

530265988 021



Universität Tübingen

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2016

Nr. 25

Herausgegeben vom

Verein für Freikirchenforschung e. V.

0314011924872 1121

Freikirchen Forschung

2016

Nr. 25



© 2016

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Herausgeberkreis: Reimer Dietze, Walter Fleischmann-Bisten, Astrid
Nachtigall, Christoph Raedel

Umschlaggestaltung und Logo: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen
Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen

Fotos: Privat

Druck: Edition Wortschatz, Schwarzenfeld

ISBN 978-3-934109-17-9

2A 8655-25

Inhaltsverzeichnis

Editorial	7
Christoph Raedel	
Ein Streiter für das mennonitische Friedenszeugnis – Diether Götz Lichdi zum 80. Geburtstag	13
<hr/>	
Kirchenwechsel – Tabuthema der Ökumene?	
Frühjahrstagung des Vereins für Freikirchenforschung vom 28. bis 29. März 2015 in Höchst/Odenwald	
<hr/>	
Maria Stettner	
Seelsorgerlicher Umgang mit dem Wunsch nach Konfessions- wechsel. Wege und Wirkungen einer Handreichung der ACK Bayern	20
Walter Fleischmann-Bisten	
Kirchenwechsel und Konversion – kirchenrechtlich-konfessions- kundliche Aspekte	47
Reinbold Bübne	
Jeder Wechsel ein neuer Anfang? Erziehungswissenschaftliche und biografische Aspekte eines Kirchenwechsels	62
Jörg Stoltz / Fabian Huber	
Das evangelikale Milieu und der Kirchenwechsel. Eine religions- soziologische Perspektive	70
Harald Mueller	
Die Erteilung des evangelischen Religionsunterrichts durch frei- kirchliche Lehrer aus juristischer Sicht	91
Jochen Roth	
Mein Weg in die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)	100
Sven Brenner	
Lasst keine Spaltung unter euch zu (Andacht)	103
Christoph Raedel	
Tagungszusammenfassung	109

**Ökumenisch und interdisziplinär –
Bilanzen und Perspektiven der Freikirchenforschung**
Herbsttagung anlässlich des 25jährigen Bestehens
des Vereins für Freikirchenforschung
vom 26. bis 27. September 2015 in Friedensau

Erich Geldbach

- In ökumenischer Verpflichtung: Ein Vierteljahrhundert Freikirchenforschung 115

Michael Wetzel

- Stand, Aufgaben und Perspektiven der methodistischen Geschichtsforschung 129

Johannes Hartlapp

- Adventistische Geschichtsforschung im Spannungsfeld von Selbst- und Fremdwahrnehmung 140

Moritz Fischer

- „Denn unser Wissen ist Stückwerk...“. Pfingstkirchenforschung als Erkundungswissenschaft der transnationalen Interaktionsgeschichte der Pfingstbewegung 147

Reinhard Hempelmann

- Freikirchenforschung und die Erforschung „neuer“ Freikirchen 164

Frank Lüdke

- Freikirchen und „Neupietismus“ — Perspektiven aus der Historiographie der Gemeinschaftsbewegung 173

Hans Gasper

- „Man wird nicht geboren als Christ, Christ wird man“: Freikirchen in römisch-katholischer Sicht 182

Hermann Lichtenberger

- Der Beitrag der Freikirchen zur neutestamentlichen Wissenschaft — Reconsidered (1989–2015)
Beilage: Der Beitrag der Freikirchen zu Geschichte und Theologie in Deutschland vom 26. Juni 1989 in Münster 198

Freikirchliche Perspektiven

Karl W. Schwarz

- Protestantische Freikirchen in Österreich – von der Toleranz (1781) bis zur gesetzlichen Anerkennung (2013) 215

Arbeitsgemeinschaft des Vereins für Freikirchenforschung

- Freikirchliche Erinnerungskultur 235

<i>Reinhard Assmann / Andreas Liese</i>	
Einführung	236
<i>Heinz Szobries</i>	
Beobachtungen zu Jubiläumsschriften der EFG Berlin-Tempelhof	239
<i>Hartmut Wahl</i>	
Einige psychologische Aspekte des Erinnerns	256

Rezensionen

<i>Reinhard Schwarz</i> : Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Mohr Siebeck, Tübingen 2015 (Gisa Bauer)	261
<i>Doreen Morrison</i> : Slavery's Heroes: George Liele and the Ethio- pian Baptists of Jamaica 1783–1865, Liele Books/Amazon, Leipzig 2014 (Frank Fornaçon)	262
<i>Reinhard Assmann / Andreas Liese</i> (Hgg.): Unser Weg – Gottes Weg? Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – eine historische Bestandsaufnahme, Hammerbrücke (Edition Fo- rum Wiedenest) und Wustermark (Oncken-Archiv: Schriftenreihe Baptismus-Dokumentation Bd. 5) 2015 (Erich Geldbach)	263
<i>Johannes Oeldemann</i> (Hg.): Konfessionskunde, Handbuch der Öku- mene 1, Bonifatius / Evangelische Verlagsanstalt, Paderborn / Leipzig 2015 (Erich Geldbach)	265
<i>Karl Heinz Voigt</i> : Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2011), Kirche – Kon- fession – Religion 65, V&R unipress, Göttingen 2015 (Erich Geldbach)	268
<i>Grant Wacker</i> : America's Pastor: Billy Graham and the Shaping of a Nation, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2014 (Erich Geldbach)	274
<i>Dietrich Meyer</i> (Hg.): Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Bibel und Bibelgebrauch. Bd. 1: Bibelübersetzung, Bd. 2: Zinzendorfs Über- setzung des Neuen Testaments, Evangelien und Apostelgeschichte (Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. IV: Nikolaus Graf Lud- wig von Zinzendorf, Werke: Bd. 7.1/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Bristol 2015 (Thomas Gerold)	279
Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Frei- kirchen. Im Auftrag der VELKD hg. v. Matthias Pöhlmann und Christine Jahn, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015 (Christoph Raedel)	282

<i>Hans Gasper</i> : Erweckung. Von den Täufern zum Charismatischen Christentum, hg. v. Referat für Weltanschauungsfragen (WAT 103/104), Arge der Österreichischen Pastoral- und Seelsorgeämter, Wien 2014 (Karl Heinz Voigt)	285
<i>Christina Jetter-Staib</i> : Halle, England und das Reich Gottes weltweit – Friedrich Michael Ziegenhagen (1694–1776). Hallescher Pietist und Londoner Hofprediger (Hallesche Forschungen 34), O. Harrassowitz, Wiesbaden 2013 (Karl Heinz Voigt)	287
<i>Hans Michael Heinig / Hendrik Munsonius</i> (Hgg.): 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, Mohr Siebeck, Tübingen 2015 (Lothar Weiß)	289
<i>Jörg Stoltz / Olivier Favre / Caroline Gachet / Emmanuelle Buchard</i> : Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus (CULTuREL. Religionswissenschaftliche Forschungen. Recherches en sciences des religions 5), Pano Verlag, Zürich 2014 (Lothar Weiß)	291

Bibliographie 2015
zur Theologie und Geschichte der Freikirchen
 (mit Nachträgen aus Vorjahren)

Abkürzungsverzeichnis	295
A. Bibliographien	296
B. Übergreifende Darstellungen	296
C. Übergreifende Sachthemen	296
D. Einzelne Freikirchen und Bewegungen	298
Brüderbewegung	298
Evangelisch-altereformierte Kirche	301
Evangelische Brüder-Unität	301
Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)	304
Evangelisch-methodistische Kirche	308
Freie evangelische Gemeinden	310
Gemeinschaftsbewegung	311
Heilsarmee	311
Mennoniten	312
Pfingstkirchen und Charismatische Bewegung	316
Quäker	320
Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche	321
Siebenten-Tags-Adventisten	322
Täufertum	323
 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Jahrbuches	325
 Vereinsmitteilungen	326

Editorial

Einen Menschen auf seine persönliche Entscheidung hin als Gemeinde- bzw. Kirchenglied aufzunehmen – das galt und gilt weithin als Markenzeichen von Freikirchen. Ein Bund fürs Leben wird damit jedoch immer seltener geschlossen. Private Lebensentscheidungen und berufliche Erfordernisse bedingen ein hohes Maß an Mobilität, so dass es schon durch Ortswechsel für immer mehr Menschen im Laufe ihres Lebens auch zum Gemeindewechsel kommt. Dieser gewachsenen äußeren entspricht eine zunehmende innere Mobilität. Die Bindekräfte gegenüber einer bestimmten Denomination oder Gemeinderichtung schwinden, Neuorientierungen, seien sie eher pragmatisch oder grundsätzlich begründet, sind als Möglichkeit stets verfügbar. Was auf den ersten Blick nach einer unaufgeregten und geräuschlosen Praxis aussieht, erweist sich bei genauerem Hinsehen als bedrängende Fragestellung für die Ökumene. Sie berührt immer wieder die im Tauf- wie im kirchlichen Selbstverständnis bestehenden Divergenzen zwischen den Kirchen und hat Auswirkungen auf kirchliche Anstellungsverhältnisse. Die Gründe für einen Wechsel der Kirchenzugehörigkeit können vielfältig sein und „wunde Punkte“ berühren, die insbesondere im Verhältnis von Landes- und Freikirchen nicht restlos geklärt sind. Die Frühjahrstagung des Vereins für Freikirchenforschung hat sich vor diesem Hintergrund dem Thema: „Kirchenwechsel – Tabuthema der Ökumene?“ gestellt. In facettenreichen fachwissenschaftlichen und lebensgeschichtlichen Beiträgen gingen die Referenten der Frage nach, wie sich das vielschichtige Phänomen des Kirchenwechsels kirchen- und arbeitsrechtlich, soziologisch, erziehungswissenschaftlich und biographisch fassen lässt.

Maria Stettner, damals Geschäftsführerin der ACK Bayern, stellt in ihrem Beitrag eine Handreichung vor, die Orientierung für den seelsorgerlichen Umgang mit dem Wunsch nach einem Konfessionswechsel gibt. Stettner zeichnet den Weg der Entscheidungen und Beratungen nach, die letztlich zur Verabschiedung der Handreichung führten. Dabei wird der bewusst vorsichtige, auf die Ebene der Seelsorge abhebende Titel des Textes plausibel. Angesichts stark divergierender Selbstverständnisse der in den Prozess eingebundenen Kirchen ist die Handreichung als bemerkenswerter ökumenischer Text zu würdigen und daher als Anhang zu diesem Beitrag abgedruckt.

Der kirchenrechtlich-konfessionskundliche Beitrag zum Kirchenwechsel von *Walter Fleischmann-Bisten* setzt den Schwerpunkt naturgemäß auf die stärker (staatskirchen-)rechtlich geordneten Kirchen. Er beleuchtet exemplarisch die Kirchenwechsel von Amtsträgern und führt in die staatlichen Vorschriften zum Religionswechsel ein, wie sie sich seit dem ausgehenden 18. Jh. in Deutschland entwickelt haben. Deutlich wird, dass die unterschiedlichen Gemeinde- und Kirchenverständnisse die Ansicht von der (Un)Möglichkeit eines Kirchenwechsels beeinflussen und für die Landeskirchen Änderun-

gen der Übertrittsregelungen die mit dem Staat getroffenen Vereinbarungen berühren.

In erziehungswissenschaftlicher Perspektive leuchtet *Reinbold Bühne* die Motive und Umstände eines Kirchenwechsels aus. Er arbeitet heraus, dass sich sowohl einzelne Personen als auch ganze Gemeinden verändern und plädiert dafür, Wechsel als Übergänge zu verstehen, mit denen Menschen auf solche Veränderungen reagieren. Diese Übergänge sollten konstruktiv gestaltet werden statt sich auf die nie ganz zu klärende Frage nach den Gründen für einen Wechsel zu fixieren.

Auf der Basis einer groß angelegten eigenen Studie stellen die Religionssoziologen *Jörg Stolz* und *Fabian Huber* ihre Ergebnisse zum Phänomen des Kirchenwechsels im evangelikalen Milieu der Schweiz vor. Dieses Milieu wird anhand gemeinsamer struktureller und kultureller Merkmale beschrieben und dann nach Submilieus weiter ausdifferenziert. Die Autoren identifizieren vier Gründe, die bei Wechselbewegungen eine Rolle spielen und erläutern, unter welchen Umständen Kirchenwechsel im Milieu selbst kritisch beurteilt werden.

Die Frage nach der Erteilung schulischen Religionsunterrichts durch freikirchliche Lehrer behandelt *Harald Mueller* aus juristischer Sicht. Dazu untersucht er verschiedene Vereinbarungen sowie die Vokationsordnungen der EKD-Gliedkirchen auf ihre Aussagen hinsichtlich Lehrpersonen, die einer Freikirche angehören. Im Ergebnis zeigt sich, dass die meisten Landeskirchen die Vokation ermöglichen, sofern der Betreffende einer Kirche angehört, die in der jeweiligen Landes-ACK Mitglied ist, und er erklärt, den Unterricht nach den von der Landeskirche aufgestellten Grundsätzen zu erteilen.

Einen lebensgeschichtlichen Zugang bietet der Beitrag von Pfarrer *Jochen Roth*, der die Gründe darlegt, die ihn aus der Evangelischen Landeskirche in den Dienst der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) geführt haben. Hier kommen sowohl die im Kern sakramentstheologischen als auch außertheologische Motive zur Sprache. Der Text der auf der Tagung von *Sven Brenner* gehaltenen Andacht und eine Tagungszusammenfassung von *Christopher Raedel* beschließen die Beiträge des Frühjahrssymposiums.

Mit seiner Herbsttagung, die auf dem Campus der Theologischen Hochschule Friedensau abgehalten wurde, gedachte der Verein für Freikirchenforschung seiner Gründung vor 25 Jahren. Unter dem Tagungstitel „Ökumenisch und interdisziplinär – Bilanzen und Perspektiven der Freikirchenforschung“ gaben Referenten verschiedener freikirchlicher Denominationen einen Überblick über die in der Erforschung der Freikirchen bereits geleistete Arbeit und einen Ausblick auf das, was noch zu tun bleibt.

Der langjährige frühere Vereinsvorsitzende *Erich Geldbach* verweist in seinem Rückblick auf den Minderheitenstatus der Freikirchen im deutschsprachigen Raum, der für das weithin herrschende Desinteresse der Theologischen Fakultäten an Freikirchenforschung mitverantwortlich sein dürfte. Er rekonstruiert die wesentlich mit dem Namen des Münsteraner Kirchengeschichtlers *Robert Walton* sowie seines Assistenten *Hans-Volker Sadlack*

verbundene Gründungsgeschichte des Vereins und zeichnet die wichtigen Etappen und Arbeitsformen des VFF nach. Eine Übersicht über alle auf Tagungen verhandelten Themen beschließt diesen Rückblick.

Es folgen mehrere Beiträge zur Erforschung einzelner freikirchlicher Gruppen. So untersucht *Michael Wetzel* Stand, Aufgaben und Perspektiven der methodistischen Geschichtsforschung. Er beschreibt den Weg der Erforschung der Geschichte des Methodismus und verweist insbesondere auf die Arbeit der damit befassten Studiengemeinschaft. Neben den vorliegenden Erträgen historischer Arbeit werden auch bestehende Defizite und bleibende Herausforderungen benannt.

Johannes Hartlapp geht in seinem Beitrag auf die adventistische Geschichtsschreibung ein. Dabei zeigt er, wie für adventistisches Selbstverständnis sowohl das Studium der biblischen Prophetie als auch der Geschichte von grundlegender Bedeutung für die eigene Selbstverortung als Gemeinschaft gewesen ist. Die Jahre um 1914/15 mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs und dem Tod der Prophetin Ellen White werden als Einschnitt interpretiert, der eine erste Phase vorsichtiger ökumenischer Öffnung beendete, nach einer Krise der Gemeinschaft dann aber einer erneuten Öffnung, auch im Bereich der Geschichtsforschung, den Weg bahnte.

Dass die Erforschung der Pfingstbewegung nur transnational sinnvoll ist, zeigt *Moritz Fischer*. Konkret geht er der Frage nach, was die Erforschung von Pfingstkirchen von der Untersuchung anderer Kirchen, Konfessionen oder Religionen unterscheidet, und was sie mit ihnen eint. Er erläutert die Notwendigkeit eines mehrperspektivischen Forschungsansatzes und plädiert für eine Vorurteile abbauende Arbeitsgemeinschaft von Forschern unterschiedlicher Herkunft.

Reinhard Hempelmann widmet sich der Erforschung „neuerer“ Freikirchen, worunter er die im 20. Jh. sich ausbreitenden evangelikalen und pentekostal-charismatischen Gruppen versteht. Der Beitrag bietet einen aus ländeskirchlicher Perspektive verfassten Überblick über unterschiedliche Facetten der Erforschung von Freikirchen und arbeitet vordringliche Themen und Aufgaben dieses Forschungsgebiets heraus.

Die Geschichtsschreibung der den erwecklichen Freikirchen verwandten Gemeinschaftsbewegung untersucht *Frank Lüdke*. Er führt aus, wie das Interesse an der Erforschung der eigenen Geschichte innerhalb der Gemeinschaftsbewegung allmählich Fahrt aufnahm und erläutert sodann wichtige Facetten dieses Bereichs, wobei deutlich wird, dass Freikirchenforschung und Erforschung der Gemeinschaftsbewegung sich überschneiden, was in noch stärkerem Maße als Chance wahrgenommen werden sollte.

Römisch-katholische Sichtweisen auf die sich seit dem 19. Jh. in Deutschland ausbreitenden Freikirchen präsentiert *Hans Gasper*. Nach einem mit Johann Adam Möhler einsetzenden Rückblick auf römisch-katholische Wahrnehmungen der Freikirchen konstatiert er, dass die Freikirchen inzwischen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden, während die Katholische Kirche ihrerseits zugleich immer „freikirchlicher“ wird, insofern auch in ihr der

Glaube immer stärker als persönliche Entscheidung aufgefasst und die Notwendigkeit von Mission anerkannt wird. Sein Fazit: Katholiken entdecken sich heute neu in einer Situation, die Freikirchen nicht unbekannt ist.

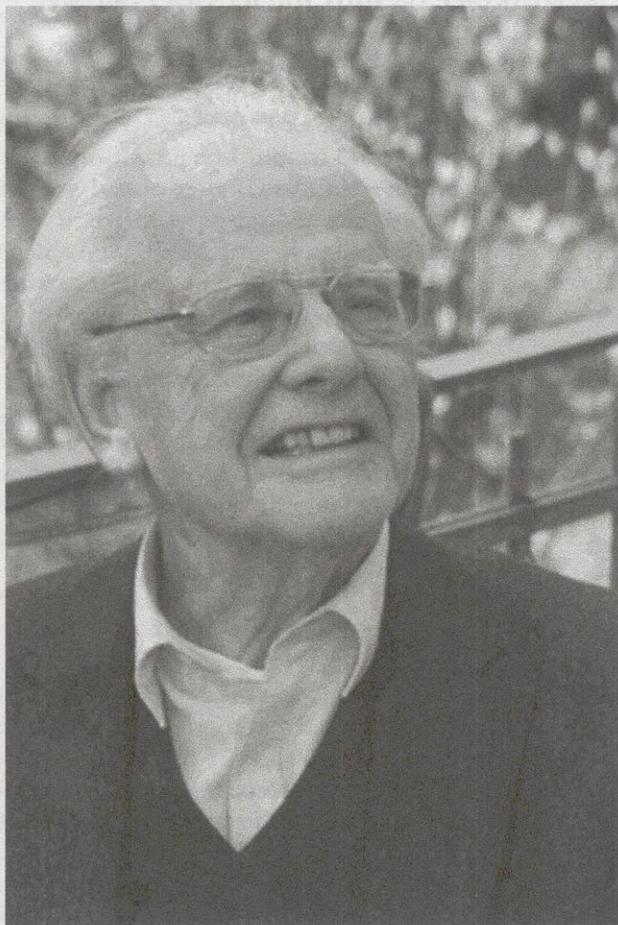
Die Klammer um 25 Jahre Vereinsgeschichte bildet der die Tagungsbeiträge beschließende Vortrag von *Hermann Lichtenberger*, der hier an ein 1989 von ihm gehaltenes Referat anknüpft. Seine Frage, ob der Beitrag freikirchlicher Theologen zur Wissenschaft ihres jeweiligen Fachs, hier konkret des Neuen Testaments, etwas spezifisch Freikirchliches an sich trägt, wird zumindest für einen Teil der Beiträge bejaht. Im Blick auf Lernprozesse im Verhältnis zwischen Freikirchlern und Angehörigen anderer kirchlicher Traditionen konstatiert Lichtenberger ein gewachsenes Maß an wechselseitiger Wahrnehmung und Anerkennung, weiterhin aber auch Vorbehalte und zuweilen Zurückweisungen. Die ökumenische Weggemeinschaft ist damit auch weiterhin gemeinsam zu gestaltende Aufgabe.

In der Rubrik „Freikirchliche Perspektiven“ finden sich Beiträge aus der Freikirchenforschung, die außerhalb der beiden obigen Tagungsthemen liegen. Zu verweisen ist hier als erstes auf den ursprünglich an der Theologischen Hochschule Elstal gehaltenen Vortrag von *Karl W. Schwarz* zum Weg der protestantischen Freikirchen in Österreich von der Toleranz (1781) bis zur gesetzlichen Anerkennung (2013). Die sich anschließenden Beiträge verdanken wir der Arbeitsgruppe „Geschichte der Freikirchen in Deutschland“, die sich auf ihrer Sitzung am 27. März 2015 in Höchst/Odenwald mit dem Thema „Freikirchliche Erinnerungskultur“ beschäftigte. Nach einem erinnerungsreichen Jahr 2014 und im Ausblick auf den 25. Gründungstag des Vereins für Freikirchenforschung schien es angebracht, zu untersuchen, ob und wo Ausprägungen einer Gedenkkultur innerhalb unserer Freikirchen vorhanden sind. Zum Abdruck kommen hier zwei Beiträge: *Heinz Szobries* untersucht in einer Regionalstudie exemplarisch den Umgang mit Geschichte in der Baptengemeinde Berlin, Schmidstraße. *Hartmut Wahl* nimmt einige psychologische Aspekte zum Thema auf. In einer Einführung werden drei Thesen von *Andreas Liese* aufgegriffen, die in der Arbeitsgruppe diskutiert wurden.

Am Ende dieser Einführung, bewusst aber am Beginn dieses Jahrbuchs steht eine Würdigung des Werkes von *Diether Götz Lichdi* durch den Vereinsvorsitzenden. Der mennonitische Historiker Lichdi hat über viele Jahre im Beirat des Vereins für Freikirchenforschung mitgearbeitet und sich für die Tagungen immer wieder als Referent zur Verfügung gestellt. Anlässlich seines 80. Geburtstags soll hier auf die im Jahrbuch dokumentierten Beiträge des Jubilars zurückgeblickt und damit ein Zeichen der Dankbarkeit und Wertschätzung gegeben werden. Lieber Bruder Lichdi: Danke für die Treue zum Verein und für allen Einsatz. Vergelt's Gott.

Christoph Raedel

15
ein Streiter für das mennonitische
Bekenntniszeugnis



**Diether Götz Lichdi
zum 80. Geburtstag**

Ein Streiter für das mennonitische Friedenszeugnis

Diether Götz Lichdi zum 80. Geburtstag

Christoph Raedel

Die Erforschung der Geschichte, Theologie und Spiritualität der Freikirchen hat in den deutschsprachigen Ländern Europas keinen leichten Stand. Und das, obwohl ihre historischen Leistungen im Blick auf die Durchsetzung von Glaubens- und Gewissensfreiheit unbestritten sind und die Zukunftsfähigkeit von Kirchen, die sich als pluralismusfähige Minderheitenkirchen in der Differenz von Bürger- und Glaubensgemeinde verstehen, auf der Hand liegt. Ein ihrer – zumal in globaler Perspektive unverkennbaren – Bedeutung gemäßer Gegenstand der Beschäftigung an den staatlichen Theologischen Fakultäten sind die Minderheitenkirchen bislang nicht geworden. Das mag man beklagen – oder eben sich unverdrossen an die Arbeit machen. Diether Götz Lichdi hat sich für Letzteres entschieden und mit Zeit, Kraft und Leidenschaft in die Arbeit des Vereins für Freikirchenforschung hineingegeben. Um dies zu würdigen, möchte ich einige Streiflichter seines Engagements Revue passieren lassen und mich dabei auf seine inhaltlichen Beiträge konzentrieren.

Der Verein für Freikirchenforschung, 1990 vom Münsteraner Kirchenhistoriker Robert C. Walton gegründet, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Geschichte und Theologie der Freikirchen im deutschsprachigen Raum zu erforschen und seine Forschungsbeiträge durch Veröffentlichung im Jahrbuch Freikirchen-Forschung einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Geht man die seit 1991 erschienenen Jahrbücher durch, fällt auf, dass Lichdi zu den regelmäßigen Autoren der hier publizierten, in der Regel auf Tagungsreferate zurückgehenden Beiträge gehört. Das ist nicht überraschend, gehörte er doch seit den 1990er Jahren bis 2014 dem Beirat des Vereins an, der die zweimal pro Jahr stattfindenden Symposien inhaltlich vorbereitet. Mit seinen Vorträgen hat sich Lichdi im Verein und darüber hinaus als historisch versierter Forscher und um die Identität des Mennontentums leidenschaftlich ringender Christ profiliert.¹ Stets war es ihm ein Anliegen, die historischen Quellen umfassend auszuwerten und die an ihnen gewonnenen Einsichten in kritischer Würdigung auf ihre Gegenwartsrelevanz hin zu befragen.

Sein erster im Jahrbuch Freikirchen-Forschung erschienener Beitrag beschäftigte sich mit dem Verhältnis von Täuferbewegung und Reformation.²

¹ Als kenntnisreicher Historiker der Täufergeschichte zeigt sich *Götz Diether Lichdi* auch in seinem Buch: *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche*, o.O. [Weisenheim a.B.], 1983 (2004).

² *Götz Lichdi*: *Die Täuferbewegung und die Reformation – Anmerkungen zu einer Verhältnisbestimmung*, *Freikirchen-Forschung* 6 (1996), 52–57.

Hier arbeitet Lichdi heraus, dass Täufer und Reformatoren von einer Reihe gemeinsamer programmatischer Eckpunkte ausgingen, die eine fortschreitende Entfremdung jedoch nicht verhindern konnten. Er verweist dafür auf die Hinwendung zur Heiligen Schrift und dem Zeugnis von Jesus Christus sowie die Kritik an der Katholischen Kirche und dem Papstamt. Zum Bruch zwischen Täufern und Reformatoren sei es gekommen, weil die Reformatoren das Einvernehmen mit der Obrigkeit in einer Weise suchten, wie die Täufer es mitzutragen nicht bereit waren. Damit ist der wirkungsgeschichtlich wichtige Aspekt des Verhältnisses von Staat und Kirche benannt. Lichdi legt Wert darauf, in den Spannungen zwischen beiden Bewegungen nicht nur theologische Differenzen als ursächlich zu benennen, die es ohne Zweifel gab, man denke an die Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Geist sowie von Rechtfertigung und Nachfolge. Er rückt diese Differenzen in einen sozialgeschichtlichen Kontext ein, wenn er daran erinnert, dass sich die Täufer im Besonderen an den „kleinen Mann“ wandten und stark antiklerikal geprägt waren. Bis heute wirkt nach, dass die Auseinandersetzungen zwischen Täuferbewegungen und Reformatoren nicht nur auf der Ebene von Disputationen ausgetragen wurden (die es durchaus gab), sondern in blutige Verfolgungen der Täufer (auch) durch reformatorisch gesinnte Obrigkeit mündeten. Die Geschichte von Verfolgung und Martyrium hat die Täuferbewegungen nachhaltig geprägt und sie zum Eintreten für Gewissensfreiheit und der Forderung nach der staatlichen Anerkennung von Minderheiten motiviert. So entstanden Gemeinden, die sich dem Grundsatz verpflichtet fühlten, „daß die Rücksicht auf weltliche Gesichtspunkte die Verkündigung des Evangeliums nicht beeinträchtigen dürfe“.³ Die weiteren Beiträge Lichdis zeigen, dass damit nicht einer der Welt entzogenen Frömmigkeit das Wort geredet ist, sondern die Freiheit des Evangeliums und dessen Verkündigung von staatlicher Bevormundung und Instrumentalisierung bekannt wird.

Eingehend beschäftigt hat sich Lichdi auch mit Melchior Hoffmann, der u. a. in Emden wirkte, wo er 1530 öffentlich ca. 300 Personen taufte, um sie auf das kommende Gottesgericht vorzubereiten. Der wandlungs- und spannungsreiche Weg Hoffmanns wird in farbigen Strichen gezeichnet. So war Hoffmann zunächst Lutheraner, bevor er unter dem Einfluss der „Straßburger Propheten“ apokalyptische Vorstellungen entwickelte und ein Täuferum von eigenständiger Art ausprägte. Das auffälligste Element seiner Theologie war eine chiliastische Naherwartung, die sich mit Vorstellungen eines blutigen Endkampfes verband, wobei Hoffmann seinen Anhängern das gewaltsame Aufbegehren gegen die Obrigkeit untersagte, da sie ein Werkzeug Gottes sei. Besondere Aufmerksamkeit widmet Lichdi in diesem Beitrag der Persönlichkeit Melchior Hoffmanns. Er charakterisiert ihn als begabten, temperamentvollen Redner, „der seine Zuhörer in den Bann schlagen kann“.

³ Ebd., 57.

te“,⁴ indem er polarisierte und seine Auffassungen leidenschaftlich vortrug. „Dabei zeigte er sich“, schreibt Lichdi, „unverträglich und geriet leicht in Streit; er tat sich schwer, Freunde zu finden und zu halten“.⁵ Und dennoch löste er eine Bewegung aus, die in den damals noch katholischen Niederlanden die Reformation zu einer Volksbewegung werden ließ, die anfänglich täuferisch geprägt war. Impulse seiner Theologie fanden sich sowohl bei den militanten Täufern als auch bei den friedlich gesinnten Mennoniten. Das widersprüchliche Erbe Hoffmanns verdankt sich wesentlich seinem Schwanken selbst in Grundsatzfragen, so dass seine Anhänger zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen kamen. Unbestritten ist gleichwohl: „In der Geschichte der apokalyptischen Prediger und der sozialrevolutionären Utopisten kommt Melchior als geistigem Urheber des Münsterschen Täuferreiches eine herausragende Bedeutung zu.“⁶ Lichdi leistet mit dieser kritischen Würdigung Melchior Hoffmanns einen wichtigen Beitrag dazu, das Wurzelgeflecht der Täuferbewegungen in ihrer Vielschichtigkeit und teilweise auch Widersprüchlichkeit freizulegen und so Vereinfachungen zu wehren.

In die Geschichte der Neuzeit führt ein Beitrag Lichdis, der sich mit mennonitischen Schuldbekenntnissen und der Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945 beschäftigt.⁷ Hier wird deutlich, wie sehr die deutschen Mennoniten nach Kriegsende an Aufarbeitungsmustern partizipierten, wie sie sich auch in anderen Gemeinschaften sowie der Gesellschaft insgesamt beobachten ließen. Die ersten Erklärungen nach dem Ende des Nationalsozialismus, so Lichdi, standen noch ganz unter dem Eindruck des Kriegsausgangs, der als Katastrophe und – geistlich – als Demütigung, kaum jedoch als Befreiung empfunden wurde. „Jeder beklagte sein Los und nur wenige waren bereit, den Zusammenbruch als eine Folge des von Deutschland verursachten Krieges zu begreifen“,⁸ urteilt Lichdi. Es brauchte, auch unter den Mennoniten, die nächste Generation, die es wagte, die Schuldfrage zu stellen und um Antworten zu ringen. Eine 1978 veröffentlichte Erklärung formulierte behutsam, dass der Weg der Mennoniten im Dritten Reich als „schwere Identitätskrise“ zu verstehen sei. 1995 verabschiedete die Mitgliederversammlung der AMG eine Erklärung, die Schuld eingesteht, ohne dies als nachträgliche Kritik an der Elterngeneration verstanden wissen zu wollen. Mit der Bitte um Vergebung wird der Blick nach vorn gerichtet. Wenn es auch ein steiniger und langer Weg zu dieser Erklärung war, so hält Lichdi das Kriegsende 1945 doch für eine wichtige Zäsur. Die „Katastrophe“ ließ Mennoniten neu nach dem Ethos der Wehrlosigkeit fragen, das schon seit dem 19. Jahrhundert immer weniger Grundüberzeugung und

⁴ Ebd., 6.

⁵ Ebd., 7.

⁶ Ebd., 13.

⁷ Diether Götz Lichdi: Mennoniten blicken zurück. Schuldbekenntnisse und Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945, Freikirchen-Forschung 16 (2007), 205–218.

⁸ Ebd., 207.

zunehmend eine Gewissensentscheidung des Einzelnen geworden war. Diese Rückbesinnung auf ein täuferisches Leitbild und ihre Vorgeschichte sollten Lichdi noch näher beschäftigen.

Bereits im Folgejahr erschien im Jahrbuch ein Aufsatz, der das Verhältnis der Mennoniten zum Staat im 19. Jahrhundert unter den Titel „Von der Absonderung zur Anpassung“ stellte.⁹ Lichdi zeigt zunächst, wie die Täufer in Nord- und Süddeutschland in ihrer Entstehungszeit auf unterschiedlichen Wegen zu einer im Ganzen distanzierten Haltung gegenüber der Staatsgewalt kamen. Während die Schweizer Täufer im Schleitheimer Bekenntnis ihre Lehre von der Absonderung festschrieben (vgl. 2 Kor 6,14 f.), speiste sich diese Distanz bei den Mennoniten in Norddeutschland vor allem aus der Vorstellung von der „Gemeinde ohne Flecken und Runzeln“ (vgl. Eph 5,27). Diese theologischen Motive gaben den Täufergemeinden einen starken Zusammenhalt und ein spezifisches Gepräge, das jedoch bei aller Distanznahme zur Welt von den die Umgebungsgesellschaften bestimmenden Entwicklungen nicht unberührt bleiben konnte. Lichdi sieht den in der Folge von (französischer) Revolution und Aufklärung propagierten Gedanken der Volkssouveränität als maßgeblich dafür an, dass sich im 19. Jahrhundert viele Mennoniten in hohem Maße mit ihrem Staat bzw. ihrer Nation identifizierten. Die schrittweise Tolerierung von Minderheiten und ihr sich infolge dessen erweiternder Wirkungskreis in der Gesellschaft machte aus einer Gruppe von geduldeten religiösen Eiferern anerkannte Bürger, deren Leistungen Wertschätzung erfuhren. So wurden Mennoniten immer weniger von anderen Bürgern unterscheidbar. Sie glichen sich, auch in Sprache und Kleidung, ihrer Umgebung an, die Vorstellung, als Fremdlinge und Pilger durch die Welt zu wandern (vgl. 1 Petr 2,11) wurde immer mehr vergeistlicht und damit lebensweltlich abstrakt. Was bedeutete dies konkret für die im Blick auf mennonitische Identität zentrale Forderung der Wehrlosigkeit? Lichdi zeigt in differenzierter Darlegung die Vielschichtigkeit der sich abzeichnenden Entwicklungen auf. Er verweist exemplarisch auf eine Reihe von Kompromissen, die einzugehen Mennoniten sich in wachsender Zahl bereit zeigten, wenn sie z. B. den Kriegsdienst ohne Waffen (im Sanitätsdienst und anderen unbewaffneten Einheiten) akzeptierten oder für die Befreiung vom Wehrdienst eine Wehrsteuer bezahlten. Wenn auch in den „Ibersheimer Beschlüssen“ (1803/1805) der Grundsatz der Wehrlosigkeit bekräftigt wurde, so zeigt doch der weitere Verlauf des 19. Jahrhunderts, dass Mennoniten, die sich z. B. am Freiheitskrieg 1813–15 beteiligten, nicht mehr aus den Gemeinden ausgeschlossen wurden. Praktisch verlagerte sich die Vorstellung von der Wehrlosigkeit von der Ebene des Grundsatzes auf die eines zu respektierenden persönlichen Gewissensentscheids. Ähnliche Vermeidungsstrategien, mittels derer erlangte Bürgerrechte nicht durch kompromisslose Verweigerungshaltungen aufs Spiel gesetzt werden sollten, las-

⁹ Diether Götz Lichdi: Von der Absonderung zur Anpassung. Das Verhältnis der Mennoniten zum Staat im 19. Jahrhundert, Freikirchen-Forschung 17 (2008), 77–91.

sen sich Lichdi zufolge auch in der Eidesfrage dokumentieren.¹⁰ Lichdi urteilt die für das 19. Jahrhundert skizzierten Entwicklungen im Ganzen kritisch, wenn er schreibt: „Die Erfahrungen aus der Märtyrerzeit wurden zwar sorgfältig gepflegt, hatten aber im Denken und Verhalten keine die Gegenwart mehr prägende Bedeutung mehr.“¹¹ Die Annäherung an einen allgemein-protestantisch geprägten Zeitgeist bereitete, so seine Einschätzung, den Weg für das weithin konformistische Verhalten, wie es sich in den großen Kriegen des 20. Jahrhunderts zeigen sollte. Auch hier werden also Entwicklungen deutlich, bei denen sich die mennonitischen Gemeinden, aufs Ganze gesehen, nicht (wohltuend) von anderen Freikirchen abhoben.

Dies wird explizit deutlich, als Lichdi einige Jahre später noch einmal den Weg der Täuferbewegungen von der Wehrlosigkeit hin zum Friedenszeugnis in den Blick nimmt, nun aber die Entwicklungen des 19. Jahrhunderts deutlicher mit den theologischen Anfangsimpulsen und Tendenzen der neuesten Zeit in Verbindung bringt.¹² Er zeigt auf, dass die frühen Täufer das Beispiel der Gewaltlosigkeit Jesu als verbindlich betrachteten und die aus ihrem Beharren auf Wehrlosigkeit erwachsenen Nachteile auf sich zu nehmen bereit waren. Der sich in den Befreiungskriegen des frühen 19. Jahrhunderts verstärkende Paradigmenwechsel hin zu einer nationalen Begeisterung, hinter der auch der Grundsatz der Gewaltlosigkeit zurückzustehen hatte, wird nun bis in die Zeit des Nationalsozialismus hinein weiterverfolgt. Es sei, so Lichdi, nicht zu erkennen, dass ungeachtet aller Bedenken gegenüber der Einbindung in die Wehrpflicht, die für diese Zeit dokumentiert sind, die Frage der Wehrlosigkeit letztlich der Gewissensprüfung des Einzelnen anheimgestellt wurde. Die von Lichdi 2007 bereits in den Blick genommene Neuorientierung nach 1945 wird nun näher ausgeleuchtet. Er arbeitet heraus, dass es dabei nicht einfach um eine Repristination täuferischen Traditionsgutes gehen konnte, sondern um die Neugewinnung eines biblisch-theologisch begründeten mennonitischen Friedenszeugnisses. Dieses Friedenszeugnis, so hält Lichdi fest, „bestand nicht mehr nur im passiven Erleiden von Unrecht oder in der Verweigerung[,] an der Gewalt teilzunehmen, sondern in der Arbeit für den Ausgleich zwischen den Menschen und im Einsatz für die Gerechtigkeit“.¹³ Damit ist für die Zeit seit den 1980er Jahren nicht weniger zu vermerken als der Übergang von der Konzentration auf die Verweigerung des Wehrdienstes hin zur aktiven Förderung eines gerechten Friedens, die in ein umfassendes Konzept der Christus-Nachfolge eingebettet ist. Für Lichdi liegt die Problematik der frühen Absonderungslehre darin, dass der Rückzug in den frommen Winkel von der Bereitschaft gelöst wurde, sich den aktuellen, die Gesellschaft bestimmten-

¹⁰ Vgl. ebd., 86 f.

¹¹ Ebd., 91.

¹² Dietber Götz Lichdi: Von der Wehrlosigkeit zum Friedenszeugnis. Die Entwicklung eines täuferisch/mennonitischen Merkmals, *Freikirchen-Forschung* 24 (2015), 60–71.

¹³ Ebd., 70.

den Problemen zu stellen. Weltverantwortung müsse von daher an die Stelle der Weltabsonderung treten.

Zu den das 20. Jahrhundert bestimmenden Entwicklungen im kirchlichen Bereich gehörte ohne Zweifel die ökumenische Bewegung sowie die Implementierung bilateraler Dialoge sowohl auf nationaler als auch auf globaler Ebene. Diesem Dialoggeschehen haben sich auch die Mennoniten geöffnet,¹⁴ wofür unter anderem die ab 1989 tagende mennonitisch-lutherische Gesprächskommission steht. Konkreter Ausgangspunkt waren die fünf Verwerfungen der Täufer in der *Confessio Augustana* (1530). Der Gesprächsverlauf offenbarte einige Asymmetrien, da z. B. die lutherische Seite seit 1580 keine Bekenntnisentwicklung mehr kennt, wogegen Mennoniten unterschiedliche Bekenntnisse aus verschiedener Zeit haben. Formal wurde in den Gesprächen deutlich, dass die mennonitischen Themen wie Nachfolge, Friedenszeugnis und Taufe im Vordergrund standen, „während die lutherischen Eigentümlichkeiten nur dann besprochen wurden, wenn sie in Beziehung zu den täuferisch-mennonitischen Schwerpunkten standen“.¹⁵ Dennoch ist an den veröffentlichten Gesprächsergebnissen ablesbar, dass beiden Seiten an einer Aussöhnung lag und sie deshalb in den Gesprächen viel Verständigungsbereitschaft zeigten. Die gemeinsame Erklärung hebt die erzielten Übereinstimmungen, auch z. B. im Verständnis der Taufe, hervor, während bestehende substanzelle Unterscheide unerwähnt bleiben. Als konkrete Folgewirkungen der Gespräche lässt sich auf die von der VELKD ausgesprochene „eucharistische Gastfreundschaft“ gegenüber Mennoniten verweisen (bei gleichzeitiger Ablehnung gemeinsamer Abendmahlsfeiern). Die Gesangbücher der EKD-Gliedkirchen versehen seit 1996 den Abdruck des Textes der CA mit einer Anmerkung, die im Kern feststellt, dass die in der CA ausgesprochenen Verwerfungen die Lehren der damit angesprochenen Kirchen heute zum größten Teil nicht mehr trafen. Nachdem Lichdi weitere Dialogkontakte durchgearbeitet hat, formuliert er einige abschließende Eindrücke. Er bedauert, dass tradierte Begriffe wie „Säuglings-“ oder „Erwachsenentaufe“ die zur Diskussion stehende Sachproblematik eher verdunkelten (weil es im Kern nicht um eine Frage des Alters geht) und so Missverständnisse tradiert würden. Er weist auch darauf hin, dass mennonitische Gemeinden vor Ort in der Regel ein entspanntes Verhältnis zu den anderen christlichen Gemeinden pflegten. Doch könnte dies über die insbesondere im Taufverständnis bestehenden Sachdifferenzen nicht hinwegtäuschen: „Wenn also Lutheraner und Mennoniten zu einer uneingeschränkten Gemeinschaft kommen wollen, dann haben sie noch vieles miteinander zu klären.“¹⁶

Dieser knappe Überblick über seine gehaltvollen Beiträge zur Erforschung der täuferisch/mennonitischen Bewegungen im Horizont einer öku-

¹⁴ Vgl. Diether Götz Lichdi: Die Dialoge der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden mit der VELKD und anderen Partnern, *Freikirchen-Forschung* 20 (2011), 83–97.

¹⁵ Ebd., 85.

¹⁶ Ebd., 97.

menisch offenen Freikirchenforschung vermag hoffentlich zu zeigen, wieviel der Verein für Freikirchenforschung Diether Götz Lichdi verdankt. Was sich hier nicht dokumentieren, sondern nur bezeugen lässt, ist seine engagierte, ja leidenschaftliche Beteiligung an den zahlreichen Diskussionen und Tischgesprächen, die es während der Tagungen des Vereins gab. Diether Götz Lichdi ist ohne Zweifel ein Streiter für das Friedenszeugnis. Ich denke, gerade diese paradox klingende Formulierung wird einem Mann gerecht, für den historische Forschung einen Gegenwartauftrag zu erfüllen hat: nämlich Geschichte im Licht der Gegenwart verständlich zu machen, verborgene Bezüge herauszuarbeiten, Entwicklungen und Tendenzen sachlich und kritisch zu bewerten und in all dem danach zu fragen, wie Mennoniten, ja wie Christen überhaupt, heute Jesus Christus nachfolgen können und sollen, und das in einer von Krieg und Ungerechtigkeit zerrissenen Welt, die aber unwiderruflich auf ein Friedensreich zugeht, das nicht von Menschen gemacht ist, das zu bezeugen wir aber von Jesus Christus berufen sind.

Kirchenwechsel – Tabuthema der Ökumene?

Frühjahrstagung des Vereins für Freikirchenforschung
vom 28. bis 29.03.2015 in Höchst/Odenwald

Seelsorgerlicher Umgang mit dem Wunsch nach Konfessionswechsel

Wege und Wirkungen einer Handreichung der ACK Bayern

Maria Stettner

Im Folgenden werde ich über eine kleine Publikation sprechen, die die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern, kurz ACK Bayern, im Jahr 2010 veröffentlicht hat. Sie passt in einen DIN Lang-Briefumschlag – und wiegt 30 Gramm. Klein, harmlos, nüchtern kommt diese Publikation daher und birgt unter den wohlgesetzten Worten aufgeregte Diskussionen, emotionale Wortbeiträge und das Ringen darum, die kirchenrechtlichen Regelungen mit dem Einfühlungsvermögen in die freien Entscheidungen von Menschen zusammenzubringen.

In der ACK Bayern sind im Jahr 2015 18 Kirchen ganz unterschiedlicher Art zusammengeschlossen. Drei weitere wirken im Gaststatus mit. Außerdem gehören noch vier ökumenische Basisorganisationen dazu. Die dominanten Kirchen in Bayern sind die römisch-katholische Kirche mit ihren sieben Bistümern und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern. Wer aus einer anderen Landeskirche innerhalb der EKD nach Bayern zieht, und bei den Behörden „evangelisch“ angibt, wird automatisch „eingeluther“t, wechselt also unter Umständen die Konfession, wenn er oder sie aus einer reformierten oder unierten Landeskirche kommt. Ebenfalls mit vielen Mitgliedern sind einige orthodoxe Kirchen ausgestattet, die in Bayern, vor allem in den größeren Städten heimisch geworden sind: die griechisch-orthodoxe Kirche, die rumänisch-orthodoxe Kirche, auch die serbisch-orthodoxe Kirche – nicht zu vergessen die russisch-orthodoxe Kirche, die allerdings nur selten am ökumenischen Gespräch partizipiert. Außerdem gibt es nicht erst seit den



großen Flüchtlingsbewegungen in den letzten Jahren auch aktive große und kleine Gemeinden der altorientalischen Kirchen: Kopten, Armenier, die syrisch-orthodoxe Kirche und die äthiopisch-orthodoxe Kirche. Diese Kirchen haben in der Regel mehr Mitglieder in Bayern als die Freikirchen unter den Mitgliedern der ACK: Mennoniten, Methodisten, Baptisten, die Heilsarmee und die Freien evangelischen Gemeinden. Meist ohne Kontakt zur ACK sind die vielen unabhängigen Kirchen und Bewegungen. Allerdings beobachten wir in den letzten Jahren, dass auch von dieser Seite ein Interesse an Christen „anderer Art“ und ein Verständnis davon, dass die unterschiedlichen Weisen, den Glauben in der Gemeinschaft zu gestalten, wächst.

Nun wird es nicht überraschen, dass an der einen oder anderen Stelle Menschen, auch innerhalb der in der ACK verbundenen Kirchen, von einer Kirche zu einer anderen wechseln – aus ganz unterschiedlichen Gründen. Darauf kam das Gespräch bei einer Delegiertenkonferenz – also der Vollversammlung der ACK Bayern – zu der jährlich rund 80 Delegierte für zwei Tage zusammenkommen.

1. Der Anlass

Zu jeder Delegiertenkonferenz der ACK Bayern gehören auch Beratungen in den sogenannten Delegationsgruppen. In der Delegationsgruppe der „in Bayern kleinen Kirchen“, zu der beispielsweise Methodisten, Baptisten, die Heilsarmee, aber auch die Alt-Katholische und die Anglikanische Kirche gehören, kam das Gespräch bei der Delegiertenkonferenz 2006 auf das Thema „Kirchenwechsel“. Schnell wurde deutlich: Das ist ein Thema, das ein heißes Eisen darstellt. Nur ein einziges Beispiel: Wie soll man als Freie evangelische Gemeinde reagieren, wenn einer jungen Lehrerin empfohlen wird, in die Evangelisch-Lutherische Kirche einzutreten, wenn sie ihr Lehrfach Evangelische Religion denn unterrichten will? Dazu braucht sie nämlich die sogenannte Vocatio. Diese wird aber nur Angehörigen evangelischer Mitgliedskirchen der ACK Bayern erteilt – und die FeG ist (noch) Gastmitglied und wird erst 2016 als Vollmitglied aufgenommen werden. Natürlich ist ein derartiger Vorfall von Kirchenrecht und Staatkirchenverträgen gedeckt. Aber unter Partnern oder gar Freunden in der Ökumene ist er zugleich schwer zu ertragen.

Heiße Eisen soll man anfassen – und so wurde ein Studientag zum Tabuthema Kirchenwechsel noch im selben Herbst (2006) vereinbart. Hilfreich, dass 2004 zur Thematik von der ACK-Deutschland ein Studienband herausgegeben worden war.¹ Eine kleine Vorbereitungsgruppe konzipierte einen Studientag und stellte schon bei der Vorbereitung fest, dass manche Begriffe im Kontext des Tabuthemas Kirchenwechsel nicht nur heiße Eisen,

¹ Athanastos Basdekis / Klaus Peter Voß (Hgg.): Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven, Frankfurt am Main 2004.

sondern explosive Tellerminen waren. Der Begriff „Konversion“ etwa ließ regelmäßig die orthodoxen Vertreter bei der ACK Bayern in die Höhe gehen und führte zu harschen Worten gegenüber „Proselytenmachern“ oder gar gegenüber „Verrätern des wahren Glaubens“.

Für den Studenttag wurde vereinbart, in möglichst sachlicher und besonderer Weise von den Erfahrungen mit Kirchenwechsel in den einzelnen Konfessionen zu berichten – um dadurch ein differenziertes Bild davon zu erhalten, welche *Erfahrungen* zu diesem Thema die jeweilige Kirche prägen. Ich möchte kurz den Weg schildern, der auf diesem Studenttag miteinander gegangen wurde:

- a) Zur Einführung wurde Klaus Peter Voß, damals freikirchlicher Referent bei der Ökumenischen Centrale in Frankfurt am Main, der Geschäftsstelle der ACK Deutschland, um einen Überblick und um begriffliche Klärung gebeten. Wovon soll man sprechen: Übertritt, Konfessionswechsel, Konversion? Gibt es Trends – wer zu wem? Was lösen Kirchenwechsel aus? Wer ist damit beschäftigt, die abgebende oder die aufnehmende Kirche?
- b) Johann Peter Athmann (†) stellte kirchenrechtliche Regelungen dar.
- c) Hierauf folgten konkrete Beispiele aus den verschiedenen Mitgliedskirchen – anonymisiert wurden einige „Wechselgeschichten“ vorgestellt.
- d) In Kurzreferaten wurden anschließend von Vertretern verschiedener Mitgliedskirchen die „Verfahren“ bei Austritten und Eintritten beschrieben und das jeweilige Verständnis von Mitgliedschaft erläutert.

Damit lag viel Material auf dem Tisch: theologische Aspekte ebenso wie emotionale.

Eine wesentliche Rolle spielte im Verlauf des Studentags die Erfahrungsebene. Immer wieder, und das nicht nur bei den bewusst eingebrachten anonymisierten Erfahrungserichten, „ploppten“ Erlebnisse hoch und suchten sich Ausdruck. In fast jeder Phase für Rückfragen, waren es nicht in erster Linie Verständnisfragen, die geäußert wurden, sondern eigene Beispiele, die zu Gehör gebracht werden mussten.

Ich möchte diese prägenden Erfahrungen umreißen, weil sie symptomatisch scheinen und das weitere Gespräch – und auch die spätere Weiterarbeit – stark beeinflussten:

- Dominant waren die traumatischen Erfahrungen vieler orthodoxer Vertreter in der Nachwendezeit in den östlichen Ländern. Nach der Öffnung des „Eisernen Vorhangs“ erlebten sie einen Zustrom westlicher und amerikanischer Missionare aus Kirchen, die ihnen fremd waren. Sie fühlten sich gekränkt und verletzt, wenn unter den Angehörigen ihrer Kirche missioniert wurde. Mehr noch: Die Mission von Pfingstlern und anderen war für sie zu deuten als imperialistische westliche Überheblichkeit, als Verlockung mit Versprechen des westlichen Lebensstils, als

Nichtakzeptanz der Glaubengeschwister. Diese Erfahrungen sind tiefgreifend und haben einen Graben zwischen der alten verwurzelten orthodoxen Tradition und anderen Kirchen aufgerissen. Die Skepsis gegenüber anderen Kirchen ist sehr groß. Die jüngere Generation der orthodoxen Priester ist hier nicht mehr ganz so empfindlich, vor allem, wenn sie ihre Ausbildung in Deutschland genossen haben und vertrauter mit einem gewissen Pluralismus in der kirchlichen Landschaft sind.

- Nicht selten gibt es konflikthafte Erfahrungen zwischen Volks- und Freikirchen. Eine Gemeinde in der Landeskirche hat eine so einigermaßen gut laufende Jugendarbeit, vielleicht sogar einen Jugendbibelkreis, Jugendgottesdienste mit dem Anliegen, andere zum Glauben einzuladen. Einige junge Leute engagieren sich weit über das übliche Maß hinaus, und ihr Einsatz zeigt Früchte. Da treffen sie auf Mitarbeiter einer kleinen neu gegründeten freien Gemeinde, die sich in der Nähe angesiedelt hat. Man lädt sie zum Gottesdienst ein – alles scheint freier, leichter, lebendiger. Anfangs empfinden sie ihre Ausflüge zur neuen Gemeinde noch als Inspiration für ihre bisherige Arbeit. Dann aber verlassen sie die „Halbherzigkeit“, um mit ganzem Herzen bei der neuen Sache dabei zu sein. Eine ähnliche Geschichte könnte auch aus dem Bereich der etablierten Freikirchen erzählt werden, wenn die Aktivisten zu den neuen, zeitgemäßer scheinenden Bewegungen abwandern.
- Schmerzhafte Erfahrungen machen etablierte und neuere Freikirchen mit Abspaltungen und neuen Kirchengründungen.
- Was, wenn das eigene Kind die Herkunftskirche verlässt? Eine Anfrage an alles, was der Elterngeneration wertvoll und heilig ist.
- Ein römisch-katholischer Pfarrer erzählt beglückt von einem Eintritt in seine Kirche: Ein junges Paar kam, um sich über die Trauung zu informieren. Als er selbst die Rede auf eine mögliche ökumenische Beteiligung bringt, weil die Braut evangelisch ist, lehnt sie ab. Sie findet die evangelische Kirche langweilig und liebt den Weihrauchduft in den Kathedralen. Und am liebsten wäre sie katholisch. Da sagt der Pfarrer: Das ist kein Problem ... !
- Wie geht man mit dem Konfessionswechsel von Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens um? Als die Handreichung der ACK Bayern erstellt wurde, lag der Konfessionswechsel des Heidelberger Theologieprofessors Klaus Berger erst wenig zurück. Im vergangenen Jahr hatte die neo-pentekostale „Wort des Glaubens – Bewegung“ einen aufsehenerregenden Konfessionswechsel ihres Leiters Ulf Ekman in Schweden zu verzeichnen. Er trat zur römisch-katholischen Kirche über, die er zuvor als nicht dem Evangelium gemäß betrachtet hatte.

Ich füge noch aus einer ganz aktuellen Begegnung ein Beispiel hinzu:

- Ein junger engagierter Kopte, Diakon in seiner Gemeinde, gesellschaftlich voll integriert, stellt mir seine Frau vor. Man sieht, dass es nicht mehr lange zur Geburt des ersten Kindes ist. Wir reden über dies und

das, und auch über das Gemeindeleben und dass mehr und mehr deutsch gesprochen wird auch unter den Kopten. Da sagt seine Frau: „Zum Glück, sonst wäre ich ziemlich ausgeschlossen.“ Sie ist Deutsche und erzählt, dass sie koptisch-orthodox geworden sei, um ihren Mann zu heiraten. Dabei wurde sie auch erneut getauft.

Was ist an diesen Beispielen so schlimm? – möchte man fragen. Eigentlich doch gar nichts. Kann sich nicht ein freier, religiöser Mensch auch frei entscheiden, wo er seine geistliche Heimat suchen und finden möchte? Es ist nichts schlimm daran – solange der Wechselwunsch nicht auf unrealistischen Versprechungen beruht. Solange es ohne Verunglimpfung einer der beteiligten Kirchen abgeht. Solange es sich um eine reflektierte Entscheidung handelt. Es scheint aber in der Empfindung beteiligter Personen eine Spannung zwischen lauterem und unlauterem Wettbewerb, zwischen Religionsfreiheit und Überredung bzw. Vorteilsnahme, zwischen der Freiheit zur eigenen Entscheidung und der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die man nicht einfach aufzukündigen kann, zu bestehen.

Für einige Kirchen steht hier das Selbstverständnis im Hintergrund, *die Kirche Jesu Christi zu sein – oder dies doch zumindest in der bestmöglichen Weise zu sein*. Das trifft neben der römisch-katholischen Kirche beispielsweise auch die orthodoxen Kirchen. Aus *der Kirche Jesu Christi* kann man demzufolge nicht austreten, um in eine andere Kirche Jesus Christi überzutreten oder einzutreten. Dieses Verständnis von Mitgliedschaft in der Kirche entspricht eben nicht dem einer Mitgliedschaft in einem Verein.

Diese Argumentation lässt zwei Schlüsse zu, die sich gegenseitig ausschließen:

- Entweder: Austritt, ob zum Zweck eines Übertritts oder Eintritts in eine andere Kirche oder als Entfernung von der Kirche, ist schlicht undenkbar.
- Oder: Es kommt nicht darauf an, in welcher Partikularkirche ein Mensch Teil dieser einen Kirche ist, Hauptsache er ist es.

Egal welchen der beiden Schlüsse man zieht, Seelsorger, Pfarrer, engagierte Ehrenamtliche, die sich mit ihrer Kirche identifizieren, lässt es nicht kalt, wenn jemand ihre Kirche verlässt – um in eine andere zu wechseln. Dieser Abschied wirft Fragen auf, zum einen selbstkritische Fragen: Was gelingt woanders besser als bei uns? Was haben wir versäumt? Haben wir uns nicht genug gekümmert? Ist nicht deutlich genug, wofür wir stehen? Hindern unsere Strukturen?

Aber auch kritische Fragen der anderen Kirche oder Gemeinde gegenüber: Ist in ihr wirklich das zu finden, was die scheidende Person dort sucht? Dazu kommen ggf. theologische Anfragen z.B. im Blick auf die Taufpraxis oder anderes.

All die aufgeworfenen Fragen sind nicht einfach nur sachliche Fragen, sondern spiegeln häufig auch das Verletzt-Sein derer, die verlassen werden. Und das umso mehr, je stärker eine Person in die Gemeinarbeit involviert war. Sind wir plötzlich nicht mehr gut genug? Ist unser Engagement, unsere Mühe hier nichts wert? – Die Zurückbleibenden fühlen sich entwertet, herabgesetzt. Die Verletztheit hat große Ähnlichkeit mit dem Verletzt-Sein beim Ende einer Beziehung. Wenn dann womöglich noch mehrere die Gemeinde verlassen, kann der Verdacht systematischer Abwerbung entstehen. Etwas beschönigend wird vielleicht von „Schäfchenklau“ gesprochen, im scharfen Ton von „Verrätern“ oder „Abtrünnigen“. Und am Ende ist vielleicht das vorher ganz gute ökumenische Klima vor Ort beschädigt.

Ich berichte ja immer noch von den Erfahrungen und Schlüssen eines Studentags. Selbst während dieses Studentags, wo Menschen zusammengekommen waren, die teilweise seit vielen Jahren in den Gremien der ACK Bayern zusammenarbeiten, war bei diesem Thema, bei den unterschiedlichen Erzählungen und Berichten eine Untergrundspannung zu spüren. Es war nötig, sich bewusst zu machen, dass alle als Kinder Gottes, als Brüder und Schwestern im Herrn zusammengekommen waren – und nicht als Wettbewerber auf dem christlichen Markt, auf dem man versucht, seine Schäfchen vor den vermeintlichen Attacken der anderen zu schützen. Es war gut, dass seit langem vertrauensvolle Gespräche eingeübt waren. Das Thema Kirchenwechsel erwies sich als eines, das nur vertrauensvoll behandelt werden kann, wenn es nicht zu Spannungen und Konflikten kommen soll.

Der gemeinsame Tag mündete in die Fragestellung, wie man denn nun als Seelsorger oder Seelsorgerin wirklich gut mit einem Menschen umgeht, von dessen Wunsch nach einem Kirchenwechsel man erfährt – sei es, dass jemand in die eigene Kirche wechseln möchte, sei es, dass jemand in eine andere Kirche wechseln möchte. Die guten Erfahrungen aus den intensiven Gesprächen des Studentages sollten nicht nur den Anwesenden von Nutzen sein – das war am Ende des Tages klar. Es sollte ein Impuls in die Mitgliedskirchen gesendet werden – eine Hilfestellung für Menschen, die pastoral mit Konversionen, also dem Wunsch nach Konfessionswechsel, befasst werden.

2. Arbeitsauftrag an eine Projektgruppe

Der Ständige Ausschuss der ACK Bayern beschloss im Oktober 2006, eine Projektgruppe mit einer „Handreichung“ zu beauftragen. Im Einberufungsschreiben an die Mitglieder der Projektgruppe schrieb der damalige Geschäftsführer: „... hat die Gruppe die Aufgabe, eine pastorale ökumenische

Handreichung zum Thema Übertritt / Kirchenwechsel zu erstellen. Zum vorbereitenden Nachdenken möchte ich nochmals einige geäußerte Gedanken aufgreifen: Berücksichtigung der religiösen Situation; „weiche Faktoren“ (Freunde, Wohlfühlen); Beheimatung – Mitgliedschaft; Rückmeldungs- und Nachbarschaftskultur („seelsorgerliche Übergabe“); Vermeidung von Konversionsdruck; Vermeidung negativer Kommentare („Abtrünniger“); Sondersituation bei Funktionsträgern.“ Der letzte Aspekt entfiel in der Handreichung im Blick auf die Adressaten der Publikation.

An der Projektgruppe waren Vertreter folgender Konfessionen bzw. Arbeitsgemeinschaften beteiligt:

- Evangelisch-lutherisch
- Römisch-katholisch
- Alt-katholisch
- Baptistisch
- Armenisch-apostolisch
- Serbisch-orthodox (ab der 4. Sitzung)
- Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Kreise

3. Die Handreichung entwickelt sich

Beim *ersten Treffen* der „Projektgruppe Handreichung“ im Dezember 2006 verständigten sich die Mitglieder auf *Grundlinien im Umgang mit dem Thema*. Einige dieser Grundlinien möchte ich hier nennen:

- Aus der Tradition der Zusammenarbeit in der ACK Bayern heraus soll die Thematik unter dem Grundton „Freundschaftlicher Umgang miteinander“ angegangen werden.
- Um Missverständnisse auszuschließen, soll auf problematische Begriffe (z.B. Proselytismus, Mission) und Formulierungen besonders geachtet bzw. solche nicht verwendet werden.
- Es geht um die seelsorgerliche Begleitung von Menschen aus einer der ACK-Mitgliedskirchen, die von sich aus den Wunsch äußern, sich einer anderen Mitgliedskirche anschließen zu wollen.
- Problematische und kritische Anfragen („was man sich von anderen Kirchen wünscht“) haben ihren Platz.
- Als Adressaten der Handreichung stellt sich die Projektgruppe seelsorgerliche Verantwortliche der ACK-Mitgliedskirchen vor.
- Unter den Mitgliedern der Projektgruppe herrscht Konsens darüber, dass die Vielschichtigkeit der Motivation, „sich eine andere kirchliche Heimat zu suchen“ nur schwierig in ein enges Raster zu fassen ist. Deshalb werden für den praktischen (Empfehlungs-)Teil auch Rückfragen nach Erfahrungen und ständige Erweiterung während der Arbeit am Text notwendig sein.

Eine erste Grobgliederung wurde entworfen:

- Präambel („freundschaftlicher Umgang“, ACK-Tradition; orientiert an der Charta Oecumenica). Kurzer, im Entstehungsprozess ständig zu überarbeitender Text.
- Einführung ins Thema.
- Darstellung aus Sicht der Konfessionsfamilien (ekklesiologische und praktisch-seelsorgerliche sowie staats-kirchenrechtliche und kirchenrechtliche Aspekte; mit Rückgriff auf den Studientag und Voß/Basdekis: Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene?).
- Seelsorgerliche Begleitmöglichkeiten, Empfehlungen.

Dazu kommen fakultativ: Fragen an Mitgliedskirchen, Reflexionsfragen für die Betroffenen, Problemanzeigen.

Für die Arbeit am Text wurden ein bis zwei Jahre veranschlagt. Die Projektgruppenmitglieder übernahmen es, für die jeweiligen Konfessionsverwandten Textentwürfe zu erstellen.

Vorläufig erschien es sinnvoll Texte für folgende Kirchen/Traditionen zu verfassen – dazu sind ggf. weitere Kirchen zu konsultieren:

- Orthodox
- Altorientalisch
- Täuferisch
- Alt-katholisch/anglikanisch/methodistisch
- Römisch-katholisch
- Evangelisch-lutherisch und evangelisch-reformiert

Im weiteren Verlauf legte die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche Wert auf eine eigenständige Darstellung.

Die Vorgabe war, jeweils auf 1-2 DIN A4-Seiten für das 3. Kapitel der Grobgliederung die Position der jeweiligen Kirche darzustellen. Außerdem sollte eine Präambel erstellt werden, die nicht nur in der Projektgruppe, sondern auch mit den Mitgliedern des Ständigen Ausschusses der ACK Bayern diskutiert werden sollte.

Beim *zweiten Treffen* im Juli 2007 lagen bereits konfessionelle Texte vor, die zur Kenntnis genommen wurden. Sehr deutlich zeigte sich darin der jeweilige „kirchliche Dialekt“ in Duktus und Sprache. Es stellte sich die Frage, ob und wie weit diese Originalität erhalten werden könnte bzw. ob eine redaktionelle Überarbeitung erforderlich wäre, um bessere Lesbarkeit zu erreichen. Die Projektgruppe einigte sich auf eine Überarbeitung der eingereichten Texte, um eine etwas einheitlichere Untergliederung zu erreichen und um Doppelungen zu vermeiden, die bei kirchenübergreifenden Stellungnahmen entstehen.

Eine Präzisierung des Aufrisses wurde beschlossen. Auf die Präambel und eine kurze Hinführung folgend sollten im ersten Kapitel ekklesiologische Aspekte der einzelnen Kirchen dargestellt werden. Die seelsorgerli-

chen Aspekte im zweiten Kapitel sollten für Austritte und Eintritte separat formuliert werden. Besonderheiten der einzelnen Kirchen sowie Übereinkommen finden in Kapitel 3 Platz. Reflexionsfragen und Problemanzeigen folgen in Kapitel 4, Literatur in Kapitel 5.

Für das *dritte Treffen* der Projektgruppe im Oktober 2007 wurde aus den bislang vorliegenden Texten ein Konvergenztext für das 1. Kapitel „Ekcllesiologische und rechtliche Aspekte“ erstellt. Es fehlten noch Textvorlagen aus der orthodoxen und altorientalischen Tradition. Bei näherem Hinsehen zeigte sich, dass auch ein eigener Abschnitt zur anglikanischen Tradition erforderlich sein würde.

Ab jetzt stand die Diskussion der jeweiligen konfessionellen Texte – nach ihrer redaktionellen Anpassung – im Vordergrund. Die Projektgruppe besprach die einzelnen Passagen so lange, bis die jeweiligen Vertreter den Eindruck hatten, „ihr Text“ sei von den anderen auch verstanden. Diese Methodik geht davon aus, dass theologische Terminologie nicht immer auf den ersten Blick so eindeutig ist, dass Sprecher und Hörer dasselbe meinen und verstehen. Erst durch die Reformulierung einer Person aus einem anderen theologischen Hintergrund wird überhaupt sichtbar, ob identische Begrifflichkeit auch nur ähnliche Assoziationen und Bedeutungshorizonte eröffnet. Diese Vorgehensweise führt zu Präzisierungen, teilweise neuen Formulierungen und in einem langsamen Prozess zu einem gemeinsamen Text, der den Autoren gerecht wird und auf Verständnis bei den „Fremdlesern“ trifft.

Der neue Text wurde zur Begutachtung dann der Ersteller-Konfession erneut vorgelegt und diese um Zustimmung gebeten. Für die Projektgruppe war dieses Verfahren mit einem hohen Lernerfolg, vor allem aber mit sehr gutem gegenseitigen Kennen- und Schätzenlernen verbunden.

Bis zum *sechsten Treffen* im Juni 2008 arbeitete die Projektgruppe außer wie beschrieben am 1. Kapitel parallel auch am Kapitel 2, das seelsorgerliche Anregungen zusammenstellt. Hier sollte es darum gehen Seelsorgern hilfreiche Anregungen zu geben, die mit dem Wunsch nach einem Kirchenwechsel konfrontiert sind – sei es, dass ein Gemeindeglied ihre Kirche verlassen möchte, oder dass jemand aus einer anderen Kirche überzutreten wünscht.

Innerhalb der Projektgruppe, vor allem aber bei der regelmäßigen Kommunikation in die Gremien der ACK Bayern hinein, wurde an diesem Punkt sichtbar, wie sensibel das Thema Konfessionswechsel wirklich ist. Hartnäckig wurde in erster Linie von den orthodoxen Vertretern Widerstand gegen das Kapitel geäußert, das seelsorgerliche Ratschläge gibt, sofern diese sich positiv für einen Kirchenwechsel darstellen: *Die Option für den Konfessionswechsel ist tabu*. Bei der neutralen Darstellung der ekcllesiologischen und rechtlichen Bedingungen für die Kirchenmitgliedschaft

konnte man noch mitgehen. Aber nun schien eine Schmerzgrenze erreicht. Immer wieder wurde unterstellt, die Handreichung würde implizit zum Konfessionswechsel einladen, ja für diesen werben, wenn der Konfessionswechsel nicht scharf verurteilt werde. In vielen Gesprächen wurde darum gerungen und dafür geworben, die freie Entscheidung eines Wechselwilligen grundsätzlich anzuerkennen, zumal die Handreichung ja durchaus dazu anregt, auch kritisch anzufragen, warum jemand seine Kirche verlassen möchte und keineswegs zum Konfessionswechsel ermuntert. In der Handreichung wird sehr vorsichtig formuliert:

„Unabhängig davon, ob die einzelnen Konfessionen einen Übertritt in eine andere Kirche für vorstellbar oder wünschenswert halten, ergeben sich in der Praxis immer wieder Situationen, in denen Seelsorger und Seelsorgerinnen mit dem Übertrittswillen von Kirchenmitgliedern konfrontiert werden und sich dazu verhalten müssen ...“

Auf dem Hintergrund gegenseitiger Achtung empfehlen wir für die seelsorgerliche Praxis, die folgenden Anregungen zu erwägen und umzusetzen.“

Es wird ausdrücklich betont:

„Bei diesen Anregungen geht es nicht darum, Menschen zum Übertritt zu ermutigen, sondern, wenn dieser Wunsch nachdrücklich geäußert wird, Menschen seelsorgerlich und mit Achtung vor ihrer Entscheidung und vor den Mitchristen anderer Konfessionen zu begleiten.“

Dabei leitet uns die Selbstverpflichtung der Charta Oecumenica: ‚Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Reize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.‘ (ChOe II.2)“

Eines der Stichworte in der Diskussion war die Frage nach der *Beheimatung in einer Kirche*. Konnte auch von Orthodoxen anerkannt werden, dass ein Mensch sich in der Herkunftskirche nicht mehr beheimatet fühlen könnte? In der römisch-katholischen Tradition wurde erkennbar, dass zwischen dem seelsorgerlichen Mitgefühl und der kirchenrechtlichen Regelung ein weiter Graben klafft. Bei den praktischen und seelsorgerlichen Fragen brachen immer wieder die eingangs beschriebenen Traumata und Schmerzerfahrungen auf und führten zu teilweise starken emotionalen Ausbrüchen. Diese erreichten einen Gipfel bei der *Diskussion um den Titel der Handreichung*. Wie sollte sie heißen: „Handreichung zum Konfessionswechsel“ – undenkbar! Am Ende war klar: es bleibt bei dem langen und vorsichtigen Arbeitstitel, den die Projektgruppe schon früh gewählt hatte: „*Seelsorgerlicher Umgang mit dem Wunsch nach Konfessionswechsel. Handreichung*.“

Im Sommer 2008 stand endlich eine durchdachte und von der Projektgruppe einhellig vertretene Fassung zur Verfügung, die den Mitgliedern des Ständigen Ausschusses der ACK Bayern zur Abstimmung mit den Herkunftskirchen weitergereicht wurde. Dabei sollten jeweils die Passagen be-

sonders berücksichtigt werden, die die eigene Kirche darstellten. Theologische oder fachliche Korrekturen, die andere Konfessionen betrafen, waren nicht erwünscht. Allerdings waren sprachliche, logische und konzeptionelle Hinweise möglich.

Bis März 2009 dauerte die Rückmeldephase, in der noch Änderungswünsche und Stellungnahmen möglich waren. Tatsächlich wurden aus 13 Kirchen Änderungswünsche und Kommentare in sehr unterschiedlichem Umfang eingereicht. Mithilfe einer Konkordanz wurden die Vorschläge bei der *siebten Sitzung* im April 2009 diskutiert. Dies führte nochmals zu einem verbesserten Text, offenbarte aber auch einige Defizite. Vor allem die Texte im Bereich der orientalischen und orthodoxen Kirchen konnten noch nicht als einhellig gebilligt gelten. Es wurde deutlich, dass hier u.a. ein sprachliches Problem bestand. Viele der Delegierten, und noch mehr die Mitglieder ihrer Kirchen, einschließlich des theologischen Personals sind keine Muttersprachler und auch mit dem Formulieren gemeinsamer Texte nicht vertraut. Deshalb mussten eigens Rücksprachen gestartet werden. Im Endeffekt führte dies dazu, dass keine zustimmungsfähige, d. h. abgesprochene Textpassage für die altorientalische Tradition vorliegt.

Dennoch beschloss die Projektgruppe, nach einer letzten Redaktionssitzung im Juli 2009, den Text der Handreichung den Kirchenleitungen vorzulegen, und um Zustimmung nach deren jeweiligen Modalitäten zu bitten. Im Begleitschreiben hieß es:

„Wir legen Ihnen dieses Konzept in noch nicht ganz vollständiger Fassung vor, da sich bei der letzten Redaktionsarbeit ergeben hat, dass der Beitrag der Kirchen, die dem altorientalischen Bereich zuzuordnen sind, noch der Überarbeitung bedarf. Diesen Beitrag wollen wir aber sobald möglich nachreichen.“

Aus den weiteren Formulierungen sieht man das Bemühen, den unterschiedlichen Entscheidungsmodalitäten der Mitgliedskirchen gerecht zu werden. Manche sehen kein Problem darin, ihre Delegierten auch als diejenigen zu betrachten, deren Sachverstand und Kompetenz ausreichend sind, um einem Text maßgeblich zuzustimmen. Bei anderen Kirchen muss ein Text auf einer bestimmten kirchenleitenden Ebene begutachtet werden, oder auch von der Breite aller Gemeinden. In den letzteren Fällen muss es auch eine weitere Möglichkeit geben, Anregungen und Veränderungswünsche einzubringen.

Insofern lavierte das Begleitschreiben ein wenig. Es stellte dar, dass bereits aus allen beteiligten Konfessionsfamilien vertrauenswürdige Vertreter – nämlich deren Delegierte – an der Entstehung des Textes beteiligt waren, und dass Vertreter aller Mitgliedskirchen bereits um Begutachtung gebeten waren.

„Wir bitten Sie nun um wohlwollende Prüfung unseres Arbeitsergebnisses mit der Bitte, uns entweder Anregungen mitzuteilen, wie diese Handreichung in einzelnen Bereichen noch überarbeitet oder verändert werden könnte oder um Ihre Zustimmung, der vorgelegten Text im dieser Weise zu

publizieren und unter dem Namen der ACK Bayern in die Öffentlichkeit zu bringen. Erlauben Sie uns bitte dazu den folgenden Vorschlag:

Prüfen Sie bitte vor allem die Präambel und die seelsorgerlichen Ratschläge daraufhin, ob sie von Ihnen so mitgetragen werden könnten. Prüfen Sie bitte fernerhin, ob die Darstellung der pastoralen und seelsorgerlichen Praxis Ihrer Kirche, so wie sie in dem Konzept zur Sprache kommt, aus Ihrer Sicht angemessen und sachgemäß ist und vermerken Sie ferner, ob Darstellungen anderer Kirchen für Sie problematisch sind.“

Für die Rückmeldungen wurde eine Frist von vier Monaten festgesetzt – mit dem Ziel, die Handreichung rechtzeitig zum Ökumenischen Kirchentag 2010 publizieren zu können.

4. Die Handreichung ist fertig!

Oder auch nicht. Leider war es auch nach weiteren Bemühungen nicht möglich zu einer zwischen den altorientalischen Kirchen abgesprochenen Textpassage zu kommen. So wurde am Ende darauf verzichtet, nicht aber ohne hoffnungsvoll „*Vorabdruck*“ auf dem Umschlag zu vermerken.

Allerdings verflog nach dem Ökumenischen Kirchentag der Elan, das Unternehmen weiter zu verfolgen. In den Folgejahren wurden zudem einige Delegierte abgelöst, so dass ein gewisser Erfahrungs-Abbruch im Verhältnis zur Erarbeitungsphase entstand. Daher steht bis heute noch immer nur ein Vorabdruck zur Verfügung (Anhang).

5. Die heißen Fragen

- Ist Konfessionswechsel möglich? Ist er erlaubt? Darf man dabei helfen?
Diese Fragen konnten als Solche nicht geklärt werden, da sich konträre Positionen der Mitgliedskirchen gegenüberstanden.
- Wie steht es mit einem Übertritt?
Im System der Staatskirchenverträge bzw. des Konkordats gibt es zusätzliche Hürden, die mögliche Regelungen tangieren.
- Kann man überhaupt die Kirche wechseln?
Aus den unterschiedlichen Begründungen für die Kirchenmitgliedschaft erwachsen Konsequenzen, die in der Praxis als nicht wirklich hilfreich empfunden werden (römisch-katholische Kirche) – die orthodoxe Kirche hat mit der Unterscheidung von *Akribieia*, der Befolgung des Kirchenrechts, und *Oikonomia*, der Abweichung von der Rechtsnorm aus seelsorgerlichen Gründen, ein pastorales „Werkzeug“ der Liebe zur Verfügung.
- Zurückhaltende Begrifflichkeit oder die Dinge auf den Punkt bringen?
Soll man offen von „Abwerbung“, „Konversion“, „Wiedertaufe“, „Verrätern am Glauben“, „Transferwachstum“ sprechen – oder diese Begriffe besser vermeiden? Wie spricht man deutlich miteinander, ohne zu verletzen?

- Was ist Beheimatung?
Ist „Beheimatung“ ein legitimer theologischer Topos oder ein Begriff, der moderne Beliebigkeit wiederspiegelt? Steckt in diesem Begriff ein Impuls an die Kirchen, intensiver dafür zu sorgen, dass Menschen in ihrer Herkunftskirche auch die Heimat finden, die sie suchen?
- Treffen die „seelsorgerlichen Anregungen“ tatsächlich auf die Realität?
Da der Austritt auf dem Standesamt erfolgt, wenn ein Mitglied eine der Volkskirchen verlässt, erfahren Pfarrerin oder Pfarrer dies in der Regel erst Monate später. Viel zu spät, um im Sinne der Empfehlung zu handeln, falls es sich bei dem Austritt um einen Schritt beim Kirchenwechsel handelt.

6. Wirkungen?

Welche Wirkungen die Handreichung hat, lässt sich nicht überblicken. Zwar wird sie kontinuierlich angefragt, was damit geschieht, erfahren wir allerdings nicht. Beschreiben lässt sich, wie sich die gemeinsame Arbeit an der Handreichung nach innen – in den Raum der ACK Bayern hinein – ausgewirkt hat. Trotz mancher Spannungen hat es sich gezeigt, dass auch heikle Themen nicht trennend wirken müssen. Insgesamt sind wir, was Vertrauen und Beziehungen betrifft, gestärkt aus den Beratungen hervorgegangen. Wir haben uns sehr viel besser kennen gelernt. Zum wachsenden vertrauensvollen Miteinander gehört auch, dass Vertreter bestimmter Positionen bedauernd davon sprechen konnten, dass für sie die Vorgaben ihrer Kirche in Geltung bleiben müssen, auch wenn dies dazu führt, dass keine gemeinsamen Positionen entwickelt werden können.

Als Geschäftsführerin der ACK Bayern werde ich immer wieder in Pfarrkonferenzen, zu ökumenischen Arbeitsgruppen etc. eingeladen – um die großen ökumenischen Themen zu beleuchten. Sehr häufig erlaube ich mir, auf die eben vorgestellte Handreichung hinzuweisen – und wir sind mittendrin in Erfahrungsberichten und im Austausch über die angesprochenen Fragen. Es geschieht genau das, was mit der Handreichung intendiert ist: Menschen kommen miteinander ins Gespräch. Es gelingt, die Atmosphäre freundlich zu gestalten, Fronten abzubauen – und die Situation von Menschen, die eine persönliche Glaubensentscheidung treffen, wertschätzend in den Blick zu nehmen. Denn es geht im Letzten darum, das Ganze des Reiches Gottes vor Augen zu haben.

