</sup>, was offensichtlich als Relativierung der Ehe verstanden wird.
- Die Übernahme bzw. Spaltung von verschiedenen Gemeinden durch die Wort+Geist-Bewegung hat im Verhältnis zu anderen Gemeinden überaus konfliktverschärfend gewirkt. Die Pfingstbewegung, zahlreiche dem unabhängigen Spektrum charismatischer Bewegungen zuzuordnende Gruppen, die Jesus Freaks, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der Bund Freier evangelischer Gemeinden, ebenso zahlreiche Weltanschauungsbeauftragte der evangelischen Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche haben abgrenzende und warnende Stellungnahmen zur Wort+Geist-Bewegung abgegeben.

Die These von der Dominanz des Geistes bzw. des Geistigen führt in der Wort+Geist-Bewegung zu einem unrealistischen Heilsoptimismus. Nicht berücksichtigt wird, dass zu den Grundfähigkeiten des Menschen nicht nur die Bekämpfung und Abwehr von Krankheiten gehört, sondern auch die Fähigkeit, unvermeidbares Leiden auszuhalten, bzw. denen, die es aushalten müssen, solidarische Hilfe für eine menschliche Bewältigung von Krankheit und Leid zu gewähren.

Ein charismatischer Fundamentalismus wie er in den skizzierten Bewegungen, vor allem in der Wort+Geist-Bewegung begegnet, zeigt: Religiöse Hingabebereitschaft kann missbraucht werden. Die Orientierung an charismatischen Führungspersönlichkeiten kann das Erwachsenwerden im

<sup>15</sup> Ebd., 8.



Glauben verhindern. Die Berufung auf den Heiligen Geist kann für ein problematisches Macht- und Dominanzstreben funktionalisiert werden. Das gesteigerte Selbstbewusstsein einer Gruppe kann in ein illusorisches Selbstverständnis umschlagen, das sich in einer heilen Welt einzurichten versucht.

Eine Frage zum Schluss: Wie groß ist die Distanz bzw. die Nähe zwischen der Wort-des-Glaubens-Bewegung und der Wort+Geist-Bewegung? Auch in der Wort-des-Glaubensbewegung konnte die Bedeutung des apostolischen Dienstes in besonderer Weise hervorgehoben werden. Auch in Gemeinden, welche Anliegen der Glaubensbewegung aufgreifen, werden intensive Heilungserfahrungen angestrebt und die Heilung als etwas Verfügbares betrachtet. In beiden Bewegungen ist ein Verständnis von Krankheit und Armut als Fluch vorherrschend. In der Perspektive beider Bewegungen gibt es den Hinweis darauf, dass der Mensch, jeder Mensch, ein Recht darauf hat, in völliger Gesundheit und im Wohlstand zu leben. Die Nähe zwischen beiden Bewegungen ist groß. Kritische Unterscheidungen sind nicht erst dann angesagt, wenn der Weg ins Abseits bereits gegangen wurde.



## Tagungszusammenfassung

*Christoph Raedel*

Ich habe diese Tagung mit Spannung erwartet, aber auch – ich gestehe es – mit Anspannung. Denn das Thema, dem wir uns auf dieser Tagung widmen, ist nicht freikirchliches<sup>1</sup> Alltagsgeschäft. Häufiger geht es unter uns schon vom Selbstverständnis als Freikirchen her um Wachstum: geistliches Wachstum, aber auch numerisches Wachstum. Freikirchen sind auf Zugewinn aus. Aber der auch verwendete Begriff „Nettogewinn“ impliziert bereits, dass den Zugängen von Mitgliedern Abgänge gegenüberstehen. Es ist richtig: Viele freikirchliche Gemeinden, vor allem solche, die schon einige Jahrzehnte bestehen, teilen mit den landeskirchlichen Nachbarn einen Schwundfaktor, gegen den es keine einfache Strategie gibt: nämlich den Überhang an Sterbefällen gegenüber Neuaufnahmen. Anders gesagt: auch in vielen freikirchlichen Gemeinden ist der demographische Wandel spürbar.

Aber das ist nicht der einzige Grund dafür, dass Namen von Gemeindegliedern gestrichen werden müssen. Menschen verlassen freikirchliche Gemeinden nicht nur Richtung himmlische Heimat, sondern auch aus Gründen der Distanznahme, sie verabschieden sich willentlich und mit Gründen aus der Gemeinde, zu der sie für manchmal längere, manchmal kürzere Zeit gehörten. Es wurde während der Tagung unter anderem die Frage gestellt, warum wir den etwas reißerisch wirkenden Untertitel „Aussteiger aus Freikirchen“ gewählt haben. Da denke doch jeder an Aussteiger aus Sekten. Ich denke, im Verlauf dieser Tagung ist deutlich geworden: Manche Abschiede aus freikirchlichen Gemeinden haben Züge eines – sozialpsychologisch so beschreibbaren – Ausstiegs, mit Trauer, Tränen, gar Traumata. Andere wechseln „geräuscharm“ zwischen (freikirchlichen) Gemeinden – diesem Phänomen wird der Verein für Freikirchenforschung 2015 eine eigene Tagung widmen. Im Internet gibt es Foren und Internetseiten von Aussteigern aus Freikirchen, insofern ist hier gewissermaßen eine Selbstbezeichnung aufgegriffen, ohne sie weiter zu bewerten. Leider ist es uns nicht gelungen, aus dem seriösen Spektrum dieser Netzwerke einen Vertreter für diese Tagung zu gewinnen. So bleibt in dieser Hinsicht eine Leerstelle.

Zugleich freue ich mich, dass es gelungen ist, ihm Rahmen dieser Tagung – sowohl im als auch abseits des Programms – lebensgeschichtliche und fachwissenschaftliche Perspektiven miteinander zu verschränken. In

<sup>1</sup> Im folgenden Text ist der Begriff „freikirchlich“ nicht im konfessionskundlichen Sinne auf den Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) bezogen, sondern meint in eher umfassend ekklesiologischer Weise solche in Deutschland vertretenen Gemeinden, die nach dem Modell der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft arbeiten, bei denen also die verbindliche Zugehörigkeit die persönliche Entscheidung, (die Taufe,) das Bekenntnis des Glaubens und den Akt der Aufnahme voraussetzt.



den lebensgeschichtlichen Zugängen (Funkschmidt, Herzog, Schreiber) ist in der gewissermaßen mikroskopischen Vergrößerung deutlich geworden: Lebenswege verlaufen so unterschiedlich, wie die Menschen sind, die sie gehen. Umso eindringlicher war die in diesen persönlichen Beiträgen liegende Einladung, genau hinzuhören. In den analytischen Beiträgen aus sozialpsychologischer (Keller), konfessionskundlicher (Hempelmann), theologischer (Raedel) und therapeutisch-medizinischer Sicht (Wehner) ist sowohl die Vielfalt der Beschreibungskategorien als auch die Breite des Begriffs „Freikirchen“, wie sie undifferenziert die öffentliche Diskussion beherrscht, erkennbar geworden. Nicht immer lassen sich diese unterschiedlichen Sichtweisen spannungsfrei ineinander integrieren. Insgesamt zeigte sich hier die Pluralisierung der spätmodernen Lebenswelten, mit der eine Vielfalt an Erfahrungsweisen, aber auch Beschreibungsweisen einhergeht.

Bereits der erste Vortrag über die sozialpsychologischen Untersuchungen zum Thema „De-Conversion“ von Barbara Keller, haben in mir Zweifel geweckt, ob sich der Begriff „Freikirche“ für die Analyse des Aussteiger-Phänomens tatsächlich eignet. Seine Wurzeln liegen ja bekanntlich in einer negativen Verhältnisbestimmung: Anders als die Staatskirchen sind Freikirchen „staatsfreie“ Gemeinden. So das ursprüngliche, unter den heute veränderten Gegebenheiten erheblich verblasste Selbstverständnis. Hilfreicher scheint mir die von Barbara Keller vorgeschlagene Typologie, wonach zwischen integrierten, anerkannten und oppositionellen Gemeinden zu unterscheiden ist. Gibt es Korrelationen zwischen dem so beschriebenen Status einer Gemeinde und der Weise, in denen Menschen sich aus ihr verabschieden? Und mehr noch: Ist es für die Untersuchung unseres Themas von Bedeutung, ob jemand spät zur Gemeinde hinzukam oder er hineingeboren wurde? Für eine über Mutmaßungen hinausgehende Antwort fehlen bislang noch empirische Untersuchungen.

Im Hören auf die fachwissenschaftlichen Beiträge ist mir noch etwas eindrücklich geworden: Psychologische, theologische und andere Analysen sind Interpretationen eines Geschehens, das in der Selbsterfahrung des bzw. der Betroffenen im Kern als kontingent, also als unableitbar erlebt wird. Bei Gabriele Funkschmidt findet dieses Element seinen Ausdruck in dem Satz, mit dem sie die Frage beantwortet, warum sie letztlich in die römisch-katholische Kirche zurückkehrte und Nonne wurde: „Weil Gott es von mir will.“ Meines Erachtens berühren die Außerwahrnehmungen hier ein heiliges Geheimnis der Begegnung zwischen Gott und Mensch, das uns daran erinnert: Erfahrungen mit Gott haben eine der Welt und ihren Deutungsweisen zugängliche Seite, sie gehen aber nicht in diesen Deutungen auf.

Im Folgenden möchte ich mich den vier Leitfragen zuwenden, die ich am Beginn dieser Tagung formuliert habe und auf diese Weise einige weitere Einsichten zusammenfassen:



1. Welche Motive bzw. Umstände lassen sich als ursächlich für das bewusste Verlassen von freikirchlichen Gemeinden identifizieren?

Wichtige Aspekte einer Antwort auf diese Frage hat meines Erachtens der Beitrag von Barbara Keller geliefert. Sie identifiziert intellektuelle Zweifel und Ablehnung, moralische Kritik, emotionales Leiden und den Verlust an Zugehörigkeit als Elemente einer „De-Conversion“. Es ist davon auszugehen, dass diese Elemente in der Praxis in allen denkbaren Mischungsverhältnissen auftreten. Reinhard Hempelmann hat konkret darauf hingewiesen, dass in der „Wort+Geist-Bewegung“ unter anderem enttäuschte Heilungserwartungen zur Abkehr von der Bewegung führen, aber auch der durch zunehmende Selbstisolation solcher Gemeinden entstehende innere Druck zu eruptiv verlaufenden Ablösungsprozessen führt. Deutlich wurde mir auch: Der Abschied von einer freikirchlich organisierten Gemeinde ist nicht immer identisch mit einer „De-Conversion“, der Abwendung vom christlichen Glauben. Der Abschied kann auch eine Etappe auf einem Glaubensweg sein, zu dessen näherer Beschreibung gelegentlich auch die Differenzierung zwischen einer „christlichen“ und einer „religiösen“ Einstellung hilfreich sein kann. Manche *Brüche* erweisen sich (rückblickend) als *Brücke* zu einem neuen Ufer, auf dem der Glaubensweg weiterführt.

Da sich diese Tagung für mich unmittelbar an eine Konferenz zum Thema „Evangelikale – Pfingstkirchen – Charismatiker. Neue Religiöse Bewegungen als Herausforderung für die katholische Kirche“ anschloss, die von der (katholischen) Deutschen Bischofskonferenz in Rom organisiert wurde, legt sich für mich ein Seitenblick nahe. Denn auch die Katholische Kirche hat mit einer zum Teil massiven Abwanderung in einigen Teilen der Welt zu kämpfen. Nicht nur in Europa, sondern gerade auch in den traditionell katholischen Teilen der Welt, vornehmlich also Lateinamerika, stellt der Priestermangel und die damit einhergehende fehlende umfassende Betreuung und Begleitung der Gläubigen die römisch-katholische Kirche vor große Probleme und Herausforderungen. Pfingstkirchen und evangelikale Gemeinden bieten über ihr starkes Einbeziehen aller Gemeindeglieder genau diese Betreuung und Begleitung. Als hochgradig attraktiv erweisen sich diese Gruppen auch dadurch, dass sie in Wort und Tat bezeugen: Der Glaube ist von tiefgreifender Bedeutung für die Bewältigung der alltäglichen Lebensfragen. Der Wechsel zu den evangelikalen und pfingstlerischen Gemeinden geht dabei in der Regel einher mit einer Intensivierung des Glaubens. Der Aufweis, dass Glauben und Leben eng miteinander verwoben sind, wirkt dort also anziehend. Aus der Sicht der deutschen Freikirchen – von denen viele in unterschiedlichen Schattierungen evangelikal oder pfingstlich-charismatisch geprägt sind – treten dieselben Phänomene gewissermaßen rückseitig zu Tage: Die persönliche Nähe und der familiäre Charakter einer Gemeinde können auch als erdrückend und einengend erfahren werden. Die Verheißung, dass der Glaube Relevanz für die Lebensgestaltung hat, kann von manchen als Drohung erlebt werden, dass jeder Lebensbereich vor



Gott, und das heißt dann: vor der Gemeinde, zu verantworten ist. Die Gemeinde kann als Ort erlebt werden, in dem das Scheitern an eigenen oder Ansprüchen anderer keinen Raum findet. So *können* Stärken in Schwächen umschlagen.

2. Wie vollzieht sich der Abschied von der Gemeinde? Lassen sich wiederkehrende Elemente eines Prozesses bzw. Schritte eines Weges erkennen?

Die lebensgeschichtlichen Zugänge haben gezeigt: Die einzelnen Schritte, die im Ganzen den Abschied von einer Gemeinde ausmachen, sind sehr abhängig von dem Typus der Abschiednahme. Einigkeit scheint dennoch darin zu bestehen, dass der Schritt des Ausscheidens aus der Gemeinde selbst nie der erste, sondern ein wesentlicher, dann auch äußerlich unübersehbarer Einschnitt innerhalb eines schrittweise verlaufenden *Ablöseprozesses* ist. In der Gruppengesprächsphase wurde eine Frage gestellt, die hier besondere Beachtung verdient: Lässt sich spüren bzw. wahrnehmen, wenn ein Mitglied der Gemeinde *beginnt*, innerlich auszusteigen?

Bernd Wehner und Claudia Schreiber haben auf ihre je eigene Art darauf hingewiesen, dass Probleme mit Autoritäten in der Gemeinde oft zu den zunächst innerlichen, dann zu Tage tretenden Aspekten eines Ausstiegs gehören, vor allem in sehr autoritär geführten Gemeinden. In der Gruppengesprächsphase wurde außerdem darauf hingewiesen, dass insgesamt und einer dem gesellschaftlichen Trend überhaupt entsprechenden Tendenz zufolge Autoritäten heute stärker in Frage gestellt werden als früher. Bei genauerer Betrachtung zeigen sich sogar zwei gegenläufige Trends, die aber offenbar zusammengehören: Einerseits sind (junge) Menschen auf der Suche nach Orientierung und sehnen sich danach, in der Komplexität der spätmodernen Lebenswelt Halt zu finden. Andererseits muss ihnen schon einleuchtend und folglich auch einsehbar vermittelt werden, warum ihnen *diese* Botschaft, *diese* Weisung tatsächlich auch Orientierung und Halt geben sollen.

3. Wie wird der Abschied von einer freikirchlichen Gemeinde von der Person, die weggeht, erlebt, und wie von denen, die zurückbleiben?

Zur ersten Teilfrage wird man zunächst auf die hier sogenannten Aussteiger hören müssen. Dabei ergibt sich ein ambivalenter Eindruck: Der Abschied ist einerseits Ausdruck des Versuchs, eine aufgestaute Problemlage – oder eine Entscheidungssituation – zu lösen. Wer geht, dem löst sich insofern eine Anspannung, die negativ motiviert sein kann („da kann ich nicht mehr dazugehören“), aber auch positiv (im Sinne von: „jetzt habe ich den Platz gefunden, an den ich gehöre“). Andererseits bleibt offenbar ein Phantomschmerz. Die Zugehörigkeit überhaupt, aber auch ganz konkrete Rituale oder Lieder werden schmerzlich vermisst. Claudia Schreiber hat davon in der Podiumsdiskussion berichtet. Mich hat das an einen Aufsatz von dem



in einer methodistischen Pastorenfamilie aufgewachsen Philosophen Herbert Schnädelbach erinnert, der einer Einladung zu dieser Tagung leider nicht folgen konnte. Für den „frommen Atheisten“, wie Schnädelbach sich selbst bezeichnet, ist „sein Unglaube [...] vor allem das Denkmal eines Verlustes. [...] Was sich da einstellt [wenn er sich der Glaubenslieder seiner Kindheit erinnert oder dem Schlusschoral der Bachschen Johannes-Passion lauscht] ist eine Mischung aus Trauer und Wut, dass das alles nicht wahr ist“.<sup>2</sup> Schließlich habe ich aus den persönlichen Schilderungen gerade in ihrer Unterschiedlichkeit mitgenommen, dass der leidenschaftliche, aktivistische, ja, man könnte sagen: missionarische Grundzug der erfahrenen Gemeindesozialisation irgendwie haften geblieben ist. Hier sind offenbar bleibende Prägungen empfangen worden, die den Abschied überdauern, wenn auch noch einmal zur Zurückhaltung gemahnt werden muss, die gehörten Lebensberichte als repräsentativ zu verallgemeinern.

Umgekehrt herrscht unter denen, die zurückbleiben, oft Unverständnis. Sie fragen: Warum? Warum gehen sie diesen Weg? Als besonders robust, so hat Bernd Wehner gezeigt, erweist sich dieses Unverständnis, wenn alles, was geschah, in der tiefsten, keiner Rückfrage zugänglichen Überzeugung getan wurde, dass es gut und richtig ist. Auch geistlicher Missbrauch, so Wehner weiter, kann unbewusst geschehen und ist dort besonders schwer als Missbrauch zu identifizieren, wo die Vision göttlicher Sendung und das Ziel menschlichen Heilwerdens die Einsicht in die eigene Fehlbarkeit und das eigene Abirren vom Menschendienlichen verhindern.

4. In welcher Weise lassen sich Ausstiegsprozesse theologisch verstehen? Was ist ihr Ort innerhalb freikirchlicher Ekklesiologie?

Dem Eindruck, den Schilderungen insbesondere schmerzhafter, dramatischer Ausstiegs Erfahrungen wird sich niemand entziehen können. Und es ist wichtig, dass die Tagung solchen Erfahrungen Raum gegeben hat. Zugleich bedarf Erfahrung der Interpretation, sowohl der eigenen als auch der theologischen Interpretation anhand systematischer Kategorien, die herauszuarbeiten ich in meinem eigenen Beitrag versucht habe. Ich habe darauf hingewiesen, dass es keine christliche Lehre vom „Ausstieg“ aus oder Abschied von der Gemeinde gibt, dass das Verlassen der Gemeinde seinen ekklesiologischen (Grenz-)Ort vielmehr innerhalb der – nicht von den Freikirchen erfundenen – Lehre von der Gemeindedisziplin hat, die ihrerseits jedoch missverstanden ist, wenn sie auf den Aspekt des Ausschlusses verengt wird. Vielmehr ist Gemeindedisziplin im Kern Jüngerschaftstraining, also Einweisung in die Christusnachfolge. Die Botschaft Jesu ist das Angebot der Versöhnung, aber die Weigerung, sich versöhnen zu lassen (im Festhalten an dem Zeugnis der Heiligen Schrift entgegenstehenden Glaubens- oder Lebensweisen), verweigert dieser Botschaft ihren Raum beim

<sup>2</sup> Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt/Main 2009, 80.



Menschen. Insofern kann man sagen: Mit Jesu Botschaft von der Versöhnung ist der Kirche sowohl ihr Grund als auch ihre Grenze gesetzt. Ich habe versucht, diese These von der spannungsvollen biblischen Vorstellung Gottes als „heilige Liebe“ her zu begründen. Der „heiligen Liebe“ Gottes entspricht ekklesiologisch die Spannung zwischen Freiwilligkeit und Inklusion einerseits sowie Verbindlichkeit und Exklusion andererseits. Das eine ist ohne das andere nicht zu haben, soll eine Gemeinschaft von Christen Gemeinde Jesu Christi sein und bleiben.



---

## Freikirchliche Perspektiven Forschungsberichte und Aufsätze

---

### „Heldengedenken“ im Ersten Weltkrieg

#### Einblicke in die Evangelisch-methodistische Kirche

Ein Werkstattbericht<sup>1</sup>

*Karl Heinz Voigt*

Der „Helden“ wurde auf unterschiedliche Weise und bei verschiedenen Anlässen gedacht. Ich nenne nur die herausragenden „Heldentaten“ mit öffentlichen Ehrungen durch sogenannte „Auszeichnungen“ und natürlich den „Heldentod“, der im Umfeld des Ersten Weltkrieges die höchste aller Anerkennungen und Ehrungen im Militär, in der Gesellschaft, in der Politik und auch in der christlichen Gemeinde erfuhr. In dem folgenden Beitrag wird der Blick begrenzt auf Gemeinden und Pastoren der methodistischen Kirchen.

#### 1. Heldentod – was ist das eigentlich?

Die normale Todesursache ist das fortgeschrittene Alter. Ein nachdenklicher Mensch, zumal wenn es ein Christ ist, stellt sich auf das Sterben und den Tod ein. Er lebt in dem Bewusstsein einer ihm anvertrauten Spanne. Bitter ist es, wenn mitten im Leben der Tod einen Menschen hinwegrafft. Es wird alles Mögliche getan, um zu helfen: bei einem Unfall im Verkehr, bei einer Krankheit, die das Leben bedroht, zum Schutz vor unmenschlichen Handlungen, die den Tod nach sich ziehen können. Die Kindersterblichkeit konnte enorm zurückgedrängt werden. Wenn trotzdem Kinder sterben, ist das für die Eltern eine kaum nachzuempfindende bittere Erfahrung. Unser Gefühl und unsere heutige Erfahrung in unserer Gesellschaft ist: Niemand stirbt freiwillig, kaum einer setzt sich unüberlegt einer Todesgefahr aus.

Der Heldentod unterscheidet sich dramatisch von unserer Erfahrung. Er hatte in jener Zeit eine andere Dimension. Soldaten, die „ins Feld ziehen“ oder „an die Front“ kommandiert werden, gingen unter den Bedingungen des Ersten Weltkrieges todesmutig in den Kampf, um als Helden zurückzukehren oder auch als Helden zu sterben. Darum meldeten sich trotz des drohenden Lebensverlustes beim Kriegsausbruch ganze Abiturklassen und viele andere in großer Zahl als Kriegsfreiwillige. Da gab es kaum einen Unterschied ob bürgerlich oder sozialdemokratisch, ob „rassereiner“ Deutscher oder deutscher Jude, ob Ungläubiger oder Gläubiger. Auch für

---

<sup>1</sup> Der Archivarin des Zentralarchivs der Ev.-methodistischen Kirche, Ulrike Knöller, danke ich für die Unterstützung bei der Beschaffung von biografischen Daten.



den freikirchlichen Soldaten zählte „echtes Heldentum zu den höchsten Tugenden.“<sup>2</sup> Man war zum Risiko, das Leben zu geben, bereit. Man zog in den Krieg, nicht um „durch etwas“ – wie durch einen Unfall oder eine Krankheit zu sterben, sondern junge Männer opferten ihr Leben „für etwas“.

Der „Heldentod“ wurde mit einer besonderen Aura umgeben. Man gab sein Leben „für König, Volk und Vaterland“ hin. Eine religiös getränkte Sprache war kein Zufall. Die Kriegspropaganda hat Werte gesetzt, die Gesellschaft hat sie mit ihrem nationalen Stolz getragen oder verstärkt, die Obrigkeit hat darauf gebaut und Gehorsam gefordert. Man muss es leider sagen: die Kirche hat das theologisch untermauert. Der „Heldentod“ wurde zum „Ehrentod“, fast zum Märtyrertod. Das zeigen auch die ehrenden Gedenken: Heldengedenktage, Briefmarken, die Fülle von „Orden“ und „Auszeichnungen“.

Durch diese in der Öffentlichkeit florierenden Werte wurden die wenigen „Friedensstifter“ und Pazifisten zu Außenseitern, die man verachtete. Die Gesellschaft war in geschlossener Kaiserstreue in eine fatale Richtung geleitet. Davor waren auch die Kirchen nicht geschützt.

## 2. Zum Heldentod und der Ehrung 1914–1918<sup>3</sup>

Das nachfolgend vorgestellte Beispiel mag ein Extrem darstellen. Aber es vermittelt schlaglichtartig einen Eindruck von der damaligen Bewunderung des „Heldentods“. Diese Passage von „Trostworten für die Witwe eines gefallenen Kriegers“ hat der bekannte Berliner Oberhof- und Domprediger Bruno Doehring (1879–1961) 1915 in seiner Predigtsammlung „Ein' feste Burg“ zum Druck gebracht. Sollte es etwa eine „Musterpredigt“ sein? War sie erwachsen aus seinem Untertanengeist und seiner Kaiserstreue, die er als Domprediger seinem Dienstherrn zu schulden glaubte?

Die folgenden „Trostworte“ des Berliner Dompredigers für die Witwe eines gefallenen Kriegers sind ein erschütterndes Dokument aus der frühen Kriegszeit. An die junge Frau gewandt sagte er:

„... er ist tot. Du siehst, wir verschließen uns der Schwere dessen nicht, das du trägst. Und doch: Wir preisen dich glücklich. Glücklich nicht in jenem seichten Sinne, den dies Wort in der hinter uns liegenden langen Friedenszeit sehr zu seinem Schaden erhalten hat [...] Die größte Stunde deines Lebens hat geschlagen. Es kommt darauf an, daß du ihr jetzt gewachsen bist [...] Wer sich als Kind Gottes weiß, für den heißt sterben: zu Gott gehen. Und fürs Vaterland sterben heißt: von den vielen Wegen, auf denen Gott

<sup>2</sup> Peter Samuel Begasse, Der Einfluss des Ersten Weltkriegs auf die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1914–1916. Beiträge zur Geschichte der EmK Bd. 20, Stuttgart 1985, 29.

<sup>3</sup> Bisher hat die freikirchliche Forschung für den Bereich der Nachkriegszeit 1918 weitgehend den für sie höchst bedeutsamen politischen und kirchlichen Umschwung ins Blickfeld gerückt, der mit dem Ende der Monarchie und des Staatskirchentums verbunden war. Viele andere Sorgen, Probleme, Ängste sind bisher nicht behandelt worden. So kann dieser Beitrag nicht mehr als ein erster Versuch sein.



die Seinen zu sich rufen kann, den begnadetsten haben gehen dürfen. Fängst du an zu verstehen, warum wir dich glücklich preisen? Einmal, weil dein Mann zu Gott gegangen ist, und sodann, weil er auf dem schönsten aller Wege zu ihm zu gehen gewürdigt ist [...] Gott und Vaterland! Sie forder-ten ihn von dir. Wem hättest du ihn wohl lieber gegeben? ...“<sup>4</sup>

Als im November 1918 das Kaiserreich zusammengebrochen war, stürzten auch die an den Staat gebundenen Landeskirchen mit. Sie waren „national, monarchisch und kaisertreu gewesen.“<sup>5</sup> Wie die „Trostworte“ des Oberhofpredigers zeigen, bestimmten die heldischen Grundhaltungen die Theologen bis in die Predigt und die Seelsorge hinein. Das weist die Dominanz einer fatalen Fremdbestimmtheit im nationalen Kontext aus. Die Frage, der ich in diesem Beitrag nachspüren möchte, lautet:

3. Wie war es im Kontext dieser Gesellschaft und Kirche beherrschenden Gedanken um die Freikirchen und hier insbesondere um die Methodistenkirche bestellt?

Es drängen sich Fragen vom freikirchlichen Selbstverständnis her auf, die unausweichlich sind:

1. Spiegelt sich die Wirklichkeit der stets beschworenen Trennung von Freikirche und Staat irgendwie wider, z. B. in den kirchlichen Zeitschriften?
2. Gestaltete es sich in dem Bilde konkret aus, das über die Kaisertreue vermittelt wurde?
3. Welche eigenen Positionen ergaben sich aus der Internationalität der Freikirchen?
4. Hatte die Freikirchengemeinschaft im 1916 gebildeten „Hauptausschuss“, als es noch kaum zu ökumenischen Kontakten gekommen war, eine konkrete Bedeutung?
5. In welcher Weise wurden in den Gemeinden „Heldengedenktage“ gestaltet?
6. Gab es „Ehrentafeln“ entsprechend der Gedenktafeln in Kirchen und Denkmälern in den Dörfern?
7. Sind spezielle, vom Strom der Zeit unabhängige theologische und/oder ethische Positionen auszumachen?
8. Welche Positionen wurden vor und nach dem Krieg in der Ausbildung in unseren Theologischen Seminaren vertreten?

Es ist natürlich nicht möglich, diese Fragen hier umfassend zu beantworten. Mir ist wichtig, dass sie zunächst einmal formuliert sind.

<sup>4</sup> Zit. n. *Karl Hammer*, *Deutsche Kriegspredigten 1870–1918. Dokumente*, München 1974, 207.

<sup>5</sup> *Klaus Scholder*, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd.1, München 1977, 3.



4. Bevor es um Spurensuche in den aufgeworfenen Fragen geht, ist zuerst die Frage nach dem Wert gedruckter Quellen zu stellen.

Im August 1917 berichtete der Redakteur des methodistischen Sonntagsblattes *Der Evangelist* Johann Paul Grünewald (1864–1935) über seine Probleme als Redakteur. Er hatte beobachtet, wie die gesamte christliche Presse langsam eine „kriegsmäßige Prägung“ mit „deutsch-nationalem Charakter“ angenommen hat.

Die methodistische Redaktion hatte eine „umfangreiche Kriegskorrespondenz“ von allen Frontabschnitten zu bewältigen. Durch den regelmäßigen Versand der Kirchenzeitung an alle methodistischen Soldaten, gab es eine Fülle von Informationen und Nachrichten von Soldaten, die sich mit ihren Feldpostbriefen direkt an die Redaktion wandten, die damals in Bremen saß. *Von außen* war die Redaktion der Verdächtigung, sich in ihrer „vaterländischen Gesinnung“ nur zurückhaltend zu artikulieren, nicht enthoben. *Im innerkirchlichen Bereich* hatte sie die widerstreitenden Meinungen von „teils überpatriotischen, teils pazifistisch gesinnten Lesern“ zu überbrücken. Manche Zuschrift konnte aus diesem Grunde nicht veröffentlicht werden. Auf diese Spannung eingehend ist im Verlagsbericht an die kirchlichen „Konferenzen“ eine bemerkenswerte Passage zu lesen:

„In Verbindung mit diesen Erschwernissen in unserer Arbeit müssen wir auch der strengen behördlichen Maßnahmen zur Sicherung des Burgfriedens, d. h. der politischen und militärischen Zensur, Erwähnung tun. Durch diese wird nicht nur der sachliche Inhalt der Blätter einer genauen Prüfung unterzogen, sondern zuweilen sogar der Wortlaut für verschiedene Bezeichnungen vorgeschrieben. Seit mehreren Monaten darf auch keines unserer Blätter mehr ins Ausland gesandt werden, das nicht mit dem Zeichen der Genehmigung von seiten des zuständigen stellvertretenden Generalkommandos versehen ist.<sup>6</sup> Die Zensurschranke macht es uns auch unmöglich, Feldpostbriefe und andere derartige Zuschriften mit der gewünschten Ausführlichkeit in unsern Blättern zum Abdruck zu bringen. Ein Gutes hat diese eingehende Prüfung unsrer Zeitschriften immerhin: die Behörden werden besser mit unserer Lehre und Wirksamkeit im deutschen Vaterlande bekannt, was in Zukunft nur von Vorteil sein kann.“<sup>7</sup>

Die Bemerkungen des Redakteurs Grünewald warnen den heutigen Leser vor einer unkritischen Benutzung der Berichte in den Zeitschriften. Daher soll sie hier auch mehr im Sinne eines Überblicks erfolgen.

<sup>6</sup> Dieses Zeichen der Genehmigung, ein auf der Spitze stehendes Dreieck mit einem Buchstaben im oberen Bereich und einer römischen Ziffer darunter, findet sich vom 7. Juli 1917 an auf der Frontseite jeder einzelnen Ausgabe auf dem unteren Rand. Die letzte „Genehmigung“ ist auf der Ausgabe vom 23.11.1918 (Am 10. November war Wilhelm II. bereits ins Exil gegangen) erschienen. Im Januar und Februar 1917 wurden elf „Feldpostbriefe“ veröffentlicht. Nach dem Eintreten der Zensur waren es im Juni und Juli nur noch sechs.

<sup>7</sup> *Johannes Paul Grünewald*, Bericht des Schriftleiters vom „Evangelist“. In: Verhandlungen der jährlichen Konferenz der Methodistenkirche in Süddeutschland August 1917, 30 f. – Hier öffnet sich ein Feld zur Erforschung der behördlichen Maßnahmen in staatlichen Archiven.



## 5. Erste Eindrücke über die Informationstätigkeit des Sonntagsblattes *Der Evangelist*

Um die Bedeutung der ständigen Benachrichtigungen einschätzen zu können ist es notwendig, die Rolle eines freikirchlichen Sonntagsblattes kurz zu erwähnen. Zu jener Zeit wird man ohne Übertreibung behaupten können, dass mindestens jede zweite Familie aus der kirchlichen Mitgliedschaft die Sonntagszeitung gelesen hat. Neben den geistlich-erbaulichen Artikeln wurden in ihr Berichte über die Gemeinden, über bekannte Personen, über gesamtkirchliche Ereignisse sowie über Entwicklungen in der Gesamtchristenheit regelmäßig publiziert. Auf diese Weise schuf *Der Evangelist* ein methodistisches Netzwerk zwischen Flensburg und Konstanz wie zwischen Pirmasens und Königsberg. Das Sonntagsblatt half den Gliedern der Kirche, sich als eine große Familie zu verstehen. Diese Funktion gewann durch die Berichterstattung während des Krieges eine verstärkte Funktion gegenseitigen Verständnisses, der Anteilnahme und der Zuwendung. Damit erfüllte sie eine Aufgabe, wie es normalerweise von einer volkskirchlich-regionalen Kirchenzeitung nicht erfüllt werden kann.

Das Sonntagsblatt *Der Evangelist* hat Woche für Woche an zentraler Stelle eine grafisch mit einem Eisernen Kreuz gestaltete Rubrik „Gefallen auf dem Felde der Ehre“ veröffentlicht. Es wurden dort die Namen der Toten, versehen mit einer über vier Jahre hinweg laufenden Nummer, dem Kirchenbezirk, von dem sie kamen und – zu mancher Zeit – auch die Dienstgrade genannt. Am 28. Dezember 1918 ist als letzter Gefallener in dem Jahr: „789. Gottlieb Knoll, Bezirk Ludwigsburg-Bietigheim, gestorben im Kriegslazarett“<sup>8</sup> genannt.

Direkt unter den Namen der Gefallenen erschien in gleicher Regelmäßigkeit eine Liste mit der Auszeichnung durch das „Eiserne Kreuz“, in diesem Fall die Nummern 1130 und 1131 und danach „Weiterer Auszeichnungen“ und

|                  |                                                                                   |                 |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------|
| Gefallen auf dem |  | Felde der Ehre. |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------|

529. Philipp Hänel aus Cottendorf.  
530. Br. Flötting aus Gohlershausen bei Graubenz.  
531. Gottlob Krautter von Ritzberg a. M. starb im Lazarett in Freiburg.  
532. Gustav Brilmann aus Königsberg I.  
533. Krantenträger Georg Hilt aus Badnang.

### Mit dem Eisernen Kreuz ausgezeichnet:

552. Kurt Kröger aus Brunn, Bezirk Auerbach.  
553. Rudolf Schwind aus Cottendorf.  
554. Emil Häberlein aus Cottendorf.  
555. Unteroffizier Julius Otto aus Manubach, Bez. Simmern.  
556. Gefreiter Heinrich Klein aus Simmern, Bez. Simmern.  
557. Erl.-Maj. Dietrich Cappellmann aus Begeßad.  
558. Gefreiter Willi Frik aus Seltlin.  
559. Musketier Max Lach aus Hamburg I.  
560. Paul Gählein aus Ludwigsburg.  
561. Hermann Kübler aus Haffterbach.  
562. Georg Währ aus Belsenfeld.

### Weitere Auszeichnungen:

- Trompeter Paul Georgi aus Lauter wurde mit der Friedrich-August-Medaille ausgezeichnet.  
Unteroffizier Julius Kratz aus Königsberg I wurde zum Wigenachmeister befördert.  
Franz Häber aus Woppenroth, Bez. Simmern, wurde zum Unteroffizier befördert.  
Wigenachmeister Fred. Paulus Scharpf wurde zum Leutnant befördert.  
Sanitätsgefreiter Fred. M. Arnold wurde zum Sanitätsunteroffizier befördert.  
Wilhelm Wittweiler aus Saarbrücken wurde zum Unteroffizier befördert.  
Philipp Martin aus St. Ingbert wurde zum Gefreiten ernannt.  
Friedrich Schloffer aus Gersweiler wurde zum Gefreiten ernannt.  
Wigenachmeister Alfred Mayr aus Nürnberg wurde zum Leutnant d. R. befördert.  
Leutnant G. Hellmerich aus Cannstatt erhielt den Friedrichs-Orden mit Schwertern.  
Gefreiter Frik Weller aus Wetzheim erhielt das Bayerische Militär-Verdienst-Kreuz 3. Klasse mit Schwertern.

<sup>8</sup> „Der Evangelist“ vom 28.12.1918 (69. Jg.), 386.



zwar Beförderungen zu höheren Dienstgraden oder „Verdienstmedaillen“, welche die jeweiligen Landesherrn ihren Kriegern verleihen ließen.<sup>9</sup> Vielleicht hatten diese Ehrenbezeugungen, die in Wirklichkeit glorifizierende Motivationen zu einem sinnleeren Einsatz waren, für manche Freikirchler noch eine besondere Bedeutung. Sie haben es in der Gesellschaft des Kaiserreichs bisher nicht erlebt, dass ihnen als Bürger aus dem politischen Umfeld Respekt entgegengebracht wurde. Man denke an das Versagen der Friedhofsnutzung, an die ungerechtfertigten Steuern für eine Staatskirche, aus der sie ausgetreten waren und die beruflichen Einschränkungen, die durch die Verwehrung des Beamtenstatus gegeben war. Und nun gab es sogar von der heimatlichen Obrigkeit eine ehrende Medaille, die auch noch im kircheneigenen Sonntagsblatt öffentlich angezeigt wurde. Ein heimtückischer Ansporn!

Eine andere ständige Rubrik in der Kirchenzeitung trug seit Jahrzehnten die Überschrift „Selig sind, die in dem Herrn sterben.“ Es war üblich, dass jeder Prediger aus seinem Gemeindebezirk alle Verstorbenen an die Kirchenzeitung meldete. Sie umfasste jeweils eine mehrzeilige Information über Alter, Ort, eventuelle Umstände des Todes, ein paar biografische Notizen und manchmal ein Bibelwort. In dieser Rubrik wurden auch die gefallenen Soldaten erwähnt, manchmal mit etwas mehr Informationen, in denen man die Erschütterung der betroffenen Familien und Gemeinden nachempfindet. Aber es kommen gerade in diesen Anzeigen auffallend wenig nationale Töne zum Schwingen. Man kann nicht von einem Heldenkult sprechen, eher von einem Trost, der sich aus einer Glaubensgewissheit darüber ergibt, dass der Tote den Weg zu Gott vorausgegangen ist.

Eine umfassende Untersuchung des Sonntagsblattes ist noch nicht erfolgt. Dabei wird besonders der Frage nachzugehen sein, ob es Artikel gibt, die durch die staatliche Pressebehörde aufgefordert worden sind. Eine ähnliche Frage stellt sich für die Sprachregelungen im Interesse der staatlichen Kriegspropaganda. Die Beiträge der Redaktion sind einer speziellen inhaltlichen Untersuchung zu unterziehen, da die theologische, ethische und „patriotische“ Position an dieser meinungsbildenden Zentralstelle für die gesamte Kirche angesichts der herausragenden Rolle des Sonntagsblattes vermutlich einflussreicher war als jede Botschaft des Bischofs. Bereits eine Übersicht über die Spalte „Am Büchertisch“ mit einer Analyse der Buchtitel und ihrer Autoren, kann viel Aufschluss geben. Gerade für Freikirchler ist unbedingt eine Beachtung der Bewertung von Beziehungen zu England wie zu Amerika notwendig, um sich ein Gesamtbild zu machen.

<sup>9</sup> Ich zähle einige hier davon einmal auf: Hessische Tapferkeits-Medaille, Oldenburger Friedrich-August Kreuz (in verschiedenen Klassen), Württembergische Silberne Verdienst-Medaille, Friedrich August Medaille (Silber und Bronze), Silberne Verdienstmedaille für Tapferkeit und Treue, Verdienstkreuz für Kriegshilfe, das Hamburgische Hanseaten-Kreuz, Landwehr-Verdienstmedaille usw.



Für die im Kriege gefallenen Kirchenglieder wurden in den Heimatgemeinden „Gedächtnisgottesdienste“ gehalten. Hier kommen ähnliche Erwägungen zum Tragen, wie ich sie bei den Rolle der Zeitschriften eingefügt habe. In einer überschaubaren freikirchlichen Gemeinde gab es immer eine menschliche Nähe, die zur gegenseitigen Teilnahme an Freud und Leid eine ungewöhnliche Voraussetzung bot.

In vielen Fällen waren den Angehörigen die Umstände des Todes nicht bekannt, oft wussten sie nur das, was ein Vorgesetzter in dünnen Worten, manchmal im Amtsdeutsch bürokratisch mitgeteilt hatte. Wenn es gut ging, hat ein „Kamerad“ den Angehörigen diese oder jene Begebenheit geschildert. Die Beerdigung dieser Toten irgendwo in der Ferne, oft ohne ein geistliches Wort und Gebet am Grab, gab diesen Gedächtnisgottesdiensten in der Gemeinde eine besondere Note. Es ist kaum möglich, über solche Gottesdienste Programme oder Predigten aus diesen Feiern ausfindig zu machen.<sup>10</sup>

Ein Beispiel, wie gelegentlich im Sonntagsblatt darüber berichtet wurde, sei hier eingefügt. Neben sieben anderen Todesanzeigen berichtete Prediger Friedrich Kessler (1868–1948) aus der Gemeinde Berlin-Schöneberg in der Rubrik „Selig sind, die in dem Herrn sterben“:

„Am letzten Sonntagabend hatten wir in der Schöneberger Gemeinde wieder einen Gedächtnisgottesdienst für zwei im Westen gefallene Söhne. Schw. Such erhielt kürzlich die Nachricht, daß nunmehr mit dem Tod ihres seit zwei Jahren vermissten Sohnes *Willy* gerechnet werden müsste. Im Juni 1914 war er freiwillig ins Heer eingetreten und das erste Jahr im Osten und das zweite im Westen tätig gewesen, bis man ihn am 3. Sept. 1916 als vermisst meldete und sein vielgebrauchtes Testament und sein Gesangbuch zurückschickte. Welch ein Trost für die Angehörigen zu wissen, Willy war ein Eigentum seines Herrn.

Der zweite, *Arthur Winzer*, ist der Sohn von Schw. Thomas aus erster Ehe. Mit 19 Jahren zog er hinaus: kämpfte im Westen, im Osten, in Italien, wo ihm das Eiserne Kreuz verliehen wurde, und zuletzt im Westen. Sein letztes Schreiben galt der Mutter Geburtstag. Kurz darauf traf ihn das tödliche Geschloß. Arthur war ein Kind der Sonntagsschule seiner Heimatgemeinde Cottbus, und hoffen wir zuversichtlich, daß die treue Arbeit derselben ihre Früchte gebracht hat und wir dieselben an jenem großen Wiedervereinigungstage vor Gottes Thron finden werden. Der Herr tröste die leidtragenden Geschwister mit seinem Troste!

Fr. Keßler, Berlin-Schöneberg“<sup>11</sup>

Man kann die Mitteilungen als sachlich bezeichnen. Sie zeigen, dass es jedenfalls bei diesem Beispiel um einen besonderen Gedächtnisgottesdienst am Sonntagabend gehandelt hat. Der Toten, für die es kein heimatliches Grab gab, wurde in Würde gedacht und den Angehörigen in dieser besonderen Lage Trost zugesprochen. Die Erwähnung eines Sohnes „aus erster Ehe“ deutet auf eine liberale Offenheit in der Gemeinde hin, denn es wäre

<sup>10</sup> Ein Beispiel ist die „Trauerrede“ von Prediger C. F. Burkhardt. In: *Kurt Albert Zeuner*, Die da Leid tragen, Winnenden o. J. (1919), 13–15.

<sup>11</sup> *Friedrich Keßler*, Nachruf. Evangelist, 69. Jg. (1918), 311.



nicht nötig gewesen, das zu erwähnen, was immer die Umstände gewesen sein mögen.

Töne, wie in einem damals gelegentlich zitierten und bekannten Lied von Karl Götting (1793–1869), das er 1814 getextet hatte, mussten durch die Verankerung im Glauben an die christliche Auferstehung nicht herhalten.

Kein schön'rer Tod auf dieser Welt,  
als wer auf grüner Heide fällt!  
Auf grüner Heide schlafen,  
wenn Schwert und Kugel trafen:  
das nenn ich süsse Ruh,  
tät' gern die Augen zu.

Dem folgen weitere Strophen über das Glück unter Blumen in blutgetränkter Erde ruhen zu dürfen.

## 6. Heldengedenken – auch später noch

In der zentralen Berliner Erlöserkirche der Evangelischen Gemeinschaft, aus der mir kurzfristig nicht viele Quellen zur Verfügung standen, fand am 13. März 1938 um 10 Uhr vormittags ein „Gedächtnisgottesdienst“ statt und nachmittags um 17 Uhr eine „Gedächtnisfeier“. Auf dem vervielfältigten Programm, das man für 10 Pfennig erwerben konnte, war zwanzig Jahre nach Kriegsende vermerkt:

„Am deutschen Heldengedenktage darf die Gemeinde nicht schweigen. Sie wird in besonderen Gottesdiensten die Botschaft Christi mit der Erinnerung an das gewaltige Geschehen des Weltkrieges verbinden. Bringt das Programm zu all den Frauen, denen der Krieg ihre Männer nahm, zu den Familien, die eines Gefallenen gedenken, zu denen, die der Krieg krank und verletzt in die Heimat entließ, und von denen mancher mit seinem Geschick hadert, gebt es der Jugend in die Hand, damit auch diese jene Macht spürt, die im Glauben liegt, die Hunderttausenden von Frontsoldaten geholfen hat, in den Grauen des Krieges seelisch nicht zu zerbrechen.“<sup>12</sup>

Die Feier war gestaltet mit Orgel, Gemischtem und Männer-Chor, Instrumentalisten und dem Vortrag von Gedichten. Im Mittelpunkt stand „Die Ehrung der gefallenen Krieger und Brüder“, ergänzt durch „Innere und äußere Erlebnisse im Weltkriege“.

Hinter diesem Gottesdienst steht der „Kriegerdankbund e.V.“, dessen Sitz in Berlin war. Er war 1918 von Soldaten gegründet worden und hatte besonders im Süden Deutschlands Ortsgruppen gesammelt. Die Berliner Gemeinde der Erlöserkirche hatte durch ihren Prediger Albert Wosimski (1893–1945) und durch Prediger Wilhelm Jörn<sup>13</sup> (1873–1963), die beide Mitglieder dieses „Kriegerdankbundes“ waren, Kontakte zu diesem auf Allianzbasis wirkenden Verbund. Daraus ergab sich der Anlass für diesen besonderen Heldengedenkgottesdienst im Jahr 1938.

<sup>12</sup> Zum Helden Gedenktage, DIN-A 4 Blatt, vervielfältigt. Mit weiteren dazugehörigen Quellen im Archiv Karl Heinz Voigt.

<sup>13</sup> BBKL, Bd. 19 (2001), 776–781.



## 7. Gedenken an die verstorbenen Pastoren

An den Tagungen der methodistischen Jährlichen Konferenzen werden seit jeher und bis heute in der ganzen Welt Gedenkgottesdienste für ihre im Laufe des Konferenzjahres verstorbenen Mitglieder der Dienstgemeinschaft gehalten. Die Nachrufe sind gedruckt in den Verhandlungsberichten der einzelnen regionalen Konferenzen. Sie sprachlich und inhaltlich im Blick auf das hier behandelte Thema auszuwerten bedarf eines eigenen Beitrags. An dieser Stelle sei lediglich auf die Quelle hingewiesen. Gelegentlich erscheinen in der Kirchenzeitung auch umfangreichere Würdigungen des Lebens von Pastoren, auf die hier ebenfalls nicht eingegangen werden kann.

## 8. Die Mitarbeiter-Literatur

Beide methodistischen Kirchen hatten je eine Mitarbeiter-Zeitschrift. In der Evangelischen Gemeinschaft erschienen die *Evangelischen Bausteine* 1914 im 23. Jahrgang. In der damaligen Bischöflichen Methodistenkirche waren es die *Wächterstimmen*, die 1914 im 44. Jahrgang herauskamen. Beide Zeitschriften sind hier nicht ausgewertet.

Die *Wächterstimmen* wurden nicht, wie das Sonntagsblatt *Der Evangelist*, an die Soldaten verschickt. Insofern war die Signatur, die zur Genehmigung eines Auslandsversands führte, nicht angebracht. Es ist zu untersuchen, ob diese „Fachliteratur“ in gleicher Weise unter die Zensur fiel wie die Wochenblätter. Möglicherweise sind sie der Kontrolle entgangen, was eine offenere Berichterstattung und Kommentierung der Lage zugelassen haben würde. Das bedarf für beide Zeitschriften einer speziellen Untersuchung, die jedoch den Rahmen dieses Werkstattberichts übersteigt.

## 9. Literatur über die Helden im Ersten Weltkrieg in den methodistischen Kirchen

Weil das Heldentum eine gesellschaftlich und auch politisch so hoch eingestufte deutsche Tugend war, wurden in vielen evangelischen Kirchen Gedenktafeln für die Gefallen angebracht oder es wurden auf dem Kirchengelände oder in der Mitte vieler Dörfer Denkmäler und Gedenksteine errichtet. Lange Zeit war diese Gedächtniskultur den methodistischen Gemeinden fremd.<sup>14</sup> Weil es für die Angehörigen der in der Ferne begrabenen Soldaten kein heimatliches Grab gab und weil man später eine Reise zu einem der großen Soldatenfriedhöfe kaum antreten konnte, hatten Stätten heimatlichen Gedenkens durchaus ihren seelsorgerlichen Wert. Einer der

<sup>14</sup> Seit wann es allerdings zu Gedenktafeln kam, zum Teil auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg, bedarf noch einer Untersuchung, die auch die Verhandlungen über ein Für und Wider der Gemeindevorstände erwägen muss. Mir ist die Entfernung einer solchen Tafel in der Kieler methodistischen Kirche bekannt, um die es heftige Debatten gegeben hat.



Herausgeber der nachfolgend aufgeführten Literatur nimmt ausdrücklich auf die damals in den methodistischen Kirchengebäuden nicht vorhandenen Gedächtnistafeln Bezug und sieht die von ihm herausgegebene Schrift als ein Äquivalent an.<sup>15</sup> Aber die darüber hinaus veröffentlichten Briefe von später heimgekehrten Soldaten zeigen zugleich, dass die „Heldenverehrung“ in den methodistischen und vermutlich auch anderen Freikirchen einen Ort hatte, der sich aus der damaligen gesellschaftlichen Wertung ergab.<sup>16</sup>

## 9.1 Tradition der Evangelischen Gemeinschaft

- 9.1.1 *Eugen Frick*, Ein schlichtes Denkmal der Liebe, den teuren Gefallenen der Familie Frick, Leutnant d.L., Rektor Dr. phil. Otto Frick.
- 9.1.2 *Heinrich Goebel*, Unsere Helden im großen Weltkrieg, Stuttgart 1916.
- 9.1.3 *Webrmann Friedrich Klaiber*, Prediger..., Stuttgart, Christliches Verlagshaus, o. J.
- 9.1.4 *Franz Koeppe*, Leutnant. Mit Gott für Kaiser und Reich. Feldpostbriefe, Stuttgart 1918.
- 9.1.5 *Ludwig Maier* (Hg.), Gottesoffenbarungen im deutschen Kriege 1914/15. Zeugnisse aus den Feldpostbriefen unserer Soldaten und den Mitteilungen der Feldprediger, sowie Beispiele aus den Erlebnissen in der Heimat, Stuttgart 1915, Stuttgart o. J.
- 9.1.6 *Otto Ortmann*, Die Rettung Ostpreußens aus der Russennot. Für die reifere Jugend, Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1914(?).
- 9.1.7 Das Reich muss uns doch bleiben. Ein Denkmal dem Dr. Phil. Paul Reese, gefallen am 11. Sept. 1914, zusammengestellt von seinem Vater, Stuttgart o. J.

## 9.2 Tradition der Methodistenkirche:

- 9.2.1 *Rosa Barth*, Wie sie siegten. Berichte aus dem Weltkrieg 1914/15, Winnenden, Lämmle & Müllerschön 1915.
- 9.2.2 *Ernst Grob*, Lichtbilder aus dunklen Tagen. Beispiele der Liebe aus dem gr. Weltkrieg, Zürich o. J. (vor 1921, Widmung!).
- 9.2.3 *Johannes Paul Grünewald*, Ein Heldenleben. Dem ehrenden Gedächtnis des Dr. phil. Friedrich Rösch, Bremen, ca. 1916.
- 9.2.4 *Karl Gustav Junker*, Deutschlands Freiheitskampf. Der Weltkrieg von 1914/15 in zusammenfassender Darstellung, Bremen, 1915.
- 9.2.5 *Otto Kriege*, Für meine Krieger im Felde, Bremen 1914. (Des Kriegers Begleiter, 112 S.).

<sup>15</sup> *Heinrich Rieker*, 60 Friedensboten im Banne schwerer Zeit. Erlebnisse im Weltkriege von 1914 bis 1919 (mit 60 Bildern), Bremen o. J. (1920), 3.

<sup>16</sup> Nachfolgend fasse ich für die zukünftige Forschung zusammen, welche Literatur in unterschiedlichen Gattungen ich bisher aus dem Bereich der methodistischen Kirchen zusammentragen konnte.



- 9.2.6 *W. Müller*, Ephrata oder Erlebnisse eines Kriegers, Bremen o. J.
- 9.2.7 *Heinrich(?) Rieker*, 60 Friedensboten im Banne schwerer Zeit, Bremen 1920.
- 9.2.8 *Kurt Albert Zeuner*, Die da Leid tragen, Winnenden, frühestens 1919.
- 9.2.9 *Karl König*, In der Schule des Krieges. Bilder und Erinnerungen aus dem Weltkriege. Der deutschen Jugend und ihren Freunden gewidmet, Bremen o. J. 48 S.
- 9.2.10 Traktate, alle Bremen o. J.:
- Selma Brändle*, Ihr Einziger („Heldengedicht“ aus der Perspektive einer Mutter), 4 S.
- Wilhelm Kröz*, Einige Gedanken über den Mut derer im Felde und derer zu Hause, Gedicht, 4 S.
- Robert Schuldt*, Landwehrmann II., Der Weg zum Siege. Ein Brief mit zwei patriotischen Gedichten, 4 S.
- Georg Rexroth*, Ist der gegenwärtige Krieg ein Beweis gegen das Dasein Gottes? 8 S.

### 9.3 Neuere Literatur:

*Peter Samuel Begasse*, Der Einfluß des Ersten Weltkriegs auf die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1914–1916, Stuttgart 1985.

*Martin Gerbard Kupsch*, Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa, 2 Bde., Frankfurt 1992.

Hier von besonderem Interesse: Bd. 1, Das Zeitalter der Weltkriege 1914–1945; Die methodistischen Kirchen in Kontinentaleuropa, 320–341.

Die verhältnismäßig zahlreichen Veröffentlichungen aus den Jahren 1914 bis 1920 zeigen, dass dem Krieg und hier wiederum dem Einsatz der Soldaten eine Aufmerksamkeit gewidmet wurde, wie sie sonst keiner speziellen Gruppe in den methodistischen Kirchen je zuteil geworden ist. Zugleich wird an den wenigen Publikationen zur Erforschung dieser Zeit unübersehbar klar, wie groß die Forschungslücke bisher ist.

### 10. Beobachtungen in vier Büchern mit Themen von Krieg und Heldentum

Meine Absicht ist es, an vier mir zur Verfügung stehenden Veröffentlichungen in chronologischer Folge lediglich einige ins Auge fallende Aspekte vorzustellen.



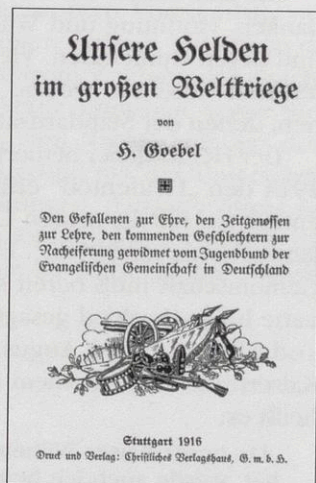
# 10.1 Heinrich Goebel, Unsere Helden im großen Weltkrieg<sup>17</sup>

Dem Titel ist die Widmung beigegeben:

„Den Gefallenen zur Ehre, den Zeitgenossen zur Lehre, den kommenden Geschlechtern zur Nacheiferung gewidmet vom Jugendbund der Evangelischen Gemeinschaft in Deutschland.“

Als Heinrich Goebel (1864–1956) dieses Gedenkbuch herausgab, war er 51 Jahre alt. Zu dieser Zeit lebte er in Essen. Einer seiner Vorgänger hatte diese „Krupp-Stadt“ mit ihrem Kanonengedonner bildhaft beschrieben. Goebel selber mag sich vielleicht an seine Kindheit mit dem deutsch-französischen Krieg nur schwach erinnern haben. Die glorreichen Siegesfeiern an den jährlichen „Sedanstagen“ am 2. September wird er in Städten wie Berlin und Düsseldorf wenigstens wahrgenommen haben.

Heinrich Goebel war ergriffen von der nationalen Begeisterung. Er schrieb am 1. August 1916:



„Wer vermag jene herrlichen Tage [im August 1914] zu beschreiben! Ein Volk von 70 Millionen scharte sich, in nie geahnter Einmütigkeit, um seine Fürsten, bereit, die heimatliche Erde zu verteidigen oder zu sterben. Da zeigte es sich, daß Deutschland noch ein Land der Treue ist, wo man bereit ist, Opfer zu bringen für die höheren Lebensgüter.“

Die Kriegsfreiwilligen konnten gar nicht alle untergebracht werden. Jene, die bei ihrem Heimatregiment keine Annahme gefunden hatten, liefen „von einem Regiment zum andern, bis sie endlich eingestellt wurden.“<sup>18</sup>

Aus seiner Gemeinde berichtet er, wie am ersten Sonntag im August 1914 „nach der Abendmahlsfeier etwa 50–60 Heerespflichtige meiner Gemeinde sich entschlossen die Hand reichten mit den Worten: ‚Wir sehen uns wieder als Sieger, oder hier auf Erden nie mehr!‘“ Das Gedenkbuch soll die Helden zeigen. Kinder und Kindeskindern sollen sehen, mit welchem Heldenmut sie „unser Vaterland, seine Kultur, seine Freiheit, seinen Glauben“ verteidigt haben. „Wir wollen zeigen, was unsere Söhne gekämpft, gelitten und erduldet haben und in welcher Gesinnung sie ihre Opfer brachten.“ Die Briefe zeigen, wie „unser Christenglaube in Not und Tod seinen Wert erwiesen“ hat. Sie zeigen „die wunderbare Kraft des Glaubens, die in den 20jährigen Jünglingen solche Ruhe vor dem Tode, ja Sterbensfreudigkeit wirkt“. So ist das Buch ein „Denkmal für die gefallenen Helden“, die unvergessen sein sollen.

<sup>17</sup> Heinrich Goebel, *Unsere Helden im großen Weltkriege*, Stuttgart 1916, 212 S., mit Bildern von Betroffenen.

<sup>18</sup> Ebd., Vorwort 3–5. Daraus auch die nächsten Zitate.



Mit diesen wenigen Sätzen ist ein komprimierter Einblick in das Denken der Zeit gegeben und es wird sogleich erkennbar, wieso insgesamt eine so reichhaltige Literatur entstehen konnte. Ein „Denkmal für die gefallenen Helden“.

Die 212 Seiten des Buches sind ein erschütterndes Dokument der Gedanken, Hoffnung und Wünsche frommer Krieger, auch von deren Eltern und deren Gemeinden. Viele Bilder der jungen Soldaten sind mit den Untertiteln versehen, welche die Dienstgrade, Namen und Heimatorte nennen, denen der Standardsatz folgt: „starb den Heldentod am ...“

Der Herausgeber bemerkt zum Tod eines Predigers, der am 7. September 1914 den „Heldentod“ erlitt „alle müssen mit Gut und Blut ihren Beitrag entrichten für die teuren Opfer, die Deutschland auf dem Altar des Vaterlandes gerne niederlegt“. Er kommentiert: „Auch unsere liebe Evangelische Gemeinschaft muß bereit sein, ihre Opfer zu bringen.“ (135) Ein anderer hatte beim Abschied gesagt. „Fürs Vaterland zu sterben ist ein ehrenvoller Tod.“ Schon am 14. August 1914 war sein Leben ausgelöscht. (152 f.). Die Kaiserstreue kam in einem Brief vom 4. August 1914 zum Ausdruck. Darin heißt es:

„Da unser Kaiser Wilhelm den letzten Sonnabend zu den Waffen gerufen hat, werde auch ich heute mit Freuden diesem Ruf Folge leisten, um für unser Vaterland und unsere geliebte Heimat mit meinem Herzblut einzustehen, ja, wenn es Gottes Wille ist, als ein wahrer Deutscher sterben, dem sein Vaterland mehr wert ist als sein Leben...“.

Adam Haßenpflug ließ am 4. Oktober 1914 sein Leben (162). Fritz Dahlhoff aus Essen schrieb, als seine Mutter ihn zurückhalten wollte: „Aber Mutter, wie kann ich hier bleiben, da doch alle hinausziehen fürs Vaterland. Laß mich, Mutter, sonst werde ich schwermütig.“ (172 f.) Am 7. Februar 1915 wurde sein Leben beschlossen. Der Kölner Fritz Frese wurde am 17. Juni 1915 hingerafft. „Vorwärts stürmend traf ihn der tödliche Schuß derart, daß er schmerzlos ‚den herrlichen Soldatentod‘ fand.“ (184). Otfried von Tschirschky hatte vor seinem „Heldentod“ einen Abschiedsbrief an seine Mutter geschrieben. Er spiegelt inmitten des schrecklichen Krieges seine tiefe Glaubensgewissheit. Er schrieb:

„Eine eventuelle Trauerfeier für mich muß den Charakter einer Dankesversammlung tragen. – Auf meinem Grab kann das Wort der Magd stehen, die einen Tag vor Jesu Kreuzigung zu Petrus sagt. ‚Dieser war auch mit Jesus von Nazareth.‘ – Ich persönlich sterbe froh, da Jesus mich als sein begnadetes Kind angenommen hat, mir meinen Schmutz gewegewaschen hat. Jesus hat mich keinen Tag, seitdem ich mich ihm am 5. Dezember 1909 weihte, enttäuscht!“ (204).

Dieser vorsorglich geschriebene Brief läßt etwas davon ahnen, mit welcher Fassung und welchem Bewusstsein junge christliche, aber auch andere Soldaten dem Tod entgegengesehen haben. Wie hoch waren für sie die Güter Vaterland und Heimat empor gehoben, die ihnen einerseits eine



unmenschliche ethische Qualität verlieh und durch die sie andererseits zu einem lebenerfüllenden Wert gelangen konnten.

Das betraf keineswegs nur die Soldaten, die wie von einem Sog erfasst in den Kampf zogen. Selbst manche Mütter wurden von dieser Hochstimmung erfasst.<sup>19</sup> Goebels Buch ist auf dem sogenannten Vorsatzblatt, welches das Innere des Buchdeckels vorne und hinten verziert, mit einem dekorativem Muster versehen. Es zeigt in regelmäßigem Wechsel: den Reichsadler, das Eiserne Kreuz mit einem Lorbeerkranz umgeben sowie eine Granate oder Patrone. Allen Berichten, Briefen und Nachrichten aus dem „Felde“ voran bietet das Buch nach einem Kaiserbild mit der Unterschrift „Unser oberster Kriegsherr“ verschiedene Dichtungen, darunter direkt neben dem Bild des Kaisers ein ihm gewidmetes lobhudelndes Gedicht, das ein May Grube zu Weihnachten 1914 geschaffen hatte. Dazu eine Strophe von F. Koch aus Daheim.

Der Kaiser steht im Lazarett.  
Ein Knabe liegt im weißen Bett,  
zerschossen Brust und Lunge:  
„Wie alt bist, mein Junge?“  
„Bin siebzehn Jahre, Majestät.“  
Der Kaiser senkt sein Haupt und geht,  
in seinen Augen Tränen.<sup>20</sup>

Der hier mit rührseligen Gedanken dargestellte Kaiser hätte sich früher seiner Verantwortung für das Leben so vieler junger Menschen bewusst wer-

<sup>19</sup> „Gedicht einer Mutter aus der Dresdener Gemeinde der Evang. Gemeinschaft in der Nacht vor dem Ausmarsch gedichtet und dem Sohn zum Abschied überreicht:

Nun nimm, mein Sohn, auch du  
ein Schwert  
Und zieh hinaus zu kriegern!  
Nur so bist du des Vaters wert,  
Ja, zieh als Held zu siegen!  
Auch dein bedarf das Vaterland,  
Drum nimm auch du das Schwert  
zur Hand;  
Ich segne dich als Mutter!

Wohl zittert mir das schwere Herz,  
Ich weiß, du wagst dein Leben.  
Ich, die ich dich gebar im Schmerz,  
Lass' dich, wenn auch mit Beben;  
Doch, wie dein Vater einst getan,  
Zieh nun auch du die Heldenbahn;  
Ich segne dich als Mutter!

Zieh hin! Zieh hin! – es muß ja sein,  
Ich will dich nicht mehr halten,  
Und zögst du in den Tod hinein,  
Es wär ein göttlich Walten.  
Geh, fürchte nicht den Tod im Feld;  
Führ fest dein Schwert und sei ein  
Held!

Ich segne dich als Mutter!

Geh, halt den Feind der Heimat fern!  
Und, tritt er dir entgegen,  
Dann wag dein Alles stark und gern  
Mit deiner Mutter Segen!  
Zieh frisch dein Schwert und schlage  
drein;

Gott wird gewisslich mit dir sein!  
Ich segne dich als Mutter!

Die ich zum Mann dich werden sah,  
Weiß wohl, was ich dir sage;  
Geht mir dein Scheiden auch gar nah,  
Ich laß dich sonder Klage.  
Und riss das mörderische Blei  
Das junge Herze dir entwei:  
Ich segne dich als Mutter!

Doch ziehst du nicht – mit Sicherheit  
Im Kampfe zu erliegen;  
Ein Deutscher zieht zu heil'gem Streit,  
Zu kämpfen und zu siegen.  
Und sänkst du doch ins Grab hinein,  
So weihst mit Tränen still dir's ein  
Der Segen deiner Mutter.

<sup>20</sup> Ebd., 7.



den dürfen, ja müssen. Und die Kirchen, besonders des Kaisers Hofprediger hätten ihn mahnen müssen.

## 10.2 *Karl Albert Zeuner*, Die da Leid tragen. Zum Gedenken unserer gefallenen Soldaten<sup>21</sup>

Die Widmung des Büchleins lautet: „Unseren leidtragenden Familien gewidmet.“ In einem Anhang werden alle „zum Heeresdienst im Weltkrieg 1914 bis 1919 eingezogenen Brüder vom Bezirk Klosterreichenbach“ aufgelistet. Eine weitere Übersicht bietet eine Namenliste unserer während des Krieges aus dem Bezirke verstorbenen Mitglieder und Kinder einschließlich der gefallenen Soldaten.

Hier liegt also eine Dokumentation vor, durch welche die durch den Krieg erfolgten Eingriffe in die kirchliche Arbeit eines Gemeindebezirks erfasst werden können. Der Bezirk Klosterreichenbach (Schwarzwald) umfasste zu jener Zeit die Orte Baiersbronn, Besenfeld, Heselbach, Huzenbach, Igelsberg, Labbrunnen, Röt, Schönmünz, Schönmünzsch, Tonbach und natürlich Klosterreichenbach. Alle zusammen hatten 218 Kirchenglieder, 38 Probeglieder, 6 Sonntagsschulen mit 30 Schülern.<sup>22</sup> Von 66 eingezogenen Männern, standen 51 an der Front, davon sind 10 Gefallen, 15 weitere waren in heimatlichen Militärdiensten.

Karl Albert Zeuner (1879–1957) nahm seinen pastoralen Dienst in dieser Schwarzwaldgemeinde von 1912 bis 1920 wahr. Als er selber zum 7. April 1915 einberufen wurde, war er 34 Jahre alt. Danach war er drei Jahre und acht Monate lang als „Ländsturmann“ Kriegsteilnehmer, davon 20 Monate im Fronteinsatz in Frankreich. Am 6. Dezember 1918 konnte er mit seinen Entlassungspapieren die Heimreise antreten. Sein Büchlein<sup>23</sup> hatte er „in der Krankenstube unter Bangen und Hoffen“ zum Osterfest 1919 vollendet. Es sollte „ein schlichter Denkstein für unsere nicht heimgekehrten Brüder“ sein, der „Licht und Trost“ in die Häuser bringen soll, die des Trostes bedürfen.

Zeuner stellte an den Anfang seines ersten Kapitels „Gottes Wort: unser Trost!“<sup>24</sup> Kaspar Lavaters Gedicht „Aus Gottes Hand“ voran. Es spiegelt Gedanken, Gefühle und Emotionen über „Glück, Unglück, Freuden und Schmerz“, wie sie wohl jeder Soldat auch hatte. Nach einer Zusammenstellung biblischer Worte zu „Erdenleid und Gotteswort“ folgen drei Trauerreden, eine von Zeuner, zwei von seinen Nachbarkollegen. Es werden die Fragen nach dem „Warum?“ aufgeworfen, die Sünde als „Grundursache alles Leides und Jammers“ dargestellt und die Aussicht zugesprochen, dass Leiden näher zu Gott bringen können. Paul Gerhard kann trösten: „Ihn,

<sup>21</sup> *Karl A. Zeuner*, Die da Leid tragen. Zum Gedenken unserer gefallenen Soldaten. Winnenden o. J. (1919), 96.