7. Beobachtungen und Analysen

Dass das Thema Konfessionswechsel ein Tabuthema ist, ist vor allem darin begründet, dass sich die Kirchen gegenseitig letztlich nicht vollends als Teil der Kirche Jesu Christi anerkennen² – so sehr sie sich auch darum bemü-

² So hat es bereits Walter Klaiber 2004 herausgearbeitet. Vgl. sein Geleitwort zu *Altbastions Basidekts / Klaus Peter Voß (Hgg.): Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven*, Frankfurt am Main 2004.

hen mögen. Es handelt sich also um eine ungelöste ekklesiologische Frage, die im Hintergrund der Konversionsthematik steht.

Selbst zwischen Kirchen, die Kirchengemeinschaft miteinander pflegen – also etwa den Mitgliedskirchen der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa / Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (GEKE) – gibt es in Deutschland nicht überall Übertrittsregelungen. Das ist unhaltbar und eine dringende Aufgabe für die nächste Zukunft. Wesentliche Aspekte, die den Konfessionswechsel zu einem sensiblen Thema machen sind einerseits theologische Unterschiede (Tauftheologie, Sakramentenlehre, Ekklesiologie), liegen aber auch im Bereich der Emotionen und der Soft-Facts.

Das Tabuthema Konfessionswechsel gehört zu den Themen, die nachhaltig dazu in der Lage sind, die Strahlkraft des Evangeliums zu verdunkeln, wenn es dazu führt, dass die Gegnerschaft der Konfessionen, ihre gegenseitige Nicht-Achtung und Geringschätzung hervortritt, statt die fragile Einheit des Leibes Christi. Gerade darum gilt es, offen mit diesem Thema umzugehen und die seelsorgerlichen Implikationen, ganz im Sinne der orthodoxen Oikonomia, vor den möglichen kirchenrechtlichen hervorzuheben. Damit das sichtbar wird, was die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Übereinstimmung mit der ökumenischen Basisformel von Neu Delhi 1961 sein will:

„.... eine Gemeinschaft von Kirchen,
die den Herrn Jesus Christus
gemäß der Heiligen Schrift
als Gott und Heiland bekennen
und darum gemeinsam zu erfüllen trachten,
wozu sie berufen sind,
zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Anhang: Wiedergabe der zuvor besprochenen Broschüre

Seelsorgerlicher Umgang mit dem Wunsch nach Konfessionswechsel

Handreichung (Vorabdruck)

www.ack-bayern.de

Inhaltsverzeichnis

Präambel

1. Ekklesiologische und rechtliche Aspekte

Taufe und Kirchengliedschaft

- Römisch-katholische Kirche
- Evangelisch-lutherische und Evangelisch-reformierte Kirchen
- Orthodoxe Kirchen
- Alt-katholische Kirchen
- Anglikanische Kirche
- Selbständige Evangelisch-lutherische Kirche (SELK)
- Evangelisch-methodistische Kirche
- Täuferische Kirchen

2. Seelsorgerliche Anregungen

- Wenn jemand an Sie herantritt, der/die aus einer anderen Kirche in Ihre Kirche übertreten möchte
- Wenn jemand an Sie herantritt, der/die aus Ihrer Kirche in eine andere Kirche übertreten möchte

3. Literaturhinweise

4. Dokumentation

- Täuferklärung von Magdeburg (2007)

5. Abkürzungen

6. Zu dieser Handreichung

Präambel

Als Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern nehmen wir wahr, dass sich heute viele Menschen in unserer Gesellschaft für bestimmte religiöse Lebens- und Gemeindeformen entscheiden. Dabei kommt es vereinzelt auch zu einer konfessionellen Neuorientierung. Deshalb beschäftigte sich der Ständige Ausschuss der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern im Oktober 2006 mit dem auch in offenen ökumenischen Kreisen bislang weitgehend als Tabu gehandelten Thema „Wechsel, Übertritt, Konversion zwischen Kirchen, Konfessionen und/oder Denominationen“.¹ Allein schon die Terminologie des angesprochenen Themas ist unterschiedlich und spiegelt die verschiedenen theologischen Positionen und daraus folgend die seelsorgerlichen und kirchenrechtlichen Aspekte in dieser Angelegenheit wider.

Ergebnis unseres Studientages war das Projekt einer hauptsächlich für Seelsorgerinnen und Seelsorger bestimmten Handreichung, die sowohl kirchenrechtliche Informationen als auch Vorschläge zu seelsorgerlichem Handeln enthalten sollte. Primäres und verbindendes Anliegen aller an der Vorbereitung dieser Handreichung beteiligten Autorinnen und Autoren war es, zu Vorgehensweisen zu finden, Mitchristen, die den Wechsel von einer Kirche in eine andere erwägen, seelsorgerlich zu begleiten, ohne dabei die beteiligten Kirchen ökumenisch unverträglich gegeneinander zu stellen. Gleichzeitig sollten dabei die Gestaltung von Einheit und die Zusammengehörigkeit der weltweiten Gemeinschaft aller Christen im Blick sein. Innerhalb möglicher struktureller und rechtlicher Spielräume ging es uns darum, mit unserer eigenen Besorgnis umzugehen, wir könnten bei einem Kirchenwechsel jemanden verlieren. Andererseits nehmen wir wahr: die Beheimatung in der eigenen Kirche kann für einzelne Christen so sehr zurückgegangen sein, dass eine mögliche neue Beheimatung in einer anderen Kirche einen größeren Hoffnungsgrund bedeutet als das Verlorengehen jeglicher Form kirchlicher Zugehörigkeit.

Auf diesem Hintergrund bitten wir um wohlwollende Prüfung und sorgfältige pastorale Umsetzung unserer Vorschläge.

1. Ekklesiologische und rechtliche Aspekte

Jede an der Handreichung beteiligte Konfession regelt im Rahmen der eigenen ekklesiologischen und (kirchen)rechtlichen Bestimmungen den Zugang zur Mitgliedschaft sowie Dauer und Umfang der Zugehörigkeit, teilweise auch die Bedingungen für den Wechsel in oder aus einer anderen Konfession.

¹ Die Zusammenarbeit in der ACK Bayern orientiert sich an der Basisklärung des Rates der Ökumenischen Kirchen, wie sie in Toronto 1950 formuliert wurde. Darin wird festgestellt, dass diese Zusammenarbeit noch keine Entscheidung hinsichtlich eines gemeinsamen Verständnisses von Kirche beinhaltet.

Im Folgenden sollen diese Zugänge skizziert und Gemeinsamkeiten und Unterschiede dargestellt werden.

Taufe und Kirchengliedschaft

In den meisten Kirchen ist der Vollzug der Taufe eng mit der Mitgliedschaft in der jeweiligen Kirche verbunden.

Römisch-Katholische Kirche

Aus der Sicht der Römisch-Katholischen Kirche ist die Taufe das Sakrament des Glaubens. Die Taufe bringt symbolhaft zum Ausdruck, was in ihr tatsächlich geschieht: dass die Gnade Gottes und der Glaube den Menschen ein für allemal prägen und ihn unwiderruflich eingliedern in den Leib Christi, in die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Sie ist nach katholischem Verständnis in der Kirche verwirklicht, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird (vgl. *Lumen Gentium*, 8). Die volle und sichtbare Gemeinschaft der katholischen Kirche drückt sich im gemeinsamen Glaubensbekenntnis, in der gemeinsamen Feier der Sakramente und in der Gemeinschaft im apostolischen Amt aus.

Wer sich nun durch einen standesamtlichen Austritt von der katholischen Kirche trennen will, gibt die volle und sichtbare Gemeinschaft mit ihr auf. Weil die Taufe als Eingliederung in den Leib Christi unwiderruflich ist, bleibt die betreffende Person zwar Glied der katholischen Kirche, kann aber in ihr nicht mehr am sakramentalen Leben teilnehmen oder kirchliche Ämter ausüben.

Die gilt auch für den Fall, dass sich jemand für den Wechsel in eine andere christliche Konfession entscheidet: Diese Person gibt in vergleichbarer Weise das gemeinschaftliche Leben und das Mitwirken in der katholischen Kirche auf und kann ebenfalls in ihr nicht mehr die Sakramente empfangen oder kirchliche Ämter ausüben.

Die Kirche bedauert wie eine Mutter, wenn die Tochter/der Sohn ihr den Rücken kehrt, und lässt die Tür stets offen.

Jede im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe wird von der katholischen Kirche als gültig anerkannt.² Wechseln deshalb Angehörige einer anderen Konfession zur katholischen Kirche, so sieht sie darin nicht den Übertritt von einer Kirche in die andere, sondern die Aufnahme in die volle und sichtbare Gemeinschaft mit der katholischen Kirche.

² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Richtlinien für die ökumenische Praxis, Arbeitshilfen Nr. 39, 3. veränderte Auflage 1989; Magdeburger Tauferklärung (2007)

Evangelisch-Lutherische und Evangelisch-reformierte Kirchen

Auch nach Auffassung der Evangelisch-lutherischen und Evangelisch-reformierten Kirchen sowie der Evangelischen Kirchen der Union ist es die Taufe, die in die „Gemeinschaft aller Gläubigen“, in den „Leib Christi“ eingliedert. Nach Confessio Augustana Artikel VII ist die heilige christliche Kirche

„die Versammlung aller Gläubigen ... , bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“

Die „una sancta ecclesia“ ist nach evangelischem Verständnis die universale Kirche, die Konfessionsgrenzen übersteigt. Die partikulare Kirche kann nicht mit der „una sancta ecclesia“ identifiziert werden. Sie hat aber Anteil an ihr.

Die konkrete Gemeinschaft der Gläubigen kann die evangelische Kirche als sich in konkreten Konfessionen vollziehend denken. Insofern ist ein Wechsel zu einer anderen Konfession möglich.

Der Austritt aus einer der evangelischen Kirchen zieht zwar den Verlust von Rechten und Pflichten (z. B. Wahlrecht für kirchliche Ämter und Gremien) nach sich, durch einen Übertritt in eine andere partikulare Kirche wird aber das Recht zur Übernahme des Patenamtes und zur Teilnahme am Abendmahl wiedergewonnen.

Orthodoxe Kirche

Nach orthodoxem Verständnis wird man durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert. Eine ordnungsgemäß im Namen des dreieinigen Gottes vollzogene Taufe (vgl. die auch von den Orthodoxen Kirchen Deutschlands unterzeichnete Vereinbarung zur Taufanerkennung in Magdeburg 2007)³ ist unwiderruflich. Sie reicht jedoch nicht zur vollen Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche. Die Myronsalbung, die Teilnahme an der Eucharistie und am sakralen Leben überhaupt gehören zu den unentbehrlichen Aspekten der vollen Gliedschaft in der Orthodoxen Kirche, sowie auch das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens und die Anerkennung der Kirchenämter. Da die Orthodoxie eine enge Verbindung zwischen Rechtgläubigkeit und Eucharistie sieht, gestattet sie Mitgliedern andersgläubiger Kirchen nicht die Teilnahme am Abendmahl.

Durch den Austritt wird die kirchenrechtliche Bindung zwischen Mitglied und Kirche unterbrochen bzw. abgebrochen. Kirchenrechtliche Kirchengliedschaft wird gelöscht, aber die mystische Bedeutung der Taufe bleibt erhalten. Die mystische Bindung bleibt bestehen und kann bei einer Rückkehr wieder aktiviert werden.

Durch ihre Entscheidung wählt die betroffene Person selbst, sich vom Leben der Kirche auszuschließen. Es erfolgt der Entzug der Gliedschaftsrechte (Teilnahme an den Sakramenten, Ausübung kirchlicher Ämter, usw.).

³ s. u. Seite 45.

Der pastorale Umgang im Falle eines Kirchenwechsels wird von der Dialektik zwischen Akribieia (genaue Befolgung und Anwendung des kirchlichen Rechts, dessen Basis die Kanones der Kirche sind) und Oikonomia (die nicht dogmenwidrige und aus seelsorgerlichen Gründen geschehende Abweichung von der Akribieia) bestimmt.

Durch das Sakrament der Buße ist eine Rückkehr zur vollen Kirchengemeinschaft möglich. Für den Fall von nicht orthodox getauften und gesalbten Christen, die Mitglieder der Orthodoxen Kirche werden wollen, gibt es innerhalb der Orthodoxie Unterschiede, vor allem was den liturgisch-sakralen Charakter dieser Aufnahme betrifft. Der Respekt vor der Freiheit jeder menschlichen Person wirkt als entscheidendes Kriterium, was auch die klare Verurteilung jeder Art von Proselytismus erklärt.

Die in voller eucharistischer Gemeinschaft und Glaubensgemeinschaft zueinander stehenden Orthodoxen Kirchen – im westlichen Kulturkreis gemeinhin als „byzantinisch orthodox“ bekannt, im Unterschied zu den sogenannten „orientalisch orthodoxen“ Kirchen, mit denen keine eucharistische Gemeinschaft besteht – halten am Strukturprinzip der Lokalkirche fest. Da in Diaspora-Situationen die eigene Kirche nicht immer in der Region vertreten ist, darf der Gläubige am Leben einer anderen orthodoxen Kirche teilnehmen. Dies wird selbstverständlich nicht als Übertritt verstanden.

Alt-Katholische Kirche

Die Alt-Katholische Kirche versteht die Kirche Jesu Christi als Gemeinschaft der Getauften über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Konkret erfahrbar wird Kirche allerdings in einer – auch konfessionell – verfassten Ortskirche (Bistum), die sich in der Feier der Eucharistie um Christus versammelt und der der Bischof vorsteht. Jede Ortskirche ist im Vollsinn Kirche. Die einzelne Gemeinde vor Ort ist Teil dieser Ortskirche. Auch wenn die Taufe die Mitgliedschaft in einer konfessionellen Kirchengemeinschaft und einer konkreten Gemeinde begründet, ist sie zugleich ein für alle Kirchen verbindlicher einmaliger Akt, aus dem heraus sich die Gliedschaft in der Einen Kirche Jesu Christi begründet. Darum kann die alt-katholische Kirche den Wechsel zu einer anderen Kirche akzeptieren und unter der Voraussetzung, dass die Taufe zweifelsfrei nachgewiesen ist, Bewerberinnen und Bewerber aus anderen Kirchen aufnehmen.

Anglikanische Kirche

Die Anglikanischen Kirchen verstehen sich nach der sogenannten „branch theory“ als Teilkirchen der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche Jesu Christi. Daher werden Taufen aus allen christlichen Kirchen als vollgültig anerkannt. Nach dem Verständnis der Episkopalkirche ist damit die uneingeschränkte Teilnahme am Abendmahl möglich. Die Mitgliedschaft in einer Episkopalkirche begründet sich in Taufe und Registrierung.

Handelt es sich um den Aufnahmewunsch einer bereits getauften Person, wird unterschieden zwischen Angehörigen der Anglikanischen Kir-

chengemeinschaft bzw. Angehörigen von Kirchen, mit denen volle Altargemeinschaft besteht (wie z. B. der Alt-Katholischen Kirche der Utrechter Union) und Mitgliedern anderer Kirchen. Bei ersteren finden grundsätzlich keine Aufnahmen statt. Mitglieder anderer Kirchen werden nach einer der Vorbereitung durch den Bischof in einem der Konfirmation ähnlichen Akt aufgenommen. Dabei kommt es zur Erneuerung des Taufbundes (nicht: der Taufe!).

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) versteht die Heilige Taufe als glaubenschaffendes Grundsakrament der Eingliederung in den Leib Christi, die Kirche. „Durch (die Taufe) werden wir ja am Anfang in die Christenheit aufgenommen“ (Großer Katechismus, BSLK 691, 2)

Hierin ist sie mit den konfessionellen lutherischen Kirchen, mit denen sie in voller Kirchengemeinschaft steht, verbunden.

Der 7. Artikel der Confessio Augustana definiert die Kirche als „una sancta ecclesia“, die an den Gnadenmitteln erkennbar und sichtbar wird. Sie existiert in dieser Zeit und Welt über die Konfessionsgrenzen hinweg.

Die (körperschaftlich verfassten) Partikularkirchen haben unserer Ansicht nach derzeit noch keine Einmütigkeit (magnus consensus) in der Lehre und der Verwaltung des Heiligen Abendmahls erreicht, die den Vollzug von Kirchengemeinschaft im Sinne von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zur Folge hätte.

Im Falle des Austritts eines Kirchglieds aus der SELK gehen alle kirchlichen Rechte sowie die Zulassung zu den Sakramenten in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche verloren. Entsprechend sollen Christen aus Kirchen, zu denen keine Kirchengemeinschaft besteht, an Altären der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche nicht kommunizieren.

Gleichwohl sind, z.B. in extremer Diasporasituation, Einzelfälle denkbar, bei denen der zuständige Pfarrer in seelsorglicher Verantwortung Ausnahmen zulassen kann.

Der Eintritt von Getauften in die SELK kann nach Gesprächen mit dem Gemeindepfarrer (ggf. mit dem Kirchenvorstand) erfolgen und wird durch den Empfang des Heiligen Abendmahls vollzogen. Die SELK ist Mitunterzeichnerin der Magdeburger Tauferklärung.⁴

Evangelisch-methodistische Kirche

Die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) versteht die Taufe als Zueignung des Heils Christi an den Täufling und als Aufnahme in die Gemeinschaft der christlichen Kirche. Wer als Säugling getauft ist, erhält in der EmK zunächst den Status des Kirchenangehörigen. Die Heilszueignung in der Säuglingstaufe ist auf die Heilszueignung im persönlichen Glauben gerichtet. Tritt beides zusammen ist damit der Status der Kirchengliedschaft begründet.

⁴ siehe Seite 45.

Methodisten bringen mit der Kirchengliedschaft, die sie stärker als geistlichen Status denn als institutionelle Zugehörigkeit betrachten, die Verbundenheit mit Christus und der Kirche zum Ausdruck. Darum verstehen sie einen Konfessionswechsel nicht als Bruch mit der Kirche, sondern als „Neu-Organisation“ der Christus- und Kirchengemeinschaft. Theologisch gesehen ist für sie ein Austritt (etwa vor dem Standesamt) aus einer anderen Kirche unsinnig, da beim Wechsel in die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) die Zugehörigkeit zur Christus- und Kirchengemeinschaft erhalten bleibt. Statt von einem Kircheneintritt wird dem gemäß von einer „Aufnahme“ gesprochen, um die Kirche als handelndes Subjekt zu betonen. Nach einer Phase der freundschaftlichen Verbundenheit mit der Evangelisch-methodistischen Kirche, die eine längere, regelmäßige Teilnahme am Gemeindeleben beinhaltet, wechselt der Kandidat durch die „Aufnahme“ zur vollen „Gliedschaft“. Der damit verbundene gottesdienstliche Akt beinhaltet die persönliche Zustimmung als Antwort auf die Einladung des gehörten Evangeliums und das in der Taufe zugesprochene Heil.

Täuferische Kirchen

Gemeinden aus täuferischer Tradition wie Baptisten und Mennoniten bestimmen die Kirche wesentlich als konkrete Versammlung (congregatio) derer, die an Jesus Christus glauben. Die christliche Kirche wird dementsprechend weniger in ihrer kirchenrechtlichen Dimension als vielmehr als Gemeinschaft der Gläubigen in der Nachfolge Jesu Christi und seiner Sendung in die Welt verstanden. Mit dem Bild von „Leib Christi“ können täuferische Kirchen sowohl Kirche in Gestalt der einzelnen Ortsgemeinde, des Kirchenbundes als auch die gelebte ökumenische Gemeinschaft der christlichen Konfessionen beschreiben.

Taufgesinnte Gemeinden verstehen die Taufe nicht als heilsnotwendig, aber als biblisch geboten. Das Heil wirkt nach Mk 16 allein der durch Gott gewirkte Glaube. Darum können Baptisten und Mennoniten trotz unterschiedlichem Taufverständnis mit Gläubigen anderer Konfessionen zusammen arbeiten, gemeinsam beten und das Abendmahl feiern.

Über die Aufnahme in die Gemeinde entscheidet die Gemeindeversammlung. Voraussetzungen für die Aufnahme sind i.d.R. die Teilnahme an der Glaubensunterweisung, das persönliche öffentliche Christusbekenntnis in der versammelten Gemeinde und die anschließend im Namen des Dreieinen Gottes vollzogene Taufe durch Untertauchen bzw. bei Mennoniten auch durch Begießen. In anderen Kirchen in dieser Weise vollzogene Tauen (Glaubenstaufen) werden anerkannt. Bei Übertritten zwischen bekanntsverwandten, d. h. die Glaubenstaufe pflegenden Kirchen ist ein Empfehlungsschreiben der entlassenden Gemeinde üblich.

Bei Übertrittswilligen, die bisher keine Glaubenstaufe empfangen haben, verfahren Baptisten und Mennoniten unterschiedlich.⁵ Verlässt ein Gemeindeglied die Gemeinde, geschieht dies in der Regel durch schriftlich an

⁵ Ebd.

die Gemeindeleitung verfasste Bitte um Entlassung oder eine Austrittserklärung. Auf Wunsch wird ein Empfehlungsschreiben mitgegeben. Eine Wiederaufnahme durch die Gemeindeversammlung ist jederzeit möglich. Sie erfolgt in der Regel nach klärenden Gesprächen über die Beweggründe des Austritts bzw. den Wunsch der erneuten Aufnahme in die Gemeinde.

Gegenseitige Taufanerkennung

Eine große Zahl christlicher Kirchen in Deutschland erkennen jeweils die Taufe der anderer Konfessionen an, sofern sie nach dem Auftrag Jesu Christi im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit Wasser vollzogen wurde (vgl. Vereinbarung zur Taufanerkennung in Magdeburg 2007).⁶

In täuferischen Kirchen wird mit der Frage der gegenseitigen Taufanerkennung unterschiedlich umgegangen.

Baptistengemeinden erkennen nach ihrem Verständnis vollzogene Tauen grundsätzlich an, unabhängig davon, in welcher christlichen Kirche die Taufe erfolgte. Wer in einer anderen Kirche als Säugling getauft wurde, kann in Baptistengemeinden in der Regel nur Mitglied werden, wer sich auf das Bekenntnis seines Glaubens taufen lässt. Sofern die Bewerber in ihrer Säuglingstaufe eine gültige Taufe erblicken, kann in mennonitischen Gemeinden auf die Taufe, nicht jedoch auf das persönliche Bekenntnis des Glaubens verzichtet werden. Mennoniten erwarten von den Bewerbern die grundsätzliche Anerkennung ihres Taufverständnisses. Abhängig vom individuellen Glaubensweg der Betreffenden kann eine Person nach ihrem persönlichen Bekenntnis in die Gemeinde aufgenommen werden.

Andere Kirchen kennen Gestaltungsformen der Aufnahme bzw. Begrüßung eines neuen Kirchenmitgliedes. Methodisten beispielsweise verbinden mit der Aufnahme eine „Konfirmation“ der bereits vollzogenen Taufe. In vergleichbarer Weise ist die Spendung der Firmung beim Wechsel in die römisch-katholische Kirche zu sehen.

Der Bezug auf die kirchengliedschafts-begründende Bedeutung der Taufe ist allen gemeinsam.

2. Seelsorgerliche Anregungen

Unabhängig davon, ob die einzelnen Konfessionen einen Übertritt in eine andere Kirche für vorstellbar oder wünschenswert halten, ergeben sich in der Praxis immer wieder Situationen, in denen Seelsorger und Seelsorgerinnen mit dem Übertrittswillen von Kirchenmitgliedern konfrontiert werden und sich dazu verhalten müssen. Die Gründe und Motive dieser Personen sind vielfältig. Neben theologische Entscheidungen treten familiär oder zwischenmenschlich begründete.

Auf dem Hintergrund gegenseitiger Achtung empfehlen wir für die seelsorgerliche Praxis, die folgenden Anregungen zu erwägen und umzusetzen.

⁶ Ebd.

Bei diesen Anregungen geht es nicht darum, Menschen zum Übertritt zu ermutigen, sondern, wenn dieser Wunsch nachdrücklich geäußert wird, Menschen seelsorgerlich und mit Achtung vor ihrer Entscheidung und vor den Mitchristen anderer Konfessionen zu begleiten.

Dabei leitet uns die Selbstverpflichtung der Charta Oecumenica: „Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Reize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.“ (ChOe II.2)

Wenn jemand an Sie herantritt, der/die *aus einer anderen Kirche in Ihre Kirche* überreten möchte, ...

... suchen Sie das Gespräch mit dem/der Übertrittswilligen.

- Erzählen Sie ihm/ihr von den Grundanliegen Ihrer Kirche.
- Versuchen Sie Ihrem Gesprächspartner/Ihrer Gesprächspartnerin auf- richtig zu beschreiben, worauf er/sie in Ihrer Kirche rechnen darf und worauf nicht.
- Suchen Sie Schönfärberei zu vermeiden.
- Hinterfragen Sie sein/ihr Ansinnen und sprechen Sie mit ihm/ihr über die Motive, die hinter der Anfrage stehen.

Dabei ist es ratsam, die jeweiligen Hintergründe aufzunehmen, warum jemand seine Herkunftskirche verlässt – im Unfrieden aufgrund von Streit oder Unstimmigkeiten oder aus anderen Gründen? Lässt sich eine Klärung erreichen, lassen sich Missverständnisse ausräumen? Dazu sollen Sie ermutigen und wenn möglich auch beitragen. Gegebenenfalls kann es sinnvoll sein, von einem Übertritt abzuraten, wenn etwa für Sie deutlich wird, dass die Motive unklar oder nicht zutreffend sind, bzw. dass der Übertritt sich mit falschen Erwartungen verbindet.

... nehmen Sie Kontakt zum Seelsorger/zur Seelsorgerin der Herkunfts- kirche auf.

- Informieren Sie diesen/diese über das Ansinnen des/der Übertrittswilligen (natürlich nach Rücksprache mit diesem/dieser selbst), um jedem Verdacht einer „Abwerbung“ entgegen zu treten.
- Versuchen Sie – bei allem, was sie über die bisherige Kirche Ihres Gesprächspartners/Ihrer Gesprächspartnerin erfahren, selbst bei kritischer Wahrnehmung, – Achtung gegenüber der anderen Kirche zu zeigen.
- Raten Sie auch Ihrem Gesprächspartner/Ihrer Gesprächspartnerin zu dieser Achtung.
- Vermeiden Sie jede Diskreditierung.

... begleiten Sie den Übertrittswilligen/die Übertrittswillige.

- Laden Sie Ihren Gesprächspartner/Ihre Gesprächspartnerin vor einer Auf- nahme zu Gottesdiensten und Veranstaltungen ein, die aus Ihrer Sicht ein gutes und zutreffendes Bild vom Leben Ihrer Gemeinde ermögli-

- chen und die nach Ihrem Eindruck eine gute Möglichkeit zur Beheimatung in Kirche und Gemeinde bieten.
- Wenn Ihr Gesprächspartner/Ihre Gesprächspartnerin fest zu einem Übertritt in Ihre Kirche entschlossen ist, gestalten Sie diesen Schritt in der in Ihrer Kirche dafür vorgesehenen Weise.

Wenn jemand an Sie herantritt, der/die *aus Ihrer Kirche in eine andere Kirche* übertreten möchte, ...

- ... suchen Sie das Gespräch mit dem Übertrittswilligen/der Übertrittswilligen.
- Zeigen Sie Bereitschaft zum Kontakt in Achtung vor dem Wunsch des Übertrittswilligen/der Übertrittswilligen in ökumenischer Offenheit.
- Zeigen Sie gegenüber den Motiven zum Übertritt Respekt.
- Wenn Sie aber den Eindruck haben, Ihr Gesprächspartner/Ihre Gesprächspartnerin mache sich Ihres Erachtens ein illusorisches Bild von der anderen Kirche, deren Gemeinschaft er/sie sucht, konfrontieren Sie ihn offen und ehrlich mit Ihren Bedenken.
- Versuchen Sie zu klären, ob und inwieweit ausräumbare Missverständnisse Anlass zum Übertrittswunsch gaben.
- ... nehmen Sie Kontakt zum Seelsorger/zur Seelsorgerin der aufnehmenden Kirche auf.
- Suchen Sie den fairen und ehrlichen Austausch.
- ... signalisieren Sie Bereitschaft zur Wiederaufnahme.
- Brechen Sie keine Brücken ab. Halten Sie Wege zur Rückkehr offen.

3. Literaturhinweise

Allgemein

- Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven. Hg. von Athanasios Basdekis und Klaus Peter Voß im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Frankfurt a.M. 2004
- Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Konferenz Europäischer Kirchen und Rat der Europäischen Bischofskonferenzen 2001
- Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), 2009

Römisch-katholisch

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Richtlinien für die ökumenische Praxis, Arbeitshilfen Nr. 39, 3. veränderte Auflage 1989
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Die Aufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche. Eine Handreichung für die seelsorgerliche Begleitung von Konvertiten, Arbeitshilfen Nr. 52, 1987

Evangelisch-Lutherisch

- Konsultation zu Fragen der Kirchenmitgliedschaft. Theologische und juristische Aspekte und ihre praktisch-theologischen Konsequenzen vom 12. bis 14. Mai 2004 im Gemeindekolleg der VELKD in Celle
- VELKD: Leitlinien des kirchlichen Lebens. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, 2004
- VELKD: Liturgische Handreichung. Wiederaufnahme in die Kirche. –Schön, dass Sie (wieder) da sind. Eintritt und Wiedereintritt in die evangelische Kirche, EKD-Texte 107, Hannover 2009
- SELK: Ökumenische Verantwortung. Eine Handreichung für die SELK. Hg. von der Kirchenleitung der SELK, Hannover 1994
- SELK: Mit Christus leben. Eine evangelisch-lutherische Wegweisung, in: Lutherische Orientierung 6. Hg. von Kirchenleitung und Kollegium der Superintendenten der SELK, Hannover 2009

Alt-katholisch

- Beitritt, Übertritt, Wiedereintritt.
[www.alt-katholisch.de/informationen/haeufig_gestellte_fragen/
beitritt_uebertritt /index.html](http://www.alt-katholisch.de/informationen/haeufig_gestellte_fragen/beitritt_uebertritt/index.html)

Evangelisch-methodistisch

- Voigt, Karl-Heinz: Übertritt und Übertrittsregelungen – Zwischenkirchliche Probleme und ökumenische Perspektiven aus freikirchlicher Sicht . in Voß: Kirchenwechsel, 2004 (s.o.)
- Klaiber, Walter; Marquardt, Manfred: Gelebte Gnade - Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche. Göttingen 2006
- Durch Wasser und Geist, Die Taufstudie der Generalkonferenz, EmK - Forum 26, Stuttgart 2004

Baptistisch

- Evangelisierende Gemeinde – Unser Christuszeugnis im Zusammenhang mit anderen christlichen Kirchen, J.G. Oncken Nachfolgeverlag, Kassel 1995
- Dietmar Lütz: Für die Freiheit des Evangeliums, WDL-Verlag (Broschüre 1995,2)
- www.baptisten.org (Wer wir sind)

Mennonitisch

- Neufeld, Was wir gemeinsam glauben (täuferisch-mennonitische Überzeugung), Neufeld-Verlag 2008
- Die gegenseitige Anerkennung der Taufe als bleibende und ökumenische Herausforderung – Konsens, Divergenzen und Differenzen, Dr. Fernando Enns in: Beiheft zur ökumenischen Rundschau Nr. 84 „Profilierte Ökumene“

4. Dokumentation

Der Text der Tauferklärung von Magdeburg (2007)

Die christliche Taufe

Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünder überwunden (Römer 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.

Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Epheser 4,4-6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.

Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren“ (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).

Folgende Kirchen haben diesem gemeinsamen Text zugestimmt:

- Äthiopisch-Orthodoxe Kirche
- Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland
- Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland
- Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
- Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine
- Evangelische Kirche in Deutschland
- Evangelisch-methodistische Kirche
- Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland
- Orthodoxe Kirche in Deutschland
- Römisch-Katholische Kirche
- Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

5. Abkürzungen

BSLK	Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche
ChOe	Charta Oecumenica
CIC	Codex Iuris Canonici: Codex des kanonischen Rechts (Gesetzbuch der Katholischen Kirche, promulgiert 1983)
EmK	Evangelisch-methodistische Kirche
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche (1997)
LG	Lumen Gentium: 2. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche

6. Zu dieser Handreichung

Ziel der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern (ACK Bayern) war es, diese Broschüre mit Texten, die alle Mitgliedskirchen berücksichtigen, zum 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 in München vorzustellen. Leider konnte dieses Ziel nicht ganz verwirklicht werden: Noch fehlt eine Darstellung der Orientalisch-orthodoxen Kirchen⁷. Die ACK Bayern hat sich deshalb zu diesem Vorabdruck entschlossen.

Gleichwohl war und ist es der ACK Bayern wichtig, dass alle zuständigen Kirchenleitungen der in der ACK Bayern vertretenen Kirchen hinter dieser Handreichung stehen: Bis auf – verständlicherweise die Orientalisch-orthodoxen Kirchen – haben alle Kirchenleitungen der in der ACK Bayern vertretenen Kirchen der Handreichung „Seelsorgerlicher Umgang mit dem Wunsch nach Konfessionswechsel“ zugestimmt.

Die Redaktionsgruppe:

Branislav Cortanovacki (serbisch-orthodox)

Bernd Densky (evangelisch-freikirchlich)

Alois Ehrl (römisch-katholisch)

Dirk Faulbaum (alt-katholisch)

Hubert Kohle (römisch-katholisch)

Dr. Diradur Sardaryan (armenisch-orthodox)

Gudrun Steineck (Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Kreise)

⁷ Die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen in der ACK Bayern: Armenische Apostolische Kirche, Koptisch-Orthodoxe Kirche, Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien (Stand 2010)

Kirchenwechsel und Konversion – kirchenrechtlich-konfessionskundliche Aspekte¹

Walter Fleischmann-Bisten

Die Möglichkeit einer innerchristlichen Konversion und eines damit verbundenen Übertritts von einer Kirche oder Gemeinde in eine anders geprägte und strukturierte Denomination ist rechtshistorisch gesehen eine Folge der Reformation des 16. Jahrhunderts: nämlich die der Konfessionalisierung im Kontext des Augsburger Religionsfriedens von 1555. Auch theologisch hat die Reformation die im Neuen Testament bereits erkennbare Pluralität der Christenheit bestätigt und gewürdigt. „Entscheidendes Kriterium für die Existenz einer christlichen Kirche“ war etwa für Martin Luther nicht mehr „die Gebundenheit an Rom, sondern die geistliche Verbindung in den Grundlagen des Glaubens“.² Freilich gab es schon in der Alten Kirche den Wechsel von einer zu einer anderen Religionsgemeinschaft. Unter dem lateinischen Begriff „conversio“ wurde die Annahme des christlichen Glaubens als Folge einer Bekehrung oder Umkehr verstanden.³ Es gab aber auch Marcioniten, Donatisten, Arianer und andere, deren Lehre von der Mehrheit der Reichskirche abgelehnt wurde; sie galten als Häretiker und verschwanden nach und nach. Ähnliches gilt für die aus mittelalterlichen Protestbewegungen entstandenen Minderheiten der Albigenser, Katharer, Wyclifiten, Hussiten und Waldenser, die nach Verfolgungen durch die römische Inquisition ganz oder fast ganz ausgerottet wurden.

Die rechtsrechtlichen Vorschriften von 1555 für das Konfessionsbestimmungsrecht durch den jeweiligen Landesherrn (nach der später entstandenen Formel *cuius regio – eius religio*) begünstigten neben den Altgläubigen zunächst die Anhänger der Augsburgischen Konfession. Durch den Westfälischen Frieden von 1648 wurden auch die Reformierten privilegiert, aber keine weiteren Konfessionen. „Die Regelung des Nebeneinanders in gemischt-konfessionellen Regionen und Städten sowie der Ausschluß von Zwangskonversionen sollten ein gewisses Maß an Minderheitenschutz und

¹ Beim Frühjahrsymposium „Kirchenwechsel – Tabuthema der Ökumene?“ hat Prof. Dr. Gerhard Robbers, Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht, Kirchenrecht, Staatsphilosophie und Verfassungsgeschichte an der Universität Trier, die juristischen Aspekte dazu vorgetragen. Er war damals Minister der Justiz und für Verbraucherschutz in Rheinland-Pfalz und konnte seinen Vortrag aus zeitlichen Gründen nicht verschriftlichen. Der ersatzweise hier aufgenommene Text ist eine teils gekürzte und teils erweiterte Fassung des Beitrags von *Walter Fleischmann-Bisten: Konversionen als Kirchenwechsel – konfessionskundlich-ökumenische Aspekte*, Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 9 (2015), 111–131.

² *Walter Fleischmann-Bisten: Art. Ökumene, in: Volker Leppin /Gury Schneider-Ludorff (Hgg.): Das Lutherlexikon, Regensburg 2014, 520–522, hier: 521.*

³ Vgl. *Beatus Brenner: Art. Konversion IV. Praktisch-theologisch, in: TRE Bd. 19 (1990), 575–578, hier: 575 f.*

Toleranz garantieren. Verboten blieben in Deutschland die sog. Sekten (Täufer, Spiritualisten u.a.).⁴ Damit waren viele Kirchen und Gemeinschaften, die neben der kursächsischen, hessischen, schweizerischen und oberdeutschen Tradition ihre Wurzeln ebenfalls in der Reformation hatten, von den genannten staatskirchenrechtlichen Begünstigungen ausgeschlossen. Jene komplizierte juristische und konfessionelle Gemengelage führte nicht nur zu Ausgrenzungen, Vertreibungen und Religionskriegen. Sie begünstigte zwar territorial unterschiedlich geordnet und gelebt in Ansätzen bestehende Toleranzbestimmungen, erschwerte aber den Einsatz für eine verfassungsrechtlich verankerte Religionsfreiheit. Und diese Entwicklung bestimmte in Deutschland und ähnlich in der Schweiz auch noch nachhaltig die Religionsgesetzgebung im „langen 19. Jahrhundert“. Die Folge waren antiprotestantische bzw. antikatholische Aktionen und Reaktionen. Inner-evangelisch hatte das Scheitern der ersten deutschen demokratischen Verfassung der Frankfurter Nationalversammlung 1849 vor allem fatale Folgen für das Verhältnis von Landeskirchen und Freikirchen.⁵ Dadurch hatte es auch die ökumenische Bewegung insgesamt – neben theologischen Faktoren – hierzulande von Anfang an besonders schwer, wie neueste Publikationen verdeutlichen.⁶

Im Folgenden soll nun aus kirchenrechtlicher bzw. staatskirchenrechtlicher und somit auch aus konfessionskundlicher Sicht das Thema des innerchristlichen Kirchen- bzw. Konfessionswechsels erörtert werden. Sowohl der Komplex des mit einer Konversion verbundenen Religionswechsels (also vom oder zum Judentum, Christentum, Islam oder anderen Religionen) als auch Kirchenaustritte ohne Übertritt in eine andere christliche Kirche oder Gemeinschaft können hier nicht behandelt werden. Dazu liegen gerade aus neuerer Zeit verschiedene Publikationen vor.⁷

⁴ *Wolf-Dieter Hauschild*: Art. Deutschland II. Kirchengeschichtlich und konfessionskundlich, in: RGG⁴ Bd. 2 (1999), 717–760, hier: 734.

⁵ Vgl. *Walter Fleischmann-Bisten*: Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland. Veränderungen und Herausforderungen eines Unverhältnisses, MdKI 60 (2009), 3–9.

⁶ *Karl Heinz Voigt*: Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, KKR 62, Göttingen 2014; ders.: Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), KKR 65, Göttingen 2015.

⁷ Vgl. *Klaus Hock*: Bekehrung in Afrika – Afrikanische Konversion. Religionswechsel in afrikanischen Ländern mit christlich-muslimischer Bevölkerung, ThLZ 141 (2016), 3–18; *Hans Maier*: Religionswechsel – Religionsverfolgung. Eine vergleichende Umschau, IKZ 43 (2014), 216–233; den Schwerpunkt „Konversion. Warum Menschen ihre Religion wechseln“, zeitzeichen 14 (2013) H. 9, 22–39; *Regina Laudage-Kleeberg /Hannes Sulzenbacher* (Hgg.): *Treten Sie ein! Treten Sie aus!* Warum Menschen ihre Religion wechseln, Berlin 2012 und *Christine Lienemann-Perrin / Wolfgang Lienemann* (Hgg.): Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel, Wiesbaden 2012 sowie für den Komplex des Abschieds vom Christentum: *Barbara Keller*: De-Conversion. Soziopsychologische Analysen; *Claudia Schreiber*: Mein Weg aus der Freikirche. Ein Essay; *Bernd Webner*.

1. Konversionen von Amtsträgern

Zweifellos erregen Konversionen prominenter Persönlichkeiten immer weit mehr Aufmerksamkeit als Kirchenwechsel anderer Gemeindemitglieder. Dies gilt sowohl bei Politikern wie bei Hochschullehrer/innen und kirchlichen Amtsträger/innen und dürfte sich für die letzten 400 Jahre entsprechend nachweisen lassen. Der Konfessionswechsel des brandenburgischen Kurfürsten Johann Sigismund (1608–1619) zum reformierten Bekenntnis 1613 war nicht nur in territorialen Machtansprüchen begründet, sondern gilt heute auch als Gewissensentscheidung: „Denn die Erwerbung nieder-rheinischer Gebiete (Jülich, Cleve, Berg) mit teilweise reformierter Einwohnerschaft kann nicht der ausschlaggebende Grund gewesen sein. Die Mark Brandenburg wie auch Ostpreußen, womit Johann Sigismund 1611 belehnt worden war, waren und blieben lutherisch. Johann Sigismund ließ deshalb den Bekenntnistand seiner Untertanen unangetastet, wodurch Brandenburg bereits im 17. Jh. ein konfessionell paritätisches Staatswesen wurde.“⁸ Anders gelagert waren die Konversionen des sächsischen Kurfürsten Friedrich August (1670–1733) im Jahr 1697 und des Kronprinzen kurz vor dem Reformationsjubiläum 1717 zum Katholizismus, die auch eine gewisse Rolle für die Gestaltung dieser Zentenarfeier gespielt haben. Ein kaiserliches Dekret, das die evangelischen Gesandten beim Regensburger Reichstag 1717 ermahnt hatte, sich „nicht wie der gemeine Pöbel“⁹ zu verhalten, schien jedenfalls im universitären Bereich weithin befolgt worden zu sein. Auch der frühere britische Premierminister Tony Blair hätte bei einem Übertritt zur römisch-katholischen Kirche während seiner zehnjährigen Amtszeit großes Aufsehen ausgelöst, da er damit immerhin der erste katholische Regierungschef in Großbritannien nach rund 400 Jahren gewesen wäre. Als er erst nach seinem Rücktritt vom Staatsamt (27. Juni 2007) am 22. Dezember des gleichen Jahres die Konversion offiziell vollzog und in die Kirche eintrat, der bereits seine Ehefrau und die vier Kinder angehörten, waren die Stellungnahmen dazu nicht mehr auf den Titelseiten der Tageszeitungen zu lesen.¹⁰ Auch die Konversionen kirchlicher Amtsträger oder theologischer Hochschullehrer/innen finden bis heute ein besonderes öffentliches Interesse und haben fast immer interessante juristische Aspekte. Ich erinnere im Folgenden zunächst an Konversionen in den letzten

8 Geistlicher Missbrauch in der Gemeinde, *Freikirchenforschung* 23 (2014), 57–65, 73–77 u. 97–104.

9 *Gerlinde Strohmater-Wiederanders*: Art. Brandenburg, in: *RGG⁴* Bd. 1 (1998), 1727–1732, hier: 1729 f.

10 Vgl. *Hans-Jürgen Schönstedt*: Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landeskirchlicher Verordnungen, *ZKG* 93 (1982), 58–118.

11 Vgl. zu den Vermutungen über eine Konversion im Zusammenhang seines Besuchs bei Papst Benedikt XVI. in Rom die Meldungen in: *Berliner Morgenpost* vom 24.6.2007 und zur Aufnahme in die römisch-katholische Kirche: *Die Welt* vom 22.12.2007 und *FAZ* vom 23.12.2007.

100 Jahren, die sehr unterschiedliche Gründe und kirchenrechtliche Konsequenzen hatten.

1.1 Leonhardt Fendt

Der zunächst römisch-katholische Theologieprofessor Leonhardt Fendt (1881–1957) wurde 1905 zum Priester geweiht, promovierte 1910 in Straßburg und wirkte von 1911 bis 1917 als Subregens des Priesterseminars in Dillingen. An der dortigen Philosophisch-Theologischen Hochschule war er von 1915 zugleich als außerordentlicher Professor für Dogmatik und Apologetik tätig. Vor allem seine Lutherstudien veranlassten ihn zur Konversion. Diese vollzog er „um Aufsehen zu vermeiden“ jedoch nicht in Bayern, sondern am Gründonnerstag 1918 in Halle/Saale. Nach einem Kolloquium beim königlich-preußischen Konsistorium in Magdeburg wurde er im Juli des gleichen Jahres Pfarrer in Gommern, heiratete 1919, machte sich ab 1923 als Prediger in Magdeburg einen Namen, und wurde 1926 Pfarrer an der Gemeinde „Zum Heilsbrunnen“ in Berlin-Schöneberg. Nach diversen wissenschaftlichen Arbeiten im Kontext des Augustana-Jubiläums 1930 habilitierte sich Fendt 1931 an der Berliner Universität für Praktische Theologie und konnte dort 1934 den Lehrstuhl für dieses Fach übernehmen. Obwohl nie Mitglied der NSDAP oder einer anderen NS-Organisation, konnte Fendt, der als „ein absolut a-politischer Mensch“ galt, nach Kriegsende keine Anstellung mehr an einer Hochschule bekommen. Ein Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät Erlangen, die ihm 1930 das Ehrendoktorat verliehen hatte, konnte wegen Einspruchs der bayerischen Kirchenleitung nur 1946 ausgeübt werden. Nach kurzer Mitarbeit an der Liebenzeller Missionsschule (1950–1952) widmete sich Fendt in Augsburg der Forschung. Während seiner letzten Lebensmonate in einem Augsburger Krankenhaus versuchte das katholische Pflegepersonal (vergeblich) „ihn zum Rücktritt in die katholische Kirche zu bewegen“. Dem „körperlich völlig abgezehrten Todkranken wurden die Sterbesakramente aufgenötigt“.¹¹

1.2 Wilhelm von Pechmann

Ganz anders gelagert ist die Konversion des bayerischen Lutheraners Wilhelm Freiherr von Pechmann (1859–1948). Er war Jurist und engagierte sich in der Weimarer Republik ehrenamtlich in seiner Landeskirche, u. a. als langjähriger Präsident der Landessynode, beim Aufbau des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes und seit 1896 als Rechtsritter des Johanni-

¹¹ *Bernhard Klaus*: Art. Fendt, Leonhard, in: TRE Bd. 11 (1983), 78–81, hier: 80 f. Die umfangreiche Dissertation *Karl-Friedrich Wiggemanns* zu Fendts Leben und Werk (Diss. theol. Erlangen 1981) wurde nie veröffentlicht, ist aber (masch.) in der Bibliothek des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim vorhanden. Vgl. auch *ders.*: Wechsel der Konfession – Kontinuität der Theologie: Leonhard Fendt, in: *Gotfried Maron* (Hg.): Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes, KiKonf 25, Göttingen 1986, 63–72.

ter-Ordens. 1913 verlieh ihm die Theologische Fakultät Erlangen die Ehrendoktorwürde. Von Pechmanns Weg zu der erst knapp zwei Jahre vor seinem Tode vollzogenen Konversion umfasst in einer erst vor wenigen Jahren erschienenen Biographie daher auch nur wenige Seiten, obgleich erste Überlegungen zum Konfessionswechsel schon in der frühen Phase des sog. Kirchenkampfes erkennbar sind.¹² Von Pechmann kritisierte massiv den Weg seiner Kirchenleitung und seiner evangelischen Mitchristen in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die er als einen Kampf des Christentums „um Leben und Tod“ erkannte und 1936 Mitglied der Bekennenden Kirche wurde. Da ihm „das Martyrium“ der römisch-katholischen Kirche glaubwürdiger als der kompromissreiche Kurs der lutherischen Landesbischöfe Hans Meiser und Theophil Wurm erschien, fragte er sich schon 1935, „wie lange seines Bleibens in der eigenen Kirche noch sein werde“.¹³ Mehrfach drängte er Meiser zu einem Protest bei staatlichen und parteiamtlichen Stellen angesichts der Judenverfolgung. In der Zusammenarbeit mit der *Una-Sancta*-Bewegung stellte sich ihm ebenfalls die Frage des Kirchenwechsels, er lehnte diesen aber im Frühjahr 1944 noch definitiv ab. Erst nach eigener schwerer Erkrankung und dem Tod seiner Frau vollzog er im April 1946 die Konversion. Seitens der Landeskirche stand bei von Pechmanns Beerdigung im Februar 1948 in München nur der mit ihm befreundete Pfarrer August Rehbach am Grabe – neben dem Münchner Erzbischof Michael Kardinal von Faulhaber. Immerhin begründete Hans Meiser in einem Schreiben an von Pechmanns Tochter seine durch die Konversion begründete Absenz und würdigte die Verdienste des Verstorbenen für die Landeskirche.¹⁴

1.3 Roberto Daunis

Kurz vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgt die Konversion des aus Argentinien stammenden römisch-katholischen Priesters Roberto Daunis (geb. 1934) zum Protestantismus. Er schildert in seiner autobiografischen Erzählung wie das nach bestimmten Vorfällen bis dahin uneingeschränkte Vertrauen zu seinen Bischöfen zerbrach; ebenso macht er seinen lange kritiklosen Glauben an alle Lehren und Vorschriften seiner Kirche dafür verantwortlich. Nach einem Aufenthalt als Doktorand in Rom, auch mit Audienzen bei Papst Johannes XXIII., wird er im Februar 1962 in die bayerische Landeskirche aufgenommen, Assistent bei Professor Wilfried Joest in Erlangen und promoviert dort. Er arbeitet als Gemeindepfarrer, Schulpfarrer und Dozent im Bereich der Religionspädagogik in Bayern und Württemberg. Im Rückblick bewertet er seinen Übertritt nicht als eine „Be-

¹² Vgl. Wolfgang Sommer: Wilhelm Freiherr von Pechmann. Ein konservativer Luthera in der Weimarer Republik und im nationalsozialistischen Deutschland, Göttingen 2010, 218–233.

¹³ Ebd., 218.

¹⁴ Vgl. ebd., 233.

kehrung“, sondern versteht sich „unverändert als katholisch, nur nicht als römisch“. Er wollte vorrangig den Spuren Dietrich Bonhoeffers folgen und empfand nie eine Berufung, „römische Katholiken in die evangelische Kirche zu bekehren“.¹⁵

1.4 Horst Bürkle

Für großes Aufsehen weit über München hinaus sorgte im Herbst 1987 die Konversion des Theologieprofessors Horst Bürkle (1925–2015). Als Ordinarius für Missions- und Religionswissenschaft lehrte er seit 1968 an der erst im Jahr zuvor gegründeten Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München. In einer Presseerklärung vom 19. September 1987 begründete Bürkle seine Entscheidung vor allem damit, dass die römisch-katholische Kirche für ihn die Kirche des Neuen Testaments und der Kirchenväter sei und ihre Identität „als sakramentale Gemeinschaft des ‚Leibes Christi‘“ bewahrt habe. Dazu habe sie sich „das ursprüngliche Anliegen der Reformation zu eigen gemacht“, auch „ihre Einheit in Christus bezeugt“, sich gegenüber „irrigen Zeitgeistern“ gewehrt und „mit ihrem Lehramt die Gebote Gottes als notwendige und unverrückbare Orientierung den Menschen unserer Gegenwart ins Gewissen (ge)rückt“. Bürkle wollte seinen Konfessionswechsel „auch als ein Zeichen“ denen gegenüber verstanden wissen, „die in der Evangelischen Kirche geistlich heimatlos zu werden drohen und deren Stimme des Widerstandes im Namen des Evangeliums ungehört verhallt“.¹⁶ Allzu verständlich war, dass sich die Evangelisch-Theologische Fakultät in einer Presseerklärung schon wenige Tage später, am 9. Oktober, dazu meldete. Darin wird Bürkle's Übertritt als „persönliche Entscheidung“ respektiert, nicht jedoch seine Begründung, dass „das Bekenntnis zur Kirche des Neuen Testaments und der Väter heute nur in der römisch-katholischen Kirche lebendig wäre“. Ferner heißt es in der – jedenfalls so Bürkle – von Wolfhart Pannenberg formulierten Erklärung: „Der Weg zu einer künftigen Einheit der Kirchen aber, in der diese sich einander gegenseitig als wertvolle Ergänzung des eigenen Erbes anerkennen lernen, wird durch die Abwendung Einzelner von der eigenen Kirche nicht erleichtert, sondern erschwert.“¹⁷

1.5 Andreas Theurer

2012 geriet das Thema „Konfessionswechsel kirchlicher Amtsträger/innen“ noch einmal in die (kirchlichen) Schlagzeilen. Der württembergische Pfarrer

¹⁵ Roberto Daunis: Über Rom zu Luther. Autobiographisches und Theologisches einer Priesterkonversion, Aachen 2003, 9 u. 291.

¹⁶ Horst Bürkle: Dem Vergessen entnommen. Erinnerungen, St. Ottilien 2013, 235 f.

¹⁷ Ebd., 236 f.; interessant sind m. E. die Unterschiede, die der Kieler Religionspädagoge Klaus Kürzdörfer damals zwischen der Konversion Bürkles und der ebenfalls 1987 konvertierten „Erfolgsautorin“ Christa Meves herausgearbeitet hat, die vor allem ihre Marienverehrung und Papstergenheit als Beweggründe genannt hatte: Konversion als Zeichen?, MdKI 39 (1988), 1 f.

rer Andreas Theurer konvertierte zusammen mit seiner Ehefrau, Diplomtheologin und Landessynodale. Die öffentliche Kritik entfachte sich vor allem daran, dass die von Theurer selbst kurz vor seiner kirchenrechtlich vollzogenen Konversion in einem Büchlein festgehaltenen Gründe auf großes Unverständnis und inhaltliche Rückfragen gestoßen sind. Theurer kam bei einem Überblick über zentrale Lehr- und Glaubensfragen, die auch im ökumenischen Dialog immer wieder verhandelt worden sind, zu dem Ergebnis: Das, was heute noch trennend zwischen Katholizismus und Protestantismus ist, sei „nicht so gravierend, dass es die Spaltung wert ist“. Deshalb könne es „für gläubige Evangelische nur eine Konsequenz geben: die Trennung muss beendet werden!“ Es gäbe keinerlei Grund mehr, „sich weiterhin von der Gemeinschaft mit dem Papst und der Katholischen Kirche fernzuhalten. 500 Jahre sind genug!“¹⁸ Dagegen hat Klaus W. Müller, langjähriger Pfarrseminardirektor in Württemberg, herausgestellt, dass Theurers theologische Ansätze, der heute in der römisch-katholischen Diözese Augsburg tätig ist, recht schwach untermauert sind: „Unkritisch, zu Differenzierungen nicht bereit, pickt er sich aus der Heiligen Schrift, aus kirchlichen Traditionen, Überlieferungen der Kirchenväter, aus Konzilsdokumenten und Bekenntnistexten [...] heraus, was er für seine Argumentation jeweils gebrauchen will. [...] Historisch-kritische Perspektiven nimmt er nicht wahr. Argumentationslücken schließt er mit Hilfe seiner spekulativen Phantasie.“¹⁹

1.6 Re-Konversionen

Schließlich muss noch auf die Besonderheit von Re-Konversionen hingewiesen werden, die gerade aus kirchenrechtlicher Sicht meist Probleme mit sich bringen. Der Weg des Neutestamentlers Klaus Berger (geb. 1940) von der römisch-katholischen Kirche in eine lutherische Landeskirche war hingänglich bekannt, als er 1974 ein akademisches Lehramt an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg übernahm, Mitglied der unierten badischen Landeskirche wurde und an diese seine Kirchensteuer entrichtete. Als Berger dennoch vor gut zehn Jahren mehrfach von sich als katholischem Christen sprach, wurden verschiedene Institutionen hellhörig. Anders als Berger selbst, der immer darauf bestand, nie rechtlich formal oder gar im theologischen Sinn aus seiner römisch-katholischen Kirche ausgetreten zu sein, ging aber diese ganz offenkundig davon aus, dass es auch in seinem Falle keine Doppelmitgliedschaft in einer evangelischen Landeskirche und in der römisch-katholischen Kirche gegeben habe und geben könne. Dies wurde in einer am 8. November 2005 verbreiteten Erklärung des damaligen Vatikansprechers Navarro-Valls bestätigt. Dem schloss sich auch der Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden an. Die

¹⁸ Andreas Theurer: Warum werden wir nicht katholisch? Denkanstöße eines evangelisch-lutherischen Pfarrers, Augsburg 2012, 94 f.

¹⁹ Klaus W. Müller: Warum bleiben wir evangelisch?, MdKI 63 (2014), 61 f.

seit dem 20. Oktober 1968 bestehende Mitgliedschaft Bergers in einer evangelischen Landeskirche (nach Teilnahme am Abendmahlsgottesdienst in der Hamburger Martin-Luther-Kirche) bestritt er ja auch selbst nicht. Nur: „Seine Behauptung, man habe ihm damals ‚ausdrücklich gesagt‘, dass damit kein Austritt aus der katholischen Kirche verbunden sei, sondern nur ein Übertritt wie beim Konfessionswechsel zwischen Lutheranern und Reformierten üblich, mag zwar subjektiv richtig sein. Dies war aber objektiv kirchenrechtlich falsch und hätte ihm, der ein katholisches Theologiestudium mit Auszeichnung abgeschlossen hatte, bekannt sein müssen.“²⁰

Ganz anders gelagert ist die allseits unbestrittene Re-Konversion des Alt-testamentlers Kim Strübind (geb. 1957). Der aus einer lutherischen Landeskirche kommende Theologe war nach eigenen Angaben 28 Jahre lang Baptist, davon 20 Jahre Pastor seiner Freikirche, dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). In München amtierte er von 1996 bis 2006 als Hauptpastor der BEFG-Gemeinde Holzstraße und war einige Jahre auch Vorsitzender der bayerischen Baptistenvereinigung. Von 1996 bis 2014 war Kim Strübind zugleich Schriftleiter der von ihm mitbegründeten „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“.²¹ Nach einem sechs Jahre dauernden theologischen Dialog zwischen Lutheranern und Baptisten in Bayern zur Frage der gegenseitigen Taufanerkennung und möglichen Kirchengemeinschaft (BALUBG) kam er zu dem Ergebnis, dass der BEFG „nicht ökumenefähig“²² sei. 2012 wurde Kim Strübind, der nach mehrjähriger Lehrstuhlvertretung an der Universität Oldenburg heute dort als Dozent für Hebräisch tätig ist, wieder Mitglied in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern – und zwar „unter voller Anerkennung seiner Ordinationsrechte als Pfarrer“.²³

2. Publikationen und Zahlen

Trotz der vorgenannten Beispiele wird das Thema „Konfessionswechsel“ selbst in neueren Einführungen zum Evangelischen Kirchenrecht inzwischen nicht mehr aufgegriffen.²⁴ Auch in der Konfessionskunde insgesamt

²⁰ Walter Fleischmann-Bisten: Keine Patentlösung für die Zukunft der Ökumene. Konfessionskundliche Anmerkungen zur Kirchenmitgliedschaft Klaus Bergers, MdKI 56 (2005), 111 f.

²¹ Vgl. Kim Strübind: Abschied, ZThG 18 (2013), 15–18; dort schreibt er zum Thema Konversion: „[...] zumal mir die freikirchliche Welt, wie in den vergangenen Jahrzehnten nachzulesen, zunehmend fremd geworden ist. So stehe ich an einem Ort, an dem ich wie auf die eigene Kindheit zurückblicke, in die es kein Zurück und ohne die es andererseits weder Gegenwart noch Zukunft gibt“ (15).

²² Idea Nr. 311 v. 7.11.2011, 9.

²³ www.wikipedia.org/wiki/Kim_Strübind [Abruf am 22.4.2015].

²⁴ Die Stichworte „Konversion“, „Kirchenwechsel“ und „Übertritt“ fehlen sowohl bei Martin Honecker: Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen, BenshH 109, Göttingen 2009 als auch bei Christian Gretlein: Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung, Leipzig 2015. Honecker verweist unter „Kirchenaustritt“ (S. 160 f.) lediglich auf die rechtliche Entwicklung dazu im 19. Jh. und

ist dieser Komplex insgesamt zu einem wenig beachteten Phänomen geworden. Während für das 19. und die ersten sieben Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts eine Fülle von (populär-)wissenschaftlichen Arbeiten und Kleinliteratur vorhanden ist, gingen die Publikationen danach rapide zurück.²⁵ Die zahlreichen Materialsammlungen und Aktenbestände im Konfessionskundlichen Institut sind in den letzten Jahren kaum noch genutzt worden.²⁶ Erst 2015 hat sich der württembergische Vikar Fabian Kunze dem nach einer längeren Vorgesichte²⁷ am 17. August 1960 als eingetragenen Verein gegründeten „Bensheimer Kreis“ gewidmet und seine Hausarbeit zum Zweiten Theologischen Examen hierzu verfasst.²⁸ Dieser Bensheimer Kreis hatte satzungsgemäß folgende Aufgabe: „Konvertiten zum evangelischen Glauben geistig und materiell zu betreuen.“ Und weiter ist dort als Vereinsfunktion festgeschrieben: Er „arbeitet mit den evangelischen Landeskirchen, Kirchengemeinden, Werken und Verbänden, insbesondere mit dem Evangelischen Bund e.V. eng zusammen“. Im Mittelpunkt der Bemühungen dieser Institution stand die Sammlung und Unterstützung konvertierter Priester. Mitglieder konnten deshalb auch nur „evangelische Pfarrer und Lehrbeauftragte werden, die ehemals römisch-katholische Priester waren.“²⁹

Ein zum Thema „Konfessionswechsel“ noch bis zur Jahrtausendwende vertriebenes evangelisches Standardwerk³⁰ ist inzwischen vergriffen, wurde aber ebenso wie das dazugehörige und im Laufe der Jahre in rund 30 000 Exempla-

thematisiert den Kirchenaustritt nur unter dem staatskirchenrechtlichen Aspekt im Kontext der Kirchenmitgliedschaft (S. 122 f.).

²⁵ Dies zeigt allein der Blick auf die Titel in der Bibliothek des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, vor allem im Bestand C 66. Ähnlich ergiebig ist das gedruckte Schrifttum und die Kleinschriften aus der Arbeit Reichsgeschäftsstelle (nach 1945 Hauptgeschäftsstelle) des Evangelischen Bundes, einschließlich seiner Hauptvereine (nach 1945 Landesverbände) im Bibliotheksbestand „EB“. Die letzte größere Materialsammlung „Über Konversionen“ stammt von *Kurt Nitzschke* in der „Handreichung zum Luthertag 1956“, Teil D (EB 2.0430b). Der MdKI hingegen berichtete laufend über Zahlenmaterial und interessante Konversionen, wie vor allem das Generalregister dieser Zeitschrift für die Jahre 1950 bis 1969 zeigt.

²⁶ Bestand S 240.700–720.

²⁷ So findet sich unter der Information „Ehemalige katholische Priester im evangelischen Pfarramt“ ein Hinweis, dass ein solcher Kreis „schon im Dezember 1952“ zu einer ersten Tagung in Bensheim zusammengekommen war und die zweite vom 20–23.10.1953 folgte. Zum Thema „Christus und die Kirche“ referierte Prof. Dr. Edmund Schlirk aus Heidelberg – vgl. MdKI 4 (1954), 92.

²⁸ *Fabian Kunze*: Katholisch-evangelische Konversionen in der Zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – am Beispiel des Bensheimer Kreises (masch., 29 S., 2015), vorhanden im Konfessionskundlichen Institut Bensheim (Bestand S 240.720.25).

²⁹ Ebd.; der letzte Senior (Vorsitzender) scheint Pfarrer Dr. Walter Theodor Cleve aus Lüdenscheid gewesen zu sein, wie ein Schriftstück in diesem Bestand vom „Jahresende 1969“ ausweist. Der Verein als e.V. wurde bereits 1964 aufgelöst.

³⁰ *Reinhard Frieling*: Konfessionswechsel heute, BenshH 52, Göttingen 1979; die dortige Statistik (S. 71) weist für die Jahre 1950 bis 1976 insgesamt 347.382 röm.-kath. Konvertiten zu den ev. Landeskirchen in Deutschland aus und umgekehrt eine Zahl von nur 233.580.

ren vertriebene Faltblatt „Informationen zum Konfessionswechsel“ nicht mehr überarbeitet. Die gründlich recherchierte Statistik macht deutlich: „Konvertierten in Deutschland in den Jahren nach dem Ende des 2. Weltkrieges bis Anfang der 1960er Jahre jährlich noch ca. 15.000 Mitglieder der evangelischen Landeskirchen zur katholischen Kirche – bei einem Maximum 1948 mit 18.947 Personen –, so sank diese Zahl ab 1970 bis zur Gegenwart auf durchschnittlich 3.500 pro Jahr. Umgekehrt verließen in den 1950er und 1960er Jahren jährlich über 15.000 Katholiken ihre Kirche und schlossen sich einer der evangelischen Landeskirchen an; ab den 1980er Jahren ging diese Zahl auf durchschnittlich 9.100 pro Jahr zurück – mit einer Spurze von 10.008 Personen 1999.“³¹ Die statistischen Angaben aus dem EKD-Kirchenamt von 2015 „Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben“ nennen auf der Basis von 2013 für die 20 Landeskirchen der EKD 12.247 Personen unter „Wechsel aus anderen christlichen Kirchen“; der größte Teil hiervon dürfte aus Übertritten von der römisch-katholischen Kirche stammen. Das Zahlenmaterial aus dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) „Zahlen und Fakten 2013/14“ gibt nur noch 3.062 Personen an, die 2013 in die römisch-katholische Kirche eingetreten sind, unterscheidet hier aber nicht zwischen Wiedereintritten römisch-katholischer Christen und der Aufnahme von Konvertiten. Die vom Referat Statistik der DBK zuletzt angeforderten Zahlen zu den Übertritten aus evangelischen Landeskirchen nannten für 2011: 2.842, für 2010: 3.118 und für 2009: 3.464 Personen.

3. Staatliche Vorschriften und kirchenrechtliche Positionen

Im Königreich Preußen war schon 1788 durch das Wöllnersche Religionsedikt der Konfessionswechsel gestattet. Das Allgemeine Preußische Landrecht von 1794 anerkannte die Gewissensfreiheit und damit prinzipiell einen Kirchenaustritt, der in Preußen offiziell aber erst 1873 möglich wurde. Trotzdem war der Weg dahin nicht nur in Preußen, sondern auch in vielen anderen deutschen Ländern gerade für die evangelischen Freikirchen recht mühsam. Denn erst mit dem reichsweit geltenden Zivilstandsgesetz von 1874 fand die kirchliche Personenstandsregisterführung ein verbindliches Ende. Durch die Bestimmungen der Weimarer Verfassung von 1919 wurde endlich die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet und die ungestörte Religionsausübung unter staatlichen Schutz gestellt (Art. 135). Und nach Art. 137 konnte jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten, also auch die Frage des Kirchenwechsels, selbst ordnen und verwalten. Seither gilt uneingeschränkt: „Das jeweilige Selbstverständnis einer Kirche bestimmt im wesentlichen, was unter Konversion zu verstehen ist. Gemeinsam ist den Kirchen heute, daß sie einen aus Glaubens- und Gewis-

³¹ Siegfried Hermle: Konvertiten und Konfessionen. Eine Einführung, in: ders. / Hans Maier: Konvertiten und Konfessionen, Annweiler 2010, 15–24, hier: 15.

sensgründen vollzogenen Übertritt von einer Kirche zur anderen respektieren und einmütig eine Abwerbung (Proselytismus) von Gliedern anderer Kirchen ablehnen.“³²

Nach dem Verständnis der römisch-katholischen Kirche ist die Kirchenmitgliedschaft nur sakramental durch die Taufe begründet. Sie kann weder durch den Tod noch durch eine Kirchenaustrittsregelung oder durch den Wechsel in eine andere christliche Kirche oder Gemeinschaft beendet werden.³³ So kennt auch das Kirchenrecht nur den „Übertritt“ zur eigenen Kirche. Ein seine Kirche auch wegen eines Kirchenwechsels verlassender Katholik gilt als „Ausgetretener“. Den Vorgang eines Übertritts bezeichnet das römische Kirchenrecht „bei einem bislang Ungetauften als Taufe, bei einem bereits Getauften als ‚Aufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche‘“ (Codex Iuris Canonici CIC/1983 Ca. 883, § 2). [...] *Conversio* im Sinne von Übertritt zur römisch-katholischen Kirche gebraucht der neue CIC von 1983 gar nicht mehr. Für den CIC von 1917/18 war *conversio* noch die Rückkehr eines nichtkatholischen Christen zur römisch-katholischen Kirche. Der Glaubensabfall bzw. der Übertritt zu einer anderen Kirche galt als *perversio* (CIC 1917 Ca. 1070, § 1; 1060).³⁴ Im Blick auf konfessionsverschiedene Ehen bedeutete diese Rechtslage bis zum Motu proprio „Matrimonia Mixta“ Papst Pauls VI. (1970) fast eine Art Zwangskonversion des nichtkatholischen Ehepartners; dieser musste sich nämlich nicht nur zur katholischen Kindererziehung verpflichten, sondern hatte darüber hinaus auch vom katholischen Partner die Gefahr des Übertritts (*perversio*) fernzuhalten und „in kluger Weise die Bekehrung (*conversio*) seines Partners zu betreiben.“³⁵

Zur Konversion von Geistlichen der römisch-katholischen Kirche und aus dem Bereich der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) und deren Folgen haben diese und die Deutsche Bischofskonferenz am 16. Dezember 2014 eine „Gemeinsame Erklärung“ herausgegeben. Darin steht als Leitgedanke, dass „Konfessionswechsel von geistlichen Amtsträgern“ immer als Einzelfall zu behandeln sind: „Sie sind aus Achtung vor der Glaubensfreiheit und der Gewissensentscheidung des Einzelnen zu respektieren.“³⁶

³² Brenner: Art. Konversion, 575 f.

³³ Vgl. *Heribert Hallermann*: Art. Kirchenübertritt/Konversion, in: *Harald Uhl*: Taschenlexikon Ökumene, Frankfurt a.M. / Paderborn 2003, 155–157, hier: 157.

³⁴ Brenner: Art. Konversion, 576; vgl. auch *Ilona Riedel-Spangenberger*: Art. Konversion, Konvertiten, in: Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg 2007, 719–721.

³⁵ *Walter Schöpsdau*: Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch, BensH 61, Göttingen 1995, 83; vgl. *Heiner Grote*: Wie steht es um „Konfessionswechsel“ und „Kirchenübertritt“?, MdKI 36 (1985), 88–90.

³⁶ Text in: *Orthodoxie Aktuell* 12/2014, 19 f.

Die lutherischen, reformierten und unierten evangelischen Landeskirchen gehen grundsätzlich davon aus, dass durch die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi erfolgt und damit in die Gemeinschaft aller Gläubigen. Die im Glaubensbekenntnis bekannte „una sancta ecclesia“ übersteigt alle Konfessionsgrenzen. Alle partikularen Kirchen wie die Landeskirchen verschiedener Bekenntnisse haben Anteil an der Kirche Jesu Christi, können aber nicht mit ihr gleichgesetzt werden. Dies hat nicht nur zur Folge, dass schon längst vor der Taufanerkennungsvereinbarung vom 29. April 2007 im Magdeburger Dom seitens der evangelischen Landeskirchen bei einem Übertritt die Taufen aller rite auf den Namen des dreieinigen Gottes Getauften anerkannt wurden, sondern führte auch zu einer ganzen Reihe innerkirchlicher Übertrittsregelungen. Innerevangelisch wichtig ist das Kirchengesetz der EKD über die Kirchenmitgliedschaft in den Landeskirchen, das auch Bestimmungen bei Übertritten und vorübergehenden oder längeren Auslandsaufenthalten vorsieht.³⁷ Bisher ungelöst sind die ständig vorkommenden und meist unbewusst vorgenommen „Möbelwagenkonversionen“ bei einem Wohnungswechsel von einer VELKD-Kirche in eine bekenntnis- oder verwaltungsunierte oder in eine reformierte Landeskirche bzw. umgekehrt.³⁸ Ferner bestehen Regelungen im Land Baden-Württemberg und im Freistaat Sachsen über Möglichkeiten des Kirchenübertritts ohne Austritt aus der bisherigen Kirche bei Amtsgericht oder Standesamt, woran sich allerdings nicht die römisch-katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen und einige Freikirchen beteiligt haben. Außerdem bestehen gesetzliche Regelungen für den Übertritt zwischen der Selbständigen Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) und der Hannoverschen Landeskirche, zwischen der Reformierten Landeskirche und der altreformierten Kirche in Niedersachsen.³⁹ Für die „Aufnahme eines ehemaligen römisch-katholischen Priesters in das Amt der öffentlichen Verkündigung und Einführung in den Dienst eines Pfarrers in einer evangelischen/evangelisch-lutherischen Kirche“ haben die VELKD und die Union Evangelischer Kirchen in der EKD 2014 sogar eine besondere liturgische Ordnung herausgegeben.

Für die evangelischen Freikirchen gilt insgesamt in diesem Kontext, dass sie „Gemeinden der Glaubenden“ sein wollen und Fragen der rechtlichen Umsetzung eines Kirchenwechsels Getaufter sekundär sind: „Der Aufnahme in eine Freikirche geht das persönliche Bekenntnis des Glaubens an Je-

³⁷ Kirchengesetz über die Kirchenmitgliedschaft v. 10.11.1976 (ABl. EKD, 389), geändert am 8.11.2001 (ABl. 486 f.)

³⁸ Vgl. *Albert Stett*: Evangelisches Kirchenrecht. Ein Lernbuch, Darmstadt / Neuwied 1980, 88 f.

³⁹ Eine Zusammenstellung aktueller staatlicher und kirchlicher Übertritts- und Austrittsregelungen in den Bundesländern und wichtige Texte aus kirchlichen Ordnungen und Rechtsbestimmungen findet sich in: *Atanastos Basdekis / Klaus Peter Voß* (Hgg.): Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven, Frankfurt/M. 2004, 187–258.

sus Christus und die bewusste Entscheidung zur Gliedschaft in einer Gemeinde voraus. Sie erfolgt freiwillig und ist unabhängig von einem bestimmten Alter. Mit der Mitgliedschaft verbindet sich in der Regel eine aktive Beteiligung am Leben der Gemeinde, verantwortliche Mitarbeit und Förderung durch finanzielle Beiträge.⁴⁰

Die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK), die auch Säuglinge tauft, unterscheidet bei der Mitgliedschaft zwischen „Kirchenangehörigen“ und „Kirchengliedern“, was auf die Heilsaneignung im persönlichen Glauben gerichtet ist. In der Regel mit 18 Jahren kann nach Ablegung eines persönlichen Bekenntnisses der Status der „Kirchengliedschaft“ erworben werden. Ein Konfessionswechsel Getaufter wird „als Neu-Organisation der Christus- und Kirchengemeinschaft“ gewertet und daher ist bei einem Wechsel in den EmK nicht ein vorheriger Austritt bei einer staatlichen Behörde nötig, sondern man spricht von einer „Aufnahme“ und nicht von einem „Kirchen-eintritt“⁴¹. Da viele Freikirchen der täuferischen Tradition (wie Mennoniten und Baptisten) kongregationalistisch verfasst sind, bestimmen die jeweiligen Gemeindeversammlungen über eine Aufnahme, wobei sehr unterschiedlich bei Übertrittswilligen gehandelt wird, die keine Glaubensstaufe erhalten haben. Bei einem gewünschten Gemeindewechsel wird eine „Bitte um Entlassung oder eine Austrittserklärung“ an die vorherige Gemeindeleitung gerichtet. Für den Wechsel in eine andere Gemeinde kann ein Empfehlungsschreiben ausgefertigt werden.⁴²

Die Orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition bekennen sich zur Eingliederung durch die Taufe in den Leib Christi. Die Anerkennung einer im Namen des dreieinigen Gottes vollzogenen Taufe wird als „unwiderruflich“ bezeichnet. Es wird festgehalten, dass bei einem Austritt „die kirchenrechtliche Bindung zwischen Mitglied und Kirche unterbrochen bzw. abgebrochen“ wird. Trotz der kirchenrechtlichen Beendigung der Mitgliedschaft bleibt „die mystische Bedeutung der Taufe“ bestehen und kann bei einem Wiedereintritt reaktiviert werden. Den mit dem Austritt verbundenen Ausschluss von der Teilnahme an den Sakramenten und der Ausübung kirchlicher Ämter wähle die betroffene Person eben selbst⁴³.

4. Abschließende Überlegungen und Konsequenzen

Dieser Überblick hat ergeben, dass auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Thema „Konversion als Kirchenwechsel“ erst allmählich aus der öku-

⁴⁰ Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF): Was uns verbindet, Vorstellungsheft Februar 2009, 5.

⁴¹ Entnommen der Übersicht in der von der ACK Bayern hg. Handreichung „Seelsorgerlicher Umgang mit dem Wunsch nach Konfessionswechsel“ vom Mai 2010, 9. Der Text dieser Handreichung ist in diesem Jahrbuch abgedruckt auf S. 34–46.

⁴² Vgl. die Hinweise ebd., 10.

⁴³ Ebd., 5.

menischen Tabuzone herauswächst. Die in den einzelnen Kirchen und Konfessionen doch sehr unterschiedliche historische und kirchenrechtliche Gemengelage ist kompliziert genug. Sie bedarf sicher allein im Blick auf aktuell greifende persönliche Beweggründe und theologische Motive noch weiterer Untersuchungen, in welche vor allem Erkenntnisse der Religionssoziologie, Religionspsychologie und der Gemeindepädagogik (weit stärker als jedenfalls mir bekannt) berücksichtigt werden müssen. Ebenso sollten die Erfahrungen der in Deutschland kleineren Kirchen (wie der orthodoxen Kirchen und der evangelischen Freikirchen) berücksichtigt werden, die diese in anderen Erdteilen (Nordafrika, Vorderer Orient oder Südamerika) mit dem Thema „Konversion“ gemacht haben und noch machen.

Auffallend ist, dass vor allem Konversionen von kirchlichen Amtsträger/innen und die Situation in konfessionsverschiedenen Ehen und Familien nach wie vor eine besondere ökumenische Brisanz haben.⁴⁴ Deshalb sollte die von der ACK Bayern geleistete Pionierarbeit auch in anderen regionalen ACKs und auf Bundesebene rezipiert und weitergeführt werden.⁴⁵

Dass es vor allem im Zusammenhang der Vokation für die Erteilung evangelischen Religionsunterrichts allein aus beruflichen Gründen immer wieder zu Scheinkonversionen – um nicht gar von Zwangskonversionen zu sprechen – kommt, sollte spätestens im Zusammenhang der innerevangelischen Gestaltung des Reformationsjubiläums 2017 der Vergangenheit angehören.

Kaum wirklich wahrgenommen habe ich in den Erörterungen um die komplexen Vorgänge bei Übertritts- und Austrittsbestimmungen den Gedanken der Religionsfreiheit und die Konsequenzen der verfassungsrechtlich garantierten Trennung von Staat und Kirche, die immerhin schon vor knapp 100 Jahren in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 verankert wurden.⁴⁶ Mir ist es noch nie verständlich gewesen, warum ein religiösmündiger getaufter Christ nicht von einer christlichen Kirche in eine andere überreten kann, ohne vorher bei einer staatlichen Dienststelle (Amtsgericht oder Standesamt) seinen Austritt erklärt zu haben. Da ja sehr deutlich geworden ist, dass die unterschiedlichen Gemeinde- und Kirchenverständnisse sehr eng mit unserem Thema verknüpft sind, stellt sich unter der Vorgabe, dass die einzelnen Religionsgesellschaften ihre Belange selbst zu regeln haben, die Frage staatlicher Einfluss- und Rücksichtnahme.

⁴⁴ Ich bin dankbar dafür, dass nicht mehr gilt, was diesbezüglich noch vor knapp 60 Jahren in einem „Konvertiten-Katechismus“ geschrieben wurde: „Darum empfängt die Kirche die Konvertiten nicht als reumütige Sünder, sondern als irrende Kinder, die glücklich den Heimweg ins Vaterhaus gefunden haben.“ (Bernhard Van Acken: Konvertiten-Katechismus, Paderborn ¹³1957, 7 f.).

⁴⁵ Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von *Maria Stettner* in diesem Jahrbuch S. 20 ff.

⁴⁶ Lediglich der baptistische Konfessionskundler *Erich Geldbach* hat sich mehrfach damit auseinandergesetzt; vgl. u.a.: (In)Toleranz und Religionsfreiheit als Themen in der Geschichte der Freikirchen, *Freikirchenforschung* 24 (2015), 235–266.

Karl Barth (1886–1968) beschreibt im Rückblick auf einen Rombesuch nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965): Man sei dort durch eine Erneuerung in der „Gestalt von ‚Konversion‘ – nicht zu einer anderen Kirche, sondern zu Jesus Christus, dem Herrn der einen katholischen und apostolischen Kirche“ gestartet.⁴⁷ Schon 1963 hatte er deshalb einen katholischen Religionslehrer vor einer Konversion zum Protestantismus gewarnt, weil durch Papst Johannes XXIII. das Papsttum „ein überraschend neues Gesicht bekommen“ und damit eine neue Epoche begonnen habe. Trotz der verschiedenen älteren und neueren Dogmen bezeichnet Barth „die gegenwärtige Lage im römischen Katholizismus“ als nicht „aussichtslos“. Im Gefolge des Konzils dürfte es „zu wichtigen inneren Wandlungen kommen“, die es „wohl als aussichtsreich erscheinen lassen könnten, gerade als römisch-katholischer Christ dabeizusein“.⁴⁸ Nach einer Notiz in der Kirchlichen Dogmatik war Barth sogar der Meinung, es sei „unanständig“ zu konvertieren.⁴⁹ Ich stimme Barth gerne zu, dass man zunächst seine eigene Kirche und Gemeinde mit-reformieren helfen sollte. Aber nach vergeblichen Versuchen dann doch zu konvertieren, scheint mir konsequent.

Auch Kirchenpräsident Wolfgang Sucker (1905–1968) hoffte schon 1964, dass sich eines Tages evangelische und katholische Christen „an der Hand nehmen und die große Konversion hin zum Evangelium vollziehen“. Und die konfessionskundliche Arbeit definierte er aus evangelischer Sicht schon 1955 so: „Wir treiben evangelische Selbstbesinnung im Angesicht der katholischen Kirche. Die Reformation ist keine reine Historie [...] sie ist eine Gegenwartsfrage und ruft zur Heimkehr zum Evangelium. In solchem Denken verschwinden alle Konfessionsgrenzen. [...] Deshalb kennen wir evangelische Christen keinen Haß und keine Feindschaft gegen die katholische Kirche. [...] Wir denken nicht an ihre Bekehrung zum Protestantismus, wir hoffen aber auf unsere und ihre Bekehrung zum Evangelium.“

⁴⁷ Karl Barth: *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, 9 ff.

⁴⁸ Ders.: An einen römisch-katholischen Religionslehrer im Rheinland, in: Barth-Gesamtausgabe Bd. V: Briefe 1961–1968, Zürich 1979, 173–174.

⁴⁹ Ders.: *KD* IV/1, 759.

Jeder Wechsel ein neuer Anfang?

Einige erziehungswissenschaftliche und biografische Aspekte von Gemeindewechseln

Reinbold Bübne

Einführung

Nie hätte ich mir träumen lassen, dass ich einmal als Spezialist für Gemeindewechsel referieren würde. Da trauen mir Menschen zu, zu einem ihnen wichtigen Thema Interessantes beizutragen und darüber freue ich mich natürlich. Allerdings habe mich sozusagen, ohne es zu wissen, auch 40 Jahre auf diese Aufgabe vorbereitet.

Wer ich bin? Ich komme ursprünglich aus der „Exklusiven Versammlung“, wie sie vor allen Dingen wegen ihres besonderen „Brotdrechens“-Verständnisses von Außenstehenden genannt wird und weder in der Evangelischen Allianz noch in der ACK mit anderen Gemeinden kooperiert. Heute gehöre ich zur Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und genieße dort das „Recht zur freien Wortverkündigung und der Leitung von Abendmahlseieren“, das ich etwa einmal im Monat wahrnehme. Von meiner Ausbildung her bin ich gelernter Erziehungswissenschaftler und habe mich auch mit Soziologie und Praktischer evangelischer Theologie beschäftigt. Gearbeitet habe ich in der Leitung von Jugendhilfe-Einrichtungen und 35 Jahre an evangelischen Fachschulen für Sozialpädagogik, also in der Ausbildung von Sozialpädagoginnen. Seit 10 Jahren habe ich ein kleines Fortbildungsinstitut parallel zur Arbeit an der Schule aufgebaut. Vor 4 Jahren habe ich meine Arbeit in der Schulleitung beendet und gehe nur noch meiner Fortbildungsarbeiten nach, das heißt, dass ich insbesondere Kindertagesstätten bei ihrer Qualitätsentwicklung unterstütze und begleite. Meinen Wohnsitz habe ich seit vielen Jahren in Rotenburg an der Wümme („bedeutender“ als an der Tauber, zwischen Hamburg und Bremen gelegen) gemeinsam mit meiner Frau und einem Sohn. Rotenburg ist geprägt von zwei großen evangelisch-diakonischen Einrichtungen. Am Ort gibt es auch eine römisch-katholische Kirche und vier Freikirchen: eine der SELK, eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde, ein Bethaus und seit 15 Jahren auch eine Freie evangelische Gemeinde, die bis vor 15 Jahren eine „Landeskirchliche Gemeinschaft“ war – Übergänge gibt es also auch von ganzen Gemeinden aus der Landeskirche zur Freikirche.

Weil wir hier unter uns sind, die die Heilige Schrift schätzen und lieben, möchte ich Ihnen auch noch sagen, welche meine Lieblingsverse aus dem Neuen Testament sind. Erst bei der Vorbereitung auf die Tagung ist mir klargeworden, dass sie viel mit unserem Tagungsthema zu tun haben. Der

erste Römer 12,2: „Verändert Euch durch Erneuerung Eures Sinnes, auf dass ihr prüfen möget, was Gottes Wille ist.“ Ständige Veränderung von innen nach außen aktiv und passiv zugleich wird dem „neuen Menschen in Christus“ hier zugemutet, ein grammatischer und semantischer Highlight-Vers für jeden Gräzisten. Ständige Veränderung des Sinnes hat ständiges Prüfen zur Voraussetzung! Mein zweiter Lieblingsvers steht in Johannes 21,4: „Im Morgengrauen stand Jesus am Ufer.“ Ich habe den Vers immer so verstanden, dass mein Herr, nachdem er durch seine Auferstehung die Grenzen von Raum und Zeit durchbrochen hat, an *Orten des Übergangs* seinen Freunden besonders nah ist. Deshalb habe ich mich in meinem ganzen Leben und Arbeiten immer für solche Orte (privat und beruflich) besonders interessiert. „Morgengrauen“ ist ja der zeitliche Übergang von Nacht zum Tag, „Ufer“ ist der räumliche Übergang von Wasser zum Land. Übergänge in meinem Leben waren Ortswechsel, Heirat, Kinder, Arbeitsplatzwechsel, Abschiede von lieben Menschen. Und damit komme ich zu meiner ersten These.

1. Ein Wechsel von einer Gemeinde/Kirche in eine andere ist häufig durch einen Ortswechsel motiviert.

Für mich hat es mehrere Ortswechsel gegeben. Jedes Mal stand ich bzw. meine Familie vor der Frage: In der Gemeinschaft welcher Geschwister können und wollen wir unserem Glauben Gestalt geben? Wir haben uns verändert, wir prüfen im Sinne von Römer 12,2 neu. Eine solche Prüfung hat jedes Mal stattgefunden:

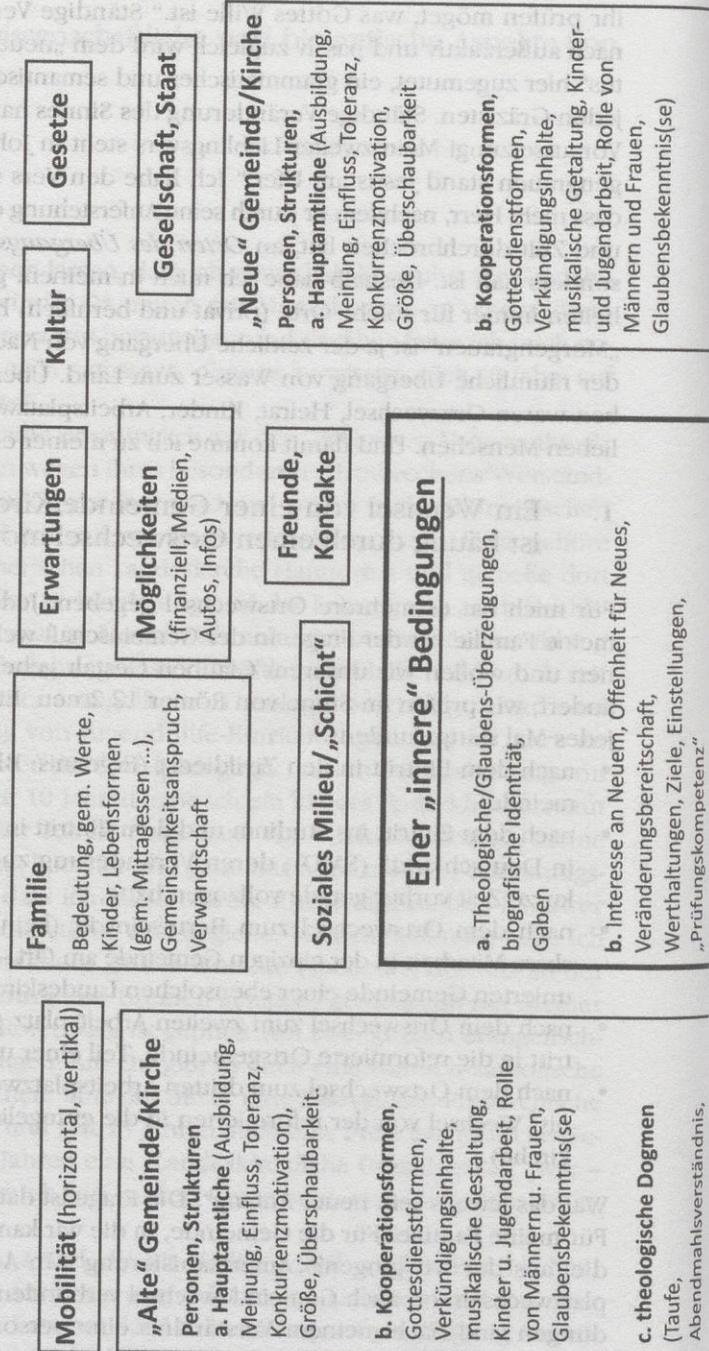
- nach dem Eintritt in den Zivildienst (Ergebnis: Bleiben in der alten Gemeinde),
- nach dem Eintritt ins Studium und dem Eintritt in die „Studentenmission in Deutschland“ (SMD), deren Veränderung zu einer Gemeinde sich kurze Zeit vorher gerade vollzogen hatte,
- nach dem Ortswechsel zum Berufseintritt (kein Prüfungsergebnis, lockere Mitarbeit in der einzigen Gemeinde am Ort – weit und breit –, einer unierten Gemeinde einer ebensolchen Landeskirche)
- nach dem Ortswechsel zum zweiten Arbeitsplatz (Prüfungsergebnis: Eintritt in die reformierte Ortsgemeinde, Teil einer unierten Landeskirche),
- nach dem Ortswechsel zum dritten Arbeitsplatzwechsel (Prüfungsergebnis: Wechsel von der reformierten in die evangelisch-lutherische Landeskirche).

War das jeweils „ein neuer Anfang“? Die Frage ist dann: Für wen? Für mich? Für meine Familie? Für die Gemeinde, in die wir kamen? Vielleicht auch für die, aus der wir gingen? „Amerikanisierung“? In Amerika ist mit Arbeitsplatzwechseln oft auch Gemeindewechsel verbunden. Bindungsverlust? Bindungen sind nach meinem Verständnis eine personale Kategorie! Sie bestehen zwischen Personen und nicht zwischen Personen und Institutionen.

Bedingungsgefüge Gemeinde-/Kirchenwechsel

Dies ist der Versuch der Abbildung und Sortierung einiger Bedingungen, die bei einem Gemeinde-/Kirchenwechsel von Bedeutung sein können. Sie sind subjektiv unterschiedlich gefüllt und gewichtet, teilweise miteinander verbunden und aufeinander bezogen und können bei jeder Person und in jeder Situation anders wirksam werden (zu Punkt 3 d des Referats). Ergänzungsbedürftig!

Eher „äußere“ Bedingungen



<p>c. theologische Dogmen (Taufe, Abendmahlverständnis, Mitgliedsdefinition)</p>	<p>d. Entfernung zur Wohnung</p>	<p>e. Sozial-/Milleu-Struktur</p>	<p>f. mediale Selbstdarstellung</p>	<p>g. Kooperation mit anderen Gemeinden</p>	<p>h. individuelle Gestaltungsmöglichkeiten</p>	<p>i. Kommunikationsdichte (Beheimatung/Kontrolle), Autoritätsstruktur (Menschen, Sprache)</p>	<p>j. Schwerpunkte</p>	<p>k. einladende Atmosphäre, Offenheit für Neue(s)</p>	<p>l. Image, Ruf</p>	<p>m. Geschichte, Prägung</p>
<p>c. Ansprüche, „Prägungen“, Bedürfnisse nach – Gemeinschaft</p>	<p>– Nähe,</p>	<p>– Einflussnahme,</p>	<p>– Anerkennung</p>	<p>d. Kenntnisse, Interessen, Hobbies, Eigenschaften, Fähigkeiten (Geduld, Frustrations-/Ambiguitätstoleranz, Kritikfähigkeit, Empathie, Rollendifferenz, Kontaktgestaltung, Kooperation, loslassen)</p>	<p>e. Ängste, Hoffnungen, Träume, Alter, Geschlecht, Zeitbudget, Beruf, soziale Identität</p>	<p>h. individuelle Gestaltungsmöglichkeiten</p>	<p>i. Kommunikationsdichte (Beheimatung/Kontrolle), Status der Integration, Autoritätsstruktur (Menschen, Sprache)</p>	<p>j. Schwerpunkte</p>	<p>k. einladende Atmosphäre, Offenheit für Neue(s)</p>	<p>l. Image, Ruf</p>
<p>d. Entfernung zur Wohnung</p>	<p>e. Sozial-/Milleu-Struktur</p>	<p>f. Macht- und Abhängigkeitsstrukturen (Vorstand, Arbeitgeber, „Päpste“, graue Eminenzen...)</p>	<p>g. Kooperation mit anderen Gemeinden</p>	<p>h. individuelle Gestaltungsmöglichkeiten</p>	<p>i. Kommunikationsdichte (Beheimatung/Kontrolle), Status der Integration, Autoritätsstruktur (Menschen, Sprache)</p>	<p>j. Schwerpunkte</p>	<p>k. Fähigkeit, loszulassen</p>	<p>l. Image, Ruf</p>	<p>m. Geschichte, Prägung</p>	
<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>	<p>Wissenschaft-Glaube</p>
<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>	<p>Gemeinde-Aktivitäten</p>
<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>	<p>Wohnort</p>
<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>	<p>Arbeitgeber</p>

2. Ein Wechsel erfolgt häufig in kleinen Entwicklungsschritten, bis er „ganz“ vollzogen ist.

Einfach ausgedrückt: Das Prüfen dauert seine Zeit. Zu den Faktoren, die dabei eine Rolle spielen können, komme ich später noch. Mir und meiner Familie war es besonders wichtig, dass man uns diese Zeit gelassen hat und uns Möglichkeiten einer „Mitgliedschaft auf Probe“ eingeräumt hat. Dazu gehörte für meine Frau und mich die Mitarbeit in Gemeindekreisen und für mich sogar die Gestaltung von Gottesdiensten, obwohl ich noch gar nicht Mitglied war. In dieser Zeit konnten beide Seiten (die Mitglieder der neuen Gemeinde einerseits und wir andererseits) schauen, ob wir zueinander passten.

3. Ein Gemeindewechsel kann auch motiviert sein dadurch, dass sich eine Gemeinde verändert.

Auch Gemeinden verändern sich, freikirchliche nach meiner Wahrnehmung in einem größeren Tempo als landeskirchliche. Ich berichtete eben davon, dass sich die relativ große Landeskirchliche Gemeinschaft an meinem Wohnort vor 15 Jahren zur „Freien evangelischen Gemeinde“ verändert hat. Das führte natürlich dazu, dass eine ganze Reihe von Mitgliedern diese Veränderung nicht unterstützt und fernblieben – übrigens haben diese fast alle keinen neuen Gemeindeanschluss gefunden. Umgekehrt kamen aus dem Ort einige wenige neue Mitglieder in die veränderte Gemeinde, die sich am selben Ort zur selben Zeit mit den sich vertrauten Mitgliedern weiter trifft. Auch meine Familie hat einen solchen Gemeindewechsel durch Gemeindeveränderung erlebt. Unser Wohnort wuchs, mit ihr die Kirchen und Gemeinden. In unserem Neubauviertel ergab sich die große Chance, aus dem bisherigen Hauskreis eine eigene landeskirchliche Gemeinde werden zu lassen mit Kirchenneubau und eigener Struktur. Diese Chance haben wir ergriffen und die Gemeinde in Absprache und Auseinandersetzung mit anderen Gemeindegliedern langsam gestaltet, auch nach unseren Vorstellungen. Ich hatte mir nicht träumen lassen, wie weit diese eigenen Gestaltungsmöglichkeiten in einer Volkskirche gehen. Unsere Kinder sind dort erwachsen getauft, die Liturgie ist selbst formuliert, auch die Abendmahlsliturgie. Wir nehmen engagiert und theologisch begründet politische Verantwortung wahr (Kirchenasyl). Die Kerngemeindemitglieder (wir nennen sie die „heilige Familie“ mit etwa 50 Personen) kennen sich gut und treffen sich in sehr unterschiedlichen Strukturen; sie nehmen auch intensiv gemeindeübergreifende Verantwortungen innerhalb der hannoverschen Landeskirche wahr. Für den Umgang mit den 2.259 unsichtbaren Gemeindemitgliedern haben wir ein gemeinsames Konzept entwickelt. Dies alles erfordert viel engagierte Mitarbeit.

Wenn am Ort die Kirche bzw. Gemeinde gewechselt wird, hat das fast immer einen emotional bedeutsamen Anlass, d. h. es ist etwas „vorgefallen“!

4. Die „Begründungen“ für Gemeindewechsel können auf sehr unterschiedlichen Ebenen zugeschrieben („askribiert“) werden.

Wenn Personen nach den Erklärungen für Gemeindewechsel gefragt werden, liegen oft „banale“ Begründungen (Ortswechsel) obenauf. Andere Erklärungen erscheinen relativ einfach, häufig dem Interesse des Fragenden nachkommend reduziert auf einige wenige Argumente. Wahrscheinlich ist es sinnvoll, davon auszugehen, dass komplexere Zusammenhänge sowohl beim Individuum als auch bei den Gemeinden eine Rolle spielen. Diese sind aber in der Regel nicht bewusst präsent, werden vermutlich relativiert und ausgeblendet. Außenstehende definieren häufig „eigentliche“ und „wirkliche“ Gründe – wiederum häufig reduziert, vereinfacht und den Denkmödellen der Definierenden entsprechend. Wie können wir uns der Komplexität der Wechselbedingungen „objektiver/intersubjektiver/wissenschaftlicher“ nähern?

5. Einige Beispiele aus „meinen“ Wissenschaftsbereichen

Die erziehungswissenschaftliche Biografieforschung (Gudjohns) hat aufgezeigt,

- dass Individuen bei der Wahrnehmung und/oder Darstellung ihrer persönlichen Entwicklung gern eine gewisse Stringenz konstruieren,
- dass die Komplexität von Bedingungen, die möglicherweise bei der Veränderung eine Rolle spielen, auf einige wenige reduziert wird (die Reduktion hängt auch mit der beim Adressaten vermuteten Perspektive zusammen). Die soziologische Identitätsforschung (Krappmann) hat dargestellt, dass Individuen versuchen, ihre Identität in zwei Dimensionen ausbalancieren und zwar einmal in der biografischen Identität: Ich bin und bleibe, trotz aller Veränderungen doch identifizierbar derselbe, der ich immer schon war (Erikson) und zum anderen in der soziologischen/sozialen Identität: Ich bin in allen meinen unterschiedlich wahrgenommenen Rollen in verschiedensten Gruppen und Zusammenhängen erkennbar dieselbe Person. Beide Denkmödelle rücken das Individuum in den Mittelpunkt der Erklärungen.

Die erziehungswissenschaftliche Transitionsforschung (Wustmann) versteht Übergänge als Herausforderungen, die von Individuen in komplexen Interaktionsprozessen gemeinsam gestaltet werden, bei denen biografische Erfahrungen eine große Rolle spielen. Sie interessiert sich vor allem für die Frage, was dazu beiträgt, dass „Übergänge“ gelingen (z.B. Resilienz). Es sind persönliche Ressourcen dessen, der den Übergang gestaltet, die gemeinsam

mit anderen Beteiligten sorgfältige Vorbereitung des Übergangs und die reflektierte Begleitung des Übergangs.

Die sozialwissenschaftliche Sozialisationstheorie (MEINHOLD/HOLLSTEIN) versucht, zunächst phänomenologisch, Bedingungen und Faktoren zu erfassen, die bei Übergängen Bedeutung haben können, um diesen dann nachgehen zu können und Ähnlichkeiten, Strukturen, Entwicklungen, Gründen u. a. zu ermitteln. Dabei könnten verschiedene wissenschaftliche Methoden zur Anwendung kommen. Mir gefällt an diesem Denkmodell, dass es möglichst viele Einflüsse beschreiben will, die sich subjektiv und intersubjektiv erhellen lassen. Jede einzelne Bedingung kann bei jeder Person, in jeder Institution und in jeder Situation anders wirksam sein bzw. werden. Die Bedingungen sind untereinander verknüpft und hängen zusammen, auch das kann sich situativ ändern. Ihre Bedeutung kann intersubjektiv und subjektiv gewichtet werden. Dieses immer ergänzbare und nie fertige Denkmodell ermöglicht, vieles in den Blick zu bekommen und zu „untersuchen“; siehe den Anhang „Bedingungsgefüge Gemeindewechsel“, der bei der Tagung ausführlich erläutert wurde.

6. Für mich persönlich ergeben sich folgende Schlussfolgerungen:

- a Weil sich „alles“ (Individuen, Kirchen, Gesellschaft, Familien...) *auch* ständig verändert, sind „Wechsel“, auch von Gemeinden, eine „normale“ Reaktion von Individuen und Familien auf/in/durch Veränderungen.
- b Bei jeder Veränderung gibt es Verschiedenes, das bleibt (in der Gemeinde und beim Individuum, also bei mir: Kirchenverständnis „Gemeinschaft der Heiligen“, „Suche nach Gläubigen“, Ortsgemeindeprinzip, Liebe zur Bibel, Christologie usw. und in den Gemeinden, die ich verließ – in unterschiedlicher Weise).
- c Beim Wechsel von einer Gemeinde in die andere haben viele Bedingungen unterschiedliche Bedeutung. Sie könnten empirisch erforscht werden. Das wäre aufwändig und teuer.
- d Ich erkenne keine Tabuisierung solcher Wechsel (vgl. das Tagungsthema). Alle Gemeinden und alle Individuen können davon betroffen sein. Wer sollte sie aus welchem Grund tabuisieren? Interesse an Erkenntnissen liegen m. E. eher auf den Ebenen: Wie vermeiden wir Verluste an Gemeindemitgliedern? Wie gewinnen wir neue Gemeindemitglieder? Wie gestalten wir den Weggang und Zugang neuer Gemeindemitglieder so, dass er beiden „Seiten“ nutzt?
- e Statt nach Wechselgründen zu fragen, scheinen mir für Gemeinden die folgenden Fragen die viel wichtigeren zu sein: Wie können wir unsere Mitglieder zum Bleiben motivieren? Wie können wir Verluste konstruktiv gemeinsam bearbeiten?

- f Jede Veränderung, jeder Wechsel ist ein mehr oder weniger kleiner neuer Anfang. Beides birgt damit als „Krise“ sowohl die „Gefahr“ als auch die „Chance“ zu Neuem. Wer sie konstruktiv gestaltet, kann dabei gewinnen. Wer loslassen kann, kann Neues erfassen.

Literaturhinweise:

Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt a.M. 1973.

Herbert Gudjohns: Auf meinen Spuren, Bad Heilbrunn 2008.

Lothar Krappmann: Soziologische Dimension der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 2000.

Walter Metnold / Marianne Hollstein: Erziehung und Veränderung. Entwurf einer handlungsbezogenen Sozialisationstheorie, Neuwied 1975.

Corina Wustmann: Resilienz. Widerstandsfähigkeit von Kindern in Tageseinrichtungen fördern, Weinheim 2004.

Das evangelikale Milieu und der Kirchenwechsel

Eine religionssoziologische Perspektive

Jörg Stolz / Fabian Huber

Einleitung¹

Im folgenden Beitrag verwenden wir den Milieubegriff, um den Evangelikalismus zu untersuchen. Zusammen mit Martin Riesebrodt² denken wir, dass sich dieser Begriff sehr gut dafür eignet. Er erlaubt uns, strukturelle, kulturelle und die Identität betreffende Merkmale der Evangelikalen im Unterschied zur Milieuumwelt zu analysieren, wie auch die internen Differenzen als Submilieus zu beschreiben. Des Weiteren lassen sich auch die Kirchenwechsel bei den Evangelikalen in diesem Rahmen besser verstehen. Im Folgenden beschreiben wir zunächst das evangelikale Milieu in der Schweiz; anschließend erklären wir sein erstaunliches Beharrungsvermögen. Schließlich gehen wir auf die Frage der Kirchenwechsel innerhalb des evangelikalen Milieus ein.

1. Methoden und Zahlen

Dieser Artikel basiert auf zwei umfangreichen Untersuchungen, die den Milie ucharakter der Evangelikalen in der Schweiz belegen und Material bieten zum Thema Kirchenwechsel Evangelikaler. Die Studie von Stolz/Favre ist eine repräsentative Mixed Methods-Studie (Nquan = 1100, Nqual = 95), welche Personen des evangelikalen Milieus untersucht. Die Studie von Stolz/Könemann ist eine repräsentative Mixed MethodsUntersuchung über das gesamte christliche und religionslose Feld der Schweiz (Nquan = 1229, Nqual = 73), innerhalb welcher das evangelikale Milieu als eines unter anderen Milieus auftaucht und vergleichend analysiert wird. Im Folgenden beziehen wir uns insbesondere auf die Daten von Stolz/Favre, wobei wir die Daten der zweiten Studie zur Ergänzung heranziehen. Unsere Aussagen zum Kirchenwechsel referieren im Wesentlichen die innerhalb der Evangelikalismus-Studie entstandenen Arbeiten von Caroline Gachet.

¹ Der Text ist eine verschriftlichte Form des Vortrags, den Jörg Stolz am 29. März 2015 im Kloster Höchst (Odenwald) bei der Tagung des Vereins für Freikirchenforschung gehalten hat.

² Wie hilfreich das Milieukonzept bei der Analyse religiöser Bewegungen sein kann ist sehr schön ausgearbeitet bei: *Martin Riesebrodt*: Generation, Kulturmilieu und Lebensführung, in: *Bernhard Dressler / Jörg Oblemacher / Fritz Stolz* (Hg.): Fundamentalistische Jugendkultur, Loccum 1995 42–59. Siehe auch: *Martin Riesebrodt*: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990; *ders.*: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000.

Wenn wir die zahlenmäßige Entwicklung der Evangelikalen in den letzten Jahren betrachten, lässt sich ein leichter Anstieg ausmachen. Anhand verschiedener Studien in der Schweiz sehen wir einen Zuwachs von 1,6 % der Bevölkerung im Jahr 2000³ über 2,1 % im Jahr 2002⁴ auf 2,5 % 2008.⁵ Wir schätzen, dass Evangelikalen heute in der Schweiz etwa 2,6 bis 3,2 % der Gesamtbevölkerung ausmachen. Die große Mehrheit Evangelikaler ist in den rund 1400 freikirchlichen evangelikalen Gemeinschaften organisiert.⁶ Von diesen sind etwa 1200 in rund 40 Denominationen (Föderationen) zusammengeschlossen. Die übrigen Gemeinschaften sind völlig unabhängig. Die größten Denominationen sind: Evangelische Chrischona-Gemeinden, Heilsarmee, Freie Evangelische Gemeinden (FEG), Schweizerische Pfingstmission, Evangelisch-methodistische Kirche (EMK), Evangelisches Gemeinschaftswerk (EGW), Evangelischer Brüderverein. Sie alle haben über 10.000 Mitglieder und Sympathisanten. In der Westschweiz ist noch die FREE (Fédération romande des églises évangéliques) mit rund 48 Gemeinden und 5000 Mitgliedern zu erwähnen (vereinigt FEEL und AESR). Darüber hinaus gibt es verschiedene Dachverbände evangelikaler Gemeinschaften, wie etwa die Vereinigung Freikirchlicher Gemeinschaften (VFG), die Schweizerische Evangelische Allianz und das Réseau évangélique. Die unabhängigen Gemeinschaften finden sich oft in Großstädten; oft sind es Gruppen von Immigranten wie z. B. die kongolesischen oder lateinamerikanischen Gruppen in Genf oder Zürich. Schließlich erstreckt sich das Milieu auch über die freikirchlichen Gemeinschaften hinaus in die (v. a. reformierten) Landeskirchen. Die Anzahl dieser Evangelikalen ist schwer zu schätzen, liegt jedoch höchstens bei 5 bis 10 % der (formalen) Mitglieder.

2. Das evangelikale Milieu und seine Submilieus

Evangelikalismus

Bevor wir das Milieu genauer betrachten, wollen wir darauf eingehen, wer die Evangelikalen sind. In Anlehnung an Jean-Paul Willaime verstehen wir die Evangelikalen als „Konversionschristentum“.⁷ Dabei lassen sich fünf zentrale Merkmale ausmachen:⁸

³ Volkszählung 2000. Mit der Volkszählung werden alle zehn Jahre verschiedene Daten über die Struktur der Schweizer Bevölkerung erhoben. Die Analyse der religiösen Variablen und ihrer Entwicklung findet sich in *Claude Bovay: Le paysage religieux en Suisse*, Neuchâtel 2004.

⁴ Die Daten hierzu stammen aus *Olivier Favre: Les églises évangéliques de Suisse. Origines et Identités*, Genf 2006.

⁵ Diese Daten stammen aus der Studie von *Jörg Stolz / Mark Chaves / Christophe Monnot / Laurent Amiotte-Suchet: National Congregations Study in Switzerland (NCSS). A Quantitative and Comparative Study*, Lausanne 2011.

⁶ Auch hier beziehen wir uns *Jörg Stolz / Mark Chaves u.a.: National Congregations Study in Switzerland (NCSS)*.

⁷ *Jean-Paul Willaime: L'élosion d'un christianisme militant d'inspiration protestante. Le monde évangélique et pentecôtiste*, *Futuribles* 230, 73–80; *Olivier Favre: Les églises évangéliques de Suisse*.

⁸ Neben Willaime verweisen auch diverse andere Autoren auf diese Merkmale. Vgl. zu verschiedenen Merkmallisten: *James D. Hunter, Evangelicalism. The Coming Ge-*

- *Individuelle Bekehrung (vor der Erwachsenentaufe).* Hiermit ist die individuelle Aneignung des Heils gemeint. Evangelikale Christen sollten sich zu einem bestimmten Zeitpunkt (oder in einem Zeitraum) zu einem Leben als Christ entscheiden, d. h. bekehren. Durch die Bekehrung nimmt das Individuum die Sündenerlösung durch den Kreuzestod Jesu Christi für sich selbst an, wendet sich von seinem bisherigen „sündigen“ Leben ab und führt von nun an ein neues, „geistliches“ Leben. Der Bekehrung folgt normalerweise die Erwachsenentaufe vor der Gemeinde als äußerliches Zeichen des neuen Glaubens. Ein bekehrter Christ wird seinen Zustand auch äußerlich durch gottgefälliges Verhalten zeigen. Bekehrung ist verbindlich. Evangelikale wenden sich gegen ein nur nominelles, laues, unverbindliches Christentum ohne Entscheidung.
- *Die zentrale Stellung von Jesus Christus im Leben der Gläubigen.* Für Evangelikale ist der Kreuzestod Jesu Christi und die nachfolgende Auferstehung der wichtigste Moment der (Welt-) Geschichte und auch der Vorgang, der das Heil für die Menschheit und für den Einzelnen verspricht. Für die Evangelikalen braucht es deshalb eine starke persönliche Beziehung zu Jesus Christus. Sie sind gegen ein Christentum, welches a) wenig von Jesus (und nur von Gott) spricht, oder, b) Kreuzestod und Auferstehung nur symbolisch interpretiert oder c) Jesus als „großen Lehrer“ anempfiehlt.
- *Wörtliches Bibelverständnis.* Evangelikale sind von der göttlichen Inspiration der Bibel überzeugt und sind der Meinung, dass man den Sinn der Bibeltexte ohne großen Interpretationsaufwand (d. h. vergleichsweise „direkt“) verstehen kann. Sie sind gegen jegliche „Entmythologisierung“. Sie sehen daher beispielsweise die in der Bibel erzählten Wundergeschichten (z. B. die Speisung der 5000, Mt 14, 13–20) als reale, historische Tatsachen an.⁹
- *Wichtigkeit von Mission.* Evangelikale sind davon überzeugt, dass der Weg zum Heil nur über Jesus Christus führt. Aus diesem Grund sollten bekehrte Christen nichtbekehrten Christen, Anhängern anderer Religionen und Religionslosen den Weg zu dieser Art von Glauben zeigen. Dies wird meist auf den „Missionsbefehl“ (Mt 28, 18) zurückgeführt. Evangelikale wenden sich gegen eine Kirche, welche statt auf Mission auf interreligiösen Dialog setzt.
- *Interdenominationalität.* Für Evangelikale steht das „Christsein“ vor der Kirchenzugehörigkeit. Dies ist ein wesentlicher Grund, weshalb Kirchenwechsel innerhalb des Milieus möglich sind und in der Tat sehr häufig vorkommen.

neration, Chicago 1987; *Mark Ellingsen*: The Evangelical Movement. Growth, Impact, Controversy, Dialog, Minneapolis 1988; *David Bebbington*: Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s, London 1989; *Sébastien Fath*: Du ghetto au réseau. Le Protestantisme evangélique en France 1800–2005, Genf 2005; *Detlef Pollack / Gergely Rosta*: Religion in der Moderne, ein internationaler Vergleich, Frankfurt a.M. 2015.

⁹ Vgl. *Rudolf Bultmann*: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, München 1985.

3. Das Milieukonzept

Die verschiedenen Milieukonzepte gehen davon aus, dass der Mensch von seiner sozialen Umgebung geprägt ist. Es werden meist Gruppen von Menschen gemeint, die sich durch eine spezifische Kultur und Sozialstruktur auszeichnen und sich so von einer nicht dazugehörenden Umwelt abgrenzen.¹⁰ Wir beziehen uns hier auf die Definition von Schulze.¹¹ Er definiert Milieus als Großgruppen von Individuen, welche sich durch vier Eigenschaften auszeichnen: strukturelle Gemeinsamkeiten – kulturelle Gemeinsamkeiten – Grenzen – erhöhte Binnenkommunikation.

Strukturelle Milieueigenschaften können etwa mit Hilfe von Variablen wie Einkommen, Bildung, Alter, Geschlecht, Haushaltsstruktur usw. gemessen werden. Kulturelle Milieueigenschaften bestehen aus geteilten Werten, Einstellungen, Emotionen usw. Die Grenzen werden durch leicht erkennbare Milieuzeichen gezogen, die zwischen in- und outgroup unterscheiden. Hohe interne Kommunikation meint, dass mehr innerhalb des Milieus als über Milieugrenzen hinweg kommuniziert wird.

Das evangelikale Milieu in der Schweiz

Mit den repräsentativen Daten aus der Schweiz lässt sich das evangelikale Milieu empirisch in Bezug auf die vier Milieumerkmale untersuchen (Tabelle 1).¹² Betrachten wir zunächst die *gemeinsamen strukturellen Merkmale*. Bei den klassischen Variablen wie Alter, Beruf, Nationalität, Geschlecht und geografischer Verteilung zeigen sich keine klaren Unterschiede. Der Altersdurchschnitt ist bei den Evangelikalen niedriger;¹³ teilweise ist dies mit der hohen Anzahl Kinder in den Familien sowie der Attraktivität der klassischen und charismatischen Freikirchen – insbesondere für junge Menschen – zu erklären. Der Ausländeranteil ist zwar niedriger als in der

¹⁰ Vgl. zum Milieukonzept allgemein *Jörg Rössel*: Sozialstrukturanalyse. Eine kompakte Einführung, Wiesbaden 2009; *Stefan Hradil*: Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus, Oppladen 1987. In Zusammenhang mit Religion: *Urs Altermatt*: Katholizismus und Moderne, Zürich 1989.

¹¹ *Gerhard Schulze*: Die Transformation sozialer Milieus in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Peter A. Berger / Stefan Hradil* (Hgg.): Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile, Göttingen 1990, 209–432; *Gerhard Schulze*: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1995.

¹² Das Evangelikale Milieu in der Schweiz findet sich schon bei *Jörg Stolz / Olivier Favre*: The Evangelical Milieu. Defining Criteria and Reproduction across the Generations, Social Compass 52 (2005), 530–545. Wir beziehen uns hier auf dieselben Daten. Auch die Interpretation orientiert sich daran; daneben aber vor allem in dem hier zugrunde liegenden Buch. Die Ausführungen dazu bei *Jörg Stolz / Olivier Favre / Emmanuelle Buchard*: Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus, in: *Jörg Stolz / Olivier Favre*: Phänomen Freikirchen, 25–60 (25–34).

¹³ In der Studie von *Jörg Stolz / Mark Chaves u.a.*: National Congregations Study in Switzerland (NCSS) zeigt sich dies ebenfalls.

Gesamtbevölkerung, aber in den letzten Jahren gestiegen.¹⁴ Hinsichtlich Geschlecht und Bildung sind die Evangelikalen im landesweiten Durchschnitt. Da die meisten evangelikalen Gemeinden in urbanen Zonen angesiedelt sind, erscheint das Milieu hinsichtlich geografischer Verteilung als eher „modern“.¹⁵ Die bedeutenden Unterschiede gegenüber dem Rest der Bevölkerung finden wir bei der Familienstruktur. Im Milieu ist eine Ehe üblich. Die Mitglieder weisen eine signifikant höhere Heiratsrate (72,5 % gegenüber 47,1 % der Gesamtbevölkerung), aber auch eine geringere Scheidungsrate auf. Die Anzahl der Kinder ist im Milieu relativ hoch. Insbesondere finden wir im Milieu auch häufiger Familien mit drei oder mehr Kindern.

Für die *gemeinsamen kulturellen Merkmale* zeigen sich zwischen den Evangelikalen und der schweizerischen Bevölkerung zunächst erhebliche Unterschiede in Bezug auf die religiöse Sphäre. Fast alle Evangelikalen sind völlig einverstanden mit der Aussage, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat. Bei der übrigen Bevölkerung liegt dieser Wert bei 38%. Auch finden überdurchschnittlich viele, dass die Bibel streng wörtlich genommen werden muss. Diese starken evangelikalen Glaubensüberzeugungen wirken sich auf praktische Werte und Normen aus. So ist das Milieu geprägt von einer starken Sexualmoral. Für 65,7 % der Evangelikalen ist vorehelicher Sexualverkehr „in jedem Fall ein Fehler“ – im Vergleich zu 5,8 % in der Gesamtbevölkerung. Eine ähnliche Diskrepanz lässt sich bei der Einstellung zum Thema Schwangerschaftsabbruch finden. Während eine große Mehrheit der Evangelikalen einen solchen ablehnt, ist er inzwischen in der übrigen Gesellschaft weitgehend akzeptiert.¹⁶ Im evangelikalen Milieu wird Sexualität zwar keineswegs verurteilt, sie soll ihren Ort aber ausschließlich in der Ehe des heterosexuellen Paares finden. Das Milieu positioniert sich gegenüber diesen Werten relativ homogen und kaum altersbeeinflusst. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich hierbei um starke, für die „evangelikale Identität“ konstitutive Auffassungen handelt.¹⁷

¹⁴ Zunehmend finden sich auch spezifisch auf Immigranten/innen spezialisierte (z. B. frankophone afrikanische) Freikirchen in der Schweiz. Immigration ist auch ein bedeutender Erklärungsgrund für die höhere Anzahl an Freikirchen und die Resistenz des Milieus. *Olivier Favre / Jörg Stoltz*, L'émergence des évangéliques en Suisse. Implantation, composition socioculturelle et reproduction de l'évangélisme à partir des données du recensement 2000, *Revue Suisse de Sociologie* 35 (2009), 453–477.

¹⁵ Ausführlich bei: *Jörg Stoltz / Mark Chaves* u.a.: National Congregations Study in Switzerland (NCSS).

¹⁶ Sogar innerhalb der römisch-katholischen Kirche liegt die Ablehnung eines solchen lediglich bei 11,7 %. So hat dort im Gegensatz zum evangelikalen Milieu eine Öffnung diesbezüglich stattgefunden.

¹⁷ *Caroline Cachet*: Die Entwicklung des Milieus: zwischen Kontinuität und Wandel, in: *Jörg Stoltz / Olivier Favre* u.a.: Phänomen Freikirchen, 325–346, hier 340.

	Evangelikale			Landeskirchen		Kein Zug.	Schweiz
	Charism.	Klassisch	Fundam.	Reform.	Kathol.		
Gemeinsame Struktur							
Verheiratet (2)	72,3%	72,6%	72,4%	52,2 %	56,1%	34,8%	47,1%
Drei Kinder und mehr (2)	24,2%	36,9%	44,3%	23,0%	23,1%	11,0%	9,5%
Gemeinsame Kultur							
Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat (Völlig einverstanden) (1)	98,6%	96,6%	98,3%	31,9%	44,6%	18,4%	38,0%
Die Bibel muss streng wörtlich genommen werden (3)	57,1%	39,5%	66,9%	9,0%	9,6%	5,4%	9,5%
Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist in jedem Fall ein Fehler (3)	75,2%	56,0%	88,2%	6,3%	4,2%	0,9%	5,8%
Ein Schwangerschaftsabbruch ist in jedem Fall ein Fehler (3)	53,2%	42,3%	63,0%	12,6%	11,7%	6,4%	12,2%
Es ist besser, wenn ein Mann voll im Berufsleben steht und die Frau sich daheim um die Kinder kümmert (völlig und eher einverstanden) (1)	59,3%	47,7%	78,1%	37,6%	34,9%	15,4%	34,5%
Grenzen							
Religiöse Wende (3) (4)	97,2%	94,3%	96,6%	24,6%	20,3%	21,8%	
Bekehrung	98,6%	95,9%	98,9%				
Ohne Bekehrung ist es nicht möglich, ein echter Christ zu sein (stimme stark zu)	75,8%	60,3%	89,4%				
Wahrheit gibt es nur in einer Religion (3)	58,1%	54,8%	88,7%	8,4%	6,0%	7,2%	
Interne Kommunikation							
Drei beste Freunde sind bekehrt	54,1%	57,4%	79,5%				
Bekehrter Partner / gleiche Denomination (1)	90,7%	94,0%	97,7%	67,3%	73,8%	48,6%	
Total (1)	361	378	361	564	776	136	1560

Tabelle 1: Merkmale des „Evangelikalen Milieus“

Die Daten für die Evangelikalen wurden 2003 von Olivier Favre im Rahmen seiner Dissertation erhoben.¹⁸ (1) Die Daten für die reformierte und die römisch-katholische Kirche, für Keine Zugehörigkeit und die Gesamtbevölkerung stammen aus dem quantitativen Teil der 1999 durchgeföhrten Erhebung *Religion et Lien social* (RLS); auch das Total der Reformierten, Katholiken, Keine Zugehörigkeit und CH-Bevölkerung entspricht der Anzahl der Befragten in den Gruppen der RLS-Daten.¹⁹ (2) Die Daten für die reformierte und die römisch-katholische

¹⁸ Olivier Favre: Les églises évangéliques de Suisse.

¹⁹ Veröffentlicht sind diese Daten bei Roland J. Campiche: Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004.

Kirche, für Keine Zugehörigkeit und die Gesamtbevölkerung stammen vom BFS 2000.²⁰ (3) Die Daten für die reformierte und die römisch-katholische Kirche, für Keine Zugehörigkeit und die Gesamtbevölkerung stammen aus dem ISSP (International Social Survey Program). (4) Formulierung der Frage: „Gab es jemals in ihrem Leben einen Wendepunkt, an dem Sie eine neue und persönliche Bindung zur Religion eingegangen sind?“²¹

Bei der Betrachtung der *Grenzen* finden wir eine zweistufige Grenzziehung zwischen Evangelikalen und der übrigen Gesellschaft. Die erste und wohl wichtigste basiert auf dem Konzept der Bekehrung. Sie ist die wesentliche Grundlage für die Unterscheidung zwischen Evangelikalen und Nicht-Evangelikalen. Andere Aspekte wie die formelle oder administrative Zugehörigkeit zu einer Kirche sind dagegen nur sekundär. Fast 100 % der Evangelikalen haben eine Bekehrung hinter sich. Wie wichtig sie als sozialer Status ist, zeigt auch, dass es für 85,3 % der Evangelikalen ohne Bekehrung nicht möglich ist „ein echter Christ zu sein“. Eine weitere Grenze wird zwischen dem Christentum und anderen Religionen gezogen. Für eine Mehrheit der Evangelikalen steht fest, dass es „Wahrheit nur in einer Religion“ gibt.

Im Gegensatz zu Reformierten und Katholiken halten Evangelikale daran fest, dass ihre Glaubensüberzeugungen die Verteidigung und Aneignung kaum verhandelbarer Prinzipien implizieren.²² Die Grenzen werden von den Evangelikalen auch geltend gemacht. Die implizite Unterscheidung zwischen „Wir“ und „Sie“ ist omnipräsent in Denken und Reden; häufig durch die Betonung ihrer persönlichen Beziehung zu Jesus oder den Bezug auf die Bibel.²³

Bei den Evangelikalen zeigt sich schließlich ein hohes Maß an *interner Kommunikation*. Durch vielfältige Aktivitäten und eine verbreitete „evangelikale Kultur“ werden Schaffung und Aufrechterhaltung kollektiver Bindungen begünstigt, was auch zu einem starken Zugehörigkeitsgefühl führt.²⁴ Es lässt sich bei den engeren Kontakten kaum eine religiöse Durchmischung finden, was anhand zweier Merkmale besonders deutlich wird. Erstens sind die Evangelikalen in ihren Freundschaften sehr homogen: 58,7 % bestätigen, dass ihre drei besten Freunde bekehrt sind. Zweitens sind evange-

²⁰ Claude Bovay: *Le paysage religieux en Suisse*.

²¹ Dass die Daten bereits vor einigen Jahren erhoben wurden, ist uns bewusst. Diese entstanden jedoch alle in demselben Zeitraum, was eine gute Vergleichbarkeit erlaubt. Zu den Evangelikalen konnten zur Interpretation neuere qualitative Daten (2006–2011) beigesteuert werden. Neuere Daten zur Sprach- und Religionslandschaft der Schweiz (2010; 2012 veröffentlicht) wurden hier nicht berücksichtigt, decken sich aber mit den herausgearbeiteten Trends.

²² Vertiefend hierzu siehe *Emmanuelle Bouchard*: Ein Leben gemäß evangelisch-freikirchlichen Normen und Werten, in: *Jörg Stolz / Olivier Favre et al.*, *Phänomen Freikirchen*, 79–107.

²³ *Christian Smith*: *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*, Chicago 1998.

²⁴ *Jörg Stolz / Olivier Favre / Emmanuelle Bouchard*: Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus, in: *Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.*: *Phänomen Freikirchen*, 25–60 (25–34), hier 33.

likale Paare großmehrheitlich endogam. Über 90% der Evangelikalen haben einen ebenfalls bekehrten Partner.²⁵ Dies deutet darauf hin, dass die Endogamie das Ergebnis einer klaren Ideologie ist, dass „Christen“ (im emphatischen Sinne) untereinander heiraten sollten. Die Identität des Milieus wie auch die Grenzen werden dadurch gestärkt, dass in Liebe und Freundschaft ein Umfeld mit gleichem Frömmigkeitsstil präsent ist. Das Milieu wird also tatsächlich erlebbar, es wird zur Realität, die das Individuum umgibt.

Anhand der Daten lassen sich empirische Belege für das evangelikale Milieu finden. Die Evangelikalen präsentieren sich als eine kompakte Gruppe, die sich durch eine klare evangelikale Identität auszeichnet. Die Zugehörigkeit zum Milieu wird durch eine klare Grenzziehung geltend gemacht. Hinzu kommt eine hohe Binnenkommunikation, was wiederum das Zugehörigkeitsgefühl stärkt.

Submilieus

Innerhalb der evangelikalen Milieus finden wir diverse Unterschiede und Abstufungen, etwa bezüglich Bibelauslegung (mehr oder weniger wörtliche Lesarten),²⁶ Beziehungen zur Gesellschaft (mehr oder weniger Absonderung von der „Welt“)²⁷ und geistlichen Gaben (mehr oder weniger „charismatisch“)²⁸ voneinander. Aufgrund dieser Positionierungen lassen sich drei Submilieus bilden.²⁹

1. *Das Charismatische Submilieu.* Umfasst etwa einen Drittel der schweizerischen Evangelikalen. Es zeichnet sich durch eine große Betonung der geistlichen Gaben aus. Der Biblizismus ist ebenfalls stark, aber es

²⁵ Auch bei den Reformierten und Katholiken ist die Endogamie bei rund 70%, deren Anteil an der Gesamtbevölkerung ist aber eben auch weit höher.

²⁶ Zunächst gibt es die Vertreter eines Kontinuums, die finden, man müsse Bibeltexte historisch-kritisch auslegen, dies ändere nichts an den zentralen konkreten Inhalten der Bibel. Die mittlere Position, kann als „historisch-grammatische Methode“ bezeichnet werden. Bibeltexte werden in ihrem historischen Kontext interpretiert, ohne jedoch die Verlässlichkeit der biblischen Texte in Zweifel zu ziehen. Am anderen Ende des Spektrums sind die Literalisten. Gemäß diesen kann man Bibeltexte direkt verstehen, ohne historischen Kontext beachten zu müssen.

²⁷ Während die meisten ein relativ entspanntes Verhältnis zu ihrer Umwelt haben, wird eine Absonderung (Separatismus) in manchen Gruppen sehr stark gesteigert. Diese Gruppen lehnen es beispielsweise ab, in dem Dachverband evangelische Allianz mitzuarbeiten, in der auch reformierte pluralistische Kirchengemeinden mitwirken können.

²⁸ Als geistliche Gaben werden beispielsweise die Fähigkeit der Zungenrede, der Prophetie oder der geistlichen Heilung bezeichnet. Während die Pfingstbewegung und charismatisch orientierte Evangelikale großen Wert auf solche Gaben legen, halten andere den Aspekt der Charismatik für nur beschränkt wichtig oder lehnen ihn gar ab.

²⁹ Zu den verschiedenen Kriterien einer Einteilung vgl. *Friedhelm Jung*: Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Frankfurt a.M. 1992; *Oskar Föller*: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich, Wuppertal 1994. *Christian Smith*: American Evangelicalism; *Olivier Favre*: Les églises évangéliques de Suisse.

- zeigt sich keine große Absonderung. Beispiele: Schweizerische Pfingstmission oder Bewegung Plus.
2. *Das konservative/fundamentalistische Submilieu* (ca. 10-13%). Das Hauptanliegen ist eine starke Absonderung von der „Welt“. Es vertritt einen strengen Biblizismus und lehnt geistliche Gaben tendenziell ab. Beispiele: Action biblique, geschlossene Brüder (Darbysten).
 3. *Das klassische/moderate Submilieu*. Rund die Hälfte der Evangelikalen. Nimmt in allen Bereichen mittlere Positionen ein. Viele ältere Freikirchen, z. B. Methodisten, die Freien evangelischen Gemeinde, Evangelische Gesellschaft.

Auch in institutioneller Hinsicht (Leitungsformen, Art der Autoritätsausübung, Autonomie der Gemeinden usw.) lassen sich Unterschiede zwischen den Submilieus finden. Insbesondere zeigen sich in der Praxis Differenzen, etwa in der Ausgestaltung des Gottesdienstes. Dort findet sich auf der einen Seite ein charismatisches Modell (spontane Gesten, Applaus, Springen, Rufen, Tanzen, Lachen, Schlagzeug) und auf der anderen Seite ein fundamentalistisches Modell (Distanzierung von charismatischen Elementen, Gewichtung des spontanen laut vorgetragenen Gebets). Die klassischen Gemeinden nehmen auch hier eine Zwischenstellung ein – eine Art moderates klassisches Modell.³⁰ Historisch unterscheiden sich die Submilieus bezüglich ihrer Entstehungszeiten: klassische evangelikale Gemeinden entstehen meist im 19. Jahrhundert, fundamentalistische anfangs des 20. Jahrhunderts und charismatische während des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein. Zuletzt zeigen sich auch bezüglich der zahlenmäßigen Entwicklung Unterschiede zwischen den einzelnen Submilieus. Die klassischen Gemeinden stagnieren seit den 1980er Jahren, die fundamentalistischen Freikirchen zeigen eine gewisse Stabilität und die charismatischen Evangelikalen können auf einen spektakulären Aufschwung zurückblicken.³¹ Trotz aller Differenzen sind es letztlich dieselben Grundwerte, die lediglich unterschiedlich gewichtet und ausgelebt werden. Das evangelikale Milieu kann recht gut von einer gesellschaftlichen Umwelt abgegrenzt werden.

4. Warum haben die evangelischen Freikirchen Erfolg?

Um der Frage nach dem „Erfolg“ nachzugehen, möchten wir zunächst einen Blick auf die Entwicklung des evangelikalen Milieus im Vergleich zu anderen Religionsformen in der Schweiz betrachten. In der Schweiz lassen sich vier Typen von Religiosität unterscheiden: „Institutionelle“, „Alternati-

³⁰ Vgl. *Emmanuelle Buchard*: In evangelisch-freikirchlicher Gemeinschaft leben, in: *Jörg Stoltz / Olivier Favre u.a: Phänomen Freikirchen*, 109–138.

³¹ *Alain Polo*: Quelles croissances pour les principales Eglises évangéliques de Suisse. Gagnants et perdants de la période 1970–2008 (mémoire de master), Lausanne 2010.

ve“, „Säkulare“ und „Distanzierte“.³² Diese Typen unterscheiden sich nicht nur bezüglich ihrer Glaubensüberzeugungen und religiöser Praxis, sondern auch in Bezug auf ihre Identität, sozialstrukturelle Merkmale, Werte etc. Auf einer tieferen Ebene finden wir verschiedene Subtypen. Neben dem hier zentralen freikirchlichen Milieu finden wir ein etabliertes (umfasst die Kerngemeindemitglieder der Katholiken und Reformierten) und ein esoterisches Milieu (umfasst esoterisch hoch aktive Leute). Die restlichen Subtypen bilden bloß soziale Aggregate, verfügen also weder über eigene Gruppenstrukturen und -anbieter noch über eine Gruppenidentität. Für die letzten Jahrzehnte lassen sich verschiedene Entwicklungen beobachten. Obschon viele im gleichen Typus verbleiben, dem auch das Elternhaus angehörte, finden individuelle Anpassungen statt und Personen wechseln von einem in einen anderen Typus. Der wichtigste Trend ist derjenige des „säkularisierenden Driftens“: Der Wechsel vom etablierten Milieu in den distanzierten Typus und von dort wiederum in den säkularen Typus.³³ Dies führte in den letzten Jahrzehnten zu einem Schrumpfen der Etablierten und einem Anstieg sowohl bei den Distanzierten und den Säkularen. Neben diesem Haupttrend lässt sich das Aufkommen eines Alternativen Typs in den 1970er Jahren sehen. Wenn wir nun das evangelikale Milieu betrachten sehen wir, dass es innerhalb des Institutionellen Typs sogar gewachsen ist. Im Gegensatz zum etablierten Typus konnte es sich dem Trend des säkularen Driftens entziehen. Aber wie lässt sich dieser „Erfolg“ erklären?

In der Literatur schlagen verschiedene Theorien eine Lösung vor: die *Nischentheorie*³⁴ erklärt den Erfolg durch die Fähigkeit, sich vor den Einflüssen der modernen Gesellschaft zu schützen; der *Sozialisierungstheorie*³⁵ zufolge funktioniert Wachstum dank wirkungsvoller Sozialisierungsmechanismen; die *strictness Theorie*³⁶ führt den Erfolg darauf zurück, dass den Mitgliedern

³² Die Distanzierten stellen mit 57,4 % den mit Abstand grössten Teil der Bevölkerung. Dann folgen die Institutionellen mit 17,5 %, die Alternativen 13,4 % und schliesslich die Säkularen mit 11,7%; vgl. *Jörg Stolz / Judith Könemann* u.a.: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, 66 ff.

³³ *Jörg Stolz / Judith Könemann* u.a.: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft, 196 ff.

³⁴ Vgl. *James D. Hunter*: American Evangelicalism. Conservative Religion and the Quandary of Modernity, New Brunswick 1983.

³⁵ Vgl. *Reginald W. Bibby / Merlin B. Brinkerhoff*: The Circulation of the Saints. A study of People Who Join Conservative Churches, *Journal of the Scientific Study of Religion* 12 (1973), 273–283; *Reginald W. Bibby / Merlin B. Brinkerhoff*: The Circulation of the Saints Revisited. A Longitudinal Look at Conservative Church Growth, *Journal of the Scientific Study of Religion* 22 (1983), 253–262; *Reginald W. Bibby*: Why Conservative Churches Really Are Growing. Kelley revisited, *Journal of the Scientific Study of Religion* 17 (1978), 129–137; *Steve Bruce*: Evangelicalism. Where the US Goes Will Europe Follow? in: *Roland J. Campiche* (Hg.): *Les dynamiques européennes de l'évangélisme*, Lausanne 2003, 66–73.

³⁶ Die Vorreiter dieser Theorie sind *Dean M. Kelley*: Why Conservative Churches Are Growing. A Study in Sociology of Religion, Macon 1972; und *Laurence R. Iannac-*

ein beträchtliches zeitliches, finanzielles und persönliches Engagement ab gefordert wird; gemäß der *Marktttheorie*³⁷ kann sich das evangelikale Milieu durch seine Wettbewerbsstärke und Anpassungsfähigkeit halten; nach der *Theorie der subkulturellen Identität*³⁸ verdanken die Evangelikalen den Erfolg ihrem kämpferischen Engagement gegen die moderne pluralistische Gesellschaft.³⁹ Diese Theorien sind unserer Meinung nach nicht falsch. Doch um die Frage nach dem Erfolg des evangelikalen Milieus überzeugend beantworten zu können, sind diese Theorien neu zu kombinieren und in den gesellschaftlichen Kontext einzubetten. Dies gelingt mit der *Theorie der Konkurrenz des Religiösen und Säkularen*.⁴⁰ Der zentrale Punkt dieser Theorie besagt, dass Milieus, die auf soziale Abschottung und hohe Wettbewerbsstärke setzen, in einer Situation starker religiös-säkularer Konkurrenz einen klaren Vorteil besitzen gegenüber Milieus, die für Anpassung optieren. Zu einer religiös-säkularen Konkurrenz kommt es dabei um Zeit (Opportunitätskosten), um Wohlbefinden (Funktion) und Plausibilität. Das wichtigste Wettbewerbsfeld bleibt die Sozialisierung. Nun stellt sich die Frage, wie mit der Situation der religiös-säkularen Konkurrenz umgegangen wird. Das evangelikale Milieu bildet und behauptet sich dank einer klaren Identität, wobei die Mitglieder eine Palette von gemeinsamen Glaubens überzeugungen, Praktiken, Werten und Normen teilen. Dank einer Kombination zweier Strategien – „Abschottung“ und „Wettbewerbsstärke“ – bleibt die evangelikale Identität in den Augen der Evangelikalen plausibel und kann sich in der säkularisierten Welt halten (vgl. Schema 1)⁴¹.

³⁷ cone: Why Strict Churches Are Strong, *American Journal of Sociology* 99 (1994), 1180–1212.

³⁸ *Roger Finke / Rodney Stark: The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick 1992; *Roger Finke / Rodney Stark: Religion, Science and Rationality*, *American Economic Review* 86 (1996), 433–437; *Rodney Stark / Roger Finke: Acts of Faith: Explaining the Human side of Religion*, Berkeley, Los Angeles, London 2000.

³⁹ *Christians Smith: American Evangelicalism*.

⁴⁰ Die jeweiligen Theorien werden etwas ausführlicher besprochen in: *Jörg Stolz / Olivier Favre / Emmanuelle Buchard: Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus*, in: *Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen*, 25–60 (45–51).

⁴¹ Für eine allgemeine Beschreibung vgl. *Jörg Stolz: Kirchen im Wettbewerb. Religiöse und Säkulare Konkurrenz in der modernen Gesellschaft*, in: *Cla Reto Famos / Ralph Kunz (Hg.): Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung*, Zürich 2006; *Jörg Stolz: A Silent Battle, Theorizing the Effects of Competition between Churches and Secular Institutions*, *Review of Religious Research* 51 (2009), 253–276. Zur empirischen Anwendung vgl. *Jonathan Gruber / Daniel M. Hungerman: What Happens when Religion Faces Increased Secular Competition?* *Quarterly Journal of Economics* 123 (2008), 831–862. *Daniel M. Hungerman: Rethinking Religious Competition*, Working Paper 2010. In den beiden hier zentralen Büchern: *Jörg Stolz / Olivier Favre / Emmanuelle Buchard: Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus*, in: *Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen*, 25–60 (51–56). *Jörg Stolz / Judith Könemann u.a.: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft*, 30–46.

⁴² Das Schema wurde übernommen von: *Jörg Stolz / Olivier Favre / Emmanuelle Buchard: Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus*, in: *Jörg Stolz /*

Schema 1: Abschottung und Wettbewerbsstärke des evangelikalen Milieus



Die Abschottung dient dem Aufbau und Erhalt von klaren Grenzen, so lassen sich äußere Einflüsse minimieren. Diese Grenzen werden durch starke Autoritäten, wirksame Sozialkontrolle aber auch effiziente Sozialisierung aufrechterhalten und verstärkt.⁴² Auch die hohe Endogamierate ist Teil der Abschottungsstrategie, da sie potenziell störenden Einfluss begrenzt. Die Wettbewerbsstärke des Milieus zeigt sich darin, dass attraktive Produkte angeboten werden, die mit einer ganzen Reihe von Bedürfnissen nach weltlichen Angeboten zu konkurrieren vermögen. Das Mitglied kann im Milieu ein soziales Netz aufbauen, verschiedene Freizeitaktivitäten praktizieren und bei persönlichen Problemen Hilfe finden. Dank des interdenominationellen Charakters des Milieus kann man gar von Angeboten anderer Kirchen profitieren. Das evangelikale Milieu funktioniert dank „interner Märkte“, auf denen Produkte in besonderer Form angeboten werden: christliche Musik,

Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen, 25–60, hier 60. Die Ausführungen dazu finden sich dort 57–59.

⁴² Wie effizient die Sozialisierung ist, lässt sich daran erkennen, dass sich die prozentuale Anzahl an Kindern die sich bekehren lassen seit den 1940er Jahren auf einem sehr hohen Niveau halten kann. Die charismatischen und klassischen Freikirchen hatten zwar gewisse Einbußen, die Erfolgsquote lag aber selbst in den 1980er Jahren noch bei über 60%. Die Konservativen konnten dies gar noch verstärken und hatten bei den 80ern eine Quote von 92,9%.

christliche Medien, christliche Schulen usw. Die Mitglieder können problemlos ohne den Konsum weltlicher Produkte auskommen, indem sie das Angebot des Milieus nutzen, das darüber hinaus ihre Ideologie stärkt. Das evangelikale Milieu vermag sich zu halten, weil es angemessene Antworten auf die unterschiedlichen Bedürfnisse moderner Menschen anbietet. Es überlebt nicht einfach in der modernen Welt, sondern ist ein Teil derselben.

5. Einstellungen zum Kirchenwechsel

Wie bereits erwähnt, ist der interdenominationelle Charakter des evangelikalen Milieus von grundlegender Bedeutung für den Milie ucharakter selbst. Darüber hinaus ist er auch eine wesentliche Voraussetzung für den Kirchenwechsel. Da den Mitgliedern die Bekehrung wichtiger als die spezifische Kirchenzugehörigkeit ist, wird es dem Einzelnen ermöglicht, innerhalb des Milieus eine seinen Wünschen entsprechende Gemeinde auszusuchen.⁴³ Von dieser Möglichkeit wird Gebrauch gemacht. Es ist davon auszugehen, dass rund drei von vier Evangelikalen mindestens einmal in ihrem Leben einen Wechsel vollziehen. Aber weshalb wird überhaupt die Kirche gewechselt (oder eben nicht)? Wie geht dies vonstatten? Und wie wird im Milieu mit dem Kirchenwechsel umgegangen? Auf diese Fragen wird im Folgenden eingegangen. Die Ausführungen dazu referieren die Ergebnisse von Gachet.⁴⁴

Warum Kirchenwechsel? (Warum nicht?)

Bei einem Kirchenwechsel können verschiedene Gründe eine Rolle spielen. Für die Untersuchung diesbezüglich sind vier Aspekte zentral. Erstens gibt es Kirchenwechsel als Folge veränderter Lebensumstände; etwa nach einem Ortswechsel oder aufgrund einer neuen Beziehung. Zweitens gibt es Wechsel, die auf Veränderungen der alten Gemeinde zurückzuführen sind („Push-Faktoren“). Die Ursache für den Wechsel kann aber drittens auch bei der neuen Gemeinde liegen („Pull-Faktoren“). Schließlich gilt es noch zu beachten, dass ein Weggang auch immer mit Verlusten verbunden („Hold-back-Faktoren“) ist.

Kirchenwechsel als Folge neuer Lebensumstände

Hauptgrund für einen Kirchenwechsel ist ein *Ortswechsel*. Bei einem Ortswechsel stellt sich weniger die Frage nach dem Weggang, sondern nach

⁴³ Nancy T. Ammerman: Le congrégationalisme. Repli contre-culturel ou tremplin vers la modernité?, in Sébastien Fath (Hg.): Le protestantisme évangélique: un christianisme de conversion, Turnhout 2004, 215–233, hier 228. Jean-Paul Willaime: Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique, in Sébastien Fath (Hg.), Le protestantisme évangélique, 167–178, hier 170.

⁴⁴ Caroline Gachet, „Auf der Suche nach der idealen Kirche“ oder Kirchenwechsel. in: Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen, 243–269.

dem Wiederanschluss. Einmal am neuen Wohnort angekommen, suchen Evangelikale normalerweise – anders als etwa Reformierte oder Katholiken – eine neue Kirche. Die Gründe hierfür liegen im hohen Stellenwert der Gemeinde für den Gläubigen wie auch in der intensiven religiösen Praxis Evangelikaler (Teilnahme am Gottesdienst und andere kirchliche Aktivitäten).⁴⁵ Begünstigt wird der Wiederanschluss durch den evangelikalen Versammlungsmodus. Da dieser nicht auf dem territorialen Prinzip beruht, kann das Individuum seine Kirche frei wählen.⁴⁶ Dass die Evangelikalen auch nach einem Ortswechsel an ihrer Glaubenspraxis festhalten, kann als bedeutender Erklärungsfaktor für den Erfolg des Milieus angesehen werden.⁴⁷ Nebst dem Ortswechsel wird auch regelmäßig eine *neue Liebesbeziehung oder Eheschließung* als Grund für einen Kirchenwechsel angegeben. Partner werden dabei vor allem innerhalb des Milieus gesucht. So gibt auch mehr als die Hälfte der befragten Evangelikalen an, ihren Partner innerhalb der Jugendgruppe oder Kirche kennengelernt zu haben. In der Folge stellt sich dann die Frage nach der Wahl der Kirche. Es ist zwar möglich, dass ein Partner einfach in die Kirche des Anderen wechselt.⁴⁸ Es gibt jedoch auch die Möglichkeit, zusammen eine neue Kirche zu suchen. Dies bietet den Vorteil, ohne Vorbelaufung oder Druck der Familie gemeinsam etwas Neues aufzubauen, sich gemeinsam zu engagieren. In diesem Sinne kann der Kirchenwechsel auch als Chance der Weiterentwicklung der Partnerschaft betrachtet werden. Darüber hinaus kann eine neue Kirche als Ort der Harmonisierung und gegenseitigen Anpassung wahrgenommen werden.⁴⁹ Hinsichtlich der Entwicklungen von Paarbeziehungen lässt sich annehmen, dass nicht nur die Eheschließung, sondern ebenso eine Scheidung ein Grund für einen Kirchenwechsel darstellt. Insbesondere da Scheidung in der Mehrzahl evangelischer Freikirchen noch immer nicht akzeptiert wird.⁵⁰

⁴⁵ Vgl. *Emmanuelle Buchard*: In evangelisch-freikirchlicher Gemeinschaft leben, in: *Jörg Stoltz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen*, 109–138. Die hohe Praxis zeigt sich auch eindrücklich, wenn man die Anzahl Teilnehmender an einem religiösen Ritual an einem Wochenende betrachtet. So stellen die Evangelikalen mit 29,1% die zweitgrößte Gruppe (nach den Katholiken). *Jörg Stoltz / Mark Chaves u.a.: National Congregations Study in Switzerland (NCSS)*, 23f.

⁴⁶ *Sébastien Fath*: L'histographique du protestantisme évangélique. Une mise en perspective, in *Sébastien Fath* (Hg.): Le protestantisme évangélique, 3–14, hier 9.

⁴⁷ Für Bibby und Brinkerhoff lässt sich die Expansion des evangelikalen Milieus in den USA wesentlich darauf zurückführen, mehr noch als auf die Rekrutierung neuer Anhänger oder Binnensozialisierung der Kinder. Vgl. *Reginald W. Bibby / Merlin B. Brinkerhoff: The Circulation of the Saints*.

⁴⁸ Unter der Voraussetzung, dass nicht schon beide der gleichen Kirche angehören.

⁴⁹ *Caroline Cachet*: „Auf der Suche nach der idealen Kirche“ oder Kirchenwechsel. in: *Jörg Stoltz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen*, 243–269, hier 247.

⁵⁰ Ausführlicher dazu: *Emmanuelle Buchard*, Autoritätsausübung: Figuren und Mechanismen, in: *Jörg Stoltz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen*, 139–166.

Verlassen einer sich wandelnden Gemeinde („Push-Faktoren“)

Ist die alte Gemeinde der Grund für den Wechsel, lässt sich dies in der Regel auf Unzufriedenheit in Folge eines Wandels zurückführen. Wie schon im Zusammenhang mit den drei Submilieus aufgezeigt worden ist, unterscheiden sich die evangelikalen Gemeinden in diversen Punkten (Bibelauslegung, Praxis, Charismatik etc.). Finden nun aber Veränderungen diesbezüglich statt, kann dies dazu führen, dass sich manche Mitglieder nicht mehr wohl fühlen und sich entscheiden, nach einer neuen Gemeinde Ausschau zu halten. Ein Wandel vollzieht sich häufig durch einen *Pastorenwechsel*.⁵¹ Je nach Submilieu nimmt der Pastor einen herausragenden Platz in der Gemeinde ein. Er kann einen grundlegenden Einfluss auf die theologische Ausrichtung oder den Gottesdienstlauf nehmen. Auch der Umgang mit der Gemeinde (Gesprächsbereitschaft, Unterstützung) kann sehr unterschiedlich ausfallen. Der Pastor ist dafür zuständig, die Gemeinde auf bestmögliche Art und Weise zu führen. Die Gemeindemitglieder haben diesbezüglich natürlich auch ihre Vorstellungen. Und demnach stellen sie Erwartungen an den Pastor. Es kann durchaus sein, dass der neue Pastor diese nicht zu erfüllen vermag. Dies war der Fall bei Jack (53, Ch, Missionar):

„Der Pfarrwechsel [...] brachte auch einen Wandel im Amtsverständnis, in der Sicht auf das Evangelium – einen sehr viel weniger evangelisch-freikirchlich geprägten Zugang. Für mich entsprach das nicht mehr unbedingt meinem Verständnis, meinen Kriterien der Mitgliedschaft in einer Gemeinde.“

Aber auch ohne Wechsel auf der Leitungsebene kann es zu grundlegenden Veränderungen kommen. Es kann vorkommen, dass eine Gemeinde von einer „Bewegung“ oder „Strömung“ erfasst wird (z. B. Toronto-Segen⁵²). Dies kann zu einer neuen theologischen Ausrichtung oder einer Umgestaltung des Gottesdienstes führen bei einigen Mitgliedern Unzufriedenheit hervorrufen. So etwa bei Louis (58, Ch, Bibliothekar) der sich deswegen eine neue Gemeinde suchte:

„Die Predigt wurde etwas sehr kurz, kurz und kürzer. Und dann [...] wurde viel gesungen, manche Leute tanzten, und schließlich gab es andere, die zu Boden fielen und dort blieben. Da fanden wir, das sei etwas übertrieben, nicht wahr.“

Bei der Ausgestaltung des Gottesdienstes spielt die Musik eine bedeutende Rolle. Innerhalb einer Gemeinde kann es diesbezüglich zu Konflikten kommen (z. B. Einführung eines Schlagzeugs). Die Frage nach der Musik scheint

⁵¹ Es kann vorkommen, dass eine Gemeinde dadurch bis zu der Hälfte der Mitglieder verliert, seien sie dem alten Pastor gefolgt oder haben sich einer ganz neuen Gemeinde angeschlossen. *Caroline Cachet*: „Auf der Suche nach der idealen Kirche“ oder Kirchenwechsel, in: *Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen*, 243–269, hier 248.

⁵² Bei einer Konferenz 1994 in Toronto fielen die Leute nieder, lachten unaufhörlich und redeten in Zungen. Diese charismatische Gottesdienstform mit einer starken Befahrung körperlicher Manifestationen und individueller Hingabe verbreitete sich in der Folge weltweit. Vgl. *Jürgen Römer: The Toronto Blessing*, Abo 2002.

immer auch eine Frage der Generationen zu sein. Auf der einen Seite sind die (oftmals jüngeren) Mitglieder, die sich für neue Formen des Feierns aussprechen, auf der anderen jene, die nichts verändern möchten.⁵³ Durch diese Differenzen können sich einige Mitglieder veranlasst fühlen, die Gemeinde zu verlassen.⁵⁴ Auch bezüglich anderer Fragen kann es zu Konflikten kommen. Dies ist dann der Fall, wenn kirchliche Vertreter Verhaltensweisen oder Ansichten (von organisatorischen Aspekten bis hin zur Kleidung) nicht gutheißen. Aber auch, wenn ein Einzelner in einer Frage eine andere Meinung als die große Mehrheit hat, kann dies zu Problemen innerhalb der Gemeinde führen. Von der Gemeinde kann gegebenenfalls Druck ausgeübt werden, dass man sich anpassen soll.⁵⁵ Dieses Gefühl, allein gegen alle zu sein oder den Wünschen und Ansprüchen der Gemeinde nicht zu entsprechen, kann zu einer enormen Last werden.⁵⁶ In solchen Situationen kann man sich entweder der Mehrheit anpassen oder die Kirche verlassen.

Aufsuchen einer besseren Gemeinde („Pull-Faktoren“)

Es kann vorkommen, dass ein Evangelikaler die Kirche wechselt, weil er auf eine Gemeinde trifft, die ihn sogleich begeistert. Etwa weil ihm deren Gottesdienstausgestaltung auf Anhieb gefällt oder deren theologische Ausrichtung ideal erscheint. Dies passierte Sam (28, Ch, Pastor) als er an einem von einer charismatischen Gemeinde organisierten Hauskreis teilnahm. Er war sofort fasziniert von der dynamischen Art:

„Unglaublich, wie sie über alles redeten, was sie erlebten, es war ganz konkret, sie freuten sich, neue Gaben zu entdecken, die sie in der Gemeinde gebrauchen konnten. Nun, sie entdeckten neue Dinge über Gott, sie waren überglücklich, weil sie ihrer Gemeinde neue Mitglieder zugeführt hatten. Bei mir, in meiner früheren Gemeinde, da gab es nie jemand Neuen, es war schrecklich. [...] Plötzlich realisierte ich, dass ich das, wovon ich vorher geträumt hatte, vor mir hatte.“

Nicht nur fand er das, wovon er geträumt hatte. Durch die Begegnung mit dem Neuen merkte er erst, dass es in der alten Gemeinde Sachen gab, die ihn störten.⁵⁷ Auch der Versuch die Leute der alten Gemeinde „aufzurütteln“ scheiterte, was für ihn zusätzlich frustrierend war und wiederum die Attraktivität der neuen Gemeinde erhöhte. So ist denn das Gefühl, etwas Besseres gefunden zu haben in der Regel verbunden mit der Unzufrieden-

⁵³ Caroline Cachet: „Auf der Suche nach der idealen Kirche“ oder Kirchenwechsel. in: Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen, 243–269, hier 250.

⁵⁴ Auch Spaltungen sind so möglich.

⁵⁵ Vgl. Emmanuelle Buchard: Autoritätsausübung: Figuren und Mechanismen, in: Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen, 139–166.

⁵⁶ Caroline Cachet: „Auf der Suche nach der idealen Kirche“ oder Kirchenwechsel, in: Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen, 243–269, hier 251 f.

⁵⁷ Dies ist häufig der Fall. So denken lediglich 16,8 % der Evangelikalen, sie könnten eine ihren Bedürfnissen besser entsprechende Gemeinde finden.

heit in der alten Gemeinde.⁵⁸ Und der Weggang ist schließlich eine Kombination davon.

Verluste bei Weggang („Hold-back-Faktoren“)

Neben den bis anhin besprochenen Gründen, wieso man eine Kirche wechseln sollte, gibt es auch jene, die dafür sprechen, in der Kirche zu bleiben. In erster Linie betrifft dies den Verlust der sozialen Beziehungen. Die Gemeinden zeichnen sich oft durch ein sehr enges, ja fast familiäres Umfeld aus. 60,2% der Evangelikalen in unserer quantitativen Umfrage finden „alle würden einander kennen und viel übereinander wissen“. Man verlässt nicht nur die Kirche, sondern auch die Menschen darin. Am meisten fürchten sich die Evangelikalen vor dem Verlust von Freunden.⁵⁹ Die sozialen Beziehungen innerhalb einer Gemeinde können gar so wichtig für den Einzelnen sein, dass trotz Spannungen oder einem Ortswechsel, die Kirche nicht gewechselt wird. Dies war der Fall bei Fanny (21, Kl, Studentin) die selbst nach einem Umzug in ihrer alten Gemeinde blieb:

„Ich hätte [die Gemeinde] wechseln können, aber ich glaube, nach und nach ist sie mir zur Familie geworden [...] Hier bin ich aufgewachsen, und hier habe ich Beziehungen zu Menschen geknüpft. Danach gibt es nicht wirklich Gründe zu gehen. Hier habe ich meine besten Kollegen, Menschen, mit denen ich viel erlebt habe. Hier habe ich meine Nahrung erhalten [...] Es ist so etwas wie ein Netzwerk entstanden, ziemlich familiär, und es gibt Bindungen“

Diese Aussage hebt auch sehr schön den familiären Charakter der Gemeinde hervor. Da sich die Mitglieder sehr nahe stehen, kann es bei einem Kirchenwechsel auch vorkommen, dass sich die Zurückgebliebenen „verraten“ fühlen. Ein Kirchenwechsel kann zu Unverständnis seitens der Gemeinde oder der Familie führen. In extremen Fällen kann dies auch von Sanktionen begleitet sein, etwa Druckversuche durch das familiäre Umfeld. Vor einem allfälligen Wechsel wird dieser Aspekt allerdings kaum berücksichtigt. Wenn, dann ist es vor allem der befürchtete Verlust von Freunden, der das Individuum daran hindert, die Gemeinde zu verlassen. Es gibt verschiedene Gründe, die für einen Kirchenwechsel sprechen (oder eben nicht). Wie an den herangezogenen Beispielen zu sehen war, ist es oftmals eine Kombination verschiedener Faktoren, die bei der Entscheidung von Bedeutung sind; das Aufsuchen einer besseren Gemeinde ist etwa gepaart mit der Unzufriedenheit in der alten, oder man bleibt trotz Umzug in der Gemeinde, da man die Freunde nicht verlieren möchte. Auch kann ein Ortswechsel gleichzeitig als Anlass dienen, eine bessere Gemeinde zu finden. Bei all den Gründen für einen Kirchenwechsel ist stets zu berücksichtigen, dass 92% der Evangelikalen angeben, mit ihrer Gemeinde „eher zufrieden“ oder „sehr zufrieden“ zu sein. So lassen sich wohl die

⁵⁸ Caroline Cachet: „Auf der Suche nach der idealen Kirche“ oder Kirchenwechsel, in: Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen, 243–269, hier 253.

⁵⁹ Ebd., 263 f.

meisten Wechsel auf veränderte Lebensumstände zurückführen⁶⁰. Da die Gemeinde einen zentralen Platz im Leben der Evangelikalen einnimmt, wird ein Kirchenwechsel dann aktuell, wenn Mitglieder unzufrieden sind oder in der Gemeinde nicht mehr zurechtkommen.

Wie findet man eine neue Kirche?

Wenn man sich für einen Kirchenwechsel entschieden hat, geht es darum, eine neue Gemeinde zu finden. Diesbezüglich können drei Strategien unterscheiden werden, die in der Praxis aber meist kombiniert werden: Das *soziale Netz*, der *Besuch von Gemeinden* sowie das *Gebet*. Die sozialen Netze spielen eine bedeutende Rolle bei der Suche einer neuen Gemeinde. Innerhalb des Milieus findet ein Informationsaustausch über die verschiedenen Gemeinden statt.⁶¹ Die Entscheidung für eine neue Kirche hängt häufig davon ab, was man im nahen sozialen Umfeld (Freunde, Familie, Bekannte), über diese erfährt. Ein relativ hoher Anteil an Interviewten gibt auch an, sich dank des Mund-zu-Mund-Prinzips für eine Gemeinde entschieden zu haben.⁶² Wenn viele Bekannte schon einer Gemeinde angehören, ist es naheliegend, sich dieser anzuschließen oder sich diese zumindest einmal anzusehen. Dies führt uns gleich zur zweiten Strategie, dem Besuchen von Gemeinden.⁶³ Das Begutachten verschiedener Kirchen, dient dem Wechselwilligen dazu, die passende Gemeinde zu finden. So findet zunächst eine Sondierung infrage kommender Gemeinden statt. Man hat gewisse Erwartungen bezüglich der theologischen Ausrichtung, der Ausgestaltung des Gottesdienstes, der Gemeindegröße oder wie der Pastor sein soll. Hinzu kommen ganz konkrete Kriterien (Kinderhort, Jugendgruppe, Chor etc.) Trotz der Erwartungen und Kriterien ist schlussendlich entscheidend, ob man das Gefühl hat, „am richtigen Ort zu sein“ oder „sich wohlzufühlen“.⁶⁴ Schließlich kann auch das Gebet ein entscheidender Faktor bei der Suche nach einer neuen Gemeinde sein. Im evangelikalen Milieu ist das Gebet weitverbreitet. Evangelikale beten nicht nur, um Gott zu danken oder ihn zu loben, sondern häufig auch um sein di-

⁶⁰ Ebd., 254.