<sup>22</sup> Statistik Süddeutsche Konferenz 1919, 30 f. u. 118.

<sup>23</sup> Ebd., Vorwort, 3.

<sup>24</sup> Ebd., 4–20.



ihn lass tun und walten...“. Mit dem eschatologischen Ausblick schließt die Andacht über den Gott, der alle Tränen abwischen wird (Apk. 7,17).

In der folgenden Andacht spürt man den Ernst des Krieges, der „Opfer an Gut und Blut [...] für das Vaterland fordert.“ Der Prediger lässt erkennen, wie bitter es ist, über die Umstände des Todes in der Ferne nichts zu wissen und weder den Ort noch die Art des Begräbnisses zu kennen. Trost schenkt die Gewissheit des kindlichen Glaubens. Christus wird zum Lebensquell und er ist unsere Hoffnung im Sterben. Der Text für diese Trauerrede war dem Philipperbrief entnommen „Christus ist mein Leben und Sterben ist mein Gewinn“ (1, 21). Es ist eine christologisch gegründete Andacht, ohne jede Überhöhung durch den Blick auf den „Heldentod“. In der dritten „Trauerrede“ wird vom Text aus Jeremia 29, 11 f. „Ich weiß wohl, was ich für Gedanken über euch habe...“ ausgelegt. Er geht von „Gottes Führungen“ aus, der „durch Leid und Freud hienieden zu Herrlichkeit dort droben führen will.“ Danach entfaltet der Prediger „Gottes Gedanken“, die uns helfen, nicht mit Gott zu hadern und schließlich ließ er „Gottes Verheißungen“ aufleuchten, die er mit der Erhörung unserer Gebete verband und mit der Hoffnung auf die Zeit, in der es keine Trennung mehr gibt. Es sind weder Gedanken eines heldenhaften Todes noch vaterländische Überhöhungen in den Texten auszumachen. Der erste Abschnitt endet mit dem 1823 von Friedrich Mohn gedichteten Text: „Auferstehen wird' auch ich!“, das bis heute in methodistischen Gemeinden ein beliebtes Osterlied ist.

Leider sind weder die Namen der Betrauten noch die Daten der Trauerandachten angegeben. Es ist aber der Eindruck, als seien dies Texte, die während des Krieges den tröstenden Zuspruch von nächsten Angehörigen durch ein biblisches Wort zum Ziel hatten.

Im zweiten Kapitel schrieb Albert Zeuner über „Unsere Brüder im Leben und im Sterben“.<sup>25</sup> Der Autor schreibt selber biographische Erinnerungen über die jungen Männer der Gemeinde, die dem Tod nicht entrinnen konnten. Was Albert Zeuner schreibt sind Akzente zur geistlichen Entwicklung und zur Mitarbeit in der Gemeinde, verbunden mit Briefauszügen dieser Soldaten. Jedem dieser Berichte ist ein Bibelwort vorangestellt und jeder Bericht schließt mit einer tröstenden Liedstrophe aus dem Gesangbuch. – Wie sehr die Todesgedanken die Soldaten begleitet haben, zeigt ein kurzer Briefauszug vom 10. August 1915 aus Rastatt. Johann Michael Ziefle schrieb: „Liebe Mutter! Ich wäre übel daran, wenn ich Euch nicht hätte. Für mein Leben bangt mir nicht. Mich bindet nichts mehr an diese Erde. Aber um Euretwillen würde ich doch noch gerne leben, auch um Euch zurückzuerstatten, was Ihr mir gegeben habt. So füge ich mich dann, wie Gott es will.“<sup>26</sup>

Die teilweise mit veröffentlichten Bilder erwecken den Eindruck, als seien diese „Jünglinge“ in Uniformen gesteckt worden, die gar nicht zu

<sup>25</sup> K. A. Zeuner, *Leid tragen*, 22–63.

<sup>26</sup> Ebd., 43.



ihnen passten und die ihre Persönlichkeiten verfremdet haben. Manche Erinnerungsberichte zeigen auch die Braut oder die Familie. Sie wecken heute noch schmerzliche Gefühle. Zeuner hat alle zehn gewürdigt, die aus seinem Kirchenbezirk gefallen sind. Im dritten Abschnitt veröffentlichte er „Feldpostbriefe“ von gefallenem Brüdern und von heimgekehrten Soldaten.<sup>27</sup> Es sind Briefe des Schreckens, die Einblicke der Soldaten in tiefe Abgründe des Lebens und des Todes schildern, auch Briefe, die vom Glauben und von der Liebe zur heimatlichen Gemeinde berichten. Das Büchlein schließt mit einer das Herz anrührenden Kriegs-Erzählung Zeuners ab.

Im Vergleich zu dem vorherigen Buch spürt der Leser, dass es nach dem Ende des Krieges entstanden ist. Kaisertreue und Vaterlandsliebe sind vergangen. Zeuner schrieb für seine Gemeinde ein Trostbuch. Er schrieb es nicht als Patriot; sondern als Seelsorger, der selber die Torturen des Krieges erleben musste und der wusste, welche Kraft der Glaube an den Auferstandenen Christus denen vermittelt, die ihr Leben auf dem Grund des gewissen Glaubens gelegt haben und leben.

### 10.3 *Heinrich Rieker*, 60 Friedensboten im Banne schwerer Zeit<sup>28</sup>

Christoph Heinrich Rieker (1856–1941) war, wie die beiden Autoren der oben vorgestellten Bücher, Prediger. Von 1909 bis 1916 wirkte er als Superintendent des Heilbronner Distrikts. Seiner Initiative war es zu verdanken, dass es zu dem Verteilblatt „Friedensglocke“ und zur Herausgabe eines „Abreißkalenders“ mit täglichen Andachten kam. Als er sein Buch über die sechzig „Friedensboten“ herausgab, war er 63 Jahre alt. Er eignete es „Meinen wackeren Amtskollegen in Liebe und Verehrung“ zu. Im Geleitwort schrieb er:

„In verschiedenen Kirchen des Landes hat man den gefallenem Kriegern Ehrengedächtnisafeln gesetzt, warum sollen wir nicht unseren Predigern, die als Soldaten den großen Krieg mitmachen mussten, auch ein Denkmal setzen in der Herausgabe einiger ihrer Kriegserinnerungen.“<sup>29</sup>

Dieses dritte Buch hat wieder einen anderen Charakter als die beiden vorhergehenden: Es enthält ausschließlich Erinnerungen an 60 methodistische *Prediger*, die Kriegsteilnehmer waren, von denen neun ihr Leben im Kriege hergeben mussten. 51 Prediger haben Berichte aus ihren Kriegserlebnissen geschrieben, nicht immer leichten Herzens, „weil sie auf all das Schwere hin lieber schweigen wollten“. Die nach dem Krieg geschriebenen Berichte waren nicht mehr der Zensur unterworfen. Das macht sie für den historisch Interessierten zusätzlich wertvoll. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Berichte je nach der eigenen Einschätzung der Werte von Heimat, Vaterland, Kultur und Krieg sehr unterschiedliche inhaltliche Eindrücke

<sup>27</sup> Ebd., 66–74.

<sup>28</sup> *Heinrich Rieker*, 60 Friedensboten im Banne schwerer Zeit. Erlebnisse im Weltkriege von 1914 bis 1919 (mit 60 Bildern), Bremen o. J. (1920), 228 S.

<sup>29</sup> Ebd., 3.



cke vermitteln. Die Vielfalt der wertenden Gedanken macht es notwendig, dieses Buch, das ja ausschließlich von Predigern des Evangeliums geschrieben ist, unter dieser Voraussetzung intensiver zu untersuchen. Das ist aber im Rahmen dieses Werkstattberichtes nicht möglich und bleibt einer späteren Studie vorbehalten.

Allein einige Hinweise im Vorwort des Herausgebers zeigen trotz der Publikation nach dem Krieg gewisse Parallelen zu der Veröffentlichung von Heinrich Goebel, der nur sechs Jahre jünger war als Heinrich Rieker. Der Anschein wird nicht trügen, dass diese Generation, die vor dem Deutsch-Dänischen (1866) und vor dem Deutsch-Französischen Krieg gelebt hat, das deutsch-protestantische Denken fest verinnerlicht hatte. Es ist die Rede von den gefallenem „Helden“, die „ihr junges, hoffnungsvolles Leben auf den Altar ihres Volkes und Vaterlandes gelegt“ haben. „Der Kranz“ der Taten derer, die heimgekehrt sind, „wird weit in die Zukunft leuchten. Wie ungezählte Tausende neben ihnen haben sie Übermenschliches getan für Volk und Vaterland.“<sup>30</sup>

Die auf die methodistischen Prediger beschränkte Veröffentlichung Riekers, der – wie schon die in der Widmung verwendete Bezeichnung der „wackeren Amtskollegen“ ahnen lässt – ein in der Methodistenkirche sonst ungewöhnliches „Amtsverständnis“ ausweist, gibt die Möglichkeit, besonders einige Akzente herauszuarbeiten. So ergibt eine Zusammenstellung der militärischen Dienstgrade, die durch die Erfassung in dieser Veröffentlichung in Verbindung mit den Namen der Autoren erfolgt, dass fast 30 % im Sanitätsbereich eingesetzt waren; nur ein akademisch ausgewiesener war zum Leutnant befördert worden.

#### 10.4 R. Ernst Grob, Lichtbilder aus dunklen Tagen<sup>31</sup>

Rudolf Ernst Grob (1872–1960) war Prediger der Methodistenkirche in der Schweiz. Einige Londoner Jahre, die er dort als Jugendlicher erlebte, haben tiefe Spuren in seinem Leben hinterlassen. Als methodistischer Theologe, der an der Universität Bern einen theologischen Doktor erworben und einen weiteren ehrenhalber von der deutschsprachigen methodistischen Universität in Berea/Ohio verliehen bekam, hat er herausragende Aufgaben in der Kirche wahrgenommen, u. a. als Redakteur des Schweizer Sonntagsblattes. Er hat ein reiches literarisches Erbe hinterlassen.

Sein hundertseitiges Büchlein mit „Lichtbildern aus dunklen Tagen“ hat nach den drei vorangegangenen Vorstellungen wieder einen besonderen Charakter. Der Schweizer Kontext des Herausgebers bietet aus der Perspektive eines Neutralen tatsächlich „Lichtbilder“ mit „Beispielen der Liebe“. In 55 Kurzdarstellungen zeigt Grob ungewöhnliche Perspektiven des Krieges auf. Der letzte kurze Beitrag unter der Überschrift: „Weihnacht zwi-

<sup>30</sup> Alle Zitate: Ebd., Vorwort 3 f.

<sup>31</sup> R. Ernst Grob, Lichtbilder aus dunklen Tagen. Beispiele der Liebe aus dem großen Weltkrieg. Zürich. o. J. (spätestens 1921).



schen Deutschen und Engländern. Christliche Bekenntnistreue“, schließt mit einem für das Buch bezeichnenden Absatz über einen 24. Dezember:

„Die Engländer riefen uns (Deutschen) zu: ‚Schießt nicht, denn heute ist Weihnacht!‘ – Morgens um 4 Uhr kam die Regimentsmusik in den Schützengräben und spielte die bekannten Weihnachtslieder. Schon hatten wir drei Tage im Wasser und Schmutz des Grabens zugebracht und zitterten vor Kälte. Wir sehnten uns nach den Lieben in der Heimat! – Plötzlich kamen drei Engländer aus ihrem Graben direkt auf uns zu ohne Waffen bis zum Stacheldrahtzaun und riefen: ‚Guten Tag, Kameraden!‘.“

Dann kam einer der Unsrigen aus dem Graben und die Unterhaltung begann. Auch unser Offizier kam und stellte sich dem englischen Offizier vor. Die beiden gaben sich die Hand und wünschten sich ein schönes Weihnachtsfest. Als unsere Mannschaft dies bemerkte, kamen sie alle herbei und man unterhielt sich eine kurze Zeit. Um 6 Uhr kamen die Engländer, um uns zum Kakao einzuladen und eine Partie Fußball mit ihnen zu machen. Bei einbrechender Nacht kehrten wir in unsere Gräben zurück und um 8 Uhr wurden wir abgelöst. Beim Abschied sagten die Engländer: ‚Kehrt nach Deutschland zurück und wir nach England, denn wir haben alle genug!‘“<sup>32</sup>

## 11. Erste Gedanken zur Schlussauswertung

Bis auf wenige haben auch die Kritiker der Monarchie, zum Beispiel die Sozialdemokraten, erklärt: „Jetzt machen wir wahr, was wir immer erklärt haben, in der Stunde der Not lassen wir das Vaterland nicht im Stich.“<sup>33</sup> Die Kirchen sind den national-protestantischen Ideen ausgeliefert gewesen, haben in den Chor derer eingestimmt, welche die deutsche Kultur für so überlegen hielten, dass sich zu ihrer Ausbreitung ein Krieg lohnt und im Stillen haben sie im „Erzfeind“ Frankreich auch den Katholizismus bekämpfen wollen. Eine durchsetzungsfähige Initiative, die ein anderes Bild aufzuzeigen in der Lage gewesen wäre, fehlte. Die methodistischen Kirchen hatten sich unter dem gesellschaftlichen Druck in der Mehrzahl der Problemfelder an die öffentliche Meinung angepasst. Man muss Karl Kupisch zustimmen, wenn er nach der Feststellung, dass es in der landeskirchlichen Kultur keine Tradition für den Friedensgedanken gab, verständnisvoll urteilt:

„Die mögliche Korrektur durch große und selbständige Freikirchen war durch das jahrhundertelange staatliche Religionsmonopol nicht möglich, die auf kleine mittelständische Kreise beschränkten pietistischen Gemeinschaften hatten eine sozialpolitische Ethik nicht entwickelt, wären damit auch sofort einem polizeilichen Eingriff erlegen.“<sup>34</sup>

Nun einige Anmerkungen zu den vier Büchern:

11.1 Die vergleichende Darstellung von vier Büchern zeigt u. a. wie stark *die individuellen Einstellungen des jeweiligen Autors* die Konzeption und die Inhalte der Publikationen bestimmt haben. Das ist insofern

<sup>32</sup> Ebd., 99 f.

<sup>33</sup> *Karl Kupisch*, Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 1966, R 93.

<sup>34</sup> *Kupisch*, ebd.



wichtig, als zu oft eine Veröffentlichung pars pro toto für die Haltung von dessen ganzer Kirche gedeutet wurde.

Ich greife zum Vergleich der unterschiedlichen Haltungen einen Aspekt heraus:

- 11.1.1 *Heinrich Goebel* berichtete unterschiedslos über Gefallene und Lebende wie über Gemeindeglieder und Prediger. Als ein vielfach in verschiedenen gesamtkirchlichen Ausschüssen und Vorständen von Institutionen engagierter Mitarbeiter hatte er die ganze Kirche im Blick, als er sein Buch zusammenstellte. Sein Ziel war es, die Gefallenen zu ehren und der Jugend noch während des Krieges ein nachzueiferndes Vorbild heldenhaften Soldatentums vor Augen zu stellen.
- 11.1.2 *Karl Albert Zeuner* schrieb zuerst als Prediger und Seelsorger seiner Gemeinde. Sein Trost- und Erinnerungsbuch ist „ein schlichter Gedenkstein für unsere nicht heimgekehrten Brüder“.<sup>35</sup> Aber es ist Ausdruck seiner seelsorgerlichen Sensibilität, dass er die „nicht heimgekehrten Brüder“ nicht zu Helden hochstilisierte, sondern sie schließlich neben die anderen in der Gemeinde während des Krieges Verstorbenen Alten und Kinder stellte. In einer „Namenliste“, die der mit den Namen „aller zum Heeresdienst [...] eingezogenen Brüder vom Bezirk Klosterreichenbach“ nachfolgt, sind *alle* Verstorbenen erfasst, das jüngste, drei Wochen alte Kind und die älteste 84jährige Seniorin.<sup>36</sup>
- 11.1.3 *Heinrich Rieker* wiederum schreibt lediglich über seine Predigerkollegen als über „Friedensboten“.<sup>37</sup> Er erfasst jene, deren Leben im Kriege ausgelöscht wurde und ebenfalls die Heimkehrer als „wackere Kollegen“. Seine Veröffentlichung entstand in der frühen Nachkriegszeit. In der Aufnahme der Beiträge machte er keinen Unterschied zwischen den Gefallenen und den Lebenden, sondern er ordnete sie alphabetisch nach ihren Namen an.<sup>38</sup>
- 11.1.4 *Rudolf Ernst Grob*<sup>39</sup> hat in die dunkle Zeit, die dem „großen Krieg“, wie man damals oft sagte, nachfolgte, einen ungewöhnlichen Ton hineingebracht. Man spürt den einfachen ungewöhnlichen Kriegserlebnissen und Erfahrungen, die er zusammengetragen hat, sein Bemühungen ab, Vorurteile gegenüber „Feinden“ abzubauen. Man wird es nicht gerade ein Versöhnungsbuch nennen können, aber die Tendenz ist eindeutig.

<sup>35</sup> *Zeuner*, Die da Leid tragen, 3.

<sup>36</sup> Ebd., 90-92 u. 93 f.

<sup>37</sup> Welche Rolle hier jener Aspekt methodistischer Ekklesiologie spielte, dass die Gemeinschaft der Ältesten (Pastoren) als „Mitglieder“ der Jährlichen Konferenz unter Verzicht auf die örtliche Gemeindegliedschaft spielt, soll hier nicht erwogen, sondern lediglich angesprochen werden. Es ging also auch um ein „Gemeindebuch“, allerdings die (Konferenz-)Gemeinde der Pastoren.

<sup>38</sup> Die handschriftliche Widmung in dem mir vorliegenden Exemplar zeigt die Langzeitwirkung. Ein Vater schenkte dieses Buch in Erinnerung an seine eigene Kriegsteilnahme noch 1927 seinem Sohn zu dessen 19. Geburtstag.

<sup>39</sup> *Grob*, Lichtbilder.



Der Vergleich wirft die Frage nach dem Menschenbild der Autoren auf. Wie weit wird es durch ein freikirchlich-theologisches Selbstverständnis und wie weit durch das gesellschaftliche Umfeld geprägt? Wo berühren sie sich, wo schließen sie sich aus? Damit ist eine zentrale Frage angesprochen, die nicht nur die theologische Anthropologie betrifft, sondern ein viel weiter gefasstes Umfeld.

Es gibt vereinzelte Hinweise auf eine bewusste Haltung zur Frage des Verhältnisses der Freikirche zum Staat, die freikirchliche Positionen durchgehalten haben. Aber es waren nur einzelne, profilierte Männer wie der international erfahrene Bischof John L. Nuelsen<sup>40</sup> (1867–1946) und auch der bewusste Baptist Friedrich Wilhelm Simoleit (1873–1961), die zum Beispiel die Monarchie und das Kaisertum ablehnten, ihr wenigstens kritisch gegenüberstanden und sich für eine demokratische Neuordnung offen zeigten und für ihre Einführung einsetzten. Aber die große Mehrheit der Gemeindeglieder und der Pastoren haben sich den gesellschaftlichen Trends angepasst und wurden trotz internationaler Verbindungen deutsch-national. Sie konnten sich der öffentlichen Meinung und dem politischen Druck nicht entziehen. Darin sahen sie sich durch führende evangelische Theologen wie Adolf von Harnack, der für Kaiser Wilhelms II. den Kriegsaufbruch formuliert hatte, oder durch eine von Reinhold Seeberg initiierte „Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches“ vom 23. Oktober 1914, die neben ungezählten anderen aus fast allen Fakultäten allein 207 evangelische Professoren von 21 Universitäten unterzeichnet hatten, in ihrer Meinung bestätigt. Darin heißt es:

„Jetzt steht unser Heer im Kampfe für Deutschlands Freiheit und damit für alle Güter des Friedens und der Gesittung nicht nur in Deutschland. Unser Glaube ist, daß für die ganze Kultur Europas das Heil an dem Siege hängt, den der deutschen ‚Militarismus‘ erkämpfen wird...“<sup>41</sup>

Zu den Unterzeichnern gehörte auch der damals in Heidelberg lehrende Ernst Troeltsch. Er veröffentlichte im Jahr darauf einen Aufsatz mit dem Titel „Der Geist der deutschen Kultur“. Seine Gedanken über „deutsche Kultur“, die einen „Kulturkrieg“ wert sei, sind über die Redakteure der Kirchenzeitungen in methodistischen Kirchen verbreitet worden.<sup>42</sup> Troeltsch sah den verbreitenswerten Kulturbegriff,

„in der deutschen Geschichte und Geistesart, in welcher die Einigung der Nation von der geistigen Bildung her vollzogen und diese mit dem politisch sozialen Dasein dann eng zusammengewachsen ist, er weist zugleich zurück auf das Luthertum und das Landeskirchentum, in welchem der Staat und die höchsten Interessen völlig eins geworden sind.“<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Zu John L. Nuelsen: BBKL Bd. 6 (1993), 1049–1052.

<sup>41</sup> <https://www.google.de/search?q=Reinhold+Seeberg%2C+Erklärung+der+Hochschullehrer&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.mozilla:de:official&client=firefox-a> (Abruf: 05.02.2013).

<sup>42</sup> *Begasse*, Der Einfluss, 22, 28f, 30, 37.

<sup>43</sup> *Ernst Troeltsch*, Der Geist der deutschen Kultur. In: *Otto Hinze* u.a. (Hg.), Deutschland und der Weltkrieg, Leipzig/Berlin 1915, 59.



Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, zeigte Troeltsch auch den Gegenpol auf. Der deutschen „Kultur“ stellte er die minderwertige angelsächsisch geprägte „Zivilisation“ gegenüber. Es sei eine Zivilisation,

„die das Recht der Individuen, die Staatskontrolle durch sie, die Freiheit der Kirchen, den Privatcharakter der persönlichen Überzeugungen und den Einfluß der öffentlichen Meinung auf Regierung und Privatleute bedeutet.“<sup>44</sup>

Wenn die wachen Freikirchler den Gesamtduktus der Haltung von Ernst Troeltsch zur Kenntnis genommen haben, dann mussten sie den Widerspruch zu ihrer eigenen Existenz und ihrem zwar schwankenden, aber doch nicht ganz verdrängten Selbstverständnis gespürt haben.

Es ist noch genauer zu untersuchen, inwieweit das theologische und daraus sich ergebende ethische Gedankengut über politische und gesellschaftliche Problemstellungen innerhalb der einzelnen Freikirchen auch in der Zeit um den Ersten Weltkrieg herum das eigene Selbstverständnis treu und verlässlich widerspiegelte. Eine vorläufige Einschätzung lässt vermuten, dass es eine weitgehende Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung, der politischen Propaganda und einer von einem breiten Konsens getragenen landeskirchlich-theologischer Position gegeben hat. Es scheint, als seien die methodistischen Kirchen im Blick auf eine bereitwillige Anpassung im Vergleich zu anderen Freikirchen immer besonders gefährdet. Das ist genauer an Fragen zu untersuchen, die früher bereits genannt wurden. Der gleiche Fragenkatalog ist mit einigen Variationen im Blick auf die Verhältnisse zum NS-Staates mit seinem Vorlauf zu stellen.

Es lässt sich der Eindruck nicht verdrängen, dass die Gemeinschaft der Freikirchen auch innerhalb der heutigen Gesellschaft mit ihren typischen Fragen nicht präsent ist und darum auch kein öffentliches Interesse findet, weder bei den anderen Kirchen noch in den öffentlichen Medien. Die „Ordnung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ weist unter ihren sieben „Kennzeichen“ lediglich *einen* gesellschaftsbezogenen Aspekt auf. Er ist allgemein und zurückhaltend formuliert und lautet:

„Sie [die Freikirchen] treten ein für Menschenrechte, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit, und übernehmen ein ihren Möglichkeiten entsprechendes Maß an Verantwortung für alle Menschen.“<sup>45</sup>

Als Klaus Peter Voß nach zehnjähriger Tätigkeit in der Ökumenischen Centrale (1997–2007) eine Aufsatzsammlung veröffentlichte, gab er der ersten Gruppe die Überschrift: „Freikirche sein: identifizierbar bleiben und in ökumenischer Gemeinschaft leben.“<sup>46</sup> Mir scheint das eine sehr vorsichtige, um nicht zu sagen defensive Formulierung zu sein, die in die Nähe einer anderen Position kommt: Freikirchen wollen „sich nicht auf Kosten ande-

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ordnung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen. In: Freikirchenhandbuch, Wuppertal 2000, 136.

<sup>46</sup> Klaus Peter Voß, Ökumene und freikirchliches Profil, Berlin 2008, 12–93.



rer profilieren.“ Das ist ja selbstverständlich. Aber es genügt auf die Dauer nicht, zu sagen, was sie nicht wollen. Sie müssen sich erklären und aussprechen oder formulieren, was sie im ökumenischen Miteinander wollen und wie sie anstreben es durchzusetzen.

Ist es nicht so, dass die territorial organisierten Kirchen im Lande keine kritische Partnerschaft erfahren? Bedeutet nicht ökumenische Gemeinschaft, einander zu dienen mit den Gaben, die das Leben der Konfessionen und Denominationen reich machen. Eine ökumenische Partnerschaft, die sich nicht profiliert über die gesellschaftlichen Entwicklungen auseinandersetzt und sich dabei auch freundschaftlich streitet, ist nicht wert, Ökumene genannt zu werden. Eine gegenseitige (!) Bereicherung geschieht nicht durch gegenseitiges Schulterklopfen, sondern in der offenen, kritischen und ehrlichen Suche nach dem besseren Weg.

Noch im Ersten Weltkrieg und sofort danach hat der 1916 gebildete „Hauptausschuss Evangelischer Freikirchen“ einen Beitrag zur gesellschaftlichen Positionierung eingebracht, von dem wir heute noch profitieren. Die Arbeit war zukunftsorientiert. Heute sind wir in der Gefahr, dass wir nur noch Positionen, die unsere Väter erkämpft haben, verteidigen.<sup>47</sup>

Es ist ein großer Bogen, der von der Frage freikirchlichen Heldengedenkens zu ihrem gegenwärtigen Engagement in ökumenischen, gesellschaftlichen und politischen Fragen zu schlagen versucht worden ist. Aber gerade an konkreten Beispielen wie dem Verhalten in bestimmten geschichtlichen Situationen kann erkannt werden, wie tief die Zusammenhänge zwischen einer verinnerlichten theologischen Grundhaltung, der daraus erwachsenden selbstbewussten Positionierung und dem konkreten Lebensvollzug wirklich sind.

---

<sup>47</sup> Ich spiele auf den Sitz im Rundfunkrat des Südwestrundfunks (SWR) an. Aber es gibt auch andere Beispiele.



# Trauer in den Baptisten- und Brüdergemeinden über die getöteten Soldaten im 1. Weltkrieg?

Ein Blick auf die Baptistengemeinde Elberfeld-Velbert und die Brüdergemeinde Velbert<sup>1</sup>

Hartmut Wahl

## 1. Einleitende Bemerkungen

Bereits meine Themenformulierung soll deutlich machen, dass es um einen sehr einschneidenden und tiefgehenden Vorgang, einen aggressiven, todbringenden Akt geht und über die Reaktionen darauf, die ich hier darstellen will. Darum spreche ich nicht von „gefallenen“<sup>2</sup> und auch nicht von „toten“ Soldaten. Ich habe sehr bewusst die aktive Form gewählt „getötete Soldaten“, wobei ich diese Bezeichnung noch für relativ unzureichend halte.

Außerdem habe ich an den Schluss bewusst ein Fragezeichen gesetzt. Es soll uns achtsam machen bei der Suche nach den Reaktionen unserer Vorväter auf das mörderische Geschehen des 1. Weltkrieges.

### 1.1 Zum 1. Weltkrieg allgemein

Obwohl noch am Vorabend des Krieges Tausende in Deutschland gegen einen Krieg demonstriert hatten, zogen die meisten Soldaten begeistert in den Krieg. Mommsen schrieb in seinem Buch über den 1. Weltkrieg:

„Nationales Sendungsbewusstsein und christlicher Glaube gingen gerade in der Anfangsphase des Krieges eine Symbiose ein. [...] Das Ideal des Nationalstaats und des Gottesreichs wurden [...] in eine direkte Beziehung gesetzt.“<sup>3</sup>

Mommsen schreibt weiter, dass es zu einer „*Renaissance religiösen Empfindens*“<sup>4</sup> kam und der Krieg quasi zu einem „heiligen Krieg“ wurde. Etwa 40 Staaten waren direkt und indirekt am Krieg beteiligt, der in Europa, dem Nahen Osten, in Afrika, Ostasien und auf den Weltmeeren ausgetragen wurde. Folgerichtig wurden auch weltweit Soldaten getötet. Und die Anzahl der getöteten Soldaten war erheblich, je länger der Krieg dauerte. Man schätzt, dass in den vier Kriegsjahren etwa 17 Millionen Menschen

<sup>1</sup> Vortrag im Arbeitskreis des VFF in Bensheim am 11.04.2013.

<sup>2</sup> Wer von „Gefallenen“ spricht, der lässt sich auf eine sprachliche Verharmlosung ein. Zumindest ist es in unserer deutschen Sprache so: Wer fällt, kann aufstehen. Er ist nicht tot! Zum anderen steckt hinter dieser Redewendung auch die religiöse Vorstellung von der „Auferstehung aller Toten“. Damit wird eine fast religiöse Sprache gewählt, die in diesem Krieg eine bedeutende Rolle spielte.

<sup>3</sup> Wolfgang J. Mommsen, Der Erste Weltkrieg. Anfang vom Ende des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt/Main 2004, 168 f.

<sup>4</sup> Ebd., 170.



starben. „Etwa jeder dritte Soldat (genaue Zahlen gibt es nicht) fand den Tod oder überlebte nur mit bleibenden Verletzungen.“<sup>5</sup> Es war das grausamste Gemetzel, das bis dahin die Welt erlebt hatte.

## 1.2 Zu den Reaktionen auf die getöteten Soldaten

Bereits seit 1816 gab es in Preußen ein „Totenfest“, das am letzten Sonntag im Kirchenjahr begangen wurde. Es war von Friedrich Wilhelm III. nach den blutigen Kämpfen und dem Sieg über Napoleon eingeführt worden. Mit der späteren Bezeichnung „Ewigkeitssonntag“ in den Agenden der Landeskirchen sollte inhaltlich der endzeitliche Charakter des Sonntags betont werden. Das Totengedenken hat aber traditionell weiterhin Bestand und reiht sich in die nun fast 200-jährige Tradition der religiösen Opfer-Gedenk-Feiern und Gebetsstunden für die Soldaten. Zumal in den Befreiungskriegen selbst auch jeder Sieg über die französischen Truppen mit einem Dank-Gottesdienst gefeiert wurde.

Diese Tradition der „national-religiösen Ehrung Gefallener“<sup>6</sup> lebte in allen Gedenkfeiern um die toten Soldaten des 1. Weltkrieges wieder auf. Sie passte in die religiöse Euphorie des Kriegsbeginns. Alle getöteten Soldaten waren unhinterfragt Helden<sup>7</sup>, die ihr Leben geopfert hatten. Eine Täterseite gab es nicht.

Das Verdikt Kurt Tucholskys von 1931 „Soldaten sind Mörder“, das nachweislich bereits seit 1770 in unterschiedlichen Variationen vorkam, ist bezeichnender Weise in den Jahren des 1. Weltkrieges nicht aufgetaucht.<sup>8</sup>

Mit der Stilisierung des getöteten Soldaten zum Helden, zum aktiven Opfer (Sacrifizium)<sup>9</sup>, der sein Leben auf dem „Altar des Vaterlandes“ ließ, war eine wahre, echte Trauerarbeit unmöglich. Aber es war eine Deckungsgleichheit mit dem Opfer Christi geschaffen. Die betroffenen Angehörigen waren damit zu Stolz und Dank genötigt und verpflichtet. Ein tiefes Erschrecken über das Geschehen war kaum möglich, geschweige denn eine Empörung und Ablehnung. Dass diese kollektive Verdrängung der beste

<sup>5</sup> Thomas Kühne, Der Soldat, in: Ute Frevert / Heinz-Gerhard Haupt (Hgg.), Der Mensch des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1999, 345 f.

<sup>6</sup> Gerhard Besier, Die Landeskirche und der Erste Weltkrieg, in: Joachim Rogge / Gerhard Rubbach (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union Bd 2, Leipzig 1994, 486.

<sup>7</sup> Die eigentliche Grundbedeutung von „Held“ ist passiv: der bedeckte, mit einer Rüstung bekleidete Krieger. So war mit diesem Begriff immer schon die gedankliche Verbindung zum Krieger vorhanden. Ein Held war ein durch seine Tapferkeit und seine Kriegstaten gefeierter Mann edler Abkunft. (Zur Herkunft und Bedeutung des Wortes „Helden“ siehe Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1984, 96). Von ihren Taten erzählte man in den höchsten Tönen und eiferte ihnen nach.

<sup>8</sup> Kühne, Der Soldat, 345 f.: „Victor Hugo etwa titulierte 1878 den soldatischen Helden als ‚nur eine Art Mörder‘. Christoph Martin Wieland sprach schon 1794 von ‚Menschenmördern‘, Freiherr von Knigge 1795 von ‚besoldeten Mördern‘, und selbst Friedrich der Große ereiferte sich 1773 über die ‚privilegierten Mörder, die die Erde verwüsten‘.“

<sup>9</sup> Zur Unterscheidung zwischen der passiven Opfergabe (lat. *victima*) und der aktiven Opferhandlung (lat. *sacrificium*) siehe: Kühne, Der Soldat, 362.



Nährboden für weitere Gewalt und keinesfalls für eine religiöse Erweckung war, wurde bei etlichen erweckten Christen nicht wahrgenommen, wie ich nun an den deutschen Baptisten- und Brüdergemeinden zeigen möchte. Ich frage: Wieweit kann man auch bei unseren Gemeinden die Entstehung eines regelrechten Gefallenenkultes mit Opfermythos entdecken? Wieweit waren sie ganz und gar Kinder ihrer Zeit und wo zeigten sich durch ihren Glauben andere Einstellungen und Haltungen zum 1. Weltkrieg? Gab es kontradiktorische Ansätze und Anzeichen bei dem vorherrschenden Heldenkultus in der Trauer um die getöteten Soldaten aus ihren eigenen Reihen?

## 2. Die Reaktionen der Brüdergemeinden

### 2.1 In den Zeitschriften von 1914–1919

Das „führende Organ“<sup>10</sup> der exklusiven Brüder war der

#### 2.1.1 „Botschafter des Heils in Christo“

„Der Botschafter“ war eine Zeitschrift für gläubige Christen und behandelte die Lehre der geschlossenen Brüder („exklusive Brüder“ oder auch „Darbysten“ genannt). Gerhard Jordy, der Historiker der deutschen Brüderbewegung, schreibt über diese Monatsschrift:

„Gemeindliche Informationen, die man gewöhnlich neben Erbauung und Belehrung von solchen Blättern erwartet, sucht man jedoch im Botschafter [...] vergebens. Es war eben ein reines Lehr- und Erbauungsblatt...“<sup>11</sup>

So erwartet man auch keine politischen Äußerungen in diesem Blatt. Doch das war in jener Zeit nicht so. Bereits 1914 in der August-Nummer erscheint ein zweiseitiger Artikel „Der Krieg ist erklärt!“, in dem der vermutliche Verfasser und Herausgeber Rudolf Brockhaus allerdings daran erinnert, „daß auch auf der anderen Seite Kinder Gottes seien“.<sup>12</sup> Und so ist es nicht ganz verwunderlich, dass zu unserem Thema der *Botschafter* einen Nachruf auf einen getöteten Soldaten bringt, der französischer Bürger ist. Es ist überhaupt der einzige Nachruf auf einen getöteten Soldaten des 1. Weltkrieges in dieser Zeitschrift und er ist von ganz eigener Art.

Im *Botschafter* von 1915 wurde ein Trostbrief dieses französischen Bruders an eine Glaubensschwester, die ihren Mann im 1. Weltkrieg verloren hatte, veröffentlicht.<sup>13</sup> Es ist ein sehr seelsorgerlicher Brief. Am Ende dieses Briefes wird dem Leser mitgeteilt, dass der Verfasser Joel D., ein 25jähriger französischer Bruder, am 9. Juni 1915, 24 Tage nach dem er

<sup>10</sup> Gerhard Jordy, „Geschichte des Botschafters bzw. der Botschaft“, in: <http://www.bruederbewegung.de/themen/zeitschriften/botschafter.html>.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Gerhard Jordy, Die Brüderbewegung in Deutschland, Bd. 3, Wuppertal 1986, 27.

<sup>13</sup> Der Botschafter, September 1915, 225–232: „Ein Soldatenbrief“, verfasst am Sonntag, dem 16. Mai 1915 und „Anmerkung“ über den Tod von Joel D. am 9. Juni 1915.



diesen Brief verfasst hatte, durch einen Granatsplitter zu Tode kam. Vorgesetzte und Kriegskameraden kommen dann zu Wort, die ihm als tapferen Helden und wahren Christen, der mit strahlendem Angesicht gestorben sei, schildern.

Dieses Schema – Äußerungen von Kameraden, Briefe, Auszüge aus Tagbüchern usw., die den getöteten Soldaten in einem heldischen Licht erscheinen lassen – wird in den Nachrufen in einer anderen Zeitschrift eines Verfassers, der ebenfalls zu den geschlossenen Brüdern gehörte (General von Viebahn) weiter ausgebaut und verfestigt.

Natürlich sollten dieser Brief und der Nachruf auf den französischen Bruder die deutschen Mütter und Ehefrauen, die gleiches Leid erfuhren, trösten und den deutschen Glaubensbrüdern im Krieg Mut machen, mit strahlendem Angesicht zu sterben. Aber es ist doch auch ein Nachruf auf einen *französischen* und damit feindlichen Soldaten, der zeigt, dass es auf der anderen Seite der Front überzeugte Christen gab, die von deutschen Granaten getötet wurden. Man bedenke dabei, dass schon 1914 Frankreich rund 900 000 Soldaten verlor, während im deutschen Heer 750 000 Mann im ersten Kriegsjahr starben.<sup>14</sup> Von daher war es nicht abwegig, wenigstens an einen getöteten französischen Soldaten zu erinnern. In der folgenden Nummer erschien dann auch noch ein zweiter Brief des französischen Bruders, den er an seine Eltern geschrieben hatte.<sup>15</sup>

### 2.1.2 „Gnade und Friede“

Bei dieser Zeitschrift handelt es sich um eine Monatsschrift, die sich ebenfalls an Christen richtet. Sie erschien im Verlag von „Geschwister Dönges“, deren Leiter der ehemalige Lehrer Emil Dönges, ein führender Mann der zweiten Generation in der deutschen Brüderbewegung, war.

Ähnlich wie im *Botschafter* gibt es ausreichend viele Anspielungen auf den Krieg mit einem stark endzeitlichen Ton.<sup>16</sup> Der Krieg galt als ein Zeichen für die letzten Tage. Nachrufe auf getötete Soldaten aus den geschlossenen Brüdergemeinden findet man in dieser Zeitschrift nicht, obwohl Dönges selber zwei Söhne in diesem Krieg verlor.<sup>17</sup> Soll man dieses Schweigen der christlichen Demut und Bescheidenheit zurechnen, oder ist es Ausdruck für eine unaussprechliche Trauer, die den Vater erfasst hatte? Es bleibt eine offene Frage.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> *Cay Rademacher*, Verdun, in: *GeoEpoche* Nr. 14: Der Erste Weltkrieg, 50.

<sup>15</sup> Der *Botschafter* 1915, 309–318: „Ein zweiter Soldatenbrief“, verfasst am 24. Februar 1915; der Brief wird mit weiteren Informationen zu dem Verfasser eingeleitet.

<sup>16</sup> Emil Dönges befasste sich mit endzeitlichen Themen noch viel mehr als Rudolf Brockhaus.

<sup>17</sup> *Gerhard Jordy*, *Die Brüderbewegung in Deutschland*, Bd. 2, Wuppertal 1981, 28.

<sup>18</sup> Eine umfassende Biographie über Dr. Emil Dönges fehlt bisher.



### 2.1.3 „Gute Botschaft des Friedens“

Dies ist ein evangelistisches Verteilblatt aus dem Dönges-Verlag gewesen. Während der Kriegsjahre wird regelmäßig aus Feldpostbriefen zitiert, von Besuchen in Feldlazaretten berichtet usw.<sup>19</sup> Ziel aller Schilderungen ist bei dieser missionarischen Schrift, Menschen zum Glauben zu rufen. Direkte, persönliche Nachrufe auf getötete Soldaten finden sich hier also nicht. In allen mehr oder weniger anonym geschilderten Fällen sterben die Männer tapfer und voller christlicher Zuversicht<sup>20</sup> – also als Helden. Der Heldenmythos mit seiner hohen symbolischen Bedeutung wird hier fleißig und fortwährend bedient. Ich behaupte, dass durch die anonymen Schilderungen – es werden so gut wie keine Namen genannt – dieser Mythos sogar noch stärker wirken konnte, denn er konnte auf jeden getöteten Krieger passen. Doch das geschilderte Verhalten und Erleben der Soldaten entsprach keinesfalls der Wirklichkeit. In diesen Schilderungen werden die grausamen Erlebnisse, die furchtbaren Ängste, das unmenschliche Abschlachten verdrängt. Das Ausmaß des Grauens und der Trauer wurden übertüncht und damit das weitere Sterben und Töten ermöglicht – makaber, wenn man bedenkt, dass das in der Zeitschrift geschah, die den Titel „Gute Botschaft des Friedens“ trug.

### 2.1.4 „Mitteilungen aus dem Werk des Herrn in der Ferne“

Es handelt sich um die Missionszeitschrift der geschlossenen Brüder, in dem sie aus ihrer Missionsarbeit im Ausland berichten. Auch hier finden sich keine persönlichen Traueranzeigen über getötete Brüder, aber es wird sehr kurz von Missionaren und deren Söhnen berichtet, die im Krieg getötet wurden oder vermisst sind. Es wird aber nicht nur vom Leid und Tod deutscher Männer berichtet, sondern auch von betroffenen Brüdern, die aus den feindlichen Ländern stammen. Dabei sind diese Nachrichten sehr sachlich gehalten. Heldenerzählungen wie in der vorhergehenden Zeitschrift finden sich hier nicht. Gerhard Jordy stellt fest:

„Erster Weltkrieg und Nachkriegszeit mit ihren politischen und wirtschaftlichen Problemen wirkten sich auf dem Gebiet der von internationalen Beziehungen stark beeinflussten Außenmission so spürbar aus, daß die ‚Mitteilungen‘ im gewissen Sinne zu einem Spiegel des Zeitgefühls in der ‚Christlichen Versammlung‘ wurden.“<sup>21</sup>

### 2.1.5 „Offene Türen“

Ähnlich verhält es sich auch mit den Missionsnachrichten der „offenen Brüder“. Auch hier herrscht in der Regel eine vergleichsweise recht sachliche

<sup>19</sup> Im Jahrgang 1915, 55 wird beispielsweise der letzte Feldpostbrief des württembergischen Hauptlehrers Stotz veröffentlicht, der ein Christ war: „Seine letzte Botschaft“.

<sup>20</sup> Beispielsweise im Jahrgang 1915, 35: „Auch ein Sieg“, 48: „Sein letztes Wort“, 64: „Zwei glückliche Krieger“, 67: „Der selige Heimgang eines Kriegers“.

<sup>21</sup> Jordy, Die Brüderbewegung, Bd. 2, 33.



Berichterstattung vor, in der aber auch leichte Anklänge an einen Heldenmythos vorkommen.

### 2.1.6 „Schwert und Schild“ 1914-1915

Ganz anders aber verhält es sich mit den Veröffentlichungen in der Zeitschrift *Schwert und Schild*, die der General a.D. Georg von Viebahn (1840–1915), Mitglied bei den geschlossenen Brüdern, herausgab.

Gerhard Jordy weist darauf hin, dass alle Blätter Georg von Viebahns – es gab noch das Blatt *Zeugnisse eines alten Soldaten an seine Kameraden* – „aus dem Rahmen“ der Brüderzeitschriften fallen, da „sie zwar vom Geist der Brüderbewegung beeinflusst, aber hauptsächlich nicht für deren Leserkreis konzipiert waren“<sup>22</sup>. Sie fanden – nach Jordy – mehr Abnehmer in den Gemeinschaftskreisen. Die Zeitschriften von Viebahns waren demnach allianz-orientierte Blätter. Für unser Thema jedoch spielt das keine Rolle, da es nicht um den Leserkreis, sondern um die Reaktionen und die Gesinnung der Verfasser geht, die sich in den Traueranzeigen offenbaren.

Die Zeitschrift *Schwert und Schild*, die auf Grund des Todes Georg von Viebahns nur bis 1915 erschien, stellt sehr früh und ausführlich getötete Offiziere und deren Lebenswandel und Sterben dar.<sup>23</sup> Waren es im Jahrgang 1914 drei Nachrufe auf getötete Offiziere aus dem Kreis um Viebahn, so sind es 1915 zehn Nachrufe. Es sind längere Lebens- und Sterbensgeschichten, die hier abgedruckt wurden. Manche dieser Nachrufe sind über 20 Seiten lang!<sup>24</sup>

Außerdem sind noch drei – mir bekannte – Sonderdrucke aus der Feder Friedrich Wilhelm von Viebahns, dem ältesten Sohn, erschienen, die Nachrufe und Lebensbilder getöteter Offiziere zum Inhalt haben. Sie sind ebenfalls im Verlag *Schwert und Schild* erschienen.<sup>25</sup>

Alle Nachrufe aus dem Verlag Georg von Viebahns sind nach ein und demselben Muster aufgebaut. Sie werden in der Regel mit einem Bibelwort ein- oder ausgeleitet, es folgen Schilderungen von Kriegskameraden und persönliche Äußerungen aus Feldpostbriefen und Tagebüchern des getöte-

<sup>22</sup> Ebd., 31.

<sup>23</sup> Die getöteten Offiziere stammen in der Mehrzahl aus kirchlich-erweckten Kreisen, hatten aber alle persönlichen Kontakt zu Georg von Viebahn und verdankten teilweise ihre Bekehrung seinen evangelistischen Bemühungen.

<sup>24</sup> Es sind die Nachrufe auf Arndt Georg von Lettow-Vorbeck (1914, Heft IV, 3–9), Otto Freiherr von und zu Egloffstein (ebd., 10), Caesar Heusch (ebd., 11–15), dann noch einmal ein ausführlicher Nachruf über Otto Freiherr von und zu Egloffstein (1915, Heft I, 3–28), weiter folgen Nachrufe über Otto Loycke (ebd., 35–46), Dietz Freiherr von Welck (ebd., 57 f.), Wilhelm Gravenhorst (ebd., 58–60), Eberhard Braumüller (ebd., 60 f.), Wilhelm von Hochstetter (ebd., 61 f.), Götz Buch (ebd., 63 f.), Eggert von Estorff (1915, Heft II, 36–39), Leopold Freiherr von Türcke (1915, Heft IV, 3–8) und Fritz Lange (ebd., 8–19).

<sup>25</sup> Es sind die Hefte über: „Friedrich Roether, Rittmeister und Eskadronchef...“ (12 S.), „Henning von Jagow...“ (40 S.) und „Martin von Raumer...“ (28 S.).



ten Offiziers, die seine tadellos christliche Einstellung zeigen.<sup>26</sup> Diese Nachrufe sind rundweg Heldenberichte, die fast immer durch Bibelworte ganz in die Nähe christlicher Märtyrer gerückt werden. So wird beispielsweise schon der erste Nachruf mit einem Wort aus 2.Sam. 1,26f. eingeleitet, das mit dem Satz endet:

„Wie sind die Helden gefallen, und umgekommen die Rüstzeuge des Streites!“<sup>27</sup>

Der letzte Nachruf im ersten Kriegsjahrgang endet mit dem Wort aus Offb. 14,13:

„Glückselig die Toten, die im Herrn sterben von nun an! Ja, spricht der Geist, auf daß sie ruhen von ihren Arbeiten, denn ihre Werke folgen ihnen nach.“<sup>28</sup>

Noch eine Bemerkung zu Georg von Viebahn: Er verlor wie sein persönlicher Freund, Emil Dönges, zwei seiner Söhne im 1. Weltkrieg. Dieses Erlebnis ist wohl auch Ursache dafür gewesen, dass ihm 1915 die Kräfte schwanden und er starb.<sup>29</sup> Über den Tod seiner Söhne aber fällt kein einziger Satz in seiner Zeitschrift. Überliefert ist, dass der General am selben Tag, als die Vermissten-Nachricht seines Sohnes Wilhelm kam, in der Gemeinschaft in der Hohenstaufenstraße in Berlin – einer offenen Brüdergemeinde – eine Bibelstunde hielt. Über die Reaktion des Generals, als die Nachricht kam, dass der Sohn Georg in Frankreich getötet sei, schrieb der Sohn Friedrich Wilhelm: „So traf ihn diese Botschaft zwar nicht vernichtend, da er durch Glauben auch hierbei still war in dem Herrn, seinen Gott, [...] aber sie erschütterte sein Vaterherz tief...“<sup>30</sup>

### 2.1.7 „Handreichungen aus dem Worte Gottes“

Zum Schluss noch ein ganz kurzer Blick auf die meistgelesene Zeitschrift der „offenen Brüder“, herausgegeben von Albert von der Kammer und Fritz Koch. Sie beschränkte sich auch in den Kriegsjahren sehr konsequent auf die Auslegung biblischer Texte. Wer diese Zeitschrift zur Hand nimmt, erfährt über die Zeitumstände nichts.

## 2.2 Das Buch Ernst Langes: „Hauptmann Willy Lange“.

Wie bereits angedeutet, gab es ein ganz bestimmtes Muster der Heldenverehrung in der Literatur der deutschen Brüdergemeinden, die einmal in der Zeitschrift *Der Botschafter* zu finden war und die dann ausgiebig und umfassend von Georg von Viebahn und seinem ältesten Sohn Friedrich praktiziert wurde.

<sup>26</sup> Siehe dazu auch *Hans Brandenburg*, Georg von Viebahn. General und Evangelist. Wuppertal 1984, 207–209.

<sup>27</sup> Schwert und Schild, XVI. Jahrgang 1914, Heft IV, 3.

<sup>28</sup> Ebd., 15.

<sup>29</sup> So *Brandenburg*, Georg von Viebahn, 208 f.

<sup>30</sup> Ebd., 261–263.



Diese Tradition ging – wie ich jetzt zeigen möchte – in beiden Brüdergemeinden weiter und wurde bis zum 2. Weltkrieg gepflegt. Das beweist ein Buch, das 1935 in der ersten Auflage erschien, und haargenau dem Schema der Nachrufe von Viebahns folgt. Der vollständige Titel des Buches lautet: „Hauptmann Willy Lange. Und setztet ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein!“<sup>31</sup> Das Buch erschien auch im Verlag Georg von Viebahns, der sich genau wie die Zeitschrift *Schwert und Schild* nannte.<sup>32</sup>

Der Verfasser Ernst Lange (\*1879/80, †11.02.1942), selbst Offizier (Major), gehörte zu den „offenen Brüdern“. Ernst Lange verlor zwei seiner Brüder im 1. Weltkrieg. Den Nachruf zum Tod seines ältesten Bruders Fritz Lange, findet man in der Zeitschrift *Schwert und Schild*.<sup>33</sup>

Über seinen jüngeren Bruder Willy, Mitglied bei den geschlossenen(!) Brüdern, schrieb Ernst Lange ein Buch mit 20 Kapiteln. Von den 20 Kapiteln sind neun allein dem Kriegsgeschehen gewidmet. Oder anders ausgedrückt, von den 176 Seiten sind 94 Seiten Kriegsberichte. Zwar will das Werk nach dem erklärten Willen des Verfassers das Andenken an Willy Lange lebendig halten, der ein Vorbild für die Jugend sein soll und das zur Nachfolge Christi rufen will. Aber es ist aus heutiger Sicht ein Werk, das den Heldenmythos nährt und pflegt und es ist auch ein Buch, das Wegbereiter zum Führerkult des Nationalsozialismus und zum 2. Weltkrieg ist. Man höre nur die letzten Sätze aus diesem Buch:

„Wir Deutschen sind jetzt dabei, Deutschland in seinem Führer zu geben, was Deutschlands ist. Es geht in Erfüllung, was Willy Lange 1917 sagte, als in der Heimat Verrat umging: ‚Die Nation ist durchaus bereit, jedem klaren und großen Manne zu folgen‘.

Die Vollendung dieses Werkes – nicht etwa ein Widerspruch – würde es sein, wenn nun auch Scharen von Deutschen [...] sich aufmachen würden, um ‚Gott zu geben, was Gott ist‘ [...] Wir haben nicht zu warten – wir schulden dem Herrn der Herren und Könige der Könige die Huldigung, die Hin-

<sup>31</sup> Der Untertitel stammt aus Schillers „Wallenstein“. Das Drama schildert einen Feldherrn, dem seine Soldaten blindlings folgen und der mächtiger als sein Kaiser sein will. „Ein Reich von Soldaten wollt' er gründen, / Die Welt anstecken und entzünden, / Sich alles vermessen und unterwinden ...“ Doch er scheitert und wird ermordet. Dieses Drama wurde in den Fronttheatern während des 1. Weltkrieges ununterbrochen gespielt. Das Zitat. „Und setztet ihr nicht das Leben ein ...“ stammt aus der Szene 11. Es sind die letzten Worte des Ersten Jägers, die noch einmal von einem Chor aufgenommen werden und mit dem der erste Teil der Wallenstein-Trilogie endet. Es ist auch die letzte Zeile eines Liedes, das später vertont und außerhalb des „Wallensteins“ wie ein Volkslied gesungen wurde. Bezeichnenderweise beginnt das Lied mit den Worten: „Wohlauf, Kameraden, aufs Pferd, aufs Pferd, / Ins Feld, in die Freiheit gezogen! / Im Felde da ist der Mann noch was wert, / Da wird ihm das Herz noch gewogen ...“. Es wurde zu einem Soldatenlied, das ermutigen sollte, furchtlos in den Kampf und den Tod zu ziehen. „Der dem Tod ins Angesicht schauen kann, / der Soldat allein ist der freie Mann.“

<sup>32</sup> Ich habe aus dem Besitz meines Vaters eine gebundene Auflage aus dem Jahr 1937 (43.–45. Tausend), Verlag Schwert und Schild, Diesdorf bei Gräbersdorf, Bez. Breslau.

<sup>33</sup> Schwert und Schild, 1915, Heft IV, 8–19.



gabe des ganzen Menschen. Es ist eine Frage auf Leben und Tod, welche Entscheidung wir treffen.“ (S. 176).

Ich will noch eine ganz persönliche Bemerkung dazu abgeben: Dieses Buch stammt aus dem Nachlass meines Vaters, der zur geschlossenen Brüderversammlung gehörte. Wie ein handschriftlicher Vermerk meines Vaters in dem Buch zeigt, bekam er es zu seinem 18. Geburtstag „im Kriegsjahr 1942“ von zwei jungen Frauen aus dem Jugendkreis der Christlichen Versammlung geschenkt. Ende 1943 wurde er eingezogen, wurde Offizier und war dann als frommer junger Mann aus einem kleinen thüringischen Dorf auch an einem Kriegsverbrechen an der Zivilbevölkerung beteiligt, wie er mir kurz vor seinem Tod mehrfach schilderte. Wieweit hat wohl auch dieses Buch Pate gestanden, das Kriegsgeschehen zu verharmlosen und Verbrechen zu rechtfertigen? Eine der Kommentare meines Vaters nach der Schilderung lautete: „Es war doch Krieg!“ (als wenn das verbrecherische Handlungen rechtfertigt).

Ich komme nun auf ein Werk der deutschen Baptistengemeinden zu sprechen:

### 3. Das Gedenkbuch der deutschen Baptisten von 1919

Im Jahr 1919 erschien im „Verlagshaus der deutschen Baptisten“ in Kassel das „Gedenkbuch an die in dem Weltkriege gefallenen Mitglieder der deutschen Baptistengemeinden. Zusammengestellt und bearbeitet wurde es von Benjamin Schmidt, der 1905 die Leitung des Oncken-Verlagshauses übernommen hatte.

Im „Gedenkbuch“ werden 1527 getötete Soldaten und eine Missionarin, die in einem englischen Internierungslager starb (S. 305), namentlich erwähnt. Außerdem wird ein Foto aus der Gemeinde Schwentainen/Pommern mit einer Gedenktafel, auf der 27 Soldaten genannt sind (S. 246) veröffentlicht.<sup>34</sup> Somit waren 1.563 getötete Soldaten bekannt. Im Buch selbst ist die Rede von „etwa 1300 Gefallenen aus unserem Kreis“ (S. 3). Das ist eine beachtlich hohe Zahl getöteter junger Männer aus dem Bund der deutschen Baptistengemeinden. Doch selbst die hier Aufgeführten sind längst nicht alle getöteten Soldaten aus den Baptistengemeinden. Man muss damit rechnen, dass es Gemeinden gab, die sich nicht an der Veröffentlichung und Herausgabe dieses Gedenkbuches beteiligt haben. Außerdem starben in den kommenden Jahren noch etliche Verwundete.

Auf den ersten Seiten ist die Ansprache des baptistischen Predigers Carl Breidenbach abgedruckt, die er während einer Gedächtnisfeier auf der 23. Bundeskonferenz, die vom 15. bis 17. September 1918 in Kassel stattfand, hielt. Carl Breidenbach (1866–1946) war ab 1913 Mitarbeiter, später Leiter

<sup>34</sup> Der Text unter dem Foto der Gedenktafel sagt allerdings, es seien 35 getötet. – Bezeichnend ist die Überschrift auf dieser Tafel: „Für uns starben den Heldentod!“ Also eindeutige Heldenverehrung wird hier praktiziert.



der Allianz-Soldatenmission und wurde deshalb „Soldatenvater des Bundes“ genannt. Breidenbach zitiert am Beginn seiner Rede u. a. das Gedicht „Helden“, von einem nicht genannten, [mir] unbekannten Verfasser.<sup>35</sup> Mit diesem Gedicht wird nun ganz deutlich, dass die Gedenkfeier eine Heldengedächtnisfeier war. Breidenbach nannte schon davor die getöteten Soldaten „Entschlafene, die Gott würdigte, Helden zu werden“ (S. 4) und „entschlafene Helden“ (S. 5) und rückte sie ganz in die Nähe von Christus, der „für alle gestorben“ (2.Kor 5,15) ist.

Diese Feier war also keinesfalls nur ein Ausdruck der Trauer und tiefen Betroffenheit über die schweren Verluste begabter und engagierter Mitarbeiter in den Gemeinden und Werken des Bundes der deutschen Baptisten-gemeinden. Das Buch ist demzufolge auch nicht nur ein „Gedenkbuch“, wie es der Titel verheißt. Es wird – wie damals üblich – die Tapferkeit, der Mut, die Vaterlandsliebe, die Treue, die Opferbereitschaft usw. der getö- teten Soldaten gelobt. Verschwiegen wird beispielweise, dass diese Menschen fürchterliche Angst hatten, entsetzlich gelitten haben und sinnlos starben. Hin und wieder wird angedeutet, dass sie gerne weitergelebt hätten.

Es fand also Geschichtsverklärung – genauer: Kriegsverklärung – statt. Durch die Heldenverehrung wurde der Krieg verherrlicht, durch die Heroi- sierung der „Helden“ wurde er sogar glorifiziert. Die getöteten Soldaten waren alle Opfer. Wo aber waren dann die Täter, die alles verwüsteten, sich wie Tiere benahmen, abschlachteten, niedermetzten und vergasten, was ihnen vor die Augen kam? In unserer heutigen Zeit mit den Erfahrungen zweier Weltkriege ist das eine völlig unakzeptable Sichtweise!

Dazu passt, dass vom Einband an, über das Titelblatt bis hin zu vielen Seiten in dem Gedenkbuch das Eiserne Kreuz abgebildet wird. Allein die Form dieses Ehrenzeichens war symbolisch aufgeladen. Bewusst wurde die Anlehnung an das Balkenkreuz des Deutschen Ordens gesucht. Es ist das schwarze Tatzenkreuz mit sich verbreiternden Balkenenden, das die Deutsch- ritter seit dem 14. Jahrhundert auf ihren weißen Mänteln trugen. Damit wurde der Krieg in die Tradition der Kreuzzüge gerückt und so – wahr- scheinlich völlig unbewusst – sakralisiert. Dementsprechend rückte man mit diesem Gedenkbuch den Krieg ganz unmerklich in die Nähe der Glau- benskämpfe und -kriege.

Passend dazu tauchen in dem Gedenkbuch Kränze auf, die wie Ehren- und Siegerkränze gebunden und von Schmuckbändern umwunden sind (S. 53). Innerhalb des Buches finden sich neben Gedichten auch Strophen bekannter Lieder und Bibelerde. Sie alle rufen zur Hoffnung und Zuver- sicht im Glauben auf, weil „*die Fluten des Leids zu neuen Segensquellen*“ durch die Auferstehungshoffnung werden, wie Breidenbach (S. 4) meint.

<sup>35</sup> Er zitiert auch noch das Gedicht „Rauschende Wasser“ von Hedwig von Redern (1866–1935) und das Gedicht: „Für uns“, von dem Obertertianer Reinhold Sa- muelsohn (ca. 1914 verfasst).



Es ist darum nicht erstaunlich, dass das meistzitierte Bibelwort (allein 25 mal!) Offb. 2,10 ist: „Sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben.“ Wie aber verstand man wohl diesen biblischen Satz? Dachte man bei der Treue an die Treue zu Gott (wie es der biblische Autor meinte) oder an die Treue zum Kaiser und zum Vaterland, oder ging beides ineinander über und trennte man nicht mehr so scharf zwischen Kirche und Staat?

Erst an zweiter Stelle folgt ein Satz aus Psalm 73,26 (19 mal): „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ Wenn vom jämmerlichen Sterben (Verschmachten) die Rede ist, bekommt die Trauer einen scheinbar passenden Ausdruck. Doch wirkliche Trauer hat in dem Buch und auf der Gedenkfeier kaum Platz. Dem entspricht ein Gedicht (auf S. 141) von Georg Holzey<sup>36</sup> mit den Zeilen:

„Wenn sie reden könnten, alle die stillen  
Grabhügel, die unsere Helden bedecken,  
[...]  
Wenn sie reden könnten, sie würden sagen:  
Ihr deutschen Mütter und Frauen und Bräute  
Im Trauergewande, ihr sollt nicht klagen,  
als wären wir grausamen Schicksals Beute.  
[...]“

Es wird also deutlich, dass sich die meisten deutschen Baptisten keineswegs von der Masse des deutschen Volkes abhoben. Das Buch zeigt, wie sie ganz und gar Kinder ihrer Zeit waren. Gottes Versöhnungs- und Friedensbotschaft ließ sie nicht aufstehen gegen Krieg und Tod, sondern sie fanden in der Osterbotschaft Trost in ihrem Schmerz und in dem Bild des Gekreuzigten ein Vor-Bild für die sich opfernden Soldaten, die alle Helden waren und darum mehr verehrt als betrauert wurden.

Der damals weitverbreitete Anti-Kriegs-Roman „Die Waffen nieder!“, den die Österreicherin Berta von Suttner 1889 verfasst hatte, fand in den baptistischen Häusern demnach kein großes Echo.

#### 4. Lokalhistorische Reaktionen und Ereignisse

Dem Eindruck der verhinderten und verdrängten Trauer<sup>37</sup> soll noch etwas mehr nachgegangen werden. Dazu will ich aus meinen lokalhistorischen Forschungen kurz berichten.

Velbert war bis 1914 eine sehr erfolgreiche Industriestadt geworden. Die größte freikirchliche Gemeinschaft war die *Christliche Versammlung*

<sup>36</sup> Georg Holzey, Dennoch bist du mein Gott. Worte des Trostes in geistlichen Liedern, (Selbstverlag) 1918.

<sup>37</sup> Die Psychoanalytiker Margarete und Alexander Mitscherlich haben den Deutschen sogar eine Unfähigkeit nachgesagt in ihrem 1967 erschienen Buch mit dem Titel „Die Unfähigkeit zu trauern“. Das Buch löste nach Erscheinen heftige Diskussionen aus.



(CV), also die Gemeinschaft der „geschlossenen Brüder“. Neben einer methodistischen und einer pfingstlichen Gemeinschaft gab es in der Kriegszeit auch eine kleine Zweiggemeinde der Baptisten aus Elberfeld.<sup>38</sup> Bis 1914 war Velbert auf 31 400 Einwohner angewachsen.<sup>39</sup> Etwa 2 % der Bevölkerung gehörte zu den sogenannten Freikirchen, davon 1 % zur CV.

In den Jahren 1914 bis 1918 fanden etwa 644 Velberter Männer als Soldaten den Tod, das waren durchschnittlich pro Jahr 0,53 % der Einwohner. Somit verlor Velbert in den vier Jahren etwas mehr als 2 % der Bevölkerung allein im Kriegsdienst. Soweit das heute zu recherchieren war, kamen 40 junge Männer aus der Brüder- und der Baptistengemeinde nicht mehr aus dem Krieg zurück. Das würde heißen, dass ca. jeder sechzehnte getötete Soldat aus diesen freikirchlichen Kreisen stammte. Von den 40 getöteten freikirchlichen Soldaten aus der Brüder- und Baptistengemeinde Velbert gehörten nur 10 % zur Baptistengemeinde in Elberfeld (Station Velbert).

Wie reagierten nun die CV und die Baptistengemeinde in Velbert auf diese Ereignisse?

#### 4.1 Todesanzeigen in der Velberter Zeitung (VZ)

Allgemein lässt sich erst einmal feststellen, dass es zwei recht unterschiedliche Arten der Todesanzeigen in der VZ gab. Bei Soldaten, die erst nach längerer Leidenszeit in einem Lazarett verstorben waren, wird hin und wieder ihr Leiden beschrieben und ihr Tod angezeigt. Waren die Soldaten aber während einer Kampfhandlung oder bei einem Angriff tödlich getroffen worden, dann zeigte man an, dass sie „den Heldentod“ oder „den Heldentod für Kaiser und Vaterland“ erlitten hatten. Aber es gab auch einige Ausnahmen, in denen nur der Tod angezeigt wurde, ohne dass man den Begriff „Heldentod“ dazusetzte. Sehen wir uns das etwas genauer an:

In der VZ erschienen von den getöteten Söhnen, Brüdern und Vätern aus freikirchlichen Familien 36 Todesanzeigen. Von den Familien selbst stammen 24 Anzeigen. In einigen Fällen haben auch nur Firmen oder



Offenb. 14. Vers 13.  
Nach Gottes unerforschlichem Ratsschluss  
starb am 28. August auf dem Felde der  
Ehre den Heldentod für das Vaterland  
unser innigstgeliebter Sohn, Bruder,

Schwager und Onkel, der Referdist

## Emil Vitz

2. Komp. Inf.-Rgt. 174

Im Alter von beinahe 25 Jahren.

In tiefer Trauer, doch getröstet durch das Wiedersehen bei Jesu, unserm Herrn, bitten um stille Teilnahme:

Johann Vitz  
Wilhelmine Vitz geb. Isenbügel  
Ewald Vitz  
Paul Vitz  
Marta Vitz geb. Rocholz  
Hugo Hackenberg z. Z. im Felde  
Adele Hackenberg geb. Vitz  
Otto Vitz z. Z. im Felde  
Klara Vitz  
Erich Hackenberg  
Alfred Hackenberg.

Velbert, den 10. September 1914.

<sup>38</sup> Man nannte diese Zweiggemeinden oder Filialen in den Baptistengemeinden „Station“. Die Station Velbert gab es seit 1906.

<sup>39</sup> Gert Ritter, Velbert – Heiligenhaus – Tönisheide. Kulturgeographische Entwicklung eines niederbergischen Industrieraumes, Ratingen 1965, 109.



Freunde eine Anzeige in die Zeitung gesetzt. Warum ca. 10 Anzeigen von Familien fehlen, bleibt unbeantwortet.

Die allererste Todesanzeige in der VZ stammt von einer Familie, die zur CV gehörte (siehe Bild)<sup>40</sup>. Links ist das sogenannte „Landwehrkreuz“ (oder auch: Eisernes Kreuz) abgebildet und rechts ist die Bibelstelle: „Offb. 14 Vers 13“ abgedruckt. Nach der Elberfelder Übersetzung lautet sie:

„Und ich hörte eine Stimme aus dem Himmel sagen: Schreibe: Glückselig die Toten, die im Herrn sterben, von nun an! Ja, spricht der Geist, auf daß sie ruhen von ihren Arbeiten, denn ihre Werke folgen ihnen nach.“

Diese Bibelstelle wurde auch 1914 in „Schwert und Schild“, der Zeitschrift Georg von Viebahns, angeführt. Sie deutet die Tendenz der Familie an, den getöteten Sohn als christlichen Märtyrer zu sehen. Ist doch das Bibelwort aus der Offenbarung ein Ausspruch Gottes im Blick auf die verfolgten und getöteten Christen, nicht aber auf getötete Soldaten. Zugleich wird in der Anzeige deutlich, dass die Familie den Sohn zwar „nach Gottes unerforschlichem Ratschluß“ aber „auf dem Felde der Ehre den Heldentod für das Vaterland“ sterben sieht. Die Heldenverehrung wurde also von Beginn des Krieges an auch in den Familien der CV gepflegt.

Wie sehr der Krieg außerdem als „Heiliger Krieg“ aufgenommen wurde, zeigt indirekt auch die Aufnahme des „Eisernen Kreuzes“ in die Todesanzeige, das in keiner der kommenden Todesanzeigen in der Velberter Zeitung fehlen wird. Zwar ist mir nicht bekannt, ob es ausdrücklicher Wunsch der Familie war, das Kreuz in die Anzeige zu drucken, oder ob es der Zeitungsverleger veranlasst hatte. Allein die Inschrift des hier abgedruckten „Landwehrkreuzes“ ist in der Reihenfolge der Begriffe schon vielsagend genug: „Mit Gott / für König und / Vaterland“. Auf die tiefere Symbolik dieses Kreuzes habe ich bereits hingedeutet.

Alle folgenden Anzeigen von freikirchlichen Familien erwähnen nicht immer, dass der Verstorbene „den Heldentod fürs Vaterland“ gestorben ist. Doch die meisten geben ein Bibelwort an, etwa:

Psalm 23,4 (Walter Clabes),

Offb. 21,4 (Otto Hornscheidt),

Offb. 2,10 (Hugo Wascheidt) oder

2.Kor. 5,1 (Paul Vitz).