⁶¹ Nancy T. Ammerman: *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick, 1998; Christopher G. Ellison: Rational Choice Explanations of Individual Religious Behavior. Notes on the Problems of social Embeddedness, *Journal for the Scientific Study of Religion* 31(1995), 89–97; Darren E. Sbekrat / John Wilson: Preferences, Constraints and Choices in Religious Markets. An Examination of Religious Switching and Apostasy, *Journal for the Scientific Study of Religion* 79 (1995), 993–1026.

⁶² Caroline Cachet: „Auf der Suche nach der idealen Kirche“ oder Kirchenwechsel. in: Jörg Stolz / Olivier Faure u.a.: *Phänomen Freikirchen*, 243–269, hier 255.

⁶³ In der amerikanischen Presse wird häufig der Begriff „church shopping“ verwendet, um das konsumistische Verhalten in Sachen Kirchen- oder Religionswahl zu bezeichnen. Vgl. Caroline Cachet: ebd., 255.

⁶⁴ Die Wahl fällt in der Regel auf eine Gemeinde im bisherigen Zugehörigkeitssubmilieu. Dies lässt sich hauptsächlich durch Sozialisierungsprozesse erklären. Allerdings kann manchmal ein Kirchenwechsel gerade der Anlass für den Übertritt in ein anderes Submilieu sein. Vgl. Caroline Cachet: ebd., 256.

rektes Eingreifen zu erbitten. So nimmt das Gebet der Evangelikalen eine ganz pragmatische, individuelle Dimension an.⁶⁵ In Bezug auf den Kirchenwechsel kann demnach für die richtige Gemeinde gebetet werden. Dies tat Simon (33, Kl. Arbeiter). Angesichts der Vielfalt an Gemeinden zog er es vor, die Wahl Gott zu überlassen: „Wo willst Du uns haben? In welcher Gemeinde, in welcher Kirche? Und dann sagte er uns, wir sollten dorthin gehen, und wir gingen dorthin.“

Auch wenn jede Strategie allein für eine Wahl schon ausreichend sein kann, tauchen sie häufig in Kombination auf. Die sozialen Netzze können schon vorgeben, welche Gemeinden überhaupt für einen Besuch infrage kommen. Gerade da es eine große Auswahl an Kirchen gibt, ist es nützlich zunächst im sozialen Umfeld um Rat zu fragen. Ist auch nach dem Aufsuchen verschiedener Gemeinden nichts entschieden, kann durch das Gebet die endgültige Wahl in Gottes Hände gelegt werden. Das Gebet kann einem auch die Gewissheit geben, die richtige Gemeinde gefunden zu haben und eine möglicherweise problematische Entscheidung legitimieren.

Ist Kirchenwechsel legitim?

Zum Schluss möchten wir noch darauf eingehen, wie die Kirchenwechsel im Milieu aufgenommen und beurteilt werden. Die aufgezeigten Gründe, die zu einem Kirchenwechsel führen, lassen sich hauptsächlich auf individuelle Entscheidungen zurückführen. Ein Wechsel kann unter Umständen den sozialen Normen der Kirche zuwiderlaufen. Aufgrund des interdenominationellen Charakters des evangelikalen Milieus sind solche Wechsel jedoch nicht nur möglich, sondern auch zulässig. Dennoch erachten es 59,2% der Evangelikalen als „nicht legitim, die Kirche zu wechseln, wenn man in der eigenen Kirche Probleme hat oder wenn man sich unwohl fühlt“. Dies zeigt, dass die freie Kirchenwahl zwar als allgemeines Prinzip anerkannt ist, der allzu lockere Gebrauch dieser Freiheit allerdings weitaus weniger legitimiert ist.⁶⁶ Ein häufiges Wechseln wird oft abgelehnt, da es als „Konsumismus“ gilt. Dies sehen wir bei Fanny (21, Kl. Studentin): „Ich will nicht in jener Art von Dynamik sein [, die besagt]: Ich werde am Sonntag konsumieren, und wenn es mir nicht passt, gehe ich nicht.“

Angesichts der großen Auswahl an evangelischen Kirchen kann dies gar zu einer Art „Kirchentourismus“ führen. Das Individuum nimmt einfach was es will und geht dann wieder. Die Gemeinde soll aber für die einzelnen Mitglieder mehr sein als nur Konsum. Es wird erwartet, dass man sich auf die anderen Mitglieder einlässt und sich in der Gemeinde engagiert. Cécile (21, Ch, Medizinische Praxisassistentin) zufolge schwächt die Auswahl die individuelle Verantwortung gegenüber der eigenen Gemeinde. „Es stimmt, meine Freunde wechseln häufiger, weil du viel mehr Auswahl hast [...] das ist nicht unbedingt super. Wenn es dir an einem Ort nicht gefällt, wenn du

⁶⁵ *Emmanuelle Buchard*, Ein Leben gemäß evangelisch-freikirchlichen Normen und Werten, in: Jörg Stolz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen, 79–107, hier 93 f.

⁶⁶ Caroline Cachet: Ebd., 258.

ein Problem hast, dann sagst du ‚Tschüss‘ und gehst in eine andere Gemeinde. Das ist nicht unbedingt gut, du regelst nichts, du gehst nur den Konflikten aus dem Weg. Du gehst, und ich glaube, so wird es immer häufiger ablaufen: Je mehr Auswahl du hast, umso unbeschwerter gehen die Leute weg.“

Dass man nichts regelt und den Konflikten aus dem Weg geht sieht auch Vincent (24, Ch, Student) kritisch. Für ihn kann der „Kirchenkonsum“ gar hemmend für die eigene Entwicklung sein: „Ich meine, es gibt eine Tendenz – ich halte sie für schlecht –, wie eine Hummel von Blume zu Blume zu fliegen, von einer Gemeinde zur andern zu wechseln. Dann kannst du nicht echt wachsen, denn sobald du mit jemand oder mit etwas konfrontiert bist, was dir missfällt, wechselst du. Das ist nicht gut.“ Seiner Meinung nach sollte die Reaktion darin bestehen, das Problem zu lösen, denn man habe als Mitglied einer Gemeinde ja auch Verantwortung zu tragen: „Wenn ich in der Gemeinde auf ein Problem stoß, dann sage ich mir, dass es an mir liegt, es zu lösen. Ich bin verantwortlich, denn letztlich bin ich diese Gemeinde, ich bin Mitglied der Gemeinde.“

Die Verantwortung hat das Mitglied sowohl sich selbst, aber auch der Gemeinde und den anderen Mitgliedern gegenüber. So zeigt sich, dass die Verantwortung auch in den sozialen Beziehungen von Bedeutung ist. Die evangelikalen Gemeinden zeichnen sich in der Regel durch ein starkes Zugehörigkeitsgefühl aus. Wie schon angesprochen herrscht manchmal ein geradezu familiäres Klima. Aus dieser engen Verbundenheit, ergibt sich ein Gefühl der Treue und Loyalität. Jack (53, Ch, Missionar) beschreibt dies wie folgt: „Es entsteht eine gewisse Loyalität, [sei es] zu einer Gruppe, zu einer Gemeinde [...] Loyalität besagt, dass man bleibt, dass man weitermacht.“ Trotz geringer Differenzen unter den Submilieus⁶⁷, sind Treue und Verantwortung Werte, die jeder und jede Evangelikale gegenüber seiner Kirche hochhalten sollte.⁶⁸ Diese Werte schützen die einzelnen Gemeinden vor dem „Konsumismus“ und ermöglichen es ihnen, sich gegenüber einer großen Auswahl zu behaupten. Darüber hinaus bleiben sie für die Mitglieder attraktiv, da die sozialen Bindungen auf Dauer angelegt sind, was wiederum die Verbundenheit erhöht.

6. Fazit

Kern dieses Beitrages bildete die religionssoziologische Analyse des Kirchenwechsels innerhalb des evangelikalen Milieus. Zunächst wurde aufgezeigt, wie man den Evangelikalismus als Milieu fassen kann. Dieses Milieu

⁶⁷ So befürworten nur 14,2 % der Fundamentalisten einen Kirchenwechsel. Bei den Charismatischen hingegen 17,7 % und bei Klassischen 24,7 %. Diese Unterschiede lassen sich damit erklären, dass die fundamentalistischen Gemeinden auf noch engen Bindungen aufgebaut sind.

⁶⁸ Caroline Cachet: „Auf der Suche nach der idealen Kirche“ oder Kirchenwechsel. in: Jörg Stoltz / Olivier Favre u.a.: Phänomen Freikirchen, 243–269, hier 260.

zeichnet sich durch eine „evangelikale Identität“ aus. Durch eine Kombination von Abschottung und Wettbewerbsstärke vermag sich das evangelikale Milieu erfolgreich in der modernen Gesellschaft zu behaupten. Anschließend wurden die verschiedenen Aspekte des Kirchenwechsels betrachtet. Dabei zeigte sich, dass es auf individueller Ebene verschiedene Gründe für einen Kirchenwechsel geben kann; die wichtigsten sind der Wohnortwechsel, ein Wechsel im Zusammenhang mit einer neuen oder beendeten Partnerschaft, die Unzufriedenheit mit der theologischen Lehre der Gemeinde und die Existenz von Spannungen innerhalb der Gemeinde. Wichtigster Hemmungsgrund eines Kirchenwechsels sind die in der Gemeinde geschlossenen Freundschaften. Kirchenwechsel werden im Milieu dann kritisch betrachtet, wenn das Mitglied scheinbar leichtfertig Problemen aus dem Weg geht und/oder sich in einer Art Konsum-Mentalität nach einer gerade attraktiveren Gemeinde umsieht. Schließlich ist der Kirchenwechsel auch ein Grund für den Erfolg des evangelikalen Milieus. Er bietet den Evangelikalen die Möglichkeit, ihren Glauben in optimaler Art und Weise auszuleben. Dies erhöht die Attraktivität des ganzen Milieus.

Die Erteilung des evangelischen Religionsunterrichts durch freikirchliche Lehrer aus juristischer Sicht

Harald Mueller

1. Rechtliche Ausgangssituation

Der konfessionsgebundene Religionsunterricht (RU) an öffentlichen Schulen ist durch das Grundgesetz (GG) in Art. 7 Abs. 3 garantiert, wo es heißt:

„Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen gezwungen werden, Religionsunterricht zu erteilen.“

Es ist damit Sache der Kirchen, nicht nur inhaltlich den RU in Abstimmung mit den staatlichen Schulbehörden zu gestalten, sondern auch in Form einer Berufung (Vokation) darüber zu entscheiden, wer als Lehrkraft zugelassen wird. Es handelt sich um eine Stelle in unserem religionsverfassungsrechtlichen System, an der deutlich wird, dass Religionsgemeinschaften und Staat hierzulande nicht in jeder Beziehung getrennt sind, sondern in gewissen Bereichen Verbindungen aufweisen, „hinkende Trennung“¹. Eine Sonderregel ergibt sich aus Art. 141 GG für solche Bundesländer, in denen am 1. Januar 1949 – also vor Inkrafttreten des Grundgesetzes – eine andere Regelung gegolten hat. Dies war in Bremen der Fall, wo konfessionsunabhängiger und vom Staat organisierter Bibelunterricht eingeführt war.² Dementsprechend gibt es dort keine kirchliche Vokation. Eine Sondersituation besteht auch in Berlin, wo seit 2006 verbindlicher Ethikunterricht eingeführt wurde.³ Konfessionsgebundener RU kann dort allerdings ergänzend auf freiwilliger Grundlage angeboten und besucht werden. In Brandenburg ist das konfessionsungebundene Fach „LER“ (Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde) verpflichtend. Es besteht aber die Möglichkeit, sich davon abzumelden und stattdessen konfessionellen Religionsunterricht zu wählen.⁴

Zurzeit gibt es in Deutschland 20 evangelische Landeskirchen, deren Zuschnitt weitgehend aus dem 19. Jahrhundert herrührt. In Mitteldeutschland hat es im Jahr 2009 eine Fusion zwischen der Evangelisch-Lutherischen

¹ Formulierung des Kirchenrechtlers Ulrich Stutz (1868–1938), zitiert bei: *Axel von Campenhausen / Heinrich de Wall*, Staatskirchenrecht, München 2006, 32.

² Art. 32 Abs. 1 der Bremer Landesverfassung von 1947: „Die allgemeinbildenden öffentlichen Schulen sind Gemeinschaftsschulen mit bekenntnismäßig nicht gebundinem Unterricht in biblischer Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage.“

³ § 12,13 Schulgesetz Berlin, GVBl. 2006, 299.

⁴ § 11 Schulgesetz Brandenburg, GVBl. I/02, 78.

Kirche in Thüringen und der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen zur Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) gegeben, wobei die unterschiedlichen Vokationsordnungen der beiden Kirchen bislang weitergelten und wahrscheinlich im Sommer 2015 einer gemeinsamen Neuregelung weichen sollen. Des Weiteren haben sich die Landeskirchen in Mecklenburg, Pommern und Nordelbien 2012 zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) zusammengeschlossen. Auch hier steht eine einheitliche Neuregelung der Vokation bis voraussichtlich Juni 2015 an, wie eine telefonische Nachfrage im Landeskirchenamt Kiel vom 24. März 2015 ergeben hat. Bis dahin gelten die bisherigen Vokationsordnungen der Kirchen von Mecklenburg und Pommern weiter, während es im Gebiet der früheren Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (NEK) bisher überhaupt keine Vokationsordnung gibt. Wir mir seitens des Landeskirchenamts in Kiel mitgeteilt wurde, ist der Bedarf bislang vor allem deswegen als nicht so dringlich empfunden worden, weil ein Vertreter der Kirchen im Zweiten Staatsexamen, welches nach dem Referendariat abgelegt wird, mit prüft und von daher eine kirchliche Kontrolle der Bewerber gesichert ist. Dieser Aspekt hat auch in der Vokationspraxis der evangelischen Kirchen in Niedersachsen eine Rolle gespielt. Dort war allerdings nach Einführung der Bachelor- und Masterstudiengänge kein kirchlicher Vertreter mehr am Prüfungsgeschehen beteiligt, so dass im Jahr 2006 Bedarf für die Einführung einer Vokationsordnung gesehen wurde – mit der Festlegung eines obligatorischen Einzelgesprächs mit dem Lehramtsbewerber.⁵ Die Grenzen der Landeskirchen sind in der Regel nicht deckungsgleich mit den Territorien der Bundesländer, so dass in einem Bundesland unterschiedliche Vokationsordnungen gelten können. In Niedersachsen⁶ und Nordrhein-Westfalen⁷ haben sich die dort vertretenen evangelischen Landeskirchen auf jeweils im Bundesland einheitlich geltende gemeinsame Vokationsbestimmungen geeinigt, ebenso in Mecklenburg-Vorpommern.⁸

Im Jahr 2009 habe ich für die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) erstmals einen Überblick über die damalige Vokationspraxis im Hinblick auf die Situation von freikirchlichen Lehramtsbewerbern erstellt. Hintergrund war die Erfahrung, dass trotz positiv verlaufenem Einzelgespräch eine Vokation Bewerbern oftmals nicht erteilt wurde, wobei das Kriterium einer Zughörigkeit der Freikirche zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) im jeweiligen Bundesland eine Rolle spielte; die STA unterhält auf Länder- und Bundesebene Gastmitgliedschaften in der ACK. Es soll daher im Folgenden überblicksartig beleuchtet werden, welche Gesichts-

⁵ <http://www.rpi-loccum.de/material/ru-in-der-grundschule/vokation> (abgerufen am 01.05.2015).

⁶ ABl. Hannover 2006, 94.

⁷ KABl. Westfalen 2001, 378.

⁸ ABl. Pommern 2008, Heft I, 12.

punkte neben der fachlichen Eignung eine Rolle spielen, wenn Freikirchler sich um eine Zulassung als Lehrkraft für evangelischen RU bewerben. Eine Durchsicht der vorhandenen Vokationsordnungen zeigt, dass für den Umgang mit freikirchlichen Bewerbern gewisse formale Filter eingebaut sind, die eine Vokation ermöglichen oder aber unabhängig von der individuellen Persönlichkeit vollständig verhindern können. Es wird beim Umgang mit Freikirchen wie folgt differenziert:

In manchen Vokationsordnungen sind bestimmte Freikirchen enumerativ aufgezählt, deren Mitglieder, wenn es um die Erteilung der Vokation geht, so behandelt werden wie Angehörige von Gliedkirchen der EKD. Als ein Beispiel sei die gemeinsame Vokationsordnung für Niedersachsen erwähnt.⁹ Dort sind die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche – Sprengel Nord, die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) – Distrikt Hamburg, der Reformierte Bund in Deutschland, die Altreformierte Kirche in Niedersachsen oder die Herrnhuter Brüdergemeine Neugnadenfeld aufgezählt. In anderen Vokationsordnungen sind entsprechend andere Freikirchen aufgelistet.¹⁰

Eine weitere Gruppe bilden die Freikirchen, mit denen die evangelischen Landeskirchen bilaterale Vereinbarungen über die Anerkennung der Vokation geschlossen haben. So gibt es in Nordrhein-Westfalen Vereinbarungen zwischen den dortigen Landeskirchen und dem Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG), dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und der EmK, wonach eine von den Freikirchen selbst ausgesprochene Vokation von den Landeskirchen anerkannt wird.¹¹ Auch mit der SELK gibt es eine entsprechende Vereinbarung.¹² Auf dem Gebiet der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz (EKBO) gibt es eine ähnliche Vertragskonstruktion direkt mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)¹³, von der allerdings nur Freikirchen profitieren, die Vollmitglieder der VEF sind.

Des Weiteren sind in den meisten Vokationsordnungen Regelungen für Freikirchen enthalten, die Mitglied in der jeweiligen Landes-ACK sind. Deinen Gliedern kann nach Einzelfallprüfung eine Vokation oder Unterrichtsbestätigung ausgesprochen werden, wenn sie sich verpflichten, keine Sonderlehren zu unterrichten.¹⁴ Unter Mitgliedschaft in der ACK ist in der Regel Vollmitgliedschaft und nicht Gastmitgliedschaft zu verstehen, auch wenn dies in den Vokationsordnungen meist nicht klar ausgedrückt wird. Eine Ausnahme stellt hier die Vokationsordnung der Evangelischen Kirche in

⁹ ABl. Hannover 2006, 94.

¹⁰ Zum Beispiel in Sachsen: Sondervereinbarung mit SELK, BEFG, BFeG, sowie Kirchengemeinschaft mit der EmK, ABl. Sachsen 1993, A 94.

¹¹ KABl. Westfalen 2003, 91; auch die evangelische Landeskirche in Württemberg hat am 01.01.1984 eine ähnliche Vereinbarung geschlossen, ABl. Württemberg Bd. 51, S. 24.

¹² KABl. EKIR 2003, 156.

¹³ Vereinbarung vom 01.12.2003, KABl. Berlin-Brandenburg 2004, 10.

¹⁴ Z. B. Niedersachsen § 5 der Vokationsordnung ABl. Hannover 2006, 94 oder Anhalt Ziffer 3 Abs. 2 der Vokationsordnung, ABl. 1993, 3, Bayern § 3 Abs. 1 b des Bevollmächtigungsgesetzes, KABl. 1995, 329.

Hessen und Nassau (EKHN) dar, wo klar von Vollmitgliedschaft gesprochen wird.¹⁵ In der gemeinsamen Vokationsordnung von Nordrhein-Westfalen (Evangelische Kirche im Rheinland, Lippische Landeskirche, Evangelische Kirche von Westfalen) wird zwar der Begriff „Mitgliedschaft“, aber nicht „Vollmitgliedschaft“ gebraucht. Die Erfahrung der letzten Jahre zeigt jedoch, dass „Gastmitgliedschaft“ nicht ausreicht, um als Lehramtsbewerber eine Chance auf Erteilung der Vokation zu haben. So ist auch im Internetauftritt der westfälischen Landeskirche unter dem Stichwort „Vokation“ klar zum Ausdruck gebracht, dass bei Freikirchen eine „Vollmitgliedschaft“ in der Landes-ACK vorausgesetzt wird.¹⁶ Der erläuternde Text geht also über den Wortlaut der Vokationsordnung, die einfach von „Mitgliedschaft“ spricht, hinaus.

Aus dem soeben Gesagten ergibt sich, dass eine Vokation für Angehörige von Freikirchen, die lediglich Gastmitglied in der Landes-ACK sind, nur ausnahmsweise in Betracht kommt. Die Vokationsordnung der Evangelischen Kirche Kurhessen-Waldeck (EKKW) nimmt als Einzige ausdrücklich Bezug auf die ACK-Gastmitgliedschaft, indem sie die Erteilung einer „Bevollmächtigung mit eingeschränkter Unterrichtserlaubnis“ an die Zustimmung des Kollegiums des Landeskirchenamts knüpft.¹⁷

Noch geringer werden die Chancen naturgemäß bei Interessenten sein, die einer Freikirche angehören, die überhaupt nicht in der ACK mitarbeitet. Vom Wortlaut her möglich wäre eine Vokation bzw. Unterrichtsbestätigung nach dem Text der Vokationsordnung von Niedersachsen, wo in § 5 geregelt ist: „Lehrkräften, die Mitglieder einer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Niedersachsen angehörenden evangelischen Freikirche sind oder einer anderen evangelischen Freikirche angehören, kann eine jederzeit widerrufliche Unterrichtsbestätigung erteilt werden, wenn ...“¹⁸ Aus dem Gebiet der rheinischen Landeskirche ist mir bei meinen Untersuchungen im Jahr 2009 eine „Verfahrensregelung zur Erteilung einer kirchlichen Bevollmächtigung an Mitglieder evangelischer Freikirchen und freikirchlichen Vereinigungen, die nicht der ACK angehören und mit denen es keine vertraglichen Vereinbarungen gibt“, mit dem Datum „Düsseldorf, den 07.12.2001“ bekannt geworden. Da dieses Dokument jetzt nicht mehr im Internet abrufbar ist, habe ich in der rheinischen Landeskirche nachgefragt, aber keine Antwort dazu erhalten. Es ist zu bezweifeln, ob diese Regelung, die nicht so recht zu den klaren ACK-Anforderungen im Text der gemeinsamen Vokationsordnung für NRW passen will, überhaupt noch gültig ist.

Bundesweite Kriterien zur Erteilung der Vokation lassen sich einer Vereinbarung der EKD vom 01.07.2010¹⁹ entnehmen, in der es eigentlich um

¹⁵ ABl. Hessen-Nassau 1994, 30, 2012, 219.

¹⁶ <http://www.evangelisch-in-westfalen.de/kirche-gefragt/haeufige-fragen/vokation/vocatio-fuer-lehrkraefte/antragsverfahren.html> (abgerufen am 01.05.2015).

¹⁷ ABl. Kurhessen-Waldeck 2003 Nr. 9, 30. September 2003.

¹⁸ ABl. Hannover 2006, 94.

¹⁹ ABl. EKD 2011, 61.

die wechselseitige Anerkennung der Vokation durch die Gliedkirchen der EKD untereinander geht. Aber auch zu Freikirchen sagt der Text etwas. Danach kann eine bestehende Vokation von Mitgliedern evangelischer Freikirchen von der zuständigen Landeskirche nach Maßgabe ihrer Regelungen aufgrund einer Einzelfallprüfung bzw. Kompatibilitätsprüfung bestätigt werden, wenn die betreffende Freikirche Mitglied der ACK des jeweiligen Bundeslandes ist, wobei die Mitgliedschaft der Freikirche in der ACK auf Bundesebene in der Regel ebenfalls ein wichtiges Kriterium für die Zuerkennung der *Vocatio* sei. Das Dokument erwähnt, dass ein Austritt aus einer Landeskirche oder der Vollzug einer zweiten Taufe in der Regel Ablehnungsgründe für die Anerkennung der Vokation sind. Wie ich aus einem Telefonat mit dem zuständigen Dezernenten der EKD für Vokationsfragen im März 2015 erfahren habe, ist man von der Möglichkeit, Vokationen an Freikirchler auf der Grundlage einer Einzelfallprüfung auszusprechen, nicht sehr angetan, sondern möchte eher nach klaren Kriterien vorgehen. Die großen freikirchlichen Bündnisse hätten ja in der Regel keine Probleme mit der Vokation. Man sei sich auch bewusst, dass manche Bewerber den Weg des geringsten Widerstandes gingen und pro forma zur evangelischen Landeskirche konvertierten, obwohl sie meist noch in den Kontext ihrer Freikirche eingebunden blieben – auch beständen hin und wieder Doppelmitgliedschaften. Der Dezernent räumte ein, dass eine derartige Lösung doch eigentlich eine Problemverschiebung darstelle.

Auf dem Territorium der Nordkirche, das zur früheren NEK gehörte, gibt es, wie bereits eingangs erwähnt, bislang überhaupt keine Vokationsordnung. Das hat in der Vergangenheit dazu geführt, dass nach Einzelfallprüfung Vokationen ausgesprochen wurden, ohne dass die Mitgliedschaft der jeweiligen Freikirche in der ACK ein zwingendes Kriterium gewesen wäre. Hier wird es nun aber demnächst – wahrscheinlich im Juni 2015 – eine gemeinsame Vokationsordnung für die gesamte Nordkirche mit der Berücksichtigung regionaler Besonderheiten geben. Die früheren Landeskirchen in Mecklenburg und Pommern hatten in ihren Ordnungen das Kriterium der ACK-Mitgliedschaft ausdrücklich verankert.²⁰ Es wird sich zeigen, ob dieser Aspekt bei der neu zu schaffenden Vokationsordnung einfach für den Bereich der früheren NEK übernommen wird – so wohl bislang der Entwurfsstand – oder ob es eine flexiblere Lösung geben kann, die der bisherigen Praxis Rechnung trägt. In jedem Fall soll es regionale Besonderheiten weiterhin geben. Bei der Harmonisierung der Vokationsregelungen auf dem Gebiet der früheren thüringischen Landeskirche sowie der Kirchenprovinz Sachsen (jetzt EKM) überlegt man – wie ich aus dem Kirchenamt Erfurt bei einem am 07. April 2015 geführten Telefonat erfahren habe –, auf das Kriterium der ACK-Mitgliedschaft als Vokationsvoraussetzung zu verzichten. Man habe festgestellt, dass im Bereich der Freikirchen eine

²⁰ ABl. Pommern 2008, Heft I, 12.

starke Mitgliederfluktuation stattfinde. Viele wechselten z.B. nach einem Umzug von der bisherigen Freikirche in eine andere, die am neuen Wohnort vorhanden sei, die aber vielleicht nicht der ACK angehöre. Damit verliere das ACK-Kriterium seine Zuverlässigkeit, wenn es um die Voraussetzungen für eine Vokation gehe. Man plane daher – ähnlich wie die sächsische Landeskirche – auf bilaterale Vereinbarungen mit bestimmten Freikirchen zu setzen, z.B. mit der SELK, den Baptisten und dem BFeG.

2. Überblick über die verschiedenen Gruppen von Vokationsordnungen im Hinblick auf die formalen Kriterien

Bei Betrachtung der Vokationsordnungen aller Landeskirchen lassen sich hinsichtlich der formalen Voraussetzungen für eine Vokation freikirchlicher Bewerber also folgende Gruppen erkennen:

- Voraussetzung ist die Mitgliedschaft in einer Gliedkirche der EKD oder in einer Freikirche, mit der Sondervereinbarungen getroffen worden sind. (Sachsen²¹; alternativ wird auf Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft abgestellt; EKBO²²; Vereinbarung mit Vollmitgliedern der VEF);
- eine Vokation setzt mindestens die Zugehörigkeit zu einer Kirche voraus, die Mitglied in der jeweiligen Landes-ACK ist (Bayern²³, EMK im Bereich Thüringen²⁴, Westfalen, Rheinland und Lippe²⁵, Mecklenburg und Pommern²⁶, Pfalz (Freikirche „sollte“ der ACK angehören)²⁷, Württemberg und Baden („in der Regel“ wird vorausgesetzt, dass Freikirche der ACK angehört; es darf keine zweite Taufe erfolgt sein²⁸) und EKHN²⁹;
- eine Vokation ist unter bestimmten Voraussetzungen auch möglich, wenn der Lehramtsbewerber einer Kirche angehört, die nicht Vollmitglied in der Landes-ACK ist. Die EMK im Bereich der Kirchenprovinz Sachsen³⁰ sowie Anhalt³¹ verlangen – in der Formulierung unklar – „Mitarbeit in ACK“, EKKW (Gaststatus kann ausreichen)³², Niedersachsen (Frei-

²¹ ABI. Sachsen 1993, A 94.

²² KABL. Berlin-Brandenburg 2004, 10.

²³ KABL. Bayern 1995, 329, Richtlinien zur Bevollmächtigung KABL. Bayern 2015, 122.

²⁴ ABI. Thüringen 1993, 115.

²⁵ KABL. Westfalen 2001, 378.

²⁶ ABI. Pommern 2008, Heft I, 12.

²⁷ ABI. Pfalz 2000, 7.

²⁸ Die Ausführungsbestimmungen in Württemberg enthalten das Ausschlusskriterium der zweiten Taufe nicht, allerdings gibt es ein gemeinsam von den Landeskirchen in Baden und Württemberg erstelltes Merkblatt zur Vokation vom März 1999, in dem dieser Aspekt übereinstimmend formuliert ist https://www.service.elk-wue.de/download_document.php?f=187&t=2&fhash=b918f6bd0c00eedb8e53345a4f8d9aede9af1cdc (abgerufen am 15.05.2015).

²⁹ ABI. Hessen-Nassau 1993, 30.

³⁰ ABI. Kirchenprovinz Sachsen 1999, 65.

³¹ ABI. Anhalt 1993, 2, 3.

³² KABL. Kurhessen-Waldeck 2003, 144.

kirchenmitgliedern kann eine „widerrufliche Unterrichtsbestätigung“ erteilt werden)³³;

c) Es gibt bislang keine Vokationsordnung (Gebiet der früheren NEK).

3. Kurzübersicht – geordnet nach Landeskirchen – über die in den einzelnen Vokationsordnungen enthaltenen formalen Anforderungen an Mitglieder von Freikirchen

- a) Anhalt: Vokationsordnung und Ausführungsbestimmungen zur Vokationsordnung vom 22.10.1992: Mitarbeit in ACK Deutschland oder Kirchengemeinschaft mit Evangelischen Kirche Anhalts.
- b) Baden: Vokationsordnung vom 12.05.2009³⁴: Vereinbarung über kirchliche Zusammenarbeit und/oder Mitgliedschaft in ACK. Bewerber darf nicht aus Landeskirche ausgetreten sein und keine zweite Taufe erhalten haben.
- c) Bayern: Kirchengesetz über die kirchliche Bevollmächtigung zur Erteilung von Religionsunterricht vom 01.01.1996³⁵: Mitgliedschaft in ACK Bayern.
- d) EKBO: Vokationsordnung vom 20.01.2012³⁶: Mitgliedschaft in EKD oder Sondervereinbarungen, z.B. mit VEF-Mitgliedskirchen (2003)³⁷.
- e) Braunschweig/Hannover/Oldenburg/Schaumburg-Lippe/Reformierte Kirche: Kirchengesetz der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen über die kirchliche Bestätigung von Religionslehrkräften vom 01.11.2006³⁸: Sondervereinbarungen mit bestimmten Freikirchen, ansonsten ACK-Mitgliedschaft in Niedersachsen.
- f) Bremen: Keine Vokation, weil Religionsunterricht staatlich organisiert³⁹.
- g) EMK (Gebiet der ehemaligen Kirchenprovinz Sachsen): Vokationsordnung vom 11.07.1992 und Ausführungsbestimmungen vom 27.07.1992⁴⁰: Mitarbeit in ACK- Deutschland oder Kirchengemeinschaft mit Evangelischer Kirche der Kirchenprovinz Sachsen.
- h) EMK (Gebiet der ehemaligen thüringischen Landeskirche): Vokationsordnung vom 11.05.1993⁴¹: ACK-Mitgliedschaft.
- i) EKHN: Ordnung der Bevollmächtigung für den evangelischen Religionsunterricht vom 03.11.1993⁴²: Vollmitgliedschaft in ACK-Deutschland.

³³ ABl. Hannover 2006, 94.

³⁴ GVBl. Baden 2009, 78

³⁵ KABl. Bayern 1995, 32.9, siehe auch Richtlinien zur Bevollmächtigung KABl. Bayern 2015, 122.

³⁶ KABl. Berlin-Brandenburg 2012, 30.

³⁷ KABl. Berlin-Brandenburg 2004, 10.

³⁸ ABl. Hannover 2006, 94.

³⁹ Art. 32 der Bremer Landesverfassung von 1947.

⁴⁰ ABl. Kirchenprovinz Sachsen 1999, 65.

⁴¹ ABl. Thüringen 1993, 115.

⁴² ABl. Hessen-Nassau 1993, 30.

- j) EKKW: Vokationsordnung vom 30.09.2003⁴³: Mitgliedschaft in ACK bzw. Rat Christlicher Kirchen in Nordhessen, evtl. reicht Gaststatus, wenn Kollegium des Landeskirchenamts zustimmt.
- k) Lippe/Rheinland/Westfalen: Gemeinsame Vokationsordnung der evangelischen Kirchen in Nordrhein-Westfalen vom 11.05.2001, 29.03.2001 13.12.2000⁴⁴: Sondervereinbarung mit Freikirchen oder ACK-Mitgliedschaft.
- l) Nordkirche (Gebiet der ehemaligen Landeskirchen von Mecklenburg und Pommern): Vokationsordnung vom 01.01.2008⁴⁵: Mitgliedschaft in ACK-Mecklenburg-Vorpommern, vorläufige Unterrichtserlaubnis auch bei Nichtmitgliedschaft in ACK, wenn Vereinbarung mit dieser Freikirche.
- m) Nordkirche (Gebiet der ehemaligen NEK): Keine Vokationsordnung. Bislang kann Mitgliedern von Freikirchen die Zustimmung zur Erteilung evangelischen RUs ausgesprochen werden, solange keine in ihrer Person begründeten Hinderungsgründe bestehen. Ggf. wird die Expertise des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim⁴⁶ zu Rate gezogen (schriftliche Antwort des nordelbischen Kirchenamts vom 16.04.2009 auf eine von mir seinerzeit gestellte Anfrage).
- n) Pfalz: Ordnung der Vokation zur Erteilung von evangelischem RU vom 21.12.1999⁴⁷: Freikirche sollte der ACK angehören.
- o) Sachsen: Vokationsordnung vom 15.06.1993⁴⁸: EKD-Mitgliedschaft oder Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit Landeskirche oder Sondervereinbarung mit Freikirche.
- p) Württemberg: Vokationsordnung vom 20.11.1990⁴⁹, Ausführungsbestimmungen vom 13.08.1991⁵⁰, in der Regel ACK-Mitgliedschaft, Sondervereinbarungen mit dem BFeG, dem BEFG und der EmK.

4. Resümee

Das Ergebnis der Erhebung zeigt, dass die Mehrzahl der Landeskirchen die Mitgliedschaft in der jeweiligen Landes-ACK als Mindestvoraussetzung für eine Vokation verlangt, wobei die ACK-Mitgliedschaft ein wichtiges, aber nicht allein maßgebliches Kriterium darstellt. Verlangt wird allgemein eine Erklärung, den Unterricht nach den von der Landeskirche aufgestellten Grundsätzen zu erteilen und sich Sonderlehren zu enthalten. Es finden

⁴³ KABl. Kurhessen-Waldeck 2003, 144.

⁴⁴ KABl. Westfalen 2001, 378.

⁴⁵ ABI. Pommern 2008, Heft I, 12.

⁴⁶ Skeptisch zum Umgang von Landeskirchen mit Freikirchen auch unter dem Gesichtspunkt der Vokation: *Walter Fleischmann-Bisten*: Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland. Veränderungen und Herausforderungen eines Unverhältnisses, MdKI 60 (2009), 3–9.

⁴⁷ ABI. Pfalz 2000, 7.

⁴⁸ ABI. Sachsen 1993, A 94.

⁴⁹ ABI. Württemberg, Bd. 54, 589.

⁵⁰ ABI. Württemberg, Bd. 54, 592.

Einzelfallgespräche statt. Der Begriff ACK-„Vollmitgliedschaft“ wird ausdrücklich nur in der Vokationsordnung der EKHN verwendet, scheint aber allgemein gemeint zu sein. Dass eventuell auch der Gaststatus reicht, ergibt sich lediglich aus der Ordnung der EKKW. Im Bereich der früheren Kirchenprovinz Sachsen und in Anhalt gilt das Kriterium der „Mitarbeit“ in der ACK. Keine Vokationsordnung gibt es bislang im Bereich der früheren NEK. Hier ist aber demnächst eine Harmonisierung im Rahmen einer gemeinsamen Vokationsordnung für die jetzige Nordkirche zu erwarten, wobei regionale Besonderheiten berücksichtigt werden sollen.

Differenziert wird in den Vokationsordnungen zwischen vorläufiger und endgültiger Vokation. Erstere ist für den schulischen Vorbereitungsdienst vorgesehen und hat unter Umständen schwächere Voraussetzungen (z.B. § 4 Abs. 2 der niedersächsischen Vokationsordnung). Freikirchlichen Bewerbern dürfte nur wenig damit gedient sein, wenn sie zwar zum Referendariat zugelassen werden, anschließend aber keine weitere Bevollmächtigung mehr erhalten. Teilweise ist für Freikirchler lediglich eine „widerrufliche Unterrichtserlaubnis“ vorgesehen (Niedersachsen, Bayern, EKKW).

Ein wichtiger Punkt ist das Vorhandensein von Sondervereinbarungen mit bestimmten Freikirchen. Hierin ist in der Regel vorgesehen, dass die Freikirchen selbst eine Bevollmächtigung ihrer Mitglieder zur Erteilung von evangelischem RU aussprechen und diese Bevollmächtigung von der Landeskirche anerkannt wird. Diese Vorgehensweise wird möglicherweise weiter vordringen, wenn es zur Harmonisierung der Vokationsordnungen innerhalb der Kirche in Mitteldeutschland kommen wird. Dort wird ein Abstellen auf die ACK-Mitgliedschaft mittlerweile skeptisch gesehen, weil es innerhalb der Freikirchen häufig zu einem Wechsel von Mitgliedschaften – z. B. infolge eines Ortswechsels – komme. Man erwägt daher dort, die Vokation vom Vorhandensein bilateraler Vereinbarungen abhängig zu machen. Ob hierin ein Trend liegt, der die Zahl von Freikirchen, deren Mitglieder für eine Vokation überhaupt in Betracht kommen, weiter reduziert, bleibt abzuwarten.

Mein Weg in die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)

Jochen Roth

Ein Freund warnte mich vor meinem Übertritt zu den selbständigen Lutheranern: „Mach das nicht! So Freikirchen sind klein und eng. Du hast es da immer nur mit den selben Leuten in allen Gemeindekreisen zu tun!“ Ich habe es trotz dieser Warnung gewagt. In gewisser Weise hatte mein Freund Recht. Gemeinden der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) sind in der Regel klein und diese Überschaubarkeit kann manchmal durchaus zu manchen Verengungen führen. Doch hat sich die SELK etwas bewahrt, was ihre Kleinheit durchsichtig werden lässt für die göttliche Wirklichkeit: Es ist die Abendmahlsfrömmigkeit, die mich seit meiner ersten Begegnung mit dieser Kirche fasziniert hat.

1. Fasziniert vom Abendmahl

Mein erstes gottesdienstliches Erlebnis mit der Abendmahlsfrömmigkeit der SELK war der Besuch eines Hauptgottesdienstes im Rahmen des Ökumenischen Christfestes in Speyer im Jahr 2000. Die Kirchen der ACK feierten dabei in verschiedenen Kirchgebäuden der Stadt ihre Gottesdienste. Die SELK-Gemeinden der Region waren in der ehemaligen lutherischen Dreifaltigkeitskirche in Speyer. Als unierter Protestant mit pietistischen Anleihen war es für mich seltsam und packend zugleich zu sehen, wie eine evangelische Kirche durch ihre Liturgie und Form dem Abendmahl eine so hohe Wertschätzung entgegenbringen konnte. Da wurde zum Altarkreuz hingebetet, es wurde gekniet, die Hostie erhoben, es gab liturgische Wechselgesänge und, und, und. So etwas kannte ich bisher nur aus katholischen Messgottesdiensten – doch anders als dort geschah dies alles aus einer evangelischen Theologie heraus. Ich war begeistert.

2. Wenn das „Lutherische“ als überholt gilt

Um meine damalige Begeisterung nachvollziehbar zu machen, möchte ich ein wenig ausholen. Ich selbst komme ursprünglich aus einer Kirche, der in ihrem Selbstverständnis alles Konfessionelle fremd ist – und insbesondere alles „Lutherische“. Das „Lutherische“ gilt in der Pfalz als irgendwie fremd, antiquiert und konservativ, ja sogar durchaus als reaktionär. Zumindest habe ich es so wahrgenommen. Stark verkürzt würde ich aus meiner Perspektive sagen, dass man dort dem Ausspruch des reformierten Theologen Karl Barths folgt, der im Rückblick auf die Abfassung der Barmer Theologischen Erklärung schmunzelnd gesagt hat: „Die lutherische Kirche hat geschlafen, und die reformierte Kirche hat gewacht.“ Dass das konfessionelle Luthertum in der Evangelischen Kirche der Pfalz (Protestantische Landeskirche) durchaus als überholt betrachtet wird, hängt vor allem mit

dem Jahr 1818 zusammen. In diesem Jahr wurde in der Pfalz die Union zwischen Lutheranern und Reformierten beschlossen und dann feierlich in einem Gottesdienst in der Kaiserslauterer Stiftskirche begangen. Die in diesem Zusammenhang entstandene Unionsurkunde legte fest, dass einzig die Heilige Schrift die Richtschnur der neuen Unionskirche bilden sollte. Die Bekenntnisse sollten dagegen in „gebührender Achtung“ gehalten werden, was im Klartext bedeutete, dass sie keine verbindliche Rolle mehr spielen. Strittige Lehrpunkte zwischen Reformierten und Lutheranern wurden durch „eine den klaren Aussprüchen des Evangeliums gemäße Ansicht beseitigt“. Dieser liberale Umgang mit den Bekenntnisschriften der Tradition findet sich sonst in keiner anderen Landeskirche innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Man kann die „Vereinigte Protestantisch-Evangelisch-Christliche Kirche der Pfalz“, so nannte sie sich bis 1978, deshalb durchaus als Antithese zur zeitgleich entstandenen altlutherischen Kirche in Preußen verstehen. Während also in der Pfalz alles Konfessionelle aufgehoben wurde, entstand im östlichen Teil zeitgleich ein neues konfessionelles Bewusstsein. Die wenigen Lutheraner in der Pfalz bildeten dagegen auffälligerweise keine Bekenntnisgemeinden – anders als in Preußen oder später in Baden. Man ging als Lutheraner einfach nicht mehr zum Gottesdienst. Denn besonders das Abendmahlsverständnis und der Ritus wurden so verändert, dass beides für konfessionelle Lutheraner nicht mehr annehmbar war. So fällt in Paragraph 10 der Unionsurkunde auf, dass hier auf jegliche theologische Ausdeutung des Abendmahls verzichtet wird. Lediglich der Ritus wird bis ins kleinste Detail beschreiben. So soll für das Abendmahl „einfaches, weißes Brot“ genommen werden, das „die Länge von zwei, die Breite von einem und die Dicke von einem halben Zoll erhält“. Dies hat den Grund, dass bei der Asteilung dieses Stück Brot in zwei gleiche Teile gebrochen und immer zwei Kommunikanten zugleich dargereicht wird. Die Einsetzungsworte werden nach der Unionsurkunde zur Gemeinde hingesprochen und lediglich bei den Worten „Das ist mein Leib“ und „Das ist mein Blut“ wird mit der Hand auf das Brot bzw. auf den Kelch gedeutet. Die Vorstellung einer Realpräsenz Christi im Abendmahl ist mit diesem Ritus nur schwerlich möglich.

3. Unsicherheit

Weil auf eine theologische Ausdeutung in der Unionsurkunde verzichtet wird, herrscht heute trotz der Detailregelungen für den Ritus eine bunte Vielfalt bezüglich der Abendmahlsfeiern in den pfälzischen Gemeinden. Was manch einer als positiv deutet, löste bei mir regelmäßig eine große Unsicherheit aus – sei es als Pfarrer oder einfacher Mitfeiernder. Wie oft wird eigentlich Abendmahl gefeiert? An welchen Festtagen kann man es auch weglassen? War der Traubensaft in den Einzelkelchen und der Wein im Gemeinschaftskelch oder umgekehrt? Darf ich beim Pfarrer nachfragen? Müssen wir uns um den Altar stellen? Trinke ich den Einzelkelch gleich aus oder muss ich auf die anderen warten? Warum soll ich meinen Nachbarn

an die Hände fassen? Diese Unsicherheit im Ritus spiegelt sich auch in der nachgeordneten Rolle des Abendmahls in der pfälzischen Landeskirche. Als am 1. Advent 1999 in den Landeskirchen der Vereinigten-Lutherischen Kirche (VELKD) und in vielen unierten Landeskirchen, vor allem innerhalb der damaligen Evangelischen Kirche der Union (EKU) das Evangelische Gottesdienstbuch eingeführt wurde, verzichtete die Pfalz auf dessen Einführung und brachte selbst eine neue Gottesdienstagende raus. Einer der Hauptgründe war: Der Gottesdienst nach der liturgischen Messform mit Predigt und Abendmahl wurde im Gottesdienstbuch als Grundform I eingeführt. Der Predigtgottesdienst dagegen als Grundform II. Dies war für die Pfalz nicht hinnehmbar, da der Predigtgottesdienst als Hauptgottesdienst gesehen wird und die Messform mit Abendmahlsfeier nur eine Sonderform darstellt.

4. Adorno: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“

Wenn man also das Abendmahl wichtig findet und sich für eine reiche liturgische Ausformung der Gottesdienste begeistert, wird es schwer, in der Pfalz seinen Platz zu finden. Noch dazu, wenn die eigene theologische Meinung stark lutherisch geprägt ist. Von Adorno stammt der Satz: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“ Das galt auch für mich. Insofern verstehe ich meinen Wechsel von der pfälzischen Landeskirche gleichzeitig als Ausbruch und als Aufbruch. Als Ausbruch insofern, dass ich aus meiner inneren Überzeugung nicht mehr guten Gewissens in einer Kirche tätig sein konnte, die weitgehend alles anders sieht, was mir wichtig ist. Mein Wechsel ist gleichzeitig aber auch ein Aufbruch gewesen, denn innerlich war ich ja bereits Lutheraner. Der Wechsel in die SELK war dabei nur der äußerliche zu dem längst vollzogenen inneren Akt.

5. Weitere Gründe zum Kirchenwechsel

Der Wechsel eines Pfarrers von einer Kirche in die andere ist etwas Ungewöhnliches – und auch nicht ausschließlich durch theologische Gründe bestimmt. Natürlich freue ich mich, meinen Dienst in einer Kirche zu tun, in der das Abendmahl und die lutherische Identität hochgeschätzt werden. Es gibt aber immer auch andere Gründe. Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung des Ehepartners. Die Forschung zeigt, dass in vielen Fällen die Konfession des Ehemanns bzw. der Ehefrau einen großen Einfluss auf die Entscheidung zum Übertritt hat. Tatsächlich war dies bei mir der Fall. Ebenso spielt der Wechsel des Wohnortes eine große Rolle – auch wenn bei mir der Wohnortwechsel erst nach meinem Übertritt erfolgte. Nicht verschweigen möchte ich ebenfalls: Es gibt auch Wege aus der SELK. Frustration, Enttäuschungen und der Ärger über die vielen großen und kleinen Streitfragen in der Kirche liefern genug Beweggründe. Dem einen ist die Kirche nicht liberal genug, dem anderen nicht katholisch genug und so weiter. Dennoch ist die SELK etwas Besonderes und ich freue mich, hier Abendmahl feiern zu können – sei es als Pfarrer oder als Gemeindeglied.

Lasst keine Spaltungen unter euch zu Andacht, gehalten am 29. März 2015

Sven Brenner

1. Korinther 1, 10.28-29:

10 Ich ermahne euch aber, liebe Brüder, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, dass ihr alle mit einer Stimme redet, und lasst keine Spaltungen unter euch sein, sondern haltet aneinander fest in *einem* Sinn und in *einer* Meinung. 28 Und das Geringe vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts ist, damit er zunichtemache, was etwas ist, 29 damit sich kein Mensch vor Gott rühme.

Mohammed ist der Sohn eines reichen arabischen Öl-Produzenten. Sein Vater hat ihn zum Studium in die USA geschickt. Und nun schreibt Mohammed nach einigen Wochen seinen ersten Brief nach Hause. „Lieber Papa, Amerika ist ein wundervolles Land, Miami ist eine fantastische Stadt, die Leute sind sehr nett und freundlich... Ich fühle mich sehr wohl hier. Mir ist es nur etwas peinlich, mit meinem goldenen Bugatti in die Uni zufahren, da fast alle Lehrer und Mitschüler mit dem Zug kommen. Dein Sohn Mohammed.“

Es dauert nicht lange, bis Mohammed eine Antwort von seinem Vater bekommt: „Mein Lieber Sohn, ich habe soeben 200 Millionen Dollar auf dein Konto überwiesen. Mach uns nicht lächerlich und bring unserer Familie keine Schande. Du gehst sofort los und kaufst dir auch so einen Zug. In Liebe, Papa.“

Ein Vater sendet seinen Sohn auf Reisen, und der Sohn hat eine Aufgabe. Er soll dem Vater keine Schande machen!

Wir stehen kurz vor Karfreitag und erinnern uns an eine ganz andere Reise. „D[ie] Reise des Sohnes, den der Vater aussandte, und der tief in Schande und Schmutz hinabstieg. Ein Sohn, der nicht in einem goldenen Bugatti vorfuhr, sondern in einem Stall geboren wurde, auf einem Esel in die Stadt ritt und an einem Schandmahl vor den Toren der Stadt hingerichtet wurde.“¹ Es geht heute um die Botschaft des Kreuzes und uns heute hier. Die Kirche Jesu steht in der langen Geschichte von Aussendungen. Der Vater hat den Sohn gesandt, zu Pfingsten wurde der Heilige Geist gesandt. Und der Sohn sendet seine Gemeinde. Auf Sendung zu sein ist das Wesens- und Lebensmerkmal der Kirche, wenn sie Kirche Jesu Christi sein und bleiben will. Sie ist nicht allein für sich selbst da, sie ist „Kirche für andere“.

¹ Michael Herbst: Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus, Neukirchen-Vluyn 2013, 3.

Wir betrachten diese Sendung heute unter einer bestimmten Perspektive, der Perspektive des Kreuzes. Und damit wird deutlich, worum es in der Gemeinde geht. „Es geht nicht in erste Linie um den Profit der Gemeinde, ihr Überleben oder ihr Wachstum, ihre eindrucksvolle Bilanz an Gottesdienstbesuchern und Spenden, ihre Position und ihr Ansehen in der Gesellschaft. Die Gemeinde Jesu ist ausgesandt, egal ob sie gerade groß oder klein, beliebt oder angefochten, vermögend oder bettelarm, wachsend oder schrumpfend ist.“² Ich möchte sagen: Der Weg des Gekreuzigten setzt sich im Weg der Gemeinde fort! Der Gemeinde auf Sendung gilt wie jedem einzelnen Menschen die Aufforderung: „Wenn jemand mein Jünger sein will, muss er sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und mir nachfolgen“ (Mk 8,34).

Sich selbst verleugnen: Das bedeutet für die Gemeinde, dass sie alles tut, um die Menschen zu erreichen, zu denen sie sich gesandt weiß. Sie wird alles hinter sich lassen und aufgeben, was sie hindern könnte, den Menschen im Geist Jesu zu dienen und ihnen die Liebe des Gekreuzigten zu bezeugen. Wir müssen aber ehrlich bekennen, und da fange ich bei mir zuerst an, dass wir vermutlich nicht alles getan haben, um dieser Sendung nachzukommen. Oft haben wir uns selbst im Weg gestanden. Haben uns vielleicht mehr mit den Unterschiedlichkeiten zwischen uns Christen, Positionierungen und Abgrenzungen beschäftigt, anstatt die Liebe des Gekreuzigten zu bezeugen. Wir stehen ja kurz vor Karfreitag, da muss solch ein Innehalten mal erlaubt sein. Auch in Anbetracht des Themas, das wir hier auf unserer Tagung behandeln. Oft sind wir uns des Problems vielleicht gar nicht mehr bewusst.

Ein Reporter fragt einen Passanten: „Was ist das Problem der heutigen Gesellschaft – mangelndes Wissen oder mangelndes Interesse?“ Daraufhin der Passant: „Weiß ich nicht. Ist mir ehrlich gesagt aber auch echt total egal ...“.

Uns soll und darf es nicht egal sein! Hier, im ersten Kapitel des 1. Korintherbriefs scheint das Problem eindeutig zu sein. Paulus schreibt: „Mir ist nämlich, meine Brüder, durch die Leute der Chloe bekanntgeworden, dass Streitigkeiten unter euch sind“ (V. 11). Paulus hörte von den Dissonanzen der Geschwister in Korinth. Die Mitglieder dort hatten sich verbal gestritten mit dem Ergebnis, dass Feindschaft unter ihnen entstand. Paulus bittet sie und er ringt mit ihnen, um die Einheit. Um nicht missverstanden zu werden, geht er in Vers 12 ins Detail: „Ich rede aber davon, dass jeder von euch sagt: Ich gehöre zu Paulus! – Ich aber zu Apollos! – Ich aber zu Kephas! – Ich aber zu Christus!“

In der Gemeinde hatten sich verschiedene Gruppierungen herausgebildet. Man sah sich jeweils mit einem Apostel besonders verbunden, die anderen aber, und dass war gerade ein großer Teil des Problems, bedachte man dafür mit Geringschätzung. Paulus zählte als Gründer der Gemeinde.

² Ebd., 7.

Andere Apostel und Mitarbeiter folgten ihm. Wir wissen von Apollos, der nach Paulus in Korinth gewirkt hatte. Gebürtig aus Alexandrien, eine Stadt bekannt für ihre Bildung und ein geistiges Zentrum der damaligen Zeit. Anhand von Apostelgeschichte 18,24 f. wird er uns als ein „beredter Mann“, „mächtig in der Schrift“ und „brennend im Geist“ beschrieben. Also ein Mann, der Eindruck hinterließ, der durch seine rhetorischen Fähigkeiten und sein Charisma Leute gewinnen konnte. So bildeten sich verschiedene Gruppen:

Für die eine Gruppe war der Apostel *Paulus*, der bedeutendste, war er doch schließlich der Gründungsvater. Vielleicht waren sie durch ihn zum Glauben gekommen und gehörten zu den Ersten in der Gemeinde. Das steckten sie sich wie ein Abzeichen an den Kragen. Dadurch war man emotional verbunden. Andere fühlten sich zu *Apollos* hingezogen, seiner Bildung und Begabungen. Er war ja ein mächtiger und rhetorisch begabter Prediger. Sie fanden ihn sehr überzeugend und fühlten sich mit ihm besonders verbunden. Wieder andere sahen in *Petrus* allein die apostolische Autorität. Er war schließlich einer der „Original-Jünger“ des Herrn. Sie ließen nichts auf ihn kommen, denn „Tradition verpflichtet“. Zuletzt gab es auch noch die ganz „heilige“ *Jesus*-Gruppe, die davon ausging, sie bräuchten keine menschlichen Leiter. Die gibt es heute auch noch. Sozusagen emotional mit dem Herrn entrückt, so dass es keinerlei menschliche Autorität für sie gab und gibt.

Es ist sicher nicht unbedeutend darauf hinzuweisen, dass zwischen den Männern, die hier genannt werden, kein Streit erwähnt wird. Im Gegenteil: Die Apostel waren Freunde und Partner im Evangelium. Sie dienten auf unterschiedliche Art an verschiedenen Orten. Die Streitigkeiten in Korinth scheinen also aufgrund oberflächlicher Argumente und nicht wegen divergierender Lehrmeinungen entstanden zu sein. Den Korinthern ging es um persönliche Vorlieben. Sprich Sympathien und Emotionen spielten dabei sicher eine ausschlaggebende Rolle. Meist, so geht es mir, lesen wir den Text in Bezug auf eine gemeindeinterne Perspektive. Dieser Text enthält aber gewaltiges Potential. Wir wollen mal ganz bewusst über den gemeindeinternen Rand hinausgehen und die Worte aus der „ökumenischen Perspektive“ verstehen. Denn für Paulus ist klar, dass es nur eine christliche Gemeinde gibt. Spaltungen haben deshalb keinen Platz in der Gemeinde. Einheit ist das Kennzeichen von Kirche. Stellen wir uns eine Art Podiumsdiskussion vor: In Korinth hat man sich auf unterschiedliche Autoritäten berufen. Schlecht klingen sie nicht, ihre Namen. Weder damals noch heute. Und so erscheinen die Sprecher der Paulus-, Petrus-, Apollos- und Christus-Gruppen auf dem Podium und stellen uns ihre Programme vor.

„Ich gehöre zu *Paulus*. Schließlich bin ich ein Reformer. Paulus hat in einzigartiger Weise gesagt, was die Essentials des christlichen Glaubens sind. Seine theologischen Aussagen sind von höchster Bedeutung. Sie sind alleinige Richtschnur. Die Kirche steht und fällt mit dogmatisch korrekten Formulierungen. Mein Wahlspruch lautet: Nur die reine Lehre!“

Etwas anders die *Petrus*-Gruppe: „Wir gründen uns auf die Geschichte unserer Kirche, auf Petrus, den Fels der allgemeinen Kirche. In seiner Nachfolge, die ja auf Christus zurückgeht, steht unsere Kirche. Diese Tradition ist von erheblicher Bedeutung. Was wir heute zu glauben und zu tun haben, das ist immer an der ewigen Glaubensregel unserer Kirche zu messen.“

Wieder anders die *Apollos*-Gruppe, die sich mehr um Kultur und Bildung kümmert. Sie stehen etwas abseits des innerkirchlichen Zirkels; man trifft sie eher auf Kirchentagen und Kongressen: „Wir halten viel von Weisheit und Erfahrung, pflegen die feinsinnigen, leisen Töne. Sind weltgewandt und kulturbeflissen. Wir lieben die gepflegte Sprache, schön verpackt und abgewogen. Ausgleich und Ausgewogenheit haben bei uns ihren Platz.“

Schließlich noch die *Christus*-Gruppe. Sie ist etwas abgehoben, leicht entrückt „Wir sind vom Geist erleuchtet. Die Welt dagegen ist schlecht und böse. Heilbringend ist nur die Besinnung auf Christus. Ihm nachzufolgen, ist allein der rechte Weg. Hohe Moralvorstellungen haben bei uns noch ihren Wert. Mit der sündigen Welt haben wir nichts zu tun, das wahre Leben wartet im Himmel. 'Kein anderes Evangelium als unseres' lautet die Parole.“

Solche Programme und Philosophien klingen exklusiv. Sie dulden wenig neben sich. Was aber macht der Apostel? Er holt die einzelnen Gruppen auf den Boden der Tatsachen zurück. Herunter aus luftigen Höhen intellektueller Theologie, heraus aus Traditionalismus, heraus aus gediegener Kirchlichkeit und herunter aus dem Getto entrückter Christusfrömmigkeit.³

Programme und Wege der unterschiedlichen Gruppen beinhalten ja manch Richtiges. Aber für sich genommen und absolut gesetzt, bringen sie nicht weiter und führen kaum zur Einheit der Kirche. Klar, wir können 2000 Jahre Kirchengeschichte nicht einfach wegwischen. Das funktioniert nicht! Der Apostel lenkt aber auch unseren Blick ganz neu aufs Kreuz. Er geht dem Problem direkt an die Wurzel, indem er das Kreuz in die Mitte rückt. Das Kreuz als unser Koordinatensystem. Als das entscheidende Kriterium für die Kirche „auf Sendung“. Einheit der Kirche ist Einheit unter dem Kreuz. Ist es die Kirche des Gekreuzigten, dann ist es gleich, welches Schild vorne dran hängt. Der ganzen Problematik schleudert Paulus vorwurfsvolle Fragen entgegen: „Ist denn etwa Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?“ Natürlich nicht, können die Korinther da nur antworten. Weder ist Paulus für sie gekreuzigt noch irgendein anderer, sondern allein Christus. Und weder sind sie auf den Namen des Paulus noch auf den des Petrus getauft, sondern allein auf den Namen Christi! „Christus allein“ also ruft Paulus der Gemeinde entgegen. Nicht Menschen, sondern Gott! Nicht Menschen die Ehre geben, sondern Gott allein. Schluss also mit jeder Gruppchenbildung in der Gemeinde!

³ Jörg Weber: Predigt über 1Kor 1, 10-18 am 07.05.2000 in der Basilika Trier.

Am Kreuz scheiden sich die Geister. Auch ganz praktisch: „In der süd-hessischen Rödermark spaltet es ein ganzes Dorf: Bei der Renovierung einer Scheune hatte der Besitzer als krönenden Abschluss ein großes Eichenkreuz gut sichtbar an die Außenmauer montiert. Doch bereits am nächsten Tag war der vielgelobte Scheunenschmuck nicht mehr zu sehen. Ein Nachbar fühlte sich durch das christliche Symbol provoziert. Kurzerhand errichtete er ein Baugerüst – sein Grundstück reicht direkt bis an die Scheune – und verhüllte mit einer dunklen Plane die weiße Wand mit dem kräftigen Eichenkreuz. Seitdem beschäftigen das Kreuz und seine Verhüllung die Menschen im Dorf. Bürgermeister und Pfarrer, Polizei, Behörden und das Landgericht wurden bemüht. Viele Menschen lobten Kreuz und Scheune, sie zeigten sich empört über das Blendwerk des Nachbarn. Andere sahen darin das rüstige Aufbegehren gegen die Zumutung, die von dem religiösen Symbol ausgeht. Eine Lösung ist indes noch nicht gefunden: mal gab es Weisung, den Blick freizugeben, mal bekamen denjenigen Recht, die in dem ‚Holzelement‘ eine anstößige Demonstration erblickten und sich für die Freiheit aussprachen, auf eigenem Grundstück stabile Baugerüste aufzustellen. Presse, Rundfunk und sogar das Fernsehen berichteten schon über die Provinzposse.“⁴

Am Kreuz scheiden sich die Geister. In Korinth jedenfalls bildeten sich Clübchen und Grüppchen. Die einen halten sich zu dem, die anderen sympathisieren eher mit der. Man spricht gar nicht mehr richtig miteinander, zumindest nicht mit offenem Visier. Man hatte sich gegenseitig ins Kreuzvisier genommen und aufeinander eingeschossen. Jede Partei errichtete mit Gleichgesinnten und durch Worte ihre Gerüste auf dem eigenen Meinungsgrund und verdeckte damit die Sicht auf andere. Die eigene Position stand unerschütterlich und absolut. Darüber sind sie über Kreuz geraten.“⁴

Menschen nehmen sich auch heute noch gerne ins Kreuzfeuer, so scheint's. In dieser Situation richtet Paulus den Blick der Gemeinde auf das Kreuz Christi. Und es ist das Wort von diesem Kreuz, das eigentlich das Gespräch und den Umgang der Gemeinschaft prägen soll, die sich vor diesem Kreuz versammelt. Es geht um Jesus Christus! Denn Martin Luther selbst schrieb – ganz im Sinne von Paulus hier: „Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi dürfe nach meinem nichtswürdigen Namen nennen? Nicht so, liebe Freunde! Lasst uns tilgen die parteiischen Namen und uns Christen heißen, nach Christus, dessen Lehre wir haben.“⁵ Es geht doch um den einen Namen, um den des Herrn Jesus Christus, und in diesem Namen ermutigt und ermahnt Paulus: Sprecht alle mit einer Stimme, sagt dasselbe, seid einmütig, lasst keine Spaltungen

⁴ Torsten Krey: Predigt über 1Kor 1,18-25 am 04.07.2010 in Schlierbach-Neuental; vgl. z.B. Berichte vom 23.03.2012 „Holzkreuz darf zurück an Scheune“ und 25.05.2012 „Scheunenkreuz hängt nach Nachbarschaftsstreit wieder“, in: Offenbach-Post-Online (www.op-online.de).

⁵ WA 8, 637.

zu, sondern haltet so zusammen in derselben Gesinnung, im selben Denken und in derselben Meinung und Überzeugung!

„Das Kreuz ist schon rein geometrisch ein Zeichen der Einheit. Die Waagerechte und Senkrechte sind darin vereint. Erde und Himmel kommen in ihm zusammen. Der Querstrich, das Minus wird von oben her durchgestrichen. Unsere Quertreibereien werden in ihm annulliert. Das Minus mag bei jedem eine andere Farbe und Größe haben, entscheidend ist, dass dieses Minus von oben durchgestrichen ist und Jesus ein Plus daraus gemacht hat. Das eint. Und wenn uns das nicht eint, dann haben wir das Entscheidende nicht begriffen. und vielleicht auch nicht empfangen. Das Wort vom Kreuz: Entweder wir lassen unsere Quertreibereien kreuzigen – oder unsere Quertreibereien zerteilen Christus und kreuzigen Ihn sozusagen erneut. Das Kreuz streicht unser Minus durch, und was durchgestrichen ist, müssen und dürfen wir einander nicht mehr vorhalten. Das Kreuz streicht übrigens auch unsere frommen Guttaten durch, jedenfalls in dem Sinne, als wären sie etwas, was uns Gott näherbringt und uns Gott angenehmer macht.“⁶

Und deshalb haben auch unsere „Stärken“ kein Recht mehr, uns von anderen zu trennen. Allein das Erlösungswerk Jesu Christi überwand unsere Trennung von Gott! Er vereint uns mit Gott – und auch untereinander. Das Wort vom Kreuz – Gottes Kraft! Amen.

⁶ Stephan Zeipts: Predigt über 1Kor 1,10-18 am 31.10.2011 in Lengfeld.

Tagungszusammenfassung

Christoph Raedel

Unsere Tagung knüpft an ein Frühjahrssymposium des Vereins vor zwei Jahren an, als wir uns – etwas reißerisch in der Aufmachung – mit „Aussteigern“ aus Freikirchen beschäftigten. Schon damals ging es um Wandlungsprozesse und Wechselbewegungen, schwerpunktmäßig um jene, die einen Menschen aus dem Raum der Vergewisserung im christlichen Glauben heraustragen und zur Annahme eines neuen Glaubens oder der Entscheidung, nicht mehr glauben zu wollen, führen. Mit dem Thema dieser zu Ende gehenden Tagung haben wir uns auf solche Wandlungs- und Wechselvorgänge konzentriert, die sich zwischen christlichen Kirchen vollziehen. Diese Vorgänge sind, von einem christlich-ökumenischen Standpunkt aus betrachtet zwar weniger traurig, gleichwohl aber konfliktbehaftet, wie wir aus dem Mund mehrerer Redner vernehmen konnten.

Dabei wird man jedoch noch etwas genauer differenzieren müssen. Ich hatte zum Eingang der Tagung vorgeschlagen, Kirchenwechsel zu typisieren, um dem Facettenreichtum von zwischenkirchlichen Wanderungsbewegungen besser entsprechen zu können. Denn Kirchenwechsel können den Wechsel in eine neue Glaubenskultur einschließen (z. B. wenn ein Baptist römisch-katholisch wird) oder diesen Wechsel vermeiden, indem Christen sich, häufig in Verbindung mit einem Umzug, eine Gemeinde suchen, die der bisherigen Glaubenskultur möglichst ähnelt (typisch für Wechselbewegungen innerhalb des evangelikalen Milieus). Nur in ersterem Fall würde ich den Kirchenwechsel als Konversion bezeichnen. Besonders konfliktbehaftet sind zudem „Ausbruch“-Wechsel, bei denen die Ablösung vom bisherigen gemeindlich-kirchlichen Umfeld mit mehr oder weniger starken Verwerfungen und Verletzungen einhergeht und von daher als biographischer Bruch erlebt wird. Im Unterschied dazu bezeichnete ich als „Aufbruch“-Wechsel solche Bewegungen, bei denen die gemeindlich-kirchliche Neuorientierung eher auf der Folie biographischer Entwicklung interpretiert wird, auch das Reden von einer neuen Glaubensstufe, deren Vorstufen aber nötig waren, gehört hier her. Zu Verletzungen bei denen, die – auf der „niedrigen Stufe“ – zurückbleiben, kann es aber auch kommen, wenn das Moment der Kontinuität im Wandel dominiert.

Die zentralen Einsichten dieser Tagung aber folgten nicht aus meiner Einleitung, sondern aus den fachwissenschaftlichen und lebensgeschichtlichen Beiträgen der Referenten, denen ich von Herzen für Ihre Mühen und ihren Einsatz danke. Ich möchte den in Vorträgen und Diskussionen erarbeiteten Ertrag dieser Tagung zusammentragen, indem ich die für mich gewonnenen Einsichten den vier von mir zu Beginn der Tagung gestellten Leitfragen zuordne.

1. Inwieweit lässt sich Kirchenwechsel als Tabuthema der Ökumene bezeichnen?

Die Beiträge der Tagung haben gezeigt, dass das Thema sowohl auf der Ebene ökumenischer Gremien (wie der ACK Bayern) als auch von den Akteuren solcher Wechsel (worauf R. Bühne hinwies) angesprochen wird, dass es aber sehr wohl häufig emotional besetzt und konfliktbehaftet ist. Auch dort, wo kirchliche oder ökumenische Gremien das Thema auf die Tagesordnung setzen, tun sie es in dem Bewusstsein, ein „heißes Eisen“ anzufassen. Aber warum ist das so? Unterhalb der Ebene geistlich-theologischer Grundentscheidungen stößt man offenbar sehr schnell auf empfundene Verletzungen bei denen, die sich zum Wechsel veranlasst sahen, aber auch bei denen, die zurückgelassen wurden. Diese Verletzungen können persönlicher oder kollektiver Natur sein (Maria Stettner; Karl Heinz Voigt), also Menschen einer konkreten Gemeinde betreffen, aber sich auch dem kirchlichen Gedächtnis einbrennen (so z. B. der russisch-orthodoxen Kirche, die freikirchlich-evangelikale Missionare als Eindringlinge empfindet).

Dennoch sind die theologischen, genauer noch: ekklesiologischen Überzeugungen, die diesen Verletzungen vorausliegen, nicht unwesentlich. So ist vom Selbstverständnis mancher Kirchen her die Möglichkeit des Wechsels in eine andere Kirche schon im Grundsatz ausgeschlossen. Im Gespräch mit solchen (zumeist orthodoxen) Kirchen ist der Begriff Konversion (weg von dieser Kirche) sogleich mit dem Vorwurf des Proselytismus behaftet und löst heftige Reaktionen aus (Stettner). Ein weiterer kritischer Punkt ist aus der Sicht der evangelischen Landeskirchen, die in Deutschland auch als große diakonische Arbeitgeber fungieren, der Austritt aus einer Landeskirche mit anschließender „Wiedertaufe“ in einer Freikirche. Dies führt in der Regel zum Verlust des Arbeitsplatzes in einer von der Landeskirche getragenen Einrichtung und erweist sich als Ausschlusskriterium für das Erteilen des in der Verantwortung der Landeskirchen liegenden schulischen Religionsunterrichts (Harald Mueller).

Im Kontext des besonderen verfassungsrechtlichen Modell der „hinkenden Trennung“ von Kirche und Staat ergeben sich eine Reihe juristischer Probleme, die ökumenisch bislang kaum in der Tiefe diskutiert sind. Denn einerseits muss (so Gerhard Robbers) der Kirchenaustritt jederzeit und ohne Einschränkungen möglich sein; dass diese Möglichkeit ein für Deutschland historisch junges Phänomen ist, hat Voigt gezeigt. Andererseits können, wie oben angedeutet, bestimmte Wechselbewegungen Folgen hinsichtlich der Berufsfreiheit haben, insofern das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen ihnen einen Ermessensspielraum in der Beurteilung von Bewerbern (die sich z. B. erneut haben taufen lassen) gibt. Ungeachtet der im Grundsatz bestehenden Möglichkeit des uneingeschränkten Wechsels der Kirchenzugehörigkeit gibt es also so etwas wie „illegitime“ Wechsel (Stettner; Jörg Stolz), die voraussetzungs- und folgenreich sein können.

Aber lässt sich überhaupt angeben, was „legitime“ von „illegitimen“ Kirchenwechseln unterscheidet? Die ACK Bayern hat sich dieser Frage gestellt und sich darauf verständigt, dass Legitimität in Transparenz gründet: Ein Wechsel darf nicht durch (falsche) Versprechen motiviert sein, er darf nicht mit einer Verunglimpfung der Kirche, die verlassen wird, einhergehen und der Wechsel soll Ausdruck einer reflektierten Entscheidung sein (Stettner). Von Sprachlosigkeit in Sachen Kirchenwechsel wird man also nicht reden können. Unbestreitbar aber ist der weiterhin bestehende Gesprächsbedarf.

2. Welche äußeren Bedingungen und inneren Motivlagen lassen sich als ursächlich für Kirchen- bzw. Gemeinde- wechsel angeben?

Die umfangreichste Untersuchung zu dieser Frage hat auf dieser Tagung Reinhold Bühne beigetragen. Dabei wurde deutlich, dass monokausale oder auch allein auf das den Wechsel vollziehende Individuum fokussierte Erklärungen zu kurz greifen. Er hat hier im Anschluss an die soziologische Sozialisationstheorie dafür plädiert, Wechselprozesse in ein umfassendes Bedingungsgefüge einzuziehen und alle vom Wechsel betroffenen Akteure in den Blick zu nehmen. Ein greifbares Resultat dieses Vorgehens ist die Einsicht, dass ein Gemeindewechsel auch dadurch motiviert sein kann, dass weniger der zum Wechsel entschlossene Mensch, sondern vielmehr die Gemeinde sich in einer Weise verändert hat, so dass der Wechsel als geboten erscheint.

Als gleichwohl häufigster Anlass für den Wechsel der Kirche ist auf dieser Tagung der Ortswechsel genannt worden (Stettner; Robbers; Voigt; Jochen Roth; Bühne; Stolz). Dabei stellt die „Möbelwagen-Konversion“ als eher unfreiwilliger Kirchenwechsel durch den Umzug eines Landeskirchlers z. B. aus dem Gebiet einer reformierten in das einer lutherischen Landeskirche einen Sonderfall dar, weil er von vielen (v. a. gemeindedistanzierten) Betroffenen nicht als tatsächlicher Wechsel empfunden wird. Bei engagierter Kirchenzugehörigkeit kommt es am Zielort jedoch zur Suche nach einer „passenden“ Gemeinde, wobei sich die ortsansässigen Gemeinden in einer faktischen Wettbewerbssituation wiederfinden (Stettner). Vernünftigerweise wird dann nicht nur gefragt: Welche Gemeinde passt zu mir, sondern auch: Zu welcher Gemeinde passe ich (Bühne)? Ein weiterer wichtiger Faktor scheint die Eheschließung zu sein (Stettner; Roth), wiederum kein theologisches Motiv. Das Verlangen, gemeinsam einen Gottesdienst zu besuchen und das Anliegen, die Kinder in eine gemeinsame Gemeinde hinein zu sozialisieren, dürften hier bedeutsam sein. Beide Faktoren, der Ortswechsel und die Wahl eines Ehepartners außerhalb der eigenen Kirchenzugehörigkeit, stehen für die gewachsene Mobilität in unserer Gesellschaft und für die weitgehende Durchlässigkeit von Gruppengrenzen, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein noch viel deutlicher beachtet wurden.

Zu den äußeren Faktoren, unter denen sich Christen zum Wechsel entschließen, gehört auch der Eintritt in ein kirchliches Arbeitsverhältnis oder

die Absicht, Religionsunterricht in der Schule zu erteilen. Wir haben gehört, dass z. B. freikirchliche Christen, vor diese Entscheidung gestellt, nicht immer den Weg des Austritts aus ihrer Herkunftskirche nehmen, sondern es zu stillschweigenden Doppelmitgliedschaften in Landes- und Freikirche kommt, was von den Landeskirchen aufs Ganze gesehen geduldet zu werden scheint (Mueller). Das implizite Motto wäre dann: „Don't ask, don't tell“.

Zugleich hat der Beitrag von Roth gezeigt, dass es auch ein Leiden an der theologischen Verfasstheit und der geistlichen Kultur einer Kirche geben kann, die zum Wechsel motiviert. Und damit bin ich bei meiner dritten Frage.

3. Welche Bedeutung kommt geistlichen und theologischen Motiven für den Kirchenwechsel zu?

Die Antworten auf die zweite Frage machen es schwer, der Erkenntnis auszuweichen, dass theologische Gründe im Kontext der vielschichtigen Motivlagen häufig nicht ausschlaggebend sind. Und für den Fall, dass ausschließlich geistlich-theologische Gründe angegeben werden, sind wir daran erinnert worden, dass es in der Konstruktion einer Wechselgeschichte häufig zu Reduktionen der im Ganzen doch komplexen Motivlagen kommt (Bühne). Gleichwohl sind geistliche bzw. theologische Faktoren oft Teil solcher Motivlagen. Und sie sollten m. E. in ihrer Bedeutung auch nicht unterschätzt werden. Roth hat uns ein lebensgeschichtliches Beispiel dafür gebeten, wie sich – in seinem Fall – ein Theologe auf die Suche nach einer anderen Glaubenskultur macht, die geprägt ist vom liturgischen Gottesdienst und der Hochschätzung des Abendmahls auf dem Boden der Anerkennung der lutherischen Bekenntnisschriften als verbindliche Auslegung der Heiligen Schrift. Der von Roth aufgegriffene Ausdruck der Glaubenskultur verbindet die kognitive, affektive und pragmatische Dimension von Glaubensäußerungen, denn auch wer theologische Gründe für seinen Wechsel angibt, verweist damit auf ein mehrschichtiges und facettenreiches Motivationsgeflecht. Den Wechsel in eine andere Glaubenskultur stellt auch der Weg dar, der von der Enge in die Weite führt (Bühne). Auch solche Beschreibungen verweisen auf den Einfluss geistlicher und theologischer Prägungen für biographische Wandlungsprozesse und kirchliche Wechselbewegungen. Sie zeigen auch, dass sich theologische Überzeugungen nicht von den Akteuren trennen lassen, die diese Überzeugungen vertreten und leben.

Schließlich sind, hier in soziologischer Betrachtungsweise, die Wechselbewegungen innerhalb der evangelikalen Gemeindemilieus zur Sprache gekommen (Stolz). Wir haben sehen können, dass der Begriff „evangelisch-freikirchlich“ (der bei Stolz unserem Verständnis von „evangelikal“ entspricht), in sich einer weitergehenden Ausdifferenzierung zugänglich ist. Entscheidend ist in unserem Tagungszusammenhang aber die Tatsache, dass evangelikale Gemeinden weithin einem Verständnis von Interdenominationalität

folgen, demzufolge die verschiedenen Kirchen Zweige am Stamm der einen Kirche Jesu Christi sind. Wechsel zwischen Kirchen (faktisch in der Regel zwischen evangelikalen Kirchen oder zumindest Gemeinden) gelten daher als ekklesiologisch unproblematisch. Es ist wichtiger, überhaupt zu einer dem Wort Gottes verpflichteten Gemeinde zu gehören, als zu welcher Gemeinde jemand gehört (Stoltz; vgl. auch Stettner). Wechselt man die Gemeinde innerhalb des eigenen Milieus, kann darin glaubenskulturelle Kontinuität zum Ausdruck kommen. Sie schließt aber geistliche Wandlungs- und Wachstumsprozesse nicht aus. Die Vielfalt der evangelikalen Glaubenskultur erlaubt es aber vielen Christen, die sich ihr zurechnen, diese Wandlungen durch Wechsel innerhalb des Milieus zu vollziehen. Im Übrigen sind gerade für Gemeinden mit flachen Hierarchien und personeller Dynamik Veränderungsprozesse der Gemeinde viel verbreiteter als in institutionell stark verfestigten Kirchenstrukturen.

4. Welche Impulse für das ökumenische Miteinander gehen von den auf dieser Tagung vorgetragenen Überlegungen aus?

Referenten und Teilnehmer dieser Tagung, so mein Eindruck, sind überwiegend von der Überzeugung getragen, dass sich die eine Kirche Jesu Christi in den verschiedenen Kirchen verwirklicht. Ein Wechsel sollte daher grundsätzlich möglich und legitim sein. Dennoch gilt es, schon in der Sprache, achtsam zu sein. Der Ausdruck Konversion ist im ökumenischen Kontext von einigen Kirchen negativ konnotiert und sollte daher mit besonderer Zurückhaltung verwendet werden. Die unbestreitbare Tatsache von Wechselbewegungen bedarf aber der – möglichst präzisen – Bezeichnung, so dass sich die Frage stellt: Welche Begriffe lassen sich finden, die hinreichend deskriptiv sind und nach Möglichkeit nicht präskriptiv empfunden werden? Dazu kommt: Wie lässt sich ein Wechsel, zu dem es absehbar kommen wird, so gestalten, dass möglichst wenig Verletzungen entstehen? Wie kann ein biographischer Bruch doch noch für alle Beteiligten als Aufbruch gestaltet werden, der vielleicht sogar ein versöhntes Abschiednehmen einschließt? Deutlich geworden ist: Die in der Lebenswirklichkeit greifbar werdenden Konflikte im Zusammenhang mit Kirchenwechseln werden nicht verschwinden, solange die hinter diesen Konflikten stehenden sakramentstheologischen und ekklesiologischen Fragen nicht geklärt sind (Stettner, Mueller). Schon die Tatsache, dass landeskirchliche Theologen von einer Wiedertaufe sprechen, ohne dass sich täuferische Freikirchen diesen Ausdruck in der Sache zu eigen machen könnten, zeigt, dass die unterschiedliche Tauftheologie und -praxis lebenspraktische Folgeprobleme nach sich zieht, die von vielen Betroffenen als schmerhaft empfunden werden, v. a. wenn dabei Fragen der Berufstätigkeit oder auch der kirchlichen Trauung berührt sind.