Vergleicht man jene zuletzt gezeigte Anzeige – über Paul Vitz – mit der ersten in der VZ erschienen Todesnachricht, fällt auf, dass sie von der gleichen Familie stammt. Wiederum ist vom Heldentod die Rede.<sup>41</sup> Allerdings

<sup>40</sup> Der Text der Anzeige lautet: „Offb. 14, Vers 13. Nach Gottes unerforschlichem Ratschluß starb am 28. August auf dem Felde der Ehre den Heldentod für das Vaterland unser innigstgeliebter Sohn, Bruder, Schwager und Onkel, der Reservist Emil Vitz, 2. Komp. Inf.-Rgt. 174, im Alter von beinahe 25 Jahren. In tiefer Trauer, doch getröstet durch das Wiedersehen bei Jesu, unserem Herrn, bitten wir um stille Teilnahme: Johann Vitz, Wilhelmine Vitz geb. Isenbügel, Ewald Vitz, Paul Vitz, [...], Velbert, den 10. September 1914.“

<sup>41</sup> Der Wortlaut der Anzeige lautet: „Wir wissen, daß, wenn unser irdisches Haus, die Hütte, zerstört wird, wir einen Bau von Gott haben, ein Haus nicht mit Händen ge-



betont der sonstige Text stärker als in der ersten Anzeige die christliche Hoffnung und Gewissheit. Ist in den Jahren von 1914 bis 1917 in der Familie ein leichter Sinneswandel eingetreten? War man nicht mehr ganz so stolz auf den Heldentod des Sohnes wie beim ersten Mal? Trauerte man beim zweiten getöteten Sohn deutlicher, klarer und offensichtlicher?

Diese Familie aus der CV war sogar durch einen weiteren Todesfall betroffen. Genau über der Todesanzeige von Paul Vitz steht die Anzeige über den Tod der Mutter des getöteten Soldaten. Familie Johann Vitz trauerte also um die Mutter und den zweiten getöteten Sohn. Damit aber war Familie Vitz nicht die einzige Familie, die in jenen vier Kriegsjahren solche traumatischen Erfahrungen machte. Etliche Familien verloren mehrere Söhne und Familienangehörige.

Es wäre sicherlich erhellend, die allgemeinen Todesanzeigen mit den Todesanzeigen über die getöteten Soldaten zu vergleichen. Das würde jetzt den Rahmen sprengen. Darum bleibe ich bei den Anzeigen über die getöteten Soldaten.

Auf zwei Ausnahmen bei den Anzeigen in der VZ möchte ich verweisen. Sie reden nämlich nicht vom „Heldentod“. Die erste stammt von dem Sohn des sehr bekannten Stadtkämmerers Wilhelm Hornscheidt (1850–1930), Otto Hornscheidt.<sup>42</sup> Wilhelm Hornscheidt war der führende Mann in der CV, der Jahrzehnte sein Haus der CV als Versammlungsstätte zur Verfügung gestellt hatte. Es fällt auf, dass neben der fehlenden Wendung vom „Heldentod“ und dem deutlichen Ausdruck der Trauer („schmerzliche Nachricht“) auch eine distanzierte Redewendung über den Krieg („Kriegsgetümmel“) gewählt wurde. Auch die angezeigte Bibelstelle aus Offenbarung 21,4 weist in diese Richtung. Sie lautet nach der Elberfelder Bibelübersetzung, der Übersetzung der geschlossenen Brüder:

„Und er [Gott] wird jede Träne von ihren Augen abwischen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein: denn das Erste ist vergangen.“

Sie zeigt die Trauer und die Hoffnung auf ein Ende an. Hier ist etwas von echter, tiefer Betroffenheit, Trauer und Distanzierung zum Krieg zu erahnen, die mit der sonst so allgemeinen Heldenverehrung nichts zu tun hat.

macht, ein ewiges, in den Himmeln. 2.Kor. 5, Vers 1. Heute morgen erhielten wir die schmerzliche Nachricht, daß mein innigstgeliebter Gatte, unser treusorgender Vater, vielgeliebter Sohn, der zweite im Felde Gefallene, Bruder, Schweigersohn, Schwager und Onkel, der Landsturmmann Paul Vitz, 8. Komp. Res.-Inf.-Regt. 16, im Alter von 31 Jahren, am 2. Mai in den letzten schweren Kämpfen den Heldentod gefunden hat. Im tiefen Schmerz, doch getrost in der Hoffnung auf ein Wiedersehen bei dem Herrn in den Wohnungen des Friedens. Martha Vitz geb. Rocholz, Emil u. Luise Vitz, Familie Johann Vitz. Familie Herm. Rocholz. Velbert, Werden u. Duisburg, 11. Mai 1917.“

<sup>42</sup> Der Wortlaut der Anzeige lautet: „Todes-Anzeige. Durch einen in Gefangenschaft geratenen Kameraden ging uns die schmerzliche Nachricht zu, daß unser lieber Sohn, Bruder, Schwager und Onkel Otto Hornscheidt, Offiziers-Stellvertreter im Rhein. Inf.-Regt. Nr. 58, Inhaber des Eisernen Kreuzes, bei einem Sturmangriff in der Frühe des 9. Januar, im Alter von 23 Jahren 9 Monaten gefallen ist. Er durfte aus dem Kriegsgetümmel heimgehen zu Jesu, seinem Herrn. Offenb. 21. Vers 4. Familie W. Hornscheidt. Velbert, Ohligs, Galizien, Lahr, Werden, Siegen, den 9. Juni 1915.“



Beachtlich ist diese Anzeige auch, wenn man weiß, dass der Vater und zwei seiner Söhne preußische Beamte waren, die einen Amtseid geleistet hatten, in dem sie Treue und Gehorsam „Seiner Majestät meinem allergnädigsten Kaiser und König“ geschworen hatten.<sup>43</sup>

Die zweite Anzeige ist die der Familie Busch. Auch sie gehörte zur CV. Hier wird allerdings auf den 23. Psalm verwiesen, in dem von Furchtlosigkeit im Tal der Todesschatten die Rede ist und von einem gedeckten Tisch angesichts der Feinde. Aber immerhin fällt auch hier der Begriff „Heldentod“ nicht.<sup>44</sup>

Diese beiden Anzeigen sind Abweichungen von allen sonstigen Todesanzeigen. Sie sind aber längst kein Anzeichen dafür, dass in diesen Familien der Heldenmythos nicht doch gepflegt wurde. Eine zweite Anzeige aus der Familie Hornscheidt offenbart es.<sup>45</sup> Es ist die Anzeige über den Tod des ältesten Sohnes, Peter Hornscheidt, vom 8. August 1918 (also fast am Ende des Krieges!). Hier wird zwar nicht der Begriff „Heldentod“ gebraucht, aber es wird vom „Tod fürs Vaterland“ (also vom Opfertod) gesprochen.

Man kann also letztlich doch festhalten, dass die familiären Anzeigen aus den Kreisen der Freikirchen in der Mehrzahl den Heldenmythos bis zum Ende des Krieges pflegen.

---

<sup>43</sup> Dabei sind noch folgende Hinweise zur Situation dieser frommen Beamtenfamilie aufschlussreich. Der Vater, Wilhelm Hornscheidt, war Teilnehmer des Krieges von 1870/71. Er war zwar nicht aktiv an den militärischen Auseinandersetzungen beteiligt, bekam aber am Ende die „Kriegs-Gedenkmünze von Stahl am Combattanten-Bande“. Nach dem Krieg war er Mitglied der Bürgerwehr. Neben zwei getöteten Söhnen waren noch zwei weitere Söhne im 1. Weltkrieg. Einer dieser Söhne, ein Unteroffizier, erinnerte am 28. Mai 1916 den Bürgermeister daran, dass sein Vater in diesem Jahr sein 40. Dienstjubiläum begeht. Er schlug vor, dem Vater ein paar Wochen Urlaub als Anerkennung zu gewähren, und bot an, ihn in dieser Zeit zu vertreten. Wollte er aus dem schrecklichen Kriegsgeschehen für ein paar Wochen ausscheiden und nutzte dazu das Dienstjubiläum seines Vaters? Sein Wunsch wurde ihm nicht gewährt. Der Vater allerdings bekam tatsächlich ein paar Wochen Urlaub.

<sup>44</sup> Der Wortlaut der Anzeige lautet: „Von seinem Herrn Hauptmann erhielten wir unerwartet die schmerzliche Nachricht zu, daß unser innigstgeliebter jüngster Sohn, Bruder, Schwager, Onkel, Vetter und Neffe der Kanonier Paul Busch, 2. Batterie Feld-Art.-Regt. Nr. 80, im blühenden Alter von 19 ½ Jahren infolge eines Granatsplitters am 6. Mai sein junges Leben hat lassen müssen. Er ist eingegangen in die Ruhe seines Herrn, wo wir ihn wiedersehen werden. Im Namen der trauernden Hinterbliebenen: Familie Rob. Busch. Velbert, Berlin, Elberfeld, westlicher Kriegsschauplatz, den 13. Mai 1918.“

<sup>45</sup> Der Wortlaut der Anzeige lautet: „Von seinem Kompanieführer ging uns die schmerzliche Nachricht zu, daß mein lieber Mann, unser guter Vater, Sohn, Schweigersohn, Bruder, Schwager und Onkel, der Gefreite im Infanterie-Regiment Nr. 71, Peter Hornscheidt, im Alter von ca. 41 Jahren, uns am 27. Juli durch den Tod fürs Vaterland entrissen wurde. Ihn bei Jesu zu wissen, tröstet uns. Frau Peter Hornscheidt, Martha geb. Maurmann, Hans, Emmy u. Ernst Hornscheidt, Fam. Wilh. Hornscheidt, Familie Ernst Maurmann. Velbert, Ohligs, Durlach, Bendzin, Siegen, Werden, den 8. August 1918.“ – Einen Tag davor erschien schon eine Anzeige der Firma Ernst Maurmann zum Tod von Peter Hornscheidt in der VZ und am 22.8.1918 erschien auch noch eine Anzeige des Vorstandes der „Schützen-Gesellschaft Velbert-Land“ zu seinem Tod.



Anzeigen, die von freikirchlichen Fabrikanten für ihre getöteten Arbeiter aufgegeben wurden, zeigen kein anderes Bild.

#### 4.2 Ein Blick in die Protokolle der Baptistengemeinde Elberfeld

Wenden wir uns nun der Velberter Baptistengemeinde zu, die eine kleine Station der Elberfelder Baptistengemeinde war und von dort aus versorgt wurde.

In den Protokollbüchern der Elberfelder Baptistengemeinde erfährt man vom Kriegsgeschehen recht wenig. Die Probleme, die in den Vorstandssitzungen und Gemeindestunden ausgiebig behandelt werden, unterscheiden sich nicht von den Vor- und Nachkriegsjahren. Es geht vor allem um Missionseinsätze, Taufmeldungen und Fälle von Gemeindezucht. Nur im Protokollbuch des Jünglingsvereins kann man hin und wieder etwas über das Kriegsgeschehen lesen.<sup>46</sup>

Jedoch an keiner Stelle wird auf den Tod von Mitgliedern und den tragischen Folgen für die betroffenen Familien eingegangen. Eine Notiz zeigt auf, dass es in der Gemeinde getötete Soldaten gab. Recht lapidar wird im Protokollbuch der Gemeindegemeinschaften am 13. Oktober 1918 festgehalten:

„Br. Wupper [der Prediger] verliert die Einladung von unserem Kasseler Verlagshaus zur Teilnahme an der Herausgabe & Bestellung eines geplanten Gedenkbuchs der gefallenen Brüder unserer Gemeinden. Die Versammlung beschließt die Beteiligung und die Anschaffung dieser Bücher für die Mitglieder-Familien von deren Angehörige den Tod im gegenwärtigen Kriege gefunden haben.“

Durch diese Notiz wird zum einen deutlich, dass jede Baptistengemeinde entschied, ob man die getöteten Soldaten dem Verlag bekannt gab. Es konnte also auch passieren, dass Gemeinden sich dem Anliegen des baptistischen Verlags verweigerten. Weiter ist vernehmbar, dass man an die Mitgliederfamilien (!) dachte. D. h. unter den dem Verlag gemeldeten Soldaten, konnten auch Söhne sein, die nicht getauft waren und damit auch nicht Mitglied in einer Baptistengemeinde waren. Somit veröffentlichte das „Gedenkbuch“ auch Namen von getöteten Soldaten, die man zum Freundeskreis der Gemeinde rechnete. Die Grenze zwischen Mitglied und Nichtmitglied wurde durch dieses traumatische Kriegsgeschehen unscharf. Man nahm wahr, wie stark Mitglieder über ihre getöteten (Nichtmitglieder-)Söhne trauerten, so dass man ihnen nicht auch noch die „ehrende Nennung“ im Gedenkbuch verweigern konnte. Eine offenere und barmherzigere Haltung hielt Einzug.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Aufschlussreich ist folgender Eintrag vom 20. September 1914: „Unser Freund Br. Rahm hatte sich bereitgefunden und für uns einen Vortrag ausgearbeitet, welcher mit der Überschrift bezeichnet werden kann: Das Treiben im Felde und meine Verwundung. Er schilderte uns unter anderem das barbarische Vorgehen der belgischen Einwohner. Völlige Auskunft über Befinden unserer Truppen im Felde konnte er nicht geben.“

<sup>47</sup> Ob diese Haltung auch zur Praxis des offenen Abendmahles in den Baptistengemeinden beitrug, wäre eine Untersuchung wert. Sicherlich kam es vor, dass baptisti-



Zu unserem Thema gehört auch der Eintrag über eine Gemeindestunde am 24. Oktober 1918. Dort heißt es:

„Sonntag den 22. Dezember Nachm. 4 Uhr Begrüßungsfeier für die heimgekehrten Kriegermitglieder & -freunde in Verbindung mit einer der in vergangenen Jahren üblich [sic!] gewesenen Jugendweihnachtsfeier. Dabei soll das für sie vorgesehen gewesenen Weihnachtspakete für unsere Soldaten gesammelte Geld in der Form Verwendung finden, daß unseren Kriegern ein besonderer Tisch gedeckt wird und sollen die Geschwister die die Soldatenpakete zu besorgen hatten, das Nötige herrichten. Die Gemeinde ist hiermit einverstanden.“

Um den Zusammenhang mit unserem Thema herzustellen, bedarf es allerdings eines Fotos über dieses weihnachtliche Fest, das es tatsächlich auch gibt.

#### 4.3 Das Fest 1918 in der Baptistengemeinde Elberfeld

Dieses Foto hängt bis heute in einem Raum der EFG in Wuppertal-Elberfeld. Vergrößert man eine Bildstelle, ist zu erkennen, dass auf einer Tafel an der Kanzel die Namen der getöteten und vermissten Soldaten stehen.<sup>48</sup> Von Helden oder vom Heldentod ist auf dieser schlichten Tafel nichts zu lesen. Allerdings bekam die Tafel eine festliche Umkränzung. War das doch ein Zeichen für die Heldenverehrung?

Von den neun getöteten Soldaten sind drei Velberter Bürger.<sup>49</sup> Erstaunt hat mich, dass es von keinem der drei jungen Männer eine Todesanzeige in der Velberter Zeitung gibt. Wie soll man das deuten? Gab es doch in diesen Kriegsjahren von zwei der betroffenen Familien immerhin Anzeigen zum Tod der Väter.<sup>50</sup>

Wie man in dieser Feier an die getöteten Mitglieder gedacht hat, bleibt ebenfalls eine offene Frage. Der eigentliche Anlass war eine Weihnachtsfeier, in der die heimgekehrten Soldaten begrüßt wurden. Ich vermute darum, dass man die Toten nur kurz genannt und eine Schweigeminute eingelegt hat.

---

sche Soldaten, die zum Feldgottesdienst befohlen wurden, das Abendmahl angeboten bekamen, bevor sie erneut in das Kriegsgeschehen geschickt wurden. Nahmen sie es aus der Hand eines evangelischen Feldgeistlichen im Kreis ihrer Kameraden?

<sup>48</sup> Es sind neun Namen: „Ad[olf] Fleckstein, Walter Raabe, Werner Palm, Willi Dietz, Peter Hoß, Carl Bräuer, Wilh[elm] Hahn, Erwin Hecker, Rud[olf] Gehlen“. Es fehlt: Friedrich Kauleat; vgl. Gedenkbuch, 262–264.

<sup>49</sup> Die Velberter Soldaten waren: Carl Bräuer (†16.06.1915), Rudolf Gehlen (13.07.1916 vermisst) und Wilhelm Hahn (†28.12.1916). Man müsste recherchieren, ob Anzeigen über die Velberter Soldaten in der baptistischen Presse vorkamen. Die Namen der drei getöteten baptistischen Soldaten – neben allen Namen der getöteten Soldaten aus der CV – findet man auf den entsprechenden Gedenksteinen des Velberter Kriegerdenkmals. Rudolf Gehlens Namen und Vermisstendatum sind auch auf einer ganz schlichten Gedenktafel des Velberter Gymnasiums vermerkt (in: 50 Jahre Gymnasium Velbert. 1903–1953, 12, vgl. auch 106).

<sup>50</sup> Es gibt die Todesanzeige über Benjamin Hahn am 07.12.1916 und über Lorenz Gehlen am 31.12.1917 in der VZ.



## 5. Ein Fazit

Bedenkt man Haltung und Einstellung der Umwelt, so findet man gewiss auch Verständnis – bei aller notwendigen Kritik – für unsere Väter und Mütter. Es zeigt sich jedenfalls, dass die Baptisten und die Brüder in ihren Veröffentlichungen ganz typische Vertreter ihrer Zeit waren. Ob bewusst oder unbewusst sorgten sie in ihren öffentlichen Reaktionen auf die vielen getöteten Soldaten aus ihren Kreisen mit dafür, dass der 1. Weltkrieg religiös verklärt wurde. Damit konnte es zu keiner Buße, ja noch nicht einmal zur Einsicht in die unchristlichen, menschenverachtenden Aktionen des Krieges kommen. Ganz im Gegenteil, die Handlungen der getöteten Soldaten wurden in der Mehrzahl Heldentaten genannt. Heldentaten aber betrauert man nicht, sondern bestaunt und preist sie. Noch mehr: Die Täter wurden durch bestimmte Bibelstellen in die Nähe der christlichen Märtyrer gerückt und damit war ihr Tod mit dem Opfertod Jesu fast deckungsgleich.

Diese Einstellung war der beste Nährboden für einen weiteren Krieg. Denn wer einen getöteten Soldaten als Helden verehrt, der verehrt auch dessen Kriegshandwerk und der rechtfertigt den Krieg als legitime Konfliktbewältigung. Es war ja sogar so, dass die militärischen Tugenden Furchtlosigkeit, Treue, Opferbereitschaft, Gehorsam ganz und gar als christliche Tugenden gedeutet wurden. So konnte etwa General von Viebahn unwidersprochen behaupten: „Es gibt gar keinen Beruf, der soviel Übereinstimmung mit dem Christentum hat als der Soldatenberuf.“<sup>51</sup>

Waren darum unter den Brüdern auch im 2. Weltkrieg recht viele Offiziere? Wollte man deshalb auch im 2. Weltkrieg die Verbrechen der Wehrmacht in den Kreisen der Brüder und Baptisten nicht wahrhaben?

Ich kann aus eigener Erfahrung sagen, dass ich als Sohn eines Offiziers der Wehrmacht mir nie vorstellen konnte, dass mein Vater in irgendeiner Weise an den Verbrechen der Nazis teilgenommen hat. Die Beschäftigung mit unserem heutigen Thema hat mich wieder in meiner pazifistischen Haltung bestärkt. Für mich sind Soldaten keine Helden. Ihr Tod ist kein Opfer. Hat doch schon der 1. Weltkrieg gezeigt, dass Kriege sinnlose Blutbäder sind.

Manche Soldaten kamen aus dem 1. Weltkrieg und sagten, dass sie die Hölle erlebt haben. Doch ein sehr entschiedenes „Nie wieder“ auch im Namen des Friedefürsten hat es in unseren Gemeinden nicht gegeben, dafür sorgten gewiss auch die hier aufgezeigten Reaktionen über die vielen getöteten Soldaten aus unseren Gemeindekreisen.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Zitiert bei *Lange*, Hauptmann Willy Lange, 113.

<sup>52</sup> So ist mir auch kein Fall bekannt geworden, wo ein junger Christ aus unseren Freikirchen durch die Kriegserlebnisse zu einem bekennenden Pazifisten wurde. Pazifisten aus den Brüderkreisen waren: Julius Anton von Poseck, Georg Müller und andere Männer aus der englischen Brüderbewegung; siehe dazu: *August Jung*, Julius Anton von Poseck, Witten 2002, 28–36. Es gab aber auch englische Darbysten, die hohe militärische Ränge hatten.



# „Sehr, sehr hart ist dieser Schritt für mich gewesen ...“

## Endogamie, Partnerschaftswahl und Sanktionsverhalten bei deutschen Quäkern im 19. Jahrhundert

*Claus Bernet*

### Einleitung

Die Geschichte der Quäker hat in den letzten zwanzig Jahren in den Geschichts- wie Sozialwissenschaften einen beachtlichen Aufschwung, zum Teil auch eine Neubewertung erfahren.<sup>1</sup> Viele dieser Studien, aber vor allem auch neue Quellenfunde ermöglichen es, sich nun auch vermehrt Detailfragen zuzuwenden. Darunter ist die Frage nach Ehe und Familie von besonderer Bedeutung, da das Verhältnis von Kirche bzw. Religion und Ehe traditionellerweise eng war und wahrscheinlich alle Religionsgemeinschaften auf Partnerschaftswahl und Ehe besonderen Wert legten. Das galt vor allem im 19. Jahrhundert mit der zunehmenden Institutionalisierung der Ehe nach der Französischen Revolution. Umso fundamentaler, elitärer, oder – im Sprachgebrauch Max Webers – virtuoser eine Gemeinschaft sein wollte, desto rigider wurden diese Punkte beachtet. In unmittelbarer Beziehung dazu steht der Gemeindeausschluss je nach Perspektive als Folge oder Strafe auf „falsche“ Partnerwahl bzw. unmoralische Eheführung. Beides steht in einer Wechselwirkung: Regelt Ehe den Fortbestand und Zugang, so regelt Ausschluss die Trennung und den Abgang.

Da das Quäkertum in Deutschland trotz einer immerhin 350jährigen Tradition relativ unbekannt ist, müssen hier einige allgemeine Bemerkungen vorweggeschickt werden. Das Quäkertum ist eine freikirchliche Religionsbewegung, die sich in England in der Mitte des 17. Jahrhunderts herausgebildet hat. Als Gründerpersönlichkeiten gelten an erster Stelle George Fox (1624–1691), des weiteren James Nayler (1618–1660), William Penn (1644–1718) und Margaret Fell. Ihre Lehre war der Glaube an ein „Inneres Licht“ in jedem Menschen, der Pazifismus, ein symbolisches Sakramentsverständ-

<sup>1</sup> Es handelt sich um: *Volker Wappmann*, Juden, Quäker, Pietisten – die Irenik des Sulzbacher Kreises (1651–1708), in: *Heinz Duchhardt / Gerbard May* (Hg.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherungen zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz 2000, 119–138 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 50); *Andreas Deppermann*, Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 2002 (Beiträge zur historischen Theologie, 119); *Claus Bernet*, Quaker Missionaries in Holland and North Germany in the Late Seventeenth Century, in: *Quaker History*, 95, 2, 2006, 1–18; *Sünne Juterzenka*, Von Amsterdam bis Danzig. Kommunikative Netze der europäischen Quäkermision im 17. und frühen 18. Jh, in: *Claudia Schnurmann / Hartmut Lehmann*, *Atlantic Understandings*, Hamburg 2006, 139–158.



nis, Chiliasmus und Frauenpredigt. Zum Teil kam es durch spektakuläre Missionspropaganda und den Druck zahlreicher Pamphlete schnell auch zu Quäkergemeinden in Emden, Danzig, Krefeld, Kriegsheim und Friedrichstadt. Diese gingen jedoch aus verschiedenen Gründen nach einer Generation wieder ein, so dass es zur Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland keine einzige Quäkergemeinde mehr gab. Auch in England verharteten die Quäker in einer Art geistig-geistlicher Erstarrung. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts brachten jedoch evangelikale Quäkermisionare, vor allem zunächst aus Amerika, das Quäkertum zurück nach Deutschland und man konnte aus radikalpietistischen Gruppierungen Anhänger gewinnen. Knapp zweihundert Angloamerikaner bereisten im 19. Jahrhundert den nordhessischen, schaumburg-lippischen und westfälischen Raum. Es wurden von Seiten der Quäker Schulen gegründet, Fabriken erbaut, deutschsprachige Quäkerschriften gedruckt und vor allem mehrere Gemeinden gegründet. Dies war vornehmlich der Fall im Raum um Herford, Eidinghausen, Hille, Pyrmont und Minden, um den es hier vornehmlich gehen wird.

Über die Punkte der frühneuzeitlichen Eheanbahnung und Eheschließung ist in den letzten Jahren außerordentlich viel zu den Konfessionen gearbeitet worden. Ebenso liegen zur Eheanbahnung und Eheschließung unter Einbezug konfessioneller Minderheiten für die Frühe Neuzeit Studien<sup>2</sup> ebenso vor wie neuerdings für das 18.<sup>3</sup> und 19. Jahrhundert<sup>4</sup>, einschließlich des angloamerikanischen Quäkertums.<sup>5</sup> Diese Ergebnisse bilden den Hintergrund zu dieser Studie, wenngleich sie keineswegs übertragen und auch nur zurückhaltend in Beziehung gesetzt werden können, da die Verhältnisse der deutschen Quäkergemeinden in einigen Punkten – wie wir sehen werden – anders als in den angloamerikanischen Gemeinden waren, die jedoch als „role model“ für kontinentaleuropäische Gemeindegründungen in Frankreich wie in Deutschland dienten.

Die Ehe, so liest man in der gängigen Literatur, war auch bei den Quäkern einerseits die herkömmliche, übernommene Einrichtung zur Reproduktion des Gemeindenachwuchses, andererseits wurde in der Theologie eine – meist alttestamentarisch abgeleitete – besondere Segnung der Ehe und Familie konstruiert. Man ging allerdings nie so weit, sie – wie im Ka-

<sup>2</sup> *Richard Adair*, Courtship, illegitimacy and marriage in early modern England, Manchester 1996; *Elizabeth Foyster*, Manhood in early modern England, honour, sex and marriage, London 1999; *Raymond B. Waddington*, Marriage in Early Modern Europe, in: *The Sixteenth Century Journal* 34 (2003), 315–318.

<sup>3</sup> *Rebecca Probert*, Marriage law and practice in the long eighteenth century, Cambridge 2009; *Christine Roulston*, Narrating marriage in eighteenth-century England and France, Farnham 2010.

<sup>4</sup> *Joan Perkin*, Women and marriage in nineteenth-century England, London 1989; *Harold James*, Corporation law and changes in marriage behavior in the nineteenth century, in: *Dieter Hein / Klaus Hildebrand / Andreas Schulz* (Hgg.), *Historie und Leben*, München, 2006, 691–698.

<sup>5</sup> Mit Abstand am besten: *Richard T. Vann / David Eversley*, Friends in life and death. British and Irish Quakers in the demographic transition, Cambridge 1992; *Edward H. Milligan*, Quaker marriage, Kendal 1994.



tholizismus – als ein Sakrament zu sehen. Bei den Quäkern in Deutschland des 19. Jahrhunderts versuchte man, die Reproduktion der Gemeinde vor allem dahingehend zu sichern, dass Kinder, deren beider Eltern Quäker waren, automatisch die Mitgliedschaft in der Quäkergemeinde besaßen.<sup>6</sup> Diese Regelung, die man aus England übernommen hatte, sollte dazu führen, dass bald immer mehr Gemeindemitglieder vorhanden waren, die nicht aus Überzeugung, sondern aus Gewohnheit oder falschem Traditionsverständnis heraus Quäker blieben. In Pyrmont und Minden, wo es größere Gemeinden gab, kannte die Gründergeneration um 1800 dieses Problem noch nicht, da zunächst alle Mitglieder aus Überzeugung zum Quäkertum übergetreten waren. Anderes als in England oder in den USA, wo solche Übertritte längst formalisiert und problemlos von statten gingen, kam es in Deutschland jedoch zu schwerwiegenden Konflikten mit den Konfessionskirchen und staatlichen Behörden, vor allem in Preußen mit dem städtischen Magistrat.<sup>7</sup> Anderes sah es bei allen folgenden Generationen aus, bei denen ein hoher Teil der Mitglieder seit Kindheit Gemeindemitglied war, ohne sich jemals bewusst dafür entschieden zu haben: eine Kommunion oder Firmung gab es bei Quäkern nicht, auch keine Erklärung zum Gemeindebeitritt beim Erreichen in das Erwachsenenalter.

Im gemischtkonfessionellen Umfeld wie in Pyrmont und Minden war es wichtig, keine Mitglieder über das „Ausheiraten“ zu verlieren, sondern im Gegenteil neue Mitglieder durch geforderten Gemeindebeitritt („Einheiraten“) zu gewinnen. Dieser Konkurrenzkampf um Mitglieder war einerseits dadurch begründet, dass man von der Richtigkeit der eigenen Lehren überzeugt war, andererseits auch von den finanziellen Zuwendungen möglichst vieler Mitglieder abhing. Hinsichtlich der katholischen Kirche wurde dieser Aspekt strukturgeschichtlich exemplarisch schon aufgearbeitet<sup>8</sup> – ganz im Gegensatz zu den Freikirchen. Während nun das Einheiraten die Quäker nicht besonders interessierte, da man sich selbst eher als kleine, aber elitäre Gemeinschaft auf Grundlage echter Überzeugung sah, wurde das Ausheiraten und die sanktionierte Folge des Gemeindeausschlusses zu einem existenzbedrohenden Problem. Daher wurden, wie gezeigt werden wird, spezifische Regelungen und Praxen eingeführt, Ausheiraten generell zu erschweren. Um etwa unerwünschte Bekanntschaften zu verhindern, wurde empfohlen, konfessionelle Gottesdienste gar nicht erst zu besuchen und sich mit Besuchern anderer Konfessionen bei den Andachten der Quä-

<sup>6</sup> Kommunalarchiv Minden (zukünftig KAM), WR 1, 4, 31.

<sup>7</sup> *Claus Bernet*, Die Geschichte der Quäkergemeinde Minden, Teil 1: Von ihrer Gründung 1796 bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Westfälische Forschungen* 60 (2010), 503–527, hier 509 ff.

<sup>8</sup> *Hans-Georg Aschoff*, Staatsleistungen an die katholische Kirche, in: *Erwin Gatz* (Hg.), *Die Kirchenfinanzen*, Freiburg i.B. 2000, 163–195, insb. 181 ff. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, 6).



ker keinesfalls „zu vermischen“.<sup>9</sup> Diese Tendenz zur Absonderung wird man immer wieder feststellen können, da beides, Weltoffenheit und Toleranz sowie Zusammengehörigkeitsgefühl und Identitätsbildung, im 19. Jahrhundert für eine Diasporagemeinde nur schwer miteinander in Einklang zu bringen waren.

Untersuchungen zu Ausschlüssen sind mitunter ein mühsames Unterfangen. Während man beispielsweise in Autobiographien oft ausführlich über eine Aufnahme in einen sozialen Verbund liest, da dieser ja meist als lebensgeschichtlicher Erfolg verbucht wird, so wird über Sanktionen und Ausschlüsse schon weniger offen berichtet. Bei den Quäkern gab es die nachweisbare Tendenz, diese nicht namentlich zu fixieren, da meist eng angehörige Familien betroffen waren, deren Intimitäten man nicht öffentlich zu machen wünschte. So liest man 1820 einmal, es wären von den Gemeindeaufsehern „verschiedene [...] Familienangelegenheiten vorgekommen, die man nicht gerne in das Publicum zu tragen gewünscht“.<sup>10</sup> Das waren nun gerade die Vorfälle, die den Historiker heute interessieren. Es ist ohnehin davon auszugehen, dass es noch viel skandalösere Vorfälle als diejenigen gab, die hier rekonstruiert werden konnten.

Anlässlich des Ausschlusses eines Samuel Seeböhm wegen seiner Entscheidung, eine Universität zu besuchen – was bei deutschen Quäkern noch um 1850 im Gegensatz zu fortschrittlicheren Regelungen in England oder den USA untersagt war –, erwähnte ein Engländer während seines Deutschlandbesuchs, dass die deutschen Quäker hierbei nicht so streng verfahren sollten. Es gäbe noch viel schlimmere Vergehen, die aber aus Rücksicht auf die engen Familienzusammenhänge nicht in die Protokollbücher aufgenommen würden.<sup>11</sup> Dennoch sind die minutiös geführten Protokollbücher eine zuverlässige Quelle über die internen Verhältnisse der Gemeinschaft, da darin, selbst wenn die Gründe nicht angegeben sind, der Ausschluss an sich bekannt gemacht wird. Dadurch erst ist eine Quantifizierung und Qualifizierung der Ausschlüsse in einer Genauigkeit möglich, wie es bislang bei keiner Religionsgemeinschaft des 19. Jahrhunderts vorgenommen wurde.

## Das Ideal der Quäkerehe

Es gab innerhalb einer Ehe unter Quäkern einige Besonderheiten, die der Brite Thomas Clarkson (1760–1846), der übrigens selbst gar kein Quäker war, in „A Portraiture of Quakerism“<sup>12</sup> 1806 ausführlich darlegte. Clarkson ist heute noch bekannt als Gründer der Abolitionistenbewegung und Geg-

<sup>9</sup> KAM, WR 1, 4, 16.

<sup>10</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 176.

<sup>11</sup> KAM, WR 1, 11: Josiah Forster, Tottenham, 18.02.1822, an Friedrich Schmidt, Minden.

<sup>12</sup> *Thomas Clarkson, A portraiture of Quakerism: taken from a view of the education and discipline, social manners, civil and political economy, religious principles, and character of the Society of Friends*, 3 Bde., Michigan 1806 ff.



ner der Sklaverei in England, was 1808 zur Abschaffung des Sklavenhandels auf englischem Hoheitsgebiet führte mit langfristigen Auswirkungen der Menschenrechte als Teil europäischer Identität bzw. als "a key symbol of moral and social progress within Europe"<sup>13</sup>. Clarkson war aber nicht nur Aktivist, sondern auch ein scharfer Beobachter und genauer Wissenschaftler. Seine dreibändige Abhandlung zählt zu den ersten Quellen, um sich über den inneren Aufbau der Quäkergesellschaft im späten 18. Jahrhundert kundig zu machen.

Die Ehe der Quäker stand damals unter dem Motto „The husband and wife are not so easily separable“<sup>14</sup>, und zwar aus mehreren Gründen. Alle „quaker-meetings“ waren von Männern und Frauen gemeinsam zu besuchen. Darunter sind nicht ausschließlich die Andachten zu verstehen, sondern vor allem die Businessmeetings, also „Geschäftsversammlungen“. In diesen wurden organisatorische Belange der Sozietät besprochen.<sup>15</sup> Hier saßen Mann und Frau gleichberechtigt nebeneinander, beide hatten uneingeschränktes Rederecht, konnten Anträge stellen oder in Ausschüsse berufen werden. Neben den gemeinsamen Rechten gab es auch gemeinsame Pflichten, wie gegenseitige Loyalität, gemeinsame Kindererziehung und gemeinsames Testament. Ein weiterer Punkt war der hohe Stellenwert der Häuslichkeit. Da Vergnügungen wie Spiel, Sport oder Kneipenbesuche untersagt waren – oder lediglich missbilligend geduldet wurden – war dem Quäker ein überwiegend männlich besetzter, meist öffentlicher Bereich entzogen, der ihn von seiner Frau hätte trennen können. In der Quäkerehe blieb man also vereint – weit über das Bett hinaus: Es wurde gemeinsam gearbeitet und es wurde gemeinsam die restliche freie Zeit, die ohnehin gering war, verbracht. Schließlich, da Quäker aus religiösen Gründen strikte Pazifisten waren und der Mann keinen Kriegsdienst leisten durfte,<sup>16</sup> wurde er auch nicht durch militärische Übungen oder Feldzüge über Monate hinweg von seiner Familie getrennt. Saß er wegen seiner Kriegsdienstverweigerung etwa im Gefängnis, übernahm seine Frau die häuslichen und nicht-häuslichen Pflichten. Darin wird, nicht zu Unrecht, die starke Stellung der

<sup>13</sup> Joel Quirk / David Richardson, Anti-slavery, European identity and international society: A macro-industrial perspective, in: Journal of modern European history, 7 (2009), 68–92, hier 69.

<sup>14</sup> Thomas Clarkson, A portraiture of Quakerism, Bd. 3, London 1806, 302.

<sup>15</sup> Bei den Quäkern finden sich alle vom Schweizer Sozialhistoriker Ulrich Im Hof zur Begriffsbestimmung von Sozietäten formulierten Prinzipien: Praxisbezug oder praktisches Handeln in der Welt, Freiwilligkeit, Mitsprache und Mitverantwortung; Ulrich Im Hof, Der Sozietätsgedanke im 18. Jahrhundert, in: Pietismus und Neuzeit, 7 (1982), 9–27, hier 20. Ansonsten sind religiöse Sozietäten, wie etwa marianische, philadelphische oder kollegiate Sozietäten, bislang kaum erforscht, ebda. 14. Ausnahmen sind die Society for the Propagation of the Gospel und die Christentumsgesellschaft, zu denen inzwischen eine reichhaltige Spezialliteratur vorliegt.

<sup>16</sup> Ich habe diesen überaus wichtigen Aspekt an anderer Stelle ausführlich behandelt, siehe: Claus Berner, Kriegsdienstverweigerung im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zum Klischee des Militärstaats Preußen, in: Militär und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit 12, 2 (2008), 204–222.



Frau innerhalb dieser Sozietät gesehen. Gleichzeitig gab es unter den Quäkern so gut wie keine Kriegerwitwen, ein Punkt, der in seiner sozialen Auswirkung auf die Gemeinde bislang auch in der angloamerikanischen Forschung noch nicht untersucht wurde. Dagegen kann die Stellung der Frau eher als „Klassiker“ der internationalen Quäkerforschung überhaupt gelten.<sup>17</sup> Allerdings ist über die Präsenz von Quäkerinnen in der Diaspora in einer konfessionellen Mehrheitsgesellschaft sowie die gegenseitigen Beeinflussungen und die daraus folgenden Auswirkungen noch wenig bekannt. Es waren gerade die Restriktionen und Ausschlüsse seitens der Quäker, die diese Beeinflussungen gering erscheinen lassen.

## Die Realität der Verheiratung

Die Verheiratungen wurden spätestens seit 1814, als sich die deutschen Gemeinden unter liberalen französischen Einflüssen neu strukturierten, in den Quäkergemeinden nach einem standardisierten Ablauf durchgeführt. In Teilen hatte er sich schon vorher eingespielt und war ein Kompromiss unterschiedlicher Erfahrungen und dokumentierte auch hierin die Gleichrangigkeit von Mann und Frau. Es wurde ein Tag festgelegt, an dem die Hochzeit im Rahmen einer Andacht stattfinden sollte. Da gewöhnlich beide Brautleute und die meisten Angehörigen Quäker waren, schien es nicht notwendig, auf die Besonderheiten einer Quäkerandacht extra hinzuweisen. Nachdem sich alle Anwesenden auf die Bänke gesetzt hatten, wurde eine unbestimmte Zeit geschwiegen. Der Bräutigam reichte dann der Braut die Hand und gab die folgende Erklärung ab:

„Freunde! In der Furcht des Herrn, und vor dieser Versammlung nehme ich diese meine Freundin [Vor- und Nachname] zu meinem Eheweibe und verspreche durch Gottes Beystand, ihr sie liebender und getreuer Ehemann zu sein, bis es dem Herrn gefallen wird[,] uns durch den Tod zu scheiden.“<sup>18</sup>

Anschließend sprach die Frau die entsprechende Formel in Bezug auf ihren künftigen Mann. Zuletzt wurde eine Hochzeitsurkunde von beiden Ehepartnern und den anwesenden Zeugen, insofern sie schreibkundig waren, unterschrieben oder durch Kreuze unterzeichnet.

Dieses Vorgehen hatte nur kurze Zeit Bestand. In der ersten Hälfte der 1820er Jahre waren Hochzeitsfragen ein Dauerthema unter den deutschen Quäkern. Offensichtlich war man nach den Freiheitskriegen und der Neukonstituierung der Gemeinden nun erstmals mit der Frage konfrontiert,

<sup>17</sup> Phyllis Mack, In a female voice: Preaching and politics in Eighteenth-century British Quakerism, in: Beverly Mayne Kienzle / Pamela J. Walker (Hg.), Women preachers and prophets through two millennia of Christianity, Berkeley 1998, 248–263; Rebecca Larson, Daughters of light: Quaker Women preaching and prophesying in the colonies and abroad, 1700–1775, New York 1999; Elizabeth A. O'Donnell, Woman's rights and woman's duties. Quaker women in the Nineteenth Century, with special references to Newcastle Monthly Meeting of Women Friends, Sunderland 1999.

<sup>18</sup> KAM, WR 1, 2b: Urkunden derer Geehlchten Verbindungen der Freunde, 1.



wie man Ehen korrekt schließen sollte. Die bisherige Praxis konnte man nur als unbefriedigende Zwischenlösung betrachten. Der erste nachweisliche Konflikt war theologischer Art. Die deutschen Quäker benutzten beim gegenseitigen Eheversprechen (Ehegelöbniß<sup>19</sup>) die Formel „Wenn es der Herr zuläßt“ – offensichtlich ein Relikt, welches man aus Nachlässigkeit, aus Tradition oder, weil man diese Bekräftigung für notwendig erachtete, aus dem Eheversprechen der Konfessionen übernommen hatte. Obwohl nun aber diese Redewendung auch in der Bibel erscheint (etwa 1.Kor. 4, 19, wenn auch nicht im Kontext der Ehe), so waren die englischen Quäker der festen Überzeugung, dass diese Bekräftigung nicht verwendet werden dürfe. Das war in der Vorstellung begründet, dass eine Ehe immer unter dem Segen Gottes stünde (Scheidungen waren wie in der katholischen Kirche gar nicht vorgesehen<sup>20</sup>). Deshalb wäre das besondere Anflehen um den Beistand Gottes nicht notwendig und könne sogar als abergläubisch gelten. Schließlich wurden die deutschen Quäker von Josiah Forster (1782–1870) angewiesen, diesen Spruch nicht länger zu benutzen.<sup>21</sup> Forster war nun nicht irgendwer, sondern einer der mächtigsten Philanthropen Englands, enger Vertrauter von Elisabeth Fry und Ältester der englischen Quäkergemeinde. Dennoch scheint keine Änderung eingetreten zu sein, so dass zwei Jahre später Forster erneut der Zweimonatsversammlung 1824 wegen der Änderung der Heiratsformel schrieb.<sup>22</sup> Schon hier zeigt sich, dass es in der Praxis nicht so einfach war, Einfluss auf die deutschen Quäker auszuüben, obwohl sie formal den Engländern unterstanden und vor allem auch finanziell völlig vom Ausland abhängig waren.

Ein anderer Streitpunkt waren die Cousinenehen ersten Grades, die vor allem in amerikanischen Gemeinden seitens der Quäker verboten waren.<sup>23</sup> Das sah in England anders aus. Dort konnten die Quäker sich zu keiner klaren Position durchringen, obwohl die führenden Londoner Gemeinden diese Hochzeiten gewöhnlich nicht zuließen. Schon 1822 klagte Friedrich Schmidt (1755–1827), ein Gärtner und Handelskaufmann und der zu seiner Zeit führende Quäker in Minden, dass in den „Regeln“ das Verbot von Cousinenehen nicht klar ausgesprochen sei.<sup>24</sup> In dieser „Sammlung der Bemerkungen und Regeln für die Zweymonatliche Versammlung der Freun-

<sup>19</sup> Der Begriff „Gelöbniß“ wurde von Quäkern nicht verwendet, da er zu nahe beim Eid liegt, den Quäker ablehnten.

<sup>20</sup> Rainer Beck, Frauen in der Krise. Eheleben und Ehescheidung in der ländlichen Gesellschaft Bayerns während des Ancien régime, in: Richard van Dülmen (Hg.), Dynamik der Tradition, Frankfurt/Main 1992, 137–212, hier 137–138 (Studien zur historischen Kulturforschung, 4).

<sup>21</sup> KAM, 1, 11: Josiah Forster, Tottenham, 27.09.1822, an Friedrich Schmidt, Minden.

<sup>22</sup> Library of the Society of Friends, London (zukünftig: LSF), Continental Committee, 27.12.1824.

<sup>23</sup> Arnold Lloyd, Quaker social history, 1669–1738, London 1950, 58–59; Vann / Eversley, Friends, 122.

<sup>24</sup> KAM, WR 1, 11: Friedrich Schmidt, Minden, 21.03.1822, an Josiah Forster, Tottenham.



de“<sup>25</sup> waren die zentralen Fragen des Gemeindeaufbaus geregelt, wie „Kirchenzucht“ (Konfliktlösungen, Ausschlussverfahren), das Amt des Schiedsrichters, der Ablauf der „Geschäftsversammlung“, die Art und Weise des Gottesdienstes (stille Andacht), Erziehungsfragen, das moralische Verhalten der Mitglieder, Neuaufnahmen und schließlich die Sorge für die Armen innerhalb der Gemeinde. In der Tat waren Cousinenehen hier nicht angesprochen. Josiah Forster, der auch mit dieser Frage befasst war, teilte den Deutschen daraufhin mit, dass es in England unter Quäkern zu keiner Cousinenehe ersten Grades kommen dürfe.<sup>26</sup> Die Deutschen sollten in dieser Sache aber frei entscheiden. In Deutschland war die Cousinenehe in Preußen und auch in Waldeck-Pyrmont staatlicherseits nicht verboten, nur Katholiken war sie untersagt (jedoch durch Dispens möglich). Da nun die deutsche Quäkergemeinde sehr klein war und immer wieder die Frage der Cousinenehe relevant wurde, hat man hier, im Gegensatz zu weiter unten behandelten Tatbeständen, kein Verbot erlassen, um den Kreis der potentiell Heiratsfähigen nicht noch weiter einzuschränken.

Überhaupt versuchten es die deutschen Quäker so aussehen zu lassen, als würden sie in Fragen der Hochzeit von den Engländern abhängig sein. Erstmals 1822 verwahrten sich die Engländer ausdrücklich gegen Bestrebungen, die Genehmigung von Heiraten als von außen abhängig darzustellen.<sup>27</sup> Offensichtlich wollten oder konnten die deutschen Quäker hier keine Verantwortung übernehmen, denn nach nur wenigen Monaten ist in einem Protokoll irrtümlich erneut davon die Rede, alle Eheschließungen müssten zuerst von der Londoner Quäkerzentrale aus genehmigt werden, was mitunter ein halbes Jahr dauern könne.<sup>28</sup> Möglich ist auch, dass die Quäkerehen, die ja weder von den Kirchen noch vom Staat in Deutschland anerkannt wurden, durch Legitimation von außen gestärkt werden sollten.

Diese und andere Streitpunkte machten eine Neuordnung erforderlich. Josiah Forster nahm es 1825 auf sich, den deutschen Quäkern abschließende Vorgaben zu machen, zumal es in Deutschland keine eigene Jahresversammlung der Quäker gab und die wenigen Gemeinden formal dem London Yearly Meeting untergeordnet waren. Weitere finanzielle und ideologische Abhängigkeit bestand darin, dass ein Großteil des Geldes für das Gemeindeleben und auch die Quäkertexte (Traktate, Episteln, etc.) aus England kamen.

<sup>25</sup> KAM, WR 1, 4. Erhalten ist die Pyrmonter Fassung. Teile der Mindener Fassung befinden sich in der Sammlung Ulrike Schäfer, Lübbecke. Von den englischen Quäkern wurden sie 1860 grundlegend überarbeitet und 1861 im neuen „Book of Discipline“ veröffentlicht; *Richard E. Stagg*, Friends' queries and general advices, in: *The Journal of Friends Historical Society* 49 (1959–1961), 249–269.

<sup>26</sup> KAM, WR 1, 11: Josiah Forster, Tottenham, 24.09.1821, an Friedrich Schmidt, Minden.

<sup>27</sup> KAM, WR 1, 11: Josiah Forster, Tottenham, 18.02.1822, an Friedrich Schmidt, Minden.

<sup>28</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 52.



Forster erteilte nun unmissverständliche Anweisungen, wie die deutschen Quäker hinfort heiraten sollten. Zuerst sollten die Brautleute in der Geschäftsversammlung aufstehen, und der Mann sollte folgende neue Formel sprechen: „Freunde, ich habe die Absicht mich mit dieser meiner Freundin CD<sup>29</sup> zu verehelichen, wenn es der Herr zuläßt“. <sup>30</sup> Anschließend spricht die Braut den gleichen Satz, bezogen auf ihren Zukünftigen. Danach sind Eltern oder Vormund zu fragen, ob sie mit dieser Ehe einverstanden seien. Abwesende Personen sollten sich schriftlich dazu äußern. Vorher wurden zwei männliche und zwei weibliche Mitglieder ernannt, die Erkundungen über den Lebenswandel und die Finanzverhältnisse der Brautleute einzuziehen hatten. Darüber musste ein schriftlicher Bericht eingereicht werden, den alle Mitglieder der Gemeinde unterschreiben sollten. In der Zwischenzeit sollten die Brautleute ihre Absicht öffentlich bekannt machen, etwa in einer Andacht. Anschließend sollte ein weiteres Komitee ernannt werden, welches dafür Sorge tragen sollte, das Heiratszertifikat auszustellen, das wieder von allen anwesenden Gemeindemitgliedern unterschrieben werden sollte. Schließlich musste der ganze Vorgang noch in einer bestimmten Art und Weise in das Protokollbuch eingetragen und beim örtlichen Pfarrer gemeldet werden. Dieses Prozedere ist aus mehreren Gründen erstaunlich. Zunächst definierte sich das Quäkertum als eine dogmenfreie Religion, die sich vom Geist Gottes inspirieren lassen möchte, die hier gleichzeitig aber eine Unzahl komplizierter Regeln aufstellte. Außerdem gab es in Deutschland kaum Quäkerhochzeiten, was eine abschließende Regelung in dieser standardisierten Form notwendig gemacht hätte. Schließlich zeigt sich, dass von außen die Regelungen aus England nun doch einfach adaptiert wurden, ohne auf die Besonderheiten in der Diaspora in irgendeiner Weise Rücksicht zu nehmen. Es wäre für die kleine deutsche Gemeinde von Bedeutung gewesen, möglichst durch liberale Heiratsregularien Wachstum zu ermöglichen, doch die Engländer drückten ein Vorgehen auf, welches komplizierter als das der Konfessionen war und womöglich auf diese Eindruck machen sollte.

## Das Phänomen des „Ausheiratens“

Trotz dieser Regularien und der durchweg strengen Gemeindeaufsicht kam es in der Praxis immer wieder vor, dass Mitglieder Nicht-Quäker heirateten. Dass die Gemeinschaft dies zumeist erst nachträglich erfuhr, sagt etwas aus über die Intensität der Kontakte untereinander der auf dem Lande zusätzlich weit auseinander lebenden Mitglieder. Es half dabei wenig, dass aus der oben erwähnten „Sammlung der Bemerkungen und Regeln“ zu Be-

<sup>29</sup> Gemeint ist eine beliebige Person; heute würde man „xy“ an diese Stelle setzen. Forster benutzt in seiner Korrespondenz als Platzhalter für Namen die Buchstabenkombination AB, CD, EF, etc.

<sup>30</sup> KAM, WR 1, 11: Josiah Forster, Tottenham, 02.07.1825, an Friedrich Schmidt, Minden.



ginn der Zweimonatsversammlung der Abschnitt über das korrekte Verhalten bei Hochzeiten außerordentlich häufig verlesen wurde.<sup>31</sup> Womöglich wäre die Zahl der Fälle von Ausheirungen ohne das häufige Verlesen noch höher gewesen. Offensichtlich war man über die privaten Absichten der eigenen Mitglieder kaum informiert, die Disziplinarmaßnahmen und die Beaufsichtigung griffen nicht. Verdichteten sich Gerüchte oder Mitglieder gaben ihre Ausheiratung offen zu, wurde ein Ausschlussverfahren eingeleitet. Dazu wurde während der Geschäftsversammlung zunächst ein Ausschuss gebildet. In diesem saßen meist zwei bis vier Männer bzw. Frauen, wenn es sich um weibliche Mitglieder handelte. 1846 versuchte die Mindener Gemeinde diesen Untersuchungsausschuss abzuschaffen mit folgendem Argument: Da die betreffende Person sich durch eine Ausheiratung selbst ausgeschlossen habe und es also nichts mehr zu untersuchen gäbe, wäre das ganze Verfahren überflüssig. Minden konnte sich damit aber nicht durchsetzen, weil auch die Engländer an dem Verfahren festhielten.<sup>32</sup> Die Mitglieder des Ausschusses suchten also weiterhin die betreffende Person auf, stellten Ermittlungen an und berichteten der Gemeinde. Bestätigten sich die Vorwürfe – und das war immer der Fall<sup>33</sup> –, wurde wegen dieser Ausheiratung, die ja häufig mit Konfessionswechsel oder auch Taufe verbunden war, das Mitglied sofort ohne weitere Diskussion oder Untersuchung des Hergangs und der Umstände aus der Gemeinde ausgeschlossen. Über jeden Ausschluss wurde ein Zeugnis ausfertigt, dass dem oder der Ausgeschlossenen persönlich übergeben wurde. Eine Appellation an eine höhere Stelle war nicht vorgesehen, der Ausschluss war endgültig.

Obwohl bei jedem Ausschluss gebetsmühlenartig im Protokoll festgehalten wurde, dass bei Änderung des Verhaltens und dem Einhalten bestimmter Reue- und Bußrituale eine Wiederaufnahme möglich sei, kam dies nur wenige Male vor.<sup>34</sup> Das Eingehen einer Ehe mit einem katholischen oder evangelischen Kirchen-Mitglied war für die Quäker mit einem Konfessionswechsel verbunden. Das stellte das eigentliche Problem dar. Die ehemaligen Mitglieder fanden auswärts neue soziale Bindungen und wären der Quäkergemeinschaft oftmals auch verloren gegangen, selbst wenn man sie nicht ausgeschlossen hätte. In den ganz überwiegenden Fällen waren es zudem Mitglieder, die schon zuvor dem Gemeinschaftsleben fern standen und – aufgrund ihrer Jugend – noch keine wichtigen Ämter (Aufseher, Schreiber, Älteste etc.) in der religiösen Gemeinschaft innehielten. Es war aber auch die zukünftige Generation, die der Gemeinde verloren ging.

<sup>31</sup> KAM, WR 1, 4, 2.

<sup>32</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 397.

<sup>33</sup> Wahrscheinlich erkundigte man sich, bevor man einen Ausschuss einberief, informell über den Wahrheitsgehalt eines Gerüchtes. Ein nicht bestätigter Vorwurf des Ausheiratens hätte in einer kleinen Gemeinde den untadeligen Ruf eines Mitglieds, auf den besonders Quäker hohen Wert legten, in ungebührender Weise beschädigt.

<sup>34</sup> Etwa bei Ludwig Seebohm (1831) und bei Johann Persch (1837); KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 304.



Der Vollständigkeit halber muss darauf hingewiesen werden, dass es auch einige wenige Familien in den Gemeinden gab, in denen nicht beide Partner Quäker waren. Dies war möglich, wenn der Entschluss eines Ehepartners, Quäker zu werden, erst nach der Verheiratung gefasst wurde. In diesen interkonfessionellen Ehen, die es meist auf dem ostwestfälischen Land, weniger aber in Pyrmont oder Minden gab, war verständlicherweise die Kindererziehung eine besonders schwierige Aufgabe.<sup>35</sup> Die Zahl dieser Familien war aber gering, denn oft entschloss sich entweder das Nichtmitglied im Laufe des Lebens, den Quäkern doch noch beizutreten oder das Quäkermitglied entschied sich, die Quäkergemeinde zu verlassen, sich taufen zu lassen und den Glauben des Partners oder der Partnerin anzunehmen. Diese Form des „*marying out*“ war aber seltener, bahnte sich meist langfristig durch Wegbleiben vom Gemeindeleben an und war, da die Ehepartner meist älter waren und bereits Kinder hatten, für den Fortbestand der Gemeinde weniger wichtig als das Ausheiraten junger Ehewilliger.

## Erste Ausheiratungen

Im Folgenden wenden wir uns einigen Fällen zu, die alltagsgeschichtliche Auf- und Rückschlüsse bezüglich des Themas „Ehe und Eheanbahnung“ ermöglichen, bevor man die Einzelfälle zu einer Gesamtschau zusammenfassen kann. Eine der frühesten dokumentierten Fälle ist der des Tagelöhners Hartwig Wagner, der sich 1805 „durch die Hand eines Priesters“<sup>36</sup> mit einer Person von anderer Gesinnung ehelich habe verbinden lassen“<sup>37</sup>. Er wurde noch zu Jahresende von der Pyrmonter Quäkergemeinde ausgeschlossen. Ein anderer Fall betraf Elisabeth Halwadt. Diese hatte um 1814 den Maurer Feldmann geheiratet, einen Nichtquäker, und wurde deswegen ausgeschlossen.<sup>38</sup> Mit Sicherheit hat es auch vorher andere Ausschlüsse gegeben. Weil aber aus dieser Zeit die Protokolle nur unvollständig erhalten sind, kann kein abschließendes Urteil getroffen werden. Nach einer inoffiziellen Mitgliederliste von Stephen Grellet (1773–1855), eines Adligen, der durch die Französische Revolution entwurzelt und in den USA zum Quäker wurde, heirateten auch Wilhelm Meyer und Joseph und Friedrich Seeborn Mitglieder anderer Konfessionen, sind aber ansonsten mit diesem Vermerk in der Liste Grellets weiterhin als Mitglieder aufgeführt.<sup>39</sup> Erst nachdem

<sup>35</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 221. So konnte sich der Quäker Reinkensmeyer nicht gegen seine Frau durchsetzen, die als Nichtquäkerin ihr gemeinsames Kind privat vom Dorfschullehrer unterrichten ließ; KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 288–289.

<sup>36</sup> Als „Priester“ werden von Quäkern Geistliche jeder Religion bezeichnet, es muss sich hier also nicht notgedrungen um einen Katholiken gehandelt haben.

<sup>37</sup> KAM, WR 1, 6: Monatsversammlung Pyrmont, 02.12.1805.

<sup>38</sup> KAM, WR 1, 10: Friedrich Schmidt, Minden, 29.01.1816, an Carl Halwadt, Baltimore.

<sup>39</sup> *William W. Comfort*, *French and German Friends of the early nineteenth century*, in: *Howard H. Brinton* (Hg.), *Byways in Quaker history*, Wallingford 1944, 95–109, hier 106–107.



sich die Gemeinden zu Minden und Friedenthal/Pyrmont durch Vermittlung von Grellet zu einer Zweimonatsversammlung zusammengefunden hatten, kam es zu weiteren in den Protokollen dokumentierten Ausschlüssen wegen Ausheiratung. Zunächst sind dies Christian Weemer (ausgeheiratet 1814/15)<sup>40</sup> und Hanna Seebohm (geb. 1790<sup>41</sup>, ausgeheiratet 1816<sup>42</sup>). Insbesondere die Familie Seebohm war allein schon aufgrund ihrer zahlreichen Angehörigen immer wieder mit dem Problem der Ausheiratung konfrontiert, obwohl es hier nicht um Tagelöhner oder Hausfrauen ging, sondern um Großhandelsleute, die den Regeln der Gemeinde ebenso unterworfen waren. Familienangehörige setzten Maria Seebohm, deren Heiratsabsichten 1816 bekannt wurden, derart unter Druck, dass ihre Beziehung zu ihrem Liebhaber, letztlich auch durch räumliche Trennung, beendet wurde.<sup>43</sup>

Ein bemerkenswerter Sonderfall war Johann Seebohm (geb. 1793). Anlässlich seiner Verheiratung mit der Quäkerin Hanna Telgmann (geb. 1798) 1823 stellte sich heraus, dass er sich in seinen Jugendjahren hatte taufen lassen und einmal bei einem Gericht einen Eid geschworen hatte. Beides war der Quäkergemeinde bislang völlig unbekannt. Seebohm selbst offenbarte dieses abweichende Verhalten und legte in Holzhausen (bei Pyrmont) am 3. November 1819 ein schriftliches Reuebekenntnis vor. Wie nun mit einem getauften Quäkermitglied umzugehen war, erwies sich als besondere Herausforderung für einen eigens einberufenen Untersuchungsausschuss.<sup>44</sup> Die Londoner Quäker schalteten sich auch hier ein und deuteten an, in diesem und künftigen Fällen nicht gar zu streng vorzugehen.<sup>45</sup> Als mildernd galten das jugendliche Alter zur Zeit der Taufe und die besonderen Zeitumstände während des Krieges. Schließlich wurde die Reue akzeptiert und dem Gesuch auf Verehelichung der beiden stattgegeben.<sup>46</sup> Der Fall führte aber zu einer Diskussion um die Punkte, ab welchem Alter Mitglieder ausgeschlossen werden sollten und ob die als Quäker geborenen Mitglieder anders zu behandeln seien als später hinzugekommene. Es ging im Prinzip um die Frage der Gleichheit. Ausgerechnet mit denjenigen, die die Grundsätze der Gemeinschaft von Kindheit an kannten, wollte man besonders nachsichtig sein. Bei Verfehlungen sollten diese nicht gleich ausgeschlossen werden, außer sie wollten selbst keine „geistliche Gemeinschaft“ mit der Quäkergemeinde.<sup>47</sup> Mit dieser Regelung hoffte man, junge Mitglieder in der Gemeinde zu halten, auch wenn sie vielleicht nicht in allen Punkten

<sup>40</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 24, 29.

<sup>41</sup> Alle Geburtsdaten nach KAM, WR 1, 1: Geburts-Register der Freunde in Pyrmont und Minden.

<sup>42</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 45, 47–48, 57–58 (Heirat eines Lutheraners).

<sup>43</sup> KAM, WR 1, 10: Friedrich Schmidt, Minden, 26.4.1816.

<sup>44</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 160–161, 164, 166, 172.

<sup>45</sup> KAM, WR 1, 11: Josiah Forster, London, 28.12.1819, an Friedrich Schmidt, Minden.

<sup>46</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 174–175.

<sup>47</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 282.



den Anforderungen entsprachen, die man an neue Mitglieder, die stets sorgfältig geprüft wurden, stellte. Geändert hat sich jedoch auch in den folgenden Jahren wenig. 1820 heiratete Louise Meyer einen Nichtquäker namens Witthout und wurde ausgeschlossen.<sup>48</sup> Im gleichen Jahr wurde noch Helene Seebohm wegen ihrer Heirat mit einem Herrn Kinckeldey ausgeschlossen.<sup>49</sup> Bei Sarah Persch (geb. 1799, ausgeschlossen 1821) gab neben ihrer Ausheiratung ihr vorheriger Rückzug von den Quäkern den Ausschlag zur Trennung.<sup>50</sup> 1825 verheiratete sich Lydia Seebohm (geb. 1792) mit einem Herrn Heinrich Engel aus Schwerin, und Betty Seebohm (1799–1880) mit dem Offizier Philipp von Borries aus Hohen-Homberg (1769–1831).<sup>51</sup> Auch Samuel Meyer (geb. 1802) hatte eine Person anderen Bekenntnisses geheiratet und wurde 1825 ausgeschlossen.<sup>52</sup>

Ungewöhnlich – aber dann auch im Grunde typisch für den Zustand der Sozietät – war der Ausschluss von Christine Reckefuß (1764–1837).<sup>53</sup> An Versammlungen der Quäker hatte sie schon seit Mitte der 1820er Jahre nicht mehr teilgenommen. 1831 wurde der Verdacht geäußert, dass die Ehefrauen Christine Reckefuß und Anne Begemann einen Ehetausch durchgeführt hätten – und zwar mit ihren Männern Dietrich Reckefuß, der bereits 1827 aus der Quäkergemeinschaft ausgeschlossen worden war (s.u.), und Johann Begemann (geb. 1786, gest. um 1870). Ein derartiger Ehepartner-tausch musste den Quäkern völlig fremd erscheinen und konnte keinesfalls geduldet werden, wenn man sich den Ruf einer moralisch integeren Gemeinschaft in der Öffentlichkeit erhalten wollte. Eines eigens einberufener Untersuchungsausschuss brachte – aus Sicht des Ausschusses – keinen Erfolg. So wurde in der Sitzung vom 1. Februar 1832 in Friedensthal ihr Ausschluss wegen „unordentlichen Wandels“ beschlossen. Anschließend wurde ihr von dem Ausschuss das Zeugnis ihrer Entlassung aus der Gemeinde persönlich überreicht.

1837 wurde Johann Persch (geb. 1807) wegen Ausheiratung ausgeschlossen.<sup>54</sup> Auch bei Helene Persch, die 1838 wegen eines „Fehltritts gegen die Moralität“ die Gemeinde zu verlassen hatte, könnte eine Ausheiratung oder eine Beziehung zu einem Nichtquäker vorliegen.<sup>55</sup> Im gleichen Jahr musste noch August Schelp<sup>56</sup> die Gemeinde wegen Ausheiratens verlassen.

<sup>48</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 176, 187, 189/190 (Heirat eines Lutheraners).

<sup>49</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 209.

<sup>50</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 217, 225, 227, 232.

<sup>51</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 77, 90, 142.

<sup>52</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 96, 103.

<sup>53</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 220, 222. Da der Fall bereits ausführlich dokumentiert wurde, soll er nur kurz erwähnt werden: *Claus Bernet*, *Deviant Ehevorstellungen und Eheverlaufsformen in radikalpietistischen Gemeinschaften um 1800*, in: *Historische Sozialforschung* 28, 3 (2003), 174–188; *ders.*: Reckefuß, Johann Dietrich (1759 bis nach 1833), in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 23 (2004), Sp. 1155–1161.

<sup>54</sup> AM, WR 1, 8: Urkunden II, 263, 274, 283, 294.

<sup>55</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 298, 299, 301.

<sup>56</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 309, 319.



Spätestens als die beiden nahen Verwandten Jakob Rasche (1801–1866) und Marie Seebohm (1798–1825) – eine weitere Angehörige des Seebohm-Clans – am 21. Juli 1822 ihre Heiratsabsicht bekundet hatten, machte man das Problem der geringen Auswahl unter den Kandidaten im heiratsfähigen Alter zum Thema.<sup>57</sup> Carl Dammeyer, Heinrich Rabbermann, Louise Francks und Marie Weemer – alles langjährige und erfahrene Mitglieder – beschäftigten sich intensiv mit dieser Frage unter Hinzuziehung anwesender Engländer. Man stellte fest, dass die mosaischen Gesetze diese Verbindung unter Cousins angeblich zuließen. Entscheidungsgrundlage war also auf einmal nicht mehr das Innere Licht, sondern biblische Autorität. Eine solche Ehe sollte nicht verhindert werden, selbst wenn die Verbindung gegen Landesgesetze verstoßen würde.<sup>58</sup> Zu einem solchen Schritt hatte man auf einmal wieder den Mut. Auch aus London wurde nichts gegen die Verbindung eingewandt, „da der Ausschuß bemerkte, daß dieser beiden jungen Freunde ihre Herzen in einem Zeitraum von einigen Jahren nach und nach so verbunden geworden, daß eine Trennung schwer fallen würde“.<sup>59</sup>

1823 war bekannt geworden, dass ein Mitgliedspaar noch vor der Eheschließung untereinander sexuelle Beziehung gehabt hatte.<sup>60</sup> Wie dies festgestellt wurde, ist den Quellen leider nicht zu entnehmen. Forster war in diesem Fall persönlich anwesend und riet, den Delinquenten als Mitglied zu belassen, falls er dem „Verbrechen“ gegenüber Reue zeige. Gerade in einem Lande, wo sich eine kleine Religionsgemeinschaft abgesondert habe, müsse besonders streng auf den rechten Wandel geachtet werden (in England offensichtlich weniger?). Der Name des Delinquenten (man ging pauschal davon aus, der Mann, nicht die Frau, habe die voreheliche Beziehung begonnen) sei jedoch öffentlich zu machen, denn gerade das öffentliche Verfahren diene auch dazu, Unschuldige, die vielleicht verdächtigt wurden, von übler Nachrede zu befreien (was dann aber doch nicht geschah). Auch bei anderen komplizierten und für die Gemeinde unangenehmen Fällen ließ man die Beteiligten meist anonym.<sup>61</sup> Bis 1824, als dann Josiah Forster einmal mehr diese Anonymität scharf kritisierte, lassen sich die Fälle anhand der Quellen nur sehr mühsam rekonstruieren. Ab 1824 wurden die Deutschen dazu aufgefordert, dass nicht länger nur ein Untersuchungsausschuss, sondern die gesamte Gemeinde über einen Ausschluss befinden solle.<sup>62</sup> Dadurch wurden aber diese Fälle erst zum öffentlichen Scandalum und verursachten innergemeindlichen Zwist.

<sup>57</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 256.

<sup>58</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 263–264.

<sup>59</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 261–262, 268. In anderen Fällen war „Schwerfällen“ kein relevantes Argument.

<sup>60</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 43–45.

<sup>61</sup> KAM, 1, 11: Josiah Forster, Tottenham, 02.01.1824, an Friedrich Schmidt, Minden.

<sup>62</sup> Ebd.



1848 erfolgte noch der Ausschluss von Carl Seebohm (geb. 1814), der schon seit 1832 in Hamburg lebte und dort geheiratet hatte.<sup>63</sup> 1853 schloss man Louise Seebohm (1822–1866), die 1852 den Kaufmann Wilhelm Ludwig Eduard Dunker (1827–1872) geheiratet hatte, aus der Gemeinde aus,<sup>64</sup> 1855 Eduard Seebohm (1823–1898)<sup>65</sup> wegen der Heirat mit Julie Rumpff (1836–1916).

## Hartes Vorgehen

Der Ausschluss bei den Quäkern konnte, vor allem auch im Alltagsleben, im beruflichen und im seelsorgerlichen Bereich zu schwierigsten Situationen führen, wobei sich mancher letztlich zwischen allen Stühlen wiederfand. 1827 meldete sich der Quäker Friedrich David Ellermann (geb. 1811), Sohn des Heinrich Ellermann (1770–1834), beim reformierten Prediger Berghans der Herforder Petrigemeinde mit der Bitte, beim Abendmahl zugelassen zu werden.<sup>66</sup> Schon seine Mutter Maria Ellermann (gest. 1829), eine ehemalige Quäkerin mit unbekanntem Ausschlussdatum, hatte sich kurz vor ihrem Tode durch den Pastor Hartog taufen lassen.<sup>67</sup> David Ellermann wuchs vermutlich deswegen bei dem Quäker Heinrich Rabbermann sen. (geb. 1774) auf, lernte aber, da er die Quäkerschule nicht besuchte, weder richtig lesen noch schreiben. Er hat sich dann in Pymont zum Schuhmachergesellen ausbilden lassen, blieb aber ohne Einnahmen, weil er sozial ausgegrenzt und boykottiert wurde. Bei den Quäkern kam es zu Schwierigkeiten, weil er sich nicht in den sozialen Verbund integrieren wollte.<sup>68</sup> Da er sich auch den Quäkern nicht mehr zugehörig empfand, wurde er von seinem leiblichen Vater verstoßen. Friedrich David Ellermann war inzwischen obdachlos, „treibt sich arbeitslos umher“<sup>69</sup> und sollte ins westfälische Landarmenhaus Benninghausen eingewiesen werden.<sup>70</sup> Schließlich konvertierte er zu den Lutheranern, nachdem ihm der evangelische Prediger Brinkdöpke (1767–1837) Konfirmationsunterricht erteilt hatte. Der eigentliche Hintergrund seines Konfessionswechsels war folgender: Ellermann beabsichtigte, getrieben aus finanzieller Not, sich dem preußischen Militär zu verpflichten. Dafür benötigte er einen Geburtsschein, den ihm

<sup>63</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 423, 430.

<sup>64</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 491, 495.

<sup>65</sup> Quäkerhaus Bad Pymont (zukünftig QHBP), Urkunden III, 8, 10, 16, 19.

<sup>66</sup> Landeskirchliches Archiv, Evangelische Kirche von Westfalen (zukünftig: LKA EKvW), Best.4.76 Nr. 63: David Ellermann, 10.12.1830. Zu den Quäkern in Herford allgemein siehe: *Claus Bernet*, Quäkerpräsenz in Herford im 19. Jahrhundert, in: *Historisches Jahrbuch für den Kreis Herford* 18 (2011), 50–71.

<sup>67</sup> LKA EKvW, Best.4.76 Nr. 63: David Ellermann, 10.12.1830.

<sup>68</sup> LKA EKvW, Best.4.76 Nr. 63: David Ellermann, 30.12.1830, Brinkdöpke.

<sup>69</sup> LKA EKvW, Best.4.76 Nr. 63: David Ellermann, 07.01.1831, Superintendent Johanning.

<sup>70</sup> *Eva-Maria Lerche*, Alltag und Lebenswelt von heimatlosen Armen: Eine Mikrostudie über die Insassinnen und Insassen des westfälischen Landarmenhauses Benninghausen (1844–1891), Münster 2009 (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 113); LKA EKvW, Best.4.76 Nr. 63: David Ellermann, 30.12.1830, Brinkdöpke.



Brinkdöpke auch ausstellte. Daraus ging jedoch hervor, dass Ellermann als Quäker nicht getauft war, was nun das Militär als Einstellungshindernis betrachtete.<sup>71</sup> Wenn es also darum ging, Quäker zu rekonfessionalisieren und dem Militär zuzuführen, kooperierten Lutheraner, Reformierte und staatliche Stellen reibungslos miteinander.

In die gleiche Zeit (1827) fällt die Ausschließung des Lehrers Carl Dammeyer (geb. 1755), die vor allem bildungsgeschichtlich von Interesse ist und einiges über die moralische Qualitäten der Pädagogen auf dem Lande verrät.<sup>72</sup> Dammeyer war schon zuvor immer wieder wegen Sexualdelikten aufgefallen. Erst nach der versuchten Vergewaltigung der Magd Caroline Riepelmeier wurde er ausgeschlossen, aber nicht etwa wegen dieses Vergehens, sondern wegen der befürchteten öffentlichen Missbilligung darauf.<sup>73</sup> Die Folgen waren gravierend: Weil er von keiner kirchlichen Seite auf materielle Unterstützung hoffen konnte, war das Ende des verarmten Greises besiegelt. Da an eine neuerliche Anstellung als Lehrer weder in einer öffentlichen Schule und schon gar nicht bei den Quäkern zu denken war, musste sich Dammeyer noch einige Zeit als Heuerling (Kleinbauer, der zusätzlich zu seiner Hofbewirtschaftung auf weitere Einnahmen angewiesen war) verdienen, um zu überleben. Er verstarb 1828 nach einem Nervenfieber aus Altersschwäche.<sup>74</sup>

Auch der Fall des Friedrich Reinecke (1813–1881) führte 1845 zu Verstimmungen.<sup>75</sup> Er hatte eine Nichtquäkerin heimlich geheiratet und hoffte auf Nachsicht bei den Quäkern, indem er nachdrücklich bekundete, auch weiterhin Gemeindemitglied bleiben zu wollen, was wenig überzeugend wirkte, da dies auch andere Delinquenten wünschten. Manche Mitglieder verwiesen darauf, dass Reinecke tatsächlich keine Auswahl unter den wenigen unverheirateten weiblichen Mitgliedern zum Heiraten gehabt habe, andere beharrten darauf, wegen des öffentlichen Rufs der Quäker den Ausschluss aus der Gemeinde vornehmen zu müssen. Reinecke seinerseits verwies darauf, die kirchlichen Prediger schließlich nicht anzuerkennen und bei seiner Hochzeitszeremonie auch der Taufe und dem Abendmahl glücklich entgangen zu sein:

„Ich habe mich zwar gegen die Grundsätze der Gesellschaft der Freunde verheiratet, da es mir bei ihrer großen Beschränktheit der Zahl nicht möglich war[,] unter derselben eine Wahl treffen zu können. Sehr, sehr hart ist dieser Schritt für mich gewesen, doch ist es mir möglich geworden, ohne Taufe, Abendmahl und dergleichen, wozu ich mich auch nicht verstanden haben würde, diesen Akt bloß durch einfache Trauung von einem Prediger zu vollziehen. Keineswegs erkenne ich hierdurch die Gewalt der Prediger

<sup>71</sup> LKA EKvW, Best.4.76 Nr. 63: David Ellermann, 29.12.1830, Brinkdöpke.

<sup>72</sup> Ich habe diesen Fall an anderer Stelle ausgiebig erörtert: *Claus Bernet*, *Paedagogica Quakeriana*, in: *Westfälische Zeitschrift* 159 (2009), 281–302, hier insb. 289–293.

<sup>73</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 138, 141, 145.

<sup>74</sup> *Friedrich Schmidt / Christian Schelp*, *Geschichte der Freunde zu Minden*, Minden 1796–1862, 123.

<sup>75</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 389.



an. Ich that diesen Schritt nur, weil ich ihn nicht umgehen konnte und habe meine Gesinnungen dadurch nicht geändert.“<sup>76</sup>

Dahinter steht also die moralische Frage, ob man, zu einem guten Endzweck, schlecht handeln dürfe. Gerne würde man heute mehr über diese Trauung erfahren. Es ist erstaunlich, dass sich offensichtlich immer wieder lutherische Prediger in der Umgebung von Minden und Pyrmont finden ließen, die Trauungen mit einem Quäker vollzogen.<sup>77</sup> Schließlich wurde den Londoner Quäkern dieser Fall zur Entscheidung angetragen.<sup>78</sup> Dort wurde im “Meeting for Sufferings”, der höchsten Quäkerinstanz, unter Vorsitz des konservativ-strengen Josiah Forster, der die Verhältnisse vor Ort ja bestens aus eigener Anschauung kannte, am 12. Oktober 1846 beschlossen, dass Friedrich Reinecke auszuschließen sei, was unmittelbar darauf auch geschah.<sup>79</sup> Eine Ausnahme dürfe auch bei Reinecke nicht gemacht werden, sondern es sei darüber zu wachen, „daß keine Lücke in den Grenzlinien oder der Mauer gemacht würde, welche unsere christliche Gesellschaft durch ihre Regeln umgiebt“<sup>80</sup>. Es wird also von den Londoner Quäkern mit einer gängigen Metapher (“the hedge”) auf den elitären, in sich abgeschlossene Charakter verwiesen, von dem man überzeugt war, dass nur so die Quäkergemeinschaft dem göttlichen Willen nachkomme und in der größeren Gesellschaft, gerade auch in der deutschen Diaspora, überleben könne.

Ganz anders gelagert war der Fall des Kaufmanns und Großhändlers Julius Meyer. 1855 gestand er der Gemeinde, sich verspekuliert zu haben. Seine Schulden betrugen 1 604 Reichstaler bei 220 Reichstalern Vermögen. Er zählte damals in Minden zu den wenigen mit der höchsten Steuerklasse und war in der Gemeinde eines der wohlhabendsten Mitglieder.<sup>81</sup> Die Quäker Jakob Rasche, Johann Rasche und Ernst Peitsmeyer – teilweise selbst mehr oder weniger erfolgreiche Geschäftsleute – standen ihm beratend zur Seite.<sup>82</sup> Nachdem deutlich wurde, dass Meyer keine Betrügereien unternommen hatte, sondern aus Gewinnstreben und Leichtsin in die Verschuldung geraten war, musste er Sparsamkeit und Rückzahlung versprechen.<sup>83</sup> Mit seinen Gläubigern sollte er einen Vergleich anstreben. Um dies zu erreichen, musste er sich jedoch weigern, dem Gericht sein Vermögen zu übertragen, da sonst für die Gläubiger nichts mehr übrig bliebe.<sup>84</sup> Solch ein Verhalten gegen die staatliche Gewalt war den Quäkern eine peinliche An-

<sup>76</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 395. Unterstreichung im Original.

<sup>77</sup> Ebd.: Dass der Bräutigam dem Pastor eine lutherische Kirchenmitgliedschaft vorge-täuscht haben könnte, ist wegen des absoluten Wahrheitsgebots der Quäker, zu denen er sich ja nach wie vor zugehörig fühlte, eher unwahrscheinlich.

<sup>78</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 393, 401.

<sup>79</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 410, 412, 415.

<sup>80</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 398.

<sup>81</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 517.

<sup>82</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 512.

<sup>83</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 513.

<sup>84</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 517.



gelegenheit, da ökonomische Integrität zum Ideal und Eigenbild der Quäker gehörte. Alle Bemühungen scheiterten jedoch daran, dass die Gläubiger mit mehr als 33 Prozent einen Wucherzins forderten, Meyer aber „nur“ 15 Prozent, also weniger als die Hälfte, aufzubringen bereit war.<sup>85</sup> 1855 hatte Meyer immer noch 300 Reichtaler Schulden.<sup>86</sup> 1859 wurde er dann wegen eines sexuellen Vergehens aus der Gemeinde ausgeschlossen.<sup>87</sup>

## Gemischtkonfessionelle Ehen

Die Problematik der Ausschlüssen verlangte eigentlich nach einer grundsätzlichen Neuregelung der Gemeindegliederung und auch eine Absprache mit den Kirchen, die diese Trauungen immer wieder vollzogen. Inzwischen war stattdessen von den deutschen Quäkern eine etwas eigenartige Lösung gefunden worden, mit der an sich geschätzte Mitglieder langfristig doch in der Gemeinde zu behalten waren, auch wenn sie einmal den moralischen Grundsätze der Gemeinde entgegen gehandelt hatten. Die Lösung war simpel: Man gestattete unmittelbar nach dem Ausschluss aus der Gemeinde, der formal weiterhin vollzogen wurde, sogleich die Wiederaufnahme in die Gemeinde. Die Konsequenz war schwerwiegend: Man erzeugte damit gemischt-konfessionelle Ehen, mit all den Problemen, die im 19. Jahrhundert nicht unerheblich waren. Mit diesem Verfahren, welches mir aus keiner Konfessionskirche bekannt ist, versuchte man ab den späten 1840er Jahren, dem Verlust durch Ausheiratung – denn nur für diesen Ausschlussgrund galt diese ungeschriebene Sonderregelung – Einhalt zu gebieten, was bestens funktionierte.

Der erste frühe Fall war der des Wilhelm Seebohm (geb. 1807, auch William Seebohm), dem zuliebe dieses Verfahren wohl eigens entwickelt worden war. Seebohm hatte bereits in einer Eingabe vom Januar 1832 über seine Verehelichung mit Agathe Hübotter, einer Lutheranerin, informiert. Er meinte, nicht aus freiem Willen zu handeln, sondern berief sich auf göttliche Führung, was in der Gemeinde gerne gehört wurde. Es bestehe keine Gefahr, versicherte er, dass seine Frau ihn nun vom Quäkertum abbringe. Ihm sei es gelungen, wieder durch göttliche Führung, der Taufe, der Konfirmation und dem Abendmahl entgangen zu sein. Diese Bekundungen nutzten ihm nichts, am 4. März 1832 wurde sein Ausschluss beschlossen.<sup>88</sup> Ihm wurde allerdings auf Verlangen ein Zertifikat ausgehändigt, dass er als Quäker geboren wurde. Die Gründe für dieses Zertifikat lagen wohl darin, dass er sich einige Monate später, im September 1832, wieder aufnehmen lassen konnte.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 518.

<sup>86</sup> QHBP, Urkunden III, 13.

<sup>87</sup> QHBP, Urkunden III, 56, 61.

<sup>88</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 224–225, 228, 233.

<sup>89</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 235.



Kurz darauf traf es Heinrich Rabbermann jun. (geb. 1799) aus Volmerdingsen, dessen Vater in den Protokollen bezüglich der Ausschlüsse von Mitgliedern als besonders strenger „Hardliner“ auffiel und der in vielen Ausschlussverfahren aktiv war. 1833 wurde nun sein eigener Sohn wegen dessen Sexualverhaltens ausgeschlossen. Rabbermann jun. hatte „die Moralität verletzt“, da er mit einer unverheirateten Frau, die nicht zur Gemeinde gehörte, „unerlaubten Umgang“ hatte. Da er nicht von der Frau loslassen wollte und sie zu heiraten beabsichtigte, wurde er ausgeschlossen.<sup>90</sup> Schon im Juli 1834 stellte er einen Antrag auf Wiederaufnahme.<sup>91</sup> Diese erfolgte reibungslos am 1. März 1835.<sup>92</sup>

Dann hört man längere Zeit nichts von derartigen Wiederaufnahmen, bis Friedrich Reinecke, der ja gegen Jahresende 1846 ausgeschlossen worden war, schon am 2. Mai 1847 die Wiederaufnahme beantragte. Er wurde am 3. Januar 1848 mit offenen Armen in die Gemeinde aufgenommen.<sup>93</sup> Ein anderer Fall war der des Ernst Peitsmeyer (geb. 1826),<sup>94</sup> der 1856 ausgeschlossen wurde, bei dem es aber erst 1862 zur Wiederaufnahme kam.<sup>95</sup>

Juliane Rasche (geb. 1832) war die letzte, bei der dieses Verfahren Anwendung fand. 1861 wurde ihre Hochzeit mit einem Herrn Büngener in Lemgo bekannt. Die Familie Rasche aus Minden war einflussreich und finanzkräftig, die bisher zudem noch keinen Verlust durch Ausschluss zu beklagen hatte. Die Gemeinde war in diesem Fall uneins. Nach längerem Findungsprozess wurde dann am 1. März 1863 beschlossen, Juliane Rasche als Mitglied in der Gemeinde zu behalten.<sup>96</sup> Auch Lydia Rasche, die 1863 den Nicht-Quäker Uhrmacher Hillmann heiratete, durfte Mitglied bleiben.<sup>97</sup> Die Gründe für diese neue Toleranz sind allein die Verwandtschaftsbeziehungen zu den Rasches, die mit Johann Rasche jun. (1796–1867) auch einen Schreiber (Gemeindevorsitzenden) und damit ein gewichtiges Mitglied in ihren Reihen hatten. Denn vom Prinzip her wurde weiterhin bei Ausheiratung ausgeschlossen, so schon wieder 1864 im Falle eines Eduard Meyer.<sup>98</sup> Allerdings war man auch bei anderen Mitgliedern inzwischen nachsichtiger oder laxer geworden. Hermine Gröne, verheiratete Bracke, konnte dann 1865 mit dem bloßen Versprechen, weiterhin die Versammlungen der Gemeinde regelmäßig zu besuchen, Mitglied bleiben.<sup>99</sup> Sie war das letzte Mitglied, das sich eine Examinierung ihrer Ehepartnerwahl gefallen lassen musste.

<sup>90</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 244–246.

<sup>91</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 261.

<sup>92</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 269.

<sup>93</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 419, 427.

<sup>94</sup> QHBP, Urkunden III, 8, 10.

<sup>95</sup> QHBP, Urkunden III, 85.

<sup>96</sup> QHBP, Urkunden III, 80, 96.

<sup>97</sup> Beschlossen am 6.3.1864; QHBP, Urkunden III, 103, 107–108.

<sup>98</sup> QHBP, Urkunden III, 100, 113.

<sup>99</sup> QHBP, Urkunden III, 120.



## Weitere Ausschlussgründe

Ausheiratung war der häufigste Grund für einen Ausschluss, aber lange nicht der einzige und auch nicht der schwerwiegendste. Weitere Gründe waren beispielsweise: dauerhaftes unentschuldigtes Fernbleiben von den Andachten und Versammlungen, das Schuldenmachen, das Ableisten des Militärdienstes, das Aufnehmen eines Studiums sowie auch ein „unmoralischer Lebenswandel“, worunter alles Mögliche fallen konnte. Auch Übertritte zu den Konfessionen aus echter Überzeugung hat es gegeben.

Obwohl die Quäker sich in Deutschland erst 1792 aus wenigen Personen zusammengefunden hatten, setzte bald eine erstaunliche Ausschlussbewegung ein. Besonders die Gemeinde Friedensthal/Pyrmont war davon betroffen: 1799 wurden dort Hermann Schüttemeier, Anton Schöning (gest. 1804), Heinrich Mundhenke, Christine Charlotte van Laer ausgeschlossen,<sup>100</sup> 1801 Dietrich König<sup>101</sup>. All diese Personen waren, bevor sie zu den Quäkern kamen, Separatisten gewesen und vertraten eine radikale Variante des Pietismus. Charlotte van Laer (1760–1826) war mit Abstand die bedeutendste weibliche Person in der gesamten Gemeinde: von adeliger Herkunft, wohlhabend, geschäftstüchtig und religiös interessiert. Ihr Ausschluss war für die junge Gemeinde und Siedlung Friedensthal ein schwerer und selbst verursachter Rückschlag, einer von vielen anderen, die schließlich diese Siedlung ganz eingehen ließen. Zu Problemen kam es dort, weil Gemeindemitglieder einen hohen Kredit bei van Laer aufgenommen hatten und zahlungsunfähig oder zahlungsunwillig wurden. 1799 wurde van Laer aus der Gemeinde ausgeschlossen und wieder von der lutherischen Kirche aufgenommen.<sup>102</sup> Von ihrer Umwelt wurde sie jedoch weiterhin als Quäkerin wahrgenommen und als solche bezeichnet.<sup>103</sup> Solches ist typisch für Ausgeschlossene, da die Ausschließungen ja nirgends öffentlich bekanntgegeben wurden. Van Laer lebte dann in einer offenen Beziehung mit dem Uhrmacher Ludwig Heydorn (1751–1832), einem Quäker, in Pyrmont – ein Skandal nicht nur für die Quäker. Er wurde deswegen 1818 ausgeschlossen.<sup>104</sup>

Neben diesem radikalpietistisch orientierten Kreis der Ausgeschlossenen gab es Personen, die kaum auffielen und wahrscheinlich ausgeschlossen wurden, weil sie am Gemeindeleben einfach nicht mehr teilnahmen: 1801 waren dies Johann Eggers und Daniel Mundhenke<sup>105</sup> sowie Charlotte

<sup>100</sup> QHBP, Ordner II: „Protokolle (=Inhalts-Anzeige) der monatlichen Versammlung der Freunde Im Friedensthal vom 11. Monat 1797 bis 12. Monat 1804“ (zukünftig: Inhalts-Anzeige); hier Beschlüsse vom 06.05.1799, 01.07.1799, 02.09.1799, 07.10.1799.

<sup>101</sup> QHBP, Inhalts-Anzeige, 06.07.1801.

<sup>102</sup> QHBP, Inhalts-Anzeige, Versammlung vom 07.01.1799.

<sup>103</sup> Karl Schöpff / Walther Vogel, Ein Menschenfreund: Adalberdt Graf von der Recke von Volmarstein, Gütersloh 1922, passim.

<sup>104</sup> Schöpff / Vogel, Menschenfreund, 1922, 141; KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 121, 128.

<sup>105</sup> QHBP, Inhalts-Anzeige, 6. Monat 1801.



Meyer und Isabel Schürfelds<sup>106</sup>, 1803 Diedrich Dormann<sup>107</sup> und Ernst Ge-  
weke<sup>108</sup>, 1804 Johann Abolting<sup>109</sup> und vermutlich im Frühjahr 1809 Theo-  
dor Marschhausen, bis 1806 Schullehrer der Quäkergemeinde.

Höhepunkt der Pyrmonter Ausschließungen war der Fall des Ludwig  
Seebohm (1757–1835), der die Pyrmonter Gemeinde und die Siedlung Frie-  
densthal maßgeblich mit gegründet und geprägt hatte. Durch seine Heirat  
mit Juliane von Borries (1771–1807) hatte er eine Beziehung zum niederen  
Adel. Im Frühjahr oder Sommer 1810 muss er, wahrscheinlich auf Druck  
der Mindener Quäker, wegen Veruntreuung von Hilfgeldern aus England  
und der Gelder der bereits erwähnten van Laer ausgeschlossen worden sein.  
Er akzeptierte aber als einziges Mitglied seinen Ausschluss aus formalen  
wie inhaltlichen Gründen nicht, sondern bestand weiterhin auf Teilnahme  
am Sozialleben der Quäker. In den Andachten, die er schon seit 1811 wie-  
der besuchte, riefen seine eindringlichen Predigten Beklommenheit hervor.  
Ein Ausschluss von Andachten war allerdings kaum möglich, anders als von  
Geschäftsversammlungen, zu deren Teilnahme Seebohm nun kein Recht  
mehr hatte. Dennoch versuchte er drei Mal, sich gewaltsam Zutritt zu ver-  
schaffen – ein einmaliger Vorfall, vielleicht sogar in der gesamten 350jähri-  
gen Quäkergeschichte. Ermahnungen, Zurechtweisungen und Beschwerde-  
briefe nach London erwiesen sich als fruchtlos.<sup>110</sup> In den folgenden Jahren  
meldete er sich mehrfach zur Wiederaufnahme, was immer wieder am Wi-  
derstand der Mindener Quäker scheiterte. Erst am 21. September 1831 wur-  
de er in einer eigens einberufenen internationalen Konferenz aufgenom-  
men.<sup>111</sup> Es ist nicht ohne Ironie, dass ausgerechnet Seebohm nun als erstes  
ausgerechnet in einem Ausschuss aktiv wurde, der andere Mitglieder aus-  
zuschließen hatte.<sup>112</sup>

In Minden häuften sich die Ausschlüsse erst nach 1814. Wilhelm Rous-  
seau (1779–1861), ein Weinhändler, wandte sich dort enttäuscht von den  
Quäkern ab. Er kam gerade noch seinem Ausschluss aus der Gemeinde zu-  
vor, indem er im März 1815 seinen Austritt erklärte.<sup>113</sup> 1816 wurde Hannah  
Althans (geb. Seebohm), die in Bückeburg wohnte, ausgeschlossen, denn  
sie „hat sich in ihrem Betragen der Welt ergeben“ und sich taufen lassen.<sup>114</sup>  
Ihr Mann Friedrich Althans aus Extern, der für sich den Stand der christli-

<sup>106</sup> QHBP, Inhalts-Anzeige, 9. Monat 1801.

<sup>107</sup> QHBP, Inhalts-Anzeige, 06.06.1803.

<sup>108</sup> QHBP, Inhalts-Anzeige, 07.11.1803.

<sup>109</sup> QHBP, Inhalts-Anzeige, 6. Monat 1804.

<sup>110</sup> LSF, MS 127, Pyrmont, Nr. 110: Ludwig Heydorn an London Yearly Meeting, Pyr-  
mont, 01. bis 07.04.1811.

<sup>111</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 220.

<sup>112</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 231.

<sup>113</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 29, 37. Das Ausschlusszeugnis nennt als Gründe sein jahre-  
langes Fernbleiben von den Gottesdiensten und seine Ansicht, die Versammlungen  
der Quäker seien eine bloß „menschliche Zusammenkunft“. Fazit der Quäker:  
Rousseau „lebe im Irrtum“.

<sup>114</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 58.



chen Perfektion beanspruchte und der deshalb meinte, über den Regeln der Gemeinde zu stehen, wurde 1817 ausgeschlossen, nachdem er sich geweigert hatte, eine Bestätigung seines angeblichen Fehlverhaltens zu unterschreiben.<sup>115</sup> Eine Generation zuvor war die christliche Perfektion noch ein Ideal gewesen, dem eifrig nachgestrebt wurde<sup>116</sup>, doch die theologischen Grundsätze änderten sich bei Quäkern oft und schnell oder Althans hatte es in diesem Punkt übertrieben. Daniel Meyer (geb. 1796)<sup>117</sup> und Daniel Seebohm (geb. 1796)<sup>118</sup> wurden beide wegen „Absonderung“ 1819 ausgeschlossen. Sie hatten am Gruppenleben längere Zeit nicht mehr teilgenommen. Im Falle von Daniel Meyer hatte sich sogar ein Nichtmitglied anonym nach London gewandt und ihn denunziert, weswegen sich die dortigen Quäker besorgt bei ihren deutschen Glaubensgenossen nach dem Lebenswandel des Meyer und der jungen Mitglieder insgesamt erkundigten.<sup>119</sup> Gerade die jungen Mitglieder waren in dem Kurbad Pyrmont – anders als in der Festungsstadt Minden – Freizeitangeboten wie Theater, Musikaufführungen, Tanzabenden u. a. ausgesetzt, was mit den Quäkerprinzipien jener Jahre unvereinbar war. Bei Minna Meyer (geb. Begemann), ausgeschlossen 1820, ist der eigentliche Grund unklar.<sup>120</sup>

1821 kam es zum ersten Ausschluss wegen Teilnahme am Militärdienst, den die Quäker strikt ablehnten. Das galt auch in Deutschland geradezu als Spezifikum, Erkennungsmerkmal und Identifikationsmoment der Quäker. Dieser Punkt war vor allem in der Außenbeziehung mit Behörden – im Gegensatz zu eher innergemeindlichen Fragen – von großer Bedeutung. Nun hatte einer der Söhne von Carl Henke beschlossen, den Militärdienst nicht länger zu verweigern.<sup>121</sup> Dieser Fall spielte sich nicht zufällig in Eidinghausen – einem Stadtteil von Bad Oeynhausen bei Minden – ab, da hier in Preußen, viel stärker als im Fürstentum Waldeck-Pyrmont, das Militär präsent war. Da Soldaten bzw. zukünftige Soldaten sofort aus der Quäkersozietät ausgeschlossen wurden, konnte diese im guten Glauben von sich beanspruchen, das Friedenszeugnis geschlossen aufrecht zu erhalten. Die Abweichungen davon wurden nicht weiter erwähnt, die Fälle nicht einmal nach London gemeldet.

1821 kam es zum ersten Ausschluss wegen Aufnahme eines Studiums. Es traf Georg Samuel Seebohm (1796–1866), der sich zu einem Pharmaziestudium in Göttingen entschlossen hatte.<sup>122</sup> Obwohl heute die Quäker als

<sup>115</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 68.

<sup>116</sup> Testimony of John Pemberton, in: Memorials concerning deceased Friends, from year 1788 to 1819 inclusive, Philadelphia 1821, 52–67, hier 67.

<sup>117</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 156, 163.

<sup>118</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 150, 157, 163.

<sup>119</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 143/144, ohne Paginierung nach 149.

<sup>120</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 209.

<sup>121</sup> KAM, WR 1, 11: Friedrich Schmidt, Minden, 06.11.1821, an Josiah Forster, London.

<sup>122</sup> KAM, WR 1, 7: Urkunden I, 199, 202, 208, 215, 223, 228, 235, 240; Paul Grote (Bearb.), Die Matrikel der Georg-August-Universität zu Göttingen 1734–1837 und der Kreis Northeim, Northeim 1938, 653 (Nr. 28732).



Bildungsreformer gelten und eine eigenständige Pädagogik entwickelten, wurde ein Studium innerhalb der deutschen Quäkergemeinde zu dieser Zeit abgelehnt, da dadurch – so die nicht unzutreffende Befürchtung – soziale und ökonomische Unterschiede in der Gemeinde eingeführt worden wären bzw. sich vertieft hätten. Das war vielleicht auch der besonderen Sozialstruktur der deutschen Gemeinde geschuldet, die sich hauptsächlich aus Bauern, Tagelöhnern, Handwerkern und Handelsleuten zusammensetzte. 1832 kam es erneut zu einem solchen Fall und wieder war es ein Familienmitglied der Seebohms (Nathan, geb. 1802), das sich zum Pharmaziestudium nach Göttingen begeben hatte. Auch das Argument, gerade mit diesem Beruf helfend zu wirken und Leben zu retten, half nicht, den Ausschluss zu verhindern.<sup>123</sup>

1827 wurde Dietrich Reckefuß (1759 bis nach 1833)<sup>124</sup> wegen Absonderung von der Gemeinde und seiner religiösen Sonderlehren ausgeschlossen, 1828 Magdalena Schmidt (geb. 1795)<sup>125</sup> und 1832 Sophie Seebohm.<sup>126</sup> David (geb. 1793) und Heinrich Seebohm (geb. 1805) erklärten 1832 von sich aus ihren Austritt.<sup>127</sup> 1835 wurde der Lehrer Aloys Scharf<sup>128</sup> ausgeschlossen, 1852 Helene Rasche wegen ihres „unmoralischen Verhaltens“<sup>129</sup>, aus gleichem Grunde 1855 Louise Meyer.<sup>130</sup> Adolph Meyer (geb. 1847) war der erste Quäker, der bereits Militärdienst leistete und deswegen am 5. November 1871 aus der Gemeinde entlassen wurde.<sup>131</sup> Der letzte Ausschluss erfolgte 1872: Alwine Seebohm (1838–1906) war einer anderen Religionsgemeinschaft beigetreten, nahm aber danach noch am Gemeindeleben der Quäker teil.<sup>132</sup>

## Resümee

1838 schrieben die Mindener Quäker die örtliche preußische Regierung an, um ihr den Ablauf ihrer Hochzeiten zu erklären und deren staatliche Anerkennung voranzutreiben. Hauptpunkt war die Abwesenheit eines Geistlichen, ansonsten war der Verlauf wenig spektakulär, so dass selbst die Quäker über sich schreiben konnten: „They do it in the same way as in other

<sup>123</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 77, 235.

<sup>124</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 162–163. Bemerkenswert ist, dass in der Ausschlusssitzung Christine Reckefuß anwesend war, die also für den Ausschluss ihres eigenen Mannes mitverantwortlich war; ebd. 160.

<sup>125</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 171, 178.

<sup>126</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 235.

<sup>127</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 76, 90, 103, 235.

<sup>128</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 270. Neben Ludwig Seebohm ist Scharf der einzige „Schreiber“ (Vorsitzende), dem das Schicksal des Ausschlusses widerfuhr.

<sup>129</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 479, 481.

<sup>130</sup> KAM, WR 1, 8: Urkunden II, 513, 517; QHBP, Urkunden III, 1.

<sup>131</sup> QHBP, Urkunden III, 173, 179–180.

<sup>132</sup> QHBP, Urkunden III, 182, 185. Ihr Ausschlussverfahren zog sich von 1863, als sie ihren Rückzug ankündigte um „Ruhe und Frieden“ von den Quäkern zu finden, hin bis 1872; ebd. 94.



Christian communities“.<sup>133</sup> Wie gezeigt wurde, war aber in Wirklichkeit Hochzeit und Ehe ein Punkt mit vielen Besonderheiten, um die häufig gestritten wurde und nicht selten das Eingreifen der Engländer zur Folge hatte.

Die strikte Endogamie war der Haupthinderungsgrund, weshalb die Gemeinden der Quäker in Deutschland im 19. Jahrhundert nur unzureichend aus sich selbst heraus expandieren konnten. Dennoch wurde verbissen an dieser Regelung, die formal nie abgeschafft wurde, festgehalten. In der Praxis hatte sich aber ab den 1830er Jahren eine Lösung durchgesetzt: Ausgeschlossene Mitglieder konnten postwendend nach ihrem Ausschluss wieder aufgenommen werden. Eine Garantie dafür gab es jedoch nicht, sondern die Entscheidung musste einmütig in der Gemeinde gefällt werden. Dadurch gelangten, vor allem in Minden, immer mehr Personen in die Gemeinde, die einen Nichtquäker zum Ehepartner hatten. Insbesondere die Kindererziehung und der sonntägliche Gottesdienst waren in diesen gemischt-konfessionellen Ehen ein andauernder Konfliktpunkt, auch mit den Konfessionskirchen, da deren Geistliche darauf drängten, dass die Kinder am Schulunterricht der Kirchen, und nicht an dem der Quäker, teilnahmen.

Die Pymont-Friedensthaler Gemeinde hat sich im Laufe der Jahre quasi selbst ausgeschlossen. Diskussionen um Ausschlüsse nahmen einen Großteil der Zeit in den Geschäftsversammlungen ein. Fast in jeder Sitzung kam dieser Punkt auf. In Minden war man in dieser Frage anscheinend toleranter. Dennoch wurden insgesamt 57 Personen ausgeschlossen, 21 Frauen und 36 Männer. Bei der geringen Mitgliederzahl von insgesamt 186 Mitgliedern in ganz Deutschland über den gesamten Zeitraum von 1792 bis 1898 ist dies eine überraschend hohe Zahl. Etwa jedes dritte Mitglied erlebte also einen Ausschluss, manche schon nach wenigen Jahren der Mitgliedschaft, andere nach Jahrzehnten, womit sie auch den sicher geglaubten Begräbnisplatz auf den Quäkerfriedhöfen verloren. In der Pyrmonter Gemeinde war es um 1800 fast so, dass jeder, der hervortrat und Verantwortung übernahm, irgendwann ausgeschlossen wurde. Nur eine Hand voll dieser Ausgeschlossenen bemühten sich, wie etwa Ludwig Seebohm, in einem demütigenden Prozess über Jahre um eine Neuaufnahme. Die Mehrzahl kam bei anderen Konfessionen unter oder blieb, meist auf dem Lande, Separatist.

Bei Ausheiratungen war das Geschlechterverhältnis interessanterweise ausgewogen: zehn Frauen und ebenso zehn Männer mussten gehen. Bei den übrigen Ausschlussgründen überwogen die Männer mit 26 Fällen gegenüber elf Fällen bei den Frauen signifikant. Die wenigen Fälle wegen eines Studiums oder des Militärdienstes können hier nicht den alleinigen Ausschlag gegeben haben. Vielmehr wurden Männer häufiger wegen hete-

---

<sup>133</sup> LSF, NB II, 25.



rodoxer Gedanken und unmoralischen Verhaltens ausgeschlossen. Ob nun tatsächlich ihr Verhalten dementsprechend war oder ob man gleiches Vergehen bei Frauen laxer bewertete oder es gar nicht wahrnahm, kann anhand des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials nicht abschließend entschieden werden. Soziologisch kann man die hohe Bereitschaft zu eigenem Denken so erklären, dass diejenigen, die es schafften, sich aus den kirchlichen Banden zu befreien, ihr Verhalten als Mitglieder bei den Quäkern nicht unbedingt änderten und weiterhin eine kritische Haltung in religiösen und moralischen Fragen einnahmen. Gerade innerhalb Bewegungen, die religiöse Virtuosen anzogen, bezog sich die kritische Anspruchshaltung keineswegs primär auf den Außenbereich, sondern kritisch wurde vor allem die eigene Gruppe gesehen. Im Falle von Charlotte van Laer wurde das besonders deutlich. Ausgeschlossen werden konnte man letztlich aus im Grunde zwei konträren Verhaltensweisen: entweder, wenn man zu unbeteiligt und „lau“ war, oder wenn man sich übereifrig und kompromisslos verhielt.



## Vom Bremer Staatsgebiet ins „ausländische“ Umland: das Großherzogtum Oldenburg, das Königreich Hannover und die braunschweigische Enklave Thedinghausen, mit einem Abstecher ins Schwabenland.<sup>1</sup>

Mit einigen Anmerkungen zum Vorwurf des Proselytismus

*Karl Heinz Voigt*

Ausgangspunkt der überregionalen Ausbreitung des Methodismus war Bremen mit dem Überseehafen und der ungeheuer großen Zahl von Auswanderern. Die Stadt selber verstand sich als „Vorstadt von New York“. Bremer Kaufleute kannten sich in Baltimore und Philadelphia besser aus als in Hannover oder Braunschweig. Die starken ökonomischen Beziehungen zwischen den beiden ungleichen Staaten Bremen und den USA hatten 1827 zu einem Freundschafts-, Schifffahrts- und Handelsvertrag geführt, in dem beide Partner sich „ohne Vorbehalte die volle Gegenseitigkeit“ gewährten.<sup>2</sup> Er garantierte den Bürgern beider Staaten gegenseitig viele Rechte, die zwar von wirtschaftlichen Interessen bestimmt waren, aber den aus Amerika zurückkehrenden methodistischen „Missionaren“ Rechte einräumten, wie sie ihnen in keinem anderen deutschen Staat gewährt wurden. Dieser Vertrag war die Grundlage dafür, dass in Bremen alles anders war als in allen andern deutschen Staaten.<sup>3</sup> Der Senat ermöglichte die offizielle Gemeindegründung, zensurfreie Publikationen von Zeitschriften, die für die Gesamtkirche wichtigen Verlags- und Seminargründungen mit vier Pastoren und drei Laien im „Verwaltungsrat“. Studierende aus allen deutschen und anderen Staaten z. B. der Schweiz und den USA, konnten zur Ausbildung nach Bremen kommen. Der Schutz der methodistischen Arbeit durch die Polizei lag um der US-Kontakte willen im Interesse des Bremer Staats. Es kam sogar zu einem staatlich(!) eingeleiteten Gerichtsverfahren gegen Störenfriede methodistischer Versammlungen. Das ist im Vergleich mit fast allen anderen deutschen Kleinstaaten einzigartig. Auch unter den Pastoren, die der Erweckungsbewegung nahe standen, gab es einige, die durch Amerika-Kontakte bestens über den Methodismus informiert waren, dazu zählten insbesondere Friedrich Mallet und Georg Gottfried Treviranus.<sup>4</sup> In Bremer

<sup>1</sup> Ein Schwerpunkt dieser Untersuchung ist die bisher wenig erforschte Lage im Herzogtum Braunschweig mit der Enklave Thedinghausen.

<sup>2</sup> *Ludwig Beutin*, Bremen und Amerika. Zur Geschichte der Weltwirtschaft und der Beziehungen Deutschlands zu den Vereinigten Staaten, Bremen 1953, 29–32.

<sup>3</sup> *Karl Heinz Voigt*, In Bremen war alles ganz anders! In: Freie Kirche in freier Stadt. FS 150 Jahre EmK in Bremen, 2000, 16–42.

<sup>4</sup> *Karl Heinz Voigt*, Bremer Beziehungen zur angelsächsischen methodistischen Erweckung. Friedrich Ludwig Mallet in seinen transatlantischen und transkonfessionellen Beziehungen. In: EmK Geschichte 32. Jg. (2011), Heft 2, 24–59.



Kirchenzeitungen zog Pastor Friedrich Mallet sogar für die Methodisten gegen den aus dem Bremer Umland kommenden konfessionellen Lutheraner Friedrich Wyneken, der sich für Wilhelm Löhes Amerikapläne einsetzte, „in den Krieg“, wie Mallet selber etwas überzogen formulierte.

Die Hansestadt war der ideale zentrale Ausgangspunkt für die Mission der Methodisten in den europäischen Staaten.<sup>5</sup> Aus dem freien und weiten Amerika brachten sie die Erfahrung mit, dass ihre Mission unter den Deutschen dort durch keine Grenze behindert wurde. In ihrer alten Heimat sollten sie ganz andere Erfahrungen machen.

## 1. Grenzenlose Mission

### 1.1 Das Großherzogtum Oldenburg mit dem angrenzenden Ostfriesland<sup>6</sup>

Dieser Staat lag nordwestlich von Bremen. Die Revolution von 1848 hatte Oldenburg vorübergehend eine liberale Verfassung beschert. Darin war die Trennung von Kirche und Staat verankert. Obwohl es unter restaurativen politischen Einflüssen 1852 zu einer Revision des „Staatsgrundgesetz Oldenburg“ (StGG) und in kirchlichem Interesse 1853 ebenfalls zu einer revidierten Kirchenverfassung kam, konnten die methodistischen Missionare von Bremen aus zu jeder Zeit problemlos grenzüberschreitend wirken. Das hatte sich auch nicht geändert, als die Traditionen von Summepiskopat und lutherischer Bekenntnisbindung wieder eingeführt worden waren. Die durch die Aufklärung bestimmte Haltung der staatlichen wie der kirchlichen Behörden blieb ebenso erhalten wie die neu gewählten Organe in den Gemeinden und die Synode.<sup>7</sup> Die liberale Grundhaltung, welche die Methodisten damals in Oldenburg erfuhren, macht sich bis heute bemerkbar: Die Kirchenbezirke *Delmenborst-Neerstedt*, mit dem ersten Kapellenbau außerhalb von Bremen, *Bookholzberg*,<sup>8</sup> dann *Oldenburg*, mit den umliegenden Bauernschaften, *Edeweicht*, mit dem weiten Umfeld und schließlich *Westerstede*, die Kreisstadt des Ammerlands, sind bis in die Gegenwart aktiv. Gemeinsam ist diesen Kirchenbezirken ein bemerkenswertes bäuerliches Umfeld, das von den methodistischen Kolporteuren mit Bibeln, Traktaten und Büchern durchwandert wurde. Diese Kolporteure hielten hin und her in den Häusern Versammlungen und beteten bei ihren Besuchen mit Menschen, die der Kirche entwöhnt, aber dem Glauben nahe wa-

<sup>5</sup> Die Wirkungen reichten bis nach Bulgarien, das 1862 u. a. von Jacoby bereist wurde. Dazu: *Ueli Frei*, *Der Methodismus in Bulgarien (1857–1989)*, o. O., 2012.

<sup>6</sup> *Karl Heinz Voigt*, „in die Separation gedrängt“? Erweckungsbewegung und Methodisten im Ammerland. In: JGNKG, 111. Bd. (2013), erscheint demnächst.

<sup>7</sup> *Udo Schulze*, Art. Oldenburg. In: TRE, Bd. 25 (1995), 232.

<sup>8</sup> In Bookholzberg (früher Gruppenbühen) kam es spät zur Bildung einer eigenständigen Gemeinde. Aber Versammlungen gab es in dieser Region – wie an vielen anderen Orten – seit 1850.



ren. Diese vergessenen Kolporeure waren die Vorbereiter der Gemeindebildungen.<sup>9</sup>

Nordwestlich an das Großherzogtum Oldenburg schloss Ostfriesland an, das zu Hannover gehörte. Bis es 1867 preußisch wurde, war es für die methodistische Mission verschlossen. Der in Oldenburg geborene Franz Klüsner (1837–1916) wurde noch 1867 als „Ausländer“ ausgewiesen. Erst unter Bismarck konnte die Mission in Ostfriesland beginnen.<sup>10</sup>

## 1.2 Das Königreich Hannover

Im Süden, Osten und Norden wurde der bremische Stadtstaat vom Königreich Hannover umfasst. Die Bremer methodistischen Missionare folgten den Spuren eines zur Brüdergemeinde gehörenden Laien, des Tonnenmachers Wessel Fiege<sup>11</sup>, der vor ihrem Kommen in vielen kleinen Orten tätig war. Besonders in den Orten zwischen Bremen und Verden, wo es seit 1841 durch einen dorthin aus Amerika zurückgekehrten Tischler in einigen Dörfern zu einer Erweckung gekommen war, wurden die Bremer Methodisten auch durch Wessel Fieges Vermittlung eingeladen. Das rief heftigen Widerspruch bei den dortigen Pfarrern hervor. Die Folgen waren, dass die methodistischen Missionare durch den „Pöbel“ schikaniert und verfolgt wurden. Ihre Versammlungen wurden gestört und die Versammlungsgastgeber bedroht. In manchen Dörfern entstand Unfrieden. Aktiv war zunächst der „Pöbel“, nicht ohne Unterstützung der Pfarrer. „Aufruhr“ in einer revolutionären Zeit war für jeden reaktionären Herrscher immer beunruhigend. Also war es geboten, die Methodisten zunächst unter polizeiliche Kontrolle zu bringen. Während der Versammlung kamen Ortspolizisten und überprüften die Ausweise oder Pässe, die sie bei den Amerikanern nicht lesen konnten, weil das Englische ihnen fremd war. Polizeiberichte führten schließlich auf Veranlassung der Regierung zur Ausweisung der ausländischen Missio-

<sup>9</sup> Untersuchungen über (1) den missionarischen Gemeindeaufbau, (2) die Rolle der bisher nicht beachteten Kolporteurs, (3) die Bedeutung des bäuerlich-ländlichen Umfelds sowie (4) die Auswirkungen der Räume auf Inhalte und Gestalt des gemeindlichen Lebens sind dringend notwendig. Damit verbunden ist auch die Frage zu diskutieren, ob die Arbeitsweise der Methodisten damals schon eher in eine Agrar- als in eine kommende industrielle Gesellschaft passte. Im Umfeld von Delmenhorst und Neerstedt wurden u. a. 1856 folgende Orte besucht: Hasbergen, Deichhorst, Barkendamm, Iprump, Bockhorn, Nuttel, Dingstede. Vgl.: Der Christliche Apologete (CA). Deutschen Wochenzeitung der Methodisten in Amerika, 18. Jg. (1856), 142.

<sup>10</sup> Auf Bismarck wirkte der zur methodistischen Kirche gehörende Generalkonsul Joseph A. Wright ein, dessen Frau in Amerika in der Heiligungsbewegung führend tätig war. Zu Joseph A. Wright: *Karl Heinz Voigt*, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 14 (1998), 98–102. (Alle BBKL-Artikel unter <http://www.bautz.de>).

<sup>11</sup> Wessel Fiege wurde der erste methodistische Laienprediger. Er hatte schon seit Jahrzehnten missionarisch wirken wollen, fand jedoch nicht die Unterstützung der Kirchenleitung in Herrnhut. So wandte er sich schon früh den Methodisten zu.



nare, die eigentlich Deutsche waren,<sup>12</sup> aber in den USA die amerikanische Staatsbürgerschaft angenommen hatten. Auch als Superintendent Jacoby in Amerika mit Ernst Peters einen Methodisten fand, der seine hannoversche Staatsangehörigkeit noch besaß und dort als Laienprediger wirken konnte, hatte er mit seinem Versuch, ihn in Hannover einzusetzen, keinen Erfolg. Nach Amerika berichtete er:

„Br. Peters hat Befehl vom Amtmann in Achim erhalten, entweder seine Missionsarbeit aufzugeben oder das Land zu verlassen. Wir hätten zwar eine Appellation an die Regierung machen können, aber es würde Kosten verursacht haben und es war wenig Hoffnung auf die Rücknahme des Befehls zu erwarten. Wir hielten es für das Beste, diesen Platz von Bremen aus zu versehen und ihn nach Brake zu senden, einen Hafenplatz [...], der zum Herzogthum Oldenburg gehört.“<sup>13</sup>

Nach der Ausweisung aus dem Hannoverschen kam die Arbeit in den Dörfern fast ganz zum Erliegen. Ganze Gruppen wanderten aus nach Amerika. Der bald nach Jacoby aus Amerika in Bremen angekommene Missionar Ludwig Nippert schrieb über diese Situation nach Amerika:

„Unsere dort gesammelten Glieder werden auf alle mögliche Art unterdrückt und thyrannisiert; wenn sie fortfahren wollen, Gott zu dienen nach der Überzeugung ihres Gewissens, so wird ihnen wohl keine andere Wahl übrig bleiben, als nach Amerika auszuwandern. Mehrere Familien haben sich schon dazu entschlossen und werden sich in einigen Wochen auf ihrer Reise nach dem Land der Freiheit befinden; andere folgen ihnen im Frühjahr nach, und unsere Brüder dort werden die Freude haben, *ihre im 19. Jahrhundert verfolgten und unterdrückten Glaubensgenossen in ihre Mitte zu nehmen!*“<sup>14</sup>

Einer der „Geflüchteten“, Hermann zur Jacobsmühlen (1830–1862), kam 1856 als Missionar zurück.<sup>15</sup> Eine größere Anzahl von Anhängern kam aus dem Dreieck Thedinghausen-Verden-Bremen regelmäßig zu Fuß in die amerikafreundliche Hansestadt, um an den Gottesdiensten teilzunehmen und dort das Abendmahl zu empfangen. Es wurde erstmals öffentlich im Krameramthaus am Pfingstsonntag, dem 21. Mai 1850 gefeiert.

### 1.3 Bremer Wirkungen im Schwabenland

Als der schwäbische Methodist Ernst Gebhard<sup>16</sup> 1868 in Bremen als *Vorstandender Ältester* – heute Superintendent – gebraucht wurde, übernahm er ein weites Arbeitsfeld. Sein Distrikt umfasste das reformierte Ostfriesland,

<sup>12</sup> Einer von ihnen, Carl Heinrich Doering, war sogar im Königreich Hannover geboren und war vor seiner Auswanderung einige Zeit in Hannover beruflich tätig. Vgl: Carl H. Doering, BBKL Bd. 15 (1999), 469–473.

<sup>13</sup> Ludwig S. Jacoby, Bericht aus Deutschland (vom 27.10.1854). In: CA 16. Jg. (1854), 22. Auch: Heinrich Nuelsen, Ein Bericht über unser Werk in Deutschland vom 23.04.1855. In: CA, 17. Jg. (1855), 85.

<sup>14</sup> Ludwig Nippert, Bericht an die Morris Chapel Sonntagsschule, schildert auch Einzelheiten. In: CA, 13. Jg. (1851), 126, Hervorhebungen im Originaltext. Vgl. Auch: Ludwig S. Jacoby, Geschichte des amerikanischen Methodismus, Zweiter Theil, Bremen 1870, 285.

<sup>15</sup> Weitere Informationen: Hermann zur Jacobsmühlen. In: BBKL, Bd. 35 (erscheint 2014).

<sup>16</sup> Zu Ernst Gebhardt: Karl Heinz Voigt, BBKL, Bd. 26 (2006).



das lutherische Großherzogtum Oldenburg, das konfessionell ausgeprägte lutherische Königreich Hannover, das teilweise erweckliche Westfalen und die lutherischen Staaten Hamburg und Schleswig-Holstein. Gebhardts frühere Bremer Erfahrungen – er hatte dort als Seminarist 1859/60 die politisch gewährte Freiheit kennen gelernt – befruchteten seine Arbeit im Raum Ludwigsburg und in Heilbronn. Dort feierte er mit der Gemeinde am 6. Dezember 1861 erstmals in der bischöflich-methodistischen Gemeinschaft öffentlich das Abendmahl in Verbindung mit der Einweihung einer Kapelle. Das wurde richtungsweisend für die bischöflich-methodistische Kirche im gemäßigt lutherischen Württemberg.

Die außerlandeskirchliche Abendmahlsfeier rief innerhalb der württembergischen Landeskirche heftige Proteste hervor und führte zu zwischenkirchlichen Auseinandersetzungen.<sup>17</sup> Gebhardts Vorgänger in Württemberg waren US-Rückkehrer. Sie hatten innerhalb der Kirche in Württemberg die Hoffnung geweckt, keine eigenen methodistischen Gemeinde gegen die dort gültigen Gesetze zu bilden. Das war ihnen durch die für sie verbindlichen Anweisungen der gesamtkirchlichen Missionsabteilung untersagt.<sup>18</sup> Ernst Gebhardt als einer der ersten einheimischen Missionare stand nicht unter dieser Verpflichtung. Er hatte seine schulische Erziehung auf dem „Salon“ in Ludwigsburg unter Philipp Paulus und anderen Lehrern empfangen, die auch öffentlich für die Trennung von Kirche und Staat, die Loslösung der Schulverantwortung von den Kirchen sowie für Religionsfreiheit eintraten.<sup>19</sup> Gebhardt kümmerte sich im Geist seiner liberalen schulischen Ausbildung nicht mehr um die Anweisungen der New Yorker Missionsbehörde, die den aus Amerika zurückkehrenden Missionaren mit auf den Weg gegeben waren.<sup>20</sup> Mit ihm setzte dadurch eine neue Phase in der kirchlichen Verselbständigung ein. Die Erfahrungen im freien Bremen und seine frühere schulische Bildung hatten Einfluss auf die Entwicklungen der bischöflich-methodistischen Kirche in Württemberg.

#### 1.4 Und Braunschweig?

Dem Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel wurde am Ende des 30jährigen Krieges durch einen in Celle 1679 geschlossenen Friedensvertrag das ehemalige bremische Amt Thedinghausen zugewiesen, das durch die Schweden besetzt war. Diese kleine Enklave mit acht Bauerndörfern gehörte bis 1972 politisch – und somit auch kirchlich und konfessionell – zu Braunschweig. Auf dieser nur reichlich zwanzig Kilometer südwestlich von Bre-

<sup>17</sup> *Friedrich Fritz*, Das Eindringen des Methodismus in Württemberg, Stuttgart 1927, 73–77.

<sup>18</sup> Manual für Missionaries and Superintendents of Missions under the care of the Methodist Episcopal Church, Philadelphia 1852, 14–16.

<sup>19</sup> Einen späteren Einblick vermittelt *Philipp Paulus*, Die Kirche und ihre Zukunft oder die religiösen Tagesfragen, Ludwigsburg 1861. Auch: *Karl Heinz Voigt*, Ernst Philipp Paulus, BBKL, Bd. 29 (2008), 1045–1071.

<sup>20</sup> Im „Manual for Missionaries...“ (s. Anm. 18) waren andere Vorschriften über das Verhalten der Missionare in Deutschland vorgesehen.



men gelegenen „Insel“ kam es zu Auseinandersetzungen, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Bild von den Beziehungen zwischen dem braunschweigischen Staat und den Methodisten zeigen. Ausführende Organe waren die örtlichen Behörden, die auf Anweisungen ihrer vorgesetzten Dienststellen in Wolfenbüttel handelten. Es waren das Amt Thedinghausen, die untergeordnete Polizeibehörde, aber auch die staatskirchlich eingebundenen Pfarrer. Sie alle trugen zu den Bedrängnissen und Demütigungen bei, deren sich die Methodisten ausgesetzt sahen. Hintergrund für die Situation war die kirchliche Lage im gesamten Herzogtum. Bis auf einen kleinen Kreis der Brüdergemeinde konnte weder der Pietismus noch die Erweckungsbewegung in Braunschweig Einfluss gewinnen. Der von der Aufklärung bestimmte Rationalismus, der in den Gemeinden eigenwillige Blüten hervorbrachte, beherrschte unter staatlicher Förderung die Landeskirche. Die Herausgaben von Gesangbüchern und kirchlichen Ordnungen waren zu jener Zeit immer auch Ausdruck von staatlich geförderten theologischen Richtungen. 1780 wurde eine Liturgie angeordnet, in der es kein altkirchliches Glaubensbekenntnis mehr gab. Es wurde erst nach 1945 langsam wieder Brauch, das Credo im Gottesdienst zu sprechen. Die im lutherischen Braunschweig damals wirkende reformierte Gemeinde berief Carl Geibel (1803–1863) zu ihrem Prediger. Der wurde aber amtsenthoben, weil er Christus als Heiland und Versöhner der Menschen gepredigt hatte.<sup>21</sup> Es ist bezeichnend, dass sich Pietisten und Herrnhuter von ihm aus einem weiten Umfeld angezogen fühlten. 1830 feierte man in Braunschweig das Gedenken 300 Jahre Confessio Augustana als Fest der „Glaubens- und Denkfreiheit“. Den hier skizzierten Hintergrund muss man kennen, wenn man die Auseinandersetzungen in und um das braunschweigische Thedinghausen verstehen will, wo die Kirche von dem gleichen Geist der fortschrittsgläubigen Zeit erfüllt war.

## 2. Die Probleme der Methodisten im braunschweigischen Thedinghausen

Die Thedinghauser Erfahrungen waren der Anlass, aus dem Carl H. Doering sehnsuchtsvoll nach Amerika schrieb: „Nur höhere und heilige Pflichten können uns hier halten.“ Obwohl in der braunschweigischen Landesverfassung nach den Frankfurter Paulskirchen-Beschlüssen von 1848 Glaubens- und Gewissensfreiheit verankert war, wurden die amerikanischen Missionare des Landes verwiesen. Der Bremer methodistische Superintendent Ludwig S. Jacoby hat sich über den US-Botschafter, wahrscheinlich Daniel D. Barnard,<sup>22</sup> an den braunschweigischen Herzog Friedrich Wilhelm

<sup>21</sup> E. Althaus, [Erklärung zu Karl Geibel]. In: AKZ 15. Jg. (1836), 217–221.

<sup>22</sup> Der amerikanische Gesandte am Berliner Hofe, Daniel D. Barnard, hat sich mit einem Schreiben vom 16.10.1852 für den Schutz der Baptisten in Preußen eingesetzt und darin beim König von Preußen „Sicherheit und Frieden für die Baptisten Preußens“ verlangt. Abschrift: EZA 7/Gen XII, 14, Bd. 1. – Der gleiche Text in: Edwin



gewandt, scheinbar jedoch ohne Erfolg.<sup>23</sup> Was war geschehen? Die methodistische Erweckung in der Enklave Thedinghausen fand heftigsten Widerspruch. Die Missionare wurden vom „Pöbel“ empfangen, geschlagen, die Kleidung zerrissen, – ein begleitender Kolporteur landete im Graben und die Polizei schaute zu. Ein Hauseigentümer, bei dem die Versammlungen stattfanden, erlebte zuerst den Angriff mit Steinen und Wurfgeschossen auf seine Fenster und Türen. Als er hinausging, wurde er bettreif geschlagen. Ärztlich Hilfe musste gerufen werden. Die folgende Gerichtsverhandlung führte zum Versammlungsverbot. Acht Monate lang gingen die Wogen auf und ab: Polizeidragonier griffen ein, verwiesen die Missionare des Landes und sprengten Hausversammlungen. Das führte schließlich zur Auswanderung einer ganzen Gemeinschaft, der nach und nach immer wieder andere folgten. Einer davon war – wie bereits erwähnt – Hermann zur Jacobsmühlen.<sup>24</sup> In Amerika wurde er methodistischer Prediger. 1856 wurde er zur Unterstützung der Mission nach Deutschland zurückgesandt. Als er 1857 seine Verwandten besuchte, beklagte er den „Verfall des kirchlichen und religiösen Lebens, das von der Geistlichkeit gewaltsam unterdrückt wurde.“<sup>25</sup> Trotz aller Schikanen und eines permanenten Aufruhrs in der ganzen Gegend und trotz polizeilichen Verbots hielten einheimische Anhänger der Methodisten weiter ihre Versammlungen.

Was war der Hintergrund für diese dramatische Entwicklung?

Die methodistischen Missionare ahnten nicht, in welche Situation sie gekommen waren. In Thedinghausen war der Schullehrer verstorben. Die Schulaufsicht lag zur Zeit der Verbundenheit von Kirche und Staat in der Hand der beaufsichtigenden Pfarrer. Um die Nachfolge des verstorbenen Schulmeisters, der auch als Kantor tätig war, gab es ein heftiges Gerangel zwischen zwei Gruppen. Die Auseinandersetzungen haben sich in Briefen und Eingaben an die Oberbehörden in Braunschweig niedergeschlagen. Die eine Gruppe bildeten die „Pietisten“; die andere waren die mit dem Ortspastor Vogler verbundenen „Rationalisten“. Im Zentrum stand der Lehrer J. Friedrich W. Wolf (1811–1889) aus Bahlum, der sich um die Nachfolge in Thedinghausen beworben hatte. Problematisch war, dass Wolf „der pietistischen Richtung huldigt, welche ohnehin schon in Morsum einigen Anhang besitzt.“<sup>26</sup> Der Rationalist Vogler, erster Pastor in Thedinghausen, bemerkte:

---

*Brandt* (Hg.), Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag von G. W. Lehmann, Faksimile-Nachdruck des Originals von 1854, Wuppertal / Kassel 1987, 37–40.

<sup>23</sup> *Carl H. Doering*, Bericht vom Bremer Missionsbezirk vom 18.04.1851. In: CA 13. Jg. (1851), 83.

<sup>24</sup> Hermann zur Jacobsmühlen. In: BBKL Bd. 35 (erscheint 2014).

<sup>25</sup> Brief Hermann zur Jacobsmühlen aus Zürich vom 05.11.1856. In: Der CA 18. Jg. 1856, 194.

<sup>26</sup> Schreiben Pastor Vogler (Thedinghausen) an das Herzogliche Consistorium in Wolfenbüttel vom 14.09.1849. Landeskirchliches Archiv Wolfenbüttel (LKA-WF), Best. Thedinghausen Nr. 155.



„In Thedinghausen, Morsum und Wulmsdorf haben sich pietistische Clubs gebildet, die bei den einsichtsvollen Gliedern der Gemeinde von jeher Bedauern erregten. An diesen pietistischen Clubs oder Conventikeln nimmt Wolf theil, obgleich er weiß, dass er damit der Wirksamkeit seines ihm vorgesetzten Predigers störend und hindernd in den Weg tritt, welcher den entstandenen Spaltungen in der Gemeinde wie dem um sich greifenden Sektengeiste von Herzen abhold ist.“<sup>27</sup>

Auch die politische Ebene schenkte dem Konflikt Aufmerksamkeit. Der Gemeindevorsteher Bischoff, offensichtlich auf der gleichen Linie mit Pfarrer Vogler, berichtete in der typischen Sprache der Rationalisten an die Herzogliche Kreisdirektion nach Braunschweig:

„Mir ist bekannt, dass der g.[enannte] Wolf ein Anhänger der religiösen Finsterlinge ist, derjenigen Secte, die man hier mit den verschiedenartigsten Namen belegt: Pietisten, Mistiker [sic!], Mucker, Quäker, Methodisten. Höchst ungern möchte ich meine Kinder von solchen Menschen unterrichten lassen, bei denen die Unterdrückung der Vernunft systematisch betrieben, dagegen der blinde Glaube an dunkle und missverständene Bibelstellen als das Hauptmoment des Christenthums dargestellt wird. Ich will nicht weiter reden von den abscheulichen Handlungen, die man den Mitgliedern dieser Secte zur Last legt, nur will ich bemerken, dass ein großer Theil der Einwohner der Bürgerei den Predigten eines Bremer Tannenbinders [vermutlich handelt es sich um den Tonnenmacher Wessel Fiege<sup>28</sup>], der sich einen ‚Amerikanischen Methodisten-Prediger‘ nennt, hört...“

schrrieb Bischoff weiter, und weckte damit noch tieferes Misstrauen gegenüber Pietisten und Methodisten in Thedinghausen, wenn er bemerkt: „nichts ist mehr geeignet, den Menschen zu fanatisiren, als der religiöse Wahn.“<sup>29</sup>

Schließlich kam es zur innenpolitischen Entspannung durch die Ausweisung der Methodisten. Befriedigt schrieb die braunschweigische Kreisdirektion an das Wolfenbütteler Konsistorium,

„dass die unter einem Theile der Bevölkerung vorhanden gewesene Aufregung, welche ihren Grund in den entgegengesetzten religiösen Ansichten hat, sich inzwischen bedeutend gelegt hat. Diese Aufregung war bekanntlich in neuerer Zeit besonders dadurch angefacht, dass ein oder zwei<sup>[30]</sup> amerikanische Methodistenprediger eine eifrige Wirksamkeit im hiesigen Amtsbezirk entfacht hatten. Nachdem aber die unterzeichnete Behörde die Überzeugung gewonnen hatte, dass dem Treiben dieser Secte ein Ziel gesetzt werden müsse, indem deren Anwesenheit sogar zu unruhigen Auftritten geführt hatte, sah sich dieselbe [...] vor einigen Monaten veranlasst, den gedachten Predigern das Betreten der hiesigen Lande zu untersagen und da-

<sup>27</sup> Schreiben Pastor Vogler (Thedinghausen) an das Herzogliche Consistorium in Wolfenbüttel vom 30.10.1849. LKA-WF, Best.: Thedinghausen Nr. 155.

<sup>28</sup> Karl Heinz Voigt, Herrnhuter und Methodisten in Bremen. In: Freikirchenforschung (FF) 1993, Bd. 3, Münster 1993, 40–64 (mit der wichtigen Rolle Wessel Fieges).

<sup>29</sup> Schreiben von Ortsvorsteher Bischoff an die Herzogliche Kreisdirektion in Braunschweig vom 09.12.1850. Niedersächsisches Staatsarchiv Wolfenbüttel (NSSTA-WF), Best.: 126 Neu 1075.

<sup>30</sup> Es handelte sich um Ludwig Nippert, BBKL Bd. 6 (1993), Sp. 948–950 und Carl H. Doering, BBKL Bd. 15 (1999), Sp. 469–473.



durch deren Wirksamkeit um so mehr zu lähmen, als dieselben auch im Hannoverschen nicht geduldet werden. Die große Majorität der dortigen Bevölkerung, und vor allem der intelligentere Theil derselben ist mit dieser Maßnahme durchaus einverstanden gewesen und bezeichnet dieselbe als eine segensreiche. Diesem Umstand dürfte es auch vornehmlich zuzuschreiben sein, dass auch die Aufregung, welche sich bei der Besetzung der erledigten Schulstelle manifestirt hatte, jetzt sehr bedeutend geschwunden ist.“<sup>31</sup>

Hatten die Methodisten die Frommen im Raum Thedinghausen zu revolutionären Handlungen angestachelt? Das ganz gewiss nicht. Sie hatten zwar ihre politischen Vorstellungen, aber sie waren aus New York angewiesen, diese nicht in die öffentlichen Debatten einzubringen. Selbst auf einem Kongress für Religionsfreiheit, der 1854 in Homburg v. d. H. gehalten wurde, hat Nippert, der auch in Thedinghausen ausgewiesen worden war, vorsorglich nur als Gast teilgenommen.<sup>32</sup> In Thedinghausen und Umgebung sind Methodisten allein dadurch zu einer politischen Gefahr geworden, dass sich das mit der Schulpolitik unzufriedene Lager, das in Opposition zu Kirche und Staat stand, um sie gesammelt hat. Allein die Gemeinschaftsbildung hat diese „Pietisten“ in ihrer Selbstwahrnehmung gestärkt und ein neues Bewusstsein ihrer Stärke vermittelt, welches der andere Teil der Bevölkerung als Bedrohung empfand und darum mit Protesten, ja Angriffen reagierte. Öffentliche Lagerkämpfe waren in den Jahren nach der Revolution besonders für die Regierenden bedrohlich.

Die Beobachtungen des in unmittelbarer Nähe wirkenden Pfarrers Karneades Konrad Munkel (1809–1888) in Oiste, östliche von Thedinghausen, zeigen ein ähnliches Bild von den methodistischen Aktivitäten im Königreich Hannover wie im braunschweigischen Amt Thedinghausen. Als frommer Lutheraner und Herausgeber des nicht unbedeutenden „Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche“ war K. Konrad Munkel weit über seinen engen Lebensbereich hinaus ein aufmerksamer Beobachter der Zeitgeschichte.<sup>33</sup> Durch seine Verbindungen zu dem in Verden geborenen, gleichaltrigen Friedrich Wyneken, der in der Bildung der lutherischen Missouri-Synode eine zentrale Rolle spielte, war er auch mit den Fragen der kirchlichen Betreuung deutscher Auswanderer in Amerika befasst. Dadurch verfügte er über Informationen, die es ihm ermöglichten, die Vorgänge in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Obwohl bei ihm ein von pole-

<sup>31</sup> Schreiben der Herzöglichen Kreisdirektion Braunschweig an das Herzogliche Consistorium in Wolfenbüttel vom 19.10.1851. NSSTA-WF, Best: 126 Neu 1075.

<sup>32</sup> Karl Heinz Voigt, Die „Homburg Conference“ für Religionsfreiheit von 1853. In: *Lena Lybaek, Konrad Raiser* u.a., Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. FS für Professor Dr. Erich Geldbach, Münster 2004, 492–503. Auch: Karl Heinz Voigt, „Menschenrecht Religionsfreiheit“: Thema der Internationalen Evangelischen Allianz und des Deutschen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts. In: *ders.* u. a. (Hg.), Menschenrechte für Minderheiten. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert, Wetzlar 2004, 37–73.

<sup>33</sup> Walter Schäfer, Karneades Konrad Munkel und seine fortschrittsgläubige Zeit. Lebensbild des lutherischen Pastors und Publizisten (1809–1888), Verden 1974.



mischen Entstellungen gezeichnetes Bild der methodistischen Wirksamkeit in Amerika entstanden war.<sup>34</sup> Als die Methodisten 1849 gerade in Bremen angekommen waren, war er vermutlich der Erste, der in einer Broschüre die Frage „Was ist von den Methodisten zu halten?“ eine Antwort zu geben versuchte.<sup>35</sup> Für ihn war das „Wesen des Methodismus“ zu dieser Zeit noch „Schwärmerei und selbsterwählter Gottesdienst, untermischt mit etwas Christentum“, dem die rechte Lehre fehlt.<sup>36</sup> Aber bald machte sich Münkels auf den Weg nach Bremen. Er besuchte einen Gottesdienst mit der Predigt des ersten Methodisten in Bremen. Superintendent Ludwig S. Jacoby<sup>37</sup> hielt sie im großen Saal des prominenten Krameramthauses. Daraufhin berichtete er im Herbst 1851 über „Erster Versuch des Methodismus in unserem Lande“.<sup>38</sup> Münkels traf in Bremen einen anderen Methodismus an – wie er selber schrieb – als jenen, gegen den „durch Berichte aus Amerika ein ziemliches Misstrauen [...] ausgesät“ war.