Allerdings wird man als freikirchlicher Theologe auch die umgekehrte Frage stellen müssen: Wenn freikirchliche Christen erwarten, dass das Selbstverständnis ihrer Kirche z. B. von den Landeskirchen respektiert wird, dann wird man dies seinerseits auch den Landeskirchen zubilligen müssen (so auch Voigt). Wenn diese nun den Austritt aus der Landeskirche und die Aufnahme in eine Freikirche durch erneute Taufe als Verletzung einer gegenüber dem landeskirchlichen Arbeitgeber bestehenden Loyalitätspflicht verstehen, durch die das kirchliche Zeugnis in dieser Einrichtung verdunkelt wird, dann mag man als Freikirchler gegen diese Auslegung Vorbehalte haben, sie wird aber zunächst einmal zu respektieren sein. Ähnliches gilt hinsichtlich des Religionsunterrichts. Ein junger Mensch wird durch persönliche Entscheidung Mitglied z. B. einer Freikirche, die – mit bestimmbaren Gründen – nicht (Voll-)Mitglied einer (Landes-)ACK ist und in ihren Veröffentlichungen den Gemeindeunterricht klar gegenüber dem schulischen Religionsunterricht präferiert. Nun als Mitglied dieser Kirche von der zuständigen Landeskirche zu erwarten, dass sie ihre Ordnung ändert, der zu folge die Vocatio als Religionslehrer die Mitgliedschaft in einer zur ACK gehörenden Kirche voraussetzt, kann durchaus anmaßend wirken. Immerhin ist – im Unterschied zur Säuglingstaufe – bei der Aufnahme in eine solche Freikirche nicht über die aufnahmewillige Person verfügt worden, sie hat folglich für die Folgen ihres Handelns einzustehen, und zwar auch dann, wenn diese nicht von vornherein absehbar waren. Was ich sagen will: Eine ökumenische Verständigung zwischen Kirchen, wie es sie teil- bzw. gebietsweise bereits gibt, ist wünschenswert und dürfte manche Konflikte entschärfen. Wenn aber Landeskirchen entscheiden, einer solchen Verständigung nicht schon durch großzügige Auslegung geltender Normen vorgreifen zu wollen, wird dies zu respektieren sein.

Die Reflexion von Kirchenwechseln gerät unvermeidlich schnell in das Fahrwasser des Nachdenkens darüber, warum Menschen ihre Gemeinde bzw. Kirche *verlassen*. Nicht weniger bewegen sollte uns jedoch die Frage, warum Christen in ihrer Gemeinde *bleiben* und wie sich Verluste *vermeiden* lassen (Bühne). Diese Frage stand nicht auf dem Programm der Tagung und sie kann daher an dieser Stelle auch nicht beantwortet werden. Sie erinnert uns jedoch an den Auftrag, den der Herr der Kirche seiner Gemeinde ins Grundsatzprogramm geschrieben hat, nämlich „Salz für die Erde“ und „Licht der Welt“ zu sein, ein Ort der Sammlung und der Sendung, Heimat für von Gott berufene und begabte Menschen, die, miteinander versohnt, dieser Welt das Evangelium von Jesus Christus bezeugen.

Ökumenisch und interdisziplinär – Bilanzen und Perspektiven der Freikirchenforschung

Herbsttagung anlässlich des 25jährigen Bestehens
des Vereins für Freikirchenforschung
vom 26. bis 27.09.2015 in Friedensau

In ökumenischer Verpflichtung: Ein Vierteljahrhundert Freikirchenforschung¹

Erich Geldbach

1. Einleitung: Defizit – Freikirchenforschung

Wenn man auf die Geschichte eines Vereins zurückblickt, der im Jahr 2015 ein Vierteljahrhundert besteht und den Namen „Verein für Freikirchenforschung“ trägt, dann ist wohl die erste naheliegende Frage, wozu es überhaupt einer speziellen „Freikirchenforschung“ bedarf. Diese Frage setzt offenbar voraus, dass es spezifische Gebiete der Forschung gibt, die mit der Existenz von sog. Freikirchen zu tun haben, die aber in der „normalen“ Forschung vernachlässigt worden sind oder immer noch vernachlässigt werden. Damit soll nicht gesagt sein, dass der Verein durch seine Arbeit das bisher Vernachlässigte wettgemacht hätte, wohl aber unterstreicht diese Beobachtung, dass sich der Verein einer Defiziterfahrung verdankt, die den Blick zuallererst auf die Theologischen Fakultäten unseres Landes richten lässt. Ganz offensichtlich haben es die Fakultäten als die für die theologische Forschung primär zuständigen Institutionen versäumt, den Freikirchen den ihnen gebührenden Raum zu geben. Schon Ende des 19. Jahrhunderts vermerkte der Bonner Professor für Praktische Theologie Theodor Christlieb, dass sich der Fleiß junger Gelehrter auf kleine, für das kirchliche Leben fast völlig wertlose Detailfragen stürzt, „dass man erstaunt fragen muss, ob denn auch ein solch Riesengewächs der Zeitgeschichte [sc. wie der Methodismus] erst mit dem Staube vieler Jahrhunderte sich bedeckt haben muss, bis wir Deutsche endlich es für ‚wissenschaftlich‘ genug halten, es unter die Lupe exakter Forschung zu nehmen?“² Hätten die Fakultäten, so könnte man schlussfolgern, die „Lupe exakter Forschung“ auch den Freikirchen sys-

¹ Es handelt sich bei dieser Abhandlung um eine an einigen Stellen veränderte Fassung eines Aufsatzes, der zuerst im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts (MdKI 66, 2015, 60-64) erschienen ist. Dieses Heft war als Festschrift zum 65. Geburtstag von Walter Fleischmann-Bisten erschienen, dem natürlich auch diese Neufassung mit herzlichen Grüßen gewidmet bleibt.

² Theodor Christlieb: Zur methodistischen Frage in Deutschland, Bonn/Gernbach 1882, 50.

matisch zugewandt, wäre damit eine eigenständige Freikirchenforschung überflüssig gemacht worden. Die „Lupe“ befindet sich übrigens im Logo des Vereins.

Man kann lange darüber nachsinnen oder auch spekulieren, welche Gründe diesem Defizit zugrunde liegen. Ein Grund liegt auf der Hand, nämlich der eklatante Minderheitenstatus aller Freikirchen in Deutschland. Im Gegensatz dazu bilden viele Freikirchen wichtige Segmente der ökumenisch-globalen Christenheit, was Christlieb beim Methodismus im Auge hatte und was heute beispielsweise auf die Pfingstbewegung zutrifft.³ Viele Freikirchen zählen in anderen Ländern und weltweit zu den quantitativ großen Kirchen, die theologisch, missionarisch, diakonisch, sozialpolitisch und erzieherisch hervorragende Beiträge geleistet haben und die ökumenischen Bemühungen im 20. Jahrhundert entscheidend beeinflussen konnten. Freikirchenforschung ist daher als eine Ergänzung der gängigen Forschung zu begreifen. Es wird dadurch ein auch hierzulande ansässiges, vielfach verästeltes System von Kirchen wahrgenommen.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass diese Defiziterfahrung auch im Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes aufgefallen war. Als sich abzeichnete, dass dessen Leiter, Pfarrer Joachim Lell, in den Ruhestand treten würde und feststand, dass der Ökumene-Referent, Pfarrer Reinhard Friesling, die Leitung des Instituts übernehmen sollte, stellte sich die Frage nach dessen Nachfolge. Lell argumentierte, dass es an der Zeit sei, einen Freikirchler zu berufen, um die weltweite ökumenische Bedeutung zu unterstreichen und weil über die Freikirchen nirgendwo in Deutschland zuverlässig berichtet werde. Für die „Sekten“ und Weltanschauungsgemeinschaften sei die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen zuständig, aber eine ähnliche Einrichtung im Blick auf die Freikirchen gäbe es nicht. Diesem Argument schloss sich der damalige Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats, Professor Hans Grass aus Marburg an, der zugleich eine Empfehlung für einen arbeitslosen Marburger Privatdozenten aussprach. Im Frühjahr 1981 trat daher der Verfasser dieses Aufsatzes seine neue Stelle in Bensheim an. Seither ist das komplexe Freikirchentum aus der Arbeit des Instituts nicht mehr wegzudenken. Der bisherige Direktor des Instituts, Pfarrer Walter Fleischmann-Bisten, hat sich mit seinem allseits bekannten Elan diesem Feld gewidmet und seine Nachfolgerin, Pastorin Mareile Lasogga, will diese Tradition fortsetzen.

2. Die Gründung des Vereins und seine Ziele

Vor fünfundzwanzig Jahren also wurde der bereits genannte Verein gegründet. Die Gründung verdankt sich besonderer Umstände, die an der Evange-

³ Dem hat Michael Bergunder an der Universität Heidelberg Rechnung getragen, den Aufbau einer umfangreichen Forschungsbibliothek betrieben und z. B. einen Interdisziplinären Arbeitskreis Pfingstbewegung (IAKP) gegründet.

lisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster gegeben waren. Dort war der US-amerikanische Presbyterianer Robert Cutler Walton (1932–2000)⁴ Direktor des Seminars für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte. Sein Lehrstuhl war neben einer Professur in Systematischer Theologie dem reformierten Christentum zugeordnet, fiel aber nach der Emeritierung Waltons dem Rotstift zum Opfer. Walton hatte während seiner Lehr- und Forschungstätigkeit in Münster die Erfahrung machen müssen, dass dem Freikirchentum wenig oder gar keine Beachtung geschenkt wurde. Er hatte einen Assistenten, Hans-Volker Sadlack, der einer Baptisten-gemeinde angehörte. Beide verband ein enges Vertrauensverhältnis. Daher wurde auch die Frage, wie mit freikirchlichen Themen umzugehen sei, zwischen beiden erörtert. In einem dieser Gespräche machte Sadlack den zunächst sehr vorsichtigen Vorschlag, dem Lehrstuhl einen Verein beizuordnen. Jedoch erwies sich diese Überlegung anfänglich als eher gewagt, weil es weder Fördermittel der Universität für eine Vereinsgründung und die damit verbundene spezielle Forschungstätigkeit gab, noch abzusehen war, wie sich die Freikirchen selbst verhalten würden. Dennoch war dieser Gedanke offenbar auch für Walton anregend; denn seit 1986 stellte er schriftlich Überlegungen an. Zwar ist das genaue Datum nicht feststellbar, aber sein Nachdenken über Freikirchenforschung in Deutschland geht aus einem Papier aus dem Jahr 1986 hervor, das er zur Vorbereitung einer ersten Zusammenkunft entwarf. Dieses erste „Freikirchen-Symposium“ fand am 26. Juni 1989 in Münster mit siebzehn Teilnehmenden aus unterschiedlichen Freikirchen statt und verdankt sich konkret einer Anregung des damaligen Direktors des baptistischen Theologischen Seminars in Hamburg, Pastor Edwin Brandt, die dieser in einem Gespräch mit Sadlack entwickelte. Walton schrieb mit Datum vom 9. November 1988 an Brandt: „Mein Assistent hat mir schon vor einiger Zeit von Ihrem Gespräch in Hamburg über das Freikirchen-Projekt berichtet. Ihre Anregungen zu einem Symposium habe ich gern aufgegriffen.“ Es ist also deutlich, dass die Initiative nicht einseitig vom Lehrstuhlinhaber ausging, sondern dass Hans-Volker Sadlack einen gewichtigen Anteil an der Leitidee und dem Zustandekommen des ersten Symposiums hatte.

Dem Symposium vorangegangen war der Besuch des freikirchlichen Referenten in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt am Main, des baptistischen Pastors Wolfgang Müller, bei Walton und Sadlack in Münster. Müller machte sich die Ideen Waltons zu eigen und verschickte am 6. April 1988 an die „Leitungen der evangelischen Freikirchen und verwandter Kirchen“ sowie an deren theologische Ausbildungsstätten einen Brief, in dem er auf das geplante Projekt einer Sammlung von Büchern und Unterlagen aus der Geschichte der Freikirchen empfehlend hinwies und eine Skizze des Vorhabens aus Waltons Feder beifügte. Der Brief schloss mit den Worten: „Ich selbst meine, dass wir die Gunst der Stunde nutzen sollten, solange ein

⁴ Vgl. meinen kurzen Nachruf auf Walton in: *Freikirchenforschung* (FF), 10 (2000), XV-XVI.

amerikanischer Presbyterianer diesen Lehrstuhl innehat. Ein deutscher Landeskirchler würde wohl kaum ein derartiges Interesse zeigen.“⁵

Walton hatte mit seinem Assistenten Sadlack zum Vorgehen Überlegungen angestellt, die in dem Satz gipfelten, dass es keine Forschung *über* oder gar *für* die Freikirchen sein sollte, sondern, soweit möglich, Forschung *mit* den Freikirchen.⁶ Gemeinsame Beratung und Durchführung eines Vorhabens entspreche nicht nur „dem Arbeitsstil und der Mentalität der Freikirchen“, sondern sei auch angesichts der begrenzten finanziellen und personellen Möglichkeiten des Lehrstuhls ein Erfordernis. Auch meinte er, dass Münster der geeignete Ort sei, um das Projekt erfolgversprechend auf den Weg zu bringen. Die Stadt sei nicht nur für die reformatorische Täufergeschichte von Bedeutung, sondern hier seien in verschiedenen Bibliotheken Forschungsliteratur und Quellen zur Täufergeschichte vorhanden. Dazu beziehe das der Universität angeschlossene Zentralarchiv der Evangelischen Publizistik alle wichtigen freikirchlichen Periodika seit 1945 und unter den Beständen der Seminarbibliothek der Fakultät befänden sich eine Sammlung zur holländischen Kirchenspaltung von 1834 sowie eine von ihm selbst angelegte Sammlung von Quäker-Literatur und neuerer Literatur zum englischen Puritanismus. Außerdem würde die Freikirchenforschung bestehende Forschungsschwerpunkte ergänzen, weil es in Münster ein evangelisches und ein katholisches ökumenisches Institut gebe, dazu ein Ostkirchen-Institut und eine Pietismus-Forschungsstelle.

Auf dem ersten „Freikirchen-Symposium“ am 26. Juni 1989 wurde die Gründung eines Trägervereins ins Auge gefasst und eine Kommission gebildet, die am 2. Oktober 1989 eine Satzung ausarbeiten sollte. Die Kommission hatte leichtes Spiel, weil nur wenige Monate zuvor eine neue Satzung der „Franz-Delitzsch-Gesellschaft zur Förderung des Institutum Judaicum Delitzschianum“ vom Amtsgericht Münster gebilligt worden war, wie der methodistische Theologieprofessor Hermann Lichtenberger berichtet, der in Münster zu den Mitbegründern des Vereins gehörte. Diese Satzung wurde mit nur geringen Änderungen für den neuen Verein übernommen. Ein Vergleich zeigt, dass die dreizehn Paragrafen der Satzungen sich nur insoweit unterscheiden, als unterschiedliche Namen eingesetzt sind und der Zweck je anders definiert wird. Ansonsten sind beide Satzungen so gut wie identisch. Die Satzung bestimmt im § 2 als Zweck des Vereins: „Der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V.“⁷ dient der Förderung eines Dokumentations- und Forschungszentrums ‚Freikirchen‘ am Seminar für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und seiner Arbeit. Diese bezweckt durch Sammlung von Quellen aller Art sowie

⁵ Zitiert aus den Akten des Vereins.

⁶ Hervorhebungen in Waltons Papier. Auch diese Formulierungen sind mit Sadlacks Hilfe entstanden.

⁷ Das war der offizielle Name, abgekürzt VEFGT.

durch Forschung und Lehre eine bessere Kenntnis des Freikirchentums.⁸ Noch im selben Monat, am 23. Oktober 1989, bringt der methodistische Bischof Walter Klaiber als Präsident der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ (VEF) in einem Brief an Walton die Dankbarkeit der VEF für das Projekt zum Ausdruck: „Wir freuen uns darüber, dass auf diese Weise auch in der akademischen Welt unseres Landes die Bedeutung der Freikirchen etwas bekannter wird ...“. Die Eintragung in das Vereinsregister beim Amtsgericht Münster erfolgte am 3. Juli 1990. Die Anbindung an das Institut sicherte dem Verein einen Status innerhalb der Universität, weshalb auch der Senat der Universität seine Zustimmung zur Vereinsgründung geben musste. Damit wurde erreicht, dass etwa Tagungen kostenfrei in den Räumen der Universität durchgeführt werden konnten.

Es bleibt festzuhalten, dass Walton als Amerikaner eine besondere Offenheit für das Anliegen dieses besonderen Forschungszweigs mitbrachte und dass zufällig eine Reihe von Baptisten das Projekt wohlwollend auf den Weg brachte. Da ist einmal der Assistent Waltons, der schon mehrfach erwähnte Hans-Volker Sadlack, da ist zum anderen der freikirchliche Referent in der Ökumenischen Centrale, Wolfgang Müller (1930–2008), sodann der Direktor und der Kirchengeschichtler des Theologischen Seminars in Hamburg, Edwin Brand und Günter Balders, sowie schließlich der erste gewählte Schatzmeister des Vereins, Emil-Christian Zagray (1929–2000), der in Münster wohnte und die Gastfreundschaft der baptistischen Ortsgemeinde für Veranstaltungen des Vereins oder Sitzungen des Vorstands und Beirats zu wecken wusste.⁹ Es soll aber auch betont werden, dass von Anbeginn die Arbeit des Vereins inter-denominationell angelegt war. So z. B. gehörte der zweite Vorsitzende, der damalige rheinische Archivdirektor Dietrich Meyer, zur Herrnhuter Brüdergemeine und der damals in Münster tätige Neutestamentler Hermann Lichtenberger zur Evangelisch-methodistischen Kirche. Im Laufe der Jahre ist das anfänglich aus der Situation heraus zufällig entstandene baptistische Übergewicht bewusst ausbalanciert worden, so dass alle Strömungen des Freikirchentums in Deutschland im Vorstand und Beirat repräsentiert waren und sind.

Es kann keine Frage sein, dass Walton, als er das positive Echo aus den Freikirchen wahrnahm, mit der Gründung nicht eine einmalige Aktion im Auge hatte, sondern dass er hoffte, der Verein würde als Signalgeber dienen, an anderen deutschen Fakultäten ähnliche Ziele in Forschung und Lehre zu verankern. Dazu gesellte sich noch ein zweites, nicht weniger wichtiges Anliegen. Walton hatte während seiner Zeit als Angehöriger des Lehrkörpers und insbesondere in den Jahren 1987 bis 1990 als Dekan der Fakultät die Beobachtung machen müssen, dass die Abschlüsse an den freikirchlichen Theologischen Seminaren keine Anerkennung seitens der Theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten fanden. Darin sah er eine

⁸ Die Satzung ist abgedruckt in: FF 2 (1992) zweiseitig nach S. 48.

⁹ Vgl. den kurzen Nachruf von Günter Balders in: FF 10 (2000), XVI–XVII.

Herabwürdigung der Arbeit freikirchlicher Seminare und eine Diskriminierung der dort Studierenden, die für den Fall, dass sie sich durch eine Promotion weiter qualifizieren wollten, keine unmittelbaren Anschlussmöglichkeiten an den Universitäten hatten. Er war daher der Auffassung, dass man durch den Verein dazu beitragen könnte, die Forschungsleistungen freikirchlicher Dozenten in der Öffentlichkeit zur Darstellung zu bringen, um dadurch überhaupt erst einmal die freikirchlichen Seminare in den Blick zu bekommen. Auf längere Sicht wäre es dann vielleicht auch möglich, durch Gespräche zwischen dem Fakultätentag und den Seminaren für einige begabte freikirchliche Studierende Wege an die Universitäten zu ebnen. Für die Übergangszeit schwebte ihm eine „clearing-Stelle“ vor, um problematische Fälle zu behandeln.

Diese Überlegungen, die Walton dem Verfasser dieses Artikels noch 1996 am Rande einer Tagung in Friedrichsroda mündlich mitteilte, fanden schon früh Eingang in die Beratungen der Mitgliederversammlung. Das Protokoll der Sitzung vom 26. April 1991 mit 29 Teilnehmenden vermerkt, dass man sich „einen Überblick über die rechtliche Situation freikirchlicher Theologiestudenten an theologischen Fakultäten durch Sammlung von Studienordnungen und Präzedenzfällen verschaffen will“. Als „problematisch“ empfand man die „im Promotionseid“¹⁰ geforderte Mitgliedschaft in einer dem ÖRK angehörenden Kirche sowie „die Zugangsmöglichkeiten für Absolventen von freikirchlichen Ausbildungsstätten“. Insbesondere in den neuen Bundesländern sei die Tendenz neuer Regelungen „unfreundlich“. Man sei bemüht um „Unterstützung durch Juristen“ und strebe an, „mit dem Kontaktausschuss zwischen Fakultätentag und EKD Verbindung aufzunehmen“. Inwieweit sich die Mitglieder des Vereins diese Gedanken Waltons zu eigen machen konnten, sei dahingestellt. Wahrscheinlich kam dies alles zu plötzlich, aber in der Wahrnehmung des Münsteraner Professors zielten sie auf einen doppelten Effekt: Einmal wären die Theologischen Fakultäten sozusagen wissenschaftspolitisch herausgefordert. Sie müssten Farbe bekennen, ob sie weiterhin die freikirchlichen Leistungen in Forschung und Lehre unbeachtet lassen wollten. Zum anderen lag hier für Walton auch ein kirchenpolitisches und ökumenisches Problem. Wäre es nicht an der Zeit, auch in Deutschland dahin zu gelangen, dass Landeskirchen und Freikirchen sich auf Augenhöhe begegnen? Hier schlug zweifellos Bob Waltons amerikanisches Herz.

Um es gleich vorwegzunehmen: Die beiden Zielvorstellungen, die man als „wissenschaftspolitisch“ und „kirchenpolitisch“ kennzeichnen kann, sind im Laufe der 25 Jahre, seitdem der Verein besteht, nicht in Erfüllung gegangen. Das lag jedoch nicht an der Vision, die der Vereinsgründung zugrunde lag, sondern an Entwicklungen, die man 1990 noch nicht voraussehen konnte. Wissenschaftspolitisch ergab sich nämlich für die freikirchlichen

¹⁰ Dieser Eid war nicht an allen Fakultäten üblich; verbreitet aber war die ÖRK-Klausel.

Seminare die Möglichkeit, durch den Deutschen Wissenschaftsrat, der die Bundesregierung und die Regierungen der Länder in Fragen der inhaltlichen und strukturellen Entwicklung des Hochschulwesens berät, die offizielle Akkreditierung als „Fachhochschule in kirchlicher Trägerschaft“ zu erhalten. Das Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen wurde 2005 akkreditiert und 2011 für weitere 10 Jahre re-akkreditiert. Es folgte das baptistische Seminar in Elstal bei Berlin, das 2007 die Akkreditierung erhielt, 2013 für weitere 10 Jahre die re-akkreditiert wurde, aber bereits 2015 durch das zuständige Ministerium des Landes Brandenburg unbegrenzt anerkannt wurde. Die Anerkennung des Seminars des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach erfolgte 2011 und ist zunächst bis 2016 befristet. Alle drei freikirchlichen Seminare heißen jetzt „Theologische Hochschule“ mit dem jeweiligen Ortsnamen. Eine Sonderstellung nimmt die Ausbildungsstätte der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten ein. Die Adventisten ergriffen die Gunst der Stunde in der Wendezeit und erhielten am 15. September 1990 auf Beschluss des Ministerrates der DDR für ihr Seminar in Friedensau, einem Ortsteil der Stadt Möckern in Sachsen-Anhalt, den Status einer staatlich anerkannten „Hochschule in kirchlicher Trägerschaft“, also nicht (nur) einer Fachhochschule.

3. Exkurs

Exkursionsartig, aber für die deutsche Situation kennzeichnend, sei es gestattet, an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass es trotz dieser Anerkennung durch den Wissenschaftsrat und nachfolgend durch die entsprechenden Ministerien der Länder offen ist, wie sich das Verhältnis zu den Theologischen Fakultäten zukünftig gestalten kann. Der Kontaktausschuss zwischen dem Rat der EKD und dem Evangelisch-theologischen Fakultätentag hatte 2010 dem Fakultätentag empfohlen, „keinerlei Studienleistungen“ an den akkreditierten Fachhochschulen für die universitären Studiengänge zum Ersten Theologischen Examen und zum Magister Theologie anzuerkennen. Das entsprach genau nicht dem, was Walton vorgeschwärzt hatte, und lief auch der Absicht des Wissenschaftsrats zuwider, der anstrehte, dass die Studierendenschaft der anerkannten Theologischen Hochschulen nicht auf Angehörige der jeweiligen Kirche begrenzt sein sollte, sondern dass auch Mitgliedern der Landeskirchen der Zugang möglich wäre. Dazu wurden sogar die Ordnungen entsprechend formuliert. Die Empfehlung des Kontaktausschusses ließ jedoch eine solche ökumenische Mischung nicht zu. Zwar hatte der Fakultätentag dieses Votum anfänglich nur „zur Kenntnis“ genommen, aber nicht beschlossen, sondern bat den Kontaktausschuss, Voraussetzungen für „begründete Einzelfallentscheidungen“ zu klären.¹¹ Ein Jahr später jedoch nahm der Fakultätentag die Empfehlung „zustimmend“ zu Kenntnis und verwies

¹¹ E-TFT Plenarversammlung 2010 Beschluss 3.

für „begründete Einzelfallentscheidungen“ auf die vom Kontaktausschuss inzwischen vorgelegten Klärungen.¹² Diese umfassen neben der hochschulrechtlichen Anerkennung die Vergleichbarkeit der Studiengänge, die konfessionelle Bindung der Ausbildungsstätte sowie die Orientierung des Studiums am Selbstverständnis wissenschaftlicher Theologie. Diese Kriterien treffen für alle genannten und akkreditierten „Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft“ zu, dennoch aber wird eine Einzelfallprüfung verlangt. Dies müsste eigentlich den Wissenschaftsrat auf den Plan rufen, der auch gefordert ist für Fälle, in denen Theologische Fakultäten eine Zulassung einzelner freikirchlicher Dozenten zu Habilitationsvorhaben aus konfessionellen Gründen versagt haben, was der Empfehlung des Wissenschaftsrats nach „Weiterqualifizierung“ des Personals diametral entgegensteht. Es kann eigentlich nicht hingenommen werden, dass das Monopol, das die staatlichen Fakultäten auf solche Weiterqualifizierung haben, diese gerade verhindert und so der Empfehlung des Wissenschaftsrats nicht nachgekommen werden kann. Diese Frage hat natürlich nur am Rande mit dem Verein für Freikirchenforschung zu tun, wirft aber ein bezeichnendes Licht auf die wissenschafts- und kirchenpolitischen Verhältnisse in Deutschland, die sich seit der Gründung des Vereins nicht im grundsätzlich-rechtlichen Sinn verändert haben. Immer noch werden Freikirchler gezwungen, als „Bitsteller“ zu erscheinen, um aufgrund einer „Einzelfallentscheidung“ wissenschaftliche Qualifikationen wie Promotion oder Habilitation an staatlichen Universitäten zu erreichen und müssen dabei auch die Erfahrung machen, aus konfessionellen, also aus wissenschaftsfremden Gründen, abgewiesen zu werden. Das ist ein unhaltbarer Zustand.

4. Einige Einzelheiten zur Vereinsarbeit

Die ersten Jahre des Vereins unter dem Vorsitz Waltons zogen jüngere Kräfte aus den Freikirchen an. Die Mitgliederzahlen gingen schnell nach oben. Heute zählt der Verein fast 200 Mitglieder. Nicht nur für die Fachvertreter, sondern auch für manche „Laienhistoriker“ oder „Laientheologen“ aus den Freikirchen war der Verein attraktiv und blieb es in all den Jahren; ja man muss sagen, dass gerade von daher manche wertvollen Impulse für die Arbeit gekommen sind.

In der frühen Vereinsgeschichte ist zweifellos die schwere und fortschreitende Erkrankung des Vorsitzenden Walton ein tiefer Einschnitt. Er musste schon 1993 aus gesundheitlichen Gründen in den vorzeitigen Ruhestand treten und konnte nur noch mit äußerst tatkräftiger Hilfe des zweiten Vorsitzenden Dietrich Meyer für einige Zeit das Amt behalten, legte es aber bald in andere Hände. Damit trat noch etwas Anderes in Erscheinung. Die ursprünglich bewusst gewollte Anbindung an sein universitäres Institut in

¹² E-TFT Plenarversammlung 2011 Beschluss 1.

Münster lockerte sich mehr und mehr; die Tagungen fanden seltener an der Universität Münster statt und schließlich wurde der Name im Jahr 2001 zu „Verein für Freikirchenforschung“ gekürzt; am 6. August 2001 erfolgte die Eintragung des neuen Namens ins Vereinsregister des Amtsgerichts Münster. Für die Arbeit des Vereins bedeutete das konkret, dass die freikirchlichen Vertreter den Forschungsprozess trugen, der nicht mehr die Universität als unmittelbaren Bezugspunkt hatte. Wichtig ist zum anderen, dass seit der Vereinsgründung nirgendwo festgelegt war, was unter „Freikirchentum“, wie es im § 2 der Satzung heißt, zu verstehen ist. Das hatte zur Folge, dass ein breites Spektrum der unterschiedlichen christlichen Gruppierungen Interesse an der Arbeit des Vereins bekundeten. Auf zwei Gemeinschaften soll besonders hingewiesen werden. Bis zur Vereinsgründung hatten wohl die allermeisten Vertreter der Freikirchen in ihrer Ausbildung gelernt, dass die Siebenten-Tag-Adventisten und die Apostolischen Gemeinschaften zu den „Sekten“ zu rechnen sind. Aber gerade Adventisten traten von Anfang an mit besonderem Interesse hervor. Ihre zahlreiche und treue Mitarbeit ließ das Vorurteil bald verschwinden. Weil die Tagungen auch an Samstagen stattfanden, wurde in den morgendlichen Andachten stets darauf verwiesen, dass dies für die adventistischen „Geschwister“ der Tag des Herrn sei oder es wurde ihnen die Andacht anvertraut. Später verhielt es sich ähnlich, als Vertreter apostolischer Gemeinschaften dem Verein beitraten und sie mit mündlichen und schriftlichen Beiträgen die Arbeit bereicherten. Das gegenseitige Vertrauen, das sich in den Jahren entwickelte, gehört wohl zu den beglückenden Erfahrungen aller am Vereinsleben Teilnehmenden und ist ein wahres ökumenisches Pfund, mit dem der Verein wuchern kann.

Nicht nur Einzelpersonen, sondern auch eine Reihe von Kirchen, Einzergemeinden oder sogar Firmen machten von der Möglichkeit Gebrauch, Mitglieder zu werden. Im strukturellen Gefüge des Vereins wurde deshalb neben dem Vorstand, der aus den beiden Vorsitzenden, dem Geschäftsführer und dem Kassierer besteht, ein Beirat installiert, was bereits auf der Mitgliederversammlung am 26. April 1991 diskutiert wurde. Je nach den personellen Gegebenheiten soll schon der Vorstand aus Personen unterschiedlicher Kirchen bestehen; für den Beirat gilt, dass hier bewusst verschiedene Traditionen vertreten sein sollen. Derzeit sind im Beirat neben den in Deutschland „klassisch“ bezeichneten Freikirchen der Baptisten, Methodisten, Freien Gemeinden und Mennoniten auch die Quäker, die pfingstlich-charismatischen Gruppen, die Adventisten, die Brüderbewegung,¹³ die Heilsarmee und die Selbständigen Lutheraner vertreten. Eine im Beirat wegen seines überzeugenden Engagements äußerst geschätzte Ausnahme bildet Walter Fleischmann-Bisten. Auch das ist ein höchst bemerkenswertes ökumenisches Zeichen.

¹³ Diese auf John N. Darby zurückgehende Bewegung ist nicht zu verwechseln mit der Herrnhuter Brüdergemeine, die derzeit im Beirat nicht vertreten ist, die aber in der Vereinsarbeit immer wieder auftauchte.

Die Arbeit des Vereins gestaltete sich im Lauf der Jahre so, dass der Vorstand in enger Zusammenarbeit mit dem Beirat mögliche Themen für die Tagungen berät und nach geeigneten Referenten Ausschau hält. Dem Geschäftsführer obliegt es, eine geeignete Tagungsstätte zu finden, die in der Regel von einer Freikirche betrieben wird und die u.U. einen Bezugspunkt zu dem behandelten Thema bietet. Auf diese Weise werden die Kenntnisse übereinander wesentlich gefördert. Anfänglich wurde das Format der jährlichen Tagungen so unterschieden, dass man im Frühjahr ein „Symposium“ in Verbindung mit der abzuhalternden Mitgliederversammlung durchführte, während im Herbst ein „historisches Seminar“ angeboten wurde. Diese Zweiteilung war jedoch nur schwer beizubehalten; die Grenzen verwischten mehr und mehr, aber an zwei jährlichen Zusammenkünften hielt man in all den Jahren fest; lediglich 2013 musste die Herbsttagung aus organisatorischen Gründen ausfallen.

Auch auf die Gefahr, dass sich wichtige Personen übergangen fühlen, soll an dieser Stelle doch ein wichtiger Impulsgeber genannt werden: Es ist der in Bremen im „Ruhestand“ lebende methodistische Pastor Karl Heinz Voigt, der zu fast jeder Beiratssitzung mit einer Liste möglicher Themen anreiste und selbst zahlreiche Referate hielt. Dass den Geschäftsführern eine wesentliche Rolle zufällt, geht aus der Struktur hervor. Man kann es daher nur als Glücksfall betrachten, wenn man die bisherigen Träger dieser Funktion Revue passieren lässt. Zu Beginn nahm der Assistent von Walton, Hans-Volker Sadlack, diese Aufgabe umsichtig wahr. Als sein Vertrag mit der Universität 1991 auslief, gingen Assistenten am Lehrstuhl Walton zur Hand. Ab 1994 versah der in Münster im Ruhestand lebende baptistische Pastor Manfred Bärenfänger bis zu seinem überraschenden Tod am 27. Oktober 2004 mit großem Engagement die Aufgaben.¹⁴ Ihm gelang es auch, den Grundstock für eine eigenständige Sammlung freikirchlicher Literatur anzulegen und zu pflegen. Die Bestände wuchsen, so dass der Raum in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Münster nicht mehr ausreichte, und der Verein beschloss, diese Spezialsammlung als eigenständige Abteilung der Bibliothek der Theologischen Hochschule Friedensau zu überstellen, wo sie weiter betreut wird. Nachfolger Bärenfängers wurde der bis heute tatkräftig amtierende Dozent am Theologischen Seminar „Beröa“ des Bundes freikirchlicher Pfingstgemeinden, Reimer Dietze.

Aus einem zu Anfang des Vereins geplanten Mitteilungsorgan oder „Newsletter“ zur Förderung der Zusammenarbeit mit Adressenliste der Mitglieder, den Berichten über die Tagungen, einer Bibliographie der Neuerscheinungen und anderen Hinweisen entwickelte sich in kurzer Zeit das „Jahrbuch“ des Vereins als ein wissenschaftliches Publikationsorgan unter dem Namen „Freikirchen Forschung“. Die Referate, die auf den jährlichen Tagungen gehalten wurden, kommen in der Regel zum Abdruck; dazu werden Kurzberich-

¹⁴ Vgl. meinen Nachruf in: FF 14 (2004), 12-13.

te über Forschungsvorhaben, Kommentare zu aktuellen Vorgängen aus freikirchlicher Perspektive oder andere Abhandlungen veröffentlicht. Unter dem Geschäftsführer Manfred Bärenfänger wurde der Rezensionsteil wesentlich erweitert und die jährliche Bibliographie, die Dietrich Meyer bis 2009 verantwortete, nach den einzelnen Freikirchen und nach übergeordneten Gesichtspunkten gegliedert. Aus dem Umfeld Reimer Dietzes wurden Cover und Layout ab Nr. 14 (2004) durch Bernd Scheurer neugestaltet, der auch den Internet-Auftritt des Vereins anfänglich betreute. Astrid Nachtigall und Peter Muttersbach zeichnen schon seit Jahren für die Gestaltung des Jahrbuchs verantwortlich. Das Jahrbuch ist daher auch eine einzigartige Quelle, um die Aktivitäten des Vereins zu verfolgen und um bibliografische Angaben zu wissenschaftlichen Arbeiten aus der Feder freikirchlicher Autorinnen und Autoren zu eruieren.

5. Die Tagungen des Vereins: Eine chronologische Übersicht

Im Folgenden soll eine Übersicht über Zeiten, Orte und Themen der Tagungen gegeben werden.

30. April bis 1. Mai 1990 in Münster:

Es gab kein Gesamtthema; folgende Vorträge wurden gehalten: „Freikirchen im Dritten Reich - Stand der Forschung“ (H. Mohr, Hamm), „Freikirchliche Hymnologie – Stand der Forschung“ (G. Balders, Hamburg), „Die Missionsarbeit der deutschsprachigen Freikirchen – Stand der Forschung“ (K. Fiedler, Ratingen);

Im Herbst 1990 gab es keine Tagung;

25. bis 27. April 1991 in Münster:

„Freikirchen in Osteuropa“ sowie „Die Stellung der Freikirchen zu Staat und Gesellschaft“;

7. bis 9. Mai 1992 in Münster:

„Freikirchen: Begriff und Theologie“; eine Arbeitsgruppe „Literaturdokumentation/Archive“ unter Leitung von Dr. Dietrich Meyer war eingerichtet. Daraus entwickelte sich in den nachfolgenden Jahren die von Meyer lange Jahre betreute Bibliographie im Jahrbuch sowie die Erarbeitung einer Archivordnung als einer Musterordnung, nach der mehrere Freikirchen und Einzelgemeinden nachfolgend ihre Archive aufgebaut haben;

6. bis 8. November 1992 in Gnadau:

Einführung in die historischen, bibliothekarischen und archivalischen Fragen;

Frühjahr 1993 in Herrnhut (Tagungshaus der Brüdergemeine):

„Herrnhut und die Beziehung zu den Freikirchen“;

16. bis 18. September 1994 in Hamburg-Horn (Seminar der Baptisten):

„Seminar zur Geschichte der Freikirchen“ (methodologisch-praktische Themen, wie Tagebücher als Quellen, mentalitätsgeschichtliche Forschungsansätze);

5. bis 7. Mai 1994 in Münster:

„Kleinere Religionsgemeinschaften im Rahmen der Religionspolitik der DDR“;

4. bis 6. November 1994 in Erzhausen (Seminar Beröa des BFP):

„Theologische Tradition der Pfingstgemeinden“; Auf dieser Tagung wurde eine Arbeitsgruppe zum Thema „Freikirchen im SED-Staat“ unter Leitung von Dr. Andrea Strübind gegründet. Das hoch gesteckte Ziel war es, Veröffentlichungen und Arbeitsvorhaben dazu zu erfassen und an Hand von gezielten Einzelfragen eine Gesamtdarstellung zu erarbeiten. Diese Arbeitsgruppe kam nicht zu dem gewünschten Ziel, doch entwickelte sich später daraus eine gesonderte Gruppe unter Federführung von Reinhard Assmann, die sich den Entwicklungen in Ost und West nach 1945 weiterhin widmet.

30. März bis 1. April 1995 in Bremerhaven:

„Migration und Auswanderungsproblematik“;

3. bis 5. November 1995 in Oberursel (Lutherische Theologische Hochschule):

„Basis- und Bekennnistexte einzelner Freikirchen“;

26. bis 27. April 1996 in Münster:

„Die Rezeption der Reformation durch die Freikirchen“

8. bis 10. November 1996 in Friedrichsroda, Thüringen (Haus der Stille):

Fortsetzung des Themas vom November 1995. Geplant war, die Texte zu einem konfessionskundlichen Arbeitsbuch zusammenzustellen. Die Herausgabe dieses Werkes scheiterte jedoch an den Kosten;

17. bis 19. April 1997 in Friedensau (Theologische Hochschule der STA):

„Die Freikirchen zwischen Bildungsfeindlichkeit und Bildungsbegeisterung“;

23. bis 26. Oktober 1997 in Prag (International Baptist Theological Seminary):

„Böhmisches Reformations“ und „Oral History“ als Methode historischer Forschung, dazu ein Podiumsgespräch mit Zeitzeugen der Prager Christlichen Friedenskonferenz;

24. bis 25. April 1998 in Münster (350. Jahrestag des Westfälischen Friedens):

„Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit?“;

24. bis 26. September 1998 in Reutlingen (Seminar der Ev.-methodistischen Kirche): „Biblische Ethik des Politischen“;

22. bis 24. April 1999 in Hattingen:

„Heiligungsbewegung und Heiligungskirchen“;

9. bis 12. September 1999 in Bienenberg, Schweiz (Ausbildungs- und Tagungszentrum der Mennoniten):

„Freikirchliche Spuren- und Identitätssuche. Basel als Ort der Täufer und der Erweckung“;

30. März bis 1. April 2000 in Münster:

„Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung“;

31. August bis 3. September 2000 in Elstal (Seminar des BEFG):

„Konfession und Union“; eine Arbeitsgruppe „Die Freikirchen in der einen Christenheit“ wurde von Professor Klän angeregt und geleitet, konnte aber wegen neuer Aufgaben des Einberufers an der Lutherischen Theologischen Hochschule nicht fortgesetzt werden;

29. bis 31. März 2001 in Emden (Johannes a Lasco Bibliothek):
„Freikirchen und Calvinismus in Ostfriesland“;
20. bis 22. September 2001 in Wiedenest (Bibelschule):
„Freikirchen und Eschatologie“;
25. bis 27. April 2002 Rotenburg/Fulda (Stiftung Haus der Begegnung):
„Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung“;
26. bis 8. September 2002 in Wölmersen (Missionswerk Neues Leben):
„Evangelisation“;
13. bis 15. März 2003 in Ewersbach (Seminar des Bundes der FeG):
„Frauen in Freikirchen“;
9. bis 11. Oktober 2003 in Altena-Mühlenrahmede (adventistisches Ferienheim):
„Freikirchen und Politik“;
25. bis 27. März 2004 in Bad Blankenburg (Allianzhaus):
„Evangelikalismus und Fundamentalismus“;
14. bis 16. Oktober 2004 in Freudenstadt-Kniebis (Seminar der Gemeinde Gottes):
„Im Spannungsfeld zwischen Freikirchen und charismatischer Bewegung“;
10. bis 12. März 2005 in Erzhausen (Seminar Beröa des BFP):
„Freikirchen und Antisemitismus. Zwischen Israel-Euphorie und Judenfeindschaft“;
13. bis 15. Oktober 2005 in Burbach-Holzhausen (Ferienstätte des Blauen Kreuzes):
„Freikirchen in Deutschland 1945 bis 1949“;
9. bis 11. März 2006 in Willingen (Christliches Gästehaus):
„Freikirchen und Spätaussiedler“;
26. bis 28. Oktober 2006 in Niederaltaich (Benediktiner-Abtei):
„Die freikirchlich/römisch-katholischen Dialoge“;
9. bis 11. März 2007 in Erzhausen (Seminar Beröa des BFP):
„Freikirchen als Außenseiter. Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts“ Teil I;
11. bis 13.10.2007 in Niedenstein (Mülheimer Verband):
„Freikirchen als Außenseiter. Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts“ Teil II;
6. bis 7. März 2008 in Friedensau (Hochschule der Freikirche der STA):
„Das Erbe weitergeben. Freikirchliche Konzepte zur Übermittlung von Glauben und Identität“;
12. bis 14. November 2008 in Weltersbach (Diakoniewerk Pilgerheim):
„Unterwegs zur ‚Einheit der Kinder Gottes‘? Freikirchliche Allianzen, Unionen und Bünde“;
27. bis 28. März 2009 in Erzhausen (Hochschule der Freikirche der STA):
„100 Jahre Berliner Erklärung“ (gemeinsam mit dem Interdisziplinären Arbeitskreis Pfingstbewegung);

23. bis 24. Oktober 2009 in Schmiedeberg/Erzgeb. (Martin-Luther-King Haus):
„20 Jahre ‚Vereinigung‘ der deutschen Freikirchen in Ost und West – Versuch einer Bilanz“;
19. bis 20. März 2010 auf Schloss Mansfeld (CVJM-Bildungsstätte):
„Die Rezeption der Wittenberger Reformation in den Freikirchen“;
22. bis 23. Oktober 2010 in Goersdorf/F (Chateau de Liebfrauenberg):
„Die Rezeption der oberdeutsch-schweizerischen Reformation in den Freikirchen“;
1. bis 2. April 2011 in Büsingen/Hochrhein (European Nazarene College):
„Die Freikirchen in den Umbrüchen der Weimarer Republik“;
7. bis 8. Oktober 2011 in Elstal (Theologisches Seminar des BEFG):
„Die Freikirchen in der Zeit des Nationalsozialismus“;
23. bis 24. März 2012 in Bad Liebenzell (Seminar der Liebenzeller Mission):
„Frei, freier, am freisten? Unabhängige Gemeinden in Deutschland und ihr Verhältnis zu den (Frei-)Kirchen“;
28. bis 29. September 2012 in Marburg (Seminar Tabor):
„Liedgut und Musik in der Geschichte der Freikirchen“ (gemeinsam mit dem Christlichen Sängerbund);
11. bis 13. April 2013 in Bensheim (Christoffel Blindenmission):
„Einfach nur enttäuscht“. Aussteiger aus Freikirchen“;
- Die geplante Herbsttagung musste ausfallen.
14. bis 16. März 2014 in Elstal (Theologische Hochschule des BEFG):
„Friedenstheologie und Friedensengagement in den Freikirchen“;
11. bis 12. Oktober 2014 in Kaub/Rhein (CVJM-Tagungshaus Elsenburg):
„Die Freikirchen zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit.“
27. bis 29. März 2015 in Höchst/Odw. (Kloster Höchst – Tagungshaus der Ev. Kirche in Hessen und Nassau):
„Kirchenwechsel – Tabuthema der Ökumene?“;
26. bis 27. September 2015 in Friedensau (Theologische Hochschule der STA):
„Ökumenisch und interdisziplinär – Bilanzen und Perspektiven der Freikirchenforschung“.

Diese Übersicht zeigt die erstaunliche Breite und Tiefe, mit der sich der „Verein für Freikirchenforschung“ seiner Aufgabe gewidmet hat.

Stand, Aufgaben und Perspektiven der methodistischen Geschichtsforschung

Michael Wetzel

Als 1927 der „Verein für Geschichte des Methodismus“ ins Leben gerufen wurde, bedurfte es zur Begründung seiner Notwendigkeit keiner großen Mühe. Denn die Daseinsberechtigung des Vereins schien durch die Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche (BMK) nicht nur hinreichend gedeckt, sondern geradezu gefordert. Noch heute kennzeichnet die „Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK)“ die Beschäftigung mit der (eigenen) Geschichte als Teil ihres theologischen Auftrags. So heißt es in diesem methodistischen Grundsatzdokument unter der Rubrik „Unser theologischer Auftrag“ u. a.: „Als Methodisten gehen wir unserem theologischen Auftrag in der Offenheit gegenüber der an Formen und an Kraft so reichen Überlieferung der Christenheit nach. Die vielfältigen Traditionen stellen eine reichhaltige Quelle für die theologische Überlegung und Gestaltung zur Verfügung. Für uns Methodisten haben verschiedene Überlieferungsstränge eine besondere Bedeutung, weil sie die geschichtliche Begründung unseres Lehrbestandes [...] enthalten.“¹ Hier ist nichts Anderes ausgedrückt, als dass seit den Anfängen des Methodismus die Tradition zu den vier Quellen für die Lehrgestaltung der Kirche gehört. So hat man neben der Heiligen Schrift, die John Wesley als die „einzige und hinlängliche Richtschnur für unseren Glauben und unser Leben“² bezeichnet, auch die Erfahrung, die Vernunft und eben die Tradition als Hilfsmittel für das Verständnis der christlichen Wahrheit angesehen.

Bereits John Wesley beschäftigte sich neben dem Bibelstudium auch rege mit den Naturwissenschaften und der Kirchengeschichte, vornehmlich mit den Kirchenvätern, den Reformatoren und der anglikanischen Kirche. Indem die methodistische Bewegung später in die Jahre kam, rückte naturgemäß der Blick auf die eigene Geschichte immer stärker in den Mittelpunkt. Dies geschah im deutschsprachigen Raum ebenso engagiert wie im anglo-amerikanischen Kontext. Eine „Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus von seinen Anfängen bis zur Gegenwart“³, deren Titel wohl kaum den mehr als 850-seitigen Umfang erahnen lässt, erschien denn auch bereits zum Jahreswechsel 1920/21 in erster und 1929 in zweiter Auflage. Und zu den Verfassern gehörten niemand geringere als der Zürcher Bischof John Louis Nuelsen und die Frankfurter Seminar-Dozenten Theophil Mann und Johann

¹ Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche, Ausgabe 2012, Frankfurt am Main 2014, 54.

² Karl Steckel / Carl Ernst Sommer (Hgg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas, Stuttgart 1982, 254.

³ Erschienen 1920 in Bremen (1929 ebd.).

Jakob Sommer. Die Überschau bezog ganz Europa in ihre Betrachtung ein. Mit einem solchen Standardwerk an der Hand versprach die Arbeit des „Vereins für Geschichte des Methodismus“ eine ausgesprochen fruchtbare zu werden. Tatsächlich hat diese Form der „Institutionalisierung“ methodistischer Geschichtsforschung einen Ertrag gebracht, der für eine im deutschsprachigen Raum relativ kleine Freikirche beachtlich ist. Zum einen begann die Vereinsgründung das Geschichtsbewusstsein des deutschen Methodismus allmählich auf eine andere Basis zu stellen. Wie in anderen Freikirchen auch, so hatte in der methodistischen Tradition lange Zeit eine Geschichtsschreibung dominiert, der es weniger um Fakten als um persönliche Einzelerfahrungen, z. B. Bekehrungserlebnisse, und weniger um Wissenschaftlichkeit als um Erbauung ging. Diese Art von Geschichtsbewusstsein produzierte im Wesentlichen – und das darf keinesfalls abwertend verstanden werden – örtliche Festschriften und Lebensbilder einzelner Prediger, deren Einsatz für das Reich Gottes vorbildhaft erschien.⁴ Nunmehr ging man dazu über, viel stärker auf die theoretische Durchdringung der eigenen Geschichte zu achten und wissenschaftliche Fragestellungen aufzuwerfen.

Zum anderen konnte durch den Verein aber auch der Publikation historischer Erkenntnisse entscheidend Vorschub geleistet werden. Die 1930 begonnene Schriftenreihe „Beiträge zur Geschichte des Methodismus“ schaffte es bis 1941 auf fünf gehaltvolle Bände, die sich u. a. mit der Haltung John Wesleys zur sozialen Frage⁵, dem Ordinationsverständnis⁶ und der Laienmitarbeit im Methodismus⁷ beschäftigten. Neben Autoren aus den eigenen Reihen konnte dabei auch der namhafte Kirchenhistoriker und Wesley-Biograph Martin Schmidt als Verfasser der Monographie John Wesleys Bekehrung⁸ gewonnen werden. Im Zweiten Weltkrieg brach die Methodismusforschung dann ab und konnte aufgrund dringenderer Erfordernisse in den ersten Nachkriegsjahren zunächst auch nicht wiederaufgenommen werden. Eine Wiederbelebung des „Vereins für Geschichte des Methodismus“ gelang erst 1960 unter der neuen Bezeichnung „Studiengemeinschaft für Geschichte des Methodismus“ mit dem Ziel der „Förderung und Vertiefung wissenschaftlicher Erkenntnisse zum Methodismus“.⁹ Federführend trat hierbei der seit 1953 amtierende Bischof Carl Ernst Sommer in Erscheinung, der die Fortsetzung der „Beiträge zur Geschichte des Methodismus“ mit

⁴ Vgl. hierzu exemplarisch die Skizzierung des Forschungsstandes zur Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft in Deutschland bei: *Ulrike Schuler*: Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Umbrüchen, emk studien 1, Stuttgart 1998, 30–35.

⁵ *J. W. Ernst Sommer*: John Wesley und die soziale Frage, Bremen 1930.

⁶ *John L. Nuelsen*: Die Ordination im Methodismus. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte, Bremen 1935.

⁷ *Theophil Funk*: Die Anfänge der Laienmitarbeit im Methodismus, Bremen 1941.

⁸ *Martin Schmidt*: John Wesleys Bekehrung, Bremen 1938.

⁹ Zitiert nach *Ulrike Knöller*: Vom Original der Christian Library bis zum Mikrofilm. Das Zentralarchiv in Reutlingen ist 50 Jahre alt geworden, in: EmK Geschichte. Quellen – Studien – Mitteilungen 2/2015, 64–70, hier: 65.

den Bänden 6 und 7 initiierte und zudem mit den „Mitteilungen der Studiengemeinschaft“ ein Periodikum für kleinere Studien, Informationen und Annotationen schuf. Diese erschienen von 1962 bis 1967 in vier Jahrgängen.

Ein Blick auf die Inhalte der *Mitteilungen* zeigt, dass das Forschunginteresse in den 1960er Jahren vornehmlich dem Leben und Wirken John Wesleys und der Gründerpersönlichkeiten des Methodismus in Deutschland galt.¹⁰ Die Namen der Autoren lassen erahnen, dass die methodistische Geschichtsforschung ihr Rückgrat stets im Personal der theologischen Ausbildungsstätten hatte, wenngleich sie nie auf diesen Personenkreis beschränkt blieb.

Eine erfreuliche Ausweitung des Forscherkreises und der bearbeiteten Themen trat 1968 mit der Vereinigung der Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft (EG) zur Evangelisch-methodistischen Kirche ein. Auch die EG war bis dahin nicht untätig geblieben, wie Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft in Amerika¹¹, eine Biografie Jakob Albrechts¹² oder die Jubiläumsschrift „100 Jahre Evangelische Gemeinschaft in Europa 1850-1950“¹³ belegen.

Die aus der Teilung Deutschlands resultierende Einrichtung eines eigenen Bischofssprengels für das Gebiet der DDR im Jahr 1970 hat die gemeinsame Geschichtsforschung erschwert, aber nicht zum Erliegen gebracht. Die historische Arbeit wurde in beiden Teilen Deutschlands fortgesetzt, jedoch waren die Publikationsmöglichkeiten im Westteil ungleich größer. Seit 1968 erschienen in immer dichterer Folge neue Bände der *Beiträge zur Geschichte*, nunmehr der EmK. Die *Mitteilungen der Studiengemeinschaft* wurden wieder ab 1980 mit zwei Heften pro Jahr herausgegeben. 2001 erfolgte die Umbenennung in *EmK Geschichte. Monografien* bzw. *EmK Geschichte. Quellen – Studien – Mitteilungen*. Bis heute ist die Zahl der Monografien auf 58 Bände angewachsen und *Quellen – Studien – Mitteilungen* erscheint gegenwärtig im 36. Jahrgang. Ergänzung fanden diese Publikationen in der Schriftenreihe *emk studien*, und auch *emk forum* sowie die von der Theologischen Hochschule Reutlingen herausgegebene Zeitschrift *Theologie für die Praxis* warteten in der Vergangenheit immer wieder mit kirchen- und theologiegeschichtlichen Beiträgen auf. Hinzu kommen zahlreiche Einzelveröffentlichungen. Die methodistische Geschichtsforschung ist also in den letzten 80 Jahren sehr produktiv gewesen.

Unübersehbar ist dabei freilich, dass die erdrückende Mehrheit der Autoren aus den eigenen Reihen kam. Allzu selten haben Nichtmethodisten den Blick von außen auf die EmK gerichtet – ein Phänomen, das für andere

¹⁰ Ein Gesamtverzeichnis aller seit 1962 erschienenen Mitteilungen findet sich unter <http://www.emk-studiengemeinschaft.de>.

¹¹ *Ruben Jäckel*: Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft, Bd. 1: 1800-1850, Bd. 2: 1850-1875, Cleveland/Ohio 1892/95.

¹² *Ders.*: Jakob Albrecht und seine Mitarbeiter, Stuttgart 1880.

¹³ *Reinhold Kücklisch / Sebastian Schaffner*: 100 Jahre Evangelische Gemeinschaft in Europa 1850-1950, Stuttgart 1950.

Freikirchen ganz ähnlich zu beobachten ist. Doch zunächst zur Frage nach den aus der eigenkirchlichen Perspektive heraus bearbeiteten Themenfeldern: Diese sind ein Spiegelbild dessen, was sich die Studiengemeinschaft, und damit weithin die methodistische Geschichtsforschung insgesamt als Aufgaben verordnet und als Ziele gesetzt hat. Aus der Satzung der Studiengemeinschaft lässt sich dazu wie folgt zitieren:

„Ziele: Wir beschreiben und analysieren Ereignisse und Entwicklungen im Methodismus. Wir stellen das Leben und Wirken von herausragenden Personen in der methodistischen Tradition dar. Damit wollen wir das Verstehen von Zusammenhängen in Kirche und Gesellschaft, Theologie und Geschichte fördern und so die Identität und den Auftrag der EmK erkennen helfen.“

Aufgaben: Wir sammeln Quellenmaterial, fördern Einzelstudien, vernetzen historisch Interessierte, publizieren Forschungsergebnisse, informieren über neue Literatur und über einschlägige Veranstaltungen.“

Mit anderen Worten: Methodistische Geschichtsforschung wird nicht als Selbstzweck betrieben. Vielmehr sah und sieht sie sich in der Pflicht, das methodistische Erbe für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Dem Stichwort der Identitätsstiftung kommt hier einiges an Bedeutung zu. Dabei steht außer Frage, dass es eines wissenschaftlichen Rüstzeugs bedarf, um den Dialog zwischen Geschichte und Gegenwart anzuleiten. Entsprechend galt und gilt der Aufbereitung und Zugänglichmachung der Quellen ein Hauptaugenmerk. Hinzuweisen ist in erster Linie auf die englischen Originaltexte, die als Predigten, Briefe, Tagebücher oder literarische Werke der Gründergestalten des Methodismus vorliegen und auch einer deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht werden sollen. Beträchtliches ist hier bereits geschehen. So liegen die Lehrpredigten John Wesleys und andere seiner Grundsatzschriften in zum Teil mehreren deutschen Ausgaben vor. Und erst jüngst hat Martin E. Brose das ambitionierte Projekt der Übersetzung von Charles Wesleys Tagebuch 1736-1756 begonnen. Die ersten zwei Bände bis 1740 sind bereits erschienen.¹⁴ Ein weiterer befindet sich im Druck. Doch es sind auch Selbstzeugnisse weniger exponierter Persönlichkeiten, die mittlerweile übersetzt und kommentiert vorliegen, z. B. Briefe Susanna Wesleys an ihren Sohn Charles¹⁵ oder des Bruders Samuel Wesley¹⁶, die Kontexte, Lebenshorizonte und Prägungen der Gründergestalten des Methodismus veranschaulichen helfen.

Die Editionen deutscher Quellen widmen sich ebenfalls Tagebüchern, Briefen und Autobiografien, z. B. dem Brieftagebuch von Ludwig Sigismund Jacoby¹⁷, dem ersten Missionar in Bremen 1849, oder den Lebenserinnerun-

¹⁴ Martin E. Brose: Charles Wesley Tagebuch 1736-1738, EmK Geschichte 56, Frankfurt am Main 2007; Ders.: Charles Wesley Tagebuch 1739-1740, EmK Geschichte 56, Frankfurt am Main 2012.

¹⁵ Ders.: „My Dear Charles“. Zwei Briefe von Susanna Wesley aus dem Jahre 1738 an ihren Sohn Charles, in: EmK Geschichte 2/2003, 5-20.

¹⁶ Ders.: Samuel Wesley jun. (1670-1739): Briefe, in: EmK Geschichte 1+2/2010, 21-58.

¹⁷ Aus dem Brieftagebuch von Ludwig S. Jacoby, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft I (1962).

gen des umstrittenen, weil in den Nationalsozialismus verstrickten methodistischen Bischofs Melle.¹⁸ Ein spezielles Interesse haben jedoch auch Texte gefunden, die sich auf das Ringen der Methodisten um staatliche Anerkennung im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert beziehen, und die damit die rechtliche Seite der Anfänge methodistischer Arbeit in Deutschland beleuchten. Als Beispiele seien die Edition der „Mitteilung an den Bremer Senat über die Bildung der Bischöfl. Methodistengemeinde 1851“¹⁹, die Bitte um Anerkennung im Königreich Württemberg 1852²⁰ sowie die vorzügliche Quellensammlung von Rüdiger Minor zu den Anfängen des Methodismus in Sachsen²¹ genannt.

Ohnehin kann sich wohl keine Historiografie der Faszination der Anfänge einer Bewegung entziehen. Hier hat man vor allem regionalgeschichtliche Zugänge gewählt und dabei kaum einen deutschsprachigen Landstrich ausgelassen. So liegen heute u. a. Aufsätze und Monografien zu den Anfängen des Methodismus in Bayern, Bremen, Hessen, Nordwestdeutschland, Österreich, Sachsen und Württemberg vor. Die Unterschiede in den Freiheiten der Religionsausübung in den deutschen Territorialstaaten im 19. Jahrhundert, aber auch die durchgängig kritische Einstellung weiter Bevölkerungsteile gegenüber dem Methodismus als einem „angelsächsischen Gewächs“ sind hier gut herausgearbeitet worden. Überhaupt verrät die Anlage vieler jüngerer Arbeiten nicht mehr die ausschließlich deskriptive Art, sondern die Erhellung von Gründungsgeschichten auf der Basis von z. B. ekclesiologischen Fragestellungen – wenn etwa Karl Heinz Voigt und Christoph Raedel unterschiedliche Blickwinkel zum Thema „Methodistische Kirchenbildung: ja oder nein“ entfalten.²² Solche Kontroversen sind ausdrücklich zu begrüßen, denn sie bringen die Forschung voran.

Ein Weg, den es weiter zu verfolgen gilt, ist auch die Verortung der methodistischen Mission innerhalb der großen internationalen und interdenominationellen Geistesströmungen und Frömmigkeitsbewegungen. „Wie methodistisch war die Erweckung in der französischsprachigen Schweiz?“ fragte Patrick Streiff 1995²³ in einem Aufsatz und Thomas Kraft verglich 2001 Sozialethik und Reformprogramme bei August Hermann Francke und

¹⁸ Klaus Schneider (Hg.): F. H. Otto Melle, „Fußspuren Gottes in meinem Leben.“ Lebenserinnerungen 1875–1936, hg. im Selbstverlag, Rübgarten 2005.

¹⁹ Dorothea Sackmann: Mitteilung an den Bremer Senat über die Bildung der „Bischöflichen Methodistengemeinde vom 6. Januar 1851, in: EmK Geschichte 1/2001, 47–49.

²⁰ „Johann Conrad Link und Johannes Nikolai bitten um Anerkennung und Genehmigung ihrer Thätigkeit“ im Königreich Württemberg (1852), in: EmK Geschichte 2/2001, 28–39.

²¹ Rüdiger Minor: Quellen zur Geschichte des Methodismus in Sachsen 1860–1900, Leipzig 1968.

²² Karl Heinz Voigt: Methodistische Kirchenbildung ja oder nein? Quellen zu einer „heiklen Frage“ in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: EmK Geschichte 1/2004, 12–23; Christoph Raedel: Erwiderung, in: ebd., 23–26.

²³ Patrick Streiff: Wie „methodistisch“ war die Erweckung in der französischsprachigen Schweiz?, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft 2/1995, 30–56.

John Wesley unter der Überschrift „Pietismus und Methodismus“.²⁴ Thomas Hahn-Bruckart stellte Beobachtungen zu einer erwecklichen Gemeinschaftsbewegung zwischen Methodismus, Christentumsgesellschaft und Herrnhutertum 1808 in Ostfriesland an²⁵ und Karl Heinz Voigt untersuchte in mehreren Arbeiten die vielfältigen Einflüsse und Wechselwirkungen zwischen Methodismus und Heiligungsbewegung, Gemeinschaftsbewegung, Evangelischer Allianz und Ökumene.

Ein bedeutendes Potential erwächst der methodistischen Geschichtsforschung aus der Internationalität der Kirche. So fanden aufgrund des methodistischen Selbstverständnisses als weltweite Bewegung Beiträge wie „Die Methodistenkirche in Österreich bis zum Jahre 1920“²⁶ oder „Der Methodismus in Russland und den baltischen Ländern“²⁷ Aufnahme in die ein-gangs vorgestellten Schriftenreihen. Für künftige Forschungen bieten sich hier Möglichkeiten, die Fragestellung der modernen Geschichtswissenschaft nach Interkulturalität und Kulturtransfer aufzugreifen bzw. zu vertiefen. Dass dabei mit substanziellen Ergebnissen zu rechnen ist, haben die dies-bezüglichen Pionierarbeiten von Reinhild Bettina Jetter zum interkulturellen Beitrag der Japan-Missionarin Gertrud Kücklisch von der EG²⁸ und Thomas Hahn-Bruckart in seiner preisgekrönten Studie zu dem deutsch-amerikanischen Erweckungsprediger Friedrich von Schlümbach²⁹ überzeugend dargelegt. Man wünscht sich weitere Arbeiten zu den transatlantischen Wechselwirkungen zwischen amerikanischem und deutschem bzw. kontinentaleuropäischem Methodismus, und das in beiderlei Hinsicht: einmal in Bezug auf die deutsche Auswandererbewegung, zum zweiten aber auch auf die Rückwirkungen des amerikanischen Methodismus auf Deutschland. Hier sind ebenfalls bereits Anknüpfungspunkte gefunden, etwa indem die Brückenfunktion solch symbolträchtiger Orte wie der Seehäfen Bremen und Hamburg³⁰ für den transatlantischen Austausch gegenwärtig thematisiert wird.

²⁴ Thomas Kraft: Pietismus und Methodismus. Sozialethik und Reformprogramme von August Hermann Francke und John Wesley im Vergleich, EmK Geschichte 47, Stuttgart 2001.

²⁵ Thomas Hahn-Bruckart, „I collected one class.“ Beobachtungen zu einer erwecklichen Gemeinschaftsbildung zwischen Methodismus, Christentumsgesellschaft und Herrnhutertum an der ostfriesischen Nordseeküste im Jahre 1808, in: EmK Geschichte, Heft 1+2/2014, 10–18.

²⁶ Helmut Nausner: Die Methodistenkirche in Österreich bis zum Jahre 1920, in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft 1/1999, 3–21.

²⁷ Rüdiger Minor: Der Methodismus in Russland und den baltischen Ländern, in: EmK Geschichte, Heft 1+2/2014, 19–41.

²⁸ Reinhild Bettina Jetter: Gertrud Kücklisch – Japan-Missionarin der Evangelischen Gemeinschaft. Ein Beitrag zur interkulturellen Bedeutung christlicher Missionsarbeit anhand ihrer Berichte von 1922 bis 1975, Stuttgart 2002 [EmK Geschichte 48].

²⁹ Thomas Hahn-Bruckart: Friedrich von Schlümbach. Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert, AGP 56, Göttingen 2011.

³⁰ Karl Heinz Voigt: Methodistische Mission in Hamburg (1850–1900). Transatlantische Einwirkungen, Göttingen 2010.

Jenseits der Orte sind es Personen, die solche Brückenfunktionen einnehmen. Von Gertrud Kücklich und Friedrich von Schlümbach war soeben die Rede. Die Aufzählung ließe sich um die jüngeren Studien zu dem Griechenland-Missionar Christoph Heinrich Friedrich von Bialloblotzky³¹ oder zu Rudolf und Antonia Brenneiser und ihren Dienst in den deutschsprachigen Gebieten Brasiliens³² erweitern. Um bei Personen zu bleiben: Die Wiederentdeckung der Biografie als eines fruchtbaren Zugangs zum historischen Geschehen hat dieses Genre zum zahlenmäßig größten Resultat methodistischer Geschichtsforschung der letzten Jahre werden lassen. Allein schon die weit über 250 Personenartikel von Karl Heinz Voigt für das Biographisch-bibliographische Kirchenlexikon (BBKL) sind der besonderen Erwähnung wert. Auch darüber hinaus wurde namhaften Bischöfen und einfachen Bibelkolporteuren, Predigern und Liederdichtern, Theologie-Professoren und Diakonissen, Frauen und Männern aus unterschiedlichen Zeiten und kulturellen Kontexten ein bleibender Platz im kollektiven Gedächtnis gesichert. So haben bekannte Persönlichkeiten, wie der Liederdichter Ernst Gebhardt³³ oder Bischof Friedrich Wunderlich³⁴, aber auch der weniger bekannte „Arbeiter-Priester“ Heinz Ludwig, der in einem DDR-Großbetrieb missionierte³⁵ oder der Kirchenbaumeister Paulus Zeuner, der die großen ostdeutschen Nachkriegskirchen der 1950er Jahre schuf³⁶, ihre Biografen gefunden. Freilich vermisst man in diesem Reigen noch eine ganze Reihe exponierter Persönlichkeiten. Längst überfällig erscheinen z. B. wissenschaftlich-kritische Biografien über die Bischöfe John L. Nuelsen und F. H. Otto Melle. Hier gilt es, eine erfreuliche Tendenz der Gegenwart fortzusetzen, nämlich den Verzicht auf Lebensbilder panegyrischen Charakters zugunsten des beharrlichen Fragens nach den konkreten Prägungen, Denkmustern und Handlungsspielräumen einer Person, um insbesondere die Leitfiguren der methodistischen Bewegung in ihren Möglichkeiten und Grenzen auf ein menschliches Maß zu bringen.

Solche kontextualisierten Biografien mögen helfen, auch schwierige Phasen in der Geschichte des deutschen Methodismus angemessen aufzuarbeiten. Ein mehrfach behandeltes, aber offenbar noch immer nicht abgeschlossenes Thema ist die Rolle der BMK im Dritten Reich. Lange hat sich die metho-

³¹ Nicholas M. Railton: Christoph Heinrich Friedrich Bialloblotzky – methodistischer Missionar in Griechenland und Ägypten, in: EmK Geschichte, Heft 2/2001, 40–45.

³² Helmut Renders: Rudolf und Antonia Brenneiser und die deutschsprachige Missionsarbeit der brasiliianischen Methodistenkirche im Bundesstaat São Paulo / Brasilien (1927–1943), in: ebd., 8–27.

³³ Theophil Funk: Ernst Gebhardt der Evangeliumssänger, Berlin 1965 (ND Stuttgart 1969); Rosmarie Lauber, Ernst Gebhardt – dichter, Sänger und Verkünder, in: EmK Geschichte, Heft 1/2001, 2–11.

³⁴ Karl Heinz Voigt: Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes, Stuttgart 1982.

³⁵ Carl Ordnung: Pastor und Industriearbeiter. Der ungewöhnliche Weg von Heinz Ludwig (1927–2004), in: EmK Geschichte 1/2004, 27–59.

³⁶ Michael Wetzel: Paulus Zeuner (1902–1986). Kirchenbaumeister der Methodistenkirche in Mitteldeutschland, in: EmK Geschichte 2/2011, 5–23.

distische Geschichtsforschung damit schwergetan. Erst Autoren wie Michel Weyer, der die Haltung der Methodisten gegenüber dem Judentum untersuchte³⁷, Karl Heinz Voigt, der sich u. a. mit verschiedenen Schuldbekenntnissen auseinandersetzte,³⁸ oder der österreichische Kirchengeschichtler Helmut Nausner in seinem jüngsten Beitrag zu Bischof Melle³⁹ fanden klare Worte im Horizont von Schuld und Versagen, aber auch des aufrechten Widerstands Einzelner. Unbefangener haben sich methodistische Historiker aus den USA mit der NS-Zeit auseinandergesetzt. Sie sind dabei jedoch zu sehr pauschalisierenden Urteilen gelangt. Bezeichnenderweise ist die Rolle des Methodismus zwischen 1933 und 1945 bis heute eines der wenigen Themen, die das Interesse auch von nichtmethodistischen Historikern gefunden haben bzw. in akademischen Qualifikationsschriften an deutschen Universitäten behandelt wurden. Die bislang umfangreichste Arbeit zum Gegenstand jedenfalls erschien aus der Feder von Herbert Strahm.⁴⁰ Inhaltlich viel weitgefasster und anders akzentuiert, aber hier unbedingt nennenswert, ist zudem die zweibändige Dissertation von Martin Gerhard Kupsch über methodistische Stellungnahmen zu Krieg und Frieden.⁴¹

Für die Betrachtung der Zeit nach 1945 bleiben erhebliche Forschungsdefizite festzuhalten. Zwar wurde der Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland und Österreich facettenreich dargestellt und der Weg zur Kirchenvereinigung 1968 nachgezeichnet. Doch ist beispielsweise die Geschichte der EmK in der DDR ein noch weithin unbestelltes Feld. Andere Freikirchen sind hier wesentlich weiter. Immerhin hat ein „Gremium zur Darstellung der Geschichte der Ostdeutschen Jährlichen Konferenz“ 1997 eine etwa 350-seitige Quellensammlung mit dem Titel „Eine offene Flanke zur Welt“ vorgelegt⁴² und 2011 erschien eine Zusammenstellung der Konferenz-Referate und Bischofsbotschaften.⁴³ Die kompilatorische Leistung ist ausdrücklich zu würdigen, die wissenschaftliche Auswertung dieser Quellen steht jedoch noch im Raum. Von einer solchen kann man im Blick

³⁷ *Michel Weyer*: Kein Ruhmesblatt methodistischer Geschichte. Die „Judenfrage“ im deutschen Methodismus, in: *Daniel Heinz* (Hg.), Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Kirche – Konfession – Religion 54, Göttingen 2011, 103–126.

³⁸ *Karl Heinz Voigt*: Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Frankfurt am Main 2005.

³⁹ *Helmut Nausner*: Bischof F. H. Otto Melle und seine ungeklärte Beziehung zum nationalsozialistischen Staat, in: EmK Geschichte 1+2/2014, 76–93.

⁴⁰ *Herbert Strahm*: Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, MKHS 3, Stuttgart 1989.

⁴¹ *Martin G. Kupsch*: Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa, 2 Bde., Frankfurt am Main 1982.

⁴² Gremium zur Darstellung der Geschichte der Ostdeutschen Jährlichen Konferenz (Hg.): Eine offene Flanke zur Welt. Die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR. Dokumente und Erfahrungen, Beiträge zur Geschichte der EmK 46, Stuttgart 1997.

⁴³ *Ulrike Schuler* (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, EmK Geschichte 55, Frankfurt am Main.

auf Karl Zehrs kürzlich erschienenes Buch über die EmK in der DDR⁴⁴ nur mit Abstrichen sprechen. Der Verfasser erlag der Versuchung eine Gesamtdarstellung zu schreiben noch bevor Einzelstudien vorliegen. Soweit zu sehen, geschieht die Bearbeitung von Einzelaspekten der DDR-Geschichte sehr zögerlich. Gleichwohl deuten die wenigen vorhandenen Studien eine Bandbreite möglicher Forschungsthemen an. Neben der klassischen Fragestellung nach dem Verhältnis zum Staat sind das u.a. die ökumenischen, gesellschaftlichen und internationalen Beziehungen und die konkreten sozialen Wirklichkeiten, denen die EmK in ihrem Dienst begegnen wollte und begegnet ist.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige weitere Themenfelder genannt, die man gerade beginnt als Forschungsdesiderate wahrzunehmen. Dazu zählt die Rolle von Frauen innerhalb der methodistischen Bewegung. Eine gewisse Aufmerksamkeit hat die Frauen-Ordination im Methodismus gefunden und 2012 erschien anlässlich des 125-jährigen Jubiläums des Frauenwerks der EmK ein Aufsatz von Ulrike Voigt mit dem einprägsamen Titel „Wir wollten kein Damenkränzchen sein, sondern etwas tun.“⁴⁵ Insgesamt jedoch scheint die Frage nach dem Beitrag von Frauen zur Bibelverbreitung, Evangelisation, christlicher Bildungsarbeit und Diakonie noch nicht hinreichend beantwortet, geschweige denn prägende Persönlichkeiten genügend gewürdigt zu sein.

Forschungsdefizite sind auf der Ebene der Institutionen-Geschichte zu konstatieren. Zum Leben der EmK gehören theologische Ausbildungsstätten, Verlagshäuser, Diakonissenanstalten und Krankenhäuser, eine Zeltmission, die Rundfunkarbeit und die Weltmission. Welche Bedeutung sie für den Methodismus haben, welche gesellschaftliche Breitenwirkung sie möglicherweise erzielen und andere Fragen heißt es zu erhellen. Eine Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der theologischen Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus im Jahr 2008⁴⁶ mag als gelungener Einstieg in ein weitläufiges Themenfeld gelten. Des Weiteren sei auf die Notwendigkeit verwiesen, „Flüchtlingsgeschichten“ zu erforschen. Ein Großteil der EmK-Gemeinden in Norddeutschland, speziell in Mecklenburg-Vorpommern, ist durch Vertriebene aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten entstanden. Wie systematisch hat die Kirche sich um Flüchtlinge bemüht? Was haben Flüchtlinge in die Gemeinden eingebracht bzw. wie wurde Gemeinden, Frömmigkeit, vielleicht gar die Theologie dadurch verändert? Solche Fragen wirft Karl Heinz Voigt im Blick auf die methodistische Diaspora-Arbeit in

⁴⁴ *Karl Zembrz*: Das Netz ist zerrissen, wir sind frei. Die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR, Selbstverlag des Verfassers 2010.

⁴⁵ *Ulrike Voigt*: „Wir wollten kein Damenkränzchen sein, sondern etwas tun!“ 125 Jahre Frauenwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, in: EmK Geschichte 2/2012, 5–38.

⁴⁶ *Ulrike Schuler* (Hg.): Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas, EmK Geschichte 1+2/2008.

Mecklenburg-Vorpommern zwischen 1945 und 1968 auf.⁴⁷ An ihnen müsste dringend weitergearbeitet werden, nicht zuletzt um gegenwärtige Aufgaben und Herausforderungen bewältigen zu können. Zu fragen ist ferner nach dem Gestaltwandel des Methodismus auf liturgischem und kirchenarchitektonischem Gebiet, der in den 1950er Jahren einsetzte, und den dahinterstehenden theologischen Konzepten. „Kirche und Kirchenraum“⁴⁸ titelt eine neuere Studie, die auf diesen Forschungsgegenstand aufmerksam machen will. Hymnologische Forschungen, zuletzt 2010 zusammengefasst in dem Band „*Im Lied geboren*“⁴⁹ sind fortzusetzen und die Stellung und Bedeutung der Laienmitarbeit ist noch stärker zu würdigen. Es gibt also ein uferloses Meer an Forschungsfragen.

Abschließend seien einige Probleme und Herausforderungen für die künftige methodistische Geschichtsforschung benannt. Da ist erstens der Zustand der Archive. Die beiden wichtigsten methodistischen Archive in Deutschland, das Zentralarchiv in Reutlingen und das Archiv für die Überlieferung der EmK in der DDR in Zwickau-Planitz sind wenig bekannt und werden dementsprechend selten genutzt. Das hängt auch damit zusammen, dass viele Archivbestände noch unverzeichnet oder nicht elektronisch recherchierbar sind. Verzeichnungen wurden oft nicht nach archivfachlichen Gesichtspunkten vorgenommen, weil solche Kenntnisse von dem meist ehrenamtlich tätigen Personal nicht zu erwarten sind. Verfilmungen und Digitalisierungen scheitern an fehlenden Finanzen, Mikrofilme und Tonträger können nur benutzt werden, sofern entsprechende Technik vorhanden ist. Noch bedenklicher stellen sich Pflege und Zustand manch lokalen Gemeinearchivs dar. Um Forschungsvoraussetzungen zu verbessern, ist deshalb eine kontinuierliche Sorgfalt bei der Erschließung und Zugänglichmachung von Archivalien notwendig. Dazu bedarf es fachkundiger Anleitung für Archivare, ganz ähnlich wie es die nützliche Handreichung *Wie erarbeite ich eine Gemeindegeschichte* für Chronisten seit 1983 gibt.⁵⁰ Unter den Forschenden selbst sollte zur Bewusstseinsbildung darüber beigetragen werden, welche Potentiale auch staatliche und landeskirchliche Archive für die Bearbeitung vieler Forschungsprojekte bieten. Ein zweites: Realistischerweise wird man auch weiterhin davon ausgehen müssen, dass der Kreis methodistischer Geschichtsforscher sehr überschaubar bleibt. An deutschen Universitäten und Hochschulen trifft man auf Forschungsprofile, die frei-

⁴⁷ Karl Heinz Voigt: „Auf eigenen Füßen stehen...“ Die methodistischen Kirchen in der Nachkriegszeit im heutigen Mecklenburg-Vorpommern, Teil 1, in: EmK Geschichte 1/2013, 16–36; Teil 2, in: ebd. 2/2013, 5–32; Ders.: „Auf eigenen Füßen stehen...“ Die Evangelische Gemeinschaft in Mecklenburg-Vorpommern und angrenzenden Gebieten nach 1945, in: ebd. 1+2/2014, 42–75.

⁴⁸ Ulrich Ziegler: Kirche und Kirchenraum – ein Überblick mit Überlegungen zum methodistisch geprägten Kirchenbau, in: EmK Geschichte, Heft 1/2011, 32–49.

⁴⁹ Hartmut Handt (Hg.): „... im Lied geboren.“ Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, EmK Geschichte 54, Frankfurt am Main 2010.

⁵⁰ Karl Heinz Voigt: *Wie erarbeite ich eine Gemeindegeschichte?*, Reutlingen 1983.

kirchlichen Themen wenig Platz bieten. Akademische Meriten erwirbt man sich eher anderswo. Gleichwohl sollte zu akademischen Qualifikationsarbeiten zum Methodismus ermuntert und der Kontakt zu Universitäten gesucht werden. Die Theologische Hochschule Reutlingen (FH) verfügt zudem über internationale Netzwerke und Kooperationen mit anderen methodistischen Ausbildungsstätten, die geeignet scheinen, länderübergreifend historisch zu arbeiten. Diesen Zweck verfolgt auch die europäische Sektion der World Methodist Historical Society, deren Ausbau zu einer Art Dachverband aller methodistischen Kirchenhistoriker in Europa derzeit erfolgt. Die chronische Unterfinanzierung der einzelnen historischen Gesellschaften und die geringen personellen Ressourcen werden freilich bleibende Herausforderungen sein.