Von Bremen aus startete Jacoby seine Mission, zu der er nach Deutschland zurückgekehrt war. „Von Bremen herunter bis tief in die Grafschaft

<sup>34</sup> Als der deutsch-amerikanische führende Methodist in den USA, Wilhelm Nast, 1857 anlässlich der von der Weltallianz in Berlin durchgeführten „Versammlung von evangelischen Christen aus allen Ländern“ einen Vortrag zum Thema „Der amerikanische Methodismus und seine Wirksamkeit“ halten konnte, stellte er auf dem Hintergrund der ihm bekannten Polemik in Deutschland fest: „Vergessen Sie nicht, daß die Meth.[odistische] Kirche in ihrem Missionswerk unter den Deutschen kein historisches Recht verletzt hat.“ Später erläuterte er, dass etwa zehn Prozent der deutschen Methodisten in Amerika aus der römisch-katholischen Kirche kamen.

„Von den übrigen ist die Zahl derer, die schon in Deutschland bekehrt waren, äußerst gering. Doch ist die Mehrheit derer, die aus der protestantischen Kirche zu uns gekommen sind, von der Klasse der Bessergesinnten. Wir haben freilich viele Beispiele von der Rettung tiefgesunkener Sünder, aber diejenigen, in deren Herzen die Gottesfurcht in der Kindheit eingepflanzt war und die noch ein Maß an Frömmigkeit besaßen, sind bei weitem der größte Teil unserer Glieder, und die meisten von ihnen wären wohl nicht zu uns gekommen, wenn ihre Seelen in ihrer eigenen Kirche Nahrung hätte finden können.“

Nast zeichnete hier – wie er sagte – ein solches Bild, auch

„um die ungerechte Beschuldigung der Proselytenmacherei von dem Namen der Nachfolger Wesley's abzuwälzen und die Scheidewand des Vorurtheils niederzureißen. [...] Keine Beschuldigung schmerzt uns mehr als die, daß wir uns unberechtigte Eingriffe in das Material anderer Kirchen erlauben. [...] Unsere innerste Seele verabscheut solches kleinliche, erbärmliche Treiben.“

*Wilhelm Nast, Der amerikanische Methodismus und seine Wirksamkeit. In: CA 19. Jg. (1857), 209f. Auch in: Karl E. Reineck (Hg.), Verhandlungen der Versammlung evangelischer Christen Deutschlands und anderer Länder vom 9. bis 17. September 1857 in Berlin, Berlin 1857.*

<sup>35</sup> *Karneades Konrad Münkels, Was ist von den Methodisten zu halten? Verden 1850 (mindestens zwei Auflagen). Friedemann Burkhardt sieht die „literarische Epoche [...] der Auseinandersetzungen“ erst 1860 in Württemberg beginnen. Fr. Burkhardt, Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland, Göttingen 2003, 13.*

<sup>36</sup> *Münkels, Methodisten, 7f.*

<sup>37</sup> *Karl Heinz Voigt, Ludwig Sigismund Jacoby – Erster Methodist in Bremen. In: Detlev G. Gross (Hg.), Pastoren in Bremen. Lebensbilder aus dem 19. und 20. Jahrhundert, Bremen 2007, 27–37.*

<sup>38</sup> *Vierteljährliche Nachrichten von Kirchen- und Schulsachen, Zeitschrift, hg. von Brandes & Rupfstein, Hannover 1851, 97–109. Daraus auch die folgenden Zitate.*



Hoya und Diepholz zieht sich eine ziemliche Kette von Conventikeln,“ schrieb Münkkel. „Diese waren seine natürlichen Anhaltspunkte, von wo aus er seinen Eroberungsplan ins Feld setzte.“ Er wurde mit offenen Armen aufgenommen und die Zahl der Teilnehmer vermehrte sich schnell.

„Der Zudrang der Menschen war auch hier derselbe wie in Bremen. Weit und breit strömte man herzu, die Meisten nur aus Neugier, Alle aber nahmen die Ueberzeugung mit, daß es etwas ganz Rechtes sei. So etwas bekomme man nicht alle Tage zu hören.“

Münkkel sprach vorsichtig die Spannungen an, welchen die methodistischen Missionare bei ihrem Eintreffen begegneten. Zurückhaltend schrieb er über die vom Rationalismus beeinflussten Prediger: „Wer es versteht, sich in die Maske der Schriftworte zu hüllen, und seinen Widerspruch nicht zu schroff hervortreten zu lassen, der wird sicherlich ohne Anstoß bei [denen] durchkommen“, welche die Postille<sup>39</sup> und den Morgen- und Abendsegen lesen. Bei den „sogenannten Erweckten, die hier zu Lande meist Quäker gescholten werden“ und deren Zahl nicht gering ist, werden die hiesigen Prediger wenig Probleme haben, denn sie seien gute Kirchenchristen. Aber die zahlreichste Gruppe sei die der „Pietisten“.

„Über ihr Verhältnis zur lutherischen Kirche konnte man nicht zweifelhaft sein, nur die Macht der Sitte und des Herkommens hielt sie noch so fest so wie die Unfähigkeit, eine selbständige Gemeinde zu schaffen. Über ihr Verhältnis zur Kirche sprachen sie sich aber unverhohlen aus. [...] Jacobi [sic!] fand, wie schon bemerkt, in den Versammlungen offene Aufnahme.“

Die Konventikel waren nach der Ansicht von Münkkel „nicht ohne große Gefahr für die Kirche, [...] besonders in ihrem dermaligen Zustande.“ Den meisten Zuspruch habe Jacoby in der Gegend von Achim und Thedinghausen gefunden.<sup>40</sup> Die landeskirchlichen Prediger hatten sich „gleich anfangs [...] ohne Ausnahme dawider erklärt, und zum Theil geradezu den Kampf eröffnet.“ Die „Conventikelleute“ waren den Methodisten zugeneigt. Ihr „Zuschnitt“ sei von Haus aus „auf geistlichem Gebiet ziemlich demokratisch; sie konnten sich daher ohne Bedenken hierin mit den nicht minder demokratischen Methodisten verbrüdern.“

Die kritische Haltung Münkels zu derartigen demokratischen Neigungen drückte er auch in einem anderen Zusammenhang sehr konkret aus als er sich mit den baptistischen Bestrebungen in seiner eignen Gemeinde auseinander setzte. Es kam innerhalb der landeskirchlichen Pfarreien zu heftigen Auseinandersetzungen. Ein Uhrmacher Lohmann aus der Dorfschaft Blender hatte ihn zu einer 44seitigen Schrift „Kurzer Unterricht über Taufe

<sup>39</sup> In jener Zeit Bezeichnung für ein christliches Andachtsbuch.

<sup>40</sup> Es bleibt noch zu untersuchen, inwieweit diese „Konventikel“ ihre geistlichen Impulse durch Reiseprediger der Brüdergemeinde empfangen haben. Deren Bremer Laienprediger Wessel Fiege weist in seinem Notizheft (im Besitz des Vf.) vor dem Kommen der Methodisten 1849 bereits folgende Predigtorte in dieser Region aus: Schantzendorf, Wulmsdorf, Baden, Embsen, Egipten, Thedinghausen, Tarmstedt, Daverden, Hemelingen (heute Stadtteil von Bremen).



und Lehre der Wiedertäufer“<sup>41</sup> veranlasst. Darin schrieb er vom „Demokratenkitzel“, der diese Täufer jucke. Die Täufer

„zeigen das in weltlichen Dingen. Im Namen der widertäuferischen Versammlung zu Hamburg (1849) ist ein ‚Manifest des Urchristentums an das deutsche Volk‘ ausgesandt. Da erheben sie gleich anfangs einen ungeheuren Demokratenjubel, daß die alten Obrigkeiten gestürzt und die Ketten gebrochen sind. Da wünschen sie dem deutschen Volke viel Glück zum Besitz edler bürgerlicher Freiheiten, wenn es sie dankbar empfängt.“<sup>42</sup>

Münkkel deutet in Verbindung mit der Mission der Bremer Methodisten die „höchst ärgerlichen und gewaltsamen Auftritte“ an.

„Mit Heulen, Singen und Schreien wurden die methodistischen Versammlungen umlagert und mit schweren körperlichen Misshandlungen nahm man Rache, so daß die Polizei mehr als einmal einschreiten musste. Das war auch die Veranlassung, daß die Versammlungen auf hannoverschem Boden bei Strafe untersagt wurden und auch forthin aufhörten.“

Daraufhin wurde die braunschweigische Enklave Thedinghausen zum Zufluchtsort für die Bedrängten. Dort griff die Polizei wegen der Frankfurter Grundrechte zunächst nicht ein. Als die Bewegung jedoch um sich griff und es zu 26 Austritten aus der Landeskirche kam, wandten sich die Thedinghauser Prediger „endlich an ihre geistliche Behörde und erwirkten nach schmerzlichem Harren einen Befehl der Regierung, daß die methodistischen Zusammenkünfte fortan nicht geduldet werden sollten.“ Damit war die methodistische Mission im Amt Thedinghausen beendet.

Die Lage vor den Toren Bremens ist eindeutig. Es gab, besonders in Thedinghausen, Pfarrer, die – wie fast überall im Herzogtum Braunschweig – unter dem Einfluss des Rationalismus standen. Der hatte hier eine ziemlich radikale Form gefunden. Der Organist in der Thedinghauser Kirche vertrieb sogar die Zeitschrift „Der Wecker“, die der in und um Bremen wirkende rationalistische Pastor Rudolf Dulon (1807–1870) herausgab. Zur Theologie Dulons wurde durch den Bremer Senat von der Theologischen Fakultät Heidelberg ein Gutachten eingeholt, das zu seiner Suspendierung führte. Dulon, der den „Lichtfreunden“ nahe stand, wurde später zu einer sechsmonatigen Haft verurteilt, konnte aber über Helgoland nach Amerika entkommen. Münkkel gab seine durch die neulutherische Erweckung bestimmte Position zu erkennen, als er kommentierte „daß der Dulon'sche Wecker in Thedinghausen von einer Stelle aus verbreitet wurde, von wo man wohl etwas Anderes erwarten sollte.“<sup>43</sup>

Die Spannungen in den beiden damaligen Staatsgebieten Hannover und Braunschweig zeigen, dass die Einheit von Thron und Altar funktionierte. Nach der Ausweisung der Methodisten in Hannover wenden sich auch die

<sup>41</sup> *Karneades K. Münkkel*, Kurzer Unterricht über Taufe und Lehre der Wiedertäufer, Verden 1850, 44 S.

<sup>42</sup> *Schäfer*, Münkkel, 32; Zu Julius Köbners „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“: *Erich Geldbach / Markus Webrstedt / Dietmar Lütz* (Hg.), Religionsfreiheit, FS zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006.

<sup>43</sup> Ebd., 105, auch 102.



staatskirchlich eingesetzten Pastoren im Amt Thedinghausen beschwerdeführend an ihre vorgesetzte Dienststelle. Das Konsistorium in Wolfenbüttel wiederum gibt die Klage an das Staatsministerium weiter, dem das „Herzogliche Consistorium“ seinerseits unterstand. Die Folge war, dass die Behörden im Amt Thedinghausen beauftragt wurden, trotz der Frankfurter Beschlüsse zur Religionsfreiheit polizeilich einzuschreiten.<sup>44</sup> Das politische Interesse war klar. Wenn die zu demokratischen Ideen neigenden, bisher wenig organisierten Pietisten unter eine ausländische Führung geraten, die sogar demokratische kirchliche Ordnungen hatte, bestand die Gefahr einer Formierung der pietistischen Kreise. Das konnte auch politisch unangenehme Folgen haben. So griffen die Behörden auf ein altes Mittel der Bekämpfung zurück. Man wies „Separatisten“ kurzerhand aus.<sup>45</sup>

Es gibt an den Vorgängen in den beiden hier zur Debatte stehenden Staaten neben dem politischen auch ein weiteres kirchengeschichtliches Interesse. Der wachsame Beobachter und Journalist Munkel zeigte auf, wo die Bremer Methodisten mit ihrer Mission anknüpften. Es waren nicht zufällig die erwähnten pietistischen Kreise. Pietisten hatten von Anfang an in ihrer Kirche keine guten Karten. In Hannover wurden 1692, 1693 und 1703 Edikte gegen den Pietismus erlassen und angewandt. Als um 1850 „Prose-lytenmacherei“ als „die Bemühung, andere durch unredliche Mittel zu einer anderen Religionspartei herüberzuziehen“ charakterisiert wurde, war das eine Beschreibung eines Proselytismus, den man den Freikirchen über einhundert Jahre hindurch vorgeworfen hat. Später haben sich andere Bilder eingebürgert, z. B. der Vorwurf des „Fischens in fremden Teichen“ und weitergeführt wurde „im Fischhafen der evangelischen Landeskirche gefischt“.<sup>46</sup> Die frühere Kritik war nicht selten mit dem Akzent versehen, bei dem sogenannten „Fischen“ handle es sich oft gerade um die Frommen, die einer Erweckung nicht bedurft hätten. Weil weder der Vorwurf des Herüberziehens durch unredliche Mittel noch der, es handle sich um eine bestimmte Gruppe, der Wirklichkeit entsprach, haben Methodisten sich immer wieder gegen derartige Anklagen verwahrt und solche Vorwürfe zurückgewiesen. Für die damaligen Staatskirchen war der Gedanke, sich in Fragen der Kirche selber entscheiden zu können, völlig fremd. Weil man sich als flächendeckende, allein autorisierte Kirche mit einem monopolarartigen Charakter verstand, kam es leicht zu Verwerfungen und Verurteilungen.

In der Tendenz hat Walter Schäfer in seiner Munkel-Biographie auch 1974 noch in diesem Rahmen gedacht. Er sah den Oister Pastor in der Rolle des Wächteramtes, welches „die Gemeinde vor falschen Propheten zu warnen bzw. ihrem Eindringen und Treiben in der Gemeinde zu wehren“

<sup>44</sup> Leider konnten die Unterlagen im Niedersächsischen Staatsarchiv Wolfenbüttel nicht ermittelt werden (Schr. v. 19.11.2013).

<sup>45</sup> *Manfred Jakubowski-Thiessen*, Der Pietismus in Niederachsen. In: GdP Bd. 2, Göttingen 1995, 428–431.

<sup>46</sup> Evangelisch-Kirchlicher Anzeiger von Berlin, 2. Jg. (1883), 440.



hat. „Münkel ist nicht lange müßig, als von Bremen her die Methodisten ihre eigenmächtige Evangelisation zur Bekehrung der Dörfer unternehmen und Anhänger des Onckenschen Baptismus auch rund um Oiste herum Fuß zu fassen versuchen.“ Münkel sieht er als „einen theologischen Fachmann für das Sektenwesen und als Meister des volksmissionarischen Traktats [...] zur Sicherung eines gesunden volks- und landeskirchlichen Lebens.“<sup>47</sup>

Für die Zukunft haben jene Kirchen, die der Charta Oecumenica zugestimmt haben, gemeinsam zweierlei festgelegt:

„Wir verpflichten uns anzuerkennen, dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.“<sup>48</sup>

Diese Formulierung entspricht dem traditionellen Verständnis der seriösen Freikirchen.

Die Bewegungen am Rande des Bremer Stadtstaats zeigen einen Aspekt, der in den vielen Polemiken kaum einmal berührt wurde. Es waren gerade fromme Pietisten, die in der eigenen Kirche keine geistliche Heimat mehr hatten und sich danach sehnten, die Botschaft des Evangeliums nicht abgespeckt durch einen rationalistischen, das hieß auch einen vom Glauben wenig berührten Prediger zu hören. Sie fühlten sich ernst genommen, als sich ihrer schlichte Prediger annahmen, die eine von rationalistischen Predigern verpönte Heilsbotschaft verkündigten. Die Bremer Methodisten waren ja nicht die Ersten, die in einen Kampf gegen den herrschenden Rationalismus zogen. In England hatte sich eigens die „Kontinentalgesellschaft“<sup>49</sup> gebildet, die dem Rationalismus in den Ländern des Festlands den Kampf ansagte. Sie förderte u. a. Professor Fr. August G. Tholuck in Halle, den späteren Baptisten Gerhard Oncken in Hamburg und den lutherischen Methodist gewordenen Friedrich Bialloblotzky,<sup>50</sup> der als Privatdozent an der Universität Göttingen wirkte. Es ist bezeichnend, dass unter dem Rationalismus leidende Christen in fast allen deutschen Kleinstaaten über Jahrzehnte hinweg in den methodistischen Versammlungen und Gottesdiensten einen oftmals vorübergehenden Unterschlupf fanden: Sie fühlten sich dort unter dem Einfluss einer unionsfreundlichen Erweckungstheologie heimisch und wirkten in den Chören, in der Jugendarbeit oder in anderen Gruppen der Gemeinden mit, oft ohne je einen Austritt aus ihrer Landeskirche vollzogen zu haben. Wenn es zu neuen Besetzungen von Pfarrstel-

<sup>47</sup> Schäfer, Münkel, 77.

<sup>48</sup> Charta Oecumenica, hier: Abschn. II, 2.

<sup>49</sup> Ludwig Rott, Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Anfänge des Wesleyanischen Methodismus in Deutschland, Frankfurt/M. 1968. Zur Kontinentalgesellschaft: 77–87.

<sup>50</sup> Nicholas M. Railton, Transnational Evangelicalism. The Case of Friedrich Bialloblotzky. AGP Bd. 41, Göttingen 2002.



len in ihren angestammten Gemeinden kam, kehrten viele wieder in ihre Gemeinde der Landeskirche zurück.<sup>51</sup> Andere wurden durch die sich später fester im Gnadauer Verband organisierenden und in ihrer theologischen Ausrichtung umgestaltenden Gruppen der Gemeinschaftsbewegung innerhalb der Landeskirchen, die durch Theodor Christlieb einen methodistischen Impuls bekommen hatten,<sup>52</sup> wenigstens wieder am Rande ihrer traditionellen Kirche beheimatet.

Münkel hat in seiner Darstellung entweder nicht erkannt oder verschwiegen, dass die aufgetretenen Probleme eine Zuspitzung dadurch erfahren hatten, dass es um die Berufung eines neuen Schullehrers ging. Manche vom Vernunftglauben angesteckte Bürger einerseits und Pietisten andererseits stritten um ihre Kandidaten. Das gab dem Kommen der Methodisten eine Rolle, die sie selber nicht ahnten, bedeutete ihre Wirksamkeit doch eine Stärkung des pietistischen Flügels. Der ausgetragene Kampf, in dem natürlich die von der Obrigkeit unterstützte Gruppe mehr Macht hatte als die immer schon ins Abseits gedrängten Pietisten, ist durch diesen Konflikt zweifellos angefeuert worden.

### 3. Einige Beobachtungen

#### 3.1 Kirchliche Monopolstellung

Es ist an den Beispielen von Bremen, Oldenburg, Hannover, Braunschweig und Württemberg augenfällig, wie unterschiedlich sowohl die politische wie auch die kirchliche Lage in den einzelnen deutschen Staaten war. Das haben alle nicht staatlich privilegierten Kirchen in vieler Hinsicht erfahren, teilweise durchlitten. Auch als 1871 die Reichsgründung erfolgte, hatte das keine gravierenden Folgen für die Minderheitskirchen. Im Rahmen des föderalen Systems blieben die kirchlichen Fragen bei den einzelnen Bundesstaaten und in Verbindung damit in den unterschiedlichen Landeskirchen verankert.

Thomas Nipperdey formuliert generell: „Weil man protestantisch geboren war, blieb man anti-katholisch und weil man anti-katholisch war, fühlte man sich ‚protestantisch‘.“<sup>53</sup> Genau dieser formale und emotionale konfessionelle Dualismus ließ nicht zu, dass außer, neben oder zwischen ihm ein Raum geöffnet wurde, in dem andere Kirchen einen Platz hätten finden können. Die konfessionelle Bipolarität war ein weitgehend unreflektiertes

<sup>51</sup> In manchen Landeskirchen wurde auf die Besetzung der Pfarrstellen um der „Konkurrenz“ willen dadurch Rücksicht genommen, dass man sorgfältig auf die theologische Ausrichtung des Kandidaten achtete.

<sup>52</sup> *Theodor Christlieb*, Zur methodistischen Frage in Deutschland. In: Kirchliche Monatsschrift, 1. Jg. (1882), 583–628; als Sonderdruck, Gernsbach 1882. Auch: *Karl Heinz Voigt*, Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen 2008.

<sup>53</sup> *Thomas Nipperdey*, Deutsche Geschichte. 1866–1918, Bd. 1. Arbeitswelt und Bürgergeist, München 31993, 529.



Bewusstsein auf fast allen Ebenen: die *Politiker* lehnten jede Art von Religionsfreiheit ab, es sei denn, dass sie ihren nichtangepassten Bürgern gestatteten, in ein Land ihrer Konfession umzuziehen. Die *Kirchenleitungen* (wer war das im Zeitalter des Staatskirchentums eigentlich?) waren darauf bedacht, ihren – soweit es wirklich kirchliche Leitungen waren – Einfluss nicht zu verlieren. Viele *Pastoren* hatten untereinander zu kämpfen: Liberale gegen Pietisten, oft als „Positive“ bezeichnet, Konfessionelle gegen Unierite und andere Konfessionen, Nationalbewusste zusammen mit Konfessionellen und fast allen anderen gegen die eindringenden „Sekten“. Gerade diese Abweisung wurde regelmäßig von schlichten *Journalisten* in die breite Öffentlichkeit getragen.

Die große Mehrzahl der Bürger nahm ihre noch bewahrte Frömmigkeit als solche war, welche die Kirche nur noch für ihre rituellen Vollzüge von der Taufe bis zur Bestattung in Anspruch nahm. Sie war langzeitlich in ein simples Empfinden einer dualen gegensätzlichen Sicht festgelegt: entweder konnte man katholisch sein, was aus naiver protestantischer Sicht verfehlt war, oder man war evangelisch (was bis heute „landeskirchlich“ meint). Das war umgekehrt aus katholischer Sicht für das ewige Heil mehr als bedenklich. Alles, was zwischen „evangelisch“ und „katholisch“ lag, war auf fast allen politischen, kirchlichen, gesellschaftlichen und individuell menschlichen Ebenen als „sektiererisch“ zu unterbinden und zu verwerfen. Die verheerenden Folgen dieser Sicht, die dem Verständnis des christlichen Glaubens in keiner Weise gerecht wird, bestimmen vielfach das Denken bis heute. Lediglich ein kleiner prozentualer Anteil der Bevölkerung, der in einem lebendigen Kontakt mit der eigenen Konfession steht, nimmt an einem Wandel im Denken teil, der durch die Ökumenische Bewegung ausgelöst wurde. Bei einer kleinen Zahl anderer Bürger verschiebt sich das eigene Bild einer dualen Kirchlichkeit durch Beobachtungen auf internationalen Reisen. Schließlich ist der Eindruck nicht wegzuwischen, dass eigenartigerweise – trotz einer innerhalb der Gesellschaft gefühlten Toleranzentwicklung – die alten ausgestreuten Vorurteile sich teilweise bis heute hartnäckig halten.

Die aufgezeigte Lage in Achim und Thedinghausen ist ein kleiner Stein in einem größeren Mosaik neben dem viele andere gezeigt werden könnten. Wie man früher in manchen Regionen den Pietismus durch einschränkende Gesetzgebung staatlich zu steuern, teilweise zu unterdrücken wusste, so haben deutsche Kleinstaaten im 19. Jahrhundert durch ihre Beamten zusammen mit den staatlich geleiteten Kirchen, auch in einem Streben nach der Erhaltung von Macht durch polizeistaatliche Maßnahmen die Entstehung staatsunabhängiger Kirchentümer und Gemeindebünde verhindert. Die von ihnen in nachaufklärerischer Zeit verlangte Glaubens- und Gewissensfreiheit, individuelle Entscheidungsfreiheit ohne Zwangstaufe und die damit intendierte Eingliederung in die bestehende Landeskirche sowie die Trennung der kirchlichen Aufsicht über das Schulwesen würden als zukunfts-



orientierte demokratische Trägerorganisationen eine nicht erwünschte politische Entwicklung befördert haben.

Das deutsche, bikonfessionell getragene Staatswesen hat, weil die beiden großen Konfessionenverbände sich gegeneinander aufgestellt hatten, zu einer eigenartigen Situation geführt. Das protestantische Bewusstsein gegenüber dem Katholizismus, wie umgekehrt, der latent vorhandene römisch-katholische Machtanspruch, allein die richtige Kirche zu sein, haben die Identität mit der jeweiligen eigenen Konfession verstärkt, obwohl – besonders im landeskirchlichen Raum – weithin gleichzeitig die wirkliche Anbindung an die Arbeit in den Gemeinden und ein gemeinsames Leben in der Nachfolge Christi keinesfalls dem konfessionellen Bewusstsein entsprach. Man war religiös und achtete sehr darauf, in der Tradition der Väter und Mütter zu stehen und zu bleiben, aber es sieht so aus, als ob das ausreichte, um sein Evangelischsein zu gestalten.

### 3.2 Stellung von Baptisten in der Sicht des Herzoglich Braunschweigisch-Lüneburgischen Staatsministeriums<sup>54</sup>

Als das herzogliche Konsistorium 1852 bei der Staatsregierung angefragt hatte, wie man sich gegenüber Personen verhalten solle, die „zur Secte der Baptisten übergetreten“ waren, erhielt es unter dem 26. Juni 1852 eine klare Antwort.<sup>55</sup> Die Baptisten sind nicht zur Religionsausübung berechtigt. Sie sind vielmehr zu ignorieren. Es soll ihnen – wie Münkler es tat – durch gelegentliche Belehrung entgegen gewirkt werden. In der Verweigerung der Kindertaufe soll nach einer Verordnung vom 3. Mai 1815 verfahren werden. Danach sollte „jedes Kind christlicher Eltern binnen sechs Wochen zur Taufe gebracht werden“, andernfalls drohte eine auf Gerichtsbeschluss einzuziehende Geldstrafe. Nötigenfalls gab es in diesem Lande eine Praxis, bei Verweigerung die „Taufhandlung mit Hülfe von Gendarmen zu vollziehen.“<sup>56</sup> Letzteres ist in einer Reihe von Fällen in den Jahren 1852 bis 1856 nachweisbar geschehen.<sup>57</sup>

Der Inhalt des Schreibens vom 26. Juni 1852 führte zu einer entsprechenden Anweisung an die untergeordneten Kreis- und die Polizeidirektionen. Die gegen die Ausbreitung des Baptismus einschreitende Behörde nimmt darin Bezug auf einen Vorgang im Amtsgerichtsbezirk Thedinghausen, durch

<sup>54</sup> Ein anschauliches Bild evangelisch-freikirchlichen Lebens in der Mitte des 19. Jahrhunderts bietet die Geschichte der frühen baptistischen Gemeinden im braunschweigischen Staatsgebiet. Dazu: *Peter Muttersbach*, Wegmarken einer Freikirche. 160 Jahre Baptisten in Schöningen, Norderstedt 2010.

<sup>55</sup> LKA-WF, Sign. S 1750: 948 u. 903. Daraus auch die folgenden Zitate. Ich danke Peter Muttersbach, der mir diesen Text aus seinen eigenen Forschungen zugänglich gemacht hat.

<sup>56</sup> Protokoll 10 vom 06.03.1867. In: Verhandlungen der Landesversammlung des Herzogtums Braunschweig. Bd. 2.

<sup>57</sup> Untersuchungen dazu in: *Peter Muttersbach*, Anfänge des Baptismus in der Braunschweiger Region, Kap. „Kirchenaustritte, Taufverweigerungen und Zwangstaufen“, bisher noch unveröffentlicht.



den „dem Wesen methodistischer Prediger auf polizeilichem Wege ein Ziel gesetzt ist.“<sup>58</sup> Es werden weitere Hinweise für die Bekanntmachung und den Vollzug von Trauungen, Patenschaften von Baptisten bei landeskirchlichen Taufen, der Teilnahme an Abendmahlsfeiern und die Eintragung von baptistischen Trauungen ins parochiale Kirchenbuch gegeben. Diese Vorschriften lassen erkennen, dass es mit den Baptisten nicht zu einem so schnellen Ende kommen würde wie mittels polizeilichen Einschreitens gegen Methodisten in Thedinghausen. So erklärt sich, dass es in den durch den Staat angeordneten Vorschriften am Ende heißt: „Darüber, dass dergleichen baptistische Personen sich Verpflichtungen, welche das bestehende Parochialrecht mit sich bringt, in keiner Weise entziehen dürfen, kann kein begründeter Zweifel obwalten.“ Das hieß: die Verpflichtung, alle üblichen „Parochial-Lasten“ zu tragen und die kirchlichen Gebühren zu zahlen, blieben für Baptisten auch im Falle des Austritts verpflichtet. Abschließend heißt es in dem Schreiben an die Kreis- und Polizeiamter:

„Herzogl. Consistorium hat diesem gemäß zu verfahren, im Allgemeinen aber den Grundsatz zu befolgen, dergleichen separatistische Bestrebungen thunlichst zu ignorieren, damit dieselben nicht den Schein eines Märtyrerthums und damit die Theilnahme des großen Haufens gewinnen.“

Übrigens ist auch dem in Salzgitter lebenden Baptisten Heinrich Cramme 1857, also etwa sechs Jahre nach ähnlichen Vorgängen gegenüber den Methodisten aus Bremen in Thedinghausen, „das Betreten des Herzogthums Braunschweig untersagt“ worden.<sup>59</sup>

### 3.3 „Bischöfliches“ politisches Interesse

Überall waren durch die Märzrevolution von 1848 Verunsicherungen bei den Herrschenden ausgelöst worden. Infolgedessen standen sie allen Gruppen und Verbänden, die nicht unter ihrer Kontrolle standen, unsicher und kritisch gegenüber. Besonders politisch wirksame Vereine standen unter staatlicher Kontrolle: Ihre Sitzungen bedurften der behördlichen Genehmigung, es war ihnen verboten, mit anderen entsprechenden Vereinen an anderen Orten Kontakte zu unterhalten, Frauen war die Teilnahme an ihren Sitzungen untersagt, Behördenvertreter und Polizei hatten das Recht, an den Versammlungen teilzunehmen und sie ggf. sogar aufzulösen.

Durch die unkontrollierten Ansammlungen von Menschen durch reisende Missionare entstanden in diesem Umfeld Probleme. Dazu kam, dass sie bei den Methodisten von solchen veranlasst wurden, die aus dem freireligiösen Amerika zurückgekommen waren. Insofern hatte die Obrigkeit ein Interesse daran, freikirchliche Versammlungen zu verbieten, mindestens zu kontrollieren. Landesverweise und Einreiseverbote waren die wohl wirksamste Methode, aus obrigkeitlicher Sicht bedenkliche Bestre-

<sup>58</sup> Schreiben Staatsministerium Braunschweig an Herzogliches Consistorium vom 26.09.1852. LKA-WF S 1750.

<sup>59</sup> *Muttersbach*, Wegmarken einer Freikirche, 59.



bungen zu unterbinden. Dafür wurde nicht nur die Polizei eingesetzt, sondern auch die dem Staat dienende Kirche.<sup>60</sup>

Das staatlich eingesetzte landeskirchliche Konsistorium fragte 1852 gehorsam beim Staatsministerium sogar nach, wie es sich gegenüber einzelnen Personen verhalten solle, die sich einer „Sekte“ angeschlossen haben. Die Anfrage zeigt, dass die Kirche zu dieser Zeit kein Partner des Staates war. Sie unterstand dem politisch regierenden Herrscher als summus episcopus (oberster Bischof), der damit als solcher oberster Träger des „Kirchenregiments“ war. Die Aufgaben erledigte im Herzogtum Braunschweig ein Konsistorium, das im 19. Jahrhundert dem Staatsministerium unterstand.

Der Stil des Schreibens vom Herzoglich Braunschweigisch-Lüneburgischen Staats-Ministeriums<sup>61</sup> zeigt den behördlich anordnenden Ton jener dem Empfänger vorgesetzten staatlichen Behörde. Man zeigt sich damit „einverstanden“, die Baptisten „nicht anzuerkennen und vielmehr zu ignorieren“. Es werden „Anweisungen“ an Prediger, Lehrer, die Kreisämter und die Polizeidirektion erfolgen. Im Augenblick sieht das Ministerium noch davon ab, für bestimmte Situationen „Bestimmungen zu erlassen“ und es gibt – weil es noch keine zivilrechtliche Trauung gab, sondern die Kirche als staatliche Behörde tätig war – seine Zustimmung zur Eintragung von baptistischen Eheschließungen ins landeskirchliche, für den Staat geführte Kirchenbuch. Bis in solche Einzelheiten hinein ordnet der Staat seine Kirche. Sie wird gleichsam zu einem politischen Netz der Innenbehörde, das auch zur Kontrolle der Entwicklung der sogenannten „Sekten“ eingesetzt wurde.

### 3.4 Schlagwort „Proselytismus“

In Thedinghausen hat der rationalistisch orientierte Pfarrer Vogler in seiner Parochie die Kontrolle über alle kirchlichen Entwicklungen wahrgenommen. Abweichungen von der vorgeschriebenen kirchlichen Ordnung waren immer mit einer Gefahr des Proselytismus verbunden – besonders wenn sie „von außen“ eindringen. Um die politisch schwer einzuschätzenden, aus den USA als Demokraten über Bremen im braunschweigischen Thedinghausen wirkenden Methodisten loszuwerden, warf man ihnen kurzerhand Proselytismus vor.

Das Bild in der Enklave Thedinghausen ist geeignet, zum ständigen Vorwurf des Proselytismus gegenüber dem aufkommenden Freikirchentum einige Erläuterungen zu geben. *Proselytenmacherei* ist nach einem zeitgenössischen Lexikon von 1849 „Glaubenswerberei, die Bemühung, Andere

<sup>60</sup> Im Vorfeld des Gedenkens an Luthers vermuteten Wittenberger Thesenanschlag gab es in der EKD sogar ein Themenjahr zur „Kirche der Freiheit“, ohne dass man sich von freikirchlicher Seite (z. B. die Vereinigung Evangelischer Freikirchen) dazu gemeldet hat!

<sup>61</sup> LKA-WF, Sign. S 1750: 948 u. 903.



durch unredliche Mittel zu einer anderen Religionspartei herüberzuziehen. Der *Proselyt* tritt mehr aus unlauteren Absichten von einer Religion zur andren über, der *Convertit* mehr aus Überzeugung.“<sup>62</sup> Die Untersuchung hat gezeigt, dass sowohl im hannoverschen wie im braunschweigischen Staatsgebiet das Interesse der an den Rand gedrängten pietistischen Konventikel war, geistlich angemessen versorgt zu werden. Es ging nicht darum, „Andere durch unredliche Mittel zu einer anderen Religionsparthei herüberzuziehen“, sondern um Glaubenserhalt und Glaubensstärkung solcher, die keine kirchliche Heimat mehr hatten, gleichsam „Schafe ohne Hirten“ waren. In der gesamten polemischen Literatur des 19. Jahrhunderts ist immer nur vom formalen flächendeckenden Anspruch der alle Bürger – außer Juden – umfassenden „Landes“-Kirche her gedacht. Sie wurde gerade in ihren Verwaltungen als Institution verstanden, in die man notfalls durch eine Zwangstaufe eingegliedert werden musste. Die reformatorischen Grundartikel zu Schrift, Gnade und Glaube waren eher in den sich separierenden pietistischen Konventikeln als in den herrschenden Kirchen lebendig.<sup>63</sup> Diese Lage und diese Sicht der Kirchenbehörden in einer antipietistischen Tradition, die sich in einer großen Zahl von Staatsgesetzen widerspiegelt, war für alle Freikirchen im 19. Jahrhundert eine Behinderung, die dem Land und der Ökumene auf die Dauer mehr geschadet als genützt hat.

---

<sup>62</sup> Vollständiges politisches Handwörterbuch. Ein Handbuch zur leichten Verständigung der Politik, der Staatswissenschaften und Rechtsurkunden ... hg. v. C. F. L. Hoffmann, Leipzig 1849, 180.

<sup>63</sup> Inwieweit im braunschweigischen Staatsgebiet im Hintergrund die Debatte über den Proselytismus durch einen 1709 vollzogenen Übertritt von Herzog Anton Ulrich (1633–1714) zur römisch-katholischen Kirche eine Rolle spielte, kann hier nicht erörtert werden. Immerhin hat Wilhelm Gottlieb Soldan noch 1845(!) eine diesen Vorfall betreffende Studie „Dreißig Jahre des Proselytismus in Sachsen und Braunschweig“ in Leipzig veröffentlicht.



## Buchbesprechungen

*Robert W. Kolb, Die Konkordienformel.* Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie, Oberurseler Hefte Ergänzungsband 8, Edition Ruprecht, Göttingen 2011, 207 S., 32,90 €, ISBN 978-3767571457.

Mit dem vorliegenden Buch erscheint in deutscher Sprache eines der zahlreichen Werke des „beste[n] Kenner[s] der lutherischen Theologiegeschichte des konfessionellen Zeitalters“ (Th. Kaufmann, S. 10). Die Einführung ist allerdings nicht „noch eine“ unter anderen, die sich hierzulande dieser Thematik annehmen, sondern gewissermaßen auch eine Alternative zu denen. Robert Kolb, emeritierter Professor des Concordia Seminary, St. Louis, USA, lenkt den Fokus in seiner Einführung auf die theologischen Sachfragen, die die Zeit der sogenannten „Spätreformation“ bewegten, dabei leidet die Einbettung dieser Auseinandersetzungen in die jeweiligen historischen und politischen Kontexte keineswegs.

In seinem Geleitwort (13 ff.) gibt Kolb einen knappen Überblick über die Entwicklung des „Bekennens“ bis zur Reformationszeit und in jenem Zusammenhang besonders der Rolle der Confessio Augustana. Dies dient als vorausgehender Kontext, der die Entstehung der Konkordienformel zu verstehen hilft. Dazu gehört unabdingbar eine Darstellung des „Sitzes im Leben“ der Konkordienformel in der Spätreformation (25 ff.). Die Überschrift dieses Kapitels macht schon deutlich, dass Kolb entschieden die Begrifflichkeit der „Spätreformation“ für den historischen Kontext der Konkordienformel anstatt der in verschiedenen Kreisen negativ verhafteten Begrifflichkeit der „Frühorthodoxie“ verwendet. Kolb bemüht sich hier darzustellen, dass der Prozess, der in der Verfassung der Konkordienformel kulminiert hat, als eine normale Entwicklung zu betrachten ist. Es ist eben eine natürliche Entwicklung, dass sich die Epigonen eines großen Lehrers nach dessen Tod über die Rezeption seiner Lehren streiten. Im konkreten Fall der Spätreformation ist nachvollziehbar, dass die Kontrahenten sich in Lager aufteilten, denn das entsprach die akademischen Gepflogenheiten jener Epoche; so wie nachvollziehbar ist, dass die Lager sich verfeindet gegenüber standen, weil der Schmalkaldische Krieg und das Augsburger Interim tiefe Gräber zwischen den Erben Luthers ausgehoben hatten.

Die Geschichte der Kontroversen beginnt schon früh, denn es gab bereits theologische Spannungen unter Luthers Anhängern vor seinem Tod (31 ff.) wie z. B. zwischen ihm und Agricola, zwischen diesem und Melancthon, zwischen Cordatus und Cruciger oder zwischen Amsdorf und Melancthon. Diese Auseinandersetzungen waren charakterisiert von unterschiedlichen Interpretationen und Radikalisierungen von Luthers Lehren und waren sozusagen ein Präludium der scharfen Auseinandersetzungen, die nach Luthers Tod und im Gefolge der Interimsproblematik zum Ausbruch kamen. In der Tat waren Schmalkaldischer Krieg, Interim und Adi-



aphorakontroverse die Schauplätze einer Streitkultur (40 ff.), die zur Entstehung der Konkordienformel geführt haben. Seit der Vorlegung der Confessio Augustana in Augsburg 1530 prägten komplizierte gesellschaftliche, politische und theologische Gefüge die Landschaft im Deutschen Reich und darüber hinaus. Die politische Lage im Schatten von Schmalkaldischem Krieg, „Augsburger Interim“ und „Leipziger Landtagsentwurf“ („Leipziger Interim“) vermengte sich mit der theologischen Diskussion bezüglich der Frage nach der wahren Rezeption Luthers und verursachte die bekannte Feindschaft zwischen den Theologen aus Magdeburg auf der einen und dem Kreis um Melanchthon in Wittenberg auf der anderen Seite. In den Ausführungen Kolbs wird auch deutlich, wie die eigene Biographie der Kontrahenten eine wichtige Rolle bei der Übernahme von bestimmten Positionen und Unbeweglichkeiten gespielt hat. Es ist sehr bemerkenswert und löblich, dass Kolb immer wieder versucht, die Lage der Kontrahenten und ihrer Positionierung im kontextuellen Ganzen zu verstehen, was vorschnelle Verurteilungen vermeidet. Im unmittelbaren Vorfeld der Konkordienformel geht es Kolb darum, die bekannten Fraktionen der „Gnesiolutherner“ und „Philippisten“ darzustellen und voneinander zu unterscheiden, wobei es deutlich wird, dass die Komplexität der Auseinandersetzungen in dieser Periode sich schwerlich auf nur zwei „Parteien“ reduzieren lässt. Zuletzt geht es dann um die eigentlichen Verfasser der Konkordienformel, indem sie theologisch und politisch identifiziert werden.

Die Darstellung der theologischen Kontroversen im Hauptteil des Werkes ist zweiteilig: Zuerst werden die Voraussetzungen und Entwicklungen analysiert, dann werden im zweiten Moment die Lösungen, die in der Konkordienformel ausgearbeitet worden sind, untersucht. Das führt allerdings dazu, dass im zweiten Teil einiges wiederholt wird. Bedingt durch die Tatsache, dass es sich um eine Übersetzung aus dem Englischen handelt, ist der Text hier und da etwas sperrig. Abgesehen davon, ist der Text insgesamt präzise und leicht verständlich.

Die Majoristenkontroverse und der Antinomistenstreit (66 ff.) waren die theologischen Auseinandersetzungen im Umfeld des vierten und fünften Artikels der Konkordienformel. Kolb beschränkt sich dabei nicht auf eine Kommentierung und Zusammenfassung der Hauptaussagen der entsprechenden Artikel, sondern behandelt weitere komplizierte Kontroversen, die im Umfeld der Artikel standen und dabei helfen, ihre Aussagen über die „guten Werke“ und vom „Gesetz und Evangelium“ zu verstehen. Die Problematik entfaltete sich im sogenannten „synergistischen Streit“, der Kontroverse über die Erbsünde und die Erwählungslehre (77 ff.). Vom berühmten Streit zwischen Erasmus und Luther über den freien bzw. geknechteten Willen geht es bei Kolb über die spätreformatorischen Auseinandersetzungen zwischen Amsdorf, Pfeffinger, Gallus, Melanchthon, Strigel, Flacius u. a. zu der im zweiten Artikel der Konkordienformel gefundenen Lösung, die die radikalen Positionen der vorangehenden Auseinandersetzungen ablehnte



und die in ihnen als mit der biblischen Lehre vereinbarten Momenten aufnahm. Die schwierige und sogar die konkordienlutherischen Kirchen des 19. und 20. Jahrhunderts beschäftigende Thematik der Erwählungslehre gehört in diesen Zusammenhang und wird hier von Kolb dargestellt, sowohl anhand der im Vorfeld der Konkordienformel stattgefundenen Kontroversen als auch anhand der in deren elften Artikel proponierten Lösung.

Die Theologen der Spätreformation stritten sich auch über „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (97 ff.), besonders im Zuge der Außenseiterposition Osianders. Dem bis jetzt angewandten Muster folgend, behandelt Kolb in diesem Abschnitt zuerst die theologischen Meinungen und ihre Zusammenhänge, die zu den Auseinandersetzungen um die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander führten, um sich dann in einem knappen theologischen Kommentar den im dritten Artikel der Konkordienformel niedergeschlagenen Lösungen zuzuwenden. Obwohl Osiander theologisch eher ein Außenseiter war und blieb, machte die Unterstützung seiner Position durch die Politik ihre Bedeutung aus. Der Streit um Abendmahl und Christologie (110 ff.) dürfte der längste und heftigste gewesen sein, was sich auch in der Länge des entsprechenden Kapitels bei Kolb niederschlägt. Das ist verständlich angesichts der Komplexität der Thematik in ihrer geschichtlichen und dogmatischen Entfaltung und in ihrer heute noch andauernden ökumenischen Bedeutung. Um die Positionen und Auseinandersetzungen, die zu den Ausführungen im siebten und achten Kapitel der Konkordienformel geführt haben, zu verstehen, führt Kolb den Leser an die ersten Jahrzehnte der Reformation zurück. Bereits die frühen Auseinandersetzungen Luthers mit Karlstadt, Zwingli und Oekolampad bildeten das Präludium für das, was in der Spätreformation zutage kam. So geht die Darstellung weiter mit der „Wittenberger Konkordie“, dem Streit zwischen Westphal und Calvin, zwischen Timann und Hardenberg, dem Vordringen des Calvinismus in der Pfalz mit seiner Kulmination im „Heidelberger Katechismus“ und ganz entscheidend der Rolle der sogenannten „Kryptophilippisten“ in Sachsen, die früher ungeeigneterweise „Kryptocalvinisten“ genannt wurden. Hier nimmt Kolb Ergebnisse neuester Forschung bewusst auf. In Verbindung mit den christologischen Fragen steht auch das Verständnis der Höllenfahrt Christi, die dann im neunten Artikel der Konkordienformel behandelt und ihr „als eine Art Anhang“ (145) angefügt wurde.

Aber nicht nur die Streitereien charakterisierten das Vor- und Umfeld der Konkordienformel, sondern auch die zahlreichen Einigungsversuche (146 ff.), die von Fürsten und Theologen vorangetrieben wurden. Kolb macht es deutlich, dass hierbei nicht nur Theologisches, sondern nicht selten auch Menschliches im Wege einer Einigung stand. In diesen Zusammenhang gehören auch die vielen *Corpora doctrinae*, die in den verschiedenen deutschen Territorien entstanden sind. Sie brachten einen „gemeinsame[n] Kernbereich für die öffentliche Lehre in den Blick“, sodass „durch diese Sammlungen der Weg für eine Akzeptanz des *Konkordienbuchs* geebnet“



wurde (156). Allerdings war die Situation so verfahren, dass ein Neubeginn notwendig sein musste.

Dies begann sich zu realisieren durch Jakob Andreaes Vorstoß zu lutherischer Einheit (158 ff.), der in die Abfassung der Konkordienformel und des Konkordienbuchs mündete. Hier würdigt Kolb die besonderen Bemühungen Andreaes, aber auch Chemintz und Chytraeus, die lutherische Einheit wiederherzustellen. Aus diesen Bemühungen kam über die „Schwäbisch-Sächsische Konkordie“ und die „Maulbronner Formel“ das sogenannte „Torgische Buch“ zustande, aus dem dann durch eine einmalige Kritikrezeption das „Bergische Buch“, die *Solida Declaratio* der Konkordienformel, entstand. Der letzte Schritt war es dann, die Hauptdokumente der lutherischen Reformation in einem *Corpus doctrinae*, dem Konkordienbuch, zu sammeln. Allerdings ließen sich bekanntlich einige Stände für die Unterschreibung der Konkordienformel nicht gewinnen. Diese Entwicklung und einen Teil der in den 1580er Jahren entstandenen Kritik streift Kolb im letzten Kapitel (174 ff.). Es ist den Architekten des Konkordienwerks nicht gelungen, das gesamte Luthertum für Konkordienformel und -buch zu gewinnen, aber etwa Zweidrittel der Lutheraner bekannten sich zu dem Einigungswerk, das in der Zeit danach weiterhin eine wichtige Rolle spielte.

Kolb schließt sein Buch mit einem Postscriptum, in dem er auf die bereits durch Ernst Koch herausgearbeitete ökumenische Bedeutung der Konkordienformel hinweist. Dabei schließt er mit den weisen Worten: „Will man die Konkordienformel im 21. Jahrhundert lesen und darauf zurückgreifen, dann ist es nötig, das Dokument in seinem historischen Kontext zu verstehen“ (180). Dazu leistet sein Werk ja einen kurzen, aber soliden Beitrag. In seinem Geleitwort kündigt Kolb seine Intention mit dem vorliegenden Werk an: „den Leser mit dem derzeitigen Stand historischer Forschung zu dieser Geschichtsepoche bekannt zu machen, ebenso wie mit den Streitfragen und den Lösungen, wie die Konkordienformel sie als Bekenntnis zusammenfasst, um das, was sie lehrt, verstehen zu helfen“ (24). Das ist ihm in aller Hinsicht gelungen.

Gilberto da Silva

**Gisa Bauer, Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.** Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989) = Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B Band 53, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 796 S., 120,00 €, ISBN 978-3525557709.

Bei dem umfangreichen Buch handelt es sich um die Leipziger Habilitationsschrift von Gisa Bauer, die nach einem Lehrauftrag an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Lucian-Bлага-Universität in Sibiu (Hermannstadt), Rumänien, als wissenschaftliche Referentin am Konfessionskundlichen Insti-



tut des Evangelischen Bundes in Bensheim arbeitet. Vor ihrer Abreise nach Rumänien hatte sie auf der Tagung des „Vereins für Freikirchenforschung“ im April 2011 in Büsingen ein Referat zur landeskirchlichen Sicht auf die Freikirchen zur Weimarer Zeit gehalten (vgl. Jahrbuch Nr. 21, 2012, 158 ff.).

Der Untertitel des Buches gibt präzise wieder, um was es der Vf.in geht: Sie zeigt den gegenseitigen Grundsatzkonflikt, der zwischen der evangelikalischen Bewegung und den Landeskirchen in der Bundesrepublik (mit gelegentlichen Ausblicken auf die Situation in der DDR) ausgebrochen war. Es geht daher um ein inner-landeskirchliches Thema, so dass man annehmen könnte, das Buch habe mit den Freikirchen nichts zu tun. Diese Annahme ist auf weiten Strecken natürlich auch richtig. Im „Verein für Freikirchenforschung“ hat es aber auch eine Reihe von Veranstaltungen gegeben, die eine Nähe von Freikirchen zu der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung gezeigt haben. Da liegt auch der Ansatzpunkt, warum sich freikirchliche LeserInnen für das Buch interessieren könnten. Zugleich erhebt sich die Frage, ob sich Freikirchen, gleich welcher Benennung, in diesen Grundsatzkonflikt einbeziehen lassen oder ob sie nicht gelassener die Kontroverse von außen betrachten können. Das ist sicherlich eine Frage des je eigenen theologischen Standorts der LeserInnen.

Auf jeden Fall kann man aber zunächst Bauers Ausführungen folgen, was ihre methodischen und begrifflichen Klärungen betrifft. So verweist sie bspw. darauf, dass der Dolmetscher von Billy Graham, Peter Schneider, das von Graham gebrauchte Wort „*evangelical*“ bereits 1960 mit „evangelikal“ wiedergab und es so in den deutschen Sprachraum einführte. Mit dem Berliner Weltkongress für Evangelisation 1966 und dem Informationsdienst der Evangelischen Allianz (idea) bürgerte sich das Wort frömmigkeitsgeschichtlich als Anschluss an die angelsächsische Erweckungsbewegung und kirchenpolitisch als Abwehr gegen „modernistische Theologie“ ein. Auch sind Bauers Ausführungen zu den Abgrenzungen der evangelikalischen Bewegung, zu ihrer Ausdifferenzierung und zu ihrem Verhältnis zum Fundamentalismus lesenswert.

Für ihre Untersuchung ist die kirchenpolitische Verwendung primär, und sie rechnet „Großverbände“ wie den Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband, die Deutsche Evangelische Allianz, die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, die Konferenz Bekenntender Gemeinschaften sowie regionale Verbände wie die Ludwig-Hofacker-Vereinigung, die Kirchlichen Sammlungen um Bibel und Bekenntnis, Bibel- und Missionsschulen, evangelistische Vereinigungen, aber auch Einzelpersonen zu der „evangelikalischen Bewegung“. Diese sei in Deutschland kaum sozial engagiert, dafür aber umso deutlicher als Protestbewegung innerhalb der Kirchen der EKD wahrnehmbar. Das bedeutet, dass die Freikirchen höchstens am Rand, etwa bei der Allianz, vorkommen; sie erhalten aber keine besondere Aufmerksamkeit. Diese gilt dem Bekenntnisevangelikalismus in den Landeskirchen und in der EKD, so dass auch deshalb mit Recht festgestellt



werden kann, dass sich der Evangelikalismus in den angelsächsischen Ländern und in Deutschland „weitgehend unabhängig voneinander“ entwickelt hat (S. 39).

Die Arbeit beruht auf einer Vielzahl von aus landeskirchlichen Archiven erhobenen Quellen. Für freikirchliche LeserInnen soll wenigstens noch angeführt werden, welche Themen erarbeitet werden. Der umfangreiche dritte Teil zeichnet die Vorgeschichte des Konflikts in den Jahren 1945 bis 1966 im Blick auf die sog. „evangelikalen Trägergruppen“ nach. Darunter versteht die Vf.in die Gemeinschaftsbewegung, die Evangelisationsbewegung in den Landeskirchen sowie die Evangelische Allianz. Der vierte Teil hat ebenso die Vorgeschichte ab 1945 im Auge, weil hier die Kontroverse um Rudolf Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung“ in vielen Einzelheiten der Entwicklung zur Sprache kommt und in der Aussage gipfelt, dass ein Antiintellektualismus gegen die akademische Theologie insgesamt zu verzeichnen sei. Diese beiden Teile, die weit über 300 Seiten des Buches füllen, gelten als „Vorgeschichte“, bis dann in etwa mit dem Bekenntnistag in Dortmund 1966 die Fronten aufeinanderprallen, zu deren Verhärtung auch gesellschaftspolitischen Themen beitrugen, die in den Kirchenleitungen anders entschieden wurden als Evangelikale es forderten. Dadurch bildete auch der Deutsche Evangelischen Kirchentag ein Teil der Auseinandersetzung unter dem Stichwort „Pluralismus“. Neue Trägergruppen entstehen, und je länger desto ausgeprägter wird die Evangelische Allianz, nicht zuletzt wegen des Informationsdienstes (idea), das „Sammelbecken der Evangelikalen“.

Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister beschließen dieses eindrucksvolle Werk.

*Erich Geldbach*

**Konrad Raiser, Ökumene unterwegs zwischen Kirche und Welt.** Erinnerungsbericht über dreißig Jahre im Dienst der ökumenischen Bewegung, LIT Verlag, Münster 2013, 478 S., 49,90 €, ISBN 978-3643123763.

Die ökumenische Bewegung gilt als das kirchengeschichtliche Ereignis des 20. Jahrhunderts. Das Ende 2013 erschienene Buch ist die Bestandsaufnahme eines deutschen Theologen, der seit 1969 mit der ökumenischen Bewegung, wie sie sich im 1948 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) verkörperte, aufs engste verbunden ist. Raiser war zuerst Mitarbeiter im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung (Kapitel 1 Ökumenische Lehrjahre), seit 1973 stellvertretender Generalsekretär und damit maßgeblich beteiligt an den Vollversammlungen des ÖRK in Nairobi 1975 (Kapitel 2) und Vancouver 1983 (Kapitel 5). Dazwischen werden in Kapitel 3 die Neuausrichtung des ÖRK nach Nairobi geschildert sowie für Raiser neue



Aufgaben in der Programmeinheit II (Gerechtigkeit und Dienst) und etwa in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe mit dem Vatikan in Kapitel 4 dargelegt. Im Kapitel 6 folgen die Jahre als Professor für Ökumenische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum. In diese Zeit fallen neben seinen Aktivitäten für die inner-deutsche Ökumene auch weitere Beteiligungen an wichtigen ökumenischen Ereignissen wie dem konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie der siebten Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra.

Im 7. Kapitel schildert Raiser seine Rückkehr nach Genf, nachdem er zum 1. Januar 1993 zum Generalsekretär berufen worden war. Hier werden die Schwerpunkte seiner Arbeit, nicht zuletzt die Vorbereitungen für die achte Vollversammlung in Harare, dargelegt. Das folgende Kapitel lässt die Zeit von der Vollversammlung 1998 bis zum Abschluss seiner Zeit als Generalsekretär 2003 Revue passieren. Das spannende 9. Kapitel unternimmt den Versuch einer Bilanz. Ein Namensregister beschließt im Anschluss an die fast 500 Anmerkungen das Buch.

Titel und Untertitel des Buches sind außerordentlich treffsicher gewählt. Um nur ein Beispiel zu geben, sei schlagwortartig an eine bestimmte Krisensituation der „Welt“ erinnert: die Rückkehr Ajatollah Khomeinis in den Iran, die Besetzung der amerikanischen Botschaft in Teheran, der NATO-Doppelbeschluss, die Invasion der UdSSR in Afghanistan, die Unabhängigkeit Zimbabwes und Wahlen dort, die Ermordung von Erzbischof Oscar Romero und anderer Christen in Mittelamerika, die Invasion Israels im Libanon, die Streiks in Polen, Umsturz in Korea und Verhaftungen in der UdSSR. In diesem Rahmen bewegten sich die Schwerpunkte der weltweiten ökumenischen Arbeit, und es dürfte einleuchtend sein, dass in diesem Gefüge die Entscheidungen in den konfessionell sehr unterschiedlich besetzten Gremien des ÖRK alles andere als leicht ausfallen. Die theologischen und spirituellen sowie sozialetischen, politischen und wirtschaftlichen Spannungen durchziehen die gesamte Arbeit, wenn auch die einzelnen Faktoren wechseln und divergent sein können.

LeserInnen, die sich einen Einblick verschaffen wollen in die ökumenische Arbeit der letzten vier Jahrzehnte im Rahmen des ÖRK werden mit allem Nachdruck auf das Buch hingewiesen, weil es nicht nur die „Sache“ selbst, also die Frage der ökumenischen Zusammenarbeit und die Wege zur Einheit in Vielfalt, durchsichtig macht, sondern weil die Besonderheit darin besteht, dass hier ein Hauptakteur schreibt, der die Kämpfe und Freuden ökumenischer Arbeit durchlitten und durchlebt hat.

*Erich Geldbach*



*Carol Woodfin, An Experiment in Christian Internationalism. A History of the European Baptist Theological Seminary, Macon, GA (Baptist History & Heritage Society), 2013, 422 S. 39,00 \$, ISBN 1578431115, 9781578431113*

Die Autorin kam mit ihren Eltern als Zehnjährige 1967 zuerst nach Rüschlikon (bei Zürich), wo ihr Vater an dem baptistischen Seminar bis 1973 systematische Theologie lehrte und wohin er als Gastprofessor 1980/81 zurückkehrte. In dieser Zeit nahm sie die Gelegenheit wahr, ihre Eltern zu besuchen, und aus diesem Besuch wurden sieben Jahr bei dem damals auch in Rüschlikon ansässigen Pressedienst *European Baptist Press Service* und studierte gleichzeitig am Seminar. Sie ist daher eng mit der Einrichtung verbunden und hat den sehr begrüßenswerten Versuch unternommen, eine Geschichte dieser theologischen Hochschule zu schreiben.

Woodfin bewerkstelligt dies aufgrund ihres Zugangs zu Sitzungsprotokollen verschiedener Gremien, aufgrund zahlreicher Interviews mit vormaligen Dozenten, Studierenden und Offiziellen der Europäisch Baptistischen Föderation (EBF) sowie ausführlicher Korrespondenz und Gesprächen mit anderen wichtigen Personen, die sie auf den Seiten XV–XXII anführt. Auf dieser breiten Grundlage ist ein Buch entstanden, das die wechselvolle Geschichte des Seminars darstellt. Gegründet wurde es 1948 auf Initiative der Außenmissionsabteilung (*Foreign Mission Board* = *FMB*) der Südlichen Baptisten der USA (*Southern Baptist Convention*), als man meinte, im Europa der Nachkriegszeit eine Institution errichten zu sollen mit dem Ziel, einigen zukünftigen Pastoren und führenden Persönlichkeiten der europäischen Baptisten, vor allem aus Süd- und Zentraleuropa, eine theologische Ausbildung zu ermöglichen. Dass nicht alle europäischen Baptisten von der Idee begeistert waren und z. B. die Deutschen ein Konkurrenzunternehmen zu ihrem Seminar in Hamburg vermuteten, ist verständlich; die Animositäten konnten aber im Laufe der Zeit abgebaut und zum Verschwinden gebracht werden.

Das Seminar entwickelte sich stetig zu einer in der Schweiz anerkannten theologischen Hochschule, was vor allem den unermüdlichen wissenschaftlichen und wissenschaftspolitischen Aktivitäten von Günter Wagner und später Thorwald Lorenzen zuzuschreiben ist. Wagner gehörte zum ersten Jahrgang, der in Rüschlikon studierte und hat bis auf wenige Monate sein ganzes Leben in Rüschlikon gelehrt. Mit der Theologischen Fakultät der Universität Zürich kam es zu einer vertrauensvollen, wechselseitigen Zusammenarbeit. Eine nicht geringe Zahl der Abgänger des Seminars promovierte an der Universität.

Die Geschichte des Seminars ist deshalb eine äußerst wechselvolle, weil es immer neue finanzielle Hürden gab, die überwunden werden mussten. Das hing z. T. an Faktoren, auf die man keinen Einfluss nehmen konnte, wie die stets schwindende Kaufkraft des US-Dollars bzw. die sich stetig verschlechternden Wechselkurse zum Schweizer Franken, z. T. aber auch an



der mangelnden Bereitschaft der Baptistenbünde in Europa, eine größere Last der Kosten zu übernehmen, wobei auch gilt, dass viele der kleinen Bünde schlicht überfordert waren. Ein Höhepunkt war 1991 erreicht, als das *FMB* entgegen aller mündlichen und schriftlichen Vereinbarungen mit der EBF über Nacht alle Zahlungen einstellte. Die fundamentalistische Führungsriege der *SBC* hatte gemeint, mit finanziellem Druck die Theologie des Seminars bestimmen zu können. Das oberhalb des Zürichsees wunderschön gelegene Anwesen ging in den Besitz der EBF über. Durch freiwillige Spenden, die spontan und auch aus Protest gegen die Maßnahmen der Südbaptisten aus den USA erfolgten, konnte zunächst die Lage abgefedert werden, aber danach eskalierte die Situation so sehr, dass man in der EBF den folgenschweren Entschluss fasste, das Seminar nach Prag zu verlegen. Dort erwarb man ein viel zu großes Anwesen, das aufwendig und mit vielen freiwilligen Helfern vor allem aus den USA renoviert werden musste. Der Umzug kostete mehr als 2,5 Millionen Schweizer Franken – mehr als veranschlagt!

Inzwischen ist auch diese Phase der Entwicklung an ein Ende gekommen, weil auch Prag sich als ein zu teures Pflaster erwies und der Unterhalt der Gebäude durch die europäischen Baptisten nicht zu leisten war. Die Entscheidung, das Seminar, oder was davon noch übrig ist, 2013 nach Amsterdam zu verlegen, wird sich vermutlich als eine ebenso fatale Fehlentscheidung erweisen, wie der aufwendige Umzug nach Prag. Für die Darstellung der Prager Zeit – von den ersten Ansätzen bis zur Verlagerung nach Amsterdam – hätte ich mir mehr kritischen Abstand gewünscht, weil das Buch eigentlich wenig von dem Missmanagement vermittelt. Abgesehen davon aber zeichnet das Buch die trotz aller Schwierigkeiten eindrucksvolle Geschichte eines einzigartigen „Experiments in christlichem Internationalismus“ nach, wofür man der Verfasserin Dank aussprechen muss.

*Erich Geldbach*

**Markus Baum, Eberhard Arnold. Ein Leben im Geist der Bergpredigt,** mit einem Vorwort von Jim Walis, Neufeldverlag, Schwarzenfeld 2013, 256 S., 17,90 €, ISBN 978-3-86256-716-4.

Die Biografie Eberhard Arnolds, des Begründers der Bruderhof-Bewegung (zuvor Society of Brothers) erschien im Frühjahr 2013. Der Autor Markus Baum, langjähriger Rundfunkredakteur bei ERF Medien, Übersetzer und Verfasser einer Jochen-Klepper-Biografie, hat schon früher über Eberhard Arnold und die „Arnoldleut“ geschrieben und hat sich mit Person und Werk Eberhard Arnolds gründlich bekannt gemacht. Das nun vorliegende Buch ist die gekürzte und leicht bearbeitete Auflage einer 1996 erschiene-



nen Lebensbeschreibung eines Christen, der sein Leben nach der Bergpredigt einrichten wollte und deren Kosten gerne in Kauf nahm. Die auf Eberhard Arnold zurückgehende Bruderhofbewegung hat einen weiten Weg von der kleinen Wohngemeinschaft, die in Sannerz bei Schlüchtern 1920 vom Ehepaar Arnold mit ihren fünf Kindern und zwei alleinstehenden Frauen gegründet wurde bis zur heutigen Bruderhof-Bewegung, die in vier Erdteilen 22 Bruderhöfe mit etwa 2 700 Personen zählt (darunter zwei in Deutschland: das „Sannerzhaus“ und die „Holzlandgemeinschaft“ bei Klosterlausnitz).

Das Buch ist im Neufeld-Verlag erschienen, der in den letzten Jahren viele Bücher zu freikirchlichen und täuferischen Themen veröffentlichte. Er hat diese Biografie attraktiv eingekleidet und sorgfältig editiert.

Die Lebensbeschreibung Arnolds ist in 17 Kapiteln übersichtlich gegliedert und enthält eine Bibliografie. Die Zahl der Anmerkungen ist leider spärlich; es fehlen auch Register, die das Nachlesen erleichtern würden. Der Text folgt dem Lebenslauf Eberhard Arnolds und zeigt die Entwicklung Arnolds von einem Bibelgesprächskreis unter Gymnasiasten bis zur „Vereinigung“ mit den Hutterern in Kanada und den USA. Er schildert einfühlsam die Stationen einer Pilgerschaft in der Nachfolge Jesu, die aus abgesicherten bürgerlichen Verhältnissen zu einem kommunitären Leben bar jeder materiellen Sicherheit und stabilen Beziehungen führte.

Der Autor berichtet mit Respekt und Beifall, wie Eberhard Arnold mit der evangelischen Kirche wegen der Tauffrage während seines Theologiestudiums brach und deshalb nicht zum theologischen Abschlussexamen zugelassen wurde. Er schildert, wie während des 1. Weltkriegs seine Überzeugung wuchs, dass ein Christ auf jede Gewalt verzichten solle und er so zum Pazifisten wurde.

Arnolds berufliche Stationen führten über eine leitende Tätigkeit bei der Deutschen Christlichen Studenten Vereinigung (DCSV), der Schriftleitung mehrerer Periodika zu einer regen Vortragstätigkeit. Er wirkte auch als Schriftsteller und gründete mehrere Verlage. Tätigkeiten die weder für den Unterhalt seiner wachsenden Familie ausreichten noch seine Gemeinschaftsgründungen finanzieren konnten. Baum schildert den Weg Arnolds ausführlich und überzeugend. Mit Sympathie berichtet er über die Anfänge kommunitärer Lebensgemeinschaft in der Neuwerk-Bewegung, über die Neugründung in Sannerz bei Schlüchtern, den Bruderhof in der Rhön (bei Neuhof). Die Querelen und Krisen werden eingehend geschildert und machen die Schwierigkeiten, die bei dieser Lebensgestaltung auftreten, deutlich.

Einen breiten Raum nimmt auch die Darstellung von Arnolds Auseinandersetzung mit seiner Zeit in Anspruch. Er war ein engagierter „Netzwerker“ und pflegte Freundschaften über lange Zeit. Der Autor beschreibt die Kontakte, die Arnold mit Karl Heim, Gustav Landauer, Leonhard Ragaz, Hermann Kutter und Karl Barth pflegte und die ihn beeindruckten. Auch



der große Einfluss den Vater und Sohn Blumhardt mit ihrer Reich-Gottes-Theologie auf ihn hatten, wird eingehend dargestellt. Dabei wird Arnolds prophetischer Anspruch deutlich

Eberhard Arnold beschäftigt sich intensiv mit der Geschichte der Täuferbewegungen und wurde so 1921 auf die Hutterer aufmerksam, die ihr gemeinschaftliches Leben von der Reformationszeit in die Gegenwart gerettet hatten. „Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder“ wurde 1923 neu herausgegeben. Arnold trat deshalb in Briefwechsel mit namhaften Täuferforschern (Johann Loserth und Robert Friedmann). Das Modell des hutterischen Bruderhofs schien ihm vorbildlich und so suchte er den Kontakt mit den zeitgenössischen Hutterern in den Dakotas, Manitoba und Alberta zu kommen, was erstmals 1926 gelang.

Ausführlich werden dann die Reise nach Amerika und die Verhandlungen Arnolds mit einigen Wortführern der Hutterer dargestellt, die dann 1930/31 zur Vereinigung des Rhönbruderhofes mit den Hutterern führte. Der Einsegnung Arnolds zum hutterischen „Diener am Wort“ ging seine „Wiedertaufe“ voraus. Die Hutterer unterstützten den Rhönbruderhof anfänglich. Diese enge Verbindung zwischen Hutterern und der Bruderhofbewegung wurde aber in den 1990er Jahren aufgelöst. Zu unterschiedlich waren Herkommen und Denken.

Der Bruderhof versteht sich heute als eine internationale Bewegung von in Gemeinschaft lebenden Familien und alleinstehenden Männern und Frauen, die danach streben, Christi Auftrag, Gott und den Nächsten zu lieben, in die Tat umzusetzen.

Die Lebensbeschreibung Eberhard Arnolds ist anregend, weil sie Hinweise auf die Probleme gibt, die mit der Einrichtung von kommunitären Lebensgemeinschaften auftreten können, unser Interesse für derartige Lebensformen weckt und Mut macht, diese zu erproben. Sie ist auch informativ, weil sie den Leser mit der anrührenden Persönlichkeit Eberhard Arnolds, seinem Werk und seinen Krisen bekannt macht. Der Autor macht die Glaubenstreue Arnolds und das Festhalten an seinem Weg der Nachfolge deutlich. Dafür sei ihm gedankt.

*Diether Götz Lichdi*

**Ueli Frei, Der Methodismus in Bulgarien von 1857–1989/90.** Mit einem Geleitwort von Bischof Heinrich Bolleter. EmK Geschichte – Monografien 57, Medienwerk der Evang.-Methodistischen Kirche, Frankfurt 2012, 466 S., 25,00 €, ISBN 978-3-940463-20-3

In langjähriger und mühevoll-engagierter Arbeit hat der Schweizer Methodistenpfarrer Ueli Frei eine umfassende Untersuchung vorgelegt, die zwar im Titel von der methodistischen Kirche spricht, aber darüber hinaus viel Information über den Minderheiten-Protestantismus in Bulgarien vermit-



telt. Das ist auch notwendig, denn im TRE-Beitrag zu Bulgarien (1981) spielt der Protestantismus fast gar keine Rolle, im international angelegten römisch-katholischen „Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde“ (2007) ist der Bulgarien-Beitrag von vorne herein auf die Bulgarische Orthodoxe Kirche beschränkt und in der Darstellung von Klaus Fitschen über „Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert“ (2008) findet sich eine halbe Seite über diese kirchengeschichtlich virulente Region. In seiner hervorragenden übernationalen Darstellung der Evangelical Alliance (2011) hat Gerhard Lindemann zwar verschiedene Bereiche des Osmanischen Staates erfasst, aber Bulgarien spielt keine Rolle.