Zu guter Letzt: Wie eingangs ausgeführt, sieht sich die methodistische Geschichtsforschung in einer Brückenfunktion zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Wissenschaftlichkeit und Alltagsrelevanz. Ein Kreis von ca. 200 Personen, der sich im Augenblick durch verbindliche Mitgliedschaft in der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK zusammengefunden hat, darf dankbar erwähnt werden. Er hilft, die Anliegen und Ergebnisse der Forschung in Kirche und Gemeinde hineinzutragen. Doch sollten gewiss auch ergänzende Wege gesucht werden. Hier hat die deutsche EmK gerade eine Idee der Britischen Methodistenkirche aufgegriffen. Im Projekt „Heritage Sites“ strebt man im Mutterland des Methodismus anhand historisch bedeutsamer Stätten die Verknüpfung von historischer Forschung, Gestaltung von Kulturlandschaften und touristischer Bewerbung an. Das ist für Deutschland mit seiner später einsetzenden methodistischen Tradition schwieriger als für Großbritannien. Aber es bietet jenseits der im Hinblick auf 2017 schon lange spürbaren Konjunktur von Lutherstätten, Lutherwegen u. ä. die Chance, dezent aber pointiert zur Wahrnehmung des Methodismus in historischer und gegenwärtiger Gestalt beizutragen. Ein *Handbuch historischer Stätten des Methodismus* ist jedenfalls derzeit im Entstehen. Ermutigend an diesem Beispiel ist, dass solche Impulse oft aus der Einbindung in Netzwerke, in diesem speziellen Fall des internationalen Methodismus, erwachsen. Deshalb gilt die Schlussbemerkung der Ermutigung, die die methodistische Geschichtsforschung dem Verein für Freikirchenforschung als einem für sie ganz entscheidenden Netzwerk verdankt. Vom Beginn der Vereinsarbeit an haben methodistische Historiker hier offene Aufnahme gefunden, ihre Forschungsergebnisse vorstellen und diskutieren können; ja, konnten sie durch die Auseinandersetzung mit der Geschichte anderer Freikirchen eine wichtige Basis für vergleichende Betrachtungen gewinnen. Sie haben den Verein ein Stück mitgeprägt, und sie teilen die Hoffnung auf eine weiterhin fruchtbare und inspirierende Vereinstätigkeit.

Adventistische Geschichtsforschung im Spannungsfeld von Selbst- und Fremdwahrnehmung

Johannes Hartlapp

Adventisten entstanden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten aus der nach ihrem Gründer benannten Millerbewegung.¹ Diese Erweckungsbewegung im Rahmen der ausklingenden Second Great Awakening war zutiefst von einem rationalen Grundansatz geprägt.² Ein wesentliches Hintergrundmotiv für diese Bewegung lag in der Reaktion auf das verheerende Erdbeben vom 1. November 1755, durch das Lissabon fast vollständig zerstört wurde. Viele Menschen fragten sich, nachdem sie den ersten Schock nach dem Erdbeben und einem wenige Minuten später eintreffenden tödlichen Tsunami überlebt hatten: Wie kann es sein, dass eine der christlichsten Städte Europas, und dazu noch in einer Zeit während die Gläubigen am Fest Allerheiligen in den Kirchen sind, fast vollständig durch das Erdbeben und die Flutwelle ausgelöscht wird? Diese schon bald in breiter Öffentlichkeit und sogar auf wissenschaftlicher Basis geführte Diskussion, u. a. von Voltaire und Rousseau wird allgemein als Beginn der modernen Theodizeefrage angesehen.³ Jetzt fühlten sich Christen zutiefst herausgefordert und suchten u. a. nach rationalen Beweisen für die Existenz Gottes. Dagegen meinten ihre Gegner, die Vertreter der Aufklärung und des Deismus, gerade von diesem Ereignis her auf die Nichtexistenz eines Gottes schließen zu können.

Eine der Antworten, die jetzt verstärkt Bedeutung erhalten sollte, beinhaltete die Geschichte als Beweis für die Existenz Gottes und seine Selbstoffenbarung in der Heiligen Schrift. Gerade in einer historischen Deutung der Offenbarung und genauso des Buches Daniel schien hier ein – ich würde ein wenig salopp formulieren – arithmetischer Beweis für die Existenz Gottes und die Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift gefunden.⁴ Für eine solche Form des Beweises bedurfte es neben der Kenntnis der Prophezeiung auch eine nicht geringe Kenntnis der Geschichte. Genau an diesem Punkt setzte William Miller ein, der mit seinen Bibelstudien den Deismus seiner Zeit zu widerlegen versuchte. Seine prophetischen Karten, mit denen er die apokalyptischen Bilder – nach seiner Meinung – für jedermann leicht ver-

¹ Vgl. *David L. Rowe*: *God's Strange Work. William Miller and the End of the World*. Grand Rapids, MI/Cambridge 2008.

² *Konrad G. Mueller*: Frühgeschichte der Siebenten-Tags-Adventisten, *Studia Irenica* IV, Hildesheim 1977, 32.

³ Vgl. *Gerhard Lauer / Thorsten Unger* (Hgg.): *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, Göttingen 2008; *Ulrich Löffler*: *Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*, Berlin / New York 1999.

⁴ Vgl. *Michael Kannenberg*: *Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848*, AGP 52, Göttingen 2007.

ständlich grafisch darstellte, sind im Grunde genommen nichts anderes, als eine Teilsicht der Geschichte unter bestimmten Aspekten.⁵ Oder anders ausgedrückt: Um die Begründung der Botschaft Millers von der Nähe der Wiederkunft Jesu verstehen zu können, war ein nicht geringes Wissen historischer Ereignisse notwendig. Das bedeutet: Bereits an der Wiege des Adventismus spielt die Beschäftigung mit der Geschichte eine nicht zu unterschätzende Rolle. Dabei geht es allerdings um eine Geschichtsschau, die als Begründung des eigenen Glaubens eine Reihe historischer Ereignisse mit bestimmter Abfolge präferiert. Frühe Adventisten kannten sich mit den großen Daten der Weltgeschichte gut aus und sahen, wie viele andere Christen auch, hier ein entscheidendes Kriterium des Handelns Gottes, das ihnen gleichsam wie ein Fahrplan den Weg zur in Kürze erwarteten Wiederkunft Jesu weist. Die Beschäftigung mit den Aussagen biblischer Prophetie führte sie ganz selbstverständlich hinein in die Welt der Geschichte und in die Beobachtung des Zeitgeschehens der Gegenwart. Wie im schwäbischen Pietismus lasen frühe Adventisten in einer Hand die Bibel und in der anderen die Zeitung.⁶ Für sie war die Beschäftigung mit der Geschichte ein feststehender Bestandteil ihres Glaubens.

Noch in einem weiteren Punkt war die Geschichte für Adventisten von überragender Bedeutung. Hier war der Platz der eigenen Selbstverortung. Nach der so bitteren Enttäuschung des Jahres 1844, dass Jesus nicht – so wie erwartet – gekommen war, suchten sie nun nach Antworten. Eine dieser Antworten lag in einem neuen Ruhetagsverständnis, für sie die Entdeckung des Sabbats. Dabei bemerkten sie schon bald, dass sie nicht die Einzigsten waren, die sich mit dieser Frage beschäftigt hatten. Eines der ersten Bücher der jungen adventistischen Kirche, verfasst von John Nevis Andrews, trug den Titel „Geschichte des Sabbats“.⁷ Waren die ersten Adventisten nach der Enttäuschung streng separatistisch, so entdeckten sie jetzt ein geschichtliches Kontinuum derer, die den Sabbat feiern, als ihre Verortung in der Christenheit. Aus dem Buch von Andrews wurde später von dem Deutschen Ludwig R. Conradi ein deutliches erweitertes Werk gleichen Namens, das auf eine intensive Beschäftigung mit der Geschichte zurückgeht.⁸ Ein ähnlicher Versuch der Selbstverortung in der Christenheit ge-

⁵ Vgl. *Ruth Alden Doan*: *The Miller Heresy, Millennialism and American Culture*, Philadelphia 1987; *George R. Knight*: *Millennial Fever and the End of the World. A Study of Millerite Adventism*, Boise ID 1993.

⁶ Walter Nigg über den schwäbischen Pietismus: „Die Besucher der Bibelstunden fingen plötzlich an, neben der Heiligen Schrift mit Eifer auch den politischen Teil der Zeitungen zu lesen, um sich über den Gang des Gottesreiches auf dem laufenden zu halten und bekamen so auch ein geschichtliches Interesse für die zukünftige Gestaltung der Völkerwelt.“ (*Walter Nigg*: *Das ewige Reich, Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Berlin / München 1951, 289 f.).

⁷ Vgl. *John N. Andrews*: *History of the Sabbath and First Day of the Week*, Battle Creek MI 1861.

⁸ Vgl. *Ludwig Richard Conradi*: *Die Geschichte des Sabbats und des Ersten Wochentages im Lichte der Heiligen Schrift und der Geschichte von der Erschaffung der Welt bis auf die Gegenwart*, Hamburg 1912.

schah einige Jahrzehnte später mit dem vierbändigen Werk von LeRoy E. Froom in der Frage historischer Prophetieauslegung.⁹ Beide Werke, sowohl von das Andrews (Conradi) als auch das von Froom deuten darauf, wie sehr die Beschäftigung mit einzelnen Aspekten der Geschichte in der frühen Phase der Adventismus in Amerika und genauso in Deutschland eine identitätsstiftende Wirkung für Adventisten besaß. Das Verständnis der Geschichte bildete einen Teil der Selbstfindung und gleichzeitig der Einordnung in das vielfältige Spektrum der Christenheit.

Das wird auch und gerade an dem vielleicht bekanntesten Buch des frühen Adventismus von Ellen White, „Der große Kampf zwischen Licht und Finsternis“, sichtbar.¹⁰ Es beinhaltet eine selektive Geschichtsschau als Heils geschichte von der Schöpfung bis zur Wiederkunft aus adventistischer Perspektive. (Ein recht ähnlicher Grundansatz des Geschichtsverständnisses findet sich bei Martin Luther.)

Wozu führte diese adventistische Sicht der Geschichte? Der Blick über den eigenen Horizont hinaus eröffnete zuerst den Blick auf eine spezielle Gruppe des Baptismus, von der die frühen Siebenten-Tags-Adventisten den Sabbat übernommen hatten: die Siebenten-Tags-Baptisten.¹¹ Es kam zu freundschaftlichen Begegnungen, dann zu offiziellen Vertretungen bei den jeweiligen Generalkonferenzen (GK) und schließlich zu einem erstaunlichen Beschluss der STA-GK1879: Weil in der Vergangenheit einige adventistische Prediger durch ihre missionarischen Bemühungen in Gemeinden der Siebenten-Tags-Baptisten viel Unruhe und Streit ausgelöst hätten, sollten ähnlich Vorfälle zukünftig vermieden werden.¹² Oder anders formuliert: Wir betreiben keine Mission dort, wo schon Gemeinden der Siebenten-Tags-Baptisten existieren. Wenn man den unermüdlichen missionarischen Eifer der Väter – getrieben durch die erwartete baldige Wiederkunft – kennt, dann wird die Tragweite eines solchen Beschlusses deutlich.

Deutlicher wird das bei Ludwig R. Conradi sichtbar: Seine intensive Beschäftigung mit der Geschichte führte ihn ganz eng in den Kreis der Gemeinschaftsbewegung des 19. Jahrhunderts und bewog ihn zur Zusammenarbeit mit den evangelischen Missionen, die z. B. wie die Advent-Missionsgesellschaft im damaligen Deutsch-Ostafrika arbeiteten. Seine Kontakte mit den führenden Persönlichkeiten der Evangelischen Missionen, z. B. August W. Schreiber, dem Missionsinspektor der Rheinischen und Leiter der Norddeutschen Missions-Gesellschaft oder Vater Friedrich von Bodelschwingh,

⁹ *LeRoy Edwin Froom: The Prophetic Faith of our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation.* 4 vols., Washington 1950–1954.

¹⁰ *Ellen Gould White: The Great Controversy Between Christ and Satan,* Battle Creek MI 1858 (Erstausgabe). Deutschsprachige Ausgaben sind auch unter dem Titel „Vom Schatten zum Licht“, „Das Finale“ bzw. „Die Geschichte, die die Welt verändert(e)“ erschienen.

¹¹ Vgl. *Don A. Sanford: A Choosing People. The History of Seventh Day Baptists*, Nashville TN 1992.

¹² *Stefan Höschele: Interchurch and Interfaith Relations. Seventh-day Adventist Statements and Documents*, Adventistica 10, Frankfurt/M. / New York 2010, 18.

seit 1906 bis zu seinem Tod auch Leiter der Bethel-Mission (Ostafrika), halfen dem frühen Adventismus – trotz des eigenen exklusiven Selbstverständnisses – zu einer vorsichtigen ökumenischen Offenheit, die weitgehend unbekannt ist.¹³ Bekannt ist vielleicht nur, dass offizielle Vertreter der GK der STA an der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh teilnahmen, unter ihnen auch Conradi.¹⁴

Das alles endete aber vor etwa 100 Jahren. Dafür waren zwei Ereignisse ausschlaggebend. Einerseits der Erste Weltkrieg. Jetzt war es wieder die selektive Geschichtsschau, die schon vor 1914 adventistische Ausleger dazu brachte, anzunehmen, dass ein kommender Weltkrieg zum Ende des Osmanischen Reiches und damit zu der in der Apokalypse genannten Schlacht von Hamargedon führen sollte.¹⁵ Daran zerbrach die Einheit der deutschen, später der europäischen Adventisten und führte seit 1915 letztendlich zu einer bis heute andauernden Spaltung des Adventismus. Im gleichen Jahr, im August 1915, starb Ellen White. Das traf die Kirche unvorbereitet und bewirkte zumindest bei Teilen der Kirchenleitung eine Ratlosigkeit, die sich z. B. in einer sehr kontroversen Bibelkonferenz von 1919 dokumentierte, als prinzipielle Fragen zum Verständnis von Ellen G. White diskutiert wurden, die genau auf diese Unsicherheit hindeuten.¹⁶ Von nun an traten Veränderungen ein, die weitreichende Konsequenzen hatten. Ereignisse der Entstehung wurden nicht selten idealisiert, stimmig gemacht. Die Welt-, Kirchen-, und Gemeinschaftsgeschichte bestätigte nun die Richtigkeit des eigenen Glaubens.¹⁷ Damit erhielt die Geschichtsschau weitgehend eine apologetische Funktion, bei der nur das geschehen sein durfte, was dem Bild der Kirche entsprach. Damit erklärt sich z. B. das Jahrzehntelange Schweigen zum Verhalten deutscher Adventisten während der NS-Zeit genauso, wie das Schweigen über die adventistischen Märtyrer in dieser Zeit.

¹³ Vgl. *Johannes Hartlapp*: Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung von 1875 bis 1950, KKR 53, Göttingen 2008, 53, 221–224.

¹⁴ Vgl. *Daniel Heinz*: Ludwig Richard Conradi. Missionar, Evangelist und Organisator der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, *Adventistica* 2, Frankfurt/M. / New York 1998, 75.

¹⁵ Vgl. *Hartlapp*, Adventisten im Nationalsozialismus, 83–86.

¹⁶ Vgl. *Lothar Träder* (Hg.): *Quo vadis, Adventgemeinde? Der Adventglaube in Geschichte und Gegenwart* 16, Seehheim 1981, 49–148.

¹⁷ Ganz markant formuliert finden sich diese Gedanken in einem Mitte der fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts herausgegebenen Manuskript mit dem Titel „STA-Geschichte“: „Es ist nicht die Absicht, in diesen geschichtlichen Betrachtungen ein eingehendes Gesamtbild der Siebenten-Tags-Adventisten Gemeinschaft zu bieten. Herrvorragende Ereignisse, führende Persönlichkeiten, die Entwicklung der Organisation, das Wachstum der Bewegung sollen besprochen werden, sowie unsere grundlegenden und allgemein anerkannten Hauptlehren in Betracht gezogen werden. Das Leitmotiv dieser Betrachtungen ist der Grundsatz der Autorität in der Bewegung: a) Das Autoritätsprinzip soweit es den Geist der Weissagung (Anm. des Verfassers: Ellen Gould White) anbetrifft; b) Das Autoritätsprinzip betr. der grundlegenden Lehren – ihre Entwicklung und schließliche einstimmige Annahme; c) Das Autoritätsprinzip in der ausgearbeiteten Organisation der Gemeinschaft.“ (*Daniel Walther*, „STA-Geschichte“, Begleitmanuskript anlässlich des Theologischen Prediger-Lehrgangs vom 14.–19. August 1958 in Berlin, 10).

Erst die 1968er Jahre veränderten das Bild. Jetzt wurde das homogen gezeichnete Bild adventistischer Geschichte in Frage gestellt, jetzt wurden Fragen gestellt, die bislang öffentlich keine Beachtung gefunden hatten, nicht ausgesprochen werden konnten. In den USA erschien eine neue, inoffizielle Zeitschrift „spektrum“, die zum ersten Mal kritische Anfragen an adventistische Theologie und Geschichte offen diskutierte. In Deutschland bildete sich wohl etwas später der „AWA“ (Adventistischer Wissenschaftlicher Arbeitskreis), der sich auf seinen zwei jährlichen Tagungen dieser Fragen annahm und seitdem immer wieder damit auseinandersetzt. Der AWA ist bis heute in Deutschland die einzige Arbeitsgruppe, die sich – allerdings nicht ausschließlich – historischer, sondern auch zeitgeschichtlicher und theologischer Fragen annimmt und in einem möglichst breiten Kontext bearbeitet.¹⁸ Eine echte Breitenwirkung konnte der Verein nur in den ersten Jahren erlangen, heute hat man eher das Empfinden, dass ihm eine Verjüngung guttäte. In diesem Zusammenhang muss auch Professor Baldur Pfeiffer erwähnt werden, m. W. auch Gründungsmitglied des Vereins für Freikirchenforschung. Er begann in den frühen 1980er Jahren mit viel Engagement und zuerst auf rein privater Basis mit dem Aufbau eines kirchen-eigenen Archivs. Ein gleiches erfolgte in Friedensau von Wolfgang Hartlapp für den Ostteil Deutschlands. Beide Sammlungen bilden den Grundstock des heutigen Historischen Archivs der Freikirche der STA in Europa. Dieses Archiv bietet gute Möglichkeiten zur Erforschung adventistischer Geschichte, die noch besser genutzt werden könnten.

Im Maßstab der Weltkirche war es vor allem der Historiker George Knight, der im Gegensatz zu „spectrum“ und AWA am Zentrum adventistischer Ausbildung, der Andrews University in Berrien Springs das bis dahin vertretene Geschichtsbild erst vorsichtig, dann aber doch deutlich veränderte und dessen Bücher wohl weit mehr erreichten als alle anderen Veröffentlichungen.¹⁹ Er zeigte sehr deutlich, dass alle geschichtlichen Ereignisse der STA-Geschichte nicht „vom Himmel gefallen sind“, sondern in einem direkten Kontext von Zeit und Raum stehen, der zum Verständnis unerlässlich ist. Damit gab er deutliche Anstöße zu einer weltweit veränderten Sicht auf die eigene Geschichte. Seine Impulse führten auch in Europa zu einem Umdenken. Dass 2005 endlich ein Schuldbekenntnis deutscher und österreichischer Adventisten zum Verhalten im Nationalsozialismus und 2014 ein Schuldbekenntnis zu den Ereignissen des Ersten Weltkrieges, die zur Kirchenspaltung führten, offiziell veröffentlicht wurden, deutet einen guten Weg

¹⁸ Der AWA veröffentlicht seit 1972 zwei Publikationsreihen „Der Adventglaube in Geschichte und Gegenwart“ und „Stufen“.

¹⁹ Von seinen zahlreichen Publikationen erschienen auf Deutsch u. a.: *George Knight: In Erwartung seines Kommens. Eine Kurzgeschichte der Siebenten-Tags-Adventisten*, Lüneburg 1993; *Ellen White lesen und verstehen*, Lüneburg 1998; *Ellen Whites Leben und Welt*, Lüneburg 2001; *Es war nicht immer so. Die Entwicklung adventistischer Glaubensüberzeugungen*, Lüneburg 2002; *Joseph Bates*, Lüneburg 2007; *Wenn Heilige sich streiten*, Lüneburg 2010.

an.²⁰ Eingeleitet wurde diese mutige, kritische Sicht der eigenen Geschichte mit einem Schuldbekenntnis auf der letzten Konferenz ostdeutscher Adventisten 1990 in Magdeburg. Hier war die Handschrift u. a. von zwei Kirchenhistorikern von Friedensau sichtbar: Einmal die Walter Eberhardt, der selbst eine vierbändige Kirchengeschichte verfasst hatte, die in der DDR nicht nur in freikirchlichen Kreisen gern zu Rate gezogen wurde²¹ und zweitens die von Dieter Leutert, der fast die gesamte Generation adventistischer Pastoren in der DDR prägte. In diesem Zusammenhang muss auch Lothar Träder erwähnt werden, lange Jahre Kirchenhistoriker und Schulleiter auf der Marienhöhe, der Friedensauer Schwesternschule in Darmstadt, der sich im AWA stark engagiert hat und darüber hinaus die aktuellen Entwicklungen immer noch mit wachem, kritischem Auge beachtet und kommentiert.

Ein zunehmend offener Umgang mit der eigenen Geschichte führte auch zur Annäherung mit der Reformationsbewegung der STA, die sich vor 100 Jahren zu Beginn des Ersten Weltkrieges von der Mutterkirche trennte. Das dokumentiert u. a. die Verlegung eines Stolpersteins im Stadtzentrum von Halle/Saale für den während der NS-Zeit ermordeten Vereinigungsvorsteher der Reformationsbewegung, Johann Hanselmann, und einer gemeinsamen Gedenkveranstaltung in den Räumen des Adventhauses Halle.²²

Trotz dieser positiven Entwicklungen steht die adventistische Geschichtsschreibung aber auch vor schwierigen Aufgaben. Das sind die Spannungsfelder jeder eschatologischen Bewegung, die von der Zeit eingeholt und damit tief in Frage gestellt wird. Dann stellt sich die Gretchenfrage: Wie halte ich es mit der Wahrheit? Wenn der Rückblick trotz aller Bewunderung für den Einsatz und die Hingabe der Väter und Mütter doch auch Aspekte enthüllt, die grundsätzliche theologische Fragen aufbrechen lassen? Historiker sind auch gefragt, wenn es darum geht, den Blick auf andere eschatologische Bewegungen zu werfen und deren Entwicklungen im zweiten Jahrhundert ihres Bestehens zu analysieren und ggf. auch Schlüsse für die eigene Entwicklung zu ziehen. Diese Fragen allerdings werden nach meinem Kenntnisstand in der Gegenwart zumindest in Europa kaum reflektiert. Das zeigt sich z. B. daran, dass an den adventistischen Ausbildungsstätten in Europa Historiker zunehmend Seltenheitswert besitzen.

²⁰ *Heinz Szobries*: Schuldbekenntnisse aus dem Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden und anderen Kirchen in Deutschland nach 1945. Zeugnisse von Schwachheit und Kraft beim Einstehen für die eigene Vergangenheit, Baptismus-Dokumentation 3, Elstal 2013, 112f. Das Schuldbekenntnis der STA zum Verhalten während des Ersten Weltkrieges findet sich unter: <http://www.adventisten.de/ueber-uns/dokumente-und-stellungnahmen/>.

²¹ *Walter Eberhardt*: Wege und Irrwege der Christenheit. Von der Urgemeinde bis zur Vorreformation, Berlin 1968; Reformation und Gegenreformation, Berlin 1973; Aufklärung und Pietismus: 1648–1800, Berlin 1979; Zwischen den Revolutionen. Licht und Irrlicht in der neueren Kirchengeschichte, Hamburg 1993.

²² „Adventgemeinde Halle enthüllt Stolperstein für Johann Hanselmann“, Adventisten heute – aktuell, vom 15.06.2012.

Ein Wort zum Verein. Ich kann aus eigener Erfahrung bestätigen, dass der Verein für Freikirchenforschung gerade auch für Adventisten in Deutschland eine große Bedeutung besitzt. Im Blick auf die Geschichte unserer Freikirchen wird jede eigene Exklusivität gerade durch die gemeinsame Erfahrung der Geschichte in ein neues, besseres und weiteres Licht gerückt, es ist eine notwendige, im besten Sinn des Wortes ökumenische Erfahrung. Die Beschreibung des gegenwärtigen Entwicklungsstandes adventistischer Geschichtsforschung hat bereits die sich daraus ergebenen notwendigen Aufgaben und Perspektiven vorgezeichnet. Es ist der Mut zur eigenen Geschichte, die so gern gezeichnete, häufig verklärte Vergangenheit, die allerdings mit einigen Tabuthemen behaftet ist, dem kritischen Blick der Geschichtswissenschaft auszusetzen und im Gespräch darüber sich selbst besser zu erkennen.

„Denn unser Wissen ist Stückwerk...“.

Pfingstkirchenforschung als Erkundungswissenschaft der transnationalen Interaktionsgeschichte der Pfingstbewegung

Moritz Fischer

„Denn unser Wissen ist Stückwerk...“ schreibt Paulus an die Korinther (1Kor 13, 9). Er bezieht sich hier auf bestimmte Gemeindeglieder in Korinth, die für sich beanspruchen, als Gnostiker Zugang zu „der“ Erkenntnis Gottes im umfassenden Sinne zu besitzen. Auch unser – im Falle der Pfingstbewegung als theologisches und historisches „Wissen“ zu bestimmendes Erkennen – bleibt fragmentarisch, kann nur „Stückwerk“ sein. Diese von einer gewissen Bescheidenheit bestimmte Erkenntnis möchte ich aber ins Positive wenden und betonen: Jede Erkenntnis setzt sich letztlich aus vielen Facetten zusammen, ohne dass – gerade im Fall der in sich wenig homogenen, sondern sehr pluralen Pfingstbewegung – „Einheitlichkeit“ dogmatisch oder erkenntnis-theoretisch festzuschreiben wäre. Das hat nicht nur damit zu tun, dass jede wissenschaftliche „Erkenntnis“ immer relativ bleiben muss, sondern ist m. E. auch dem Gegenstand, um den es uns hier geht, geschuldet: der pfingstlich-charismatischen Bewegung. Die einzelnen empirischen Daten, die sich erheben lassen, lassen sich nur verstehen, sofern wir sie in den größeren Zusammenhang der geschichtlichen Erforschung des Christentums stellen: Das ist nötig, denn das Christentum insgesamt erfährt weltweit seit Jahrzehnten einen kontinuierlichen Zuwachs seiner Mitglieder und eine fortlaufende Ausdehnung seiner Einflusssphäre. Für diese Entwicklung ist maßgeblich die internationale pfingstlich-charismatische Bewegung mit ihren vielen „Stücken“, d. h. ekklesialen Segmenten mit verantwortlich. Blickt man auf ihre qualitativen Identitätsmerkmale, fällt die hochgradige Fähigkeit der Pfingstcharismatiker zur Netzwerkbildung auf. Sie verstehen es ferner, effizient mit anderen Kirchen, Gemeinden, christlichen Organisationen und missionarischen Initiativen zu kooperieren. Die meisten Pfingstkirchen sind dabei überregional verflochten und transnational organisiert. Letzteres trifft besonders auf die zu, die sich ihrer eigenen Identität als Einwanderer- oder „Migrationskirche“ verstehen. Ihre internen Diskurse handeln maßgeblich von transnationalen Interaktionen. Zu meinen Erkenntnissen in Sachen „Pfingstkirchenforschung“ kam ich im Zusammenhang einer „Einzelfallstudie“. Dabei erkundete ich solch eine weltweit verflochtene Kirche mit ihren diskursiven Selbstbeschreibungen, zeichnete diese auf und wertete sie aus, um diese Kirche so selbst, wenigstens stückwerkartig, „zu Wort kommen zu lassen“.¹

¹ Moritz Fischer: Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche Nzambe-Malamu mit ihren transnationalen Verflechtungen, KKR 57, Göttingen 2011.

1. Pfingstkirchenforschung als Aufgabe

1.1 Womit sich Pfingstkirchenforschung beschäftigt

Es kann in den folgenden Ausführungen nicht um *die* Geschichte der Pfingstkirchenforschung gehen. Vielmehr beschäftigt uns die Frage, *was* bei der Erforschung von Pfingstkirchen im Einzelnen zu bedenken ist. Ich möchte zur Beantwortung von Fragen beitragen wie: Was unterscheidet die Erforschung von Pfingstkirchen von der Untersuchung anderer Kirchen, Konfessionen oder Religionen? Was ist in der Pfingstkirchenforschung vergleichbar mit der Erforschung anderer Konfessionen? Welches historische, welches sozialwissenschaftliche, welches kulturwissenschaftliche Handwerkszeug sollte die Werkstatt der Pfingstkirchenforscher vorhalten? In diesem Zusammenhang wird es sich auf jeden Fall lohnen, die eine oder andere informative Überblicksstudie zu „der Pfingstbewegung“ zur Hand zu nehmen: An Walter J. Hollenwegers „Christlich-charismatisches Christentum“ kommt auch 25 Jahre nach ihrem Erscheinen niemand vorbei, der nach „Herkunft, Situation und Ökumenischen Chancen“ fragt, die die Pfingstbewegung ausmachen. Wer sich profund über die komplexe Geschichte der „Freikirchlichen Pfingstbewegung in Deutschland“ zwischen 1945 und 1985 informieren will, kann das u. a. bei Ludwig David Eisenlöffel tun. Hier fließen auch Erkenntnisse aus monographischen Spezialuntersuchungen ein, die sich einzelnen Kirchen oder dem Vorkommen der Pfingstkirchen in bestimmten außereuropäischen Regionen widmen – neuere Arbeiten gehen etwa über die Pfingstbewegung in Chile (Daniel Frei: „Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen“) oder über die in Äthiopien. Jörg Haustein bemüht sich hier in seiner Dissertation „Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism“ aber nicht nur der *Geschichte* der Pfingstbewegung in Äthiopien. Er zielt nicht zuletzt ab auf eine grundsätzlich brauchbare *Theorie* der Pfingstkirchen-Geschichtsschreibung. Schließlich gilt es auch Studien zu kennen, die sich anderen abgrenzbaren Fragestellungen widmen: Sie gehen etwa dem Verhältnis der „Igreja Universal do Reino de Deus“ in Brasilien zur dortigen „Kirche Lutherischen Bekenntnisses“ (Marceli Fritz-Winkel) oder der Missionstätigkeit von Migrationskirchen in Europa nach (Claudia Währisch-Oblau: „The Missionary Self-Perception of Pentecostal/ Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel“).

Als Pfingstkirchenforscher- und innen können wir aber auch – zusammen mit einer Kulturanthropologin – „auf die Reise gehen“ und die Bedeutung von privaten TV-Sendern in Kinshasa in der Demokratischen Republik Kongo verfolgen. Zur besten Sendezeit spielen da in Soap-Operas Pfingstpastoren mit, treiben böse Geister aus und werden coram publico mit den Konflikten des Alltags der Mittelklasse in einer afrikanischen Megacity konfrontiert (Katrien Pype, *The Making of the Pentecostal Melodrama: Religion, Media and Gender in Kinshasa*). Keinesfalls dürfen wir als an Konfessions-

kunde Interessierte den Forschungsstrang übergehen, der sich genuin theologischen Fragestellungen widmet. Auch hier gilt, dass den Veröffentlichungen der „Insider“, den pfingstlichen Theologen ein gewisser Vorrang zu kommt. Ihnen gilt Respekt, sind sie doch in der Regel besser in den internen Fachdiskursen beheimatet und näher am Forschungsgegenstand und dem Material. Bei der Beurteilung ihrer Studien ist aber ein anderer Vorbehalt angebracht: Ihre Sichtweise kann – mehr als es wissenschaftlicher Neutralität zukommt – subjektiv ausfallen. Was der weiße Südafrikaner David J. du Plessis (1905–1987), Pastor der „Apostolic Faith Mission of South Africa“, – in der Ökumenebewegung der Mitte des 20. Jahrhunderts bekannt geworden als „Mr. Pentecost“ – über Themen wie die „Taufe im Heiligen Geist“ schreibt, ist nicht nur ein Selbstzeugnis im ökumenischen Gespräch der 1960er Jahre, sondern eine theologiegeschichtliche Quelle. Deren Titel lautet: „The Spirit Bade Me Go. The Astounding Move of God in the Denominational Churches.“

Damit komme ich zu einer weiteren Sorte von Studien, bei denen sich die eine oder die andere „Seite“, Pfingstler oder Nichtpfingstler, um die Wahrnehmung des anderen und eine dialogische Auseinandersetzung miteinander bemüht. Ich nenne – wieder nur kurzorisch – Reinhard Hempelmanns „Licht und Schatten des Erweckungchristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit“ – seit Jahren vergriffen und m. E. dringend einer überarbeiteten Neuauflage harrend. Oder: William W. und Robert P. Menzies, – Vater und Sohn, Theologen der nordamerikanischen „Assemblies of God“, der weltweit größten Pfingstkirche, – suchen einen „theologischen Brückenschlag zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalen“ mit dem Titel: „Pfingsten und die Geistesgaben“. Besonders spannend ist Pfingstkirchenforschung immer dann, wenn sie dazu beitragen kann, alte Klischees gegen den Strich zu bürsten wie: „Pfingstkirchen stehen im Dienst der politisch-hegemonialen Bestrebungen Nordamerikas.“ So gibt es beispielsweise eine breite Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie, etwa bei Juan Sepúlveda oder bei Cheryl Bridges Johns. Pfingstkirchenforscher stoßen immer wieder auch auf Überlappungen zwischen theologischen Traditionen, Kulturen und sozialen Schichten. Darin spiegelt sich die Fluidität der Pfingstbewegung wieder. Diese kommt auch in den Interferenzen zwischen historischen und Pfingstkirchen zum Ausdruck, von denen die „charismatische Bewegung“ zeugt. Peter Zimmerling (2002) beispielsweise untersuchte die ambivalente Theologie und Spiritualität der „charismatische Bewegung“ und arbeitet „Anstöße zum Gespräch“ heraus.

1.2 Pfingstkirchenforschung ist per se Erkundung der *weltweiten Pfingstbewegung*

Damit leite ich über zu einer zweiten Präzision: Pfingstkirchenforschung ist, konfessionskundlich gesehen, immer auch die (ausschnittweise) Erforschung der *weltweiten Pfingstbewegung* und insofern Ökumenewissenschaft. Keine

andere Konfession hat eine so ausgeprägte genuin ökumenische Identität wie die Pfingstler in ihrer Internationalität bzw. Globalität. Bei näherem Hinsehen ist diese „interne Ökumenizität der Pfingstbewegung“, die ich statuiere, ohne den Begriff der „Ökumene“ überstrapazieren zu wollen, aber ebenso wenig homogen, wie das, was wir sonst unter „externer Ökumene“ verstehen. Viele Pfingstkirchen sind permanenten Zerreißproben ausgesetzt, Spaltungen, Neugründungen und Fusionen sind an der Tagesordnung. Das spiegelt sich in der Realität der „Migrationskirchen“ wieder, die sich seit den frühen 1990er Jahren in Europa entwickeln. Zu zwei Dritteln weisen sie eine pfingstcharismatische Identität auf. Der spirituelle Erfahrungsbezug, den viele ihrer Gläubigen hier in Migrationsgemeinden suchen, konkretisiert sich in ihrem Glauben als Pfingstler. Sie bringen den Hunger nach Erfahrungen, der den Glauben für sie plausibel macht, aus ihren traditionalen Herkunftskulturen Asiens, Lateinamerikas und Afrikas und den dortigen Religionen mit. Insofern ist Pfingstkirchenforschung auch den Fragestellungen der Interkulturellen Theologie, sprich den Missionswissenschaften, verpflichtet, wenn es um die Wechselwirkungen zwischen religiösen Traditionen geht. Um dies nur an einem Beispiel konkret zu machen: In der Bedeutung, die weite Teile der Pfingstbewegung Dämonen und Geistern zumessen, spiegeln sich Erfahrungen wieder, die andere Religionen, nicht nur die traditionalen, auf vergleichbarer – oder auf ganz andere Weise deuten.

2. Plädoyer für einen mehrperspektivischen Ansatz zur Erforschung von Pfingstkirchen

2.1 Das Tableau möglicher Fragestellungen

- Historisch ausgerichtete Fragestellungen:

Welche Bedeutung haben Narrative, die über „oral traditions“ Wissen weitergeben? Welche Konflikte gab es während der Kolonialzeit und danach in Zaire mit Missionaren aus dem Westen? Inwieweit wurde Nzambe-Malamu durch den Einsatz von Finanzen, von qualifiziertem Personal, von Material, von Technik und von Logistik fremdbestimmt? Wie begann, wie endete die jeweilige Ära der Protagonisten einer Kirche, wer folgt wem warum nach? Wer sind die anscheinend einflussreichen Akteure, die von außen her wirken? Wie stehen Konkurrenten zueinander, zwischen denen es möglicherweise innerkirchliche Diadochenkämpfe gibt? Welche Bedeutung kommt den unterschiedlichen Gründergestalten von Einzelgemeinden zu, die aus den USA, Afrika und Europa in Beziehung zu Nzambe-Malamu zu stehen scheinen? Welche diachronen sowie synchronen Prozesse lassen sich eruieren?

- Soziologisch und ekklesiologisch ausgerichtete Fragestellungen:

Wie ist eine konkrete, womöglich relativ kleine Kirche in die kirchliche Landschaft der Region, in der sie hauptsächlich beheimatet ist, einzurord-

nen? Wie ist es um die „Leistungsfähigkeit“ der Kirche als „Diasporakirche“ innerhalb einer Region bestellt? Worin besteht ihr Engagement, das sie etwa als „Migrationskirche“ im transkontinentalen Austausch eingeht? Wie unterscheiden sich im Diskurs die Gründungs- bzw. Mutterkirche und etwaige Tochterkirchen voneinander, wie hängen sie organisatorisch, personell und strukturell zusammen? Inwieweit lässt sich der Begriff „ekklesiogenes Netzwerk“ aus Selbstbeschreibungen der Kirche ableiten, um ihre Identität zu skizzieren? Passt die kirchensoziologische Kategorie „religiöse Bewegung“ auf die jeweilige Kirche? Ist die Selbstverbreitung der Kirche eines ihrer Identitätsmerkmale? Wie verhalten sich kirchliche Zentralen zueinander, die etwa aus Kirchenspaltungen herrühren? In welchen Verhältnissen stehen vermeintliche kirchliche Peripherien und das Zentrum (Zentren) zueinander? Wie ist die multikulturelle Ausprägung der Mitglieder einer Gemeinde zu verstehen? Was hat es mit den unterschiedlichen Bezeichnungen, die eine Kirche hat oder ihr gegeben werden, auf sich? Was bedeuten die unterschiedlichen Benennungen der diversen Tochterkirchen? Welche theologiegeschichtlichen Spuren führen zu den Fragen, mit denen sich eine Kirche in ihrer Gründungsphase meist intensiv beschäftigte?

- Systematisch-theologisch ausgerichtete Fragestellungen:

Wie wird die für Pfingstkirchen so typische „Theologie des Heiligen Geistes“ formuliert? Inwieweit können wir aus der Beschäftigung mit Nzambe-Malamu etwas zu einer „interkulturellen, interkonfessionellen und transnationalen Theologie“ lernen? Welcher Zusammenhang besteht bei den Performanzen zu einer „Verkörperung des biblischen Wortes“, der kulturwissenschaftlich als „Embodiment“, theologisch als Inkarnation zu deuten ist?

- Kulturwissenschaftlich ausgerichtete Fragestellungen:

Welche rituellen Dynamiken und kulturellen Techniken / Faktoren führten dazu, dass diese Kirche entstand, wuchs und sich verbreitete? Welche Bedeutung haben Performanzen für die interne Selbstdarstellung einer Kirche sowie die externen Diskurse über sie? Gibt es eine ritualisierte Körpersprache, die in gottesdienstlichen Liturgien, beim Gebet, bei der Praxis von Heilungen und Exorzismen in vielen Pfingstkirchen elementar zu sein scheint? Wie werden Zusammenhänge zwischen Aussagen der Bibel und den Gottesdienstbesuchern bzw. Gemeindegliedern in Predigten und in der liturgischen Praxis hergestellt? Ist das für die Teilnehmenden auch plausibel, was da läuft? Inwieweit rekurriert die rituelle Praxis auf „Plausibilitätsstrukturen indigener (traditionaler) Kulturen“?

- Transdisziplinärer Forschungsansatz, Feldforschung und mediale Quellen:

Diese viererlei Arten von Fragestellungen, die sich recht und schlecht voneinander abgrenzen lassen, sind im Hinblick auf das Material zu verfolgen, das zur Verfügung steht. Dann lassen sich erst die erforderlichen

passenden Forschungsmethoden aus dem wissenschaftlichen Kanon der Forschungsmethodik auswählen. Dies geschieht mit Bezug auf die generelle wissenschaftliche Debatte zu internationalen Pfingstkirchen. Nun folgt die Begründung dafür, warum bestimmte Methoden bevorzugt werden. Ihre Plausibilität erhalten sie durch den Bezug, der zum konkreten Forschungsobjekt besteht. Zwischenergebnisse werden analysiert mit der Frage, was sie zur Fragestellung beitragen. Bestimmte Strukturen, die im Verlauf des Forschungsprozesses zutage treten, sind hinsichtlich ihres Aussagewertes zu prüfen, inwieweit sie Allgemeingültigkeit beanspruchen.

Damit gilt es, das Anfangsstadium, die Entwicklung und das gegenwärtige Wachstum bzw. Schrumpfen einer unabhängigen, zunächst nur auf einem Kontinent, etwa in Afrika heimischen, aber inzwischen weltweit verbreiteten Pfingstkirche zu analysieren. Die Hauptfrage ist, inwieweit sich die Verflechtungen einer Kirche in ihrer prozesshaften Dynamik von ihrer Umgebung so abheben, dass mit Fug und Recht von einer „Kirche“ gesprochen werden kann. Meines Erachtens kann bspw. die von mir erforschte Kirche namens „Nzambe-Malamu“ nur als Teilsegment der Pfingstbewegung, in die es hinein verflochten ist, näher bestimmt werden. Mit dieser Arbeit wird von mir ein qualitativer Forschungsansatz² verfolgt, bei dem ich mich auf verschiedensterlei Arten von Daten stütze. Die von mir sog. religiographische Feldforschung – in Abwandlung der so genannten „ethnographischen“ Methode – ist das methodische Kernstück des Verfahrens der Datenerhebung. Im Sinne einer impliziten, flexiblen und am Feld orientierten Methodentriangulation³ kommen unterschiedliche Erhebungsstrategien zum Einsatz. Es handelt sich neben der Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ um unterschiedliche Formen der Befragung und um die Analyse schriftlicher und filmischer Dokumente, die im Text teils dokumentiert werden. Damit vertrete ich notwendigerweise einen transdisziplinären Forschungsansatz. Dieser impliziert, dass wir einerseits mit einem „Weitwinkelobjektiv“ einen möglichst breiten Blickwinkel suchen, andererseits aber unsere Sicht immer wieder, bestimmte Ausschnitte gezielt wählend, auf die historische Tiefe hin zu fokussieren haben. Das analytische Instrumentarium bzw. die Untersuchungsmethoden, die ich einsetze, sind interdisziplinär: Theologie, Historiographie, Sozialanthropologie, Kulturwissenschaft, Soziologie, Ritualforschung, Migrationsforschung und Geographie seien benannt. Keinesfalls sollten wir hier hinter folgende Erkenntnis zurückfallen: Es gibt keine „reine“ Geschichtsschreibung, die nur den Blick auf „die Vergangenheit“ eröffnet. Angemessener sprechen wir von der historischen Disziplin als einer, die weiß, dass sie immer auch konstruiert und zeigt, dass sie in ihrer Wahr-

² Vgl. Uwe Flick u. a. (Hgg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek 2007.

³ Unter Methodentriangulation versteht man den bewussten Einsatz von unterschiedlichen Erhebungsverfahren im Rahmen eines Forschungsprojekts (im Englischen *mixed methods* genannt).

nehmung der „Vergangenheit“ untrennbar mit der jeweiligen „Gegenwart“ verwoben ist.⁴

Insgesamt bevorzuge ich für die Theologie einen qualitativen Forschungsansatz:⁵ Zu meinem Vorgehen gehören auch Daten, deren Herkunft sehr vielseitig sein kann: Sie entstammen der schriftlichen oder mündlichen Katechese (religiöse Unterweisung), der Erbauungsliteratur, der auf Bibellektüre und informelle oder seelsorgliche Gespräche zurückgehenden Tradition. Aus den fünfziger Jahren stehen mir auf Tonband aufgezeichnete Predigten, Film- und seit den achtziger Jahren Videoaufnahmen von „Glaubenskonferenzen“ und Gottesdiensten zur Verfügung. Sie sind ein wichtiges Kommunikationsmedium, das immer mehr ersetzt wird durch DVD- oder MP3-Aufnahmen. Schriftliche Zeugnisse (Dokumente wie Selbstzeugnisse von Kirchen, Buchpublikationen und Kleinschriften, das Genre der Traktate und Aufrufe zu Veranstaltungen, Predigten) werden heute durch kirchliche Web-sites, Internetauftritte von Kirchenvertretern und auf Speichermedien in Wort und Bild festgehaltene Ereignisse und Botschaften zunehmend ergänzt oder ersetzt. Ebenso hilfreich waren für mich weitere elektronische Kommunikationsmedien wie PC (E-Mail), (Mobil-)Telefon, Internetplattformen, TV-Programme und solche Fernsehsender, deren Live-Programm über Internet zugänglich ist. Diese Techniken tragen dazu bei, dass bisher vom klassischen Telefon- oder TV-Übertragungsnetz abgeschlossene Regionen in der südlichen Hemisphäre an ihr nördliches Gegenstück angeschlossen und untereinander vernetzt werden.

Die „dichte Beschreibung“ zählt dabei zu den von mir eingesetzten Forschungsmethoden.⁶ Hier werden „Beobachtung“ und „Analyse“ diskursiv miteinander vermittelt.⁷ Dabei muss man sich vor einer Trivialisierung dieses Forschungsansatzes hüten. „Dichte Beschreibungen“ sind unsere Dekonstruktionen dessen, was die Beteiligten vor Ort konstruieren. Dies geschieht, indem man sich dem konzeptionellen System der Untersuchten („emische Analyse“) anschließt und dieses bis hin zu seinen Grenzen, da, wo es sich definiert, beschreibt. Die Ergebnisse, zu denen ich komme, werden entscheidend durch das „Material“, das einer Forschung zur Verfügung steht, mitbestimmt. In erster Linie sind es die Menschen und ihre Diskurse, durch welche soziale bzw. kirchliche Netzwerke lebendig gehalten werden.⁸ Die zur Verfügung stehenden Quellen sind vielfältig und stets im Zu-

⁴ Vgl. *Harri Englund / James Leach*: Ethnography and meta-narratives of modernity, *Current anthropology* 42 (2000), 225–248.

⁵ Vgl. *Martin Baumann*: Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Eine Einführung in die religionswissenschaftliche Feldforschung als Grundlage für das Projekt „Konfession: andere“, Marburg 1992.

⁶ Zur Erklärung der „Thick Description“ vgl. *Geertz*: Interpretation of Cultures, 3–30, vgl. Anm. 71.

⁷ Vgl. *Stephan Wolff / Clifford Geertz*: Art. „Analyse“ und „Beobachtung“ in: *Uwe Flick u.a. (Hgg.)*: Qualitative Forschung, 84–96.

⁸ Die Namen der Gemeinden / Kirchen, die auch heute noch existieren sowie die Namen von Personen, die als Mitglieder zu diesen Kirchen gehören, wurden in Rück-

sammenhang zu sehen: teilnehmende Beobachtung, problemzentrierte und unstrukturierte Interviews, aufgezeichnet und festgehalten in Protokollen und Tonband- bzw. Filmmitschnitten. Die Suche gilt in erster Linie den Selbstaussagen und -beschreibungen einer Kirche und ihrer Tochterkirchen. Diese finden sich in Kirchenordnungen, in Buchpublikationen, in anderweitigem Schrifttum wie Kirchenblättern, den eigenen Nachrichtendiensten, Filmen, selbst hergestellten Dokumentationen sowie auf den eigenen Websites. Schließlich nenne ich die Forschungs- und Sekundärliteratur zur Pfingstbewegung.

2.2 Historische Netzwerkforschung

Damit möchte ich betonen, dass Pfingstkirchenforschung, theologisch gesehen, keinem konfessionellen Relativismus Vorschub leisten sollte. Anderseits gehört es gerade im Unterschied zur Erforschung mancher anderer Kirchen zu den inzwischen anerkannten Voraussetzungen der Pfingstkirchenforschung, dass „Pfingstkirchen“ sich nicht einfach als autonome „Konfession“ von anderen Konfessionen abgrenzen lässt. Es gehört gerade zu ihrer genuinen „Konfession“, dass es keinen eindeutigen Ausgangspunkt gibt und sie sich immer wieder neu positioniert. Zu ihren Eigenschaften gehören, kulturwissenschaftlich betrachtet, ihre Neigung zu Hybridbildungen mit Elementen anderer Konfessionen und Religionen und ihre Fluidität: dazu gehören die Verbreitung, die nicht nur durch Migration erfolgt, sondern transnational Identität mancher ihrer Kirchen. Jörg Haustein betont: „Pfingstliche Identität wird somit als eine diskursive Positionierung verstanden, deren Inhalte, Praktiken und Grenzen in einem weitverzweigten Netzwerk von Kirchen, theologischen Debatten und wissenschaftlichen Untersuchungen verhandelt werden.“⁹

Meine Perspektive als Forscher fließt immer ein in meine Sicht und bestimmt meine Ergebnisse mit, ist Teil des Ganzen, was kritisch im Bewusstsein bleiben sollte. Was ich beispielsweise als Nichtpfingstler von Pfingstlern weiß, weiß ich, insofern ich mich mit ihnen in diskursiver Interaktion befinde. Spätestens, seit sich die qualitative Methode der „Teilnehmenden Beobachtung“ (van Gennep) etabliert hat, wissen wir dies. „Pfingstkirchen“ werden leicht, von Einzelphänomen ausgehend, pauschal vereinheitlicht. Sie werden dann entweder einseitig vorverurteilt oder einseitig überschätzt. Zumindest in Deutschland haben sie den Ruch des sektiererischen, was ih-

sprache mit den Betroffenen nur, sofern sie ausdrücklich um Verschlüsselung bat, anonymisiert. Die Verantwortlichen der Kirchen sehen sich mit der Benennung ihrer Identität – nicht anders als international bekannte Personen – als historische Akteure an, die an einem öffentlichen Diskurs, zu welchem auch die vorliegende Studie einen Beitrag geben soll, direkt und selbst beteiligt sein wollen. Das gilt auch für die angegebenen Zeiten und Orte. Der Autor ist jederzeit zu offenem Austausch bereit, nimmt etwaige Rückfragen gerne entgegen und ist zu Korrekturen bereit.

⁹ Jörg Haustein: Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 21. Jahrhunderts, ASozG 51 (2011), 533–552, hier 540.

re Kirchlichkeit angeht und das Stigma des weltanschaulich und konfessionell Dubiosen, was ihre theologischen Lehren betrifft.

Historisch gesehen, ist die pfingstlich-charismatische Bewegung Teil einer „globalen Interaktionsgeschichte“ (Jörg Osterhammel). Hier rekurriere ich auf eine Aussage des Historikers Osterhammel: „In den letzten 30 Jahren hat die postkoloniale Theoriediskussion einen beachtlichen Beitrag zur globalen Dimension der Geschichte seit dem 19. Jahrhundert geleistet.“ Allerdings haben historische Prozesse schon immer eine globale Dimension: Heute reden wir von „Interaktionsgeschichte“. Mit Osterhammel bestimme ich die Geschichte und Gegenwart der Pfingstbewegung als hineinverflochten in die „Globalgeschichte“ oder, anders ausgedrückt handelt es sich um eine „Interaktionsgeschichte innerhalb weltumspannender Systeme.“¹⁰ Dabei sind zwei zeitliche Ebenen, die miteinander verschränkt sind, die diachronie und die synchrone, zu unterscheiden.

Diachronizität: Ihre Netzwerkstruktur pfingstlich-charismatische Bewegung lässt sich nur nachvollziehen, wenn wir einerseits kirchengeschichtliche (diachrone) Längsschnitte vornehmen – natürlich unter einer bestimmten Fragestellung. Damit verfolgen wir, stets im Zusammenhang mit der „Protagonengeschichte“, historische Entwicklungen. Wenn ich sage „Entwicklungen“ oder Prozessen, meine ich, dass Artefakte, Dokumente, Mediale Präsenzen, Eigen- und Fremdberichte, quantitative wie qualitative Forschungs-Teilergebnisse über Ereignisse und Akteure, also *Diskurse* im Blickpunkt stehen.

Synchronizität: Anderseits fragen wir querschnittartig (synchron) nach den relevanten parallel verlaufenden, zeitgeschichtlich beobachtbaren Zusammenhängen und Wechselwirkungen zwischen den „Ereignissen“ und nach den dabei beteiligten Akteuren. Damit geht die kritische Unterscheidung zwischen den (vermeintlich) maßgeblichen und den (vermeintlich) unmaßgeblichen, eventuell ausgesparten, negierten Akteuren einher. Damit meine ich Akteure, die schlecht in das offizielle, selbst erstellte Bild der eigenen Identität passen mögen: Marginalisierte aufgrund von Geschlecht, Alter, mangelnder (kirchen-)politischer *correctness* oder Menschen anderer Herkunftskultur, es als die derjenigen ist, die den offiziellen Diskurs steuern. Jeder Forscher, jede Forscherin verpflichtet sich zu einer inneren Haltung der Unvoreingenommenheit und sollte diese inoffiziellen Spuren und Versionen von Geschichtskonstruktionen im Blick behalten.

Verknüpfungen im historischen Netzwerk (Netzwerkforschung): Diesen Verflechtungen gehen wir im Blick auf die betreffende Fragestellung nach, die uns beschäftigt. Meine These ist dabei, dass Synchronisierungen im Zusammenhang dieses internen Diskurses, der sich gegenüber einer Außenwelt systemisch abgrenzt, Verknüpfungen erzeugen. Vice versa werden durch Verknüpfungen, die stets in Diskursen erfolgen (Predigten, Meetings, Assemblies, Konferenzen, Missionsveranstaltungen etc.) auf die Vergangenheit re-

¹⁰ Jörg Osterhammel: Weltgeschichte. Ein Propädeutikum, GWU 56 (2005), 452–479, hier 460.

kurriert. Das Netzwerk erhält hier, von der zweidimensionalen synchronen Ebene ausgehend, seine Dreidimensionalität. M.a.W.: Es bringt seine geschichtliche Dimension im Vollzug der betreffenden Diskurse hervor.

Die Synchronisierung geht aber nicht nur mit einer Vergegenwärtigung einher, sondern ebenso mit der Verräumlichung und der Verleiblichung. Dabei werden Vorstellungen, die aus einem kulturellen Gedächtnis oder einem mündlich überlieferten theologischen Traditionenbestand herstammen, imaginär und „liturgisch“ dargestellt. Als Grundlage dienen häufig mündlich überlieferte Vorstellungen, die sich in Texte, Liturgien und anderen Vorlagen, die Aufführungen zugrunde gelegt werden, niedergeschlagen haben. Kulturwissenschaftlich fragen wir hier etwa nach den erkennbaren *Performanzen*, die die Pfingstbewegung seit ihrem Bestehen bestimmen: wie Lieder und welche Lieder etwa gesungen werden, die Praxis der Glossolalie, der Heilung und der Prophetie, alle diese religiösen, kulturwissenschaftlich zu analysierenden Praktiken tragen dazu bei, dass die Pfingstbewegung sich lokal immer wieder selbst als Subjekt „produziert“ (herstellt). Dabei stellen ihre Akteure (und etwa auch teilnehmende Beobachter und Forscher) aber auch immer etwas „dar“. Das, worauf sie zurückgreifen, Traditionen, mündliche Überlieferungen, biblische Texte, theologische Inhalte und mythische Vorstellungen werden dargestellt oder „produziert“.

2.3 Analyse „diskursiver Netzwerke“ durch „teilnehmende Beobachtung“

Bronislaw Malinowski (aus Polen stammender Sozialanthropologe [1884-1942]) wollte den „natives‘ point of view“, das heißt die Sichtweise erfassen, mit der eine indigene Bevölkerung auf ihre eigene Kultur blickt. Er fragte nach dem „Geist“ einer Kultur, ihren Vorstellungen, ihrem kulturellen Wissen und ihren religiösen Einstellungen. Die Forschung in dieser traditionellen Phase der Ethnologie (1900-1940) fußte auf der Annahme, dass eine *Kultur* mit einem *Ort* gleichzusetzen sei. Man sprach von „Kulturräumen“. Weiterhin nahm man an, dass Menschen „Kulturträger“ sind. Es ist dies ein Konzept, das von Émile Durkheim, Margaret Mead und Ruth Benedict, Vertreterinnen der amerikanischen Kultur- und Persönlichkeitsschule angenommen wurde. In der Folgezeit entbrannte eine methodische Diskussion um den Forschungsansatz in der Ethnologie. Clifford Geertz (1926-2006) verschob mit seinem semiotischen Verständnis von Kultur, der dichten Beschreibung und seiner hermeneutischen Vorgehensweise das Gewicht zugunsten der qualitativen Forschung, zu der die „teilnehmende Beobachtung“ gehört. Er sah *Kultur* als ein „Netz von Bedeutungen“ an, das die Akteure weben. Dieses Netz beziehungsweise diesen Text liest der Forscher beziehungsweise die Forscherin über die Schultern ihrer Informanten und legt dadurch Bedeutungsstrukturen offen, die den Akteuren selbst zum Teil verborgen bleiben.

2.4 Analyse der Konstruktion „kollektiver kirchlicher Verflechtungen“

Es ist zu betonen, dass mit dem Material, d. h. den zur Verfügung stehenden Inhalten und Selbstaussagen, mit denen wir es zu tun haben, in der Regel eine Tendenz zum Essentialismus einhergeht. „Selbstaussagen“ tendieren naturgemäß dazu, im Ringen um die vermeintliche „Wahrheit“ auf das „Wesentliche“ zu kommen. Letztlich begegnen wir aber immer den (Selbst-)Konstruktionen von Nzambe-Malamu und den mit ihr verbundenen Organisationen. Wenn unser Bemühen darin besteht, diese zu dekonstruieren, dann nicht im Sinne einer bloßen Demontage. Wissenschaftsgeschichtlich knüpft der Begriff der Dekonstruktion an Martin Heidegger an. Dieser hatte die „Destruktion“ der abendländischen Tradition der Metaphysik thematisiert hinsichtlich einer methodischen Verschränkung von Konstruktion und Destruktion. Bei einer Konstruktion haben wir es mit dem Entwerfen des vorgegebenen Seins auf sein zukünftiges Sein und dessen phänomenologischen Strukturen hin zu tun, bei der Dekonstruktion mit dem kritischen Abbau überkommener Begriffe: „Die Destruktion hat ebenso wenig den negativen Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren Grenzen abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind.“¹¹ Hiermit ist, betont Heidegger, ein „konstruktives“ Moment impliziert. Über Heidegger und über seine Konzeption von „Konstruktion versus Dekonstruktion“ hinaus geht Jacques Derrida. Er prägte den Begriff der „Dekonstruktion“, der für meine Ausführungen tragend ist. Er führt den seit Kant üblichen statischen Begriff der „Kritik“ weiter. Gerade für die Fluidität und die Flexibilität der Pfingstbewegung, die sich in ihrer Bewegung nicht „erfassen“ (sic!) lässt, sondern die es zu *begleiten* und zu *befragen* gilt, scheint er geeignet. „Die Perspektive, aus der heraus er (Derrida, M.F.) denkt, ändert sich ständig. Sie wird mitbestimmt vom Gegenstand, um den es geht. Sie hat sich verändert, wenn die Dekonstruktion dieses Gegenstandes stattgefunden hat. Die Dekonstruktionen gehören mit zu der Bewegung, die sie selbst konstituieren. Es gibt keinen festen Orientierungspunkt außerhalb ihrer. Mit Heidegger und Nietzsche könnte man sagen, dass diese Bewegung im Gebiet des Nihilismus verläuft ... Das Denken befindet sich in einem Zwischenstadium.“ ... „In [Derridas] philosophischem Diskurs finden sich auch affirmative Elemente. Damit ist nicht nur das konstruktive Element in der Bewegung des Destruierens gemeint, welches darin besteht, dass das Zum-Einsturz-Bringen zugleich schon ein Wieder-Aufbauen ist ... Derrida ist in bestimmten Hinsichten auch vorbehaltlos positiv.“¹²

¹¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 22 f.

¹² Heinz Kimmerle: *Jacques Derrida zur Einführung*, Hamburg 2000, 28 f. und 32.

Derrida weiß zwar, dass jede Deutung auch Verdeckung ist. Was durch eine Interpretation nachdrücklich affiniert wird, ist selbst ein Vexierbild, oder radikaler, ein Trugbild der Wahrheit. Aber Derrida hält an der Frage nach der Wahrheit fest und desavouiert sie gerade nicht. Wenn er dekonstruiert, dann um dieser Frage willen. So, wie das Denken für ihn in der Kunst oder in der Schrift auf Instanzen trifft, die insofern positiv sind, dass sie etwas „aufdecken“, was sich der Einsicht versperrte, so können diese Erkenntnisse mit ihren „Deutungen“, die sie anbieten, zugleich auch etwas „verdecken“. In den Religionen treffen wir auf Instanzen, die mit denen, die in der Kunst oder Literatur den Ton angeben, zu vergleichen sind: Permanent haben wir es mit der Interpretation von Schriften, von Mythen, von Traditionen, von Riten und Performanzen zu tun. Diese Elemente von Religionen, denen allen wir uns auch bei unserer Untersuchung zu Nzambe-Malamu zuwenden, stehen laut Derrida „im Wahrheitsgeschehen, das der Denkende (Deutende) in seiner Ambivalenz offenlegt“.¹³ Derrida geht es als Interpreten nicht darum, ein Regelwerk auszuarbeiten, das Methoden an die Hand gibt, sondern darum, die Haltung der Dekonstruktion einzunehmen.¹⁴ Er betont: „Was ich Dekonstruktion nenne, kann natürlich Regeln, Verfahren oder Techniken eröffnen, aber im Grunde genommen ist sie keine Methode und auch keine wissenschaftliche Kritik, weil eine Methode eine Technik des Befragens oder der Lektüre ist, die ohne Rücksicht auf die idiomatischen Züge des Gegenstandes in anderen Zusammenhängen wiederholbar sein soll.“ Die Dekonstruktion „befasst sich mit Texten, mit besonderen Situationen ... innerhalb derer sich der Begriff der Methode konstituiert hat“. Sie befragt die Geschichte des Methodenbegriffs und kann „nicht einfach selbst eine Methode darstellen“.¹⁵

Insofern steht auch eine wissenschaftlich-methodische Vorgehensweise, der es um die Ermittlung normativer Vorgaben geht, gewissermaßen in der Kritik und ist zu relativieren: Mit André Droogers meine ich, dass die Frage nach dem Essentiellen genau diese kritische Relativierung erzielt. Die Spannung, in der sich nicht die Forschung zu Nzambe-Malamu hier, sondern jedes, in diesem Sinne durchgeführte Forschungsprojekt befindet, ist ernst zu nehmen. Es geht um eine selbstkritische historische Hermeneutik, die die Methoden ihrer Verstehensprozesse selbst als gegenseitig aufeinander einwirkende und sich konstituierende Faktoren begreift. Derrida möchte ich so verstehen, dass ich ihn „mit Droogers“ interpretiere, wenn uns klar sein sollte, dass wir der Unterscheidung zwischen „Essentialität“ und „Normativität“ zwar nicht entkommen, sie uns aber kritisch zunutze machen sol-

¹³ *Kimmerle*: Jacques Derrida, 33.

¹⁴ Vgl. Peter Engelmann: Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie, in: *ders.* (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2004, 5–32, hier 30.

¹⁵ Vgl. Florian Roetzer im Gespräch mit *Jacques Derrida*, in: Falter (Wiener Stadtzeitung – Beilage) 302 (22a / 1987), 11f.

len.¹⁶ Das ursprünglich aus der Literaturwissenschaft stammende Konzept der *Intertextualität* ist auf unsere Fragestellung mit hohem Erkenntnisgewinn anwendbar.¹⁷ Der Alttestamentler Stefan Seiler verweist hinsichtlich der Theorie der Intertextualität auf Julia Kristeva (geb. 1941), bulgarische, in Paris lehrende Semiologin und auf ihre Rezeption der Erkenntnisse des russischen Soziologen Michail M. Bachtin.¹⁸ Dieser erkennt, dass Intertextualität stets nach dem dialogischen Prinzip verfährt: Der Textbegriff wird von Kristeva erweitert im Sinne einer allgemeinen Kultursemiotik, sodass letztlich jedes kulturelle System im Sinne eines Textes verstanden wird. Seiler erläutert:

„Die Produktivität liegt beim Text selbst bzw. im intertextuellen Spiel. Dabei versteht sie unter Intertextualität das Phänomen, dass jeder Text als Mosaik von Zitaten aufgebaut ist; er ist ‚Absorbtion‘ und ‚Transformation‘ eines anderen Textes. Dadurch wird das Bachtinische Konzept der Intersubjektivität durch das der Intertextualität abgelöst. So wird Intertextualität zur allgemeinen und genuinen Eigenschaft von Texten, d. h. Intertextualität als Textualität verstanden. Mit diesem Modell versucht Kristeva den Begriff des autonomen, intentionalen Subjekts zu überwinden. Mit der Individualität der VerfasserInnen verschwindet auch die des Werkes, es wird als Teil eines universalen, kollektiven Textes entgrenzt. Kristeva geht von der Vorstellung eines ‚Universums von Texten‘ aus, die subjektlose Einzeltexte, Teil eines ‚texte générale‘ sind, der letztlich mit Geschichte und Wirklichkeit zusammenfällt.“¹⁹

Mit dieser Betrachtungsweise sind der „texte général“ einer Kirche mit seinen verschiedenen „Subtexten“ zu dekonstruieren mit dem Ziel, um sie nach ihren intertextuellen und transnationalen Verflechtungen zu befragen. Dekonstruktion ist daran interessiert, welche Ausgrenzungs- und Etablierungsmechanismen erkennbar sind. Mit welchen Strategien machen sich die Verantwortungsträger glaubwürdig und welche hierarchischen Strukturen spielen dabei eine Rolle? Welche Rolle spielen antihierarchische subversive Dynamiken? Welchen äußeren Faktoren ist sie hier unterworfen und wie durchlässig ist sie für diese? An welche Bedingungen ist die Herstellung von entsprechenden Sinn- und Geltungsansprüchen gebunden?

3. Anwendung der bisherigen Erkenntnisse in Einzelfallstudien, Beispiel „Nzambe Malamu“ (M. Fischer)

In meiner eigenen Forschung, einer Einzelfallanalyse, komme ich zu übergreifenden Schlussfolgerungen, die auch für künftige Gesamtdarstellungen leitend werden könnten. Es handelt sich hier um die veröffentlichte Unter-

¹⁶ Vgl. Droogers: Essentialist and Normative Approaches, 47 f.

¹⁷ Vgl. Stefan Seiler: Intertextualität, in: Helmut Utzschneider / E. Blum (Hgg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 275–293. Vgl. Julia Kristeva: Die Revolution der poetischen Sprache, Frankfurt/M. 1978 und dies: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Jens Ihwe (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven 3, Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II, Frankfurt/M. 1972, 345–375.

¹⁸ Michail M. Bachtin: Die Ästhetik des Wortes, Frankfurt/M. 1979.

¹⁹ Seiler: Intertextualität, 276.

suchung der Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ und ihres transnationalen Beziehungsgeflechts.²⁰ Die Geschichte dieser „ursprünglich“ – besser: *auch* – im Kongo beheimateten Kirche ist nach meiner Analyse nur dann verantwortbar darzustellen, wenn die Christentumsgeschichte als integraler Bestandteil einer allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte betrachtet wird. Die Studie selbst bietet nicht bloß in monographischer Gestalt eine detaillierte Beschreibung und Analyse einer international agierenden Pfingstkirche, sondern auch eine Darstellung und kritische Sichtung bedeutsamer Theorie- und Methodologie-Entwürfe. Insbesondere die Verwendbarkeit des Konzepts der „Performativität“ zur Analyse moderner Formen, Gestalten und Ausprägungen globaler Christentumsgeschichte wird am konkreten Falle erprobt – durchaus mit Erfolg. Wie bereits markiert, ist Nzambe-Malamu auch, aber nicht nur eine im Kongo beheimatete Kirche. Ihre historische Entwicklung ist so zu fassen, dass die „besondere“ (afrikanische) Geschichte dieser Kirche der (Kirchen-)Geschichte insgesamt einzuschreiben ist. Die „afrikanische“ Geschichte von Nzambe-Malamu ist nicht eine „andere“, „besondere“ oder gar „gesonderte“ Geschichte, sondern in emphatischem Sinne Teil von Geschichte, die nur inter- und transdisziplinär erfasst werden kann. Die globalhistorische Rekonstruktion von Nzambe-Malamu muss deshalb im Kontext kolonial- und missionsgeschichtlicher Entwicklungen nicht nur innerhalb Afrikas, sondern in der „circum-atlantischen Welt“ zwischen Afrika, Europa und Amerika geschehen. Dies hat weitreichende Auswirkungen bis ins Detail: Die Erstellung der Biographie einzelner Akteure – in diesem Fall beispielsweise die des „modernen Apostels“ der Kirche, Alexandre Aïdini Abala – bedarf nicht nur der Beschreibung der Beziehung dieses Akteurs zu anderen Persönlichkeiten in Kirche und Mission und des Vergleichs mit weiteren ausgewählten afrikanischen Kirchengründern, sondern auch der Rechenschaftslegung über die dabei notwendigen methodologischen und theoretischen Reflexionen (Quellenlage, Probleme der „Oral History“ und Biographieforschung etc.). Was jedoch im Detail gilt, muss umso mehr fürs große Ganze gelten, also auch für umfassendere Fragestellungen afrikanischen Kirchengeschichte.

Michael Bergunder²¹ betont, dass „*Kulturstudien (...) die Rolle kultureller Praktiken in der Konstruktion von Kontexten menschlichen Lebens als Machtmilieus* thematisieren.“ Damit ist nicht gemeint, dass diese Konstruktionen als willkürlich oder fiktiv angesehen werden dürfen, wie es einige Theorien des Konstruktivismus nahelegen. *Konstruktionen* seien, bestimmt Bergunder, „real“ oder hätten „reale Effekte“, es handele sich um „historische Produkte“, die nicht „notwendig“, sondern „kontingent“ seien. Es geht nicht um Diskurse um des Diskurses willen. Diskursivität ist, streng genommen, immer auch *historisch verankert*. Sie materialisiert sich in so-

²⁰ Vgl. Moritz Fischer: Pfingstbewegung.

²¹ Michael Bergunder: Der Cultural Turn und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung, *EvTh* 69 (2009), 245–269.

zialen Milieus, Beziehungen, Netzwerken, Produkten und Wertigkeiten. Allerdings liegt der Schwerpunkt weniger auf einer neomarxistischen historischen Analyse der Verhältnisse zwischen Herrschenden und Beherrschten, als auf einer Erforschung der Diskursivität und Sprachlichkeit historischer Phänomene. Es geht um die zu beobachtende Rolle einer spezifischen Form von religiöser Praxis und wie letztere begründet wird seitens ihrer Akteure. Neu ist bei den Cultural Studies auch, dass im Blick der damit verbundenen Aushandlungsprozesse immer auch Populärkulturen stehen und vermeintliche Hochkulturen „entprivilegiert“ werden. Ergebnisse infolge des „Cultural Turn“ und der „Postcolonial Studies“ sind hier fruchtbar zu machen.

4. Schlussfolgerungen: Pfingstkirchenforschung als Erkundungswissenschaft der transnationalen Interaktionsschichte der Pfingstbewegung

4.1 Kritischer, lernbereiter evangelischer Blick auf die transnationale Pfingstbewegung

Mit der thematischen „Frage nach der Bedeutung des heiligen Geistes für die weltweite Pfingstbewegung“ stoßen wir auf einen Seitenzweig evangelischer Glaubens- und Denktradition. Der niederländisch-reformierte Theologe Hendrikus Berkhof legte 1968 eine Bestimmung des „Heiligen Geistes“ vor, die bis heute für die theologische Selbstvergewisserung einer aufgeklärökumenischen Kirche brauchbar ist, gerade auch, was ihr Gespräch mit der weltweiten Pfingstbewegung angeht: „Der Geist ist Person, weil er Gott ist, der als Person handelt. Person ist er in Beziehung zu uns, nicht in Beziehung zu Gott. Denn er ist der persönliche Gott selber in Beziehung zu uns.“²² Die Pfingstbewegung ist da fundamentalistisch, wo es nicht mehr um diese Beziehung geht, sondern wo versucht wird, die grundlegenden Texte der Bibel um jeden Preis zu harmonisieren und sie einer vorgefertigten Ideologie wie dem Prosperity-Gospel oder der Rhema-Lehre unterzuordnen. Die paulinische Relativierung der enthusiastischen Gebetssprache stellt ein anderes theologisch-kritisches Paradigma dar, das wir ernst nehmen. Pfingst-Charismatiker sind damit herausgefordert, eine bestimmte Auslegungspraxis nicht weltanschaulich absolut zu setzen. Hier erkenne ich bestehende Differenzen zwischen Pfingstlern und historischen Kirchen.

Für viele Pfingstler ist aber – entgegen dem Vorurteil mancher Theologen der Mehrheitskirchen – gerade nicht eine apologetische Haltung innerster theologischer Antrieb, sondern Neugierde, aus der heraus sie danach fragen, wie und warum anderskonfessionelle Glaubensrichtungen so und nicht anders reflektieren und handeln. Der Charme der internationalen Pfingstbewegung besteht darin, dass sie unter Bezug auf das Evangelium Traditionen aufnimmt, die in der Volkskirche in Vergessenheit zu gera-

²² Hendrik Berkhof: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1969, 135.

ten drohen. Dazu zähle ich etwa das Gebet um Heilung und einen Begriff von „Geschwisterlichkeit“, den Christen unter sich praktizieren sollen und der idealer Weise jenseits von Vereinnahmung und quer zum Geschlecht, zur Herkunftskultur und zur sozialen Stellung steht. Zudem ist es eines näheren Blickes wert, wie sie die Geistesgaben erkennen und praktizieren. Diese werden in etablierten Kirchen stark vernachlässigt und sind neu zu entdecken – nicht zuletzt mithilfe von Pfingstcharismatikern. Bei der Begegnung mit der Pfingstbewegung darf es die Volkskirche als „Kirche der Freiheit“ mit ihrer sich selbst auferlegten Offenheit nicht versäumen, auch Widerspruch zu üben: gegenüber den Teilen der Pfingstbewegung, in denen religiöse Einflussmöglichkeiten missbraucht werden und Gläubige sowie Konvertiten in Abhängigkeit zu geraten drohen: gegenüber Ideologien und selbsterwählten Heilsbringern. Als Vertreter der Mehrheitskirche haben wir Verantwortung: wir leben von der reformatorischen Tugend, nicht nur Kritik zu üben, sondern auch ernst zu nehmen – und, wenn es sein muss, wohlüberlegt und klar, auch selbst Kritik zu üben. Dies gilt auch gegenüber Pfingstlern. Maßgeblich ist aber, sich dazu auf konkrete, gegenseitige Begegnungen mit ihnen „zwischen Los Angeles und Kiew, Kinshasa und Seoul“ einzulassen.

Dazu müssten wir nicht „in die Ferne schweifen“: Immer mehr Gemeindemitglieder dieser Kirchen leben mitten unter uns – „nun nicht mehr als Gäste und Fremdlinge, sondern als Mitbürger der Heiligen und Gottes Haushaltsgenossen“ (Eph 2:19). Sie beten in unserer unmittelbaren Nachbarschaft auch „für uns“, Glieder am Leibe Christi, die in der „Volkskirche“ beheimatet sind. Sie nutzen evangelische Kirchenräume. Bisher gibt es noch viel zu wenig konviviales Miteinander: aufeinander Zugehen, voneinander Lernen und miteinander Gottesdienst feiern. Mein Plädoyer: Öffnen wir unseren Blick für diese Mitchristen und -christinnen aus anderen Kulturen und anderskonfessionellen Kirchen. Sie bereichern unsere Gesellschaft mit ihrer Gegenwart, unsere Kirchen mit ihrem Glauben. Nicht zuletzt ihre Kinder sind in unseren Schulen und im Religionsunterricht mit ihren Fragen eine positive Herausforderung!“²³

4.2 „Visionen einer realistischen Ökumene mit den Pfingstkirchen“

So lautet der Untertitel der Publikation von wichtigen Aufsätzen von Reinhard Frieling, die zu seinem 70. Geburtstag veröffentlicht wurden.²⁴ Auch viele der historisch jüngeren Pfingstkirchen und der – zumindest in Europa – noch stärker einflussreichen älteren Kirchen werden die brisante Frage

²³ Moritz Fischer: 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, hier 30.

²⁴ Reinhard Frieling: Neue Hoffnung für die Ökumene. Die Charta Oecumenica als Impuls für Europa, in: Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? Visionen einer realistischen Ökumene mit den Pfingstkirchen, BensH 106, Göttingen 2006, 256–280, hier 267 ff.

„Im Glauben eins – in Kirchen getrennt?“, die Frieling mit dem Titel dieses Bandes stellt, mit „Ja!“ beantworten. Der Autor bemängelt im letzten der dort gesammelten Aufsätze, ursprünglich 2004 erschienen, dass die meisten europäischen Christen nicht wirklich ernst machen würden mit den *Selbstverpflichtungen*, auf die man sich in der 2001 verabschiedeten Charta Oecumenica geeinigt hatte. Vor allem die Verpflichtungen Nr. 3 und Nr. 4 haben bis heute Brisanz. Dies gilt meines Erachtens gerade auch hinsichtlich der Frage nach einer Ökumene mit den Pfingstkirchen. Verpflichtung Nr. 3 lautet: „Wir verpflichten uns, Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die *Begegnung* miteinander zu suchen und füreinander da zu sein.“ ... und Verpflichtung Nr. 4: „Wir verpflichten uns, auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens *gemeinsam* zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen.“ Woher käme demzufolge „Neue Hoffnung für die Ökumene in Europa“? Wenn wir die Voraussetzungen, von denen jedes gemeinsame interkonfessionelle Leben auszugehen hat, so ernst nähmen, dass das *gemeinsame* Handeln als die „Norm“ anerkannt wird und dass dagegen das jeweilige konfessionelle Eigenleben das ist, das stets begründet und gerechtfertigt werden muss. Verpflichtung Nr. 4 betont, dass stets „die Rechte der [konfessionellen] Minderheiten zu verteidigen“ sind. Die Mehrheitskirchen sollen sich, heißt es, in konfessionellen Diaporagebieten „am Ort zum aktiven Partner und Fürsprecher der orthodoxen, *freikirchlichen*, katholischen oder evangelischen Minderheit machen.“

Mit meinem Beitrag hoffe ich, sie über Theorien und Methoden in der aktuellen Pfingstkirchenforschung informiert zu haben. Sie mögen als konfessionswissenschaftliches Werkzeug dazu verhelfen, (mit Charta Oecumenica Nr.4) „Missverständnisse und Vorurteile zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen [...] abzubauen“. Dabei dürfen wir uns immer wieder sagen lassen und einander vergewissern: „Denn unser Wissen ist Stückwerk...“ – als Volkskirchen und als Pfingstkirchen mehr voneinander zu „wissen“ wird uns hoffentlich darin vergewissern, dass uns viel mehr verbindet, als uns trennt. Lassen wir uns so, wenigstens „stückwerkartig“ und fragmentarisch, gegenseitig stärken und bereichern. Dazu möge auch dieser „Erkundungsgang“ in die Pfingstkirchenforschung beigetragen haben, auf den ich sie gerne mitgenommen habe.

Freikirchenforschung und die Erforschung „neuer“ Freikirchen

Reinhard Hempelmann

Die Entstehung von Freikirchen gehört zu den Folgeerscheinungen der Reformation, wobei die Begrifflichkeit Freikirche auf dem Hintergrund der Existenz von „Volkskirchen“ zu verstehen ist, zu denen die Mehrheit der Bevölkerung gehört. Im Gegenüber zu den evangelischen Landeskirchen und zur römisch-katholischen Kirche betonen freikirchliche Gemeinschaftsbildungen die grundlegende Verschiedenheit von Christen- und Bürgergemeinde, die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft, das persönliche Bekenntnis jedes Einzelnen, ebenso das Prinzip Freiheit der Kirche vom Staat, das Engagement von Laien, die Verbindlichkeit christlichen Glaubens und Lebens, zu der auch Gemeindezucht gehört. Obgleich Freikirchen sich in ihren Grundforderungen immer wieder als Alternative zu den Großkirchen anboten und nicht selten durch ein intensives missionarisches Engagement in Erscheinung traten, fanden sie in Europa nur eine begrenzte Resonanz. Im universitären Kontext war und ist Freikirchenforschung ein Thema von begrenzter Aufmerksamkeit.

Das Bemühen um ökumenische Verständigung und die Haltung der Achtung und des Respekts vor der jeweils anderen Perspektive bestimmen neuere Arbeiten zur Erforschung freikirchlicher Theologie und Glaubenspraxis. Konfessionskundliche Forschungen sind in den Horizont ökumenischer und interkultureller Theologien eingetreten und geschehen in absichtsvoller Bezogenheit auf den jeweiligen kulturellen, geographischen, sprachlichen, gesellschaftlichen und politischen Kontext. Historische, hermeneutische, komparatistische, kultur- und religionswissenschaftliche wie auch differenztheologische Methoden finden Berücksichtigung. Der konfessionskundlich orientierten Freikirchenforschung geht es um die Darlegung und Analyse der jeweiligen Glaubenslehren und der religiösen Praxis in ihren Eigentümlichkeiten und kontextuellen Prägungen. Mit Recht hat Gerhard Ebeling die Kirchengeschichte als „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ bezeichnet.¹ Eine solche Perspektive muss auch für heutige konfessionskundliche und ökumenische Forschungen fruchtbar gemacht werden und dabei bibeltheologische, kirchenhistorische und systematisch-theologische Aspekte einbeziehen. In Aufnahme von solchen methodischen Perspektiven kann zugleich mit Ernst Käsemann darauf hingewiesen werden, dass „der neutestamentliche Kanon ... als solcher nicht die Einheit der Kirche“ begründet. „Er begründet als solcher die Vielzahl der

¹ *Gerhard Ebeling*: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: *Ders.*, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, KiKonf 7, Göttingen 1964, 9–27.

Konfessionen.“² Freikirchen beziehen sich selbst dezidiert auf den neutestamentlichen Kanon und betonen die Verwirklichung neutestamentlicher Ideale in ihren Gemeinschaftsbildungen.

In seiner Dogmatik stellt der evangelische Theologe Wilfried Härle „Volkskirche und Freikirche“ einander gegenüber und führt aus: „Was die Zugangs- und Zugehörigkeitsbedingungen anbelangt, besteht zwischen den Volkskirchen und Freikirchen grundsätzliche Übereinstimmung darüber, dass das Evangelium die Voraussetzung und Grundlage für den menschlichen Glauben ist (und nicht umgekehrt) und dass das Evangelium erst dort zu seinem Ziel kommt, wo es im Glauben angenommen wird. Aus diesen beiden Einsichten folgt für die Struktur der Kirche, dass sie Raum bieten muss dafür, dass das Evangelium so verkündigt werden kann, dass durch den Inhalt und die Art der Verkündigung deutlich wird, dass es an keine menschlichen Vorbedingungen gebunden ist; andererseits folgt daraus, dass die Kirche Raum bieten muss für das menschliche Bekenntnis zum Glauben, mit dem Menschen in Wort und Tat auf das Evangelium antworten.“³ Weiter sagt er, es sei das „Proprium der Volkskirche ..., durch ihre Struktur die Bedingungslosigkeit des Evangeliums darzustellen und zum Ausdruck zu bringen. Umgekehrt ist es das Proprium der Freikirchen, die Verbindlichkeit des Glaubens und des christlichen Lebens darzustellen und so dem menschlichen Bekenntnis Raum zu geben.“⁴ Die beiden unterschiedlichen Typen von kirchlicher Organisiertheit nehmen jeweils unterschiedliche Akzentsetzungen vor. „Die Freikirchen verzichten (zumindest teilweise) auf Förderungs- und Mitwirkungsmöglichkeiten in der Gesellschaft, um sich nicht unter Einflüsse zu begeben, die sie an der Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags hindern könnten. Die Volkskirchen sind hingegen nicht nur bereit, sondern ausdrücklich daran interessiert, in möglichst vielen Bereichen der Gesellschaft so präsent zu sein, dass sie auch die Menschen erreichen können, die von sich aus nicht mehr den Weg in die Kirche suchen. Beides enthält freilich auch Gefahrenmomente: so wie es bei den Freikirchen die Gefahr der Abschottung und Isolierung gibt, so gibt es bei den Volkskirchen die Gefahr der Verzettelung und Profillosigkeit.“⁵

1. Phänomene

Heutige Freikirchenforschung muss sich mit einem Phänomen beschäftigen, das sich erst seit einigen Jahrzehnten entwickelte. Innerhalb des freikirchlichen Protestantismus lässt sich gleichsam eine „zweite“ Pluralisie-

² Ernst Käsemann: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: Ders. Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen 1970, 215–223, hier: 221.

³ Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin/New York 1995, 489–492, hier: 597 f.

⁴ Ebd., 598.

⁵ Ebd., 599.

rungsphase beobachten: Außerhalb und neben den etablierten freikirchlichen Strukturen entstehen alternative Formen christlicher Frömmigkeit, die ihren Ausdruck in eigenständigen Gemeinden, Denominationen und Konfessionen suchen. Etwas verspätet wird das nachgeholt, was in der englischsprachigen Welt bereits länger erprobt wurde. Im deutschsprachigen Raum etablierten sich mehr und mehr neue Gruppen unter der Selbstbezeichnung „evangelische Freikirche“, die eine organisatorische Beziehung zu den klassischen Freikirchen nicht kennen und in ihrem Selbstverständnis teilweise hervorheben, dass sie konfessionsunabhängig (nondenominational) sind. Die „neuen Freikirchen“ verstehen sich dabei nicht nur im Gegenüber zu den evangelischen Landeskirchen und zur römisch-katholischen Kirche, sondern auch als Alternative zu den „alten Freikirchen“. Ihre Distanz zu den klassischen Freikirchen kann kulturelle und religiöse Gründe haben. Wenn religiöse Gründe im Vordergrund stehen, fürchtet man beispielsweise, dass durch den Anschluss an etablierte Strukturen ein Profilverlust erfolgen könnte. Auch wenn einzelne dieser Gemeindebildungen ihre Zukunftsfähigkeit noch unter Beweis stellen müssen, zeigen diese Entwicklungen, dass sich das freikirchliche Spektrum des Protestantismus in den letzten Jahrzehnten insofern an Gewicht gewonnen hat, als insbesondere Jugendliche, junge Erwachsenen und junge Familien sich in freikirchlichen Gemeinschaftsbildungen zusammenfinden. In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und den Mitgliedskirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) ist nur ein Teil derjenigen Gruppen vertreten, die sich als Freikirchen verstehen und bezeichnen. Eine Nähe und Verwandtschaft der neu entstandenen Gemeinschaftsbildungen ist am ehesten zur VEF und zur Deutschen Evangelischen Allianz gegeben. Präzise statistische Daten liegen nicht vor. Es wird jedoch deutlich, dass sich in „neuen Freikirchen“ vor allem ein evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Frömmigkeitstyp ausbreitet, dessen weltweite Resonanz auch im deutschsprachigen Kontext Europas erkennbar wird. Unabhängige Gemeinde- und Kirchenbildungen sind für diesen Frömmigkeitstyp zu einem wichtigen Verbreitungsprinzip geworden. Ansatzweise zeigt sich auch in Europa, was in globaler Perspektive vielfach beobachtet wird. Christliches Leben scheint am augenfälligsten in von den historischen Kirchen und Denominationen mehr oder weniger unabhängigen Gemeinschaftsgruppen, Gemeinden und Kirchen zu pulsieren.

2. Freikirchen als Forschungsgegenstand

1. Der Forschungsgegenstand „neue Freikirchen“ steht u. a. im Zusammenhang mit der Ausbreitung des evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Christentums. Für das Phänomen der weltweiten Ausbreitung des konservativen Protestantismus, vor allem in Gestalt der pentekostalen Bewegungen interessieren sich zahlreiche Wissenschaftsdisziplinen:

- u. a. Politikwissenschaft, Soziologie, Psychologie, Religionswissenschaft. Das mediale Interesse konzentriert sich u. a. auf Fragen der Fundamentalisierung von Religion in durch religiösen und weltanschaulichen Pluralismus geprägten Gesellschaften. Moritz Fischer thematisiert in seiner Habilitationsschrift die „Performanz des pfingstkirchlichen Heilungsrituals“ in einer christlichen afrikanischen Kirche. Die Resonanz dieser pfingstkirchlichen Bewegung versucht er von den gottesdienstlichen Versammlungen her zu verstehen, in deren Zentrum Heilungsrituale stehen. Seine These lautet, dass das Wunderheilungsritual ein zentrales Identitätsmerkmal darstellt. „Es hat stützende, verstärkende und transkulturelle Funktionen.“⁶ Fischers Arbeit wird hier exemplarisch genannt. Sie gehört zu den Studien zu pentekostalen Bewegungen, die die transnationalen Beziehungen und Austauschprozesse analysieren und nicht auf geographische und kulturelle Milieus beschränkt bleiben. Das Buch enthält aussagekräftige und „dichte Beschreibungen“ des pentekostalen Glaubensvollzuges und Selbstverständnisses. Fischer zeigt auf, inwiefern in pentekostalen Netzwerken Austauschprozesse stattfinden, die zu immer neuen Identitätskonstruktionen Anlass geben und die kulturübergreifende Kommunikationsfähigkeit pfingstlich-charismatischer Bewegungen verdeutlichen. Michael Bergunder plädiert für kulturwissenschaftliche, diskurstheoretische und postkoloniale Zugangswege zum Phänomen Pfingstbewegung und fordert etwa dazu auf, die Ursprungsgeschichte dieser Bewegung neu zu erzählen und den Gegenstand der Pentekostalismusforschung neu zu bestimmen.⁷ In mancher Hinsicht muss dieser Ansatz freilich seine Leistungsfähigkeit in der konkreten Erforschung der Bewegung noch zeigen.
2. Es ist bemerkenswert, welche Bedeutung das Thema Freikirchen im Bereich der katholischen Theologie und Kirche gefunden hat.⁸ Hans Gasper zieht in einer Publikation unter dem Stichwort „Erweckung“ die Linien von den Täufern der Reformationszeit bis zum charismatischen Christentum der Gegenwart.⁹ Reformatorische, pietistische, freikirchliche und pfingstlich-charismatische Impulse werden in ihrer Bezogenheit aufeinander dargestellt. Damit wird auf Aspekte hingewiesen, die in der Erforschung erwecklicher Strömungen bisher keine hinreichende Berücksichtigung fand.

⁶ Moritz Fischer: Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen, Kirche – Konfession – Religion 57, Göttingen 2011, 255.

⁷ Vgl. Michael Bergunder: Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der Pfingstbewegung in: EvTh 69 (2009), 245–269.

⁸ Vgl. Burkard Neumann/Jörg Stolze (Hgg.): Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn / Göttingen 2010.

⁹ Vgl. Hans Gasper: Erweckung. Von den Täufern zum Charismatischen Christentum, Nr. 103/104 – Weltanschauungen, Wien 2014.

3. Im französischsprachigen, schweizerischen Kontext wurde das „Rätsel der Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus“¹⁰ aus religionswissenschaftlicher und soziologischer Perspektive untersucht und dabei in einen engen Zusammenhang mit der evangelikalen Bewegung gebracht. Methodisch wurden quantitative und qualitative Zugänge zur Erforschung freikirchlicher Gemeinschaftsbildungen genutzt. Im Vorwort der 2014 herausgegebenen Arbeit „Phänomen Freikirchen“ wird gesagt: „Wir haben uns entschieden, ‚Evangéliques‘ mit ‚Evangelisch-freikirchlich‘ zu übersetzen.“¹¹ Mit der Begrifflichkeit „evangelisch-freikirchliches Milieu“ wurde der Zusammenhang zwischen klassischen und neuen Freikirchen hergestellt, zugleich wurden „Evangelisch-Freikirchliche“ auch in der reformierten Kirchengemeinde mit in die Forschung einbezogen. „Trotz anderweitiger kursierender Vorurteile und Meinungen ist das evangelisch-freikirchliche Milieu anpassungsfähig. Es hält an einem harten Kern von Überzeugungen fest, übernimmt aber die heutigen gesellschaftlichen Entwicklungen. In diesem Doppelspiel von Öffnung und Abschottung, von Anpassung und Ablehnung, von Moderne und Konservativismus, findet sich unserer Auffassung nach der Schlüssel zum Rätsel der Widerstandsfähigkeit des evangelisch-freikirchlichen Milieus.“¹²
4. Melanie Zurlinden hat sich in der Studie „Religionsgemeinschaften in der direkten Demokratie“ mit Handlungsräumen religiöser Minderheiten befasst und geht auf freikirchliche, jüdische und muslimische Gemeinschaften ein. In ihrem Überblick zu freikirchlichen Gemeinschaften in der Schweiz bemerkt sie: „Heute stellen die evangelischen Freikirchen fast ein Viertel aller religiösen Gemeinschaften in der Schweiz.“¹³
5. Soziologischen Forschungen zum pentekostalen und evangelikalen Christentum scheinen vor allem im angloamerikanischen Kontext besonders zahlreich und fruchtbar zu sein. Sie versuchen zu erklären, warum neue evangelikale und pentekostale Gemeinschaftsbildungen auf Resonanz stoßen, etwa in Lateinamerika oder in Afrika und Asien. In ihnen wird auch darauf hingewiesen, warum sie auch im europäischen Kontext dazu beitragen, die Monopole des katholischen Südens und des protestantischen Nordens zu beenden. Auch die Untersuchungen zu freikirchlichen Gemeinschaftsbildungen in der Schweiz ordnen die Ergebnisse ihrer Forschungen in einen soziologisch orientierten Deutungsrahmen ein.

¹⁰ Jörg Stoltz / Olivier Favre u.a.: *Phänomen Freikirchen. Analyse eines wettbewerbsstarken Milieus*, CULTuREL 5, Zürich 2014, 18.

¹¹ Ebd., 9.

¹² Ebd., 353.

¹³ Melanie Zurlinden: *Religionsgemeinschaften in der direkten Demokratie. Handlungsräume religiöser Minderheiten in der Schweiz*, in: Ines Jacqueline Werkner (Hg.): *Religion und Politik*, Heidelberg u.a. 2015, 85.

6. Freikirchen folgen den gesellschaftlichen Trends zur Eventisierung und Verszenierung. Sie tragen Züge unserer Zeit und Kultur. Sie folgen den Trends der Individualisierung, der Erlebnisorientierung, der Profilierung: Individualität statt Konvention, Erfahrungsorientierung statt Verkopfung, Profil statt Beliebigkeit. Die Akzente sind dabei in den Gemeinschaftsbildungen je verschieden. In Zeiten des Abbaus von Autorität wird nach der Aufrichtung von Autorität gefragt. Unübersichtlichkeit provoziert die Sehnsucht nach Verlässlichkeit, nach Verbindlichkeit, auch nach Abgrenzung. Das für alle protestantischen Kirchen charakteristische Schriftprinzip wird in manchen freikirchlichen Gemeinschaftsbildungen zum Verbalinspirationsdogma gesteigert und gewissermaßen in den Rang des Bekenntnisses erhoben. Auch wegen ihrer Orientierung an modernen Entwicklungen sind freikirchliche Gemeindebildungen eine chancenreiche Organisation von Religion in unserer Zeit. Dabei zeigt sich, dass die pentekostal-charismatisch orientierten Bewegungen gegenwärtig die größere Resonanz erfahren als traditionell evangelikale. Chancen und Grenzen der Vermittlung des christlichen Glaubens werden deutlich und zugleich zeigt sich auch, wie klärungsbedürftig die Bezeichnung „Freikirche“ bzw. „evangelische Freikirche“ geworden ist.
7. Untersuchungen zu Austauschprozessen und Wechselwirkungen zwischen dem freikirchlichen Christentum in Europa und Amerika, in Europa und Afrika, in Europa und Asien in historischer und gegenwartsbezogener Perspektive sind bisher meines Erachtens noch zu wenig im Focus der Aufmerksamkeit. Austauschprozesse ließen sich im Blick auf zahlreiche neue Gemeinschaftsbildungen erforschen: christliche Zentren, Vineyard-Gemeinden, Gruppen, die sich unter dem Einfluss der auch in der charismatischen Bewegung umstrittenen amerikanischen Wort-des-Glaubens-Bewegung gebildet haben, Calvary-Chapels, International Christian Fellowship-Gemeinden, Hillsong-Gemeinden, um nur einige zu nennen, deren Ausstrahlungskraft in den letzten Jahren teilweise gewachsen ist.¹⁴

3. Themen und Aufgaben

Essentialistische Wahrnehmungen von klassischen und neuen freikirchlichen Gemeinschaftsbildungen sind unangebracht. In der Begegnung mit internationalen Gemeinden sind andere Fragen relevant, als dies etwa im Blick auf Gemeindebildungen im Kontext evangelikaler und charismatischer Bewegungen der Fall ist. Zu unterscheiden ist auch zwischen Gemeinschaftsbildungen innerhalb kirchlicher und ökumenischer Strukturen und solchen außerhalb. Der Lernprozess, sich als Teil einer größeren, durch Vielfalt gekennzeichneten Ökumene zu verstehen, steht manchen von ihnen noch bevor.

¹⁴ Vgl. Marcia Pally: Die Neuen Evangelikalen in den USA. Freiheitsgewinne durch fromme Politik, Berlin 2010.

3.1 Freikirchliche Ideale

Freikirchliche Ideale, wie sie in neuen Freikirchen begegnen, können als Antwortversuche auf Krisenphänomene und Probleme der Traditionskirchen interpretiert werden. Stellt der Kirchentyp Freikirche die angemessene Antwort auf Herausforderungen der Kirchen im 21. Jahrhundert dar? Gelingt es ihm, den geringen Stellenwert des persönlichen Bekenntnisses zugunsten eines klaren Bekenntnisses als Grundlage der Mitgliedschaft zu überwinden, die Anonymität der Mitglieder in großen Gemeinden durch die Mitgliedschaft in überschaubaren Gemeinschaften zu verändern. Wird es innerhalb des Kirchentyps Freikirche möglich, das geringe Engagement der meisten Getauften durch die aktive Beteiligung der Mitglieder (Beteiligungskirche), die seltene gottesdienstliche Partizipation (in jahreszyklischen und lebenszyklischen Übergangssituationen) durch regelmäßigen sonntäglichen Kirchgang zu ersetzen? Der Einfluss des amerikanischen Erweckungschristentums durch evangelikale und charismatische Bewegungen in den Landeskirchen und in der römisch-katholischen Kirche verstärken Forde rungen nach freikirchlichen Idealen. Gleichzeitig kann mit Christian Grethelein und anderen festgestellt werden, dass die Forderung nach bekenntnismäßiger und ethischer Eindeutigkeit, sowie frei gewählter und entschiedener Mitgliedschaft zwar in Freikirchen angestrebt, aber nur teilweise realisiert wird. „Auch in Freikirchen begegnet als Grundproblem die Frage nach einer unter komplexen gesellschaftlichen Bedingungen angemessenen Gestaltung von Gemeinschaft, die nicht nur Sozialformen eines bestimmten Milieus reproduziert, [...] sondern der Individualität von Menschen gerecht wird.“¹⁵

3.2 Entstehungshintergründe

So vielgestaltig das Phänomen freikirchlicher Gemeinschaftsbildungen ist, so vielgestaltig sind seine Entstehungshintergründe. Freikirchliche Gemeinden bilden sich zum Teil durch schmerzliche Abspaltungsprozesse von bestehenden Kirchen. Ihr Mitgliederwachstum kann mehrheitlich aus der Bindung von Mitgliedern anderer Kirchen und Freikirchen an die neue Gemeinde resultieren. Neue Gemeindegründungen sind aber keineswegs immer auf nicht mehr lösbare kirchliche Konflikte und gescheiterte Kommunikationsbemühungen zurückzuführen. Sie geschehen auch aufgrund kühner Missionsperspektiven oder als Import des amerikanischen Erweckungschristentums. Die Missionspraxis in Teilen der pfingstlich-charismatischen Bewegung ist zur Gemeindegründungspraxis geworden. Gemeindegründung wird als effektive und Erfolg versprechende Methode der Mission angesehen. Weitreichende Visionen und Prognosen im Blick auf neu zu gründende Gemeinden, die in den letzten Jahrzehnten immer wieder

¹⁵ Christian Grethelein: Art. Freikirchen. Praktisch-theologisch, in: RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 326–328, hier: Sp. 327.

propagiert wurden, erwiesen sich im deutschsprachigen Kontext jedoch als unrealistisch. Es gibt auch Gemeindeneugründungen, die sich keiner gezielten Neugründungsgrammatik verdanken, sondern aus einem Verselfständigungsprozess kleiner Gruppen oder großer Missionswerke entstehen. Schließlich erwachsen Gemeindeneugründungen durch die Präsenz von Christen aus ethnischen Minoritäten in Deutschland, die eine eigene Form von Kirche gemäß ihren kulturellen und liturgischen Traditionen aufbauen wollen.

In theologischer, pastoraler und ekklesialer Hinsicht sind neue Gemeindegründungen und das mit ihnen einhergehende Phänomen der Entstehung neuer freikirchlicher Gemeinschaften als ein überaus verschiedenartiges Phänomen anzusehen, das keiner einheitlichen Beurteilung zugeordnet werden kann.

3.3 Pluralisierungprozesse

Soziologische Außenperspektiven erkennen in freikirchlichen Bewegungen die fortschreitende Partikularisierung und Pluralisierung des Protestantismus. Wo charismatische und evangelikale Frömmigkeitsformen Resonanz und Akzeptanz finden, werden religiöse Pluralisierungsprozesse beschleunigt. Die christliche Landschaft wird vielfältiger und unübersichtlicher. Der Abbruch christlicher Tradition und internationale Entwicklungen und Austauschprozesse mit der angloamerikanischen Welt unterstützen solche Veränderungsprozesse. Die chancenreiche Ausbreitung des protestantischen Erweckungschristentums resultiert jedoch nicht nur aus der beanspruchten Wiedergewinnung urchristlicher Glaubenserfahrung, sie hängt auch mit der Kommunikationsfähigkeit dieser Gemeinschaftsbildungen mit der religiösen Alternativkultur zusammen und wird von verschiedenen Rahmenbedingungen unterstützt: vom Schwinden der Selbstverständlichkeit und kulturellen Abstützung christlicher Glaubenspraxis, von den antiinstitutionellen Affekten junger Menschen.

3.4 Charisma und Institution

Es ist zu berücksichtigen, dass evangelikale und charismatische Gemeinschaftsbildungen, die sich aus dem Gegenüber zu kirchlichen Strukturen lösen, selbst unweigerlich Verkirchlichungsprozesse durchmachen. Wo sie ihre ekklesiologische Enthaltsamkeit verlieren und die innere Dynamik ihres Interaktionsverhältnisses zu den verfassten Kirchen aufheben, werden sie selbst zu Institutionen bzw. müssen es werden. Damit aber verlieren sie ihren Charakter eines geistlichen Aufbruches, konfessionalisieren sich und werden Teil des von ihnen kritisierten Zustandes von Kirche. Die Entstehung immer neuer Kirchen auch dort, wo verschiedene Kirchen bereits existieren, ist in ökumenischer Hinsicht fragwürdig. Denn keine neue Gemeinschaftsbildung kann langfristig außerhalb der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche selber Kirche sein. Obgleich oft antimodernistisch und anti-

pluralistisch ausgerichtet, forcieren neue Gemeinschaftsbildungen Pluralisierungsprozesse. Ihre Attraktivität beziehen sie nicht nur aus der Intensität ihrer religiösen Erfahrung und ihrem Sendungsbewusstsein, sondern auch aus den Ambivalenzen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse und der fehlenden Erneuerungskraft des institutionell verfassten Christentums. Während die Systeme institutioneller Absicherung des Glaubens heute zunehmend in Frage stehen, nimmt die Bedeutung „emotional getragener Gemeinschaftlichkeit“ für gemeindliches und christliches Leben zu.

4. Abschließende Überlegungen

Fortschreitende Individualisierungsprozesse moderner Gesellschaften rufen paradoxe Effekte hervor. Je mehr sich Glaubenssysteme individualisieren, desto größer wird das Bedürfnis nach Bestätigung des eigenen Glaubens durch eine Gemeinschaft. Dies geschieht in überschaubaren Gemeinschaften, wo die Vermittlung christlichen Glaubens und Lebens biographienah und alltagsbezogen erfolgt. Verbindliche Wahlgemeinschaften auf Zeit ermöglichen neue Formen religiöser Vergewisserung und schaffen Räume des Austausches von Erfahrungen. Einerseits ist Modernität kritik ein Merkmal neuer Gemeinschaftsbildungen, andererseits aber auch das Bemühen um eine neue Inkulturation des Christlichen in den Kontext einer beschleunigten Moderne, in der die kontingenzverarbeitende Funktion der Religion ebenso in Erscheinung tritt wie die Sehnsucht nach Emotionalität und beziehungsreichen Gemeinschaftserfahrungen.

In ökumenischer Perspektive werfen Aktivitäten neuer Freikirchen die Frage des Zusammenhangs zwischen Mission und Ökumene auf. Ein überzeugendes missionarisches Zeugnis kann es nur gemeinsam geben. Neue freikirchliche Gemeinschaftsbildungen erinnern daran, dass die Kirche nicht nur teilhat an der *Missio Dei* und insofern auf Mission zielt, sondern gewissermaßen auch die Umkehrung hervorgehoben werden kann: Missionarische Praxis zielt auf Gemeinschaftsbildung, ja Kirchengründung. Solche Überlegungen zeigen, dass die Erforschung freikirchlicher Milieus zahlreiche Fragen der Ekklesiologie, der Missionswissenschaft, aber auch Grundfragen ökumenischer Theologie berührt.

Freikirchen und „Neupietismus“

Perspektiven aus der Historiographie der Gemeinschaftsbewegung

Frank Lüdke

Es war einmal vor langer Zeit, da gab es die große, fromme Familie Evangelisch, die wohnte mit ein paar älteren Protes-Tanten in einem großen Herrenhaus und hatte schon eine lange Tradition. Da wurden dieser Familie im 19. Jahrhundert zwei ganz besonders aufgeweckte Söhne geboren. Durch sie kam viel Leben in die Bude und auch die Eltern bekamen dadurch wieder Lust, ihr Herrenhaus zu renovieren und zu modernisieren. Die beiden Söhne waren ein Herz und eine Seele, aber eines Tages wurden die beiden Kinder erwachsen und merkten, dass es für sie dran war, etwas Eigenes zu schaffen. Sie liebten zwar ihre Eltern und die Tradition ihrer Sippe, aber dem älteren Sohn wurde es zu eng. Er wollte frei sein und so zog er aus und baute sich irgendwo ein eigenes Haus, wo ihm die Eltern nicht mehr reinreden konnten. Der jüngere Sohn aber schwankte. Auch er hatte mittlerweile einige Probleme mit seinen Eltern, aber irgendwie suchte er nach einem Weg, trotzdem bei ihnen zu bleiben und doch gleichzeitig etwas Eigenes aufzubauen. So entschied er sich schließlich, auf dem Herrensitz wohnen zu bleiben, und sich gerade dort einen eigenen Raum zu schaffen. Es wurde ein Anbau errichtet, wo der Sohn Privatsphäre hatte und mit seiner eigenen Familie ungestört Gemeinschaft pflegen konnte. Gleichzeitig war es ihm so möglich, das ganze Gelände des Herrensitzen weiter zu nutzen und er bekam auch weiterhin mit, wer so aus und einging und wie es den Eltern so ging. Er konnte den Eltern helfen, wenn es ihnen schlecht ging, und er bekam selbst ab und zu noch Unterstützung bei seinen eigenen Herausforderungen. Manches machte man halt zusammen und manches alleine. Das hatte schon Vorteile, wenn die Eltern gleich nebenan wohnen, aber natürlich auch manche Nachteile. Der ältere Bruder wollte nicht wirklich mit ihm tauschen. Er traf sich nur ab und zu mal zum Kaffee mit den Eltern und wurde leider lange Zeit auch ziemlich abschätzig behandelt, so dass ihm die sporadischen Kontakte genügten und er lieber seine Freiheit genoss. Die beiden Brüder aber trafen sich hier und dort sehr oft und merkten dann immer, wie sehr sie im Wesentlichen innerlich verbunden waren, auch wenn sie im Hinblick auf die Loslösung vom Elternhaus unterschiedliche Wege gewählt hatten.

So ähnlich könnte man aus meiner Sicht das Verhältnis der im 19. Jahrhundert in Deutschland entstehenden freikirchlichen Gemeinden und der Gemeinschaftsbewegung charakterisieren. Es sind Kinder des Protestantismus der Neuzeit mit gemeinsamen Wurzeln, gemeinsamen Werten und einem gemeinsamen geistlichen Herzschlag. Es sind beides Evangelikale,

wenn man David Bebbingtons Quadrilateral zugrunde legt¹, denen persönliche Bekehrung, missionarische Aktivität, Orientierung an der Bibel und die Versöhnung durch den Kreuzestod Jesu zentral sind, die aber eben in der einen speziellen deutschen Frage des Verhältnisses zur Volkskirche eine grundlegend unterschiedliche Entscheidung getroffen haben. Beide Kinder teilen dabei das Schicksal, dass die große Geschichte des deutschen Protestantismus an ihnen etwas vorbeiging, weil sie in den letzten 150 Jahren im Wesentlichen von anderen Nachkommen des Hauses bestimmt wurde. Von daher haben sich lange Zeit auch nur relativ wenige Historiker mit der Geschichte dieser beiden Seiten-Bewegungen der Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung beschäftigt. Im Bereich der Freikirchenforschung hat sich diesbezüglich seit 25 Jahren glücklicherweise sehr viel getan, und ich möchte in diesem Beitrag versuchen, demgegenüber einmal die Geschichte der Erforschung der Gemeinschaftsbewegung zu skizzieren, um eine Zwischenbilanz zu ziehen und neue Perspektiven aufzuzeigen.

1. Die Geschichte der Erforschung der Gemeinschaftsbewegung

Im Jahr 1888 fand nur 40 Kilometer südlich von Friedensau die erste Gnadauer Pfingstkonferenz statt, was bis heute als das eigentliche Gründungsdatum der organisierten Gemeinschaftsbewegung gilt. Der Gründungsort Gnadau war und ist bis heute eine Herrnhuter Brüdergemeine, also signifikanterweise eine Bewegung, die sich selbst oft zwischen Landeskirchen und Freikirchen beschreibt, und damit vielleicht auch zur strukturellen Inspiration für die Gemeinschaftsbewegung wurde, dass solch eine Existenz zwischen den Stühlen tatsächlich möglich ist. Die klassischen Freikirchen der Baptisten, Methodisten und Freien evangelischen Gemeinden gab es 1888 schon eine ganze Weile, und schon dieser zeitliche Entwicklungs-Vorsprung könnte ein Grund dafür sein, dass die Freikirchenforschung bis heute einen Vorsprung hat. Die Freikirchen sind eben ein etwas älteres Kind des Protestantismus, das schon früher selbstständig geworden ist. Und es scheint so zu sein, dass die deutsche evangelische Kirche es erst aus dieser Erfahrung heraus dann ganz bewusst gefördert hat, einen Anbau am eigenen Herrensitz zu planen, damit der jüngere Sohn nicht auch ganz wegzieht. Ohne Freikirchen hätte es keine Gemeinschaftsbewegung gegeben!

Die Entstehung der Gemeinschaftsbewegung hing dabei inhaltlich maßgeblich mit den Impulsen der angloamerikanischen Heiligungsbewegung zusammen, die ab 1875 in Deutschland Fuß fasste. Sie führten zum einen zu einer Neu-Belebung der methodistischen Kirchen, zur Gründung von

¹ Vgl. David W. Bebbington: *Evangelicalism in modern Britain: a History from the 1730s to the 1980s*, London 1989, 2-17. Diese vier Aspekte scheinen nach 25 Jahren immer mehr Anerkennung in der Literatur zu finden. Vgl. z.B. die ausführliche Diskussion in: *Fides et Historia* 47:1 (Winter/Spring 2015), 44-96.

neuen Freikirchen, aber eben auch zur Institutionalisierung der innerlandeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung. Noch in der Zeit des wilhelminischen Kaiserreichs machte sich dann ein erster Kirchenhistoriker daran, die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung darzustellen und zu analysieren. Paul Fleisch (1878-1962) könnte man als den ersten großen „Gemeinschaftsbewegungs-Forscher“ bezeichnen. Er war ein junger lutherischer Pfarrer, der in keiner Weise mit der Gemeinschaftsbewegung sympathisierte, sondern einfach als Chronist eine Fülle von Informationen sammelte um dann die Bewegung aus einer lutherisch-konfessionalistischen Perspektive heraus einzuordnen. Seine Forschungsberichte sind also nicht unvoreingenommen, aber dennoch verdanken wir ihm die Sicherung sehr vieler historischer Informationen, gerade aus den turbulenten Anfangszeiten vor dem 1. Weltkrieg.²

Aus den Reihen der Gemeinschaftsbewegung selbst gab es lange Zeit nur sehr wenige Historiker, die auf akademischem Niveau echte Forschungsleistungen erbracht haben. Das lag zum einen daran, dass sich die Gemeinschaftsbewegung selbst hauptsächlich im kleinbürgerlichen Milieu ausbreitete und es in ihren Reihen daher kaum Akademiker gab. Und zum anderen daran, dass die leitenden Pfarrer in den ersten Jahrzehnten so von der aktivistischen (von Gegnern als „geschichtslos“ bezeichneten) Dynamik der Bewegung mitgerissen wurden, dass für die historische Aufarbeitung der Vergangenheit keine Zeit blieb. Außer man nahm sie sich bewusst, wie z. B. bei einer Einzeluntersuchung Ludwig Thimmes, die in einem Forschungs-Freisemester entstand, oder einer Dissertation Kurt Reubers.³

Im Jahr 1959 kam es dann mit Hans von Sauberzweigs *Er der Meister – wir die Brüder* zum ersten Versuch einer umfassenden geschichtlichen und organisatorischen Darstellung der damals 70 Jahre alten Gnadauer Gemeinschaftsbewegung.⁴ Von Sauberzweig war Superintendent und gehörte selbst zu den prägenden Gestalten der Gemeinschaftsbewegung. Von da-

² Paul Fleisch hat in mehreren umgearbeiteten Auflagen und Teilbänden an drei großen Themenkomplexen gearbeitet; a) zur Gemeinschaftsbewegung: Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Erster Band: Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875-1907), Leipzig 31912 [21906; 11903]. Die gegenwärtige Krise in der modernen Gemeinschaftsbewegung, Leipzig 1905. Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 und 1907, Leipzig 1908; b) zur Pfingstbewegung: Die Zungenbewegung in Deutschland. Leipzig 1914. Die Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland. Ihr Wesen und ihre Geschichte in fünfzig Jahren, Hannover 1957 [Marburg 21983] und c) zur Heiligungsbewegung: Zur Geschichte der Heiligungsbewegung. 1. Hälfte: Die Heiligungsbewegung von Wesley bis Boardman, Leipzig 1910. Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagen in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmans, Gießen 2003.

³ Vgl. Ludwig Thimme: Kirche, Sekte und Gemeinschaftsbewegung vom Standpunkt einer christlichen Soziologie aus, Schwerin 1925 und Kurt Reuber: Mystik in der Heiligungsförmmigkeit der Gemeinschaftsbewegung, Gütersloh 1938.

⁴ Hans von Sauberzweig: Er der Meister – wir die Brüder. Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung 1888-1958, Denkendorf 1959 [21977].

her ist die Darstellung noch sehr von einen Binnensicht geprägt, und es fiel ihm besonders schwer über den Weg der Bewegung in der NS-Zeit zu schreiben, die damals erst 13 Jahre zurücklag. Das übernahm dann ein gutes Jahrzehnt später Erich-Günter Rüppel, dessen Buch *Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich* bis heute als Standardwerk für diesen Zeitabschnitt gilt.⁵ Rüppel ist lutherischer Pfarrer, der sein Buch (ähnlich wie Fleisch) aus distanzierter Perspektive als kirchenhistorische Dissertation geschrieben hat, ohne dieses Forschungsinteresse danach weiter zu verfolgen. Überhaupt sorgten nun universitäre Promotionsarbeiten für entscheidende Meilensteine in der Erforschung der Gemeinschaftsbewegung. 1974 erschien Gerhard Lehmanns Dissertation *Der Wind bläst, wo er will*, über die Gemeinschaftsbewegung im hessischen Hinterland und 1979 schrieb Dieter Lange in Jena seine Doktorarbeit *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, die die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung bis 1925 wissenschaftlich darstellt und analysiert. Es folgten 1984 die Arbeit von Joachim Drechsel über das Gemeindeverständnis der Gemeinschaftsbewegung und 1986 Jörg Ohlemachers Analyse der Gründungsgeschichte der Gnadauer Bewegung. Vier Dissertationen von Theologen, die alle selbst mit der Bewegung verbunden waren.⁶

1988 feierte die Gemeinschaftsbewegung dann ihr 100-jähriges Jubiläum, und es kam in diesem Zusammenhang zum ersten Mal zu einer Zusammenarbeit des Gnadauer Verbandes mit der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, die gemeinsam in Marburg die erste wissenschaftliche Forschungstagung im Hinblick auf die Gemeinschaftsbewegung veranstalteten, aus der auch ein Tagungsband resultierte.⁷ Gerhard Ruhbach war eine Schlüsselperson für diese Tagung und Hartmut Lehmann tauchte ein erstes Mal auf, der danach als Historiker immer wieder mal die Gemeinschaftsbewegung und die Freikirchen in den Blick nahm. Solch eine Forschungstagung sollte sich allerdings leider in den nächsten 20 Jahren nicht wiederholen. Es blieb auch in der Folgezeit dabei, dass Dissertationen die entscheidenden Meilensteine der Erforschung der Gemeinschaftsbewegung darstellten, wie z.B. die Arbeiten von Eva-Maria Zehrer über die Gemeinschaftsbewegung in der Weimarer Republik von 1989, die leider nie veröffentlicht wurde, von Norbert Schmidt über die Marbur-

⁵ Erich Günter Rüppel: *Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich*, Göttingen 1969.

⁶ Gerhard Lehmann: *Der Wind bläst, wo er will ... – Modell einer Erweckung*, Wuppertal 1974; Dieter Lange: *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, Gießen-Dillenburg 1979; Joachim Drechsel: *Das Gemeindeverständnis in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Gießen-Basel 1984; Jörg Ohlemacher: *Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung*, AGP 23, Göttingen 1986.

⁷ Martin Brecht (Hg.): *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neuen Protestantismus*, Band 15, Schwerpunkt: *Die Gemeinschaftsbewegung*, Göttingen 1989.

ger Brasilienmission (1991) oder Michael Diener über den Gnadauer Präses Walter Michaelis (1997).⁸

In den 1990er Jahren beteiligte sich nun auch zum ersten Mal ein ausgewiesener freikirchlicher Kirchenhistoriker mit maßgeblichen Diskussionsbeiträgen an der Erforschung und Deutung der Gemeinschaftsbewegung. Karl Heinz Voigt machte in seinen Veröffentlichungen deutlich, wie stark die Gemeinschaftsbewegung von den Impulsen der Oxford-Heiligungsbewegung von Robert Pearsall Smith geprägt war, und wie sehr vor allem Theodor Christlieb ein Motor für die organisatorische Bildung des Gnadauer Verbands gewesen war, mit dem bewussten Ziel, damit einer weiteren Abwanderung von erweckten Kirchenmitgliedern in die methodistischen Freikirchen etwas entgegenzusetzen.⁹

Im Jahr 2000 erschien dann Band 3 der großen vierbändigen „Geschichte des Pietismus“. Es war dabei heiß umstritten, ob es überhaupt einen Band geben darf, der den Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert darstellt. Namhafte Forscher wie Johannes Wallmann hielten das für unangebracht, da für sie der Pietismus ein historisch vergangenes Phänomen des 17. und 18. Jahrhunderts war. Es setzte sich aber tatsächlich durch, dass man auch für das 19. und 20. Jahrhundert noch von einem Pietismus sprach, der dann teilweise auch „Neupietismus“ genannt wurde, so dass Jörg Ohlemacher knapp 100 konzentrierte Seiten über die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung zu diesem Standardwerk über den Pietismus beisteuern konnte.¹⁰ Wie schon bei der 1988er-Tagung machte es sich hier als großer Vorteil bemerkbar, dass die Gemeinschaftsbewegung als ein neuzeitlicher Flügel einer innerlandeskirchlichen Bewegung im Fokus der universitären Kirchenhistoriker war, während die Freikirchen in dieser vierbändigen Geschichte des Pietismus keine eigene Erwähnung fanden.

Dafür aber beschäftigte sich im April 2002 der Verein für Freikirchenforschung auf der damaligen Frühjahrstagung in Rotenburg an der Fulda zum ersten Mal intensiv mit dem Thema Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. Hieraus entstand das Jahrbuch Nr. 12, in dem Karl Heinz Voigt

⁸ Eva-Maria Zebrer: Die Gemeinschaftsbewegung in der Weimarer Republik, Diss. (masch.) Leipzig 1989; Norbert Schmidt: Von der Evangelisation zur Kirchengründung: Die Geschichte der Marburger Brasilienmission, Marburg 1991 und Michael Diener, Kurs halten in stürmischer Zeit – D. Walter Michaelis (1866-1953). Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1997.

⁹ Karl Heinz Voigt: 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; ders.: Theodor Christlieb (1833-1889): Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz, Göttingen 2008; ders.: Der Zeit voraus. Die Gemeinschaftsbewegung als Schritt in die Moderne. Erwägungen zur Vorgeschichte und Frühgeschichte des Gnadauer Gemeinschaftsverbands, Leipzig 2014.

¹⁰ Jörg Ohlemacher: „Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert“ und „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“, in: Ulrich Gähler (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 371-464.

schon eine erste grundlegende Forschungsarbeit über Theodor Christliebs Bedeutung für die Gemeinschaftsbewegung beitrug.¹¹

Im Jahr 2003 konnte ich selbst mit meiner Untersuchung *Diakonische Evangelisation* über den deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband einen eigenen Forschungsbeitrag vorlegen,¹² woraus sich 2006 die Gründung der Forschungsstelle Neupietismus an der Evangelischen Hochschule Tabor in Marburg ergab. Damit wurde zum ersten Mal ein Institut allein mit dem Zweck der wissenschaftlichen Erforschung der Gemeinschaftsbewegung gegründet, das seitdem vier Forschungstagungen ausgerichtet hat, aus denen dann jeweils Tagungsbände mit bisher ungefähr 40 wissenschaftlichen Aufsätzen zur Erforschung der Gemeinschaftsbewegung entstanden sind.¹³ Daraus entwickelten sich auf die Dauer wertvolle Effekte des Austauschs, der Vernetzung und des wissenschaftlichen Fortschritts. Zum Beispiel gibt es dadurch jetzt auch zum ersten Mal eine Bibliographie mit allen bekannten Forschungsarbeiten zur Gemeinschaftsbewegung, damit sich nicht jeder Forscher mühsam selbst einen Überblick schaffen muss.¹⁴ Daraus ergab sich dann die positive Synergie, dass es nun auch seit zwei Jahren im Jahrbuch für Freikirchenforschung in der Bibliographie eine Rubrik für die neusten Veröffentlichungen über die Gemeinschaftsbewegung gibt. 2005 beteiligte sich ein zweiter freikirchlicher Historiker mit einem großen Beitrag an der Erforschung der Geschichte der Gemeinschaftsbewegung. Stephan Holthaus veröffentlichte sein 700-Seiten-Kompendium „Heil-Heilung-Heiligung“ über die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung bis 1909, das zum ersten Mal richtig deutlich machte, dass die Heiligungsbewegung in Deutschland eben nicht nur in die Gemeinschaftsbewegung mündete, sondern ebenso vielfältige Auswirkungen auf die freikirchliche Landschaft hatte.¹⁵ 2009 kam es an der Universität Siegen zur Gründung einer weiteren Forschungsstelle, die sich speziell mit der Siegerländer Gemeinschaftsbewegung beschäftigt. Die Erforschung der Gemeinschaftsbewegung hat sich damit nach 125 Jahren vor allem in zwei Hochschulinstituten institutionalisiert, und bisher nicht in einem Verein wie bei der Freikirchenforschung. Dies mag daran liegen, dass die Erweckungsbewegungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts im Rahmen der universitären Kirchengeschichtsforschung zunehmend in den Blick kommen. Während lange Zeit nur die Erforschung des Barockpietismus des 17. und 18. Jahrhunderts interessant erschien, und alles was da-

¹¹ *Karl Heinz Voigt*: Unterwegs nach Gnadau 1888. Stationen von Professor Dr. Theodor Christlieb, in: *Freikirchenforschung* 12 (2002), 1-70.

¹² *Frank Lüdke*: Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands 1899-1933, Stuttgart 2003

¹³ Vgl. die von *Frank Lüdke* und *Norbert Schmidt* hg. Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor, z.B. Band 1: Was ist neu am Pietismus? Tradition und Zukunftsperspektiven der Evangelischen Gemeinschaftsbewegung, SEHT 1, Berlin 2010.

¹⁴ Vgl. <http://eh-tabor.de/neupietismusbibliographie.html>

¹⁵ *Stephan Holthaus*: Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874-1909), Gießen 2005.

nach kam, nur als exotische Beschäftigung von Einzelnen betrachtet wurde, gab es im Februar 2015 in Greifswald zum ersten Mal eine hochkarätige Forschungstagung über die Erweckungsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Auch die breitere Wahrnehmung des Evangelikalismus durch die Medien führt zwar zum einen zu manchen verzerrten Wahrnehmungen, aber gleichzeitig auch zu Nachfragen, wer denn diese Evangelikalen und ihre geschichtlichen Wurzeln sind, was aus meiner Sicht als positiven Nebeneffekt auch das Interesse an der Erforschung von Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung wachsen lässt.

2011 erschien schließlich mit Thomas Hahn-Bruckarts Untersuchung über Friedrich von Schlümbach – die bisher letzte Dissertation über eine Person, die für die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung wichtig ist, die aber gleichzeitig auch die Freikirchengeschichte beeinflusst hat.¹⁶

2. Zentrale Aspekte der Erforschung der Gemeinschaftsbewegung

Nach diesem kleinen Forschungsüberblick lässt sich die Frage beantworten, wodurch die Erforschung der Geschichte der Gemeinschaftsbewegung bisher am besten gefördert worden ist und in Zukunft weiter gefördert werden kann. Dissertationsprojekte sind wesentliche Bausteine für Forschungsfortschritte. Junge Theologen sollten ermutigt werden, Aspekte der Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung in Doktorarbeiten zu untersuchen. Nichts bringt den Erkenntnisstand so gut voran, wie eine gute Dissertation! Dabei erscheint es zweitrangig, ob die Forschenden selbst Gemeinschaftsmenschen oder Freikirchler oder landeskirchliche Kirchenhistoriker sind, zumal die Forschungsarbeiten alle an wissenschaftlicher Qualität gewonnen haben, blinde Flecken immer besser vermieden werden und sich mit pauschalisierenden Beurteilungen zurückgehalten wird.

- a) Die Gemeinschaftsbewegung hat den Vorteil, dass sie als Forschungsgegenstand eine natürliche *Verflechtung* mit der universitären Pietismusforschung besitzt. Es ist zwar immer noch ein Randthema, aber immerhin muss die Gemeinschaftsbewegung als Teil der protestantischen Kirchengeschichte Deutschlands von Kirchengeschichtsprofessoren mehr oder weniger wahrgenommen werden. An mehreren Universitäten in Deutschland kann man heute eine kompetente Begleitung für eine kirchenhistorische Doktorarbeit im Bereich der Gemeinschaftsbewegung bekommen.
- b) Ein Nachteil mit dem die Erforschung der Gemeinschaftsbewegung zu tun hat, ist allerdings ihre *nationale Fokussierung*. Im Gegensatz zu den meisten Freikirchen gehört der Gnadauer Verband nicht zu einer

¹⁶ Thomas Hahn-Bruckart: Friedrich von Schlümbach – Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert, AGP 56, Göttingen 2011.

internationalen Kirchenvereinigung, sondern er ist vor allem eine deutsche Erscheinung. Es gibt zwar im sogenannten EURIM-Netzwerk lockere Verbindungen zu innerkirchlichen Erweckungsbewegungen in Skandinavien und Osteuropa, aber die historiographische Erforschung der Gemeinschaftsbewegung wird nur von Deutschen betrieben. Außerhalb Deutschlands interessiert sich, soweit ich sehe, niemand dafür. Die Anregungen und der Austausch mit der fruchtbaren angloamerikanischen Forschungswelt bleiben aufgrund des Forschungsgegenstands leider sehr gering. Da haben Freikirchen, die es auch in den USA und Großbritannien gibt, große Vorteile.

- c) Regelmäßige *Forschungstagungen* sind auf die Dauer sehr produktiv und damit effektiv. Man bleibt im Gespräch und im Austausch finden sich neue Forschungsdesiderate und aktuelle Themen, was sich dann auch in hochwertigen Tagungsbänden niederschlägt. Das lebt der Verein für Freikirchenforschung seit 25 Jahren sehr schön vor und da haben die Gemeinschaftsbewegungsforscher viel von gelernt, als sie vor ein paar Jahren mit eigenen Tagungen und der Herausgabe von Tagungsbänden angefangen haben.
- d) Der Fortschritt der Wissenschaft hängt immer auch maßgeblich von Einzelpersonen ab. Nichts bringt so voran, wie ein *Forscher mit einem Herzen für die Sache*, der über längere Zeiträume Dinge erforscht und präzisiert und Wissenslücken schließt. Was wäre die Erforschung der Gemeinschaftsbewegung ohne Forscher wie etwa Jörg Ohlemacher oder Karl Heinz Voigt?

Insgesamt ergeben sich dabei manche Überschneidungen zwischen der Freikirchenforschung und der Erforschung der Gemeinschaftsbewegung. Gerade bei den neueren Veröffentlichungen über die Evangelikalen weiß man oft gar nicht, ob das jetzt Freikirchenforschung oder Gemeinschaftsbewegungsforschung oder beides zugleich ist.

Es sind eben immer noch Geschwister, nicht nur mit gemeinsamen Erweckungswurzeln und ähnlichen und parallelen Entwicklungen, wie z. B. in Bezug auf die politische Haltung in der Zeit des Nationalsozialismus, sondern auch mit einer engen Verbundenheit in der Gegenwart, so dass die Bewegungen für Beobachter von außen manchmal kaum auseinanderzuhalten sind. Von daher gibt es manche Überlappungen auch im Hinblick auf die Forschungsfelder.

3. Mögliche Synergien mit der Freikirchenforschung

Das führt zu der Frage, ob nicht in Zukunft auch noch mehr Synergien zwischen diesen beiden Forschungszweigen fruchtbar gemacht werden können:

- a) Gibt es vielleicht gemeinsame Themen, die beide Forschungsbereiche in solch ähnlicher Weise betreffen, dass sie auch gemeinsam in den

- Blick genommen werden sollten, wie z. B. der Umgang mit bestimmten politischen, theologischen oder gesellschaftlichen Entwicklungen?
- b) Wären in diesem Zusammenhang vielleicht auch irgendwann mal gemeinsame Tagungen, oder sich ergänzende oder aufeinander aufbauende Tagungen sinnvoll und vorstellbar?
 - c) Was könnte man voneinander lernen oder wie könnte man sich gegenseitig noch besser unterstützen? Wäre es z.B. hilfreich, sich gegenseitig über interessante Archivbestände zu informieren, die nicht speziell das eigene Interesse betreffen, aber für den jeweils anderen Verein vielleicht von großer Bedeutung wären?

Die Forschungslücken sind noch so groß und die Überlappungen zwischen Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen so mannigfaltig, dass man gespannt sein darf, welche Erkenntnisse sich auf den zukünftigen Forschungswegen noch ergeben werden.

Die Forschungslücken sind noch so groß und die Überlappungen zwischen Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen so mannigfaltig, dass man gespannt sein darf, welche Erkenntnisse sich auf den zukünftigen Forschungswegen noch ergeben werden.

Die Forschungslücken sind noch so groß und die Überlappungen zwischen Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen so mannigfaltig, dass man gespannt sein darf, welche Erkenntnisse sich auf den zukünftigen Forschungswegen noch ergeben werden.

Die Forschungslücken sind noch so groß und die Überlappungen zwischen Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen so mannigfaltig, dass man gespannt sein darf, welche Erkenntnisse sich auf den zukünftigen Forschungswegen noch ergeben werden.

Die Forschungslücken sind noch so groß und die Überlappungen zwischen Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen so mannigfaltig, dass man gespannt sein darf, welche Erkenntnisse sich auf den zukünftigen Forschungswegen noch ergeben werden.

Man wird nicht geboren als Christ, Christ wird man Freikirchen in römisch-katholischer Sicht

Hans Gasper

„*Fluit non nascuntur Cristiani*“, etwas frei übersetzt: „Man wird nicht als Christ geboren, Christ *wird* man.“ Mit diesem Wort aus dem Apologeticum des nordafrikanischen Kirchenschriftstellers Tertullian (ca. 160-ca. 220) kann man wohl treffend das Anliegen der ersten Täufer im Zürich Zwinglis 1525 beschreiben.¹ „Die Täuferbewegung entzündet sich an der Identifizierung von christlicher Kirchenzugehörigkeit und der Zugehörigkeit zu den vorgegebenen politischen und sozialen Institutionen. Für die Täufer wird man nicht Christ, indem man in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren wird, sondern auf Grund von persönlicher Bekehrung und von persönlichem Glauben und Bekennen. Dieser Glaube muss sich in einem entsprechenden Leben erweisen, er bedarf der Heiligung.“ Ohne Zweifel liegt hier eine der Wurzeln freikirchlicher Wirklichkeit.²

Gut 325 Jahre später, 1849, wird in Genf die „Eglise évangélique libre de Genève“ gegründet. Dazu konnte man (bis vor kurzem) auf den Seiten der Kirche lesen: „Man wird nämlich nicht als Christ geboren, man wird es. Die Kirche darf sich nicht mit der Nation verwechseln. Sie ist die Versammlung derer, die sich für Christus entschieden haben.“³ Mit der Aufkündigung des Konzepts der Volkskirche zugunsten der Freiwilligenkirche stellte die Genfer Freikirche sich in die Tradition der Täufer und praktizierte konsequenterweise die Glaubensstaufe.⁴ Tertullians Wort wird hier wie ein Marker verwandt. Noch einmal 150 Jahre später, um das Jahr 2000, gab es auf mehreren kirchlichen Ebenen eine intensive Besinnung auf den missionarischen Auftrag der Kirche. In einem Wort der deutschen Bischöfe begegnete 2005 im Kontext einer Situationsbeschreibung ganz pointiert wieder das Wort Tertullians.⁵ Damit stellt sich die Frage, ob diese Wahrnehmung eines gemeinsamen Anliegens und einer gemeinsamen Situation nicht auch einen neuen Zugang zur theologischen und pastoralen Freikirchenforschung eröffnen kann.

Beginnen möchte ich mit einem kurzen Rückblick. Wie hat sich die katholische Wahrnehmung der Freikirchen in den letzten beiden Jahrhunderten in Deutschland entwickelt? Im Hintergrund dieses kleinen Stücks Historiographie steht auch die Frage, ob und wann entdeckt wird, dass die Freikir-

¹ Tertullian: *Apologeticum* 18,4.

² Vgl. Hans Gasper: *Erweckung. Von den Täufern zum Charismatischen Christentum*, Reihe Weltanschauungen 103/104, Wien 2014, 16 f. (Werkmappe).

³ <http://www.egliselibre.ch/eglise.php?evangelique&libre=origines> (Übersetzung H.G.).

⁴ <http://www.egliselibre.ch/eglise.php?evangelique&libre=constitution#2> (Werkmappe 74).

⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Katechese in veränderter Zeit*, Die deutschen Bischöfe 75, Bonn 2005, 14.

chen im Blick auf das Wort Tertullians den „Volkskirchen“ etwas zu sagen haben, was auch für diese wichtig sein könnte. Dabei geht es nicht nur um das Verhältnis von Glaube und (Kleinkinder-)Taufe, sondern auch um weitere Aspekte christlichen Lebens, nicht zuletzt die Heiligung. Beginnen werde ich diesen Rückblick mit Johann Adam Möhlers „Symbolik“, abschließen mit der „Kleinen Konfessionskunde“ des Johann-Adam-Möhler-Instituts von 1996.

1. Von der Symbolik zur Konfessionskunde – Johann Adam Möhler

Ein kurzer Blick also auf eine Geschichte katholischer Wahrnehmung der Freikirchen seit dem 19. Jahrhundert. Sie beginnt mit einem Vorlesungsmanuskript Johann Adam Möhlers (1796–1838) im Jahr 1830, einem ersten Schritt hin zur 1832 erschienenen „Symbolik“.⁶

Die „Symbolik“ des großen Theologen der katholischen „Tübinger Schule“ befasst sich, so ihr Untertitel, mit der „Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“. Damit ist das Feld abgesteckt und auch begrenzt. Es geht um die Lehre und dabei um die dogmatischen Gegensätze von katholischer Kirche einerseits und den Kirchen in der Tradition Luthers, Zwinglis und Calvins andererseits. Es erstaunt dann aber doch, im Jahr 1832, einen Teil 2 zu finden mit dem für die deutsche staatskirchenrechtliche Realität bezeichnenden Titel: „Die kleineren protestantischen Sekten“.⁷ Behandelt werden: Täufer und Mennoniten, Quäker, Herrnhuter und Methodisten (beide in einem Kapitel zusammen mit einem Blick auf den Pietismus und mit den mährischen Brüdern), Swedenborg, Sozianer und Arminianer bzw. Remonstranten. Das entspricht nicht unserer Freikirchenrealität; aber zu bedenken ist, dass 1832 nur wenige der heutigen Freikirchen schon in Deutschland waren, andere noch gar nicht existierten. Zur Erinnerung: 1834 fand in Hamburg die Taufe Onckens statt, der öffentliche Beginn des Baptismus in Deutschland. 1830 begann Christoph Gottlob Müller mit der Gründung einer methodistischen Gemeinde in Winnenden. Sieht man also von

⁶ Ich halte mich hier an die von dem Tübinger Theologen Johann Adam Geiselmann herausgegebene zweibändige Ausgabe: *Johann Adam Möbler: Symbolik I*, Darmstadt 1958 (Text und ausführliche Einleitung von Geiselmann), *Symbolik II*, Darmstadt 1961 (Textgeschichte und Sachkommentar). Geiselmann, Lehrer von Walter Kasper, war schriftstellerisch und editorisch einer der wichtigsten Promotoren der Erschließung der katholischen Tübinger Schule.

⁷ Möbler: *Symbolik I*, 521–716. Mir war nicht präsent, dass zu diesem Thema bereits 2007 Tim Lindfeld zur Herbstversammlung des Vereins für Freikirchenforschung 2007 gesprochen hat. Vgl. *Tim Lindfeld: Freikirchen und römisch-katholische Kirche aus der Sicht Johann Adam Möhlers*, FF 17 (2008), 125–142. Derselbe Beitrag erschien auch in der Zeitschrift „Catholica“ unter dem Titel: *Ungewohnte Nähe? Freikirchen und römisch-katholische Kirche aus der Sicht Johann Adam Möhlers*, Cath(M) 30 (2007), 305–321. Lindfelds Beitrag greift etwas weiter aus als mein Beitrag, in der Sache besteht Übereinstimmung.

Mennoniten und Herrnhutern ab, so erscheint die „Symbolik“ nahezu zeitgleich mit dem Beginn freikirchlicher Realität in Deutschland. Möhler hatte also im Unterschied etwa zu Konrad Algermissen fast 100 Jahre später kaum die Möglichkeit einer Kenntnisnahme freikirchlicher Wirklichkeit. Nach Tim Lindfeld dürfte Möhler wohl der einzige katholische Theologe im 19. Jahrhundert sein, der „sich in nennenswerter Weise mit dem Thema befasst hat“.⁸

Eine Besonderheit Möhlers ist zu beachten: Möhler ist kein Ökumeniker im heutigen Verständnis. Im Dienst zukünftiger Einheit der christlichen Kirchen hält er es für unerlässlich, die dogmatischen Gegensätze „in ihrer ganzen Schärfe“ herauszuarbeiten.⁹ So will er zum Grund der Gegensätze vordringen, um dann von dort, eines Tages, auch deren Überwindung herbeiführen zu können. Möhler formuliert sein Anliegen so: „Auch irenische Zwecke bestimmten mich zur Bekanntmachung dieser Schrift: und zwar glaube ich sie durch die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze erreichen zu können.“¹⁰

Einer nahen Vereinigung, Möhler spricht von „Friede[n], der eine wirkliche Vereinigung wäre“, steht Möhler angesichts gegebener Zustände skeptisch gegenüber. Als Grund nennt er vor allem die weit verbreitete Unkenntnis in Glaubensdingen.¹¹ Es geht ihm um die Wahrheit beim Glauben. Möhler schlägt deshalb mitunter eine recht scharfe Klinge, bei den „kleineren protestantischen Sekten“, nicht weniger aber auch bei den „Großen“, Luther, Zwingli, Calvin. Bei den „kleineren protestantischen Sekten“ findet er einerseits eine konsequente Weiterführung einer bei den Reformatoren „auf halben Wege belassenen Entwicklung der urprotestantischen Grundsätze“.¹² Er nennt Luthers frühe Sakramentenlehre, das *sola-scriptura-Prinzip* und den „einseitigen Supernaturalismus“, d. h. die Abweisung menschlicher Mitwirkung im Geschehen der Rechtfertigung, den „Grundgedanken der Reformatoren [...], dass in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung eindringe und jener sich diesem gegenüber [...] völlig passiv verhalte“.¹³

Die Schrift aber, selbst ein „menschliches Fortpflanzungsmittel von Lehren und Vorschriften“, sei nur zu verstehen mit erheblicher menschlicher Tätigkeit, dem Erlernen von Sprachen, dem Studium der Geschichte etc.¹⁴ Deshalb sieht er etwa in den Quäkern, denen er ein sehr ausführliches, von Respekt getragenes Kapitel widmet, eine im Grunde folgerichtige Entwicklung.¹⁵ – Eine Zwischenbemerkung: Ich referiere hier Möhlers Positi-

⁸ Lindfeld: FF, 127.

⁹ Möhler: *Symbolik* I, 19.

¹⁰ *Symbolik* I, 8; vgl. Lindfeld: FF, 129.

¹¹ *Symbolik* I, 8.

¹² Ebd., 522.

¹³ Ebd.; vgl. Lindfeld: FF, 132.

¹⁴ *Symbolik* I, 522. sowie 557–605, das ganze Kapitel, besonders die Eingangsüberlegungen 556–561.

¹⁵ Ebd. 557–605, besonders die Eingangsüberlegungen 557–561; vgl. Lindfeld: FF, 133 f.

on, ohne darauf in der Sache näher einzugehen, vor allem im Licht der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999. Beim Taufverständnis der „Wiedertäufer“ sieht Möhler eine konsequente Weiterentwicklung des *sola fide* Luthers: „Hatte Luther [...] die Wirkung der Sakramente allein an den Glauben geknüpft, so ließ sich nicht leicht mehr einsehen, warum auch die Kinder getauft werden sollten; und irgendwer musste einmal den Mangel eines hinreichenden Grundes dieser kirchlichen Sitte, vom Standpunkte der Reformatoren aus, entdecken.“¹⁶ Zum anderen findet Möhler bei den behandelten Gemeinschaften Annäherungen an die katholische Kirche. Sie fänden sich beinahe immer in der Lehre von der Rechtfertigung, „die sie meistens, nur in ungewöhnlichen Formen ausgedrückt, im Geist der von Christus gegründeten Kirche auffassten. Sie stellten das innere, durch die Gemeinschaft mit Christus gewonnene, neue Leben als eine wahre wirkliche Erneuerung des ganzen Menschen dar [...], ihr Gefühl empörte sich gegen die Lehre von einer bloß imputierten Gerechtigkeit.“¹⁷ Er konstatiert: „Ein je mächtigeres Walten des göttlichen Geistes im Herzen des Menschen sie annahmen, desto weniger konnten sie begreifen, wie vom einem reinigenden Feuer nicht alle Schlacken der Sünde sollten verzehrt und vernichtet werden können, und in den härtesten Ausdrücken beurteilten sie daher oft die lutherische und reformierte Lehre vom alleinseligmachenden Glauben [...].“¹⁸ Zu den Täufern schreibt er: Der Glaube von den Wirkungen der Taufe „ist wesentlich derselbe, welchen die alte Kirche aufgestellt hat; und nur teils die Wahrnehmung, dass sich so viele im Leben am äußeren Werk genügen lassen und das Wasser mit dem Geist und eine körperliche Abwaschung mit der inneren Seelenreinigung verwechseln [...], konnte die Wiedertäufer zur Ansicht führen, dass ihre Lehre von der Taufe eine neue Offenbarung Gottes sei“.¹⁹ Entsprechend würdigt Möhler auch den lutherischen Pietisten Spener, diesen ungeachtet „bedeutende[r] Fehler“, „merkwürdige[n] und verdienstvolle[n] Mann“.²⁰ Diesem sei vorgeworfen worden, dass er „die Wiedergeburt in die Umschaffung des ganzen Menschen setze, dass er den rechtfertigenden Glauben ohne das heilige Leben als einen trügerischen Glauben bezeichne, die guten Werke der wahrhaft und lebendig Gläubigen als vollkommen darstelle, die Losprechung von den Sünden ohne wahre und aufrichtige Buße für kraftlos erkläre“.²¹

Nach Lindfeld sieht Möhler hier eine Art „Grundkonsens zwischen Katholiken und Freikirchenangehörigen“.²² Es erstaunt nicht, dass Möhler John Wesley und dem Methodismus mit Sympathie entgegentritt. Er schildert die seelsorgliche Situation im England des 18. Jahrhunderts, um

¹⁶ Symbolik I, 527.

¹⁷ Ebd. 524; vgl. *Lindfeld*: FF 133.

¹⁸ Symbolik I, 525.

¹⁹ Ebd. 553.

²⁰ Ebd. 613.

²¹ Ebd. 612.

²² *Lindfeld*: FF, 133.

fortzufahren: „Der Mann, dem das Elend des englischen Volkes [...] tief zu Herzen ging, war John Wesley, ausgezeichnet durch in der Tat große Talente, klassische Bildung, und, *was noch mehr als alles das ist, durch einen glühenden Eifer für das Reich Gottes* [kursiv H.G.]. Wohl mit Recht sagt sein Biograph, in anderen Zeiten und unter anderen Verhältnissen wäre er Ordensstifter oder ein reformatorischer Papst geworden.“²³ Und zum Verständnis Wesleys von der Notwendigkeit der Werke sagt Möhler: „Wesley war offenbar der Wahrheit so nahe.“²⁴ Ohne unkritisch zu sein, zeichnet Möhler ein von deutlicher Sympathie getragenes Bild Wesleys. Wichtig zur Vorgeschichte des Methodismus mag auch die von Möhler konstatierte Übereinstimmung der sogenannten „Remonstranten“ in der Tradition des Arminius mit dem Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient sein.²⁵

Man darf die deutlichen Grenzen Möhlers nicht übersehen. Es ist etwa die begrenzte Auswahl anzumerken. So gibt es zu den Baptisten nur einen ganz kleinen Abschnitt. Er sieht sie als bloß täuferische Variante des Puritanismus.²⁶ Freikirchliche Realität dürfte er außer vielleicht im Kontext pietistischer Kreise in Württemberg persönlich nicht erlebt haben. Im Urteil und in der Sprache ist er teilweise recht scharf. So konstatiert er bei sogenannten „Sekten“ etwa die Neigung, eine Kirche nur Heiliger zu bilden,²⁷ sieht eine Verwandtschaft zu Montanisten, Novatianern und Donatisten²⁸, sagt zur von ihm sehr positiv beurteilten Betrachtung der Leiden Christi bei den Herrnhutern, anderes werde dafür ausgeblendet: „Doch darin besteht eben das Sektenwesen, dass immer nur eine Seite eines großen Ganzen hervorgehoben wird.“²⁹ Bei Möhler scheint mir dies bleibend wichtig: Er nimmt die sogenannten „kleineren protestantischen Sekten“, die er kennt und behandelt, theologisch wahr und theologisch ernst. Er greift die Punkte heraus, die auch heute zur Diskussion stehen: Glaube und Sakrament, Schrift und Kirche, vor allem rechtfertigender Glaube und Heiligung. Bei Letzterem konstatiert er immer wieder die Nähe zur alten Kirche. Und ohne Zweifel wird ja auch hier nachhaltig unser Thema berührt. Was bewirken Glaube und Taufe, was folgt daraus? Auch die Heiligung ist gegenüber dem naturwüchsigen, mit der Geburt gegebenen Sein ein Werden.

2. Konrad Algermissen

Einen anderen Weg als Möhler wählt fast 100 Jahre später der Hildesheimer Dogmatiker und spätere Domkapitular Konrad Algermissen (1889–1964). In seinem 1923 erstmals unter dem Titel „Christliche Sekten und Kirche Christi“ erschienenen Werk (ab der 4. Auflage 1930 „Konfessionskunde“)

²³ Symbolik I, 626, vgl. *Lindfeld*: FF, 133.

²⁴ Symbolik I, 637.

²⁵ Symbolik I, 709 ff.; vgl. *Lindfeld*: FF, 137.

²⁶ Ebd., 556.

²⁷ Ebd., 525. 532.

²⁸ Ebd., 525.

²⁹ Ebd., 620.

geht es ihm um die ganze Christenheit. Dazu wählt er einen umfassenden Ansatz. Der Erfolg seines Werks, so der Kirchenhistoriker Jörg Ernesti, „beruht nicht zuletzt darauf, dass er historische und dogmatische Methoden verbindet und einen breiten, fast enzyklopädischen Zugang zur konfessionskundlichen Thematik versucht“.³⁰ Algermissen schreibt seine Konfessionskunde, wie die Widmung zeigt, aus einer dezidiert ökumenischen Haltung. Er schreibt dort: „Das Werk sei allen, die durch Gebet und Arbeit, schriftlich und mündlich, an einem ehrlichen gegenseitigen Verständnis der christlichen Konfessionen und letztlich am Ziel an einer endgültigen kirchlichen Einheit des Christentums arbeiten, in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet.“³¹ Er beschränkt sich nicht auf die Symbolik und auf das Schrifttum, sondern knüpft, wie er im Vorwort der 7. Auflage 1957 – der letzten von ihm besorgten, schreibt – sieben Jahre vor Verabschiedung des Ökumenismusdekrets –, persönliche Kontakte zu „einfachen und führenden Mitgliedern der verschiedenen Konfessionen“ und besucht, mit Rückendeckung und Ermutigung seines Bischofs, deren Gottesdienste. So habe er etwa bei Gottesdiensten ein oft viel positiveres Bild echter Frömmigkeit gewonnen als angesichts kritischer Einlassungen der Kirchen zu erwarten war. Er führt als Beispiel den Abendgottesdienst einer „von den christlichen Kirchen stark bekämpften christlichen Gemeinschaft in einer norddeutschen Stadt“ an, an dem er unbeachtet teilgenommen habe. „Von den etwa 400 Anwesenden waren rund 60% Jugendliche; und nicht nur die äußere Haltung, sondern auch die offensichtlich innere Anteilnahme an Gebet und Gesang der Gesamtgemeinde waren vorbildlich.“³²

Bei Algermissen geht es also nicht bloß um „Glaube und Kirchenverfassung“, sondern um die gesamte Lebenswirklichkeit, nicht zuletzt auch um die *praxis pietatis*.³³ Diese Einstellung zeigt Algermissen durchgängig auch gegenüber den Freikirchen, die er mit Respekt und großer Empathie eingehend darstellt, ungeachtet aller deutlich konstatierten Differenzen in Lehre und Verfassung. Die Differenzen sieht er vor allem in den Prinzipien der Reformatoren und deren Weiterführung begründet, dem Schriftprinzip als dem Formalprinzip und der Rechtfertigungslehre als Materialprinzip. Schon von Anfang an sei es deshalb zu Wandlungen und Abspaltungen gekommen, „auf Grund des protestantischen Formalprinzips von der Bibel als der einzigen und sich selbst genügenden Glaubensnorm und in Überspannung des Materialprinzips von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, sei es in antinomistischer Richtung oder, im Widerspruch zu diesem Materialprinzip, in pietistischen und methodistischen Gruppen. Deshalb begann die innere Auflösung schon mit der Geburtsstunde des Protestantismus; denn sie lag in seinem Wesen, in seinen Grundprinzipien begründet“.³⁴

³⁰ Jörg Ernesti: Art. Algermissen, Konrad, in: *ders. / Wolfgang Thönissen (Hgg.)*, Personenlexikon Ökumene, Freiburg i.Br. 2010, 24f.

³¹ Konrad Algermissen: Konfessionskunde, Celle 1957, V, ähnlich, etwas kürzer schon 1930, V.

³² Ebd., III.

³³ Vgl. zum Ganzen die methodologischen Überlegungen ebd., 894–899.

³⁴ Ebd., 643.

Entsprechend stellt er z. B. hinsichtlich der Täufer ähnlich wie Möhler fest, dass die Kindertaufe „tatsächlich aus reformatorischen Grundprinzipien heraus schwer zu erweisen ist“.³⁵ Er spart andererseits nicht mit rühmenden Worten. Es verdiene „das ernste und gewissenhafte Tatchristentum sehr vieler Baptisten und baptistischer Familien [...] unstreitig Anerkennung“, wenn er auch deren Taufpraxis bedauert.³⁶ Über Wesley schreibt er in der 4. Auflage seiner Konfessionskunde von 1930, er sei „unter allen Sektenstiftern [hier noch der später vermiedene Begriff, H.G.] neben William Booth, dem Gründer der Heilsarmee, der genialste und edelste“, der „zu den größten Männern der Weltgeschichte gehört“.³⁷ Auch wenn das so nicht mehr in der Auflage von 1957 steht, ändert sich wenig an der positiven Einschätzung Wesleys.³⁸ Und Booth nennt er 1957 „einen der größten religiösen und sozialen Reformer“.³⁹ In seiner mit Möhler positive Worte zu den Quäkern findenden Würdigung spricht er u. a. vom „edlen Penn“.⁴⁰ Dass durch Pietismus und Freikirchen der Missionsgedanke überhaupt erst im Protestantismus geweckt worden sei, wird rühmend hervorgehoben.⁴¹ Mehrfach betont er gegenüber rationalistischen Tendenzen den Sinn für das Übernatürliche. Kennzeichnend in diesem Sinn ist, was er in einem Lexikonartikel über eine in vieler Hinsicht Verwandte der Freikirchen schreibt, die Gemeinschaftsbewegung:

„Die Gemeinschaftsbewegung hat im Sinn eines modernen Pietismus Bedeutendes zur Verchristlichung des evangelischen Volkes und für die Verlebendigung der Landeskirchen beigetragen. Sie schuf Bibel-, Missions- und Predigerschulen, Diakonissenhäuser und christliche Organisationen für die verschiedenen Stände und Berufe und wirkte mit Erfolg in der Inneren und Äußeren Mission (China-Inland-Mission und Liebenzeller Mission). Ihre entschieden übernatürliche Grundhaltung und die Ablehnung des religiösen Liberalismus auf Grund ernster Bibelgläubigkeit wiegen weltfremde Verengungen oder perfektionistische Überspannungen auf.“⁴²

Algermissen sieht deshalb angesichts einer gegenüber den christlichen Konfessionen „in geschlossener Front andrängenden Gottlosigkeit“ in den Freikirchen, um ein Modewort zu gebrauchen, ein großes christliches Potential, leider in getrennten Kirchen.⁴³ Algermissen hat die sieben Auflagen seiner Konfessionskunde in den Jahren 1923-1957 geschrieben, d. h. vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) und vor dessen Ökumenismusdekreten (1964), in der Zeit eines doch noch recht ausgeprägten Konfessionalismus. In dieser Zeit wurde zugleich nach 1918 staatskirchenrechtlich auch ein Neuanfang für die Freikirchen in Deutschland möglich. Nach dem

³⁵ Ebd., 645.

³⁶ Ebd., 775 f.

³⁷ *Algermissen*, Konfessionskunde, ⁴1930, 625 f.

³⁸ *Algermissen*, Konfessionskunde, ⁷1957, 792-797.

³⁹ Ebd., 805.

⁴⁰ Ebd., 783.779.

⁴¹ Ebd., 723 f.

⁴² Konrad Algermissen: Art. Gemeinschaftsbewegung, LThK², 4, 655.

⁴³ Vgl. *Algermissen*, Konfessionskunde, ⁷1957, 929.

Konzil begann für die katholische Kirche die Phase eines neuen ökumenischen Miteinanders mit den Freikirchen, z. B. durch die Mitgliedschaft in der ACK seit 1974 und durch die zahlreichen Dialoge auf nationaler wie internationaler Ebene.⁴⁴ Die gegenseitige Kenntnis und Wahrnehmung hat sich erweitert und verändert. Algermissen wie auch Möhler stehen vor diesem Einschnitt. Berücksichtigt man diese Grenzen, dann muss Algermissen ohne Zweifel als bedeutender ökumenischer Pionier gewürdigt werden, nicht zuletzt im Blick auf eine fundierte und ökumenisch intendierte Freikirchenforschung.⁴⁵

Nach dem Konzil plante Algermissen eine Neubearbeitung seiner Konfessionskunde, wurde aber durch Krankheit und den Tod 1964 daran gehindert.⁴⁶ Die 1969 erschienene 8. Auflage der Konfessionskunde trägt noch seinen Namen, ist aber tatsächlich eine von mehreren Autoren verfasste, vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegebene Neubearbeitung, die teilweise auf Algermissens Vorarbeiten fußt. Mit dieser Neuauflage wurde katholischerseits ein neues Kapitel der Konfessionskunde aufgeschlagen, aber nicht ganz befriedigend im Blick auf die Freikirchen. Die Methodisten werden im vierten Hauptteil, „Die Kirchen anglikanischer Prägung“, von Laurentius Klein sorgfältig dargestellt.⁴⁷ Die übrigen Freikirchen, von den Mennoniten bis zu den Pfingstkirchen, stehen weiterhin unter dem Titel „Freikirchen und Sekten“, wie schon bei Algermissen, aber eine andere Reihenfolge verunklart doch die Unterscheidung von Freikirchen und Sekten. Am Anfang steht eine lange Kriteriologie zum Thema Sekten. Zum Thema Freikirchen steht irgendwo etwas dazwischen, optisch nicht gut abgegrenzt. Anders als bei Algermissen werden zuerst die Sekten behandelt, beginnend mit den Zeugen Jehovas.⁴⁸ Das ist wohl ein Indiz für Unsicherheiten bei den Kriterien. Allerdings steht dann da auch ein Satz, den man fast überlesen kann und der ganz nahe an das hier gewählte Thema führt:

„Volkskirche und Freikirchen haben verschiedene Strukturprinzipien: Die Volkskirche steht mehr auf einem regionalen, die Freikirche mehr auf einem personalen Prinzip. Es fehlt heute nicht an Stimmen, die in der freikirchlichen Struktur einen zukunftsweisenden ‚Kirchentyp‘ entdecken, nachdem das konstantinische Zeitalter mit der Verbindung von Kirche und Staat doch ein Ende gefunden hat (kursiv H.G.).“⁴⁹

Ein neuer Ton, aber es fehlen weitere Ausführungen dazu.

⁴⁴ Vgl. dazu die bisher erschienenen vier Bände „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ (DWÜ) sowie die Dokumentation der Gespräche in Deutschland, *Walter Klaiber / Wolfgang Ihonissen* (Hgg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn / Stuttgart 2003 und *dies* (Hgg.): Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn / Stuttgart 2005.

⁴⁵ Reizvoll wäre, vergleichend alle Auflagen und sonstige Veröffentlichungen Algermissens durchzugehen, etwa im LThK.

⁴⁶ Vgl. die Einführung des damaligen Direktors des Johann-Adam-Möhler-Instituts *Eduard Stake meter* zu: *Konrad Algermissen*: Konfessionskunde, Paderborn ⁸1969, XVf.

⁴⁷ *Ebd.*, 614–656.

⁴⁸ Vgl. das Inhaltsverzeichnis von *Algermissen*, Konfessionskunde ⁷1957, XVf u. ⁸1969, XI f.

⁴⁹ *Algermissen*, Konfessionskunde ⁸1969, 684.

3. Wilhelm Bartz

Zwischen der letzten Ausgabe der Konfessionskunde 1969 und der „Kleinen Konfessionskunde“ von 1996 erschien im Jahr 1973, im ersten Jahrzehnt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Schrift des damaligen Professors für Fundamentaltheologie und Ökumenik in Trier Wilhelm Bartz (1901–1983).⁵⁰ Mit dieser Darstellung kommt eine Entwicklung zu einem gewissen Abschluss, die man als Schritt hin zu einer ökumenisch vertieften Konfessionskunde bezeichnen könnte. Ohne die übliche Abgrenzung und Unterscheidung zwischen Freikirchen und Sekten benennt Bartz, was ihm als Mitte freikirchlicher Existenz erscheint:

„Die Freikirchen wollen die Kirche Christi nach ihrem ursprünglichen und unveränderten Entwurf erbauen [...]. Sie wollen Kirche sein, aber nicht Nachwuchskirche, sondern Freiwilligkeitskirche. Daran ändert sich im Grundsätzlichen dadurch nichts, dass sie heute weitgehend Nachwuchskirchen geworden sind. Die Freikirche will Gestalt in einer Gemeinschaft von Menschen annehmen, die sich von der Gnade Gottes getroffen, in freier Selbstentschließung vorbehaltlos zu Christus und seinem Evangelium bekennen. In einem Erweckungserlebnis haben sie ihre ‚Bekehrung‘ erfahren. Nicht die Unabhängigkeit vom Staat und der Staats- oder Volkskirche ist die Wesensmitte der Freikirche, sondern die uneingeschränkte und bewusste Hingabe an die Botschaft Jesu Christi, der Wille eine Gemeinschaft der Geheiligen zu sein.“⁵¹

Erich Geldbach attestiert Bartz Feinfühligkeit in der Darstellung, spricht bezüglich des zitierten Abschnitts von „sensibler Kennzeichnung“.⁵² Er möchte allerdings das Element der Freiwilligkeit gegenüber freiwilliger Mitgliedschaft etwa in einem Verein theologisch vertieft wissen.⁵³ Das trifft aber m. E. nicht Bartz selbst. Die Basis der „Freiwilligkeitskirche“ in der Kurzbeschreibung von Bartz ist die Gnade Gottes, von welcher jemand getroffen wird, das Gegenüber der freiwilligen Entscheidung sind Jesus Christus und sein Evangelium. Im Gegensatzpaar „Nachwuchskirche“ und „Freiwilligkeitskirche“ scheint aber die Feststellung Tertullians auf, Christsein erfolgte nicht von Geburt, sondern durch ein Werden, durch eine bewusste und gewollte Bewegung zu etwas. Wichtig in der Beschreibung von Wilhelm Bartz ist auch, dass dies nicht auf die Frage der Kleinkindertaufe beschränkt wird. Die Bewegung nimmt ihren Ausgang von der durch die Gnade Gottes initiierten Bekehrung. Diese hat eine „uneingeschränkte und bewusste Hingabe an die Botschaft Jesu Christi“ zur Folge. Und im zuletzt genannten Aspekt, dem „Wille[n] eine Gemeinschaft der Geheiligen zu sein“, wird ein ganz wesentlicher Gesichtspunkt angesprochen, die Heiligung. Das ist der Bogen, der beim Weg des Werdens gegenüber dem der quasi naturwüchsigen Geburts- und Nachwuchskirche zu sehen ist: Bekehrung – Nachfolge – Heiligung.