Ueli Frei hat also mit seiner umfassenden Studie eine Lücke gefüllt, die gesamtkirchliches und konfessionsübergreifendes Interesse verdient.

Die geschichtliche Entwicklung der methodistischen Kirche, ihrer Gemeinden und der diakonischen Aktivitäten steht im Mittelpunkt. Sie ist neben amerikanischen Anfängen (71–75) verknüpft mit dem Beginn der Mission in Deutschland und der Schweiz (75–77). Der in Odessa, damals Südrussland, geborene Frederick W. Flocken ging den typischen Weg: Auswanderung nach Amerika, Bekehrung, Aufnahme ins Predigtamt, Sendung nach Tulča/Bulgarien. Bevor jedoch Frei den Beginn der methodistischen Mission darstellt, ist ein Aufriss über die Geschichte des Landes und damit zusammen die beherrschende Rolle der dortigen Orthodoxie sowie ihrer Begegnung mit dem Methodismus gegeben (44–57). Danach wird der Beginn der protestantischen Mission im historischen Kontext erhoben (58–103). Es ist von Anfang an eine überkonfessionelle Offenheit vorhanden. Die parallele Arbeit hat einen kongregationalistischen Charakter, darunter sind gelegentlich auch Baptisten erwähnt, was die dortige gemeinsame Mission nicht immer leichter machte. Die Evangelische Allianz scheint schwach ausgebildet zu sein. Eine Rolle spielt der bedeutsame amerikanische Missionsspezialist Rufus Anderson mit seinem nach Bulgarien entsendenden „American Board“. Dazu spielt die überkonfessionelle Britische und Ausländische Bibelgesellschaft eine Rolle, die zu dieser Zeit weltweit engagiert war. Es kam zur Übersetzung des Neuen Testaments in die bulgarische Sprache. Ein neues Phänomen im Umfeld der Orthodoxie. Wie bei der Mission in Württemberg kam es mit dem Kommen der Methodisten nach Bulgarien zu Absprachen über die Abgrenzung der Arbeitsfelder. Typisch für die methodistische Mission war von Anfang an das Engagement in diakonischer Tätigkeit und vor allem in Bildung, die auch Frauen einbezog, aber auch die missionarische und Bildungs-Arbeit mit und durch Printmedien. Hier werden die Grundlagen geschaffen für eine zwar nie übermäßig große, aber dafür mit klugen und später auch einflussreichen Persönlichkeiten beschenkten Kirche. Diese Beobachtung unterscheidet sich deutlich von den Bemühungen in typisch protestantischen Ländern, wo gerade die Methodisten anfangs mehrheitlich einfache, manchmal randständige Menschen für ein geheiltes Leben auf der Basis der Rechtferti-



gung gewinnen konnten. Unter den orthodoxen Kirchen, hier ist Bulgarien ein fast einmaliges Erfahrungsfeld, stellte die protestantische Mission eine echte Alternative dar, worin man den Grund für die ungewöhnliche soziale Schichtung errahnen kann. In den nächsten Kapiteln folgt die Darstellung der Entwicklung der methodistischen Kirche, die stets an den politischen und kirchlichen Wechselfällen orientiert ist; jedoch immer auch mit der Einbeziehung des anderen missionarisch-protestantischen Zweiges, der sich mit ähnlichen Fragen auseinandersetzen musste. Die Methodisten im unabhängigen Bulgarien (1878–1910) (S. 104–151), danach die Methodisten zwischen Krieg und Frieden (1911–1929) (S. 151–208). Weiter die wirre Zeit zwischen 1929 und 1944 (S. 208–267). In diese Zeit fällt die Beauftragung an den früheren Südseemissionar und derzeitigen aus Deutschland stammenden Prediger Alfons Pratsch, die Aufsicht als Superintendent von Sofia aus zu übernehmen. Einige der dortigen Prediger waren zu dieser Zeit bereits im Frankfurter Predigerseminar ausgebildet. Es ist nicht ganz ausgeschlossen, dass die Zusammenführung des in Frankfurt ausgebildeten Pratsch und die Arbeit der ebenfalls dort unterwiesenen Prediger den Akzent der Evangelisation verstärkt hat und dass durch Frau Pratsch, später viele Jahre Sekretärin des Frauendienstes in Deutschland, die Frauenarbeit intensiviert wurde. Viele Einzelheiten dieser Phase hat der Autor untersucht. Die Eingliederung Bulgariens in den sowjetischen Machtbereich wird bestimmend für das nächstfolgende Kapitel, mit dem ein grundlegender Wechsel verbunden ist (268–317), der eine Freikirche anders trifft als die staatskirchliche Orthodoxie; aber gewiss nicht milder. Schulschließungen und Prozesse gegen 15 „Pastoren-Spione“ haben es mit deren internationalen Verbindungen zu tun. Die Methodisten werden schließlich unter die staatliche Kontrolle gestellt. Auch in den dramatischen Jahren nach dem Tod Stalins (1953) lebte die Kirche verfolgt und bedrängt mit inhaftierten Predigern und unter staatlichen Zwängen. Die Angehörigen der Inhaftierten wurden verdeckt mit finanzieller Hilfe aus Amerika durch die Hilfswerke der methodistischen Kirche in Deutschland und unter einem enormen persönlichen Einsatz von Irmgard Pratsch, deren Mann inzwischen verstorben war, mit Paketsendungen versorgt (317–345). Im vorletzten Kapitel wird das gemeinsame Erleben der Protestanten ab 1968 beleuchtet, bis es endlich 1989/90 zum „Kollaps“ des bisherigen politischen Systems kam (346–391).

In dieser eindrucksvollen Studie kommen Aspekte zusammen, aus denen die weltweite Kirche noch Gewinn ziehen kann: die völlig ungewöhnlichen politischen Wechsel von osmanischer Herrschaft über den Kommunismus bis hin zur politischen Neuordnung. Dazu die Erfahrungen der Begegnung mit dieser eigenwilligen Art von bulgarischer Orthodoxie, die sich durch ein Schisma vorübergehend (1872–1945) von Konstantinopel getrennt hatte und 1992 eine innerbulgarische Spaltung erlebte und aus dem ÖRK austrat.



Für die Methodisten in westlichen Ländern ist mit der Studie ein Kapitel zugänglich, das während der dramatischen Jahre nur Eingeweihten bekannt geworden ist. Jetzt können Methodisten in westlichen Ländern lesen, was ihre Brüder und Schwestern um Christi willen auf sich nehmen mussten. Kirchengeschichtlich füllt, wie anfangs angedeutet, der Autor eine empfindliche Lücke. Ich wünsche dem Buch, dass es weit über die eigene Kirche hinaus nicht nur in historischen, theologischen und Europabibliotheken wissenschaftlicher Institute einen Platz findet, sondern auch von vielen gelesen wird, die in Gottesdiensten und Gebetskreisen für „die Verfolgten Brüder und Schwestern“ regelmäßig gebetet und geopfert haben.

*Karl Heinz Voigt*

*Claudius Kienzle, Mentalitätsprägung im gesellschaftlichen Wandel.* Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2012, 413 S., 39,90 €, ISBN 978-3-17-022026-3.

Der Verfasser stellt eine Untersuchung über Mentalitätsprägungen und -wandlungen vor, die sowohl für Beobachtungen über das Selbstverständnis von Pfarrern, ihrer Gemeinden und der Kirchen, aber auch für die konfessionsübergreifenden zwischenkirchlichen Beziehungen von Belang sind. Für die Freikirchen ist diese Mikro-Untersuchung über Entwicklungen in der württembergischen Region zwischen Esslingen, Schorndorf und Waiblingen aus verschiedenen Gründen von besonderem Interesse. Sie rückt unübersehbar ins Bewusstsein, dass Frömmigkeit als gestalteter Ausdruck des Glaubens nicht ausschließlich auf theologische Einsichten gründet. Nationale Traditionen, regionale Mentalitäten, Fremdheit und Heimat, Bildung und Ausbildung und andere Einwirkungen auf das Denken und Handeln werden hier in konkreten Beziehungsfeldern untersucht. Gerade für die Freikirchen mit einer ausgeprägten Frömmigkeitskultur stellen die familiär und kulturell bedingten Mentalitäten eine bisher in der geschichtlichen Betrachtung und Würdigung ihres Wesens und Lebens wenig bedachte Einflussnahme dar.

Claudius Kienzle hat die präzise gelungene Untersuchung auf eine breite Ebene von Ergebnissen aus der Übersichtsforchung und gleichzeitig bisher unerschlossener Quellen aus Pfarr- und Dekansberichten der oben genannten Region gestellt. Dadurch gewinnt die Untersuchung eine eindrucksvolle und im Blick auf heutige Fragestellungen konkrete und überzeugende Aussagekraft. Vielleicht tut es dem kirchengeschichtliche Forschenden gut, sprachlich einmal in eine von der Sache her bestimmte sachlich geprägte Sprachwelt der „Historischen Religionsforschung“ einzutau-chen.



Eine ganze Anzahl von einzelnen Themenfeldern sind gerade für den freikirchlichen Forscher auch im Rückblick auf eigene Erfahrungen bereichernd und anregend. Ich greife zur Konkretisierung ein Beispiel heraus: Die Entwicklung von kirchlichen Mentalitäten z. B. beim „Verlust der [landeskirchlichen] konfessionellen Homogenität und Vormachtstellung“ (196–199). In diesbezüglichen Begegnungen, manchmal Auseinandersetzungen haben alle Freikirchen ihre Erfahrungen gesammelt. Das zwischenmenschliche und zwischenkirchliche Gefüge in einer Art Netz vorgestellt zu bekommen, ist geradezu spannend.

Ein spezielles Kapitel setzt sich mit dem Problem „Protestantisches Milieu und religiöse Pluralität unter dem Leitbild der Volkskirche“ auseinander. Darin geht es auch um die Erörterung der Entwicklungen „Binnendifferenzierung und religiöser Pluralismus im protestantischen Milieu“, wo nach den „Pietistischen Gemeinschaften“ (313–319) auch „Außerkirchlicher religiöser Pluralismus im protestantischen Milieu“ untersucht wird. Konkret steht die „hybride Stellung der Pfingstgemeinschaften“ (321–328), die im Untersuchungszeitraum bereits etablierten „methodistischen Gemeinden“ (328–331) und die „Neuapostolische Kirche“ (331–334) im Fokus der Darstellung. Freilich folgen (leider) die Bewertungen einseitig den eingesehenen landeskirchlichen Quellen der „Volkskirchensicht“.

Im Anhang ist eine Liste der in diesem geographischen und zeitlichen Raum tätigen Namen und Lebensdaten von Pfarrern sowie eine Liste der Dienstorte dieser landeskirchlichen Pfarrer nach Kirchenbezirken beigegeben, dazu ein Personen- und ein Ortsregister.

Das anregende Buch kann den Horizont freikirchlicher Eigendarstellung weiten, historische Erfahrungen durchschaubar machen und zu weiteren Forschungen anregen.

*Karl Heinz Voigt*

*Peter Raina* (Hg.), **Bischof George Bell**, Ökumeniker, Brückenbauer, Fürsprecher, Europäer. Reden aus dem Oberhaus des Britischen Parlaments und Briefwechsel mit Rudolf Heß mit Geleitwort von Peter Steinbach und einer Einführung „Bell und die Ökumene“ von Reinhard Groscurth und Marion Gardei, Fenestra-Verlag, Wiesbaden/Berlin 2012, 231 S., 24,30 €, ISBN 978-3-9813498-5-6.

Der anglikanische Bischof George Bell war eine mutige und außergewöhnliche Persönlichkeit. Auf eine damals in seiner Heimat unpopuläre Weise war es ihm ein Herzensanliegen, für den Frieden tätig zu sein. Er gehörte zu den aktiven Mitgliedern des Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen. Als anglikanischer Bischof war er seit 1938 Mitglied des Britischen Oberhauses. Damit hatte er ein noch größeres



Podium als in seinen früheren Veröffentlichungen in der „Times“. Er nahm als Christ in einer Weise Einfluss auf die Politik, die uns heute größten Respekt abnötigt.

Im ersten Teil des neuen Dokumentationsbandes sind 31 Reden übersetzt, die er zwischen 1938 und 1958 vor dem Oberhaus gehalten hat. Jede dieser einzelnen Reden ist es wert, ins Blickfeld gerückt zu werden. Ich erwähne nur die mahnenden Worte zu den von den Deutschen und Österreichern vertriebenen Juden. Weiter seinen grundlegenden Vortrag zu „Deutschland und der Hitlerstaat“, in dem er der Britischen Regierung eine Perspektive aufzeigte, die er für die Kriegsführung zu beachten anmahnte. Schließlich muss jene Rede erwähnt sein, die er nach den heftigen Bombardierungen von Hamburg und Berlin nur vier Tage vor der Dresdener Katastrophe freimütig und mutig hielt, worin er im Oberhaus und wieder in der „Times“ die flächendeckenden britischen Bombardements deutscher Großstädte wegen ihrer Auswirkungen auf die Zivilbevölkerung kritisch ins Visier nahm. – Jede dieser Reden vor Bischöfen und Politikern ist bewegend.

Im zweiten Teil des Dokumentationsbandes werden 17 Briefe veröffentlicht, die Bischof Bell an Rudolf Heß geschrieben oder von ihm bekommen hat. Hitler hatte Rudolf Heß schon 1933 zu seinem Stellvertreter ernannt. Und der blieb es bis zu seinem letztlich nicht zu klärenden Flug nach Schottland, um – wie er selber seine Motivation angab – auf der Britischen Insel auf eigene Faust Friedensverhandlungen zu führen. Der Ausgangspunkt des Briefwechsels ist ein Besuch des Bischofs am 20. September 1935 im Hause von Heß in München. Im Hintergrund des beginnenden Schriftwechsels stehen die Fragen der 1937er Ökumenischen Weltkonferenz in Oxford zum damals brisanten Thema „Kirche, Volk und Staat“. Später ging es zugleich um die Übermittlung von Bells genauer Kenntnis über das Ergehen Martin Niemöllers, durch die diplomatisch zugleich ein Schutzwall öffentlichen internationalen Interesses um Hitlers persönlichen Gefangenen aufgebaut werden sollte, verbunden mit der Einforderung von ärztlicher Hilfe. Hier wirkten sich die Kontakte zu Dietrich Bonhoeffer konkret aus.

„Bischof Bell darf nicht vergessen werden“. Mit diesen Worten schickte der hochbetagte Pfarrer Rudolf Weckerling diese Erinnerung auf den Weg an die Leser.

*Karl Heinz Voigt*



*Johannes Rempel, Mit Gott über die Mauer springen.* Vom mennonitischen Bauernjungen am Ural zum Kieler [lutherischen] Pastor. Herausgegeben von Hans-Joachim Ramm. Mit einem Geleitwort von Hans Hattenhauer. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Bd. 57, Matthiesen Verlag, Husum 2013, 536 S., 24,95 €, ISBN 978-3-7868-5502-6.

Eine solche Autobiographie, die derartig gefüllt ist mit kulturgeschichtlichen Informationen aus eigener Erfahrung konnte nur ein Mennonit schreiben, der zwischen 1909 und 1990 gelebt hat. Die *geographischen* Pflöcke sind, wie für die wanderwilligen Mennoniten üblich, weit gesteckt: Im Bauerndorf Rodnitschnoje am Ural ist er geboren. Er hat dort auch die früheste Schulausbildung bekommen. Seine Flucht aus der Verbannung in Archangelsk über England nach Deutschland, seine späte Reise nach Kanada, der Blick nach Paraguay und die erfüllte und befriedigende zweite Lebenshälfte überwiegend in der norddeutschen Universitätsstadt Kiel stecken einen weiten Raum ab. Die *theologische Bildung* umspannt mindesten einen eben so großen Bogen: Die Sonntagsschule des russlanddeutschen Bauernjungen im weiten Osten Russlands unterstützte die häusliche christliche Erziehung, die Gemeindeerfahrung mit den Predigten eines Laienpredigers, der zufällig Johannes Rempels Vater war und den er von harter Feldarbeit kannte. Dort wurde seine Wahrhaftigkeit und Treue zur Wahrheit auch in schwierigen Lagen geprägt. Der nächste Baustein kam zunächst in St. Chrischona bei Basel hinzu. Seine Schilderung dieser evangelikal-missionarischen Einrichtung mit den Lebens- und Studiererfahrung ist lesenswert. Daran schloss sich zunächst ein Tübinger und später das Kieler theologische Studium an der Universität mit den entsprechenden Examina und dem weiteren Ausbildungsgang zum Pfarrer in der lutherischen Kirche – mit der gleichzeitigen Betreuung von Schleswig-Holsteins Mennoniten – an.

Das *personale Beziehungsgeflecht* ist kaum zu umfassen. Elternhaus, mennonitische Gemeinde, Schullehrer, Gefängnisaufseher, Wachhabende, Matrosen, die ihn ohne Wissen des Kapitäns als blinden Passagier einschleusen. Aber auch bekannte Persönlichkeiten. In England ein Dr. Rushbrook, der im Register als englischer Rechtsanwalt deklariert wird. Ob es vielleicht Dr. James Henry Rushbrook (1870–1947) der hochengagierte Friedensführer und international tätige Baptistenprediger war? In Deutschland traf er mit Fritz Rienecker zusammen, mit den Vätern auf St. Chrischona. Nur wenigen Mennoniten wie dem Karlsruher Benjamin Unruh, mit dem er in Berlin zusammentraf, scheint er begegnet zu sein. Der ökumenisch engagierte und in Berlin der Bekennenden Kirche nahestehende, einflussreiche Ernst Crous (1882–1967) z. B. wird nirgends erwähnt. Es wäre ein Wunder, wenn bei natürlicher Pflege in der Ferne Russlands nicht nur die mennoni-



tische Tradition, sondern auch des nationalen Erbes, damals sprach man vom „Deutschtum“, Einfluss auf die Denkweise und politische Haltung genommen haben würde. Der Herausgeber seiner Biographie Hans Joachim Ramm geht davon aus, dass Johannes Rempel „wie sehr viele seiner Zeitgenossen, den nationalsozialistischen Bestrebungen [...] auch positive Seiten abgewinnen konnte.“ (17) Die Lektüre seines zwischen 1933 und 1935 in zehn Auflagen im baptistischen Oncken-Verlag veröffentlichten Buches „Der Sowjethölle entronnen“, in dem er „Eigne Erlebnisse eines jungen Christen in Russland“ schildert, könnte ein Bild darüber vermitteln, wie sehr die geradezu traumatischen Erfahrungen und Erinnerungen von ihm verarbeitet und in jener bedrängenden politischen Phase unseres Landes vielleicht auch politisch genutzt wurden. Wichtig wurden für ihn später die Kieler Professoren und Pastoren; allen voran ist der von ihm verehrte Propst Hans Asmussen zu nennen. Der muss seit seiner konfessionalistischen Ablehnung der Freikirchen, als 1934 ein methodistischer Superintendent den Kontakt zur Bekennenden Kirche suchte, einen deutlichen Schwenk gemach haben. Jetzt scheint er geradezu mit dem mennonitischen Lutheraner, der ihm großes Verständnis entgegenbringt, befreundet. Längst nicht alle Personen können genannt werden, aber das Spektrum ist weit gefasst.

Schließlich sind noch die *politischen Machtbereiche* zu erwähnen, die das Leben Rempels beeinflusst, ja manche von ihnen tief geprägt haben. Aus seiner Kindheit hat er sich das Interesse für das Zarenreich bewahrt, es aber nicht verherrlicht. Leninismus, Stalinismus mit Gefängnis und Verbannung, britisches Rechtsdenken bei eintreffenden „Asylanten“, NS-Diktatur in Deutschland, eine total zerstörte, ja verwüstete Stadt Kiel, über die man sich zeitweise fragte, ob ein Wiederaufbau einen Sinn hat. Endlich folgte das Aufatmen unter freiheitlich-demokratischen Rechtsverhältnissen zur Lebens-, Familien- und Berufsarbeit im pastoralen Dienst.

Alle diese Andeutungen müssen genügen, auf ein Buch aufmerksam zu machen, das auch unter den sich gerade vollziehenden Abschottungen von Europas Grenzen zu lesen deutliche Herausforderungen enthält.

Durch eine den Mennoniten nahestehende Stiftung und andere Zuschüsse ist es möglich, dieses sorgfältig edierte Buch zum Preis von 24,95 € zu erwerben. Der Baptist Professor Hans Hattenhauer schreibt in seinem Geleitwort, er habe früher schon „das Werk schlicht verschlungen“ als es noch nicht gedruckt war. Das ist eine gute Empfehlung.

Karl Heinz Voigt



Wolfgang Thönissen, **Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter**. Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums, Leipzig/Paderborn 2013, 290 S., 24,90 €, ISBN 978-3897105072.

Dem engagierten Direktor des Paderborner Johann-Adam-Möhler-Instituts, Wolfgang Thönissen, ist es gelungen, eine übersichtlich strukturierte Studie in das gegenwärtige ökumenische Gespräch einzubringen. In sieben in sich geschlossenen Kapiteln greift er darin Fragen auf, die dem ökumenischen Denker und Pragmatiker immer wieder gestellt werden. Das gibt dem Buch eine hilfreiche Zielbestimmung gerade für den Dialog mit interessierten Protestanten. Thönissen behandelt: (1) Die Entdeckung der Ökumene in der katholischen Kirche, (2) Offenbarung und Rechtfertigung, (3) Sein, Existenz und Sendung der Kirche, (4) Kirche und Kirchengemeinschaft, (5) Amt und Ämter in der Kirche, (6) Freiheit und Person (Religionsfreiheit) und zusammenfassend: (7) Die Kirche unter dem Wort Gottes. Diese offensichtlich aus Vorträgen hervorgegangenen Kapitel werden verbunden durch eine Einführung (S. 14–43), die gleichsam die Klammer für die folgenden Kapitel bildet.

Der Leser spürt Seite für Seite, wie Thönissen bemüht ist, Türen für den zwischenkirchlichen Dialog zu öffnen. Seinen protestantischen Partner sieht er vorwiegend in der Theologie und Praxis der lutherischen Kirche, was dem Bild des Protestantismus eine gewisse Einseitigkeit verleiht, aber vom Ansatz lutherischer Theologie wie auch von der Möglichkeit eines verbindlichen Dialogs verständlich erscheint. Die Vereinigte Evangelische Lutherische Kirche ist ein gewichtiger Gesprächspartner mit einer entsprechenden Kommission, während EKD, Reformierte und Unierte bisher keine innerdeutschen Organe eingesetzt haben.

Eine herausragende Bedeutung gewinnt die Publikation dadurch, dass der Autor sich nicht darauf beschränkt, die ökumenisch relevanten Konzilsbeschlüsse auf die Zukunft hin zu interpretieren. Er entwickelt immer wieder eigene Vorstellungen, die zur Diskussion über weiterführende Schritte auf dem Weg zur Einheit einladen. Solche Überlegungen sind zu ganz unterschiedlichen, auch bis heute strittigen Themen, vorgelegt. Thönissen wird nicht in allen seinen Thesen die uneingeschränkte Zustimmung innerhalb seiner Kirche finden. Man spürt seinen Formulierungen ab, wie er beide Dialogseiten, also nicht nur die Protestanten für eine Gesprächs-offenheit zu gewinnen bemüht ist.

Wer an einem theologischen Dialog interessiert ist, der über die populären, öffentlich immer wieder gehörten Forderungen z. B. nach der Gewährung von Eucharistiegemeinschaft hinausgeht, findet hier fundierte Anregungen. In Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen oder in ökumenisch ausgerichteten theologischen Arbeitsgemeinschaften kann es lohnend sein, Kapitel für Kapitel zu diskutieren.



Natürlich schreibt Thönissen aus katholischer Perspektive. Das muss er auch, wenn es einen lebhaften Dialog geben soll. Manchmal wirft dieser durchaus pointierte Standpunkt auch Fragen auf. In seiner historischen Einordnung ist er, wie schon in früheren Publikationen, bemüht, den Beitrag der römisch-katholischen Kirche an der Ökumene nachzuweisen. Wenn er z. B. schreibt: „Die ökumenische Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist katholischerseits von einigen Pionieren mitgetragen und mitgestaltet worden“ (46, 48), dann ist das ein sehr weit gehender Anspruch. Thönissen nimmt dabei die Ergebnisse einer Studie von Jörg Ernesti (*Ökumene im Dritten Reich*, 2007) in Anspruch. Mir kommt es vor, als würde das Gebäude einer Weltkirche auf der nach unten gerichteten Spitze eines Dreiecks stehen. Was werden die Lateinamerikaner, was die Afrikaner und Asiaten zu diesen lokalen, nicht immer autorisierten Begegnungen in einzelnen deutschen Städten sagen? Ich werde das Gefühl nicht los, dass der geschätzte Autor das Haus einer weltweit agierenden Kirche durch das deutsche Fenster betrachtet, besonders wenn ich an die offiziellen päpstlichen Stellungnahmen und selbst die Verbote für Amsterdam 1948 und Evanston 1954 denke.

Besonders kongregationalistisch orientierte Freikirchler werden sich über das Kapitel zur Religionsfreiheit und besonders der Bemühung der Interpretation vergangener Zeiten wundern. Aber sie werden auch Fragen stellen. Der Ökumeniker Thönissen legt – leider am Beispiel der ACK in Baden-Württemberg und nicht an der viel wichtigeren Magdeburger Erklärung von 2007 – dar, dass es zu einer vollen gegenseitigen Anerkennung der rite vollzogenen Taufen gekommen ist. Das betrifft Orthodoxe Kirchen, die Selbständige Ev.-Luth. Kirche (SELK), die Methodisten und die Landeskirchen. Natürlich werfen solche ökumenischen Fortschritte auch neue Fragen auf. Wenn die gegenseitige Anerkennung „über einen ökumenischen Höflichkeitsakt hinausgeht und [...] eine ekklesiologische Grundaussage darstellt“ – wie es unter Bezugnahme auf die Enzyklika „*Ut Unum Sint*“ (Johannes Paul II., 1995) sagt (159), dann stellt sich die theologische Frage, ob die fraglos rite vollzogenen Taufen solcher Kirchen, die der Magdeburger Erklärung aus verständlichen theologischen Gründen nicht beitreten konnten, einseitig anerkannt werden müssten. Die gültig in den Gemeinden, welche die Glaubenstaufe praktizieren, vollzogenen Taufhandlungen müssten für die Anerkennung genügen. Die gegenseitige Anerkennung kann im Vergleich mit der Taufe nicht höher gewichtet werden. Man muss bedenken, dass auch die anderen Kirchen, deren Taufen von der römisch-katholischen Kirche seit 2007 offiziell als vollgültig anerkannt werden, diese Anerkennung im Sinne einer verwirklichten Kirchengemeinschaft ja auch (noch) nicht zuerkannt bekommen haben.

Dieses Beispiel zeigt, wie es zu Engführungen kommen kann, wenn man eine protestantische Konfession als das protestantische Gegenüber aufbaut. Es zeigt aber auch, dass es weiterführende Modelle punktueller Anerkennung geben können muss.



Schließlich noch ein beispielhafter Hinweis auf sprachliche Gewichtung. Entspricht es der historischen und gegenwärtigen Wirklichkeit, wenn die zwischenkirchlichen Dialoge „rund um die Welt von Rom aus geführt werden“? (49) Oder sind es Dialoge, die *par cum pari* als Begegnung Gleichgestellter „zwischen der katholischen Kirche und den getrennten Kirchen und Gemeinschaft“ geführt werden? Eine andere Regelung hat mehr grundsätzlichen Charakter. Es gibt nicht wenige Protestanten, die sich als Teil der einen „katholischen“ Kirche verstehen und auch daran interessiert wären, es im Credo entsprechend zu bekennen. Solange aber durch den Gebrauch von „katholisch“ die „römisch-katholische Kirche“ als eine einzelne Kirche gemeint ist, bleibt dieser zentrale ökumenische Begriff konfessionell besetzt und schließt wünschenswerte Entwicklungen aus.

Insgesamt wiederhole ich: Das anregende Buch gibt reichlich Impulse für ein weiterführendes theologisches Gespräch, wie es für die weitere ökumenische Entwicklung unverzichtbar ist.

Karl Heinz Voigt

**Andreas Weiss, Kirchenrecht der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und ausgewählter evangelischer Freikirchen.** Ein Rechtsvergleich, *Jus Ecclesiasticum* Bd. 99, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 580 S., 94,00 €, ISBN 978-3-16-151666-5.

Andreas Weiss legt ein nicht nur für die Freikirchen beachtenswertes Buch vor. In der juristischen Dissertation geht es um ein thematisches Desideratum: nämlich die Gestalten und die Inhalte freikirchlichen Kirchenrechts im Vergleich der Württembergischen Landeskirche. Bisher fand in den Freikirchen „noch keine vertiefte Auseinandersetzung mit ihrem Verhältnis zum Kirchenrecht [...] statt“ (19). Mit der Methode der „Rechtsvergleichung“ werden Spezifika einzelner Kirchen herausgearbeitet (54 f.). Der Autor hat, um eine breite Basis zu gewinnen, eine Auswahl von unterschiedlich strukturierten Kirche mit unterschiedlichen historischen und theologischen Traditionen getroffen. Im Vergleich mit der Rechtskonstruktion und den Rechtsinhalten der *Württembergischen Landeskirche*, die durch ein in Frömmigkeit und Ordnung pietistisch beeinflusstes mildes Luthertum geprägt wurde, sind die *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden* als historische Freikirche, der *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* als kongregationalistisch organisierte Täuferkirche und die weltweite *Evangelisch-methodistische Kirche* in ihrem innerkirchlichen Recht auf sehr unterschiedlichen Ebenen in einem weiten Themenrahmen erfasst. Es werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit juristischer Genauigkeit herausgearbeitet, teilweise bewertet, hier und da sogar Verbesserungsvorschläge gemacht. Am Ende kommt Andreas Weiss zu der Feststellung, dass „Regelungsberei-



che [bestehen], in denen evangelische Freikirchen und evangelische Landeskirchen voneinander lernen können und dadurch auch Probleme lösen sowie Regelungslücken schließen können“ (526).

Mit dieser freimütigen These öffnet der Jurist den Kirchen eine ökumenische Tür, die man bisher kaum für möglich gehalten hätte. Landeskirchen und Freikirchen können „voneinander“ lernen. Da fehlt das übliche Gefälle. Tatsächlich ist die Veröffentlichung ökumenisch bedeutsam. Ich formuliere einige Thesen.

Im Vorwort erwähnt Andreas Weiss eine typische Frage, die ihm gestellt wurde, wenn er über sein Dissertationsthema Auskunft gab: „Haben die Freikirchen überhaupt ein Kirchenrecht?“ (VII). Damit erreicht er den Boden einer ökumenischen Wirklichkeit. Frühere Staatskirchen haben ein Gefühl geschaffen, dass innerhalb ihrer Territorien lediglich Frömmigkeitsbewegungen wie in Pietismus, Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung existieren. Mit autonomen verfassten Kirchen haben sich noch nicht alle abgefunden. Insofern ist dieser Rechtsvergleich gleichwertiger Körperschaften ökumenisch bedeutsam, als er eine Art Einbruch in das Reich von Kirchenjuristen darstellt, denen es nicht immer leicht fällt, den unter Theologen „angezettelten“ ökumenischen Fortschritt kirchenrechtlich umzusetzen. Die wachsenden Zahlen zwischenkirchlicher Vereinbarungen sind noch längst nicht bis in die Verfassungen, Lebensordnungen und Agenden, aber auch nicht in die Büros zur Anstellung von Mitarbeitern der beteiligten Kirchen durchgedrungen.

Insofern ist die vorgelegte Dissertation nicht nur in kirchenrechtlicher Hinsicht, sondern für die Minderheitskirchen auch ökumenisch höchst bedeutsam. Dass sie in einem sehr angesehenen Verlag von einem Kreis hochangesehener Kirchenrechtler unter Martin Heckel in der einflussreichen Reihe mit „Beiträgen zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht“ in die Bibliotheken einwandert, ist von unschätzbarem Wert. Jetzt können Kirchenrechtler, Juristen insgesamt und interessierte Hochschullehrer aufgearbeitete Sachinformation bekommen, die wie in einem Nachschlagewerk zur Verfügung stehen und durch ein Sachregister auffindbar sind. Für weiterführende Einzelfragen ist ein umfangreiches Literaturverzeichnis beigelegt.

Nachdem innerhalb der Freikirchen für das Themenfeld „Kirchenrecht“ kaum Vorarbeiten geleistet wurden, ist es erstaunlich, mit welcher Sachkompetenz der Autor ein so breites Feld beackert hat. Freilich führen die vorhandenen Lücken in Einzelfällen auch zu Wertungen, die eine weitere Diskussion wünschenswert machen. Kurios ist es geradezu, wenn die Nähe zwischen den Ordnung der Württembergischen Landeskirche und der methodistischen Kirche bemerkt wird. Die freikirchliche Ordnung hat ihren Ausgangspunkt in der 1798 in 10. Auflage erschienenen 180seitigen Publikation „The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church in America“, während die württembergische Ordnung wohl kaum vor der Wei-



marer Reichsverfassung entstanden sein kann. Die Freikirchenforschung hat also auch in den Fragen ihrer Kirchenrechtsgeschichte noch einiges aufzuarbeiten, zumal einige der (Frei-)Kirchen in Deutschland die Arbeit als *verfasste Kirchenzweige* mit klaren Rechtsvorschriften aufgenommen haben, während andere erst hier entstanden sind und andere Formen organischen Wachstums ihrer kirchlichen Lebensordnungen unter den Rechtsverhältnissen des 19. Jahrhunderts erfuhren.

Karl Heinz Voigt

Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong, **Kirche**, Lehrbuch Praktische Theologie 4, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, 477 S., Broschur, 29,99 €, ISBN 978-3-579-05990-7.

Wer das Werk des Bonner evangelischen Theologen und seiner Kieler Kollegin als „Lehrbuch“ in den Händen hält, entwickelt nach dem Studium der Inhaltsübersicht großen Respekt, wie umfassend die Aspekte der Praktischen Theologie zur Kirche als „Kirchentheorie“ behandelt werden sollen. Der zentrale Begriff ist seit den 1960er Jahren in Gebrauch und hat die organisierte Kirche in einer kulturell christlich bestimmten Gesellschaft im Blick (50).

Einleitend fragt die Autorengemeinschaft nach der Relevanz von „Kirche“ für das theologische Fach (15–54). Der geschichtliche Überblick zur Theorie der Kirche beginnt mit Friedrich Schleiermacher. Daraus wird die Notwendigkeit einer modernen Kirchentheorie zwischen Globalisierung und Regionalisierung abgeleitet.

Die evangelische Kirchentheorie wird im zweiten Kapitel in den Kontext der Gegenwart („Spätmoderne“) verortet (55–115). Es werden historische Ursachen und gesellschaftliche Fragen für die Rolle der Kirche einbezogen. Es gibt einen Abriss „Kirche zwischen Krisenbewusstsein und Reformanstrengung“ von der Modernitätskrise im 19. Jahrhundert bis zur Finanzkrise in der Gegenwart.

Die verschiedenen Perspektiven auf die Kirche werden übersichtlich dargeboten (Symbol, soziales System, Bewegung und aktive Gruppe, Institution und Volkskirche, Organisation und Unternehmen) und münden in einer Vorstellung „Hybrid Kirche“ in Anlehnung an den Hybridantrieb bei Autos mit weiterführenden Deutungen (117–219).

Das vierte Kapitel nimmt die Empirie der Kirche in den Blick (221–310). Die letzten beiden Abschnitte beziehen sich auf Reformkonzepte einschließlich eigener Vorstellungen von Hauschildt und Pohl-Patalong. Im Abschnitt „Zugehörigkeit und Exklusion“ stellt die Autorengemeinschaft manche Anfrage an die Praxis in den Landeskirchen:

„Auch die Teilnahme am Gottesdienst mit seiner Liturgie, so sehr sie gewünscht ist, konstituiert nicht die gläubigen Menschen“.



„Wie ist das zu werten, wenn getaufte Mitglieder keine oder nur diffuse Kenntnisse haben und ihren Glauben nicht theologisch bewusst zum Ausdruck bringen können? Über diese Frage gibt es eine andauernde Debatte in den Kirchen der Reformation“ (231).

Aus speziell freikirchlicher Sicht wird ein Blick auf die Konstruktion der Kirchenfamilien geworfen – im Buch allerdings nur eine Marginalie. Neben den tradierten Einteilungen in orthodoxe Kirchen und die römisch-katholische Kirche werden die Kirchen, die als „evangelisch“ bezeichnet werden, aufgeteilt. Die „Kirchen der Reformation“ umfassen in etwa die großen lutherischen, reformierten und unierten Territorial- bzw. Landeskirchen. Daneben wird die vierte Gruppe „Pfingstkirchen und andere Heiligkeits[!]kirchen“ installiert. Die Aufteilung versucht die großen Differenzen innerhalb der Vielzahl der „evangelischen“ bzw. „protestantischen“ Kirchen aufzunehmen.

„Die Kirchen dieser vierten Kirchenfamilie legen mehr Nachdruck auf *Praktiken* als die Kirchen der Reformation. Die Gegenwart Christi im Wort ist wichtig, aber wahre Kirche besteht erst da, wo die Präsenz sich in Resultaten bei den Gläubigen manifestiert, wo erkennbar wird, dass diese vom Heiligen Geist bewegt werden“ (234).

Hier ist vor allem die Pfingstbewegung im Blick. Es wird zwischen „Heiligkeit“ und „Heiligung“ gewechselt. Kompliziert wird die Bildung der beiden evangelischen Kirchenfamilien durch die sie überlagernden theologischen Bewegungen wie z. B. die Erweckungsbewegung. Die gewählten Bezeichnungen der beiden Kirchenfamilien sind für den anvisierten Leserkreis des Buches unglücklich. Auch Pfingst- und Heiligungskirchen sind Kinder der Reformation, auch wenn sie abgeleitet von den älteren sind. Die „Wiedertäufer“ der Reformation“ werden mit ihrer Forderung nach der Erwachsenentaufe zum vierten Kirchentyp gerechnet (237). Das Verhältnis der vierten Kirchenfamilie zur (säkularen) Gesellschaft wird so gekennzeichnet, dass sie „typischerweise nicht eine Mehrheitsposition in der Gesellschaft einnehmen, denn sie brauchen den *Unterschied zur ‚Welt‘*, die anderes Verhalten zeigt“ (239). Leider fehlen konkrete Namen.

Das gilt auch für das Verhältnis zur Ökumene: „Andere Kirchen vor Ort folgen eben der Bibel nicht korrekt, was zu *Abgrenzungen* führt“ (239). Die Mitarbeit von Freikirchen in der Evangelischen Allianz und der ACK wird hier nicht erwähnt, die ökumenische Zusammenarbeit für bestimmte Projekte hervorgehoben (240). Die Autorengemeinschaft ist fair und legt offen, dass die Wertung der „Stärken und Schwächen der Kirchenfamilien“ aus ihrer liberalen Perspektive in evangelischen Landeskirchen kommt (243). Sie stellt fest:

„Keine Kirche kann so wie *die pentekostalen und andere Heiligkeitskirchen Individuen rekrutieren* und dazu bewegen, ihren *Glauben zu personalisieren*. Diese Kirchen finden eine Sprache, die viele verstehen können und die ihnen ein Interesse an Frömmigkeitspraktiken und Alltagstheologie vermittelt“ (244).



Für ihre Großkirchen bemerken sie: „Sie müssen akzeptieren, dass sie die *Mehrheitsposition innerhalb des Protestantismus* verloren haben“ (245). Insgesamt wird aber ein verständlicher Einstieg in die fremde Welt reformatorischen Ursprungs für die Mehrheit landeskirchlicher Studierender gewährt. Die folgende „Kirche als Rechtsgebilde (Kirchenkunde)“ ist nur auf die EKD bezogen.

Nun wechselt die Perspektive von der Kirche in toto zu den Individuen in der kirchlichen Gemeinschaft (311–356). Nach der Beantwortung der Frage „Was ist Kirchenmitgliedschaft?“ wird auf die wissenschaftlichen Untersuchungen der EKD seit 1972 eingegangen. Auf sie folgt eine Typisierung von Kirchenmitgliedschaften nach dem ermittelten Grad der Kirchenbindung: „Kirchentreue“, „Kirchenfremde“, „Christen in ‚Halbdistanz‘“. Gut für Diskussionen sind die anschaulich gebotenen Modelle für eine Kirche mit Zukunft (282–310). Dabei werden die Besonderheiten der Kirchenmitgliedschaften in Ost- und Westdeutschland berücksichtigt. Es werden milieutheoretische Ansätze aus der Soziologie für die sozialen Verhältnisse in der Kirche sehr interessant vorgestellt (342–349). Die „veränderungsfähige Kirchenbindung“ umschreibt die Schlussfolgerungen der Verfasser.

Wie soll nun die Kirche als „Hybrid“ geleitet werden? Wie sollen die verschiedenen Milieus und Interessen Einfluss auf ihre Gestaltung nehmen? Nach der Vorstellung der Gruppen von Akteurinnen und Akteuren sowie der formalen Struktur unter besonderer Berücksichtigung der presbyterial-synodalen Kirchenordnung wird die Leitung thematisiert (357–407). Beachtenswert ist das Pfarrerbild (371–382). Die beiden Verfasser stellen sich am Ende des Kapitels eine „lernende Kirche“ vor, womit sie sich an die Pädagogik anlehnen.

Das letzte Kapitel stellt die Frage „Wozu ist die Kirche da?“ (409–438). Der besondere Auftrag der Kirche wird, im Unterschied zu anderen Akteuren in der Gesellschaft, in der „Kommunikation des Evangeliums“ gesehen. Als Ableitung aus dem Dreieck der themenzentrierten Interaktion von Ruth Cohn wird ein kirchenbezogenes Dreieck hergestellt: Orientierung am Thema, am Subjekt und an der Welt (417). Als Aufgaben der Kirche werden gelistet: Die christliche Botschaft bewahren, vermitteln und deuten, Räume für Religion eröffnen, individuelle Lebensbegleitung anbieten, Gemeinschaft eröffnen, Menschen in ihren Lebensverhältnissen helfen und die christliche Stimme in der Gesellschaft hörbar machen. In der kulturell-historisch christlich geprägten Gesellschaft habe die Kirche die Aufgabe „‚Religion‘ in der Gesellschaft generell“ zu vermitteln (421). Der ansprechende Überblick über die Aufgaben der Kirche geht auf ihre direkte und indirekte Wirkung ein (436f.). Der Gefahr einer Überforderung vor Ort will man mit Arbeitsteilung und Schwerpunktbildung in einer Region begegnen (437f.). Vor dem Hintergrund überbordender Strukturreformen in verschiedenen Landeskirchen, die das Wesentliche der Kirche verstellen, unterstreichen Hau-



schildt und Pohl-Patalong die dienende Funktion von Organisationsformen (438).

Ein umfangreiches Literatur- und Quellenverzeichnis erfasst ein breites Spektrum theologischer Positionen und regt zu weiterer Lektüre an (439–464). Für die inhaltliche Erschließung des Buches stehen ein Personenregister und ein detailliertes Sachregister zur Verfügung.

Das Buch von Hauschildt und Pohl-Patalong richtet sich eindeutig an die Studierenden und Lehrenden aus den evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Es hat seine Stärke in der Soziologie und Kommunikation der Kirche im gesellschaftlichen Zusammenhang. Manche Kirchenleitung findet im Buch Leitlinien für ihre Entscheidungen und Handlungen in der gegenwärtigen Sinn- und Strukturkrise der Großkirchen, die in Deutschland kaum noch „Volkskirchen“ sind. Die umfassende Darstellung des Phänomens „Kirche“ in ihrer klaren Strukturierung bietet aber auch Anregungen für freikirchliche Leitungsgremien. Vorbehalte gegenüber dem Begriff „Kirche“ oder den EKD-Kirchen sollten nicht davon abhalten. Die einladende Art und Weise der Darstellung des komplexen Konglomerats Kirche motiviert zum Lesen. Nicht nur der attraktive Preis für den theologischen Ausbildungsbetrieb wird dieses „Lehrbuch“ zu einem Standardwerk in den Regalen der Fachbibliotheken machen.

*Lothar Weiß*

**Volker Leppin, Die Reformation**, Geschichte kompakt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013, 143 S., 14,90 €, ISBN 978-3534151226, außerdem als eBook in PDF u. epub, Mitgliederpreis: 9,90 €.

In der Reihe „Geschichte kompakt“ erscheinen bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft handliche Bände, die zu einzelnen Themen oder Epochen einen schnellen Überblick vermitteln. Nun hat Volker Leppin, Professor für Kirchengeschichte in Jena, einen Beitrag zur Reformationsgeschichte verfasst. Er konnte dafür mitten aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen zur Geschichte des Mittelalters und der Reformation schöpfen. Die Geschichte der Reformation wird in sechs Kapiteln gegliedert, die eher sachliche Schwerpunkte setzen als auf die sture Chronologie der Ereignisse. Jedes Kapitel enthält mehrere Abschnitte.

Der Transformation der mittelalterlichen Gesellschaft und Theologie in das Reformationsgeschehen wird im ersten Kapitel viel Platz eingeräumt. Leppin gelingt ein thesenartiger Einstieg: „Nichts führte zwangsläufig auf die Reformation zu“. Er nimmt das ältere Bild der Reformationsforschung prominenter Kollegen gleich ins Visier.

„Wer um 1500 in Deutschland lebte, bewegte sich in einer Welt, die nicht von einlinigen Entwicklungen geprägt war, sondern von einer Vielfalt von Möglichkeiten, die man – grob vereinfachend – als Spannungen oder Polari-



täten beschreiben kann. Mindestens drei solcher Polaritäten waren bestimmend für das Leben im 14. Und 15. Jahrhundert: in institutioneller Hinsicht die zwischen Zentralität und Dezentralität, in sozialgeschichtlicher Hinsicht die zwischen Klerikern und Laien und in frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht die zwischen innerer und äußerer Frömmigkeit.“ (1)

Diese Arbeitshypothesen werden als rote Fäden im Buch eingesetzt. Leppin ersetzt die Behauptung vom plötzlichen Durchbruch Luthers zur reformatorischen Entdeckung durch die Annahme eines kontinuierlichen Wandels Luthers (9). Er diskutiert kritisch den „Thesenanschlag“ (12). Neben Luther wird Zwinglis Bedeutung herausgearbeitet. Die damalige universitäre Disputation und Publizistik haben in seinem Buch viel Platz.

Motoren der Reformation sind die Städte. Ihnen widmet Leppin große Aufmerksamkeit. Etwas seltsam ist die Überschrift des Kapitels. Zwischen „Ausbreitung“ und „Umgestaltung“ wird noch der „Wildwuchs“ eingeschoben. Der letzte Abschnitt wird mit „Devianz“ gekennzeichnet. Zunächst wird Luther zum Protagonisten der reformatorischen Publikationsoffensive, die „ihn endgültig zum ersten Medienstar des 16. Jahrhunderts machte“ (25). Leppin richtet noch einmal sein Augenmerk auf die Bedeutung der Medien (29–32). Luther wird zum Repräsentanten des Anspruchs der Dezentralität mit der Vision einer Nationalkirche gegenüber der Zentrale Rom (27). Neben Wittenberg ist Zürich „Nährboden der Verbreitung der reformatorischen Bewegung“ (34). Aus besonderer freikirchlicher Sicht ist der Abschnitt „Devianz“ interessant. Leppin tut sich schwer im Umgang mit der Vielfalt theologischer Strömungen, die nicht in das Landeskirchentum mündeten:

„Der ‚Wildwuchs‘ der Reformation ließ eine Vielfalt von Modellen entstehen, von denen nur einige in die späteren Großkirchen eingingen [...] Am ehesten wird man im Blick auf die mangelnde Integration in die Kirchen von ‚Devianz‘ sprechen können, bleibt allerdings damit bei dem Problem, dass man das Phänomen weniger aus sich selbst, als aus seinem Verhältnis zu anderen Vorgängen bestimmt“ (44).

„Schwärmer“, „Linker Flügel“ und „Radikale Reformation“ werden als Bezeichnungen problematisiert (44). Leppin erläutert einzelne Bewegungen und Persönlichkeiten wie Spiritualismus, Chiliasmus und Täuferum. Die Täuferbewegung erfährt eine überraschend tiefgehende und differenzierte Würdigung (47–49). Das Schleithheimer Bekenntnis wird erwähnt. Es wird zwischen gewaltbereiten und friedlichen Täufern unterschieden. Die zutreffenden Merkmale der Täuferbewegung werden aufgelistet.

„So formierte sich aus ursprünglich kommunalen Anliegen eine Gemeinschaft, die den Urtypus der Freiwilligenkirche bildete. Im 16. Jahrhundert allerdings konnten die Täufer nur marginalisiert existieren“ (49).

Geradezu unvermeidlich muss sich ausgiebig mit der politischen Geschichte der Reformation und ihrer kirchlichen Auswirkungen beschäftigt werden. 1535 wurde die erste evangelische Pfarrerrordination in Sachsen durchgeführt. Die Einführung evangelischer Bischöfe warf die Frage nach der Apostolischen Sukzession auf. Aus freikirchlicher Sicht ist die erneute rela-



tiv ausführliche Darstellung über die Täuferbewegung und den Spiritualismus bemerkenswert (59–60). Man kann Ansätze für Bewegungen erkennen, die erst später in Begriffe gefasst wurden. In Hessen kam es durch die Ziegenhainer Zuchtordnung zu einem Kompromiss mit den Täufern. Sie führte die Konfirmation ein als Glaubensentscheidung Jugendlicher, die als Säuglinge getauft worden waren. Das entsprach einer täuferischen Forderung. „Auf dieser Grundlage war dann jedenfalls der täuferische Kreis um Peter Tesch auch bereit, die Kindertaufe zu akzeptieren“ (68).

Darauf folgt eine interessante Erweiterung des Horizonts über Deutschland hinaus auf das Geschehen in Europa: Skandinavien, Süd- und Südwesteuropa, Genf, Church of England, Schottland, und Ostmitteleuropa. Leppin beschreibt die Eigenart der lutherischen Staatskirche in Schweden. Der gewählte Erzbischof wurde von einem Bischof geweiht, der noch in Rom geweiht worden war.

„Die reformatorischen Maßnahmen bestanden weiterhin mehr in der Interpretation bisheriger Gebräuche im reformatorischen Sinne als in einer dezidierten Umgestaltung“ (81).

Ganz anders sah die Lage in Frankreich und Italien aus. Genf als strenges Zentrum der Reformation findet im Buch auf mehreren Seiten einen besonderen Platz. In Schottland entwickelte sich ein Kirchenverständnis, das von der Einzelgemeinde vor Ort ausgeht.

Einem eigenen Kapitel widmet Leppin der katholischen Kirche in der Reformationgeschichte, das mit dem Konzil von Trient endet.

Konflikte, Kriege, innerevangelische Streitigkeiten, Friedensschlüsse und Kompromisse sind unter „Gefährdung und Bewahrung der Reformation im Reich“ zu finden. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 führte zu einer politischen Umgestaltung des Reichs. Er sorgte in einigen Gegenden für die Existenz unterschiedlicher Konfessionen am selben Ort.

In einem knappen „Ausblick“ werden die Konsequenzen der Reformation skizziert. Leppin sieht zuerst die Wirkungsgeschichte des Augsburger Religionsfriedens von 1555, durch den ein tiefer Einschnitt in die Geschichte der Deutschen entstanden wäre. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche gestaltete sich neu. „Die konfessionellen Kirchen prägten neue, geänderte Typen von Gesellschaft und Individualität“ (124). Den vielfältigen dezentralen landeskirchlichen Protestantismus stellt Leppin in einen Gegensatz zum verschärften Zentralismus der römischen Kirche nach dem Konzil von Trient.

Leppin versteht es fast durchgehend sehr gut, in allgemeinverständlicher Sprache das komplexe Geschehen der Reformation interessant zu präsentieren. Erklärungsbedürftiges wird gut erklärt. Nur an ganz wenigen Stellen dringt theologisch-philosophische Fachsprache durch, die noch aufgelöst werden könnte.

Jedes Kapitel wird mit einer Chronik der Ereignisse und Lebensdaten der Hauptakteure eingeleitet.



Info-Kästen bieten knappe Erklärungen (E) zu Begriffen der Reformationsgeschichte wie z. B. Mennoniten und Luthers Haltung zu den Bauernkriegen oder Texthäppchen aus relevanten Quellen (Q) wie z. B. Art. 7 der Confessio Augustana. Der Buchtext ist so platziert, das auf jeder Seite ein breiter Außenrand für Notizen der Leserschaft vorhanden ist. Eine Stärke des Buches liegt in der umfangreichen Liste weiterführender Literatur und Quellensammlungen mit Kurzkomentaren. Personen- und Ortsregister schließen das Buch ab.

Lehrbücher mit einem überschaubaren Umfang zu einem bezahlbaren Preis sind für Studierende der Theologie und Geschichte ein Grundbedürfnis. Mit diesem Band liegt ein solches gut handhabbares Buch zur Einführung in die Reformationsgeschichte vor, das seinen Weg in die Verzeichnisse der Standardliteratur finden sollte.

*Lothar Weiß*

*Dorothea Sattler, Kirche(n)*, UTB Schöningh (Grundwissen Theologie), Paderborn 2013, Paperback, 167 S., 14,99 €, ISBN 978-3-8252-3723-3

„Kirche(n)“? Warum nicht nur „Kirche“ oder nur „Kirchen“? Diese ungewöhnliche Schreibweise hat den Rezensenten neugierig gemacht – insbesondere im Blick auf das Papsttum in Rom. Sie verrät viel über das wissenschaftliche Taschenbuch der katholischen Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik an der Universität Münster: Sattler ist eine Theologin mit eigenständigen Standpunkten, die in der katholischen Kirche verwurzelt ist. Nach einer praktischen Einführung einschließlich kontroverser Positionen wird eine „Grundlegung: die Kirche(n) und Jesus Christus“ geboten. Bereits die Grundlegung räumt unter Anwendung der historisch-kritischen Methode mit tradierten ekklesiologischen Einstellungen auf. Es wird ein deutlicher Zusammenhang zwischen Israel und der christlichen Kirche hergestellt. Unter „Bekenntnis: eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ wird auf die Kirche in Theologie und Welt eingegangen. Die Überschrift des Kapitels „Geschichte: Spaltungen und Reformbewegungen“ zeigt die Ausrichtung an, bietet am Schluss aber auch ein „Gemeinsames Anliegen“ und „Eigenarten des römisch-katholischen Kirchenempfindens“. Die theologischen Bilder von Kirche finden sich unter „Wesen“. Organisatorisch-praktische Formen sind „Sozialgestalten kirchlicher Existenz“. Dies mündet in die besonderen Aufgaben von Kirche: „Zeugnis“, „Liturgie“ und „Diakonie“. Beachtenswert sind die „Streitfrage: von Gottes Geist bewirktes Charisma und kirchliches (sakramentales) Amt“ und die „Mission: Kirche(n) in der Welt von heute“. Die Literatur- und Quellenhinweise am Schluss jedes Kapitels werden äußerst knapp gehalten. Der erwähnte Autorenkreis ist katholisch und landeskirchlich. Ein Personenre-



gister und ein tief gegliedertes Sachregister erschließen den Inhalt des Buches.

Sattler nimmt das Zweite Vatikanische Konzil zum Leitfaden für ihre Darstellung mit Gegenwartsbezug. Sie erkennt es als „segensreiche Wende von einer ekklesiologischen hin zu einer soteriologischen Orientierung“ ihrer Kirche. Daran macht sie die Ökumenefähigkeit pragmatisch fest: „Ökumene lebt dort, wo der von Gott als Gabe geschenkte Übergang vom Tod in das Leben erfahren wird“ (148). Sie nimmt stark auf die Ökumenischen Bewegung und die institutionalisierte Ökumene Bezug und zitiert reichlich aus Dokumenten der innerreformatischen (Leuenberger Konkordie 1973) und der evangelisch-katholischen Ökumene (Lima-Erklärung 1982, Justification by Faith 1983, Rechtfertigungslehre 1999). Unklarheiten in der Wirkungsgeschichte werden nicht verschwiegen (68–71). Konzepte zu einer „partiellen Einheit“ sind für sie unrealistisch (119). Sattler wünscht, nicht nur Landeskirchen, sondern

„auch die weiteren christlichen Bekenntnisgemeinschaften im Bewusstsein zu behalten, auch wenn sie in Deutschland ihrer Zahl nach weniger bedeutsam erscheinen. Die multilaterale Ökumene hat eine lange Tradition in vielen Bereichen der Welt“ (82).

Bei der Aufzählung der Mitglieder der GEKE fehlen leider die methodistischen Kirchen. Vor Schwierigkeiten stand und steht aber die römische Kirchenleitung bezüglich eines modernen Selbstverständnisses. Sattler versucht, die verunglückte Beschreibung des Zweiten Vatikanischen Konzils von der „Kirche als ‚Sakrament‘“ mit ökumenischer Perspektive in den Griff zu bekommen. Sie wäre in einem pneumatologischen und nicht in einem christologisch-soteriologischen Konzept zu verorten (91).

Für die praktisch-theologische Perspektive auf die Kirche spielt für Sattler Karl Rahner eine große Rolle. Die Dienste der Kirche sollen den bedürftigen Menschen als Adressaten haben (99–103).

Sattler sieht irreführende Selbst- und Fremdidentitäten durch einseitige Definitionen. Der Konfessionsstreit gefährde die Glaubwürdigkeit des Christentums (58). Sie baut einfühlsam Stereotypen ab (115–118) und spricht von „konfessionellen Geschichtsbildern“ (52). „Jede Kirche bemüht sich um den Nachweis der Kontinuität mit den Anfängen“ (56). Die Aufzählung der christlichen Vielfalt macht Eindruck. Eine Zahl stimmt offensichtlich nicht. Es gibt nicht „weltweit ca. 210.000“ Baptisten (57), sondern für das Jahr 2011 mehr als 42 Millionen<sup>1</sup>.

Sattlers Überblick der Kirchengeschichte reicht weit über den konfessionellen Tellerrand hinaus. Ihr Urteil über die Dialoge zwischen Kirchen und Bewegungen offenbart eine Überzeugte, die überzeugen will:

„Die Ergebnisse der genannten Dialoge sind vielfältiger Art – Vertrauensgewinn, Erfahrung von Gemeinschaft, Trost und Bestärkung im miteinander gelebten und gefeierten Evangelium; die Ökumene lebt von Begegnungen

<sup>1</sup> Baptist World Alliance, <http://www.bwanet.org/about-us2/statistics>, Abruf: 21.08.2013.



– und niemand, der den Prozess der Verständigung nicht miterlebt hat, ist wirklich in der Lage, das Erreichte – oder Misslungene – zu erfassen“ (61).

Distanziert fragt sie Denominationen außerhalb dieser Konsensproduktion:

„Die täuferischen Gemeinschaften haben den Aspekt der eigenständigen Zustimmung zum Glauben und damit das Zeugnis sowie die Mission in hohem Maße betont; heute müssen sie sich fragen lassen, ob sie in den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts den eigenen Ansprüchen an das diakonische Handeln haben entsprechen können“ (119 f.).

Sie plädiert für mehr gegenseitiges Lob in der Ökumene (120).

„Aussichten auf eine ökumenische Verständigung in der Ämtertheologie bestehen, wenn pneumatologische (geisttheologische) Aspekte höhere Bedeutung gewinnen [...]“ (130).

Als Vorbild dient die Lima-Erklärung 1982 über Taufe, Eucharistie und Amt zwischen Lutheranern und Rom. Sie findet einen Konsens über charismatisch begründete Dienstämter, die zugleich eine quasi magische Wirksamkeit der Ordination ausschließt. Für das Papstamt („Bischof von Rom“, „Petrusdienst“, „päpstliches Primat“) entwirft sie Vorschläge (78 f.), über die auch Nichtkatholiken nachdenken können.

Sattler skizziert die ökumenische Dimension des kirchlichen Dienstes der Verkündigung in der Welt mit Verweis auf die Charta Oecumenica 2001. Sie schaut auf verschiedene konfessionelle und ökumenische Zusammenhänge: „In den Gegebenheiten der Welt von heute gilt es, Wege des Heils aufzuzeigen“ (139). „Heute ist allen bewusst, dass auch Europa ein Missionsgebiet ist“ (145). Konkret schlägt sie verbindliche Gemeindepартnerchaften und neue Wege der Verkündigung im Umfeld der Schule vor (146–148). Für die Inhaber kirchlicher Ämter sieht Sattler Herausforderungen durch die Pluralität der Glaubensvollzüge (134). Es wird bemerkenswert ausführlich aus einer Selbstverpflichtung lateinamerikanischer Bischöfe während des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine radikale Bescheidenheit in der Amtsführung zitiert, an die offensichtlich Papst Franziskus anknüpft (135 f.). Nüchtern geht Sattler mit dem Pflichtzölibat um und empfiehlt Orientierung aus dem ökumenischen Erfahrungsaustausch (136).

In ethischen Fragen entdeckt Sattler Koalitionen über Konfessionsgrenzen hinweg und mehr Spannungen innerhalb der Konfessionen (151). Sie wünscht eine stärkere Regionalisierung, sieht aber die Flexibilität des Zentralismus ihrer Kirche skeptisch, um aber noch auf regionale Eigenliturgien, unterschiedlich verfasste Gemeinden und variable Katechismen unter Rom hinzuweisen (152). Prophetische Qualität enthält Sattlers Forderung mit der Wahl von Papst Franziskus:

„Auch im Institutionengefüge insbesondere bei der Besetzung von Schlüsselfunktionen im Bereich der internen Organisation stellt sich zunehmend die Frage, ob die Personalwahl noch den Gegebenheiten in der Weltkirche entspricht“ (80).



Sattler schließt mit drei Gedanken zu einer geistlichen Ökumene: die menschliche Selbstbescheidung durch die Vergegenwärtigung des göttlichen Lebensgrundes, den Gewinn an Identität durch die Erfahrung der Mitte christlichen Daseins und die wachsame Aufmerksamkeit auf die Relevanz des Glaubens für den Lebensalltag (152–154).

„Vorherrschend ist bei den ökumenischen Begegnungen nicht das Anliegen, die Mängel in der Verwirklichung des Kircheseins der anderen Kirchen aufzudecken, vielmehr eine gemeinsame Erneuerung der Kirche anzustreben. Alle Kirchen müssen noch werden, wer sie sind: die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ (45).

Das Buch ist inhaltlich dicht geschrieben. Sattler versteht es, theologisch klar zu definieren, die Gegenwart nüchtern zu bewerten und Ungelöstes beim Namen zu nennen. Das geschieht mit einem Schuss Hoffnung auf die Zukunft. Für ihr Verständnis von Kirche und Ökumene kann Sattler nicht nur mit Sachargumenten appellieren, sondern auch mit Bildern und Texten emotionalisieren (83–85). Es eignet sich gut zur zügigen Erschließung des Themas. Einige Fachbegriffe könnten in einem Glossar erläutert werden. Gliederung und Darstellung motivieren, das Gemeinsame und die Gemeinschaft der vielen christlichen Kirchen zu suchen. Die Fokussierung auf die verfestigte Ökumenische Bewegung begrenzt die Perspektive auf die Vielfalt von Bewegungen und Kirchen neben den etablierten. Hier ist eine Erweiterung des Buches nötig ohne seine Grundrichtung zu ändern. Der Werbetext auf dem Buchdeckel beschreibt das sehr lesenswerte Buch insgesamt treffend: „*Kirche(n)* ist eine systematische Einführung in die Ekklesiologie, die konsequent eine ökumenisch sensible Perspektive einnimmt.“ Für die interkonfessionelle Gesprächsfähigkeit kann man hoffen, dass sich nicht nur angehende katholische Priester diese ökumenisch offene katholische Ekklesiologie aneignen, sondern sich auch Evangelische aus Frei- und Landeskirchen über sie informieren.

Lothar Weiß

**Volker Spangenberg** (Hg.), **Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht**, (Kirche-Konfession-Religion, 59), V & R unipress, Göttingen 2013, 198 S., 39,99 €, ISBN 978-3-847101338 (E-Book ISBN 978-3-847001331).

Im Jahr 2012 fand eine gemeinsame Tagung von Theologinnen und Theologen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) und der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) statt. Sie ging auf die Bezüge der Freikirchen zu Martin Luther und auf das Verhältnis der Freikirchen zur EKD ein. Es gab eine „Zwischenbilanz“ des EKD-Projekts zum Reformations- und Lutherjubiläum 2017 mit seiner vorlaufenden Themen-Dekade.

Im Vorwort unterstreicht **Volker Spangenberg**, dass die Freikirchen sich als „legitime Erben der Reformation und als eine eigenständige Ausprä-



gung des evangelischen Christentums“ verstehen (7) und gibt damit die Positionierung der Autorinnen und Autoren der Beiträge im Aufsatzsammelband vor. Auf die vier Beiträge aus baptistischer Sicht folgen drei Aufsätze aus methodistischer Perspektive und ein Artikel aus dem BFeG. Die im Buch abgedruckten Vorträge der theologischen Tagung in Elstal werden durch drei überarbeitete Aufsätze ergänzt, die bereits im 20. Jahrgang 2011 dieses Jahrbuchs erschienen: *Günter Balders* über die freikirchliche Rezeption von Liedern Luthers und *Manfred Marquardt* zur Bedeutung Luthers für John Wesley und die methodistische Kirche. Der Aufsatzreigen schließt mit dem einzigen aus der Feder eines landeskirchlichen Theologen. *Walter Fleischmann-Bisten* untersucht die Rezeption der Reformations- und Lutherjubiläen durch die Freikirchen. Die bereits erschienenen Aufsätze werden hier als bekannt vorausgesetzt. Das Buch enthält ein umfangreiches, differenziertes Sachregister und ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren mit biographisch-fachlichen Angaben.

*Uwe Swarat* will einen positiv-konstruktiven Beitrag zur innerprotestantischen Ökumene leisten und das Verbindende hervorheben. Er startet mit einer Aufzählung alter Klischees der Kontroverstheologie. Diese Art der Diskussion sei zum Glück erledigt. Es wird das Bemühen um einen tragfähigen Anschluss der Baptisten an die europäische Gemeinschaft reformatorischer Kirchen (Leuenberger Konkordie) deutlich. Swarat widmet sich der Rechtfertigung systematisch-theologisch. Baptisten könnten sich einer Reihe von Lehraussagen Luthers anschließen. So bei der „Rechtfertigung“ bzw. „Versöhnung“ zwischen Gott und Mensch. Die lutherischen Exklusivformeln sind auch im Baptismus verankert, allerdings mit Betonung des neuen Lebens, den Werken und der Heiligung (33). Luthers Theologie der Rechtfertigung sei viel enger mit der Heiligung verbunden ist als bei anderen großen Reformatoren (35 f.). Nun wendet sich Swarat der Ekklesiologie des Baptismus zu:

„Diese Ekklesiologie ist historisch nicht denkbar ohne die Ekklesiologie Martin Luthers, und sie stimmt auch im Einzelnen inhaltlich stärker mit Luthers Kirchenverständnis überein, als sich viele Baptisten bewusst sind“ (39).

„Luther ist der erste gewesen, der die geistliche Autorität einer jeden Ortsgemeinde theologisch begründete“ (43).

Allerdings sei Luther kein Vertreter des Kongregationalismus gewesen, sondern wollte die Einheit der christlichen Kirche auch nach außen sichtbar machen (43). Bezüglich des Amtsverständnisses sieht Swarat zwei verschiedene Ansätze im Luthertum in der „Übertragungstheorie“ und der „Stiftungstheorie“, wobei Swarat die Übertragung des geistlichen Amts aus dem allgemeinen Priestertum für deutlich besser begründet hält (44 f.). Die Zwei-Regimente-Lehre sieht Swarat positiv für die Freikirchen, allerdings habe sich Luther in der Praxis nicht an sein eigenes Konzept gehalten (50, 53).



*Erich Geldbach* geht kritisch mit dem geplanten Reformationsgedenken der EKD um. Er fragt rhetorisch, wie „evangelisch“ denn der BEFG sei. Geldbach blickt auf die Anfänge des deutschen Baptismus zurück. Er sieht die Niederlage Onckens mit seinem Vorhaben einer zentralistischen Kirchenleitung als einen Grund für die Distanz des deutschen Baptismus zum Luthertum. Ein tiefer Graben bleibe bei der Tauffrage, weshalb eine volle Integration des europäischen Baptismus in die Gemeinschaft der Leuenberger Konkordie unmöglich sei (57). Geldbach entgegnet den Unschärfen der Diskussion um die ökumenische Dimension der Taufe. Auch das scheinhomogene Bild der Reformation wird angegangen. Geldbach unterstreicht den profanen machtpolitischen Anteil bei der Durchsetzung lutherischer und reformierter Theologien der Säuglingstaufe während andere reformatorische Strömungen unterdrückt und verfolgt wurden. Er spricht den Verantwortlichen der Landeskirchen jede Definitionshoheit ab, was evangelisch ist (69). Besonders kritisch sieht er die „Perspektiven für das Reformationsjubiläum“ der EKD.<sup>2</sup>

„Der Hinweis, Luthers Auftreten in Worms sei der Beginn von Gewissensfreiheit, ist eine Geschichtsklitterung, weil Luther die Bindung an sein Gewissen in Worms in der Tat geltend machte, diese gleiche Gewissensentscheidung und Gewissensbindung aber anderen nicht zugestand (60). [...] Gibt es Gewissensbindung, dann gibt es sie für alle ohne Ausnahme“ (61).

Geldbach fordert von der EKD auch mehr historische Selbstkritik bezüglich der Verquickung von Staat und Kirche (61–63). Die in den EKD-„Perspektiven“ formulierte These 15<sup>3</sup> sei ein „Beispiel von eklatanter Geschichtsklitterung“ (62).

„Pluralisierung, Demokratie und Religionsfreiheit sind eben keine Errungenschaften des landeskirchlichen Protestantismus, auch wenn dies der ‚Wissenschaftliche Beirat‘ anzunehmen geneigt scheint (62). [...] In den evangelischen Landeskirchen wird man nicht müde, sich selbst als glühende Verfehrer der Pluralität in den eigenen Reihen zu feiern, aber es gibt wenig Verständnis für eine anders geartete kirchlich-institutionell verfasste Pluralisierung“ (61).

Das ist im Alltag eine durchaus oft anzutreffende Erfahrung. Geldbach führt den historischen Nachweis, warum auch der Baptismus „evangelisch“ sei. Er diskutiert die linguistischen Aspekte der Begriffe „evangelisch“ und kritisch „evangelikal“. Das anfänglich distanzierte Verhältnis zwischen der Erweckungsbewegung und dem Baptismus habe sich zu einer Symbiose

<sup>2</sup> Vollständiger Text im Internet: <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf>. Abruf: 31.07.2013.

<sup>3</sup> These 15 im Wortlaut: „Die im Glauben begründete unmittelbare Stellung der Person vor Gott schließt aus, dass politische Institutionen Zugriff auf den Glauben der Menschen haben. Mit diesem Grundsatz, in dem die Forderung der Reformation nach einer klaren Unterscheidung zwischen Kirche und Staat ihren tiefsten Grund hat, ist die Basis der Ausbildung der modernen Grundrechte von Religions- und Gewissensfreiheit gelegt. Allerdings ist eine so motivierte und der Gewährung von Religions- und Gewissensfreiheit verpflichtete Unterscheidung zwischen Kirche und Staat in der Geschichte des Protestantismus selbst vielfach nicht hinreichend eingehalten worden.“



entwickelt (67 f.). Deutlich ist die Distanzierung Geldbachs vom antimodernistischen Evangelikalismus, Biblizismus und Fundamentalismus. Zum Schluss aber gibt es versöhnliches Wort zur Ökumene: Das Besondere des Baptismus ist kein Hindernis für die Ökumene. Man könne nach beidem Ausschau halten, nach dem Gemeinsamen und nach dem Besonderen.

„Es ist dann der Schweiß der edlen Repräsentanten des BEFG in ökumenischen Gremien wert, sich über die Besonderheiten des Baptismus immer wieder neu auszutauschen“ (70).

*Andrea Strübind* setzt die Kritik Geldbachs an der Feierfähigkeit des EKD-Jubiläums fort. Die Denominationen aus dem Täufern und dem Puritanismus beförderten die weltweite Pluralisierung des Christentums. Sie könnten das Jahr 2017 feiern – allerdings nicht unbefangen (71 f.). Strübind sieht in der Feierguschte als Bestandteil der protestantischen Konfessionskultur eine verdichtete Rezeption der reformatorischen Ursprungsgeschichte und ein kontinuierliches Medium theologischer und kirchenpolitischer Auseinandersetzungen (72 f.). Sie wurde immer wieder für nationalpolitische Ziele missbraucht. Kritisch sieht sie die Verengung des Jubiläums 2017 auf Luther, die nicht zur aktuellen Welt passe. Strübind seziert brillant die „Perspektiven“ zum Reformationsjubiläum und die „Kundgebung“ der EKD-Synode vom November 2012<sup>4</sup>.

„Es muss irritieren, dass keinerlei Versuch unternommen wird, den Begriff ‚Reformation‘ zu definieren (77). [...] So erscheint die Reformation schließlich als eine zeitlose Chiffre, die sämtliche Errungenschaften der Moderne präfiguriert bzw. ante[!]zipiert haben soll“ (77 f.).

Freiheit und gesellschaftliche Verantwortung träten zu sehr in den Vordergrund. Durch den Verzicht auf die Nennung von Persönlichkeiten und den historischen Rahmen hätte man einen weiten Interpretationsspielraum einräumen und vom traditionellen historisch belasteten Feiertil abgehen wollen. Aber Strübind findet hinter der schmucken Fassade das verdächtige Wort „Ränder“ im Unterschied zu den „Hauptströmen“ der Reformation (79).<sup>5</sup> (Zu den letzteren gehören natürlich die lutherischen und reformierten Landeskirchen.) Das passe nicht zur multilateralen Ökumene der Gegenwart. Sie beklagt eine sprachliche Instrumentalisierung des bevorstehenden Reformationsgedenkens. Es bleibe offen, ob sich die Kirchen der täuferischen Tradition diese Perspektiven unkritisch zu eigen machen können. Die intendierte Überwindung eines konfessionellen ‚Identitätsfestes‘ könnte das Proprium der reformatorischen Bewegung und ihre Binnendifferenzierung unkenntlich machen (79 f.). Auch der zweite Text der EKD findet einen pointierten Kommentar:

<sup>4</sup> Vollständiger Text im Internet: [http://www.ekd.de/synode2012/schwerpunktthema/s12\\_04\\_iv\\_beschluss\\_kundgebung\\_reformationsjubilaeum2017.html](http://www.ekd.de/synode2012/schwerpunktthema/s12_04_iv_beschluss_kundgebung_reformationsjubilaeum2017.html). Abruf: 31.07.2013.

<sup>5</sup> Der Rezensent fand Verdächtigtes im Logo und im Internetauftritt.



„Darin wird der Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517 als Beginn einer ‚gewaltigen Befreiungsbewegung‘ bezeichnet. Unkritisch wird hier die Legendenbildung fortgesetzt, dass Luther bereits mit diesem akademischen Disput ein neues Verständnis des Menschen und seiner Freiheitsrechte entworfen hätte. Die kirchenhistorische Forschung hat hinlänglich belegt, dass die 95 Thesen eine spirituelle Vertiefung des Bußverständnisses intendierten und keineswegs bereits ein reformatorisches Programm enthielten (80). [...] Die Aussagen zur Haltung der Reformatoren hinsichtlich einer erforderlichen politischen Verantwortung sind tatsächlich an Banalität kaum zu überbieten“ (80 f.).

So fordert Strübind ein erweitertes, einschließendes Bild und Verständnis der Reformation ein (81). Immerhin – so darf der Rezensent hier einwerfen – gibt es auch mal Positives unter dem 4. Abschnitt „Wahrheit und Liebe“ und der Frage „Wo kommen wir her?“:

„Der Reformation war die Toleranz in die Wiege gelegt – allzu oft blieb sie dort liegen. Es waren dann vor allem die Freikirchen, und unter ihnen besonders die Friedenskirchen, die den Gedanken von Toleranz und Gewissensfreiheit in der Welt ausbreiteten“.<sup>6</sup>

Strübind vermisst wegweisende Sätze zur Zukunft der Ökumene (82). Man erlebt nun den Appell einer Kirchenhistorikerin 2017 als Gelegenheit zur historischen Verankerung zu nutzen. Sie beklagt eine Geschichtsvergessenheit in baptistisch geprägten Gemeinden, die sich bewusst von den Landeskirchen abgrenzten und sich um eine Imitation des urchristlichen Vorbildes und der Zeit des Neuen Testaments bemühten. Sie sähen Kirche im dauernden Prozess der Verwirklichung (82 f.). Es folgt ein ernüchternder Bericht über die Bemühungen der VEF um die Wahrnehmbarkeit der Freikirchen für das Jubiläum, zumal auch die Initiativkraft der VEF begrenzt ist (84–86). Strübind gibt die Hoffnung nicht auf: „Mit ganzer Kreativität und mit Energie sollte das Thema Reformation als ökumenische Chance begriffen werden“ und verweist dazu auf das Beispiel von Martin Luther King Jr. (87).

*Roland Gebauer* stimmt aus methodistischer Sicht der Gemeinsamen Erklärung der Lutheraner und der Katholischen Kirche zur Rechtfertigung zu, weil sie zentrale Positionen Luthers relativiere. In seinem Aufsatz arbeitet er zunächst die Gegensätze zwischen Martin Luther und John Wesley beim Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung heraus. Bei Luther drehe sich die Problematik fast nur um „simul iustus et peccator“. Hieran übt Wesley Kritik: Rechtfertigung ist Gottes Tat „für uns“; Heiligung dagegen sein Wirken „in uns“ (92). Methodistische Theologen stellen bei Wesley eine gewisse Nähe zur katholischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre mit ihren altkirchlichen Wurzeln und zur orthodoxen Lehre von der Theosis fest (98). Fazit Gebauers: „Dass Wesley mit alledem ein völlig anderes Verständnis von Heiligung und ihrem Verhältnis zur Rechtfertigung vertritt als Luther, ist evident“ (94). „Vom biblisch-theologischen Befund her ist

<sup>6</sup> Ebd.



nach meiner Auffassung dem Verständnis Luthers der Vorzug zu geben“ (105), aber Wesleys Einwand bezüglich der Gefahr einer Selbstgenügsamkeit sei berechtigt. Mit dem Blick auf das Reformationsjubiläum:

„Wie kann es gelingen, neben der Lebenswirklichkeit des Glaubens und Christseins die Frage nach dem gnädigen Gott, das heißt nach der Rettung vor dem ewigen Verderben durch die Gerechtigkeit Christi, als ein Thema von höchster Relevanz für die Gegenwart zu etablieren und beide Aspekte mit einander zu verbinden?“ (106).

*Ulrike Schuler* bietet vor allem eine historisch ausgerichtete Darstellung. Sie unterstreicht Luthers Bedeutung für John Wesley. Den Methodismus könne man als britische Spielart des Pietismus betrachten (148). Aus der ökumenisch vermittelnden Rolle John Wesleys und des Methodismus nimmt sie eine gelassene Haltung gegenüber dem Reformationsjubiläum ein: „Historisch wurde der Methodismus konfessionell offen und vielseitig anschlussfähig, so dass er eine Brückenfunktion zwischen den Konfessionen wahrnimmt“ (146). Schuler beruhigt die Gemüter in Deutschland durch das Ergebnis einer weltweiten Umfrage in ihrem Kollegenkreis. Sie verdeutlicht die abnehmende Bedeutung protestantischer Theologie aus Deutschland und die geringe Relevanz des Jubiläums 2017 im Vergleich zu akuten gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen vor Ort (151).

*Markus Iff* beginnt seinen Beitrag gleich mit einer klaren Positionierung: „Zum theologischen Selbstverständnis Freier evangelischer Gemeinden gehört zweifelsohne der Rückbezug auf das Reformationsgeschehen“, das zuletzt von der BFeG-Bundesleitung in einer Erklärung zur Leuenberger Konkordie dokumentiert wurde (153). Iff unternimmt einen systematisch-theologischen Vergleich zwischen Luther und der FeG-Theologie bezüglich Soteriologie, Ekklesiologie und Hermeneutik. Iffs Beitrag ist leider größtenteils kompliziert geschrieben. Beim BFeG komme der Wort-Gottes-Theologie eine Schlüsselrolle zu (135). Sie werde von ihren maßgebenden Theologen differenziert (135). Iffs Sicht auf die Dinge: „Eine Besinnung auf das Erbe der Reformation könnte für Freie evangelische Gemeinden die Möglichkeit eröffnen, die Gestaltungskraft des Wortes Gottes zu der freien Gnade neu zu entdecken“ (169).

Der Aufsatzsammelband ist eine theologische Selbstvergewisserung und eine historische Selbstdefinition als „evangelische Freikirchen“ im Verhältnis zu den Landeskirchen. Die nachdrücklichen Forderungen für eine ökumenekompatible und mehr selbstkritische Feierkultur der EKD und ihrer Gliedkirchen anstelle einer eher selbstgefälligen Apologie legen innerprotestantische Spannungen offen.

Leider ist der Kreis der Autorinnen und Autoren weitgehend auf aktive und ehemalige Lehrende an freikirchlichen Fachhochschulen in Deutschland beschränkt worden. Immerhin wird hier eine unterschiedliche Mentalität zwischen Baptisten und Methodisten im Verhältnis zur den Landeskirchen erkennbar. Ergänzende Darstellungen aus den apostolischen, adven-



tistischen, pfingstlichen und charismatischen Bewegungen und ein Kontrastbeitrag aus dem nichtdeutschsprachigen Ausland wären bereichernd gewesen. Dies könnte ein Ergänzungsband leisten.

Mancher Kaufinteressent dürfte vom hohen Ladenpreis abgeschreckt werden, den der Verlag für das thematisch attraktive Buch festgesetzt hat. Davon abgesehen ist es gut, dass es diesen „Zwischenruf“ mitten in die von der EKD vermarktete „Luther-“ bzw. „Reformationsdekade“ gibt. Insbesondere auf den Schreibtischen der leitenden und wissenschaftlich begleitenden Verantwortlichen der EKD-Kampagne und den staatlichen Kooperationspartnern sollte diese Sammlung der Aufsätze liegen. Die „Zusammenfassung und Konsequenzen“ (188–190) des Leiters des landeskirchlichen Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, *Walter Fleischmann-Bisten*, wären für Modifikationen sehr gut geeignet.<sup>7</sup> Unglücklich ist das Logo, das bisher nur ein Porträt Martin Luthers in der Fassung von Lucas Cranach d. Ä. enthält und lediglich reduziert „500 Jahre Reformation“ daruntersetzt. Aber für Korrekturen und eine bessere ökumenische Kommunikation müsste wohl über die Zusammensetzung des Beirats mutig nachgedacht werden, denn bisher sind alle 13 Professoren und Professorinnen aus dem In- und Ausland im landeskirchlichen oder verwandten Milieu.

*Lothar Weiß*

**Hartmut Weyel, Evangelisch und frei.** Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, 5.6), SCM Bundes-Verlag, Witten 2013, 364 S., 16,95 €, ISBN 978-3-862580200.

Weyel gliedert seine Darstellung in elf Kapitel und einen Schluss, den er „Ausblick“ nennt. Er beginnt mit „Freikirchlichen Traditionen“. Der „Evangelische Brüderverein“ als Motor der Entstehung Freier evangelischer Gemeinden (FeG) im bergischen Wuppertal folgt. Ein größeres Kapitel widmet Weyel der Entstehungsgeschichte der FeG in Deutschland. Logisch ist die Folge mit der Gründungsphase des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (BFeG). Nun hält Weyel mit seiner Chronologie inne und widmet sich herausragenden Männern (!) der BFeG-Geschichte bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die FeG in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus werden in zwei Kapiteln abgehandelt. Die Nachkriegszeit wird in

<sup>7</sup> Erläuterungstext neben dem Cover: „Der Wissenschaftliche Beirat der Lutherdekade hat auf Wunsch des Kuratoriums die Tragweite und Bedeutung des bevorstehenden Reformationsjubiläums in Form von 23 Aussagen aufgeschlüsselt. Die Erarbeitung der ‚Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017‘ soll so eine Grundlage für eine angemessene Gestaltung der Reformationsdekade und des Jubiläums bilden, die aus der Beschäftigung mit der Geschichte heraus den gegenwärtigen gesellschaftlichen, kirchlichen und religiösen Kontexten in Deutschland und Europa Rechnung trägt.“, <http://www.luther2017.de/139-perspektiven-fuer-das-reformationsjubilaeum-2017>. Abruf: 01.08.2013.



die Zeit bis Ende der 1950er Jahre und in die Jahre von 1960 bis 2010 aufgeteilt. Im Schlusskapitel wird eine bemerkenswerte Melange zwischen Zeitgeschichte, Autobiographie und Organisationsanalyse unter der Überschrift „Veränderungen und Weichenstellungen“ hergestellt. Der knappe „Ausblick“ formuliert thesenartig die Themen, die nach Weyels Meinung Herausforderungen des BFeG für die Zukunft darstellen werden.

Weyel konstatiert einen Mangel an Religionsfreiheit im Europa des 19. Jahrhunderts im Vergleich zu den USA, unter dem die Gemeinden außerhalb des Staatskirchenwesens litten. „Denn die Vermischung von Staat und Kirche hatte nicht nur den Staat und die Kirche korrumpiert, sondern auch die Religions- und Glaubensfreiheit massiv behindert“ (2). Weyel schreibt engagiert für die Religionsfreiheit, wobei ihm ein kleiner Fehler unterläuft. Nicht die Preußische Verfassung von 1850 nimmt in Artikel 12 erstmalig die staatliche Garantie der Religionsfreiheit auf, sondern bereits die Verfassung vom 5. Dezember 1848<sup>8</sup> im Zusammenhang mit der Revolution in diesem Jahr. Weyel sieht eine Symbiose von Freikirchen, Religionsfreiheit und Aufklärung (2 f.). Leider fehlt ein konkreter juristischer oder archivalischer Quellennachweis für die behauptete Aufhebung der Grundrechte „im August 1851“ (30). Allerdings gab es diskriminierende Auswirkungen der Verwaltungspraxis gegenüber neuen religiösen Regungen. Andererseits: Welch ambivalentes Verhältnis das pietistisch-erweckliche Bürgertum zur Religionsfreiheit und Revolution 1848 sowie zur Industriellen Revolution und Arbeiterbewegung hatte, kann die Leserschaft beim „Evangelischen Brüderverein“ nachlesen (7). Die Gründung der FeG im bergischen Raum 1854 entpuppt sich als Reformbewegung des konservativ-reformierten Bürgertums. Sie soll eine ekklesiologische und missionarische Alternative zur siechenden Staatskirche sein und steht von Anfang an im Rahmen der Evangelischen Allianz. Diese Perspektive der christlichen Ökumene ist bis in die Gegenwart Bestandteil des Selbstverständnisses der FeG. Im Zusammenschluss freikirchlicher und landeskirchlicher Erweckter engagieren sich FeG-Vertreter am liebsten. Auch die Heiligungsbewegung wirkt auf die FeG ein. Bemerkenswert ist die nüchterne Feststellung zur Gründung: „Ihr lag weder eine visionäre Eingebung zugrunde noch hatte sie religiös-politische oder soziale Hintergründe“ (14). Der Darbysmus nahm gleich von Anfang an Einfluss auf das Selbstverständnis der neuen Gemeinden. Es wird ein exklusives Gemeindeverständnis als Separation von der „bösen“ Welt erkennbar. Sichtbare und unsichtbare Gemeinde sollten möglichst deckungsgleich sein. Zugleich gab es eine antiinstitutionelle Haltung, die die Ver-

<sup>8</sup> Art. 11: Freiheit des Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung. Diskriminierungsverbot für den öffentlichen Dienst. Art. 12 u. 13: Selbstverwaltungs- und Leitungsrecht der evangelischen, römisch-katholischen Kirche sowie jeder anderen Religionsgesellschaft. Vermögens- und Anstaltsgarantie; Preußische Gesetz-Sammlung 1848, S. 375. Inhaltlich identisch übernommen u. a. in Art. 12, 15 u. 16 Verfassung vom 31. Januar 1850; Preußische Gesetz-Sammlung 1850, S. 17. Hinzuweisen ist auf Art. V §§ 144–148 „Paulskirchenverfassung“ vom 28. März 1849 u. das ab 27. Dezember 1848 geltende Reichsgesetz über Grundrechte.



bindungen zu anderen Gemeinden und Kirchen im ökumenischen Sinne offen halten sollte (32 f.). Die ersten FeG strebten einen kongregationalen Zusammenschluss an. Die erste Tagung der „Vereinigung von freien evangelischen Gemeinden und Abendmahlsgemeinschaften“ 1874 stellte den ersten „Bundespfleger“ für übergemeindliche Aufgaben ein (39). Durch Weyels Darstellung wird wie ein Roter Faden das mehrdeutige Selbstverständnis des BFeG und der angeschlossenen Gemeinden deutlich, das immer wieder Konfliktstoff wird und Klärungsversuche provoziert. Die Frage der Stellung der Taufe in den FeG löste deshalb schwere Auseinandersetzungen aus. Die Positionen lagen zwischen der des Baptismus und einer explizit eigenständigen Begründung (44 f.). Der Klärungsprozess gegenüber dem Darbyismus und seiner Protagonisten war schmerzhaft, aber entscheidend auf dem Weg einer eigenen Identität (46–52).

Unter politisch-historischen Gesichtspunkten sind die Kapitel über die FeG während der Weimarer Republik und der Hitler-Diktatur erschreckend-beeindruckend. Weyel legt auf plastische Weise die problematischen Haltungen führender FeG-Persönlichkeiten dar.

„Wie in anderen Kirchen auch, stammten die meisten Mitglieder Freier evangelischer Gemeinden aus national-konservativen Familien, in denen christlicher Glaube und kaisertreue Gesinnung nicht nur nebeneinander standen, sondern sich auch weitgehend vermischten“ (82).

Man machte „eine Rolle rückwärts“ und sympathisierte mit Rechtskonservativen und noch weiter rechts stehenden Positionen (91 f.). Der einflussreiche Velberter Unternehmer Johannes van den Kerkhoff (1876–1945) war Reichstagsabgeordneter der DNVP, der vor allem gegen eine „Verstaatlichung des Kindes“ und für ein „Recht auf Schule mit der Bibel“ kämpfte (97). Dem entsprach auch die Haltung der Allianz-Mission, die dadurch mit ihren internationalen Verbindungen in Konflikt kam. Man sprach dort den englischen Glaubensgeschwistern sogar ihre „Gotteskindschaft“ ab (84). Der Waffeneinsatz als Mittel der Politik wurde unterstützt (85). Nach der Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg glaubte man, „dass das Zeitalter des Antichristen angebrochen sei“ (87). Antisemitische Vorurteile, Antimodernismus und Antisozialismus im Zusammenhang mit einer entsprechenden Eschatologie waren weit verbreitet (89). Weyel:

„Im Klartext bedeutet diese Art der Schriftauslegung die Verirrung in eine Geschichtstheologie, die letztlich zur Rechtfertigung einer angeblich zwangsläufig ablaufenden Unheilsgeschichte führt, in deren Verlauf Völker bzw. Regierungen als Handlanger des Gerichtes Gottes fungieren. Entsprechend glaubten später viele, dass Hitler und das deutsche Volk solche Handlanger Gottes seien“ (90).

Da passt der Beifall für die Machtübernahme Hitlers hinein (93).

Ganz eigenartig „undankbar“ wirkte das kritisch-distanzierte Verhältnis der FeG zur Weimarer Republik, hatten die FeG es gerade den demokratischen Verfassungsgebern zu verdanken, dass sie den Großkirchen alten Rechts weitestgehend gleichgestellt wurden. Allerdings entdeckt Weyel



Makel des neuen Staatskirchenrechts. Er empfindet es als Skandal, dass immer noch der Austritt aus einer (Groß-)Kirche alten Rechts bei staatlichen Behörden erfolgt (104). Die verwaltungsmäßige Umsetzung des neuen Verfassungsrechts für Religionsgemeinschaften geht Weyel nicht schnell genug. Das kann man gelassener sehen vor dem Hintergrund seiner gewagten Schöpfung und der bürokratischen Hilflosigkeit bei dessen Anwendung im Chaos der Nachkriegsjahre. Weyel moniert auch heftig die Vielzahl von parallelen Mitgliedschaften der FeG-Mitglieder bei den Landeskirchen bis in die Gegenwart („menschliche Schwäche“ u. a.) (105). Sie gehören offensichtlich zur FeG-Geschichte dazu. Eine Folge extrem disparater Positionen im BFeG?

Das Staatskirchenrecht der Weimarer Reichsverfassung stürzte die FeG-Leiter in einen Zwiespalt: Der wohlwollend eingeräumte Rechtsanspruch auf eine Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) berührte das Selbstverständnis durch Distanz zum Staat zutiefst. Es trat auch keine Beruhigung ein, als sich der BFeG 1922 erstmalig eine Bundesverfassung gab. Eher im Gegenteil. „Die Frage nach dem Verhältnis von innerer und äußerer Verfassung ist geblieben und stellt eine immer neue Herausforderung dar“ (109). Erst 1950 – also nach der Bestätigung des Weimarer Rechts durch das Grundgesetz – beging man den Weg zu einer KdöR. 1956 verlieh das Land Nordrhein-Westfalen dem BFeG die Körperschaftsrechte (98–102).

Die fatale Grundhaltung zu Staat und Gesellschaft hatte eine wenig wirkungsvolle und glaubwürdige Position der FeG bis 1945 zur Folge: „Zwischen Anpassung und innerem Widerstand“ (134). Die introvertierte individualistische Glaubenseinstellung verschloss den Durchblick durch die raffinierten Methoden der Diktatur, die christliche Verkündigung und die Kirchen aus der Öffentlichkeit zu drängen. Problematisch waren auch der Beitritt der Hamburger Gemeinde „Holstenwall“ und Friedrich Heitmüller (1888–1965) (137–139). Man spürt Weyels besonderes Engagement für die Aufarbeitung der Vergangenheit.

Nach 1945 war die historische Aufarbeitung unausweichlich wie die Überschriften der Abschnitte „Die Schuldfrage“, „Versuche der Selbstrechtfertigung“, „Schuldbekenntnis ‚Wir gingen einen falschen Weg‘“, „Unbewältigte Vergangenheit?“ anzeigen. Die Haltung zur Ökumene außerhalb der Evangelischen Allianz war und ist bis in die Gegenwart nicht spannungsfrei, vor allem durch gegensätzliche Strömungen innerhalb des BFeG Westdeutschlands („Der Bund zwischen Allianz und Ökumene“, 164f.). Deutlich wird sie während der Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) (170–180). Durch den großen staatlichen Druck von außen war der BFeG in der DDR hier deutlich unbefangener.

Einen neuen Schwerpunkt der Betätigung sah der BFeG in der Diakonie. Verfassungsfragen blieben auf den Tagesordnungen kontroverse Punk-



te. Ausführlich widmet sich Weyel dem internationalen Bund der FeG (IFFEC) (158–164). Die turbulenten Jahre zwischen 1960 und 2010 konnten kaum spurlos an einer wachsenden Freikirche vorbeigehen. Beim „Streit um Israel“ entluden sich theologische und politische Spannungen (187–192). Weyel unterstreicht dann die aktive Rolle des BFeG in der „Lausanner Bewegung“ und unter den Evangelikalen ab den 1970er Jahren (192–195). Es ist ein Zeitabschnitt, in der der Verfasser selbst als Gemeindepastor im aktiven Dienst stand. Die Tauftheologie wurde nun eher täuferisch (195–200). Das Verhältnis zur Charismatischen und zur Pfingstbewegung bereitete viel Mühe. Die modernen Lebensverhältnisse, die immer anspruchsvollere theologische Ausbildung nach wissenschaftlichen Standards und die Nivellierung mancher FeG-Eigenarten verlangten eine Überarbeitung des geistlichen Amtes im Hauptberuf in der freikirchlichen Gemeinde „vom Prediger zum Pastor“ (208–214). Das Verhältnis zwischen Ortsgemeinde und Bund kommt in das Zentrum von Weyels Rückblick („Independenz und Interdependenz“) (214–225). Es gab in den 1980er Jahren eine tiefe Vertrauenskrise, die in eine Reforminitiative mündete. Hier bezeichnet sich Weyel als „Zeitzeuge“, der „daher nicht als unbeteiligter Beobachter gelten kann“ (227). Wie sich die Veränderungen gesellschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen auf die Freikirche auswirken können, ist an der Gründung der „Auslandshilfe“ anlässlich des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa, die Stärkung einer sozialetischen Kompetenz (Homosexualität, Pastorenscheidungen, Trauhandlungen für Wieder-verheiratete, Kindesmissbrauch, Muslime, Sozialstaat, Arbeitsethik) und der Integration von Migrantengemeinden (235–237) erkennbar. Weyel sieht zu viel Individualethik und zu wenig Sozialetik in den FeG. Im Zweifel folge man (immer noch) vorwiegend konservativ-bürgerlichen Wertvorstellungen. Eine beklagte „kirchenpolitische Engführung“ gab es für Weyel auch in ökumenischen Fragen (228).

Theologische Herausforderungen von außen gehen auch nicht wirkungslos an einer großen Freikirche vorbei: Der lange schwelende Konflikt um das Schriftverständnis, die Rolle der Frauen in der Gemeinde (232–235). Weyel macht sich Sorgen um eine theologische Engführung („Evangelikalismus“, „orthodoxes Schriftverständnis“ durch mangelnde Differenzierung). Strukturreformen verlaufen innerhalb des BFeG weiter zäh, weil sie stets ekklesiologische Spannungen auslösen. Eine Regionalisierung der Leitungsarbeit konnte vor dem Hintergrund dieser wachsenden Freikirche erreicht werden (238–240). Weyel legt da besonderen Wert auf die Urfassung des Kirchenverständnisses von den FeG-Gründen mit Bezug auf Modellvorstellungen im Neuen Testament. Er appelliert, bei den Debatten doch erst mal von „mündigen Gemeinden“ auszugehen (240 f.).

Mit diesem Band in der Schriftenreihe des BFeG legt Weyel ein Werk vor, das sicher bald zur Standardliteratur gehören wird, wenn man sich über diese Freikirche informieren will. Sich nur auf die Nacharbeitung von Geschehenem zu beschränken bzw. nur zu berücksichtigen, was klassisch



als „historisch“ definiert wird, war Weyel zu wenig. Er verknüpft die Geschichte mit der Gegenwart durch autobiographische Anteile und Gedanken für die Zukunft seiner geliebten Freikirche, in der er gerne wirkt. Ein überzeugter Freikirchler, der fest an die Sinnhaftigkeit des Kongregationalismus glaubt, hat ein insgesamt überzeugendes und gut lesbares „Lebenswerk“ erstellt.

Hier noch ein Blick auf die „Hilfsmittel“: Die große Tiefe der Gliederung des Stoffes erleichtert sehr ein gezieltes Suchen von Themen und Einrichtungen des BFeG. Sie ersetzt offenbar das fehlende Schlagwortregister. Bemerkenswert ist der umfangreiche Anhang, der den Darstellungsteil ergänzt. In seinem ersten Teil werden Glaubensbekenntnisse, Verfassungen und Gemeindeordnungen im Laufe der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden von 1854 bis 2011 dokumentiert (269–344). Der zweite Teil „Zahlenschau und Personalien“ liefert eine Tabelle über die Entwicklung der Gemeinden und der Mitglieder (zum Teil auch weiter differenziert nach Kindern, Jugendlichen und Pastoren) und eine Übersicht über die Bundesvorsteher, Präsidien und leitenden Mitarbeiter. Angesichts dieser Gründlichkeit verwundert es, dass es keine Aufstellung der Gemeinden nach ihrem Alter oder ihrer Gründung und Mitgliederzahl gibt. Das Literaturverzeichnis vermittelt Vertiefungsmöglichkeiten zu den angeschnittenen Themen. Das Buch schließt mit einem Orts- und einem Personenregister ab.

Einen solchen hervorragend gebundenen Hardcover-Band zur Geschichte einer Freikirche zum Preis eines kleinen wissenschaftlichen Taschenbuches vorlegen zu können, ist eine außerordentliche Leistung. Da fällt der Erwerb dieses Buches für das Bücherregal leicht.

*Lothar Weiß*

*Forum Theologie & Gemeinde des BFP* (Hg.), **Das Evangelium den Armen.** Die Pfingstbewegung im Spannungsfeld zwischen sozialer Verantwortung und klassischem Missionsverständnis, (Materialien zum geistlichen Dienst, 19), Selbstverlag, Erzhausen 2013, 337 S., Pb., ISBN 978-3-942001-68-7, E-Book 19,00 €, ISBN 978-3-942001-24-3.

Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) veröffentlicht Bände seines Bundeswerks „Forum Theologie & Gemeinde“ für seine Mitarbeitenden im geistlichen Dienst und die Bundesgemeinden. Es ist das Bemühen um Orientierung und Systematisierung für die heterogenen Mitgliedsgemeinden auf anspruchsvollem Niveau. Die 16-köpfige Autorengemeinschaft dieses Bandes gehört der Pfingstbewegung an oder steht ihr nahe. Sie ist international und interdisziplinär zusammengesetzt. Nach einem Vorwort des internationalen Direktors der Micha-Initiative *Joel Edwards* und einer Einleitung von *Marcel Redling* gliedert sich der Band in „Beiträge aus exegetischer, theologischer und historischer Sicht“ (I), „Impulse aus aller Welt



(II) und „Praxisberichte“ (III). Das Buch schließt mit der Stellungnahme der EPTA (European Pentecostal Theological Association) zum Thema „Pfingstbewegung und Gerechtigkeit“ aus dem Jahr 2010 in einer deutschen Übersetzung und einem Sachregister.

*Marcel Redling* greift in der Einleitung den Vorwurf an die Pfingstbewegung auf, gegenüber sozialer Gerechtigkeit und Sozialethik passiv oder gleichgültig zu sein. Eine Ursache sieht er in der Erwartung der unmittelbaren Wiederkunft Jesu und dem entsprechenden absoluten Vorrang der Evangelisation. Mit ihnen ist auch eine Abgrenzung gegenüber der liberalen Theologie und Innerweltlichkeit der Kirchen verbunden. Der Aufsatzsammelband soll diese Themenfelder aus pfingstlicher Sicht angehen.

Unter „Soziales Engagement und Triumphalismus in der Pfingstbewegung“ geht *Wolfgang Vondey* kritisch mit dem „Wohlstandsevangeliem“ um. Es fände sich in den USA vor allem in afroamerikanischen Pfingstgemeinden und charismatischen Bewegungen, die fest im christlichen Kapitalismus verankert seien: eine „Afroreligion der Reichen, nicht der Armen“ (32). „Materieller Reichtum und körperliche Gesundheit sind danach das Versprechen Gottes, das sich in Christus erfüllt“ (36). Im Kontakt mit dem Evangelikalismus kommt es zu einer Identifizierung mit dem „amerikanischen Traum“ (41). Vondey sieht auch eine starke Abhängigkeit pfingstlicher Ethik von der lokalen Umwelt. Er analysiert die Lage mit soziologischen Kriterien und macht ein eklatantes Glaubwürdigkeitsproblem der Pfingstbewegung aus, zumal sich der konkret wirksame soziale Gerechtigkeitssinn mehr auf der südlichen als auf der nördlichen Halbkugel der Erde finden lässt. Vondey befasst sich mit einer Befreiungstheologie für „fortschrittliche Pfingstler“ (24). Die Pfingstbewegung bewertet er als „sozialökonomische Aufwärtsbewegung“, die zusammen mit anderen Faktoren zum Bekehrungsprozess beiträgt (26).

*Keith Warrington* untersucht biblisch-theologische Befunde unter „Soziale Transformation im missionarischen Wirken von Jesus und Paulus – Priorität oder Nebensache?“ Er verneint eine gesellschaftsverändernde Absicht: „Nirgendwo deutet sich an, dass man diese Ethik Außenstehenden hätte auferlegen wollen“, denn es wäre eine spezielle christliche Ethik für Gläubige (51).

Einen engagierten Appell für eine Befreiung von der übergroßen Schuldenlast fordert *Samuel Diekmann*: „Die vergessene Dimension von Pfingsten – ein Schuldenschnitt für alle“. Diekmanns Empathie ist sympathisch, die Argumentation aber schematisch. Erlassjahre und Schuldenstreichungen werden ohne kritische Reflexion mit biblischen Aussagen verknüpft, volkswirtschaftliche Zusammenhänge nicht beachtet. Auch die historische Spekulation zwischen einem Schuldenerlass um 1900 und dem Verlauf der Weltwirtschaftskrise 1929 (83) ist nicht tragfähig. Ein unhistorisch-unkritisches Schriftverständnis verleitet auch zur Spekulation über das Jahr Null (84).



Matthias Wenk sucht unter dem Titel „Der Heilige Geist als Solidarität Gottes mit den Bedrängten und Ausgestoßenen“ eine pentekostale Sozialethik: „Über die äußerst positive Entwicklung innerhalb der Theologie, welche durch das Aufkommen der Pfingstbewegung ausgelöst wurde, legen sich jedoch bereits neue Schatten, die unser Bild vom Heiligen Geist zu verzerren und zu instrumentalisieren drohen. Denn der Individualismus und der Wunsch nach Wohlbefinden und persönlicher Verwirklichung haben zumindest in der westlichen Hemisphäre längst Mittel und Wege gefunden, das neue Interesse am Geist Gottes vor ihren eigenen Karren zu spannen: der Geist als Garant für ein glückliches, gesundes und erfolgreiches Leben, wie es in der Werbung vorgestellt wird“ (95 f.). Dies habe zur Folge, dass es weniger Wirkungen des Heiligen Geistes auf eine bewusste Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse gäbe als in anderen Bewegungen (96). „Wo das ethische Wirken des Geistes auf die einzelne Person begrenzt wird, besteht die Gefahr, dass lediglich individualethische Themen wie Abtreibung oder Homosexualität im Brennpunkt der Kirche stehen und das spirituelle Leben ausschließlich um die persönliche Heiligung und Heilung des Einzelnen kreist. Ein Anliegen dieses Beitrags ist es jedoch – bei aller Wichtigkeit der spirituellen Erfahrung des Einzelnen –, besonders auch die bisweilen vernachlässigte sozialetische Dimension des Geistwirkens in Erinnerung zu rufen“ (96).

Auch dem Aufsatz von Tom Kurt merkt man das Bedürfnis nach einer theologischen Begründung diakonischen Engagements an: „Diakonie: ein ganzheitliches, eschatologisch begründetes Heilsverständnis“. Kurt stellt die gelebte Naherwartung der Wiederkunft Christi und das Neue Jerusalem nach Offb 21 und 22 als Bestandteil für eine „ganzheitliche Heilserfahrung“ heraus (142). Die Ursprünge der Pfingstbewegung hätten soziale Konsequenzen mit sich geführt wie z. B. der Beitrag zur Überwindung der Rassistentrennung in den USA. „Gottes Heil hat sich gerade in denjenigen Bereichen manifestiert, welche wir oft als ‚nettes Beiwerk‘ betrachten [...]“ (141). Unter einer „Reich-Gottes-Perspektive“ geht Kurt mit vier konkreten Verläufen von Krankheitsgeschehen sehr seelsorglich und pragmatisch mit Fragen der Heilung und eines offensichtlichen Nichterhörens von Gebet um. Dabei kontrastiert er diese Haltung eindrucksvoll mit den schweren seelischen Konflikten der Betroffenen durch unbarmherziges charismatisches Wohlstandsdenken.

Mit „Unterschlagung – die gemeinschaftliche Sünde der modernen Christenheit?“ beklagt Ray Mayhew die krasse weltweite Ungleichverteilung des Wohlstands. Aus seiner Analyse des Urchristentums und der frühchristlichen Literatur entwickelt Mayhew einen Maßstab für die heutigen Verhältnisse in den Gemeinden: „Die Praxis tätiger Nächstenliebe war der durchschlagendste Grund für den Erfolg des Christentums im Altertum“ (169). Er sieht einen falschen biblischen Bezug für den „Zehnten“ als Gemeindeabgaben, denn die Abgaben wären ursprünglich für die Armen und nicht



für die Finanzierung der Gemeinde gedacht gewesen. Mit den Worten von John Wesley plädiert Mayhew für eine radikale Haushalterschaft: „Jeder Christ, der mehr als das Lebensnotwendige für sich nimmt, lebt in offener und gewohnheitsmäßiger Ablehnung Gottes“ (155).

*Harald und Esther Sommerfeld* plädieren für eine strategisch ausgerichtete soziale und politische Arbeit in einem größeren Zusammenhang: „Netzwerke der Gerechtigkeit“. Sie stellen zahlreiche Bezüge zur Apostelgeschichte her. Aus ihnen erhalten sie ihre Motivation zur Sozialfürsorge als ein korrigierendes Handeln in einer ungerechten Gesellschaft (181 f.). Der anspruchsvolle Beitrag bedient sich sozialwissenschaftlicher Denkmuster und Beispiele. Es sei eine Kernfrage, ob der Fokus der Veränderung auf den Einzelnen gerichtet sei mit einem langfristigen allgemeinen sozialen Wandel oder die Veränderung kollektiv „von oben nach unten“ erfolgen müsse, um die Lage des Einzelnen zu verbessern. Es sind Fragen der Wohlfahrtsökonomik. Die Josua-Gemeinde in Berlin-Spandau ist dazu seit Jahren kommunalpolitisch engagiert und arbeitet interreligiös zusammen. Die Autoren motivieren mit ihrem Aufsatz unsichere und zögernde Gemeinden für ein Engagement in der Welt mit der Umwelt.

Mit dem Thema „Armut – eine Anfrage an die Gemeinde Jesu“ schärft *Johannes Stephens* den Blick auf ein großes Defizit sozialer Gerechtigkeit in Deutschland, sozusagen in unmittelbarer Nähe des Leserkreises des Buchs. Stephens geht das Thema wissenschaftlich, weiträumig, vielseitig und exakt an. Es wird der Zusammenhang von Armut und Ausgrenzung insbesondere für Kinder und Jugendliche mit offiziellen Berichten wie dem 4. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung 2013 ebenso exakt untersucht wie der kaum fassbare Begriff „soziale Gerechtigkeit“ mit der Theorie von John Rawls (1921–2002). Entsprechend der OECD sieht Stephens Gerechtigkeit als „Teilhabegerechtigkeit“. Stephens diskutiert dazu noch kontroverse Positionen. Die fast vierzig Seiten umfassende Studie ist wirklich lesenswert.

*Matthias Wenk* leitet den zweiten Teil des Buches als kompakte Einführung in die pfingstliche Hermeneutik der Bibel ein. Er charakterisiert sie 1. als unmittelbaren Zugang mit einem Standpunkt der Nähe und persönlichen Betroffenheit und 2. als unmittelbare Anleitung für eine praktische Lebensgestaltung ohne großes Interesse an exegetischen Fragen. Wenk zeichnet die Problemstellen auf. Pfingstliche und charismatische Verständnisse von Mission rechnen mit dem Wirken des Heiligen Geistes. „Somit ist pfingstliche Missiologie mit ihrer ganzen eschatologischen Perspektive gleichzeitig immer auch stark auf die Veränderung des ‚unheilvollen Diesseits‘ fokussiert [...]“ (237 f.). Diese Einleitung erweist sich als hilfreiche Orientierung für die folgenden Beiträge.

*Samuel Lee* kreist rund um Pfingsten als Zentrum für soziale Gerechtigkeit. Er greift traditionell die Apostelgeschichte auf: „Das Streben nach einer radikal zur Gerechtigkeit und Nächstenliebe veränderten Glaubensgemeinschaft“ (239). Sein Konzept aus dem Pfingstereignis: gegen Rassismus



und Vorurteile, für Hoffnung in Visionen und Träume, Gleichberechtigung der Geschlechter, Evangelisation in Liebe ohne heimliche Motive, Verpflichtung zu sozialem Handeln für soziale Gerechtigkeit in der Welt in konkreter Diakonie und Seelsorge.

*Edmund Sackey-Brown* ist Missionar aus Ghana und Pastor einer Migrantengemeinde in Mülheim an der Ruhr. Er sieht seinen Auftrag in der Reevangelisation Europas, insbesondere Deutschlands, denn der Kontinent und das Land würden immer unchristlicher. Eine Ursache sieht er in der privatisierten Glaubenspraxis. Ein dualistisches Weltbild auf Fundamentalismus wird begründet: „Die Kirche in Deutschland macht sich abhängig von akademischen Befähigungen und weniger von Charakter, Berufung und geistlichen Gaben“ und „Ich fürchte, dass Westeuropa zum neuen dunklen Kontinent wird mit einer Zunahme von Säkularismus, Humanismus, Postmodernismus und Okkultismus. Außerdem ist ein Wachstum des Islam festzustellen“ (252). Sackey-Brown stellt sein Missionskonzept vor: Kenntnis der Zuhörer, offene Kirchen ohne fromme Gettos, konservatives Schriftverständnis, Mut und Vision für die Umwelt, strategische Partnerschaften.

Der argentinische Pastor in Buenos Aires *Héctor Petrecca* betont knapp den Umgang der Kirche mit Armut und Armen vor Ort als Ausdruck der barmherzigen Liebe Gottes auf Grund eines handlungsableitenden Schriftverständnisses.

Eine eschatologische Perspektive entwirft *Martin Bühlmann* in seinem Beitrag „Gerechtigkeit im Reich Gottes in der Spannung zwischen ‚Schon Jetzt‘ und ‚Noch Nicht‘“. Mit der Frage „Glaube ohne Werke?“ stellt er den Jakobusbrief in den Mittelpunkt: Gehören Verhalten und praktisches Handeln zum Wesen des Glaubens? Ist es für uns selbstverständlich auf die Not der Mitmenschen einzugehen? Bühlmann sieht biblische Vorbilder in der Jüngerschaft und in der Urgemeinde im Zusammenhang mit dem Reich Gottes. Er ruft zum Handeln im Sinne des Jakobusbriefes auf.

Den Band schließen vier Aufsätze ab, die verschiedene gemeindliche und übergemeindliche Projekte sozialer Arbeit für die Mühseligen und Beladenen vorstellen.

Der Sozialpädagoge *Johannes Stephens* beschreibt werbend die „Verschenke Aktion“ – „Ich war nackt, ihr habt mir Kleidung gegeben“. Sie ist eine Initiative der Freien Christengemeinde Bremen seit 2008. Ziel ist die Ausstattung von bedürftigen Familien und Kindern mit Kleidung und Spielzeug, die sauber und hochwertig sind. Für Stephens ist die Aktion Ausdruck gelebten christlichen Glaubens und tätlicher Nächstenliebe (289).

Die soziale Arbeit der Christengemeinde Elim in Hamburg wird in einem „Praxisbericht über die ‚Stadtinsel‘“ von *Ulf Bastian* mit großem Selbstbewusstsein vorgestellt. Der Autor bezieht es aus seinem pneumatologischen Berufungsverständnis. Bastian ist mitarbeitender Pastor der dortigen Gemeinde neben Hauptpastor Matthias C. Wolff, der die Richtung des Pro-



jekts vorgibt. „Jesus sagt, dass die Ernte reif ist!“ (291). Die Arbeit der „Stadtinsel“ begann 2005 und wird ab 2008 in einem eingetragenen Verein organisiert. Sie verknüpft soziale Hilfestellungen für benachteiligte Kinder, Jugendliche und Familien mit Evangelisation. Beispielhaft aufgeführt werden Kinder muslimischen Glaubens mit Migrationshintergrund für die Kinderkirche der Gemeinde.

*Gaby Wentland* greift die himmelschreiende „Sklaverei im 21. Jahrhundert“ auf. Ihr gelingt mit der Darstellung Betroffenen auszulösen. Auf den Punkt gebracht: „Heute leben mehr versklavte Menschen auf der Erde als jemals in der Geschichte der Menschheit zuvor“ (309 f.). Es sind Arbeitsklaven. Junge Menschen werden zur Prostitution gezwungen. Erfahrungsberichte von Frauen aus Osteuropa werden vorgestellt. Seit 2011 widmet sich „Mission Freedom e. V.“ in einem Hamburger Haus weiblichen Opfern von Menschenhandel, Ausbeutung und Zwangsheirat. Diesen Opfern soll ihre Fähigkeit zur Selbstbestimmung zurückgegeben werden. Mit aufklärerender Öffentlichkeitsarbeit in Verbindung mit der Evangelischen Allianz soll auf das Problem aufmerksam gemacht werden.

In „Tun, was gut ist: Wie ein alter Prophet Christen auch heute noch herausfordert“ beschreibt *Alexander Gentsch* die Micha-Initiative („Micah Challenge“) der weltweiten bzw. deutschen Evangelischen Allianz als christliche Antwort auf die Millenniumsziele der UNO seit 2004 bzw. 2006. Mit Bezug auf Micha 6,8 werden Kampagnen gegen extreme Armut und für globale Gerechtigkeit gestartet, weil die evangelikale Bewegung diese Fragen bisher vernachlässigt hat.

Der Aufsatzsammelband spiegelt auf seine Weise offen den Stand des Lebens und der Theologie im BFP und der weltweiten Pfingstbewegung wider. Es wird mit biblischen Begründungen, u. a. aus dem lukanischen Doppelwerk und der Offenbarung des Johannes, ein traditionell enges Verhältnis zur Eschatologie deutlich. Spannend ist die entdeckende Lesereise unter einem Leitthema mit einem gemeinsamen Ziel aller: Die Diakonie und das Weltverhältnis der Pfingstbewegung zu thematisieren und auf eine so große Vielfalt der Antworten zu treffen. Gemeindepastoren, wissenschaftliche Fachkräfte und Initiatoren von Projekten trugen höchst unterschiedliche Aufsätze zum Buch bei. Dem ausgeprägten Selbstbewusstsein einiger Autoren aus einem pneumatischen Berufungsverständnis und einer problematischen Bibelhermeneutik steht das wachsende Bedürfnis anderer nach anspruchsvoller kritischer Reflexion und Positionierung, Systematisierung und gesellschaftlicher Mitwirkung gegenüber. Um diese Spannweiten auszuhalten, braucht ein Herausgeberkreis Geduld und starke Nerven. Dafür verdient er Anerkennung und Dank. Jedem, der sich ein Bild über ein Thema machen will, das den BFP und die Pfingstbewegung in Deutschland bewegt, kann das Buch sehr empfohlen werden.



# Bibliographie 2013 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 |
| UF    | Ugarit-Forschungen, Neukirchen                                                              |
| 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 2012/13 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: FF 21 (2012), S. 225–257.

## B. Übergreifende Darstellungen

Bauer, Gisa: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989), Göttingen 2012.

Lehmann, Hartmut: Die Chancen der Freikirchen in der religiösen Welt Deutschlands im 19. Jahrhundert. In: FF 22 (2013) 177–188.

Radel, Christoph: Freikirchliche Identitätssuche im Spannungsfeld von Leitungsdienst, Theologie und Gemeinde. In: Una Sancta 68 (2013), 218–229.

Sattler, Dorothea: Kirche(n), Paderborn 2013.

Spangenberg, Volker (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht (Kirche – Konfession – Religion 59), Göttingen 2013.

Weiss, Andreas: Kirchenrecht der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und ausgewählter evangelischer Freikirchen. Ein Rechtsvergleich, Jus Ecclesiasticum Bd. 99, Tübingen 2012.

## C. Übergreifende Sachthemen

### *Aufsätze, Artikel*

Balders, Günter: Luthers Lieder in freikirchlicher Rezeption. In: Spangenberg, Volker (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht (Kirche – Konfession – Religion 59), Göttingen 2013, 9–30.

Fleischmann-Bisten, Walter: Die Reformations- und Lutherjubiläen in freikirchlicher Rezeption. In: Spangenberg, Volker (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht (Kirche – Konfession – Religion 59), Göttingen 2013, 171–190.

González, Antonio: Die Öffentlichkeit der christlichen Existenz jenseits von vorhandenen Strukturen. Die Perspektive der Freikirchen. In: ÖR (2013), 370–382.



- Hahn-Bruckart, Thomas: Internationale Wissenschaftsbeziehungen freikirchlicher Theologie im 19. Jahrhundert. In: Arnold, Claus / Wischmeyer, Johannes (Hgg.): Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beih. 101), Göttingen 2013, 89–106.
- Kraska, Wolfgang: Die Zukunft ist freikirchlich! In: Ch 120/1 (2013), 44–46 (Teil 1) u. 120/2 (2013), 39–41 (Teil 2).
- Niedballa, Thomas: Ist die Taufe das Schibboleth? Was Freikirchen und Volkskirchen unterscheidet. In: ÖR 62 (2013), 92–105.
- Rubboli, Massimo: „Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan“. Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation. In: ThG 37 (2013), 159–177.
- Schwarz, Karl W.: Staatliche Anerkennung der Freikirchen in Österreich. In: MdKI 64 (2013), 97–99.
- Strübind, Andrea: Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationstages 2017 zu feiern? In: Spangenberg, Volker (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht (Kirche – Konfession – Religion 59), Göttingen 2013, 71–87.
- Weyel, Hartmut: Johann Heinrich Weisergerber, der „Tersteegen des Siegerlands“. Das „gesetzwidrige Treiben“ eines Erweckungspredigers im 19. Jahrhundert. In: Ch 120/1 (2013), 40–43.
- Weyel, Hartmut: Barbara Juliane von Krüdener (1764–1824). Schriftstellerin und Salondame, Prophetin und Missionarin. Teil 1. In: Ch 120/12 (2013), 54–57.

## **D. Einzelne Freikirchen und Bewegungen**

### **Brüderbewegung**

#### *Selbstständige Veröffentlichungen*

- Grass, Tim: Gathering to His Name. The Story of Open Brethren in Britain and Ireland (Studies in Brethren History). Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network), 2012.
- Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren (Studies in Brethren History). Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network), 2013.
- Hohage, Arno / Jaeger, Hartmut / Pletsch, Joachim / Ziegeler, Dieter (Hg.): Zu meinem Gedächtnis. Das Mahl des Herrn im Kontext von Gemeinde heute, Dillenburg 2013.
- Jóansson, Tórður: Brethren in the Faeroes (Annales Societatis Scientiarum Færoensis, Supplementum, 57). Tórshavn (Fróðskapur – Faroe University Press) 2012.
- Mack, Matthias: Mühlrose. Eine sorbische Brüdergemeinde. Muldenhammer (Jota Publikationen) 2013.



- Mack, Matthias: Gemeindeleitung in den Brüder-Gemeinden der DDR. Muldenhammer (concepcion Seidel) 2013.
- Mack, Matthias: Brüdergemeinden in der DDR. Örtliche Leitungsstrukturen. Muldenhammer (Jota Publikationen) 2013.
- Moore, Mike D.: The Songs of Peter Grey (The Wikkid People Church Adventure Books, 1). Almonte, ON (Wasp Tent Publishers) 2013.
- Owen, John Douglas: The Life of Edward Kennaway Groves. His achievements, his disappointments, and his relationship with Bristol Bethesda. Stoke-on-Trent (Tentmaker Press) 2012.
- Zimmermann, Michael: Erinnerungen. Muldenhammer (Jota Publikationen) 2013.

### Aufsätze, Artikel

- Afflerbach, Horst: What can we learn from Erich Sauer (1898–1959)? In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 195–208.
- Claesberg, Veit: The Development of Community Outreach in Brethren-Background Churches in Germany. In: Partnership Perspectives 50 (Summer 2013), 49–54.
- Dickson, Neil T. R.: William Edwy Vine (1873–1949) and Brethren Biblical Interpretation: A Case Study. In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 147–160.
- Dickson, Neil T. R.: Littoral Truth: The Mind of Robert Rendall (1898–1967). In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 181–194.
- Goldmann, Gerd: Aus der Geschichte lernen. 75 Jahre Zusammenschluss der Geschlossenen und Offenen Brüder in Deutschland. In: Perspektive 13 (2013), Heft 2, 37.
- Grass, Tim: Edward [*recte* Edmund] Hamer Broadbent (1861–1945). Pilgrim Churchman. In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 135–145.
- Grass, Tim: The Development of Support for Overseas Mission in British Assemblies. In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 241–261.
- Grass, Tim: Brethren in Island Communities. Two Case Studies. In: Brethren Historical Review 9 (2013), 1–9.
- Gribben, Crawford: 'The worst sect a Christian man can meet'. Opposition to the Plymouth Brethren in Ireland and Scotland, 1859–1900. In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 91–109.



- Henebury, Paul: Ein vergessener Glaubensheld [John Nelson Darby]. In: Mitternachtsruf 7/2013, 21.
- Herm, Daniel: Wiedenest: A Century of Influence in Europe 1905–2005. In: Grass, Tim (Hg.): *Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren*. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 211–225.
- Holthaus, Stephan: Georg Müller (1805–98). His Life and Work. In: Grass, Tim (Hg.): *Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren*. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 5–15.
- Holthaus, Stephan: Friedrich Wilhelm Baedeker (1823–1906). His Life. In: Grass, Tim (Hg.): *Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren*. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 59–72.
- Holthaus, Stephan: A Hundred and Fifty Years of the Brethren Movement in Germany. In: Grass, Tim (Hg.): *Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren*. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 227–239.
- Jacobsen, Óli: ‘Gamli Sloan’. William Gibson Sloan after 175 Years. In: *Brethren Historical Review* 9 (2013), 10–19.
- Jordy, Gerhard: Herrenmahl und Brüderbewegung. In: Hohage, Arno / Jaeger, Hartmut / Pletsch, Joachim / Ziegeler, Dieter (Hg.): *Zu meinem Gedächtnis. Das Mahl des Herrn im Kontext von Gemeinde heute*. Dillenburg (Christliche Verlagsgesellschaft) 2013, 28–35.
- Liese, Andreas: The Brethren Movement in Germany during the National Socialist Era. In: Grass, Tim (Hg.): *Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren*. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 273–287.
- MacLeod, David J.: Walter Scott. A Link in Dispensationalism between Darby and Scofield? In: Grass, Tim (Hg.): *Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren*. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013. S. 111–131.
- Mutenda, Kovina: An Evaluation of the Impact of Christian Brethren Theology on Zambian Christian Brethren Churches. In: Grass, Tim (Hg.): *Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren*. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 289–298.
- Pasquale, Daniele P.: The History of Three Italian Brethren Bible Camps and their Impact on Italian Assemblies. In: Grass, Tim (Hg.): *Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren*. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 299–305.
- Peebles, Howard: Ethiopia. In: *Partnership Perspectives* 47 (Winter 2012), 60–64.



- Pletsch, Joachim: Das Liedgut der Brüderbewegung und seine Bedeutung für die Mahlfeyer. In: Hohage, Arno / Jaeger, Hartmut / Pletsch, Joachim / Ziegeler, Dieter (Hg.): Zu meinem Gedächtnis. Das Mahl des Herrn im Kontext von Gemeinde heute. Dillenburg (Christliche Verlagsgesellschaft) 2013, 36–49.
- Randall, Ian: 'Ye men of Plymouth'. C. H. Spurgeon and the Brethren. In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 73–90.
- Reimer, Johannes: From Berlin to Turkestan: Early Brethren Mission among Muslims in Central Asia. In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 263–271.
- Schneider, Michael: 'The extravagant side of Brethrenism'. The Life of Percy Francis Hall (1801–84). In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 17–44.
- Schwarz, Berthold: J. N. Darby as Theologian, with Special Reference to his Understanding of the Relation of Law and Grace. In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 45–57.
- Seibel, Manuel: William Kelly – ein Diener in Wort und Schrift. In: Folge mir nach [21] (2013), Heft 6, 14–23 (Teil 1); Heft 7, 6–15 (Teil 2).
- Stunt, Timothy C. F.: Trinity College, John Darby and the Powerscourt Milieu. In: Searle, Joshua / Newport, Kenneth: Beyond the End. The Future of Millennial Studies (The Bible in the Modern World, 49). Sheffield (Sheffield Phoenix Press) 2012, 47–74.
- Summerton, Neil: The Significance and Influence of George Henry Lang (1874–1958). In: Grass, Tim (Hg.): Witness in Many Lands. Leadership and Outreach among the Brethren. Troon, Ayrshire (Brethren Archivists and Historians Network) 2013, 161–179.
- Woodbridge, David: Mission and Politics: George Patterson and Geoffrey Bull in Tibet. In: Brethren Historical Review 9 (2013), 20–42.
- Zachariah, Koshy: India. In: Partnership Perspectives 47 (Winter 2012), 58–60.

## Evangelische Brüder-Unität

### *Bibliographien, Sammelwerke*

- Breul, Wolfgang und Soboth, Christian (Hgg.): „Der Herr wird seine Herrlichkeit an uns offenbaren“. Liebe, Ehe und Sexualität im Pietismus, Halle 2011.



- ITD. Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität. Heft 16 (2011), Europa-Ausgabe, Basel 2011.  
Thema: Schwerpunkte der theologischen Ausbildung. Enthält u.a.: International Consultation on theological Education in the Moravian Church, Paramaribo 2010; Hans-Beat Motel: Kommentar zur Theologischen Konsultation in Paramaribo; Peter Vogt: Das Projekt eines unitätsweiten Fadens für brüderische Themen in der theologischen Ausbildung; Derek Meyer und Elise Theunissen (Hg.): Theological training in the Moravian Church in South Africa 1838–2010; Christopher Thomforde: Twenty-six Theses Regarding Theological Integration.
- ITD. Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität. Heft 17 (2012), Europa-Ausgabe, Basel 2012.  
Thema: Leitbild. Enthält u.a.: Leitbild – Vorlage für die Synode und redaktionelle Vorschläge; Hans-Beat Motel: Das Ende der Sklaverei in Suriname und die Herrnhuter Brüdergemeine.
- ITD. Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität. Heft 18 (2012), Europa-Ausgabe, Basel 2012.  
Thema: Drei Lebensläufe und Dokumente der Prediger Hellmut Reichel, Hans Theo Dober und Burkhard Gärtner.
- Kröger, Rüdiger: Kommentierte Bibliographie zur lettisch-sprachigen Literatur der Brüdergemeine im Unitätsarchiv. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 187-210.
- Poldmäe, Rudolf: Vennastekoguduse kirjandus [Schriften über die Brüdergemeine], Tartu 2011.
- Vogt, Peter und Haspel, Michael (Hgg.): Zinzendorf – Reformator in Bildung, Kirche und Gesellschaft, Weimar 2012.

### *Selbständige Veröffentlichungen*

- Beck, Siegfried: Beste Vriend – Briefe aus Saron und andere Texte und Manuskripte aus den ereignisreichen Jahren 1938 und 1939, aus dem Niederländischen übersetzt und mit Anmerkungen, hg. von Hartmut Beck, Karlsruhe 2011.
- Ceipe, Gundars: Latvijas Brālū Draudzest vesture 1918–1940 [Geschichte der Brüdergemeine in Lettland 1918–1940], Riga 2010 (Hochschulschrift, Phil. Diss., Riga 2010).
- Diakonissenanstalt Emmaus Niesky. Ein guter Ort zum Leben, Lernen, Heilwerden, Hg. Diakonissenanstalt Emmaus, Görlitz 2011.
- 100 Jahre Herrnhuter Brüdergemeine in Hamburg. Textsammlung anlässlich des 100-jährigen Bestehens der Herrnhuter Brüdergemeine Hamburg am 26. Februar 2011. Hg.: Brüdergemeine Hamburg, Hamburg 2011.
- Levin, Christoph: „Die Losung für den heutigen Tag steht“. Der „Erfinder“ der Herrnhuter Losungen Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Vortrag zum Reformationstag und Zinzendorfjubiläum anlässlich des Bibel-tages der Lippischen Bibelgesellschaft am 11. Oktober 2010 in Lemgo, Lippische Landeskirche. Kleine Schriften 29, Detmold 2012.



- Die Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine. Geschichte, Entstehung, Verbreitung, Gebrauch, Hg.: Ev. Brüder-Unität, Basel 2010.
- Nelson, Vernon H.: John Valentine Haidt. The Life of a Moravian Painter, Hg.: June Schlueter und Paul Peucker, Bethlehem 2012.
- Orgelvorspiele zum Choralbuch der Evangelischen Brüdergemeine, Hg.: Ev. Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine, Bad Boll 2012.
- Sterik, Edita: Mährische Exulanten in der erneuerten Brüder-Unität im 18. Jahrhundert, Herrnhut 2012.
- Tamcke, Martin und Manukyan, Arthur (Hg.): Die arabischen Briefe aus der Zeit der Herrnhuter Präsenz in Ägypten 1770–1783, Würzburg 2012.
- Tamcke, Martin und Manukyan, Arthur (Hg.): Herrnhuter in Kairo. Die Tagebücher 1769–1783, Würzburg 2012.
- Theile, Martin: Gottes Geist für alte Kirchen und neue Gemeinden. Das Kombipack charismatischer Spiritualität aufschnüren, Basel 2011.
- Wachenfeldt, Per von: Nadens ordning. En studie av västsvensk pietism omkring 1730–1760, Hochschulschrift Diss. Phil. 2011, Göteborg 2011.

### *Aufsätze, Artikel*

- Atwood, Craig D.: „The Hallensians are Pietists; aren't you a Hallensian?“ – Mühlenberg's Conflict with the Moravians in America. In: Journal of Moravian History 12 (2012), 47-92.
- Bahlcke, Joachim: Die böhmische Brüder-Unität und der reformierte Typus der Reformation im östlichen Europa. In: Comenius-Jahrbuch 16/17 (2008/2009), 11-23.
- Bahlcke, Joachim: Religiöse Kommunikation im Dreieck Berlin – Lissa – Herrnhut. Zinzendorf, die Erneuerte Brüder-Unität und das Verhältnis zur polnischen Unitas Fratrum in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 31-49.
- Bannert, Lutz: Protestanten im Zwist. Die Herrnhuter Brüdergemeine und die konfessionelle Ordnung in der Oberlausitz 1722–1765. In: Konfession und Konflikt. Religiöse Pluralisierung in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert, Münster 2012, 79-106.
- Böß, Stephanie: „Überall daheime seyn“. Die Reisen des Herrnhuters Heinrich Christian Tschirpe. In: „Hinaus ins Weite...“. Reisen Thüringer Protestanten, Hgg.: Susanne Böhm und Miriam Rieger, Erfurt 2010, 53-80.
- Daija, Pauls: John Bunyans Roman „Die Pilgerreise zur seligen Ewigkeit“ und die Literatur der lettischen Brüdergemeine. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 149-162.
- Fiedler, Heinz-Dieter: Die denkmalgeschützte Siedlung „Herrnhuter Colonie“ in Ebersdorf. In: Heimatjahrbuch des Saale-Orla-Kreises 18 (2010), 79-84.
- Fudge, Thomas: Jan Hus at Calvary. The Text of an early Fifteenth Century Passio. In: Journal of Moravian History 11 (2011), 45-81.



- Grudule, Mara: Mes seitan esam viesi (Wir sind hier Gäste). Einblick in lettische Gesangbücher der livländischen Brüdergemeine. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 133-148.
- Hartmann, Andrea: Anmerkungen zu Johann Gottlieb Naumanns Kompositionen für die Herrnhuter Brüdergemeine. In: Johann Gottlieb Naumann und die europäische Musikkultur des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Hg.: Ortrun Landmann und Hans-Günther Ottenberg, Hildesheim 2006, 197-208.
- Hornemann, Dorothea: Herrnhuter Bau- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts in Neudietendorf. In: Nr. 7 [s. oben], 101-118.
- Jensz, Felicity: Moravian Mission Education in the 19. Century. Global Patterns and Local Manifestations in New Fairfield, Upper Canada. In: Journal of Moravian History 11 (2011), 7-28.
- Jung, Martin H.: Zinzendorfs Tropenidee. Ein Modell für das Miteinander der Konfessionen und Religionen heute? In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 113-133.
- Just, Jiří: „Hned jsem k Vam dnes naschvali poslika sveho vypravil“. Knezská Korrespondence Jednota Bratrské z českých diecezí z let 1610–1618 [Die Korrespondenz der Böhmisches Brüder in den böhmischen Diözesen in den Jahren 1610–1618], Archiv Martouse Konecneho 1,1, Praha 2011.
- Kalnina, Ieva: Gestalten der reinherzigen Menschen in der lettischen Literatur. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 163-178.
- Kern, Margrit: „Zinzendorf als Lehrer der Völker“. Visualisierungsformen von Glaubensbekenntnis, Kirche und Mission in der Frühen Neuzeit. In: Reformation und Generalreformation – Luther und der Pietismus. Hgg.: Christian Soboth und Thomas Müller-Bahlcke, Hallesche Forschungen 32, Halle 2012, 97-124.
- Kokel, Susanne: Theophilus Reichel in Pottenstein. Ein Kapitel aus der Geschichte des Böhmisches-Mährischen Werks. In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 93-112.
- Kröger, Rüdiger: Die Erstlingsbilder in der Brüdergemeine. In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 135-163.
- Lams, Ojars: Darstellung der Herrnhuter in der lettischen Prosa der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 179-186.
- Leitane, Iveta: Herrnhut – Halle Kontroverse in Livland. Zur Frage des Radikalismus der Brüdergemeine. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 67-74.
- Link, Cornelia: Zinzendorfs Impulse für das Leben und Lernen in heterogenen Gemeinschaften. In: Nr. 7 [s. oben], 33-47.
- Mai, Claudia: Auf den Spuren der Väter. Die Geschichte der Acta Unitatis Fratrum. In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 1-14.
- Mai, Claudia: Die Mädchenanstalt zu Neuwelke in Livland 1814–1851. Dargestellt anhand der Quellen im Unitätsarchiv. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 75-92.



- Mettele, Gisela: Identities across Borders. The Moravian Brethren as a Global Community. In: Pietism and Community in Europe and North America 1650–1850. Hg.: Jonathan Strom, Leiden 2010, 155-178.
- Meyer, Dietrich: Ein Stachel im Herzen. Der Einfluss der nationalsozialistischen Judenpolitik auf die Brüdergemeine von 1933 bis 1945. In: Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011, 245-280.
- Meyer, Dietrich: Die Rezeption des Liedguts der Böhmisches Brüder in der erneuerten Brüderkirche. In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 51-76.
- Meyer, Dietrich: Die Synode von 1857 und der Rückgang des livländischen Werkes. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 93-122.
- Noller, Matthias: Die Rezeption der alten Brüder-Unität bei David Cranz. Traditionspflege im Wandel der Zeit. In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 15-29.
- Peucker, Paul: In the Blue Cabinet. Moravians Marriage and Sex. In: Journal of Moravian History 10 (2011), 7-37.
- Peucker, Paul: Pink, White and Blue. Function and Meaning of the Coloured Choir Ribbons with the Moravians. In: Pietism and Community in Europe and North America 1650–1850. Hg.: Jonathan Strom, Leiden 2010, 179-198.
- Philipp, Guntram: Die Bedeutung der Herrnhuter für die Entwicklung eines fortschreitenden Bildungsniveaus und die Herausbildung einer eigenen Identität der indigenen Bevölkerung Est- und Livlands. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 13-39.
- Philipp, Guntram: Halle und Herrnhut. Ein wirtschaftsgeschichtlicher Vergleich. In: Reformation und Generalreformation – Luther und der Pietismus. Hgg.: Christian Soboth und Thomas Müller-Bahlcke, Hallesche Forschungen 32, Halle 2012, 125-205.
- Rieger, Elisabeth: Zur Geschichte der Brüdergemeine in Neukirch. In: Schieborker Landstreicher Nr. 3 (2008), 32-44.
- Rollmann, Hans: Johann Christian Ehrhardt and the first Moravian Exploration of Labrador in 1752. In: Moravian Beginnings in Labrador. Hg.: Hans Rollmann 2009, 53-68.
- Sattler, Dietrich: Wichern und die Herrnhuter. Mehr als zwei Visiten. In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 165-180.
- Schmid, Pia: Bildungsgänge sub specie religionis. Herrnhuter Lebensläufe des 18. Jahrhunderts. In: Vormoderne Bildungsgänge. Selbst- und Fremdbeschreibungen in der frühen Neuzeit. Hg.: Juliane Jacobi u.a., Köln 2010, 81-95.
- Schulz, Walter: „viel Anschein zu mehrerem Licht“. Henriette Katharina von Gersdorff, geb. von Friesen, und ihre Bibliothek auf Großhennersdorf. In: PuN 36 (2010), 63-118.



- Schumann, Arndt Dietmar: Neudietendorf in Thüringen. Eine herrnhutische Ansiedlung anderer Art. In: Nr. 7 [s. oben], 119-130.
- Soboth, Christian: Zwischen dem „hallischen Pflanzgarten“ und der „lieben Kreuzgemeinde“. Anmerkungen zur Biographie einer Kippfigur: Christian David Lenz (1720–1802) in Livland. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 49-65.
- Sterik, Edita: Die Böhmisches Brüder im polnischen Zelow. In: UF 67/68, Herrnhut 2012, 77-92.
- Straube, Gvido: Die Letten zwischen zwei Reformationen. In: UF 65/66, Herrnhut 2011, 1-12.
- Vogt, Peter: „Er ist Mann“. Die Männlichkeit Jesu in der Theologie Zinzendorfs. In: Nr. 1, 175-209.
- Vogt, Peter: Katholizität und Apostolizität der Kirche im Verständnis der Herrnhuter Brüdergemeine. In: Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Hgg.: Burkhard Neumann und Jürgen Stolze, Paderborn 2011, 95-114.
- Vogt, Peter: Zinzendorf's „Seventeen Points of Matrimony“. A Fundamental Document on the Moravian Understanding of Marriage and Sexuality. In: Journal of Moravian History 10 (2011), 38-67.
- Zimmerling, Peter: „Disponiert zum Fröhlichsein“. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf als Vollender des Pietismus. In: Deutsches Pfarrblatt 110 (2010), Heft 5, 253-258.
- Zimmerling, Peter: Ehe zu dritt? Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und seine Frauen Erdmuth Dorothea von Reuß-Ebersdorf und Anna Nitschmann. In: Nr. 1 [s. oben], 211-224.
- Zimmerling, Peter: Zinzendorf als Reformator in Kirche, Bildung und Gesellschaft. In: Nr. 7 [s. oben], 15-32.

## **Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)**

### *Selbständige Veröffentlichungen*

- Brackney, William H.: Baptists in Early North America: Swansea, Massachusetts (Volume I), Macon 2013, 415 S.
- Essick, John Inscore: Thomas Grantham. God's Messenger from Lincolnshire, Macon 2013, 224 S.
- Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (Quaestiones disputatae 257), herausgegeben gemeinsam mit Thomas Söding, Freiburg i. Br. 2013, 294 S.
- Grudem, Wayne A.: Biblische Dogmatik. Eine Einführung in die systematische Theologie (Theologisches Lehr- und Studienmaterial 29), Bonn / Hamburg 2013, 1430 S.
- Lemons, J Stanley: Baptists in Early North America: First Baptist Providence (Volume II), Macon 2013, 496 S.



- Shannon, Sr. David T.: *George Liele's Life and Legacy*, Macon 2013, 320 S.
- Swoboda, Jörg (Hg.): ...ließen sich taufen. Freikirchliche Orientierung für den Weg der Gemeinde, Buckow 2013, 136 S.
- Szobries, Heinz: Schuldbekenntnisse aus dem Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden und anderen Kirchen in Deutschland nach 1945. Zeugnisse von Schwachheit und Kraft beim Entstehen für die eigene Vergangenheit (Baptismus-Dokumentation 3), Elstal / Norderstedt 2013, 128 S.
- Woodfin, Carol: *An Experiment in Christian Internationalism. A History of the European Baptist Theological Seminary*, Baptist History & Heritage Society, Macon GA 2013.

### *Artikel, Aufsätze*

- Birch, Ian: 'The Counsel and Help of one another'. The Origins and Concerns of Early Particular Baptist Churches in Association. In: *Baptist Quarterly* Vol. 45 (2013) No. 1, 4-29.
- Bowers, Brian: Bloomsbury and its central Committee: A Baptist Experiment. In: *Baptist Quarterly* Vol. 45 (2013) No. 4, 210-231.
- Brash, Donald J.: Introduction. Memory, Identity and Hope: American Baptist Ecclesiology. In: *American Baptist Quarterly* Vol. 30 (2013) Nos. 3-4, 183-185.
- Brash, Donald J.: Honoring. Not Adhering to the Baptist Past, in: *American Baptist Quarterly* Vol. 30 (2013) Nos. 3-4, 224-255.
- Briggs, John: Viewing Baptist Heritage and Identity. A review Article. In: *Baptist Quarterly* Vol. 45 (2013), No. 1, 49-54.
- Clark, Cullen: Association and Authority: Lancashire Baptists 1765-1865. In: *Baptist Quarterly* Vol. 45 (2013) No. 3, 132-142.
- Clark, Cullen: Association and Authority: Lancashire Baptists 1765-1865 (Part 2). In: *Baptist Quarterly* Vol. 45 (2013) No. 4, 196-209.
- Dickson, Neil T.R.: A stone thrown in the water: Scottish Baptist-Brethren Dialogue 2004-61. In: *Baptist Quarterly* Vol. 45 (2013) No. 3, 143-164.
- Fiddes, Paul S.: The Word of God in the Life of the Church. A Report of International Conversations between the Catholic Church and the Baptist World Alliance 2006-2010. In: *American Baptist Quarterly* Vol. 31 (2013) No.1, 28-122.
- Fonseca, Josue: A Response to the Report of International Conversations between the Catholic Church and the Baptist World Alliance. In: *American Baptist Quarterly* Vol. 31 (2013) No.1, 123-137.
- Fornacon, Frank: An der Schnittstelle zwischen deutschsprachigem und frankophonem Baptismus: „Im Herzen bleiben wir Glaubensbrüder“. In: *Kirchengeschichte am Oberrhein. Ökumenisch und grenzüberschreitend*, Ubstadt-Weiher / Heidelberg / Basel 2013, 192-202.
- Freeman, W. Curtis: Baptists and Catholics in Conversation After Forty Years. Editorial Introduction. In: *American Baptist Quarterly* Vol. 31 (2013) No.1, 3-6.



- Geisser, Christiane: Die Sonntagsschule als baptistische Bildungsinitiative. In: Kollegium des Theologischen Seminars Elstal (FH) (Hg.): Elstaler Impulse, Wustermark 2013, 29-31.
- Hancock-Stefan, Rev. Dr. George: Would the ABC-USA Ecclesiology be able (Willing) to Declare Ariusa Heretic?. In: American Baptist Quarterly Vol. 30 (2013) Nos. 3-4, 217-223.
- Heinze, André: Was geschieht bei der Taufe? In: Kollegium des Theologischen Seminars Elstal (FH) (Hg.): Elstaler Impulse, Wustermark 2013, 11-13.
- Holmes, Stephen R.: Reflections on The Word of God in the Life of the Church. A Report of International Conversations Between the Catholic Church and the Baptist World Alliance 2006–2010, in: American Baptist Quarterly Vol. 31 (2013) No.1, 138-182.
- McKaeg, John: The Minister who sued his church members. Roger J. Owen. In: Baptist Quarterly Vol. 45 (2013) No. 3, 165-178.
- Leonard, Bill: Persuasion, Particularity, and Pluralism. An American Baptist Dilemma. In: American Baptist Quarterly Vol. 30 (2013) Nos. 3-4, 282-299.
- Marchant, Colin: Notes on West Ham Central Mission. In: Baptist Quarterly Vol. 45 (2013) No. 4, 232-246.
- Matthews, Gethin: 'Fighting Baptists': The Responses of Baptist Churches to the Great War, in: Baptist Quarterly Vol. 45 (2013) No. 3, 179-181.
- Murray, Stephen Butler: A Theological Reappraisal of Memory. Role of the Prophetic in Baptist Ecclesiology. In: American Baptist Quarterly Vol. 30 (2013) Nos. 3-4, 201-206.
- Pohl, Adolf: Schwerpunkte zum Taufgespräch, in: Swoboda, Jörg (Hg.): ... ließen sich taufen, Buckow 2013, 33-67.
- Randall, Ian: Henry Martyn (1781–1812) and the Baptists in India. An ecumenical Vision? In: Baptist Quarterly Vol. 45 (2013), No. 2, 87-129.
- Rothkegel, Martin: Der baptistische Kampf für Religionsfreiheit. In: Kollegium des Theologischen Seminars Elstal (FH) (Hg.): Elstaler Impulse, Wustermark 2013, 14-16.
- Rubboli, Masimo: „Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profane“. Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation. In: Theologisches Gespräch 2013, H. 4, 159-177.
- Spangenberg, Volker: Das Priestertum aller Gläubigen. In: Kollegium des Theologischen Seminars Elstal (FH) (Hg.): Elstaler Impulse, Wustermark 2013, 26-28.
- Swarat, Uwe: Jenseits der Taufkontroverse. Wo sich Baptisten Luther anschließen könn(t)en. In: Spangenberg, Volker (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013, 31-53.
- Swarat, Uwe: Sind Baptistengemeinden autonom? In: Kollegium des Theologischen Seminars Elstal (FH) (Hg.): Elstaler Impulse, Wustermark 2013, 17-19.



- Swoboda, Jörg: Taufertum und Gemeindeverständnis. Wirkungen und Ausblicke. In: Swoboda, Jörg (Hg.): ... ließen sich taufen, Buckow 2013, 68-123.
- Thompson, Amy L. Chilton: The Lord's Feast: Place of American Baptist Healing. In: American Baptist Quarterly Vol. 30 (2013) Nos. 3-4, 207-216.
- Townes, Emilie J.W.: Memory, Identity and Hope. Reflections for American Baptist Ecclesiology in the 21st Century. In: American Baptist Quarterly Vol. 30 (2013) Nos. 3-4, 186-200.

## **Evangelisch-methodistische Kirche**

### *Selbstständige Veröffentlichungen*

- Ein Ja finden. Aufnahme in die Evangelisch-methodistische Kirche. Hg.: Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt/Main 2013.
- Klaiber, Christoph: Von Gottes Geist verändert. Ursprung und Wirkung wesleyanischer Pneumatologie (Reutlinger Theologische Studien 8), Göttingen 2013.
- Klaiber, Walter (Hg.): Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Leipzig/Paderborn 2012.
- Park, In Kap: Theologie und Praxis der Diakonie im Lebenswerk von John Wesley in Beziehung zum Werk Nikolaus von Zinzendorfs. Ihre Bedeutung für den neuen diakonischen Aufbau der Korean Methodist Church, Diss. Heidelberg 2013.
- Vermilya, James R.: Lutheran Literary Influence on John Wesley's Theology of Mission, Diss. Concordia Theological Seminary 2011.
- Was wirklich zählt. Jugendfassung der „Kennzeichen eines Methodisten“ von John Wesley. In heutiges Deutsch übers. v. Mareike Blödt, Christian Hagen, Philipp Kohli u. Daniel Schopf. Hg.: Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt/Main 2013.
- Wesley, John: Über allem die Liebe. Ein Brevier. Hgg.: Gotthard Falk u.a., 4. überarb. Aufl. Göttingen 2013.

### *Artikel, Aufsätze*

- Brose, Martin E.: Charles Wesley und die Prinzen aus Calabar. In: unterwegs 3/2013, 20-21.
- Brose, Martin E.: Charles Wesleys andere Prosaschriften. In: EmK Geschichte 34/2 (2013), 43-86.
- Eschmann, Holger: Reformprozesse in der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: EvTh 73 (2013), 116-124.



- Gebauer, Roland: Rechtfertigung und Heiligung bei Luther und Wesley. Eine Verstehensbemühung mit biblisch-theologischem Ausblick. In: Spangenberg, Volker (Hg.): *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht* (Kirche – Konfession – Religion 59), Göttingen 2013, 89-106.
- Härtner, Achim: Art. Prayer. In: Truesdale, Al (Hg.): *Global Wesleyan Dictionary of Theology*, Kansas City 2013, 425-426.
- Härtner, Achim: Art. Preaching. In: Truesdale, Al (Hg.): *Global Wesleyan Dictionary of Theology*, Kansas City 2013, 426-428.
- Kimbrough, Steven T: Charles Wesley's Hymns in Languages of Continental Europe after 1945. In: *MethH* 51 (2013), 73-88.
- Klaiber, Walter: Auf dem Weg zu einer missionarischen Ökumene. In: De Mey, Peter / Pierce, Andrew / Schuegraf, Oliver (Hgg.): *Mission und Einheit – Gemeinsames Zeugnis getrennter Kirchen?* (ÖR Beih. 91), Leipzig 2012, 193-208.
- Klaiber, Walter: Rechtfertigung. Zur Aktualität eines biblischen Grundbegriffs. In: *ThBeitr* 44 (2013), 2-11.
- Knöller, Ulrike: Die Wahrnehmung der Sklaverei und des Bürgerkriegs in den Vereinigten Staaten durch die Bischöfliche Methodistenkirche in Deutschland. In: *EmK Geschichte* 34/1 (2013), 52-57.
- Krischer, André: Strafpredigten. Eine Fallstudie zur Differenzierung von Recht und Religion in England 1600–1800 [einschl. John Wesley]. In: Gabriel, Karl / Gärtner, Christel / Pollack, Detlef (Hgg.): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012, 252-279.
- Lüken, Diederich: Christus am runden Tisch. Stanley Jones und das Konzept der „Mission als Gespräch“. In: *EmK Geschichte* 34/1 (2013), 5-16.
- Marquardt, Manfred: Zur Bedeutung Luthers für John Wesley und die Evangelisch-methodistische Kirche. In: Spangenberg, Volker (Hg.): *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht* (Kirche – Konfession – Religion 59), Göttingen 2013, 107-127.
- Marquardt, Manfred: Art. World Methodist Council. In: *Religion Past and Present* 13 (2013), 578.
- Minor, Rüdiger: Evangelisch-Methodistisch in Russland. Erfahrungen in der Kirchenleitung. In: *ThG* 37 (2013), 79-89.
- Nausner, Helmut: Tracing Reconciliation: Post 1945. In: *MethH* 51 (2012/2013), 152-163.
- Nausner, Helmut: Die Jährliche Konferenz und das von ihr gewährte Wahlrecht. In: *EmK Geschichte* 34/1 (2013), 37-39.
- Nausner, Michael: Die soziale Bedeutung des Sakramentalen. Wandlungen methodistischer Ethik. In: Dziawas, Ralf / Kißkalt, Michael (Hgg.): *Identität und Wandel. Konfessionelle Veränderungsprozesse im ökumenischen Vergleich*, Leipzig 2013, 95-115.
- Reimers, Hans Jakob: Peter Böhler – Ein segensreicher Geburtshelfer der Methodismus. In: *unterwegs* 2/2013, 24-25.



- Reimers, Hans Jakob: „Ein großartiger Beitrag zum christlichen Zeugnis“. Hilde und Kurt Hein als Missionare der Evangelischen Gemeinschaft in Sierra Leone (1963–1970). In: *unterwegs* 17/2013, 20-21.
- Reimers, Hans Jakob: Emil Lüring – Pastor, Lehrer, Städtegründer. In: *unterwegs* 25/2013, 18-19.
- Schuler, Ulrike: Crisis, Collaps, and Hope. Methodism in 1945 Europe. In: *MethH* 51 (2012/2013), 5–27.
- Schuler, Ulrike: Was tun mit 2017? Die ökumenische Herausforderung des Jubiläums aus methodistischer Perspektive, in: Spangenberg, Volker (Hg.): *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht (Kirche – Konfession – Religion 59)*, Göttingen 2013, 129-152.
- Voigt, Karl Heinz: „Auf eigenen Füßen stehen...“. Die methodistischen Kirchen in der Nachkriegszeit im heutigen Mecklenburg-Vorpommern. In: *EmK Geschichte* 34/1 (2013), 16-36 (Teil 1); *EmK Geschichte* 34/2 (2013), 5-32 (Teil 2).
- Voigt, Karl Heinz: Über die Anfänge methodistischer Diakonie in Hamburg. In: Karsten W. Mohr (Hg.): *Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg*, Hamburg 2013, 21-55.
- Voigt, Karl Heinz: Friedrich Wunderlich als Gemeindeprediger in Hamburg. In: Karsten W. Mohr (Hg.): *Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg*, Hamburg 2013, 129-145.
- Voigt, Karl Heinz: Das Ringen der Methodisten in der Großstadt Hamburg. In: Karsten W. Mohr (Hg.): *Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg*, Hamburg 2013, 57-125.
- Voigt, Karl Heinz: Ein Stolperstein für Susanne Silber. In: Karsten W. Mohr (Hg.): *Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg*, Hamburg 2013, 155-172.
- Voigt, Karl Heinz: Die Flutkatastrophe von 1962. In: Karsten W. Mohr (Hg.): *Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg*, Hamburg 2013, 181-199.
- Voigt, Karl Heinz: Ökumenisch – diakonisch – international – fromm. In: Karsten W. Mohr (Hg.): *Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg*, Hamburg 2013, 227-249.
- Voigt, Karl Heinz: Chronik des Kirchenbezirks Hamburg-Hamm. In: Karsten W. Mohr (Hg.): *Jedermanns Freund – Niemandes Feind. 180 Jahre Methodisten in Hamburg*, Hamburg 2013, 261-266.
- Voigt, Karl Heinz: Methodisten in ökumenischer Perspektive. In: *Kirchengeschichte am Oberrhein – ökumenisch und grenzüberschreitend. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen hg. v. Klaus Bümlein u.a., Heidelberg/Basel* 2013, 180-186.
- Voigt, Karl Heinz: The influence of the U.S. Federal Council of Churches on the Ecumenical Organisation in Germany: From “Inner-Church Aid” (1920) to “Inter-church-Aid” (1946). In: *MethH* 51 (2012/2013), 61-71.



- Voigt, Karl Heinz: Ein Organisationsgenie mit missionarischem Profil – Philipp Schnatz. In: *unterwegs* 7/2013, 10-11.
- Voigt, Karl Heinz: Art. Göß, Georg (1828–1912). In: *BBKL* 34 (2013), 424-429.
- Voigt, Karl Heinz: Art. Halmhuber, Karl A. Ph. (\*1919). In: *BBKL* 34 (2013), 494-499.
- Voigt, Karl Heinz: Art. Pucklitzsch, Johann E. (1831–1916). In: *BBKL* 34 (2013), 1162-1184.
- Wetzel, Michael: Verkündiger mit Stift und Pinsel. Werner Knauer (1926–1989) und sein Beitrag zum Kunstschaffen der EmK in der DDR. In: *EmK Geschichte* 34/2 (2013), 33-42.

## Freie evangelische Gemeinden

### *Selbständige Veröffentlichungen*

- Haubeck, Wilfrid / Heinrichs, Wolfgang (Hgg.): *Gemeinde entdecken und entwickeln* (Theologische Impulse 24), Witten 2013.
- Ortmann, Klaus Peter: *Geschichte der Freien evangelischen Gemeinde Fürstenwalde*, Berlin 2013.
- Weyel, Hartmut: *Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.6*, Witten 2013.

### *Aufsätze, Artikel*

- Bouillon, Christian: Der Pastorenberuf im Bund Freier evangelischer Gemeinden auf der Schwelle zwischen traditioneller Rückbindung und gesellschaftsrelevanter Ausrichtung. In: *Burnout-Handreichung für Gemeinden im Bund Freier evangelischer Gemeinden*, Witten 2013, 23-25.
- Demandt, Johannes: Grundzüge der Ekklesiologie des Bundes Freier evangelischer Gemeinden. In: *FF* 22 (2013), 50-67.
- Dietrich, Wolfgang: Impulse zur Methodik in der Gemeindegeschichtsschreibung, speziell der Freien evangelischen Gemeinden. In: *ThG* 37 (2013), 178-186.
- Iff, Markus: Der Wort-Gottes-Begriff Martin Luthers (*verbum efficax*) in seiner Bedeutung für die Soteriologie und Ekklesiologie Freier evangelischer Gemeinden. In: Volker Spangenberg (Hg.), *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht* (Kirche – Konfession – Religion 59), Göttingen 2013, 153-170.
- Schnepper, Arndt: Vergib uns unsere Schuld! Unsere Stiftung im Dritten Reich. In: *einblick. Aus der Stiftung Freie evangelische Gemeinde in Norddeutschland* 3/2013, 4-6.
- Strauch, Peter: Achtzig Jahre danach – und kein bisschen weise? Zur Rolle der Freien evangelischen Gemeinden im Nationalsozialismus. In: *einblick. Aus der Stiftung Freie evangelische Gemeinde in Norddeutschland* 3/2013, 7-8.



Weyel, Hartmut: „Wer darf am Abendmahl teilnehmen?“ Die Abendmahlsfrage in der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden. In: Ch 120/5 (2013), 18-21.

## Gemeinschaftsbewegung

### *Selbständige Veröffentlichungen*

Railton, Nicholas M.: James Craig (1818–1899): Judenmissionar – Evangelist – Gemeindegründer, Husum 2013.

### *Aufsätze, Artikel*

Albrecht-Birkner, Veronika: Die Gemeinschaftsbewegung im Siegerland – ein Projekt der Forschungsstelle für Reformierte Theologie und Pietismusforschung an der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen. In: Stephan Habscheid / Gero Hoch / Heike Sahn (Hgg.): Schaut auf diese Region! Südwestfalen als Fall und Typ, DIAGONAL – Zeitschrift der Universität Siegen, Heft 34, Göttingen 2013, 199-215.

Brandl, Bernd: Der Einfluss der internationalen evangelischen Missions- und Evangelisationsbewegung auf die Gründungsphase des Gnadauer Verbandes. In: Frank Lüdke / Norbert Schmidt (Hgg.): Evangelium und Erfahrung – 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin 2014, 35-63.

Dietz, Thorsten: Glaube und Gewissheit – Variationen einer pietistischen Schlüsselfrage bei Theodor Christlieb, Theodor Jellinghaus und Karl Heim. In: Frank Lüdke / Norbert Schmidt (Hgg.): Evangelium und Erfahrung – 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin 2014, 81-110.

Jung, Martin H.: Wort Gottes für jeden Tag – Evangelische Lösungsfrömmigkeit im 19. Jahrhundert am Beispiel von Wilhelmine Canz. In: Frank Lüdke / Norbert Schmidt (Hgg.): Evangelium und Erfahrung – 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin 2014, 7-33.

Lehmann, Hartmut: Die evangelische Gemeinschaftsbewegung im kirchenpolitischen Raum. In: Frank Lüdke / Norbert Schmidt (Hgg.): Evangelium und Erfahrung – 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin 2014, 65-80.

Lüdke, Frank: Evangelisation und Diakonie bei Theodor Christlieb. In: Frank Lüdke / Norbert Schmidt (Hgg.): Evangelium und Erfahrung – 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin 2014, 189-196.

Lüdke, Frank: „Ich möchte jetzt nicht so tun, als ob ich ‚immer dagegen‘ war.“ – Hans Bruns und der Nationalsozialismus. In: Tobias Sarx / Rajah Scheepers / Michael Stahl (Hgg.): Protestantismus und Gesellschaft. Beiträge zur Geschichte von Kirche und Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Jochen-Christoph Kaiser zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2014, 463-475.



- Mehl, Christoph: Glauben und Handeln in der Industrie – Der christliche Unternehmer Ernest Mehl (1836–1912), In: Frank Lüdke / Norbert Schmidt (Hgg.): *Evangelium und Erfahrung – 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung* (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin 2014, 177-188.
- Schnurr, Jan Carsten: Zeiterfahrung und Zeitkritik auf pietistischen Glaubenskonferenzen der 1960er bis 1980er Jahre am Beispiel der Ludwig-Hofacker-Konferenz. In: Frank Lüdke / Norbert Schmidt (Hgg.): *Evangelium und Erfahrung – 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung* (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin 2014, 143-175.
- vom Orde, Klaus: Wie pietistisch ist die Gemeinschaftsbewegung? In: Frank Lüdke / Norbert Schmidt (Hgg.): *Evangelium und Erfahrung – 125 Jahre Gemeinschaftsbewegung* (Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 4), Berlin 2014, 111-142.

## **Pfingstgemeinden und charismatische Bewegung**

### *Selbstständige Veröffentlichungen*

- Adedibu, Babatunde: *Coat of Many Colours: The Origin, Growth, Distinctiveness and Contributions of Black Majority Churches to British Christianity*, Gloucester 2012, 309 S.
- Ahn, Yongnan Jeon: *Interpretation of Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 12 – 14. With a Pentecostal Hermeneutics* (JPTS Supplement 41). Blandford Forum, UK 2013, 219 S.
- Alexander, Estrela Y.: *Black Fire Reader. A Documentary Resource on African American Pentecostalism*, Eugene/OR 2013, 242 S.
- Alexander, Paul N.: *Pentecostals & Nonviolence. Reclaiming a Heritage*, Eugene/OR 2012, 389 S.
- Alexander, Paul N. (Hg.): *Christ at the Checkpoint. Theology in the service of justice and peace*, Eugene/OR 2012, 182 S.
- Anderson, Allan H. / Bergunder, Michael / Droggers, André / Van der Laan, Cornelis (Hg.): *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley 2010, 325 S.
- Anderson, Allan H.: *To The Ends of the Earth. Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*, Oxford 2013, 311 S.
- Andrée, Uta (Hg.): *Erfahrungen in der Begegnung mit lateinamerikanischen Pfingstkirchen*, Hamburg 2012, 112 S.
- Asamoah-Gyadu, J. Kwabena: *Contemporary Pentecostal Christianity. Interpretations from an African Context*, Oxford 2013, 194 S.
- Atkinson, William P.: *Trinity after Pentecost*. Eugene, OR 2013, 185 S.
- Beaman, Jay, Pipkin, Brian K. (Hg.): *Pentecostal and Holiness Statements on War and Peace*, Eugene/OR 2013, 288 S.
- Bowler, Kate: *Blessed: a history of the American prosperity gospel*, Oxford 2013, 337 S.



- Burgess, Stanley M. (Hg.): *Christian Peoples of the Spirit: A Documentary History of Pentecostal Spirituality from the Early Church to the Present*, New York 2011, 311 S.
- Cartledge, Mark J.: *Practical Theology: Charismatic and Empirical Perspectives*, Eugene/OR 2012, 271 S.
- Cawthorn, Matthew: *American Oneness Pentecostalism: Tracing its Historical and Evangelical Roots*, Tulsa/OK 2012, 392 S.
- Conférence Episcopale Française (Hg.): *Les nouveaux courants charismatiques: approches, discernement, perspective*,. Montrouge 2010, 181 S.
- Döring, Eva-Maria: *Pfingstbewegung in Guatemala: Zwischen politischem Quietismus und politischem Aktivismus*, Saarbrücken 2012, 108 S.
- Droenen, Thomas Sundnes: *Pentecostalism, Globalisation, and Islam in Northern Cameroon: megachurches in the making?* Leiden 2013, 260 S.
- Elbert, Paul (Hg.): *Journal of Biblical and Pneumatological Research*, Band 4, Eugene/OR 2012.
- Elbert, Paul (Hg.): *Journal of Biblical and Pneumatological Research*. Band 5, Eugene/OR, 2013.
- Fettke, Steven M. / Waddell, Robby: *Pentecostals in the Academy. Testimonies of Call*. Cleveland/TN 2012, 267 S.
- Forum Theologie & Gemeinde (Hg.): *Die Macht der Menschenbilder. Beiträge zur theologischen Anthropologie (Systematisch-theologische Beiträge, Band 4)*. Erzhausen 2012, 311 S.
- Forum Theologie & Gemeinde (Hg.): *In allen Städten und Dörfern. Beiträge zu Motivation, Zielrichtung und Wesen von Gemeindegründung (Material zum geistlichen Dienst, Band 18)*. Erzhausen 2012, 192 S.
- Forum Theologie & Gemeinde des BFP (Hg.): *Das Evangelium den Armen. Die Pfingstbewegung im Spannungsfeld zwischen sozialer Verantwortung und klassischem Missionsverständnis. (Reihe: Materialien zum geistlichen Dienst, Bd. 19)* Erzhausen 2013.  
Mit Beiträgen von Martin Bühlmann, Samuel Diekmann, Marcel Redling, Wolfgang Vondey, Keith Warrington, Matthias Wenk u.a.
- Forum Theologie & Gemeinde (Hg.): *Festschrift zu 25 Jahre Forum Theologie & Gemeinde. Einblicke in die Entstehung und Arbeitsweise eines Bundeswerks des BFP*. Erzhausen 2013, 39 S.
- Grizzle, Trevor: *Ephesians (Pentecostal Commentary Series)*, Blandford Forum, UK 2013, 186 S.
- Gunther Brown, Candy (Hg.): *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Oxford 2011, 397 S.
- Hefner, Robert W. (Hg.): *Global Pentecostalism in the 21<sup>st</sup> Century*, Bloomington/IN 2013, 270 S.
- Herrman, Werner: *Unterwegs im Auftrag des Herrn. Von Hermann Zaiss zum Predigen gesegnet. Rinteln 2013.*  
Während der durch geistliche Erneuerung und wirtschaftlichen Aufschwung geprägten Nachkriegszeit. erlebt Herrmann seine Berufung, wird von dem



Solinger Industriellen und Heilungsevangelisten Hermann Zaiss zum geistlichen Dienst eingesegnet und erfährt erstaunliche Führungen Gottes. Besonders spannend schildert er die Zeit der Jesus-People. Einblick gewährt die Autobiografie auch in die von Zaiss gegründeten Ecclesia-Gemeinden.

Hunter, Harold D. / Ormerod, Neil (Hg.): *The Many Faces of Global Pentecostalism*, Cleveland/TN 2013, 291 S.

International Catholic Charismatic Renewal Services (Hg.): *Taufe im Heiligen Geist*. Maihingen 2012.

In einem mehrjährigen Prozess, an dem viele Verantwortliche der katholisch-charismatischen Erneuerung (weltweit!) mitwirkten, entstand dieses Handbuch. Gegliedert in I. Merkmale und Früchte der Taufe im Heiligen Geist, II. Das Zeugnis der Bibel und der Kirchenväter, III. Theologische Reflexion, IV. Pastorale Fragen.

Jacobsen, Douglas: *The World's Christians. Who they are, Where they are, and How they got there* (S. 50-61: *The Pentecostal/Charismatic Tradition*), Chichester/UK 2011, 399 S.

Johnson, Bill / Clark, Randy: *Berufen zu heilen*. Bruchsal 2012 (Bd. 1) und 2013 (Bd. 2).

Bill Johnson und seine Bethel-Gemeinde in Redding, Kalifornien sowie Randy Clark (den Gott für die Toronto-Erweckung gebrauchte) sind zurzeit eine große Inspiration für weite Teile der charismatischen Bewegungen besonders in der westlichen Welt – vielleicht zu vergleichen mit der Bedeutung Francis MacNutt in der frühen katholisch-charismatischen Erneuerung. Bd. 1 enthält ihre Heilungstheologie und eine praktische Einführung in den Heilungsdienst, Bd. 2 Gespräche, die sie miteinander geführt haben, u.a. über Misserfolge und Durchbrüche im Heilungsdienst.

Kärkkäinen, Veli-Matti: *The Holy Spirit: A Guide to Christian Theology*, Philadelphia/PN 2012, 128 S.

Kärkkäinen, Veli-Matti, Kim, Kirsteen, Yong Amos (Hg.): *Interdisciplinary and Religio-Cultural Discourses on a Spirit-Filled World: Loosing the Spirits*, Basingstoke 2013, 276 S.

Kärkkäinen, Veli-Matti: *Christ and Reconciliation*. Grand Rapids/MI 2013, 468 S.

Kärkkäinen, Veli-Matti: *Trinity and Revelation*. Grand Rapids/MI 2014, 448 S.

Kay, William K.: *Exorcism and deliverance: multi-disciplinary studies*, Milton Keynes/UK 2011, 269 S.

Kay, William K. / Dyer, Anne E. (Hg.): *European Pentecostalism* (*Global Pentecostal and Charismatic Studies* 7), Leiden/NL 2011, 416 S.

Keßler, Tobias / Rethmann, Albert-Peter (Hg.): *Pentekostalismus: Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche* (*Weltkirche und Mission* 1), Regensburg 2012, 229 S.

King, Gerald W. *Disfellowshipped. Pentecostal Responses to Fundamentalism in the United States, 1906 – 1943*, Eugene/OR 2011, 262 S.

Lee, Matthew T. / Poloma, Margaret M. / Post, Stephen G.: *The Heart of Religion: Spiritual Empowerment, Benevolence, and the Experience of God's Love*, Oxford/UK 2013, 301 S.



- Lindhardt, Martin: *The ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*, New York/NY 2011, 344 S.
- Lindhardt, Martin: *Power in Powerlessness: A Study of Pentecostal life Worlds in Urban Chile*, Leiden/NL 2014, 270 S.
- Lord, Andrew: *Network church: a Pentecostal ecclesiology shaped by mission*, Leiden/NL 2012, 264 S.
- Lukose, Wessly: *Contextual Missiology of the Spirit: Pentecostalism in Rajasthan, India*, Oxford/UK 2013, 256 S.
- Ma, Wonsuk / Kärkkäinen, Veli-matti / Asamoah-Gyadu / J. Kwabena (Hg.): *Pentecostal Mission and Global Christianity*, Oxford/UK 2014.
- Maltese, Giovanni: *Geisterfahrer zwischen Transzendenz und Immanenz: Die Erfahrungsbegriffe in den pfingstlich-charismatischen Theologien von Terry L. Cross und Amos Yong im Vergleich. (Kirche – Konfession – Religion 61)* Göttingen 2013.  
Diese Arbeit untersucht zwei Entwürfe, welche die pfingstlich-charismatische Erfahrung des Heiligen Geistes explizit an den Ausgangspunkt ihres Theologisierens setzen, und vergleicht deren implizite Erkenntnistheorien: Den an Karl Barth angelehnten Ansatz Terry Cross' und den Ansatz Amos Yongs, der sich am amerikanischen Pragmatismus und an der katholischen Metaphysik orientiert.
- Margies, Wolfhard: *Heilung seelischer Krankheiten. Der Weg zu einer neuen Psychiatrie unter konsequentem Rückgriff auf das biblische Menschenbild*. Berlin 2013.  
In dieser Zusammenfassung seiner jahrzehntelangen Erfahrung legt der Berliner Pastor, Bibellehrer und Mediziner ein leidenschaftliches Plädoyer dafür ab, auch im Bereich psychischer Erkrankungen mit der heilenden Kraft des Evangeliums zu rechnen. Margies gilt im gesamten deutschsprachigen Raum als einer der Väter der charismatischen Bewegung und der freien charismatischen Gemeinden.
- Marina, Peter. *Getting the Holy Ghost*, Lanham 2013, 314 S.
- Martin, Lee Roy (Hg.): *Pentecostal Hermeneutics. A Reader*, Leiden/NL 2013, 302 S.
- Martin, Lee Roy (Hg.): *A Future for Holiness. Pentecostal Explorations*, Cleveland/TN 2013, 371 S.
- McQueen, Larry R.: *Toward Pentecostal Eschatology. Discerning the Way Forward (JPTS Supplement 39)*, Blandford Forum, UK 2013, 324 S.
- Miller, Donald E.: *Spirit and Power: the growth and global impact of Pentecostalism*, Oxford/UK 2013, 412 S.
- Menzies, Robert P. *Pentecost. This is our Story*. Springfield/MI 2013, 165 S.
- Neumann, Peter D.: *Pentecostal Experience. An Ecumenical Encounter (Princeton Theological Monograph Series 187)*, Eugene/OR 2012, 373 S.
- Oertel, Gerhard: *Menschen, Gemeinden, Wege aus Ostpreußen*, Erzhausen 2013.  
Entstehung und Entwicklung der Pfingstbewegung in Ostpreußen – ein Stück regionaler Kirchengeschichte während der 1. Hälfte des 20. Jhs. Sorgfältige Forschung und Recherche, ergänzt durch Gespräche mit Zeitzeugen und deren Nachfahren. Was in Königsberg und Umgebung begann, kam



- durch die Vertriebenen nach 1945 in den Westen Deutschlands: In vielen Orten entstanden neue Pfingstgemeinden.
- Oliverio, L. William: *Theological hermeneutics in the classical Pentecostal tradition: a typological account*, Leiden/NL 2012, 383 S.
- Peter, Isgard S.: *Der unsichtbaren Religion auf der Spur. Eine soziologische Studie zur Pfingstbewegung in Deutschland*, Saabrücken 2012, 112 S.
- Petzke, Martin. *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum (Sozialtheorie)*, Bielefeld 2013, 527 S.
- Rapaka, Yabbeju (Jabez): *Dalit Pentecostalism. A Study of the Indian Pentecostal Church of God, 1932 to 2010*, Lexington/KY 2013, 159 S.
- Richie, Tony: *Toward a Pentecostal Theology of Religions. Encountering Cornelius Today*, Cleveland/TN 2013, 209 S.
- Schmelzer, Carsten („Storch“): *Heilung. Was wir glauben und erwarten dürfen*. Witten 2013.  
Der 1. Teil des Buches befasst sich mit der Theorie (Erläuterung von Heilungs-Bibelstellen aus dem AT und NT; Heilung bei den Kirchenvätern; Berichte von Heilungsevangelisten). Der 2. Teil konzentriert sich auf das Gebet für kranke Menschen. Dabei werden auch Probleme, z. B. wenn Gott nicht (gleich) heilt, offen angesprochen. „Storch“, so der Spitzname des Jesus-Freak-Theologen, geht es um Ausgewogenheit bei der Thematik, u. a. im Verhältnis zur Medizin und um Wege zu einer ganzheitlichen Gesundheit.
- Schmidgall, Paul. *European Pentecostalism. Its Origins, Development, and Future*, Cleveland/TN 2013, 313 S.
- Smith, Calvin L.: *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, Leiden/NL 2011, 284 S.
- Stamps, Donald / Zulliger, Robert / Adams, J. Wesley (Hgg.): *STAMPS Studienbibel*. (Text: Zürcher Bibel 2007) Springfield, Missouri (USA) / Zürich, Schweiz 2013.  
Autor und Mitherausgeber dieser außergewöhnlichen Studienbibel ist Donald C. Stamps (1938–1991), langjähriger Missionar der Assemblies of God in Brasilien. Es ist wohl die erste pfingstlich-charismatische Studienbibel in Deutsch (insgesamt in 37 Sprachen übersetzt), die außer Vers-zu-Vers-Erläuterungen mehr als 70 Lehrartikel enthält – gerade auch zu pfingstlich-charismatischen Topoi.
- Stewart, Adam (Hg.): *Handbook of Pentecostal Christianity*. Dekalb/IL 2012, 228 S.
- Stronstad, Roger: *The Charismatic Theology of St. Luke. Trajectories from the Old Testament to Luke-Acts*, Second Edition, Grand Rapids/MI 2012, 123 S.
- Swoboda, A. J.: *Tongues and Trees. Toward a Pentecostal Ecological Theology* (JPTS Supplement 40), Blandford Forum UK 2013, 287 S.
- Synan, Vinson / Fox, Charles R.: *William J. Seymour, Pioneer of the Azusa Street Revival*, Alachua/FL 2012, 355 S.
- Thomas, John Christopher: *The Apocalypse. A Literary and Theological Commentary*, Cleveland/TN 2012, 716 S.



- Thompson, Phyllis (Hg.): *Challenges of Black Pentecostal Leadership in the 21<sup>st</sup> Century*, London/UK 2013, 129 S.
- Thurfjell, David: *Faith and revivalism in a Nordic Romani community. Pentecostalism among the Kaale Roma of Sweden and Finland*, London/UK 2013, 216 S.
- Tores, Jose Enrique Mora: *The Political Incorporation of Pentecostals in Panama, Puerto Rico and Brazil*, Ann Arbor/MI 2013, 356 S.
- Vonday, Wolfgang: *Pentecostalism. A Guide for the Perplexed*, London/UK 2013, 205 S.
- Vonday, Wolfgang: *The theology of Amos Yong and the new face of Pentecostal scholarship. Passion for the Spirit*, Leiden/NL 2013, 290 S.
- Williams, Joseph W.: *Spirit cure. a history of Pentecostal healing*, Oxford/UK 2013, 222 S.
- Willis, Nigel Paul: *The Pentecostal Movement, its Challenges and Potential*. Frankfurt (Main) 2013, 202 S.
- Yong, Amos / Alexander, Estrela Y. (Hg.): *Afro-Pentecostalism. Black Pentecostal and Charismatic Christianity in History and Culture*, New York/NY 2011, 261 S.
- Zichterman, Joseph T.: *The Distinctives of John Wimber's Theology and practice Within the American Pentecostal-Charismatic Movement*, Ann Arbor/MI 2012, 344 S.
- Zieffle, Josua R.: *David du Plessis and the Assemblies of God: the struggle for the soul of a movement*, Leiden/NL 2013, 230 S.

### *Aufsätze, Artikel*

- Bially, Gerhard: *Den Glauben leben. Das verkündete Wort mit der helfenden Tat verbinden*. In: *Charisma* 164 (Düsseldorf 2013), 6–7.  
Noch zu DDR-Zeiten entstand in Ostberlin aus einem charismatischen Hauskreis die Christus-Gemeinde Berlin; später kam das Christliche Sozialwerk hinzu. Im Gespräch mit den Gemeindepastoren zeichnet Charisma-Herausgeber G. Bially die Entwicklung von Gemeinde und Sozialwerk nach.
- Bially, Gerhard: *Gottes Liebe und Heilung in seiner Gegenwart erfahren*. In: *Charisma* 165 (Düsseldorf 2013), 20–22.  
Bericht von der „Partners in Harvest“-Deutschlandtagung 2013. Aus dem geistlichen Aufbruch 1994 in Toronto ist inzwischen ein weltweites Netzwerk entstanden: Partners in Harvest. Bially schildert objektiv und subjektiv, spricht mit dem Vater der Bewegung, John Arnott, über kritische Fragen und erläutert das Akronym FIRE, das für die Bewegung Richtschnur ist.
- Bially, Gerhard: *Erweckung in Wales? Auf den Spuren des Heiligen Geistes*. In: *Charisma* 166 (Düsseldorf 2013), 12–23.  
Ausgehend von dem aktuellen Aufbruch im walisischen Cwmbran – angeführt von Ex-Drogenabhängigen und Ex-Kriminellen – wird exemplarisch der Zusammenhang mit Gebet verdeutlicht am Beispiel des Gebetshauses Ffald-y-Brenin, des Millennium-Gebets und der sommerlichen Gebets-, Lobpreis- und Anbetungskonferenzen in Llanelli.



Breithaupt, Wolfgang / Reithmeier, Lorenz: Kurs Nordost. Ein Vierteljahrhundert in Vorpommern. In: Brief an die Freunde Nr. 50 – Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche (Hannoversch Münden 2013), 4–7.

Der langjährige Geschäftsführer der GGE, Lorenz Reithmeier, der mit dieser 50. Publikation auch die redaktionelle Verantwortung abgibt, stellt Pfr. W. Breithaupt Fragen zur 25-jährigen Entwicklung seines Dienstes im Nordosten Deutschlands (z.B. Wie habt ihr den Aufbruch der Charismatischen Bewegung erlebt?) und seines besonderen Wirkungsortes – dem „Haus der Stille“ in Weitenhagen bei Greifswald.

Detert, Karin: Wunder? Sie geschehen! Heilung in Gottes Gegenwart – Ein Bericht aus Südamerika. In: Charisma 166 (Düsseldorf 2013), 28–29.

Die Gemeinde „Centro Mundial de Avivamiento“ in Bogotá erlebt seit vielen Jahren in ihren Gottesdiensten Heilungen, Zeichen und Wunder. Zu ihrer Jahreskonferenz kamen 28.000 Teilnehmer. Detert, Gründerin von „Brücke zu den Nationen“: „Hier in Bogotá beten sie mit uns um eine Ausgießung des Geistes in Europa und dafür, dass sie ein Segenskanal auch für unsere Länder sein dürfen.“

Diekmann, Samuel: Die vergessene Dimension von Pfingsten – das Erlassjahr oder soziale Gerechtigkeit für alle. In: Charisma 164 (Düsseldorf 2013), 12–14.

Der Enkel der prägenden Gestalt der deutschen Pfingstbewegung in der 2. Hälfte des 20. Jhs. Reinhold Ulonska gilt als Aktivist. Seine Bücher und Artikel zeichnen ihn als Systemkritiker aus, dessen ernsthaftes Anliegen jedoch ist, die Kraft von Pfingsten für die Ärmsten der Armen wirksam werden zu lassen.

Fischer, Moritz: „Nzambe-Malamu“. Transnationale Pfingstkirche. In: ZMiss 38 (4/2012), 434–450.

Diese kleine Studie konzentriert sich in ihrem induktiven Verfahren auf eine der zahlenmäßig nur schwer erfassbaren sogenannten „unabhängigen Pfingstkirchen“ mit Herkunft im globalen Süden, die überregional miteinander verflochten und transnational organisiert sind. Sie heißt „Nzambe-Malamu“, wurde im Kongo gegründet, ist im zentralen und südlichen Afrika verbreitet und als „Migrationskirche“ in Amerika sowie in Europa vertreten. Die Auswertungen, denen die diesbezüglichen Beobachtungen unterzogen werden, mögen Rückschlüsse auf andere Kirchen zulassen, deren Identität sich auf vergleichbar deutliche Weise durch transnationale Interaktionen konstituiert.

Fischer, Moritz: Gottes Wort „im Rausch des Rituals“. Beobachtungen zur Performanz eines christlichen Wunderheilungsrituals in seiner Praxis durch transnationale Pfingstkirchen. In: Martin Fritz / Regina Fritz (Hg.), Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven (Theologische Akzente Bd. 7), Stuttgart 2013, 153–179.

Im Zentrum der Beobachtungen steht ein Heilungsgottesdienst einer internationalen Pfingstgemeinde in Frankfurt am Main. Die Studie über diese Großveranstaltung konzentriert sich auf das dort praktizierte Heilungsritual. Seine Redeweise ist performativ, indem durch sie nicht einfach eine vergangene, biblisch bezeugte Wirklichkeit repräsentiert wird, sondern eine mehrdimensionale Wirklichkeit erzeugt wird.

Fischer, Moritz: Spurensuche: Der „Heilige Geist“ in der Pfingstbewegung zwischen Los Angeles und Kiew, Kinshasa und Seoul. In: Arbeitshilfe für



den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien (Folge 2013), 18–30.

„Mein Anliegen besteht seitens der Interkulturellen Theologie/Missions- und Religionswissenschaft darin, die Relevanz der weltweiten Pfingstbewegung für die Kirche und die Gesellschaft bei uns zu diskutieren. Dabei möchte ich bestehende inhaltliche Grenzen weder ignorieren noch mögliche ‚Gefahren‘ übersehen“ (M. Fischer).

Loden, Lisa: Mit einer Vision für soziale Gerechtigkeit: Das „Jerusalem Institute of Justice“. In: *Charisma* 165 (Düsseldorf 2013), 36–38.

Die jüdisch-messianische Initiative setzt sich für soziale Gerechtigkeit in allen Belangen des israelischen Lebens ein – inklusive der Religionsfreiheit. In Brüssel spricht Gründer Calev Myers mit EU Abgeordneten, um die einseitige Berichterstattung über Israel zu korrigieren und nachzuweisen, wo für EU-Gelder in der PA genutzt werden.

Nwokorie, Bentje / Tränkle, Matthias u. a.: Ich war im Himmel und bin zurückgekehrt. In: *Charisma* 163 (Düsseldorf 2013), 20–23.

Pastor Andreas Berglesow, Leiter der russlanddeutschen „Christengemeinde Gottes Wort“ in Bochum, war fünf Stunden tot – erlebte den Himmel und erhielt dort einen Auftrag. Der Artikel gibt auch Einblick in das Gemeindeleben und die Arbeit des angegliederten Drogenrehabilitationszentrums.

Spornhauer, Dirk: Ein stilles Ende. In: MD. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim. 05/2013, 88–91.

Der „Rundbrief für Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche“ wurde zum Ende des Jahres 2012 eingestellt. Anhand einiger Wegpunkte dieser Publikation wird der Weg der katholisch-charismatischen Bewegung seit den 1970er Jahren nachgezeichnet und die aktuelle Situation beschrieben.

Themenheft: „Der Heilige Geist und wir.“ Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 5/2013, Erzhausen 2013.

Mit Beiträgen von Präses Johannes Justus (Ohne das Übernatürliche geht es nicht! Der BFP als Geistesbewegung), Dr. Rudolf Fichter vom BFP-Seminar Beröa (Der Geist, der Leben schafft), Interview mit der Leiterin des BFP-Forums „Theologie&Gemeinde“ u.a.

Themenheft: „Die 118. Bundeskonferenz des BFP: „beGEISTert Gemeinde(n) bauen!“ Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 11/2013, Erzhausen 2011.

Die Novemberausgabe der BFP-Monatszeitschrift ist traditionell einem inhaltlichen Rückblick der Bundeskonferenz gewidmet (Ende Sept. 2013), wobei Konferenzthema und Heftthema identisch sind.

Themenheft: „Wir kommen alle, alle in den Himmel.“ Die falsch verstandene Gnadenbotschaft. *Charisma* 165, Düsseldorf 2013.

Genauer gesagt handelt es sich hierbei um das Titelthema der Ausg. 3/2013. Anfangen vom Editorial, über eine Hinführung von K.-D. Passon zum Hauptartikel von Dr. Michael Brown (USA), der die neue Gnadenbewegung, die z. Z. charismatisch-evangelikale Kreise und Verlage stark beeinflusst, kritisch untersucht, runden weitere Artikel von G. Bially und einem prominenten Vertreter der „Gnadenrevolution“, Joseph Prince, das Thema ab.

Themenheft: „Wohin will der BFP? Gemeinsam Gemeinde(n) bauen!“ Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 9/2013, Erzhausen 2013.



Mit Beiträgen von Generalsekretär Peter Bregy (Ausrichtung für die Zukunft) und Präses Johannes Justus (Glaube schafft neue Wirklichkeiten). Es folgt eine redaktionelle Zusammenstellung über die Zukunftsausrichtung des BFP: „Unsere pfingstliche Identität“, „Der Auftrag einer BFP-Gemeinde“, „Gemeinsam Gemeinde(n) bauen“, „Der allgemeine Auftrag des BFP und der Bundesorgane. Ein Blick in die Verfassung und Richtlinien“, „Sieben Kennzeichen eines gesunden Gemeindelebens“.

Themenheft: „Come help change the world. 40 Jahre Campus für Christus.“ Christliches Zeugnis (Zeitschrift der überkonfessionellen Bewegung Campus für Christus Schweiz), 4/13, Zürich 2013.

1973–1983: Fundamente und Aufbruch; 1984–1993: Wachstum im In- und Ausland; 1994–2003: Raum für den Heiligen Geist; 2004–2013: Fokussieren, verjüngen, vernetzen.

van de Kamp, Wilkin: Wir entscheiden uns für Einheit! In: Charisma 163, Düsseldorf 2012, 26–27.

Der Pastor der Euregio-Gemeinde in Aalten und Vorsitzende der landesweiten Bewegung „Wir entscheiden uns für Einheit!“ beantwortet Fragen über den Versöhnungsprozess zwischen der Protestantischen Kirche der Niederlande, der Katholischen Kirche und der Pfingstbewegung. Gemeinsam verfassten sie ein „Manifest der Einheit“, das von christlichen Leitern verschiedener Denominationen unterschrieben wurde. Höhepunkt war der „Nationale Tag der Demut und Versöhnung“ am 6.10.2012 in Den Haag.

## Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

### Selbständige Veröffentlichungen

Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortsbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013].

„Der Aufruf König Friedrich Wilhelms III. vom 27. September 1817 zur Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirchen in Preußen und damit verbundene Maßnahmen führte nicht nur zu dieser Kirchenunion sondern auch zur Entstehung eigenständiger lutherischer Kirchen, zunächst als „Alt-lutheraner“ bezeichnet. Die komplexen Wechselbeziehungen zwischen den so unterschiedlichen Kirchentypen werden in diesem Buch interdisziplinär untersucht – in Beiträgen zu ihrer separaten historischen Entwicklung, aber auch ihrer Zusammenarbeit während des Kirchenkampfs, in Untersuchungen zu Liturgie, Ekklesiologie, Sakramentsverständnis und weiteren Themen.“ – Beiträge eines Kolloquiums zwischen Vertreterinnen und Vertretern der SELK und der UEK im Febr. 2013. Soweit die Beiträge direkt und eigentlich die Identität oder Geschichte der SELK und ihrer Vorgängerkirchen zum Inhalt haben, werden sie unten einzeln aufgeführt.

50 Jahre Augustana-Kirche. 120 Jahre evangelisch-lutherische Kirche in Berlin, Usedomer Straße 11. Red.: Klaus Utpatel, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche Berlin-Wedding, Berlin 2013.

Auf festem Grund. 60 Jahre Lutherisches Theologisches Seminar in Leipzig, 1953–2013. Hg.: Lutherisches Theologisches Seminar Leipzig. Red.: Gottfried Herrmann, Leipzig 2013.



*Aufsätze, Artikel*

- Barnbrock, Christoph: Liturgie als Ausdruck kirchlicher Identität. Entwicklung und Gebrauch der Agenden im 19. Jahrhundert im Raum der (entstehenden) altlutherischen Kirche. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 132-157.
- Blaufuß, Dietrich: Loehe – international in der Sicht der Missouris. „... alongside that of Walther“. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 81 (2012), 354-360.
- Bugenhagen, Jorinde: Die altlutherischen Kirchen im Land Brandenburg. Kleine Kirchen mit großer Geschichte. In: Brandenburgische Denkmalpflege 21 (2012), 2, 7-27.
- Grünhagen, Andrea: Bekenntnis und Bekennen als Fixpunkte kirchlicher Orientierung und Erfahrung. Dimensionen und Funktionen von Akt und Status. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 205-212.
- Hüffmeier, Wilhelm: Die Predigt von Franz-Reinhold Hildebrandt zur 150-Jahr-Feier der Union 1967. Hintergründe und Folgerungen. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 24-31.
- Hund, Johannes: Johann Gottfried Scheibel und die „Evangelisch-lutherische Kirche in Preußen“. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 43-80.
- Klän, Werner: Konfessionalisierung und Pluralisierung angesichts gemeinsamer Herausforderungen. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 317-343.
- Neddens, Christian: Bekennende Kirche und „Altlutheraner“ im „Kirchenkampf“. Unerwartete Nähe und naheliegende Weggemeinschaft. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 232-269.
- Neddens, Christian: Friedrich Locher und die lutherische Erweckung an der Saar (1839-1845). In: Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 62 (2013), 167-184.
- Noack, Axel: Beobachtungen. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 344-352.



- Siegwalt, Martin: Philipp Jakob Oster. Elässer – Judenmissionar – Altlutheraner. In: Gaschott, Mathias / Roth, Jochen (Hgg.): *Vestigia* Bd. 2. Aufsätze zur Kirchen- und Landesgeschichte zwischen Rhein und Mosel, Regensburg 2013, 391-414.
- Silva, Gilberto da: Union und Bekenntnisbindung im Verständnis des 19. Jahrhunderts. Vom „Geist des Protestantismus“. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen* (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 112-131.
- Stolle, Volker: Die Predigt von Franz-Reinhold Hildebrandt zur 150-Jahrfeier der Union 1967. Eine Auslegung und Analyse. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen* (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 32-42.
- Stolle, Volker: Zeitzeugnis aus der Erweckung in Jüterbog im 19. Jahrhundert. In: *PuN* 38 (2012), 178-192.
- Voigt, Hans-Jörg: Anmerkungen zum Berufsbild des Pfarrers in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. In: *LuThK* 37 (2013), 31-42.
- Wangelin, William R.: The history of the FELSISA and the Missouri Synod. In: *Concordia Historical Institute Quarterly* 86 (2013), 3, 39-60.  
Der Vf. geht auch auf die Wurzeln der Freien Ev.-Luth. Synode in Südafrika (FELSISA) in Hermannsburg ein und beschreibt dabei die Beziehungen C. F. W. Walthers zu Louis und Theodor Harms.
- Wangelin, William R.: Loehe's lens: Wilhelm Loehe's critique of democratic principles in the Missouri Synod during the revolutions of 1848/49. In: *Concordia Historical Institute Quarterly* 86 (2013), 2, 30-47.
- Weingarten, Manfred: Liedgut und Musik in den Gesangbüchern der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche und ihrer Vorgängerkirchen. In: *FF* 22 (2013), 156-169.
- Wenz, Armin: Kirchengemeinschaft als Bekenntnisgemeinschaft. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen* (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 289-300.
- Ziegler, Roland: Beobachtungen. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen* (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 353-359.
- Zschoch, Hellmut: Grund und Gestalt der preußischen Union im Lichte ihrer Auseinandersetzung mit den schlesischen Altlutheranern. In: Kampmann, Jürgen / Klän, Werner (Hgg.): *Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen* (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 14), Göttingen 2014 [2013], 81-98.



## Siebenten-Tags-Adventisten

### *Selbständige Veröffentlichungen*

- Beach, Bert B.: *Ambassador for Liberty: Building Bridges of Faith, Friendship, and Freedom*, Hagerstown, Maryland (USA) 2012.
- Donkor, Kwabena: *The Church, Culture and Spirits: Adventism in Africa*. Hagerstown, MD, 2011.
- Donkor, Kwabena: *The Emerging Church and Adventist Ecclesiology*. Biblical Research Institute Release, Nr. 8, Silver Spring, MD, 2011.
- Donkor, Kwabena: *Growing in Christ: The Way, the Truth, the Life*, Hagerstown, MD, 2012.
- Fayard, Carlos / Barbara Couden Hernandez / Bruce Anderson / George T. Harding IV (Hgs.): *A Christian Worldview & Mental Health: A Seventh-day Adventist Perspective*, Berrien Springs, MI, 2011.
- Gane, Roy E. / Nicholas P. Miller / H. Peter Swanson (Hgs.): *Homosexuality, Marriage, and the Church: Biblical, Counseling, and Religious Liberty Issues*, Berrien Springs, MI, 2012.
- Gehring, René. *Die antiken jüdischen Religionsparteien: Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Zeloten und Therapeuten*, St. Peter am Hart: Seminar Schloss Bogenhofen, Schriften der Forschung, 2012.
- Gehring, René: *The biblical 'One Flesh' Theology of Marriage as constituted in Genesis 2:24*, Eugene OR: Wipf & Stock Publishers, 2013.
- Glanz, Oliver: *Wenn die Götter auferstehen und die Propheten rebellieren: Glauben in einer modernen Welt*, (Saatkorn-Verlag) Lüneburg 2012.  
Eine anspruchsvolle philosophisch-biblische Auseinandersetzung mit den Denkvorraussetzungen der modernen Welt.
- Greenleaf, Floyd: *A Land of Hope. The Growth of the Seventh-day Adventist Church in South America*, Tatuí 2011.
- Gulley, Norman R.: *Systematic Theology. God as Trinity*, Bd. 2. Berrien Springs, MI, 2011.
- Gulley, Norman R.: *Systematic Theology: Creation, Christ, Salvation*, Bd. 3. Berrien Springs, MI, 2012.
- Heinz, Daniel (Hg.): *Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“: Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld. Kirche – Konfession – Religion*, Bd. 54. Göttingen, 2011.
- Heinz, Daniel et. al.: *Fotochronika Cerkvi Adventistov Sed'mogo Dnja v Carskoj Rossii – SSSR – SNG, 1882–2012 gody* [Fotochronik der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten im zaristischen Russland, in der Sowjetunion und in den GUS-Staaten], Charkov 2012.
- Johnsson, William G.: *Das Unmögliche vollbringen (Autobiographie)*, Lüneburg 2011.
- Kempf, Jean: *Mission en République Centrafricaine*, Dardilly, Frankreich 2012.



- Kuromiya, Hiroaki: *Conscience on Trial. The Fate of Fourteen Pacifists in Stalin's Ukraine, 1952–1953*, Toronto 2012.
- London, Samuel G.: *Seventh-day Adventists and the Civil Rights Movement*, Jackson, Mississippi.
- Miller, Nicholas P.: *The Religious Roots of the First Amendment. Dissenting Protestants and the Separation of Church and State*, Oxford 2012.
- Paulsen, Jan: *Wohin steuern wir? Erfahrungen und Empfehlungen eines herausragenden Kirchenleiters*, Lüneburg 2012.
- Pröbstle, Martin: *Himmel auf Erden. Gott begegnet uns im Heiligtum (St. Peter am Hart: Seminar Schloss Bogenhofen, 2013). Eine umfassende Darstellung der Theologie des Heiligtums und seiner Bedeutung für die adventistische Theologie. Das offizielle Begleitbuch zur Sabbatschullektion von Oktober bis Dezember 2013.*
- Rasi, Humerto M. / Nancy J. Vyhmeister (Hgs.): *Always Prepared. Answers to Questions About Our Faith*, Nampa, ID, 2012.
- Rodríguez, Ángel Manuel (Hg.): *Toward a Theology of the Remnant. An Adventist Ecclesiological Perspective*, Silver Spring, Maryland 2009.
- Rodríguez, Ángel Manuel (Hg.): *Message, Mission, and Unity of the Church. Studies in Adventist Ecclesiology*, Bd. 2. Silver Springs, MD, 2013.  
Der zweite Band einer umfassenden adventistischen Ekklesiologie.
- Szalos-Farkas, Zoltán: *A Search for God. Understanding Apocalyptic Spirituality*, Bukarest 2010.
- van Oyen, Geert / Thomas Shepherd (Hgs.): *Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven 2012.
- Walter, Marek: *Dzieje Zborów Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego na Śląsku w latach 1898–1945 [Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in Schlesien, 1898–1945]*, Warschau 2012.
- Whidden, Woodrow W.: *The Judgment and Assurance. The Dynamics of Personal Salvation. Library of Adventist Theology*. Bd. 4. Hagerstown, MD, 2012.
- Worschech, Udo: *Vom Steinaltar zum Gemeindehaus. Der Wandel der Gottesverehrung und des Gottesdienstes von Abraham bis zur Entstehung der Adventgemeinde*, Lüneburg 2012.

### *Aufsätze, Artikel*

- Abrahamson, Karen K.: *Protestant Ecumenism, Religious Freedom, and the Theology-and-Science Dialogue in Conservative American Thought. A Literature Review*. In: *Andrews University Seminary Studies* 50, Nr. 2 (2012), 223-248.
- Canale, Fernando: *The Eclipse of Scripture and the Protestantization of the Adventist Mind – Part 2: From the Evangelical Gospel to Culture*. In: *Journal of the Adventist Theological Society* 22, Nr. 1 (2011), 102-133.



- Canale, Fernando: *Sola Scriptura and Hermeneutics. Toward a Critical Assessment of the Methodological Ground of the Protestant Reformation.* In: *Andrews University Seminary Studies* 50, Nr. 2 (2012), 179-205.
- Davidson, Richard M.: *Interpreting Scripture According to Scripture, Perspective Digest* 17, Nr. 2 (2012).
- Fischer, Roland: *Ambivalenz im Adventismus.* In: *Spes Christiana* 22-23 (2011-2012), 149-160.
- Hasel, Frank M.: "Are there mistakes in the Bible?" in *Ministry* vol. 85, no. 1 (2013), 20-23.
- Hasel, Frank M.: "Models of Inspiration: Learning from Ellen G. White" in *Al Aire del Espíritu. Festschrift al Dr. Roberto Badenas*, eds. Ramón Gelabert und Victor Armenteros (Entro Rios: Universidad Adventista del Plata, Argentina, 2013), 123-137.
- Jankiewicz, Darius: *Lessons from Alexandria. The Trinity, the Soteriological Problem, and the Rise of Modern Adventist Antitrinitarianism.* In: *Andrews University Seminary Studies* 50, Nr. 1 (2012), 5-24.
- Jeronicic, Ante: *The Liminal Church. Exilic Consciousness and Seventh-day Adventist Theopolitics.* In: *Andrews University Seminary Studies* 50, Nr. 2 (2012), 207-222.
- Kaiser, Denis: *Ellen G. White's Life of Christ. An Episode in the History of Early Adventist Translation Work,* *Spes Christiana* 22-23 (2011-2012), 131-148.
- Kaiser, Denis: *The Reception of Ellen White's Trinitarian Statements by Her Contemporaries (1897-1915).* In: *Andrews University Seminary Studies* 50, Nr. 1 (2012), 25-38.
- Knight, George R.: *Seventh-day Adventism, Semi-Pelagianism, and Overlooked Topics in Adventist Soteriology. Moving Beyond Missing Links and Toward a More Explicit Understanding.* In: *Andrews University Seminary Studies* 51, Nr. 1 (2013), 3-24.
- Olstad, Joseph: *Universal Legal Justification. A Failed Alternative Between Calvin and Arminius.* In: *Journal of the Adventist Theological Society* 23, Nr. 1 (2012), 96-119.
- Paroschi, Wilson. "The Significance of a comma. An analysis of Luke 23:43" in *Ministry*, vol. 85, Number 6 (2013), 6-9.
- Pfandl, Gerhard: *In Defense of the Year-day Principle.* In: *Journal of the Adventist Theological Society* 23, Nr. 1 (2012), 3-17.
- Pfandl, Gerhard. "The Remnant Church" in *Ministry*, vol. 85, Number 2 (2013), 15-18.
- Quispe, Gluder: *The Early Translation of Ellen G. White Books into Spanish: The Role of Eduardo Forga.* In: *Ellen White and Current Issues Symposium* 7 (2011), 70-98.
- Robertson, Terry: *The Implications of Arminius' Understanding of the Intellect on Knowledge Exchange Strategies in the Mission of the SDA*



- Church. In: *Journal of the Adventist Theological Society* 23, Nr. 1 (2012), 76-95.
- Rodríguez, Ángel Manuel. "Theology of the last generation. A chapter in Adventist theological discussions" in *Al Aire del Espíritu: Festschrift al Dr. Roberto Badenas*, eds. Ramón Gelabert und Victor Armenteros (Entro Rios: Universidad Adventista del Plata, Argentina, 2013), 199-213.
- Wannenmacher, Christian: *Virtues of Prophetic Realism in Times of a Broken Dialectic. On Reconciling Modern Critique of Knowledge with Common Failures in System-Building*. In: *Spes Christiana* 22-23 (2011-2012), 35-65.
- Yunker, Michael F.: *A Dialogue Between Contemporary Perspectives and Ellen White on Divine Action and Quantum Physics*. In: *Journal of the Adventist Theological Society* 23, Nr. 1 (2012), 120-154.



## Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Jahrbuches

Sr. Gabriele **Funkschmidt** OSB, Brühler Straße 74, 50968 Köln  
 Prof. Dr. Erich **Geldbach**, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg  
 Dr. Reinhard **Hempelman**n, Auguststr. 80, 10117 Berlin  
 Dr. h.c. Mohammed **Herzog**, Gesslerstr. 11, 10829 Berlin  
 Dr. Barbara **Keller**, Ursulagartenstr. 16, 50668 Köln  
 Bischof i.R. Dr. Walter **Klaiber**, Albrechtstr. 23, 72072 Tübingen  
 Diether Götz **Lichdi**, Schwaigener Str. 19, 74080 Heilbronn  
 Dr. Astrid **Nachtigall**, Habichtweg 3, 59077 Hamm  
 Prof. Dr. Christoph **Raedel**, Julie-von-Kästner-Str. 4, 34131 Kassel  
 Claudia **Schreiber**, Schinkelstr. 15, 50933 Köln  
 Prof. Dr. Gilberto da **Silva**, Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel  
 Wolfgang **Stadthaus**, Karolinenhofweg 20, 12527 Berlin  
 Dr. Bernd **Wehner**, Reiterlinstr. 6, 91233 Neunkirchen a.S.  
 P. Karl Heinz **Voigt**, Toulser Str. 1c, 28211 Bremen  
 P. Hartmut **Wahl**, Florastr. 56, 42553 Velbert  
 Dr. Lothar **Weiß**, Burgstr. 16a, 50226 Frechen  
 Dr. Dr. Claus **Bernet**, Taurogener Str. 2, 10589 Berlin



## 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 2014 und 2015:

- Arbeitstagung im Herbst 2014:  
**Die Freikirchen  
zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit**  
Ort: Kaub am Rhein, CVJM-Gästehaus Elsenburg  
Termin: 11.-12.10.2014
- Symposium im Frühjahr 2015:  
**Wechselbewegungen zwischen den christlichen Konfessionen**  
(Arbeitstitel)  
Ort: Höchst/Odenwald, EKHN-Tagungshaus Kloster Höchst  
Termin: 27.-29.3.2015
- Arbeitstagung im Herbst 2015:  
**Weltmission in der Geschichte der Freikirchen**  
Ort und Termin noch offen



Weitere Informationen können bei der Geschäftsstelle des Vereins erfragt werden oder sind über die Internetpräsenz [www.freikirchenforschung.de](http://www.freikirchenforschung.de) abzurufen.

Jeder, der an den Zielen und Aufgaben des Vereins Interesse hat, ist uns als Mitglied herzlich willkommen. Der Beitritt kann online unter [www.freikirchenforschung.de](http://www.freikirchenforschung.de) oder formlos per Mitteilung an die Geschäftsstelle erklärt werden. Die Jahresbeiträge, in denen der Bezug des Jahrbuchs *Freikirchenforschung* bereits enthalten ist, belaufen sich derzeit auf

- € 30,- für Einzelmitglieder;
- € 15,- für Studierende und sonstige Ermäßigungsberechtigte;
- € 75,- für korporative Mitglieder.

Bitte beachten Sie die **Beitragsrechnung**, die diesem Band beiliegt! Freiwillige höhere Beiträge sowie Spenden für seine Arbeit sind dem Verein natürlich willkommen. Steuerlich wirksame Spendenbescheinigungen werden gern ausgestellt.

Für Fragen zur Arbeit des Vereins wie auch Einzelbestellungen von Jahrbüchern (auch ältere Ausgaben sind noch lieferbar) steht unsere Geschäftsstelle zur Verfügung. Bitte senden Sie auch Beiträge zur Veröffentlichung (wofür wir allerdings keine Gewähr übernehmen), Tausch- oder Besprechungsexemplare an folgende Anschrift:

Verein für Freikirchenforschung e.V. Geschäftsstelle  
Pastor Reimer Dietze, Postfach 1163, D-64386 Erzhausen  
Tel.: +49/(0)6150/9768-25 oder +49/(0)172/9726431  
Fax: +49/(0)6150/9768-90  
Mail: [reimer.dietze@freikirchenforschung.de](mailto:reimer.dietze@freikirchenforschung.de) oder  
[info@freikirchenforschung.de](mailto:info@freikirchenforschung.de)

Bankverbindung des Vereins:

Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 501 50), Kto. 19901  
IBAN: DE 94 4005 0150 000 0019901; SWIFT (BIC) WELADED1MST