⁵⁰ *Wilhelm Bartz: Freikirchen in Deutschland. Geschichte, Lehre, Ordnung*, Trier 1973.

⁵¹ Ebd., 13 f.

⁵² *Erich Geldbach: Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung*, BensH 70, Göttingen 2005, 11. 41.

⁵³ Ebd., 41.

4. Hans Jörg Urban

Es ist das Verdienst des 1996 vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegeben Buches „Kleine Konfessionskunde“ und hier besonders des damaligen Direktors Hans Jörg Urban, eine eindeutige Zuordnung der Freikirchen mit einer vorangestellten Kriteriologie vorgenommen zu haben.⁵⁴ Anknüpfend an einen Lexikonartikel Algermissens zum Thema und an Bartz entwirft Urban eine erweiterte Kriteriologie.⁵⁵ Von den sechs von ihm genannten Aspekten führen drei direkt auf unseren Ausgangspunkt hin, das Tertullian-Zitat.⁵⁶ Zum Aspekt Freiwilligkeit schreibt Urban:

„Die Freikirchen wenden sich dezidiert gegen das volkskirchliche Prinzip, nach dem unterschiedslos durch die Taufe der Säuglinge Menschen ohne eigene Entscheidungsmöglichkeit in die Kirche geführt werden. Die persönliche, bewusste und freiwillige *Entscheidung für Jesus Christus als den Retter und Heiland* ist absolute Bedingung für die Aufnahme in die Mitgliedschaft einer Freikirche. Im Rückgriff auf urchristliche Gemeindeformen wollen die Freikirchen Gemeinden *wahrhaft Glaubender* sein und tolerieren keine Namenschristen in ihren Reihen. In der Konsequenz dieses Freiwilligkeitsprinzips liegt, dass einige Freikirchen die Säuglingstaufe verwerfen und nur gläubige Erwachsene taufen. Trotz ihres Bekenntnisses zum reformatorischen Erbe stehen mache von ihnen in diesem Punkt im nicht konfliktfreien Dissens zu den evangelischen Landeskirchen.“⁵⁷

Dies ist grundlegend. Die weiteren Aspekte sind damit eng verbunden, die Unabhängigkeit vom Staat und anderen Institutionen, das Gemeindeprinzip, der Kongregationalismus.⁵⁸ Weiter nennt Urban den missionarischen Charakter, eine Existenzfrage für Kirchen, die keine Nachwuchskirchen sein wollen. Dieser Auftrag gilt auch im unmittelbaren Umfeld: „Ihr Ruf zur Glaubensentscheidung richtet sich auch an Getaufte, die nicht in lebender Gemeinschaft mit Gott leben und bislang nur Namenschristen waren.“⁵⁹ Das kann natürlich zu Konflikten mit etablierten Kirchen führen.

Ein weiterer entscheidender Punkt ist die aus dem persönlichen Glaubensbekenntnis, aus Wiedergeburt und Taufe folgende Bereitschaft zu Nachfolge und Heiligung: „Glaubensentscheidung und Bekehrung finden für viele Freikirchen als plötzliche Lebenswende statt. An die Wiedergeburt schließt sich die Forderung der Heiligung des Lebens unter dem Wirken des Heiligen Geistes an und die Reinhaltung der Gemeinde unter Anwendung der Gemeindezucht, die auch den Ausschluss als letzte Möglichkeit vorsieht.“⁶⁰ Urban weist darauf hin, dass die von ihm genannten Kriterien

⁵⁴ Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.), Kleine Konfessionskunde, Paderborn 1999, hier bes. 245–305.

⁵⁵ Konrad Algermissen, Art. Freikirche, in: LThK², 4, 342 f.

⁵⁶ Hans Jörg Urban, Kleine Konfessionskunde, 246–251.

⁵⁷ Ebd., 247; vgl. auch ders.: Freikirchen, in: Wolfgang Thönissen (Hg.): Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i.Br. 2007, 436 f.

⁵⁸ Ebd. 247 ff.

⁵⁹ Ebd. 249.

⁶⁰ Ebd. 250.

natürlich bei den einzelnen Freikirchen differenziert oder ergänzt werden müssen, auf sie, wie man heute sagt, „runtergebrochen“ werden müssen. Aber hier sind doch die ganz zentralen Punkte so genannt, dass zwar einerseits der Bezug zu den reformatorischen Grundentscheidungen erkennbar bleibt, das Anliegen von Möhler und auch Algermissen, dass aber andererseits die Eigenständigkeit des Freikirchlichen deutlich wird.

Nur zum Schluss sei erwähnt, dass 2015 seitens des Johann-Adam-Möhler-Instituts eine neue Konfessionskunde herausgegeben wird.⁶¹

5. Entdeckung von Gemeinsamkeit kann Forschung stimulieren

Dass die Freikirchen in der Mitte des theologischen Gesprächs, wenigstens wo dieses ökumenisch geprägt ist, angekommen sind, darf man vielleicht sagen. Sie sind es aber noch in anderer Form. Ohne Unterschiede verwischen zu wollen, kann man sagen, dass an vielen Stellen die Situation der sog. „Volkskirchen“ ausgesprochen freikirchlich wird. Das Schema „Nachwuchskirche“ vs. „Freiwilligkeitskirche“ wird liquide. An dieser Stelle katholischer Freikirchenforschung kommt es zu einer Begegnung eigener und zugleich völlig angemessener Art. Die katholische Kirche entdeckt neu ein *tua res agitur*. Sie entdeckt, dass bei freikirchlichen Essentials von ihr selbst die Rede ist, von eigenen Essentials. Sie erhalten gegenwärtig an vielen Stellen und vor allem hierzulande eine ganz neue Dringlichkeit.

Zu Ende des vergangenen Jahrhunderts begann in den Kirchen ein neues Bewusstwerden des Missionarischen. Nicht ohne Vorläufer! Ich erinnere katholischerseits an das Schreiben von Papst Paul VI. „Evangelii nuntiandi“ von 1975. Wo in katholischen Kreisen über dieses Thema nachgedacht wurde, geschah es immer auch mit Blick auf diesen wegweisenden Text. Aber die Veränderung der konfessionellen Landkarte nach der Wiedervereinigung, der zu einer Jahrtausendwende vielleicht angesagte „Kassensturz“ beschleunigten den Prozess des Nachdenkens. Es war deshalb auch nicht von ungefähr, dass katholischerseits das Ganze sehr durch einen „Ostbischof“, den damaligen Bischof von Erfurt, Joachim Wanke, befördert wurde. Auf dem sogenannten „Ostkolloquium“ 1999 in Schmochtitz bei Bautzen, einer Konferenz katholischer Bischöfe und Theologen, hielt er einen Vortrag mit dem programmativen Titel: „Vom Erbe zum Angebot“. Sprachlich bediente er sich dabei der Anregung aus einem missionarischen Konsultationsprozess in Frankreich unter dem Titel „Proposer la foi dans la société actuelle“ von 1996. Im französischen Wort „propposer“ liegt dabei eine Doppeldeutigkeit, die im Deutschen nicht leicht wiederzugeben ist, „anbieten“

⁶¹ Johannes Oeldemann (Hg.): Konfessionskunde, Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde 1, Leipzig / Paderborn 2015.

oder, etwas lockerer, „vorschlagen“.⁶² In der Gegenüberstellung von „Erbe und Angebot“ klingt jedenfalls das Gegenüber von „Nachwuchs“ und „Freiwilligkeit“ an.

In der ACK begann der Prozess 1997, angeregt durch einen Vortrag Walter Klaibers, damals Bischof der EmK und seit 2001 Vorsitzender der ACK: „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene.“⁶³ In der EKD war die Synode im November 1999 in Leipzig mit dem Schwerpunktthema Mission und dem programmativen Vortrag von Eberhard Jüngel ein wichtiger Eckpunkt.⁶⁴ Jüngel sprach vom Herzschlag der Kirche, zu dem unbedingt die Mission gehöre, andernfalls riskiere man Herzrhythmusstörungen. Es sei nichts gegen Gruppen einzuwenden, die hier ein besonderes Anliegen sähen: „Doch wenn Mission und Evangelisation nicht Sache der ganzen Kirche ist oder wieder wird, dann ist etwas mit dem Herzschlag der Kirche nicht in Ordnung.“⁶⁵ Im Jahr 2001 folgte ein EKD-Text mit dem schönen Titel „Das Evangelium unter die Leute bringen“, u. a. mit einer Fülle praktischer Anregungen.⁶⁶ Der Titel hätte den Katholiken bei der Übersetzung von „proposer“ aus der Verlegenheit helfen können. Katholischer Ausgangspunkt wurde das Wort der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ aus dem Jahr 2000.⁶⁷ In seiner Struktur lehnte sich der Text eng an „Evangelii nuntiandi“ an. Ganz besonders an diesem Text war der damit verbundene Beitrag wiederum des Bischofs Joachim Wanke: „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland.“⁶⁸ Etwas provokant beginnt er so: „Liebe katholische Mitchristen! Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt etwas. Es ist nicht das Geld. Es sind auch nicht die Gläubigen. Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können. Das ist ihr derzeit schwerster Mangel.“⁶⁹ Und wenig später zur gegenwärtigen Situation: „Dies bringt, so meine ich, eine entscheidende Chance mit sich: **Der christliche Glaube wird wieder neu zu einer echten persönlichen Entscheidung** [fett im Original, H.G.].“⁷⁰

⁶² Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Den Glauben anbieten in der Gesellschaft von heute, Stimmen der Weltkirche 37, Bonn 2000. Zum Ganzen ferner: *Hans Gasper*, „Das unbekannte Evangelium.“ Der Aufbruch zu einer missionarischen Kirche in Deutschland im Spiegel seiner wichtigsten programmativen Dokumente, in: *Matthias Sellmann* (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, Freiburg i.Br. 2004, 25–41. Zum Umfeld und zu den Aspekten dieses missionarischen Aufbruchs ist das gesamte Buch wichtig.

⁶³ *EMW, ACK, missio* (Hgg.): Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland, Hamburg 1999.

⁶⁴ https://www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html#top

⁶⁵ Ebd., unter I.

⁶⁶ EKD-Texte 68, Hannover 2011.

⁶⁷ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Zeit zur Aussaat, Die deutschen Bischöfe 68, Bonn 2000.

⁶⁸ Ebd., 35–42.

⁶⁹ Ebd., 35.

⁷⁰ Ebd.

Der Text führte zu einer ganzen Reihe von Nachfolgeprojekten und weiterführenden Texten zum Thema einer „Missionarischen Pastoral“. Einer davon aus dem Jahr 2001 trug den für Freikirchen sicher interessanten Titel „Erwachsenentaufe als pastorale Chance“.⁷¹ In seinem Vorwort schrieb Bischof Wanke: „In der christentümlichen Gesellschaft der Vergangenheit wurde das Christsein von Generation zu Generation ‚vererbt‘. Wir sprechen von sozial-kulturellen bzw. pädagogischen Formen der Weitergabe des Glaubens; beide Formen verlieren mehr und mehr an Bedeutung. Die Vorzeichen, unter denen Menschen heute dem Glauben begegnen, verändern sich: vom Erbe zum Angebot.“⁷² Im Text werden die katechetischen und liturgischen Schritte auf dem Weg zum Glauben und zur feierlichen Aufnahme in die Kirche ausführlich erläutert. Es handelt sich um einen mehr als einjährigen gestuften katechetischen wie auch durch liturgisch-gottesdienstliche Elemente geprägten Prozess. Der Höhepunkt ist die volle Eingliederung in die Kirche in der Osternacht durch Taufe, Firmung und Eucharistie. Und zum Empfang der Taufe gehört integral das Glaubensbekenntnis, eines Erwachsenen, nicht stellvertretend durch Paten. Diese Form des Erwachsenenkatechumenats wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil initiiert. Man kann dabei besonders auf Erfahrungen in den USA mit dem „Rite of Christian Initiation of Adults (RCIA)“, aber inzwischen in Deutschland auch auf eigene Erfahrungen zurückgreifen. Zum Katechumenat gehören auch Katenchumenatsbegleiter. Über sie heißt es im Text: „Auch die Katenchumenatsbegleiter erfahren in der Begegnung mit den Katenchumen etwas Neues und werden selbst verändert. Die Bekehrung eines Nichtchristen zum christlichen Glauben schließt die Bekehrung derer mit ein, die schon ‚bekehrt‘ sind.“⁷³

Auf die Feier der Osternacht folgt die Phase der mystagogischen Vertiefung, die „Entfaltung, Vertiefung und Bezeugung“ dessen, was in den Sakramenten gefeiert worden ist. Es geht m. a. W. um ein tieferes Verstehen des Glaubens und um die Hinführung zum Leben aus dem Glauben. Um dieser „Arbeitshilfe“ noch mehr Gewicht zu geben und sie auf eine breitere katechetische Basis zu stellen, kam vier Jahre später (2005) ein weiteres Wort der Deutschen Bischöfe zum Thema: „Katechese in veränderter Zeit“.⁷⁴ Hier schließt sich dann ein Kreis. In diesem Text wird, programmatisch, Tertullian zitiert: „*Fiunt non nascuntur Cristiani*“. Dazu wird ausgeführt:

„Wenn ungetauft Erwachsene sich für den Weg des Christwerdens entscheiden, kommt in ihrer Glaubensbiografie die ursprüngliche Dynamik des Christseins zum Ausdruck: *Fiunt non nascuntur Christiani* [Christ wird man, man ist es nicht von Geburt an]. Dieser Grundsatz drohte in der langen Phase einer christentümlichen Gesellschaft in Verlorenheit zu geraten, wurden

⁷¹ Erwachsenentaufe als pastorale Chance, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Arbeitshilfen 160*, Bonn 2001.

⁷² Ebd., 3.

⁷³ Ebd., 26.

⁷⁴ Katenchese in veränderter Zeit (wie Anm. 5).

die Menschen doch mit ihrer Geburt gleichsam ‚automatisch‘ zu Gliedern der Kirche.“⁷⁵

Heute, so der Text, lebten wir in einer Übergangssituation. Auch heute würden viele Kleinkinder in der Taufe in die Kirche aufgenommen,

„jedoch ist dies nicht mehr der selbstverständliche Beginn eines sich nach und nach entfaltenden kontinuierlichen Glaubensweges, der zu Bildung einer erwachsenen christlichen Identität führt. Früher oder später muss eine grundlegende, bewusste Entscheidung für den christlichen Glauben und das Mitleben in der Glaubensgemeinschaft hinzukommen. Andernfalls bleibt der Glaubensweg bei einer formalen Kirchenmitgliedschaft stehen und relativiert sich in einer diffusen Religiosität. Es ist ermutigend, dass es ungetaufte Erwachsene gibt, die sich bewusst dazu entscheiden, Christ zu werden. Sie sind sozusagen ‚Kundschafter‘ für die Wege des Christwerdens in einer nicht mehr christlichen Gesellschaft und werden dabei selbst zu Verkündern des Glaubens.“⁷⁶

Das ist sozusagen Freikirche auf katholisch, anders, es kommt freikirchlichen Anliegen doch sehr nahe. Ohne Zweifel hat hier ein Weg der Konvergenz in der Sache eines gemeinsamen Anliegens stattgefunden: Christsein ist keine mit der Geburt verbundene und der Kleinkindtaufe sanktionierte sozial-kulturelle Selbstverständlichkeit. Zum Christsein gehört grundlegend das Christwerden. Zum Christwerden und Christsein gehören Glaube und Bekehrung.

6. *Evangelii Gaudium – die Freude des Evangeliums*

Um das Ganze etwas abzurunden, ein Sprung auf die Ebene der katholischen Weltkirche. Im Anschluss an die Bischofssynode 2012 zum Thema Evangelisierung verfasste, wie es üblich ist, im folgenden Jahr Papst Franziskus ein „Apostolisches Schreiben“ mit dem Titel „*Evangelii Gaudium – die Freude des Evangeliums*“. Da heißt es gleich im ersten Kapitel:

„Ich lade jeden Christen ein, gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet, noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen. Es gibt keinen Grund, weshalb jemand meinen könnte, diese Einladung gelte nicht ihm, denn niemand ist von der Freude ausgeschlossen, die der Herr uns bringt.“⁷⁷

Das hat, wie ich finde, einen ausgesprochen erwecklichen Ton. Es knüpft an ein Dokument der Lateinamerikanischen Bischöfe an: „*Aparecida 2007*“. Einer der hauptsächlichen Initiatoren war der damalige Erzbischof von Buenos Aires Bergoglio, der heutige Papst. Man findet dort einen ähnlich erwecklichen Ton:

„In unserer Kirche sollten wir allen Gläubigen zu einer ‚persönlichen Begegnung mit Jesus Christus‘ verhelfen, zu einer tiefen und intensiven reli-

⁷⁵ Ebd., 14.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Apostolisches Schreiben *EVANGELII GAUDIUM* des Heiligen Vaters Papst Franziskus [...] über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194, Bonn 2003, Nr. 3.

giösen Erfahrung, zu einer kerygmatischen Verkündigung und zum persönlichen Zeugnis derer, die das Evangelium verkünden, damit eine persönliche Umkehr und eine umfassende Lebensänderung möglich werden.“⁷⁸

Zum Thema Gemeinde kann man dort lesen:

„Unsere Gläubigen wünschen sich christliche Gemeinden, in denen sie geschwisterlich angenommen werden, in denen sie sich geschätzt und ange nommen wissen und in das kirchliche Leben einbezogen fühlen. Unsere Gläubigen müssen sich wirklich als Mitglieder einer kirchlichen Gemeinschaft erfahren, für deren Entwicklung sie mit verantwortlich sind.“ (ebd.)

Gefordert wird eine biblisch-theologische Fortbildung:

„Neben einer starken religiösen Erfahrung und einem hervorragenden Gemeinschaftsleben, brauchen unsere Gläubigen bessere Kenntnisse über die Bibel und die Inhalte des Glaubens, denn nur dadurch kann ihre eigene religiöse Erfahrung reifen. Auf dem Wege eines intensiven gemeinschaftlichen Erlebens wird die theologische Weiterbildung nicht als theoretisch und kalt empfunden, sondern als notwendiges Werkzeug zur persönlichen und gemeinschaftlichen Bereicherung in spiritueller Hinsicht.“⁷⁹

Schließlich folgt ein Abschnitt über das „missionarische Engagement der ganzen Gemeinde.“ (ebd.) Dazu heißt es in *Evangelii Gaudium*:

„Die Christen haben die Pflicht, es [das Evangelium, H.G.] ausnahmslos allen zu verkünden, nicht wie jemand, der eine neue Verpflichtung auferlegt, sondern wie jemand, der eine Freude teilt, einen schönen Horizont aufzeigt, ein erstrebenswertes Festmahl anbietet.“⁸⁰

Zum Schluss

Ein Bogen. Möhler sieht in den „kleineren protestantischen Sekten“ doch wohl dominant die Abspaltungen. Teils sind sie für ihn konsequenter als die Reformatoren, teils betonen sie nach seinem Verständnis von ihnen Vernachlässigtes, Stichwort „Heiligung“. Algermissen nimmt stärker – es ist nach 1918 – das Eigene der Freikirchen wahr, findet hier sehr viel Gutes, sieht mögliche Verbündete gegen den wachsenden Unglauben, bedauert zugleich die seiner Auffassung nach mit den reformatorischen Grundprinzipien unvermeidliche fortschreitende Pluralisierung. Mit Bartz und Urban kommt ein neuer Ton ins ökumenische Gespräch, aber auch der Hinweis auf das Ende des konstantinischen Zeitalters ist wichtig. Die Freikirchen werden als Gemeinschaften wahrgenommen, die den „Volks- oder Nachwuchskirchen“ etwas zu sagen haben. Die nationalen und internationalen Dialoge befördern das.⁸⁰

Katholiken entdecken sich heute neu in einer Situation, die Freikirchen nicht unbekannt ist: Die missionarische Dimension von Kirche und Gemeinde, nicht irgendwo bei den „Heiden“ – hierzulande. Der Glaube und

⁷⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, Stimmen der Weltkirche 41, Bonn 2007, Nr. 226.

⁷⁹ *Evangelii Gaudium* Nr. 14.

⁸⁰ Vgl. dazu Anm. 43.

die Kirche wachsen nur, wenn man den Weg vom Erbe zum Angebot geht, das Evangelium unter die Leute bringt. Diese Gemeinsamkeit ermöglicht eine neue Basis des Gesprächs „auf Augenhöhe“, kann Forschung stimulieren. Über zentrale Elemente des Christwerdens und des Christseins bestehen heute grundlegende Gemeinsamkeiten: der persönliche Glaube, ein Leben entsprechend dem Glauben, erfahrbare Gemeinschaft im Glauben, die missionarische Verpflichtung der ganzen Kirche. Solche Gemeinsamkeiten konnte ich im internationalen Dialog mit den Pfingstlern erleben. „On Becoming a Christian“ war der Titel des 2006 abgeschlossenen Dialogs, „Wie man Christ wird“.⁸¹ Unterschiedlich ausgeprägte Differenzen gibt es zu Fragen der Sakramente und der Ekklesiologie. Auch das ist Thema der Dialoge.

Heiligung war schon für Möhler etwas Verbindendes. „Without holiness no man shall see the Lord“, so Wesley in seiner letzten Predigt, erwärmt auch das katholische Herz.⁸² Auch das ist einer der Orte, an dem sich das Wort Tertullians erweist. Heilig ist man nicht, man wird es: durch die allem zuvorkommende Gnade Gottes, durch deren ständige begleitende und fördernde Hilfe, durch die eines Tages aus Gottes Hand erhoffte und geschenkte Vollendung.⁸³ Gemeinsam wissen wir, dies ist auch ein Weg, der mitzugehen ist, eigenes Tun verlangt. Das kann zur Werkgerechtigkeit führen, aber auch hier gilt: *abusus non tollit usum*.

⁸¹ DwÜ 4, Paderborn / Leipzig 2012, 869–980.

⁸² Hier ist der Hinweis Möhlers von Interesse, dass die Arminianer mit dem Brief an die Hebräer die Auffassung vertraten, „dass niemand Gott schauen werde, ohne geheiligt zu sein“ (Symbolik I, 710).

⁸³ Diese kleine gnadentheologische Wendung ist die Paraphrase eines alten Gebets der römisch-katholischen Tagzeitenliturgie (4./5. Jahrhundert): Stundenbuch 1.Woche, Laudes, Oration.

Der Beitrag der Freikirchen zur neutestamentlichen Wissenschaft –

Reconsidered (1989-2015)¹

Hermann Lichtenberger

1. Freikirchliche Präsenz an theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten und der landeskirchlichen Hochschulen

1.1 Der Stand 1989 und 2015

Als ich in Münster 1989 meinen Vortrag hielt, waren nur zwei Freikirchler auf Lehrstühlen an theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten, nämlich Martin Metzger in Kiel (Baptist) und Hermann Lichtenberger in Münster (Methodist). Europäisch dagegen war die Vertretung freikirchlicher Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (ich beschränke mich weitgehend auf die biblischen Fächer und lege den Schwerpunkt auf das Neue Testament [NT]) auf Lehrstühlen nicht so schlecht, wie es nach meinem Beitrag von 1989 den Anschein haben könnte.

In England saßen mit C. Kingsley Barrett (Durham) und Morna D. Hooker (Cambridge) ein Methodist und eine Methodistin auf den angesehensten Lehrstühlen. James D.G. Dunn in Nottingham, ebenfalls Methodist, stand mit der „New Perspective on Paul“ vor einer glänzenden Karriere, die ihn ebenfalls nach Durham führte. In Norwegen hatte der Methodist Peder Borgen in Trondheim einen neutestamentlichen Lehrstuhl, der schwedische Baptist David Hellholm in Oslo. Den Bericht über die gegenwärtige Situation in den skandinavischen Ländern verdanke ich meinem Freund und Kollegen David Hellholm, der mir folgende Aufstellung am 16. und 17.09.2015 schickte:

Freikirchler an skandinavischen Universitäten und Kirchlichen Hochschulen

Ich gebe hier Auskunft über Professoren und habilitierte Dozenten im NT an staatlichen Universitäten und Kirchlichen Hochschulen in Skandinavien. Die Ekumeniakirche ist ein Zusammenschluss der Methodistenkirche, der Missionskirche und der Baptistenkirche in Schweden.

Staatliche Universitäten: Prof. Samuel Byrskog, Universität Lund (Ekumeniakirche, Schweden); Prof. em. Peder Borgen, Universität Trondheim (Metho-

¹ Der Titel nimmt Bezug auf meinen Vortrag vom 26.6.1989 in Münster „Der Beitrag der Freikirchen zu Geschichte und Theologie in Deutschland“, der im Anschluss an diese Artikel ebenfalls abgedruckt ist. Dort war, trotz des umfassenden Titels, eine Begrenzung auf das Neue Testament nötig geworden, die auch in diesem Vortrag vorgenommen wurde.

distenkirche, Norwegen); Prof. Antti Marjanen, Universität Helsinki (Baptistenkirche, Finnland); Prof. em. David Hellholm, Universität Oslo (Ekumeniakirche, Schweden); Dr. theol. Gunnar Samuelsson, Universität Göteborg (Ekumeniakirche, Schweden).

Kirchliche Hochschulen: Prof. Thomas Kazen, Theologische Hochschule Stockholm, Bromma (Ekumeniakirche, Schweden); Dr. theol. Rikard Roiotto, Theologische Hochschule Stockholm, Bromma (Ekumeniakirche, Schweden); Doc. Mikael Tellbe, Theologische Hochschule Örebro (Evangelische Freikirche, Schweden); Doc. Tommy Wasserman, Theologische Hochschule Örebro (Evangelische Freikirche, Schweden); Dr. theol. James Starr, Johannelunds Theologische Hochschule, Uppsala (Swedish Evangelical Mission, Sweden = affiliated with the Church of Sweden; m. W. ordiniertes Baptist in USA); Doc. Anders Gerdmar, Skandinavische Theologische Hochschule, Uppsala (Word of Life Seminary).

David Hellholm, schwedischer Baptist und Neutestamentler in Oslo, ist ein international hochangesehener Wissenschaftler und Wissenschaftsorganisator. So hat er 1983 den nach wie vor grundlegenden Band zur Apokalyptik herausgegeben: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen 1983, 21989). Es handelt sich um die Beiträge des Uppsala-Kongresses von 1979. Die Thematik zweier weiterer Großprojekte verrät etwas von der geistig-geistlichen Herkunft des Organisators und Herausgebers: *Ablution, Initiation, and Baptism in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW 176,1-3, Berlin 2011). In den drei Bänden mit gut 2000 Seiten finden sich Beiträge von 56 internationalen Forschern. Das andere Großprojekt schließt sich hier an über *Mahlgemeinschaften* (D. Hellholm / D. Sänger (Hgg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (WUNT I, Tübingen Sommer 2016). Die Beiträge von 74 Autorinnen und Autoren sind im Druck auf ca. 2000 Seiten in drei Bänden geplant. Die Anregung dazu war von dem aus dem Baptismus stammenden Enno E. Popkes gekommen. Ein weiterer Band verrät ganz deutlich die Herkunft von David Hellholm: *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity – Positions and Strategies*, Oslo u.a. 1995.

In Deutschland war der Baptist Martin Metzger (Jg. 1928), Alttestamentler und biblischer Archäologe, wohl der erste Freikirchler auf einer Professur einer Evangelisch-theologischen Fakultät. Martin Metzger wuchs innerhalb der Brüdergemeinde auf. Nach dem Abitur studierte er seit 1947 am baptistischen Predigerseminar (bis 1948 ausgelagert nach Wiedenest, heute: Theologische Hochschule Elstal). 1950 absolvierte Martin Metzger seine pastorale Ausbildung und war dann Pastor auf Probe in der Kölner Brüdergemeinde, seit 1953 Pastor des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). Es folgte ein weiteres Theologiestudium an den Universitäten Bonn und Hamburg, das er mit einer Promotion zum Doktor der Theologie abschloss. Nach der Habilitation in Hamburg war er dort Professor für Biblische Archäologie, 1974 folgte die Berufung auf den Lehrstuhl für Altes Testament und Biblische Archäologie in Kiel (nach Wikipedia).

Im NT war Hermann Lichtenberger als Methodist auf mehreren Lehrstühlen. 1986 bis 1988 Professor für Biblische Theologie auf Zeit an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth; 1988 bis 1993 Professor für Judaistik und NT an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster; 1993 bis 2010 Professor für NT und antikes Judentum an der Evange-

lisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Seine Berufung in die Theologenausbildung an staatlichen Universitäten wurde begünstigt, wenn nicht ermöglicht, durch die „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ der EmK mit der VELKD vom 30.09.1987.

Die heutige Situation in Deutschland ist im Bereich der Doktoranden und Assistenten für Baptisten, Mennoniten, Methodisten und Altluutheraner unproblematisch. Einige Fakultäten, wie meine eigene, sind nach wie vor restriktiv bei der Zulassung zur Promotion z. B. von Adventisten, andere Fakultäten sind offener. Trotzdem sind es immer noch wenige Freikirchler, die auf neutestamentliche Lehrstühle berufen wurden, wie der zu den *Disciples of Christ* gehörende Loren T. Stuckenbruck (Evangelisch-Theologische Fakultät München). Freikirchler/innen sind in andern Fächern auf wenigen Lehrstühlen vertreten. Bekannt sind die Schwierigkeiten bei der Berufung von Erich Geldbach (Baptist) auf einen Lehrstuhl in Bochum.²

1.2 Das Wesen des Beitrags der Freikirchen zu Wissenschaft und Kirche

Die eigentliche Frage lautet nicht: Haben freikirchliche Theologinnen und Theologen zur Wissenschaft ihres jeweiligen Fachs beigetragen, sondern ist etwas spezifisch Freikirchliches an ihrem Beitrag? Dass sie zu ihren jeweiligen Fächern beigetragen haben, steht außer Zweifel. Sie wären ja nicht promoviert oder habilitiert worden. Aber gibt es einen spezifisch freikirchlichen Akzent? Ich habe versucht, dies in meinem Vortrag von 1989 für die Arbeit von Walter Klaiber wahrscheinlich zu machen. Hier sei eine anekdotische Bemerkung gestattet. John C. Trever arbeitete 1950/51 an der American School of Oriental Research in Jerusalem (heute Albright Institute) und war an der photographischen Erfassung und Herausgabe der Texte beteiligt, die seiner Institution vom syrischen Patriarchen übergeben worden waren, die große Jesajarolle (1QJes³), die Gemeinderegel (1QS) und der Habakuk-Kommentar. Die Gemeinderegel 1QS trägt im Englischen die Bezeichnung „Manual of Discipline“. Der Name geht auf John C. Trever, einen Methodisten, zurück, der darin eine Analogie zu seiner methodistischen Kirchenordnung sah, dem „Book of Discipline“. Ähnlich war es mir als jungem Studenten ergangen, als ich zum ersten Mal diesen Text las. Mir wurde schlaglichtartig bewusst: Das kennst du doch alles.

Zurück zur Frage nach dem spezifischen Beitrag. Bisher haben alle, die aus Freikirchen kommend an den staatlichen theologischen Fakultäten arbeiten, dort ihr Studium absolviert, – auch wenn ein Teil ihres Studiums an ihrer eigenen theologischen Hochschule oder ihrem eigenen theologischen Seminar erfolgte – sie haben ihren Doktor gemacht und haben sich habilitiert. Sie sind also wissenschaftlich nicht anders geprägt worden als

² Vgl. Walter Fleischmann-Bisten: „... Einen besseren Mann können die Bochumer für diesen Lehrstuhl nicht bekommen.“ Erich Geldbachs Beitrag zur Kirchengeschichte, Konfessionskunde und Ökumenik, in: Lena Lybaek u.a. (Hgg.): Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung, FS Erich Geldbach, Münster 2004, XV-XXXI, hier: XXIX-XXXI.

ihre Kolleginnen und Kollegen, die aus den Landeskirchen stammen. Spezifisch unterschiedlich sind jedoch die vorgegebene Tradition und der Umgang damit. Auch hier besteht die Möglichkeit, dass sich das spezifisch Freikirchliche nicht sonderlich abhebt von Traditionen derer, die aus dem CVJM oder andern pietistischen Gruppen kommen.

Eine solche Affinität trifft nicht für alle Freikirchen zu. Obwohl in der Gemeindestruktur und -verfassung affin, können durch spezifische Lehren unüberschreitbare Grenzen entstehen. Aber es gibt auch Bewegung. Wie die Stellung von Baptisten im universitären Bereich und Umfeld zeigt, ist die Tauffrage kein wirklicher Trennungsgrund mehr. Das liegt daran, dass erstens nach einer langen wissenschaftlichen Diskussion sich die Erkenntnis durchgesetzt hat, dass die Säuglingstaufe keineswegs urchristlicher Standard war, und zweitens, dass innerhalb der Landeskirchen Pfarrerinnen und Pfarrer zwar weiterhin entsprechend ihrem Dienstauftag Säuglinge taufen, aber oft ihren eigenen Kindern Taufaufschub bis zu deren Entscheidungsfreiheit geben. Hier ist etwas in Bewegung gekommen, das mit der Präsenz baptistischer Theologie und Praxis zu tun hat.

Ein zweites, weniger diskutiertes Beispiel sei genannt. In einer Diskussion über Homosexualität und dem biblischen Zeugnis darüber vertrat ich auf einem Pfarrkonvent die Notwendigkeit, die jüdisch-christliche Tradition der strikten Ablehnung der Homosexualität am Beispiel des Übergangs vom Sabbat zum Sonntag im frühen Christentum zu hinterfragen. Das Urchristentum hat diesen Schritt sehr unterschiedlich vollzogen. Es war ein Bruch mit der auch Jesus heiligen Sabbatobservanz, und unsere adventistischen Schwestern und Brüder erinnern uns an diesen Bruch mit der Tradition. Die Pfarrerinnen und Pfarrer, denen ich das vortrug, waren erstaunt über den Mut bzw. die Verwegenheit urchristlicher Kreise, einen solchen Schritt zu tun. Verstehen Sie mich nicht falsch: Ich will nicht der Rückkehr zum Sabbat das Wort reden. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass die Sabbatobservanz unserer adventistischer Geschwister ein Pfahl im Fleisch unserer Sonntagsruhe ist, und möchte behaupten, dass das Abweichen frühchristlicher Gemeinden von der Sabbatheiligung hin zur Feier des Sonntags ein weit größerer Schritt war als heute Widerspruch zu erheben gegen das singuläre Votum des Paulus gegen homosexuelle Beziehungen – nur Röm 1,26f. spricht von dem, was wir Homosexualität nennen, alle anderen Stellen des NT beziehen sich auf Päderastie (1Kor 6,9; 1Tim 1,10).

Freikirchen wirken im wissenschaftlichen Bereich durch Beiträge ihrer Theologinnen und Theologen in Publikationen jeglicher Art, die nach wissenschaftlichen Standards erfolgen und Anerkennung finden. Es gibt aber auch Beiträge, die nur vom Hintergrund einer freikirchlichen Prägung jedweder Art her zu verstehen sind. Von Taufe und Sabbat-Sonntag war die Rede, wichtiger könnten die Aufnahmerituale sein, die einen zum Glied bzw. Mitglied einer kirchlichen Gemeinschaft machen. Hier wird, wie bei der Taufe, an Urchristliches angeknüpft. Der freikirchlichen Tradition geschul-

det ist die eigene Entscheidung zur Mitgliedschaft, sei es durch die nun erst erfolgte Taufe, sei es durch Bekräftigung der Taufe oder überhaupt durch ein neues Versprechen. Mit diesen Elementen sind die Freikirchen eine lebendige Anfrage an die volkskirchlichen Landeskirchen. Sie zeigen aber auch Modelle auf, wie die zu Freiwilligkeitskirchen sich entwickelnden volkskirchlichen Landeskirchen überleben und weiterhin ihren Auftrag erfüllen können.

In summa: Die Freikirchen sind zu ihrem größeren Teil nicht nur Mitglieder umfassender kirchlicher Organisationen wie weltweit im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) oder national-lokal in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK), sondern sie wirken auch in diese Gemeinschaften hinein, gerade durch ihre – oft dem Urchristentum sich verdankenden – Lehren³ und Lebensweisen.⁴

2. Lernprozesse innerhalb der Freikirchen und das Verhältnis zu den Landeskirchen und zur römisch-katholischen Kirche

Zu den überraschendsten Erfahrungen bei der Gründung unseres Vereins gehörte die Unvoreingenommenheit und Freiheit, mit der Professor Walton das Projekt anging. Ich muss gestehen, dass für mich als Methodisten eben noch die Heilsarmisten Schwestern und Brüder waren, dass aber Baptisten und Selbständige Lutheraner doch eher Basen und Vettern. Aber nun kam da noch eine ganz andere Verwandtschaft zum Vorschein, zunächst die Siebenten-Tags-Adventisten, dann die Apostolischen Gemeinden. Das war ein Lernprozess in unseren eigenen Reihen, der zur gegenseitigen Achtung und Anerkennung führte. Achtung und Anerkennung bedeuten aber nicht die Übernahme anderer Lehren und Praxis, sondern ganz einfach die Anerkenntnis, dass es auch ihnen um die Verkündigung des Evangeliums und dessen Umsetzung in die Lebenspraxis geht. Dabei stehen wir in einer theologischen Diskussion, die wir untereinander zu führen haben.

Innerhalb der Universitäten begegnen heute Freikirchlicher aus einer engen Zahl von Kirchen kaum oder keinen Vorbehalten; dies trifft vor allem auf Baptisten, Methodisten, freikirchliche Lutheraner und Mennoniten samt den aus ihnen abgeleiteten kleineren Kirchen zu. Andere Freikirchen erleben schwere Kränkungen und Zurückweisungen.

Anerkennung in den staatlich verfassten Kirchen zu finden gelingt schwer bei den nicht „klassischen“ Freikirchen. Nachdem Baptisten und Methodisten nicht mehr als Verführer und Abwerber aus den Landeskirchen ange-

³ Der Begriff „Sonderlehren“ verbietet sich dafür, da er eine wie immer geartete Orthodoxie voraussetzt, neben der „Sonderlehren“ wie Erwachsenentaufe oder Sabbatheiligung u.a. stünden.

⁴ Viele sind charakterisiert durch ethische Strenge und sie versuchen, urchristliches Ethos zu praktizieren.

sehen werden, werden doch andere Freikirchen dahingehend verdächtigt. Die Freikirchen sollten viel deutlicher ihr Missionsfeld bei Kirchenfremden und Religionslosen suchen.

Es hat sich viel getan in der gegenseitigen Wahrnehmung und Anerkennung. Und doch gibt es von beiden Seiten noch Vorbehalte und zuweilen Zurückweisungen. Dabei entstehen merkwürdige Konstellationen. So habe ich, Methodist, im Jahr 2009 in einer evangelischen Kirche in Münster nach der Agende der westfälischen Landeskirche drei meiner Enkel getauft und sie in das Kirchenbuch der Landeskirche eintragen lassen. Das ist die gute Nachricht, die auf der Kanzel- und Abendmahlsvereinbarung von 1987 beruht. Nun sieht aber die Ordnung der westfälischen Landeskirche vor, dass der erste Pate einer evangelischen Landeskirche angehören muss. Damit konnte der Onkel der Kinder, weil Methodist, nicht dieser erste Pate sein, so dass ein Strohmann als erster Pate gefunden werden musste, damit der Onkel an zweiter Stelle Pate sein konnte. Eine absurde Konstellation. Ich fühlte mich an ein Erlebnis zu Beginn meines Studiums in Erlangen 1964/65 erinnert. Ich war Fachschaftssprecher geworden, weil ich als Methodist gewohnt war, Gemeinschaftsaufgaben zu übernehmen. Ich begann eine Mitteilung an die Studierenden der Fakultät mit dem Zitat aus der Lutherübersetzung von Apg 2,29 „Ihr Männer, liebe Brüder“. Ich wurde sogleich unterbrochen mit den Worten: „Wir sind nicht Ihre lieben Brüder.“

3. Entwicklungen zwischen 1989 und 2015 – Minderheitenstatus

Hier ist das Stichwort Minderheitenstatus/Minorität aus meinem Vortrag von 1989 aufzugreifen. Die Freikirchen sind in Europa Minderheiten, die dazu theologisch meist kritisch zueinanderstehen, sich aber im Gegenüber zu den Landeskirchen oder der Katholischen Kirche als einander zugehörig begreifen. Die theologische und ekklesiologische Vielfalt macht sie zu keinem einheitlichen Corpus im Verhältnis zu den Landeskirchen und der Katholischen Kirche – von den orthodoxen Kirchen ganz zu schweigen. Hier gibt es ganz unterschiedliche Nähe bzw. Ferne. So ist ein EmK-Gottesdienst liturgisch nicht weit entfernt von einem der württembergischen oder badischen Landeskirche, aber schon deutlich unterschieden von einem lutherischen Gottesdienst in Bayern. Für andere Freikirchen mag das weniger oder anders zutreffen.

Ein anderer Aspekt sind die Unterschiede der Freikirchen untereinander. Theologisch sind sie oft weit voneinander entfernt, so dass Kirchengemeinschaft für viele Freikirchen eher mit den Landeskirchen als mit manchen anderen Freikirchen möglich ist.

Die ACK bildet etwas von der Problematik ab, wenn sie unterscheidet zwischen Mitgliedern, Gastmitgliedern und Ständigen Beobachtern. In allen drei Kategorien sind Freikirchen vertreten, die im Sinn des Vereins für

Freikirchenforschung Freikirchen sind. Die Regeln für die unterschiedliche Zuordnung gehen zweifellos von den Mehrheitskirchen aus. Das Problem ist zu komplex, als dass es mit einem Appell zu mehr Solidarität behoben werden könnte. Hier ist theologische Auseinandersetzung notwendig, und sie hat, wenn auch eher in der historischen als in der systematischen Perspektive, im Verein für Freikirchenforschung durchaus ihren Platz.

4. Ekklesiologie – Historische und hermeneutische Fragen

Als weiteren Gesichtspunkt aus meinem Votum von 1989 möchte ich die Ekklesiologie aufnehmen. Wenn es einen gemeinsamen Nenner für das Entstehen von Freikirchen gab und gibt, so ist es der Versuch, Elemente des Urchristentums zu beleben, die scheinbar oder tatsächlich in den etablierten Kirchen untergegangen sind. Oder noch allgemeiner: Im Rückgriff auf die Bibel, hier speziell das NT, wird verloren Gegangenes wiederentdeckt und praktiziert, und zwar meist mit dem Anspruch, legitime Fortsetzer des Urchristentums zu sein. Dabei können sich Kirchen ohne feste Ämterstrukturen genauso auf das NT berufen wie Kirchen mit hierarchischen Ämtern, charismatische Gemeinden ebenso wie anticharismatische, Erwachsenentäufer ebenso wie Kindertäufer, Vertreter rigoroser Kirchendisziplin mit Ausschluss ebenso wie Befürworter des Modells vom Corpus permixtum, und so weiter und so fort. Dies stellt vor historische und hermeneutische Probleme, die ich hier nur kurz anreißen kann.

Das historische Problem besteht in der Vielfalt des Urchristentums, das uns in den neutestamentlichen Schriften von den ältesten Paulusbriefen um 50 n.Chr. bis zu den Pastoralbriefen und der Johannesapokalypse am Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrhunderts begegnet. Neben die zeitliche Erstreckung tritt die geographische, und zwar nicht nur so, dass wir in geographisch verschiedenen Gebieten unterschiedliche Entwicklungen haben, wie beim Judenchristentum in Jerusalem und der heidenchristlichen Mission des Paulus in Kleinasien und Griechenland, sondern dass wir an ein und demselben Ort zur gleichen Zeit ganz verschiedene theologische Konzeptionen feststellen können. Als Beispiel sei hier Ephesus genannt, wo sowohl das Johannesevangelium als auch die völlig anders geartete Johannesapokalypse entstanden sein könnten, dazu die nochmals von beiden verschiedenen Pastoralbriefe. Es gibt kein einheitliches Urchristentum, und jedes Herausheben einer bestimmten Form ist selektiv. Zungenreden ist nur von Korinth bezeugt, und auch nur in der Generation des Paulus. Es ließen sich viele Beispiele nennen, die für das frühe Christentum belegt sind und zeitlich und/oder geographisch eine bestimmte Rolle spielten, dann aber z. T. verschwanden. Frühchristlichen Autoren, wie dem Verfasser der Apostelgeschichte, ist das wohl bewusst, wenn er z. B. Krankenheilungen einzig den Aposteln zuschreibt.

Das führt zur hermeneutischen Frage. Als was lesen wir das NT? Als Begründungsreservoir für unsere eigenen theologischen und ekklesiologischen Besonderheiten oder als die froh und freimachende Botschaft von Gottes Liebe in Jesus Christus? Müsste nicht das bedingungslose Ja Gottes zu den Menschen Theologie und Ekklesiologie unserer Kirchen bestimmen? Die Vielfalt des NT sollte uns zu zweierlei führen: 1. Einer äußersten Zurückhaltung gegenüber selektiven Verabsolutierungen, und 2. zu einer kritischen Sicht auf Aussagen, die auch in unserm NT stehen.

ad 1: Wer strenge Kirchenzucht als unabdingbar hält, kann sich auf das NT (Mt 18,15-18) berufen. Wer dagegen die Gemeinde für ein Corpus permixtum hält, kann Mt 13,24-30 dafür in Anspruch nehmen. Gibt es solche Unterschiede in ein und derselben Schrift, dann noch viel stärker im Gesamten des NT.

ad 2: Für manche Freikirchen spielen gerade die Endzeitaussagen, die sich im NT finden, eine wichtige Rolle. Sie stehen in ganz unterschiedlichen Schriften und haben dabei meist völlig verschiedene Konzeptionen. In manchen Freikirchen werden sie zu endzeitlichen Fahrplänen vereint, in der Meinung, dadurch einerseits den eigenen Standort im endzeitlichen Szenario, andererseits den Ablauf der Endereignisse zu kennen. Darin haben sich schon Klügere seit der Alten Kirche geirrt. Das ist der eine Aspekt. Der andere ist der, dass in unserem NT Testamente Endzeitaussagen stehen, die absolut unverträglich sind mit der Verkündigung der Gottesliebe in Jesus Christus. Wenn Christus nach Apk 19,13 mit blutbeflecktem Mantel aus der Schlacht käme, würde ich ihn nicht als meinen Herrn erkennen.

In summa: Freikirchliche besondere Lehrakzente (so will ich vorsichtig formulieren) haben gewiss ihren Rückhalt im NT. Sie sind eine wichtige Erinnerung an vergessene Elemente frühchristlicher Gemeinden im 1. Jahrhundert. Sie absolut zu setzen, stellt eine unhistorische Isolierung dar, die dem Gesamtzeugnis des NT nicht gerecht wird. Freikirchen sollten sich mehr der Bedeutung dieses Erinnerns gewiss sein als ihres dadurch scheinbar berechtigten Überlegenheitsgefühls gegenüber den etablierten Kirchen. Dann kann das theologische Gespräch zwischen den evangelischen Landeskirchen, der römisch-katholischen Kirche, den orthodoxen Kirchen und den Freikirchen und damit auch kirchliche Gemeinschaft „auf Augenhöhe“ stattfinden. Ich bekenne, dass ich mich als Freikirchler manchen Hochmuts schuldig gemacht habe.

5. Perspektiven

Und wir müssen noch einen anderen Hochmut ablegen: den untereinander. Ich will das an einem gewiss extremen Beispiel erläutern. In der Qumranforschung haben wir alle die editorische Leistung von Mormonen zu schätzen gelernt. Die Mormonen verfügen über eine Hochschule auf dem Ölberg in Jerusalem, ihre wissenschaftliche Arbeit an den Qumrantexten ist

im akademischen Umfeld der Hebräischen Universität anerkannt. Das schafft eine neue Perspektive: Mormonen sind für religiöse und nichtreligiöse Israelis nur eine andere Spielart des Nichtjüdischen. Wie weit sie dabei von den protestantischen, katholischen oder orthodoxen Kirchen entfernt sind, kommt nicht in den Blick. Was heißt das für uns? Wir müssen versuchen uns zu sehen, wie andere uns sehen: „To see ourselves as others see us“ (Robert Burns). Und wir müssen versuchen zu verstehen, wie andere sich sehen. Ich werde darum nicht Mormone werden. Aber ich werde versuchen, sie zu verstehen und zu respektieren. Ob wir uns theologisch nahekommen, würde ich eher bezweifeln – aber ich habe den Menschen gewonnen.

6. Schluss

Wenn ich in Jerusalem bin, gehe ich zum Erew Shabbat mit meinem Freund Danny, Professor für jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, in die Schtub, einen traditionellen Gebetsraum in Jerusalem im Erdgeschoß einer großen alten Villa. 20 bis 30 Männer mögen sich dabei versammeln. Aber es gibt in demselben Haus auf demselben Erdgeschoß noch zwei weitere Betergruppen, die getrennt voneinander beten, weil sie aufgrund ihres Stils und ihrer Ordnung nicht zusammen beten können. Die Räume sind so nahe beisammen, dass man sich durch die offenen Türen gegenseitig sieht und hört. So gibt es gleichzeitig zu Sabbatbeginn dort drei Gruppen, die nach unterschiedlichem Ritus beten, aber sich beim Abschied zum Nachhause gehen gegenseitig Shabbat Shalom wünschen, und manche sagen auch „gut Shabbess!“ Das will ich auch jetzt, am Vorabend zum Sabbat, unsren adventistischen Schwestern und Brüdern zurufen.

Der Beitrag der Freikirchen zu Geschichte und Theologie in Deutschland

Vortrag am 26. Juni 1989 in Münster*

Hermann Lichtenberger

Ich erlaube mir, mit einer lokalgeschichtlich-biographischen Reminiszenz zu beginnen: Vor 65 Jahren hat der Dozent am methodistischen Predigerseminar in Frankfurt am Main – und dort Lehrer meines Vaters –, Theophil Spörri, an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster die Würde eines Licentiaten der Theologie erworben. Das Thema – wie könnte es anders sein – war ein freikirchliches: Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief. Ein Beitrag zur Struktur des urchristlichen Kirchenbegriffs, Neutestamentliche Forschungen II, 2, Gütersloh 1925. Bei der Lektüre dieses Buches meint man eigentlich ständig das Bild und die Zielvorstellungen einer methodistischen Gemeinde vor Augen zu haben.

1. Freikirchen und ihre Geschichte

Freikirchen beschäftigen sich, wie alle Kirchen, zunächst einmal mit sich selbst. Das hört sich negativer an, als es gemeint ist, gehört doch die theologische Reflexion der eigenen Quellen, der Herkunft, des sich hier und jetzt ergebenden (durchaus verschiedenen) Auftrags und dessen verantwortliche Erfüllung zur Aufgabe einer jeden Kirche, die sich ihrer Quellen bewusst, doch als *ecclesia semper reformanda* begreift.

Nur dringend gebeten habe ich es übernommen, zum Thema dieser Tagung einige Überlegungen mit Ihnen zu teilen. Denn mein Horizont ist begrenzt: Ich bin Methodist, habe aber mein berufliches Leben seit Studienbeginn an Evangelisch-theologischen Fakultäten verbracht. Ich bedaure, die geschichtlichen und theologischen Traditionen der von Ihnen vertretenen Kirchen nicht so genau zu kennen, wie dies zu einem Gespräch erforderlich wäre. Meine Sachkompetenz ist nochmals dadurch eingeschränkt, dass ich weder Kirchengeschichtler noch Systematiker bin, sondern Judaist und Neutestamentler. So könnte es sein, dass sich unsere jeweiligen Erfahrungen und Überlegungen kaum überschneiden, was dann vielleicht doch zu einem – wenigstens für mich – förderlichen Gespräch führen kann. Die genannten Grenzen werden es mit sich bringen, dass ich Beispiele und Kon-

* Dieser Vortrag wurde bei der Zusammenkunft zur Gründung des „Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V.“ gehalten. Er ist geringfügig gekürzt, der neuen Rechtschreibung angepasst, Fehler wurden korrigiert, inhaltlich wurde aber nicht eingegriffen. Anzumerken ist noch, dass das umfassende Thema auf den Beitrag zum Neuen Testament eingeschränkt werden musste (H. L. 11.03.2016).

kretionen zum überwiegenden Teil aus dem mir vertrauten Bereich der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) nehmen muss. Das Gespräch muss dann auch aufzeigen, ob dies als paradigmatisch angesehen werden kann. Ich spreche auch nur für die Lage in Deutschland, gegebenenfalls könnte man ausweiten auf Mitteleuropa. Schon in England ist für meine Kirche eine völlig verschiedene Situation anzutreffen (beachten Sie den vehementen neutestamentlich-exegetischen Protest des großen englischen Neutestamentlers Charles Kingsley Barrett gegen die Vereinigungsbestrebungen mit der anglikanischen Kirche), in den Vereinigten Staaten sicher für alle Kirchen. Dort nehmen sie in dem Umfang – in dem sie das wünschen – gleichberechtigt am akademischen Leben teil. Den Forschungen ist meist ihre „freikirchliche“ Tradition nicht anzumerken. Ich möchte auf eine weitere Grenze meiner Bearbeitung des Themas hinweisen: „Der Beitrag der Freikirchen zu Geschichte und Theologie in Deutschland“ müsste eigentlich von einem Nichtfreikirchler entfaltet werden. So werde ich mich darauf beschränken, mögliche Einflüsse aufzuzeigen und will dies vornehmlich im Bereich der wissenschaftlichen Theologie tun.

Wenn ich eingangs feststellte, dass sich Freikirchen zunächst einmal mit sich selbst beschäftigen, so muss der Sinn und Wert dieser Selbstreflexion noch deutlicher werden. Freikirchen verfügen nach innen meist über ein starkes Selbstbewusstsein, nach außen sind sie dagegen oft apologetisch orientiert, d. h. nach innen herrscht eine affirmative Aussagestruktur vor, nach außen eher eine apologetische Weise der Selbstdarstellung. Diese geschichtlich bedingte Denkfigur wird durch die Arbeiten der letzten Jahre (Zeitraum von zwei Jahrzehnten) mehr und mehr überwunden. Immer stärker tritt eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition und kirchlichen Praxis in den Vordergrund, eine nach außen gerichtete apologetische Tendenz ist im Abklingen. Die Gründe dafür sind nicht nur in den Krisen zu suchen, in denen manche der Freikirchen sind, – es gibt auch wachsende Freikirchen! – sondern in einem entspannteren Verhältnis zwischen Freikirchen und Landeskirchen in Europa. Aber das reicht nicht aus: Die Freikirchen haben selbst das Ghetto verlassen, in das sie von den Landeskirchen verbannt worden waren und aus dem sie heraus, einem Status minderen Rechtes, nur aus einer Verteidigungsstellung sich behaupten konnten. Das heißt ja nicht, dass sie nun als gleichberechtigte Partner de facto anerkannt wären; aber das heißt, dass sie nun nach außen sicherer und darum zugleich nach innen kritischer sein können.

Das Spektrum dieser Erforschung und Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte – ich kann hier wieder nur von meiner eigenen Kirche sprechen – und Identität umfasst die Bereiche regionalgeschichtlicher Forschung (Geschichte von Einz尔gemeinden; Entstehung von Gemeinden in Gebieten; kirchliche Organisationsformen etc.) über die großen thematischen Fragestellungen (Rechtfertigung und Heiligung; Laienmitarbeit; Pietismus) zu den zeitgeschichtlichen Themen der jüngsten Gegenwart (wie den Arbei-

ten Karl Heinz Voigts zu den Freikirchen im sog. Dritten Reich). Der Charakter dieser Arbeiten wird aber formal auch dadurch bestimmt, dass es sich bei den Monographien meist um Dissertationen handelt, in denen das historische Handwerkszeug mit Selbstverständlichkeit gehandhabt wird (das ist aber auch oft selbstverständlich bei Nicht-Dissertationen, vgl. die Arbeiten Voigts). Das ist nur der formale Aspekt; wichtiger ist, dass solche Arbeiten (Dissertationen) sich naturgemäß einer größeren Öffentlichkeit stellen müssen, die eine affirmative Binnenorientierung erkennen würde. D. h. damit ist vom Adressatenkreis (Theologische Fakultät, akademische Öffentlichkeit) eine andere Art des Umgangs mit den eigenen Quellen gewährleistet, als dies im esoterisch-kirchlichen Raum möglich wäre. Damit ist eine nicht-apologetische Öffnung erfolgt, die auch einen Wandel in der Selbstdarstellung mit sich brachte.

Es muss hier aber doch darauf hingewiesen werden, dass man versucht ist, immer wieder einmal apologetisch-aufklärerisch zu werden, blickt man auf die Darstellung der Freikirchen in Handbüchern und Lexika. Dort herrscht zumeist noch immer die Tendenz, lediglich die beiden Hauptströme kirchlichen Lebens (katholisch/evangelisch) darzubieten, aber die Freikirchen als quantité négligeable zu behandeln. Das hängt gewiss auch mit der noch unzureichenden Vertretung der Freikirchler im akademischen öffentlichen Bereich zusammen und auch damit, wer ein Lexikon konzipiert und wie die Artikel entstehen. Solange ausreichende Darstellungen und sachliche Informationen nicht in den Handbüchern stehen (Kirchen- und Dogmengeschichten), so lange wird in den von solchen Büchern hauptsächlich abhängigen Lexikonartikeln nichts Zufriedenstellendes zu finden sein. Klagen nützen freilich wenig; die realistischste Möglichkeit scheint mir zu sein, dass sich Freikirchler so stark am Fachgespräch der jeweiligen Disziplinen – hier ist am ehesten an Kirchengeschichte und Systematik zu denken – beteiligen, dass sie bei der Planung solcher Werke nicht mehr übergangen werden können.

Ein weiteres Gravamen: Freikirchler waren bis jüngst gezwungen, wenn sie an den Universitäten als Lehrer und Forscher bleiben wollten, ihre Kirche zu verlassen und in eine evangelische Landeskirche einzutreten oder auszuwandern (USA). Das scheint sich zu ändern. Viele dieser Wissenschaftler sind aber trotz des Übertritts ihrer Kirche treu geblieben und haben weiter in ihren ehemaligen Heimatkirchen mitgearbeitet. Doch bleibt der Verlust für das kirchlich-theologische und wissenschaftliche Potenzial der Freikirche.

War in diesem ersten Teil von den Gründen die Rede, die die Beteiligung der Freikirchen am theologisch-wissenschaftlichen Gespräch behindert haben, so soll in einem zweiten Teil auf die Frage hingelenkt werden, wie Freikirchen ihre eigene Beteiligung an der wissenschaftlichen Arbeit sehen. Hier scheint sich der Eingangssatz von Rudolf Thaut zu bestätigen: „Einen theo-

logischen Beitrag von Bedeutung haben die evangelischen Freikirchen – jedenfalls in Deutschland – nicht durch größere wissenschaftliche und literarische Arbeiten geleistet, wohl aber durch ihre Existenz: *dafür* sie existieren und *wie* sie existieren.¹ Es ließe sich allenfalls einschränken: Die Freikirchen haben natürlich ihre eigene Geschichte erforscht. Man hat fast den Eindruck, dass dies der Hauptbereich wissenschaftlicher Forschung, die den Freikirchen wichtig ist – von meiner, der EmK, will ich es jedenfalls behaupten.

2. Die eingeschränkte Selbstwahrnehmung der eigenen wissenschaftlichen Arbeit

Für den Zeitraum 1968 bis 1988 werden bei Steckel² (nach meiner Zählung) 76 Aufsätze und Bücher genannt. Von dieser Zahl befassen sich ausschließlich mit der Geschichte, Theologie, Biographie der EmK 74 Beiträge. Die beiden theologischen Dissertationen sind unschwer als Frucht freikirchlicher theologischer Sozialisation zu erkennen: So die Dissertation von Siegfried Lodewigs und Walter Klaibers Monographie über Rechtfertigung und Gemeinde.³ Wenn Steckel resümiert: „Das Interesse dieser groß angelegten Studie richtet sich ‚primär darauf, den Grundsatz paulinischer Ekklesiologie‘ herauszuarbeiten und zu verstehen in der Überzeugung, daß dieser auch für die heutige Kirche und gewiß auch für die EmK von entscheidender Bedeutung ist“ – so unterstreibt er eher: Dieses Buch konnte in dieser Gestalt nur von einem Freikirchler geschrieben werden.

Doch kehren wir zur Wahrnehmungsfähigkeit zurück: Was theologische und historische Publikationen im Bereich des Methodismus sind, beschränkt sich für Steckel und viele andere auf die Arbeiten, die sich der eigenen Tradition zuwenden. Dass diese eigene Tradition sich wirkungsvoll bei der Zuwendung zu anderen Bereichen auswirken könnte, kommt dabei nicht in den Blick.

Ein erstes Fazit: Der wissenschaftliche Beitrag der Freikirchen ist größer als sie selbst wahrnehmen. Sie sollten lernen, aus dem Kreisen um sich selbst, ihre Traditionen, Geschichte, Gegenwart und Zukunft hinauszukommen, und aus ihren Traditionen, Einsichten und Fundamenten in andere Bereiche der Theologie und des gesamtkirchlichen Lebens hineinzuwirken. Hier wird jede Freikirche ihren eigenen, spezifischen Beitrag leisten können, in manchen

¹ *Rudolf Thaut*: Der theologische Beitrag der Freikirchen, in: *Hans-Beat Motel* (Hg.), *Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbstdarstellungen*, Konstanz 1975, 9–38, hier: 9.

² *Karl Steckel*: Theologische und historische Publikationen im Bereich des kontinentaleuropäischen, vor allem des deutschsprachigen europäischen Methodismus 1968–1988. Ein Bericht, in: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der evangelisch-methodistischen Kirche* 9 (1988), N.F. H. 2, 24–33.

³ *Siegfried Lodewigs*: Der Pietismus im Spiegel seiner theologischen Kritiker, Göttingen 1972; *Walter Klaiber*: Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis, FRLANT 127, Göttingen 1982.

auch gemeinsam; ein paar Stichworte genügen: Gemeinde, Amt, Taufe, Eschatologie, Friede. Ich halte darum den anfangs zitierten Satz von Thaut für unrichtig: „Einen theologischen Beitrag von Bedeutung haben die evangelischen Freikirchen – jedenfalls in Deutschland – nicht durch größere wissenschaftliche und literarische Arbeiten geleistet“, wenn er als Gegensatz das bloße Vorhandensein zur Leistung erklärt. Entscheidende Kriterien für einen Beitrag können sein: aus dem Minderheitenstatus heraus die besondere Wahrnehmungsfähigkeit für Minoritäten. Darum möchte ich in einem dritten Teil zunächst Grundsätzliches zum Minoritätenstatus und dann Spezielles nennen, wo der Beitrag der Freikirchen über sie hinaus ins kirchliche und wissenschaftlich-akademische Leben wirken könnte.

3. Wahrnehmung des Minderheitenstatus: Minoritätssyndrom

Thaut weist in dem genannten Artikel auf die Rolle hin, die vor allem Baptisten zunächst in England und dann in Nordamerika für den Gedanken der religiösen Toleranz und Religionsfreiheit, zur Glaubens- und Gewissensfreiheit geleistet haben. Sie haben damit – im Endeffekt gegen ihr eigentliches Ziel – geholfen, den Weg zu einer pluralistischen Gesellschaft zu ebnen. Die Freikirchen sind in Europa trotzdem weitgehend als religiöse Minderheiten existent und ihre partielle Anerkennung als akzeptierte Partner hat auch damit zu tun, dass sich im weltweiten ökumenischen Gespräch z. B. Lutheraner eher als Minderheit fühlen müssen. Trotzdem bleibt die Tatsache, dass z. B. im akademischen Bereich die Freikirchler weniger Thema und Gegenstand der Kirchengeschichte als der Konfessionskunde sind. Folglich sind Unwissenheit und Berührungsängste auch im akademischen Bereich noch groß (so unterstellte man mir – nicht in Münster – bei Bewerbungsgesprächen regelmäßig evangelikal-fundamentalistische Tendenzen, bloß aufgrund der Tatsache, dass ich Freikirchler bin).

Die Erfahrung, Minderheit zu sein, ist geblieben. Und diese Erfahrung gilt es m. E. zu nutzen. Praktisch wird sie sich vielfältig auswirken; die Themen des innenpolitischen Streites sind zu bekannt, als dass ich sie hier nennen müsste; aber es ginge auch darum, dass wir dafür eintreten, dass sich unsere muslimischen Mitbürger Moscheen bauen dürfen. Doch das ist nicht das Thema und wird vielleicht auch kontrovers beurteilt. Es geht vielmehr darum, was aus der Wahrnehmung des Minderheitenstatus für die wissenschaftliche Forschung gelernt werden kann.

Ich kann das nur an meinem Spezialgebiet, Antikes Judentum und Neues Testament, skizzieren. Judentum und Urchristentum sind Minoritäten im Schatten eines wahrhaft totalitären Weltreiches, als religiöse Dissenter verachtet und bedroht. Beide setzen dem Römischen Reich ein Reich entgegen, das nicht von dieser Welt ist, beide schließlich auf unterschiedliche Weise und doch von gemeinsamen Voraussetzungen ausgehend. Und auch

sie kommen angesichts der Christologie und Soteriologie (Gesetz) in einen Gegensatz, der schließlich zu Trennung und Gegnerschaft führt. Ich bin unendlich weit davon entfernt, die Verfolgung der Juden und Christen im Römischen Reich auch nur in Annäherung zu der Verachtung und Ablehnung zu bringen, mit der Freikirchen bis vor ca. einer Generation hierzulande begegnet wurde. Aber die Erfahrung, verachtete und notfalls geduldet Minderheit zu sein, sensibilisiert für historische Vorgänge, in denen ebenfalls religiöse Minderheiten unterdrückt wurden. Im weiteren Horizont könnte das Auswirkungen haben nicht nur auf das Toleranz- und Friedensverhalten der Kirchen.

Ich will noch ein zweites Thema nennen, bei dem ein wissenschaftlicher Beitrag sowohl im exegetischen als auch im systematischen und praktisch-theologischen Bereich aufgrund der besonderen freikirchlichen Erfahrungen besondere Bedeutung erhalten kann: Bei der Frage, was Kirche als Gemeinde Jesu ist. Ich kann das nur wieder aus dem mir bekannten evangelisch-methodistischen Bereich illustrieren. Nicht zufällig war die genannte Licentiatenarbeit des Seminarlehrers Spörr vor 65 Jahren dem Thema „Gemeinde“ gewidmet, nicht zufällig war es die Dissertation des Käsemann-Assistenten und späteren Seminarlehrers (und jetzigen Bischofs) Klaiber ebenfalls. Ich erlaube mir, hier einen Augenblick biographisch zu werden: Zum Hebraicum am Ende meines ersten Studiensemesters erhielt ich von meiner Freundin, meiner jetzigen Frau, eine Handausgabe der Qumrantepte geschenkt. Die Welt dieser antiken jüdischen Sondergemeinde, die dabei vor mir erstand, faszierte mich: die rigorose Ethik, die Trennung von der Welt, der Erwählungsgedanke, die gemeindebezogene Soteriologie, die ergreifende Frömmigkeit der Psalmen. Irgendwie stellte sich mir unentwegt das Gefühl ein: Das kennst du doch! Das ist doch die religiöse Welt, aus der du auch kommst! Ich kam nicht mehr los davon, wurde studentischer Mitarbeiter an einem hebräischen Lexikon zu den Qumrantexten und schrieb schließlich meine Dissertation über das Menschenbild in den Qumrantexten. Nach der Begutachtung sagte einer der Referenten fast ärgerlich zu mir: „Nun lassen Sie doch einmal Ihr Entscheidungschristentum draußen!“ Die Affinität der Welt, aus der ich kam, mit der ich mich beschäftigte, hat nach Meinung des Gutachters zu Überzeichnungen geführt, ich bin immer noch der Meinung, dass ich Richtiges gesehen habe: wegen der Affinität der Erfahrung. So glaube ich, dass der freikirchliche Beitrag zum Thema „Gemeinde“ sehr viel konstruktiver sein kann, als der mit volkskirchlicher Apologetik beschäftigte der Landeskirchen in unserem Land.

4. Geist und Charisma

Hier sind einige Freikirchen sensibilisiert durch charismatische Erfahrungen in den heutigen Gemeinden. Damit sind Voraussetzungen gegeben für die Erfassung der hochcharismatisch-ekstatischen Erscheinungen in der urchrist-

lichen Gemeinde. Dieses für viele prekäre Problem wird immer noch mit entwaffnender Hilflosigkeit auf Seiten des Hauptstroms der akademischen Zunft behandelt: Entweder wird es quasi abgestritten oder ins Gruselkabinett gnostisierender Auswüchse abgeschoben. Dass sich dieser ekstatischen Geistererfahrung ein Teil der urchristlichen Überlieferung (und teilweise Literatur wie der Johannes-Apokalypse) verdankt, kommt dabei kaum in den Blick. Natürlich müsste dabei auch das noch ungelöste hermeneutische Problem eines Zusammenhangs urchristlicher und heutiger charismatischer Erscheinungen angegangen werden. Es leuchtet ein, dass es zur Legitimation heutiger Erscheinungen nicht ausreichen würde, begnügte man sich mit dem Hinweis, dass es das eben schon im Urchristentum gab.

5. Eschatologische Erwartungen

Einige Freikirchen haben – oft verbunden mit fundamentalistischen Tendenzen – ausgeprägte Eschatologien entwickelt. Ihrer Herkunft nach stammen diese oft aus dem 19. Jahrhundert, und es wurde bewusst unterlassen, bei der heutigen Darbietung und Vertretung Methoden und Ergebnisse der historischen Forschung wahrzunehmen. Hier werden die Freikirchler nur dann einen hörenswerten Beitrag leisten können, wenn sie die kritische Auseinandersetzung mit der exegetischen und systematischen Forschung suchen und sich ihr stellen.

6. Schluss

Am Ende ist zu fragen, ob die Freikirchen überhaupt einen Beitrag zur Wissenschaft und Theologie leisten wollen. Viele betonen nach ihrem Selbstverständnis den Bezug auf die Praxis; die theologischen Seminare dienen nach ihrer kirchlichen Bestimmung der Lehre, nicht der Forschung, und dabei einer Lehre für die Gemeindepraxis. Jeder, der lehrt, weiß, dass ohne ständige Rückbindung an Wissenschaft und Forschung jedes Lehren austrocknet und verarmt. Dies allein spricht schon für eine Teilnahme an Wissenschaft und Forschung. Es wäre jedoch zu wenig, wenn sie rezeptiv bliebe. Die Freikirchen verfügen über historische und theologische Potentiale, die die wissenschaftlich-theologische und praktische Arbeit in bisher noch nicht realisiertem Ausmaß bereichern können. Das könnte damit beginnen, verstärkt Studenten der Seminare zu Promotionen an den Universitäten zu ermutigen. Dann aber auch, sich selbst als Fachvertreter für ein bestimmtes Fach an einem Seminar an der internationalen und interkonfessionellen Diskussion des Faches zu beteiligen, und die Themen, die für Freikirchen von besonderer Wichtigkeit sind, ins Gespräch zu bringen. Und schließlich selbst an der internationalen und interkonfessionellen Forschung teilzunehmen. Hier ist eine große Bereitschaft zur Akzeptanz im Wachsen.

Die Freikirchen in Deutschland verdanken bis heute den evangelischen Landeskirchen und der evangelischen wissenschaftlichen Lehre und Forschung unendlich viel. Man sieht das schon äußerlich: Geht man durch die Bibliotheken eines freikirchlich-theologischen Seminars oder stöbert man in der Handbibliothek eines Pastors, so erkennt man, dass sich die theologisch-wissenschaftliche Ausbildung, Fortbildung und das tägliche Arbeitsinstrumentarium weitgehend evangelischer Forschung verdankt. Dies gilt besonders für die Schriftauslegung: Der Grund liegt in der mit den evangelischen Kirchen gemeinsamen Bedeutung der Schrift und Predigt. Es wäre an der Zeit, hier durch eigene Beiträge ein Stück Dank abzustatten.

Freikirchliche Perspektiven

Protestantische Freikirchen in Österreich –

von der Toleranz (1781) bis zur gesetzlichen Anerkennung (2013)*

Karl W. Schwarz

1. Vorbemerkungen

Am 26. August 2013 wurde im Bundesgesetzblatt der Republik Österreich kundgemacht,¹ dass fünf Freikirchen: die Mennonitische Freikirche, der Bund der Baptisten-Gemeinden, der Bund evangelikaler Gemeinden, die Freie Christengemeinde-Pfingstgemeinde und die Elaia-Christengemeinden unter der selbst gewählten Bezeichnung „Die Freikirchen“ gesetzlich anerkannt wurden. War damit zwar ein langwieriger und konfliktreicher Prozess zu einem Ende gebracht worden, so deutet schon die Pluralform des Namens an, dass es sich bei den Anerkennungswerbern nicht um *eine* Kirche handelte, sondern um den Zusammenschluss mehrerer Freikirchen, die aus Gründen der gesetzlichen Anerkennung einen Integrationsprozess durchlaufen hatten, der im österreichischen Religionsrecht einzigartig dasteht und deshalb besondere Beachtung verdient. In der österreichischen Öffentlichkeit hat diese Anerkennung auch ein beachtliches Echo gefunden. Der apostrophierte Integrationsprozess fand nicht nur im Forum der betroffenen Freikirchen statt, sondern wurde auch vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, von der Kommission Iustitia et Pax, von der Evangelischen Allianz und der Initiative „Der Weg der Versöhnung“ begleitet. Die Vertreter der Freikirchen, einzelne Mitglieder der begleitenden Institutionen sowie Fachleute aus dem Bereich des Religionsrechts bildeten einen Arbeitskreis, der am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien (Prof. Richard Potz Prof. Brigitte Schinkele)² angesiedelt war.

Ein wichtiger Impuls war von dem Beschluss der 11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes am 22. Juli 2010 in Stuttgart ausgegangen, der zur Versöhnung mit dem „linken Flügel der Reformation“ (Heinold Fast) aufgerufen hatte.³ Er veranlasste die Evangelische Kirche in Österreich zu einer umfassenden historischen, theologischen und soziologischen Analyse

* Dem Beitrag liegt eine Gastvorlesung im Rahmen einer Lehrveranstaltung von Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel an der Theologischen Hochschule Elstal am 20. April 2015 zugrunde.

1 BGBl. II Nr.250/2013.

2 Vgl. Herbert Kalb / Richard Potz / Brigitte Schinkele, Religionsrecht, Wien 2003.

3 VELKD-Informationen Nr. 130/2010, 68–70.

ihrer Beziehungen, besser: ihres „Unverhältnisses“⁴ zu den im Lande vorfindlichen Freikirchen, wobei mit den Baptisten trotz gravierender Differenzen in der Tauflehre⁵ im Rahmen der Evangelischen Diakonie Österreich aber eine langjährige Partnerschaft besteht. 2010 kam es aber auch auf der europäischen Ebene zu einer Kooperationsvereinbarung zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).⁶ Schwieriger gestaltete sich das Gespräch mit dem Bund evangelikaler Gemeinden (BEG), der sich mit Nachdruck auf seine freikirchlichen Wurzeln im 16. Jahrhundert beruft⁷ und mit dem Hutterischen Geschichtsverein diese täuferische Tradition pflegt,⁸ obwohl der Evangelikalismus aus deutlich anderen theologiegeschichtlichen Wurzeln erwachsen ist.⁹

Ein wichtiger Kompass bei diesen Gesprächen war die *Charta Oecumenica* von 2001.¹⁰ Sie hatte das Ziel verfolgt, zwischenkirchliche Verabredungen über das Miteinander der christlichen Kirchen zu treffen, einen Kanon festzulegen für den Verkehr zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen, den Proselytismus zu ächten u.a.m.; die *Charta Oecumenica* verweist auf ihren Ursprung im Rahmen der II. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997. Auf dieser ökumenischen Spur erfolgten auch die Gespräche mit den Freikirchen, deren gesetzliche Anerkennung nicht zuletzt dem Einsatz der im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) versammelten Kirchen zu verdanken war. Hier wurde ein Gedanke erkenntnis-

⁴ Walter Fleischmann-Bisten: Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland. Veränderungen und Herausforderungen eines Unverhältnisses, *MdKI* 60 (2009) 1, 3–9.

⁵ Vgl. Kim Strübind, Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich? In: *Lena Lybaek* u.a. (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung*, FS Erich Geldbach, Münster 2004, 20–30; *Fleischmann-Bisten*, Landeskirchen und Freikirchen, 5 – hier der Hinweis auf den fortgeschrittenen Dialog zwischen Baptisten und GEKE (2002–2004); *Wilhelm Hüffmeier / Anthony Peck* (Hg.): *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe*, Leuenberger Texte 9, Frankfurt/M. 2005.

⁶ Vgl. *Uwe Swarzat*: Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beschließen Kooperation, *ÖR* 60 (2011), 207–211.

⁷ Vgl. *Fritz Börner*: Freikirchlicher Gemeindebau in Österreich: Eine Untersuchung der Gemeinden der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Gemeinden in Österreich (ARGEGÖ), mit einem historischen Rückblick in die Kirchengeschichte und die Geschichte der Bekennergemeinden auf österreichischem Boden, Linz 1989.

⁸ Vgl. *Reinbold Eichinger / Josef F. Enzenberger*: Täufer, Hutterer und Habaner in Österreich, Nürnberg 2011.

⁹ Vgl. *Erich Geldbach*, Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie, in: *Reinhard Friesling* (Hg.), *Die Kirche und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen*, BenshH 62, Göttingen 1984, 52–83; *Stiegfried Hermle*, Die Evangelikalen als Gegenbewegung, in: *ders. / Claudia Lepp / Harry Oelke* (Hg.): *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2007, 325–352; *Frank Hinkelmann*: Die Evangelikale Bewegung in Österreich. Grundzüge ihrer historischen und theologischen Entwicklung 1945–1998, Bonn 2014, 12 ff.

¹⁰ Vgl. *Grigorios Larentzakis*: *Charta Oecumenica*, in: Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich, Wien-Graz-Klagenfurt 2008, 170–178.

leitend, der im päpstlichen Dokument „Ut unum sint“ als gegenseitiges Schenken und Tauschen der Gaben („*exchange of gifts*“) angesprochen wird¹¹ und damit einen anzustrebenden Modus der zwischenkirchlichen Beziehungen in der versöhnten Verschiedenheit kennzeichnet. Daraus ist zu ersehen, dass in Österreich ein äußerst erfreuliches ökumenisches Klima herrscht, zu dem auch der Umstand beitrug, dass die römisch-katholische Kirche nach einer langjährigen Phase als Beobachter seit 1994 als Vollmitglied dem ÖRKÖ angehört und zwischen 2000 und 2005 in der Person der Ordensschwester Christine Gleixner FvB den Vorsitz führte. Als „Mutter der Ökumene“ habe sie zweifellos die Geschichte des ÖRKÖ geprägt.¹² Ihr Einsatz für die *Charta Oecumenica*, das Ökumenische Sozialwort¹³ und als Vertreterin der Kirchen im Verfassungskonvent der Republik Österreich, der in den Jahren 2003 bis 2005 tagte¹⁴, wurde anlässlich ihres Heimgangs am 1. Adventssonntag, 29. November 2015, gewürdigt. Sie habe zu jener Generation in der römisch-katholischen Kirche gehört, welche die ökumenische Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit „viel Herz und Einsatz“ umzusetzen verstand und „ein verpflichtendes Erbe für die Zukunft“ hinterlasse.¹⁵ Das kann auch im Blick auf ihr Interesse an den Freikirchen bestätigt werden.

2. Die unvollendete Toleranz

Die Aufgabe dieses Beitrags besteht einerseits darin, dieses Anerkennungsverfahren zu skizzieren; zum anderen wurde an den Verfasser das Ersuchen gerichtet, beim josephinischen Toleranzpatent (1781) einzusetzen, also mit der unter Kaiser Joseph II. in Österreich proklamierten Toleranz,¹⁶ die noch sehr brüchig war und sich auf die vom Reichsreligionsrecht rezipierten christlichen Bekenntnisse, nämlich die *Confessio Augustana* (A.B.), die *Confessio Helvetica Posterior* (H.B.) sowie – über den Maßstab des Reichsreligions-

¹¹ Helmut Nausner: Können Landeskirchen und Freikirchen voneinander lernen? In: Michael Bünker (Hg.): Evangelische Kirchen und Europa, Wien 2006, 107–111, hier 111.

¹² Vgl. Christine Gleixner: Antworten auf gemeinsame Herausforderungen, in: Begegnung und Inspiration, 21–30; *diess.*: Ökumene in Österreich – ein Lernprozess (Lernweg) als Herausforderung für alle Kirchen, in: Bünker, Evangelische Kirchen und Europa, 93–106.

¹³ Alois Riedlsperger SJ, Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, in: Begegnung und Inspiration, 186–193.

¹⁴ Vgl. Christoph Schönborn: Kirche, Staat und Gesellschaft. Neugestaltung eines Dialogs, in: Andreas Khol u.a. (Hg.): Zukunft denken. FS Wolfgang Schüssel, Wien / München 2005, 79–89, hier 82; Raoul Kneucker: Der „Österreich-Konvent“ und die Kirchen, in: Begegnung und Inspiration, 194–98.

¹⁵ So Michael Bünker, zit. in: Kathpress Nr. 286/30.11.2015, 4.

¹⁶ Vgl. dazu die beiden von Peter F. Barton hg. Bände der FS zum Toleranzpatentjubiläum 1781–1981: Im Zeichen der Toleranz / Im Lichte der Toleranz, Wien 1981, sowie Inge Gampf: Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution, Wien / Köln / Graz 1984, 99 ff.; Christoph Link: Josephinische Toleranzpatente (1781) und Wöllnersches Religionsedikt (1788), in: Harm Klueting (Hg.): Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, 2003, 295–324.

rechts hinausreichend – die mit Rom nicht unierten Griechen (*Graecis non unitis*), also die Griechisch-orthodoxen Gemeinden beschränkte. Sie alle wurden von der josephinischen Kanzleisprache als „Akatholiken“ bezeichnet. Ein griechisch-orthodoxer Hausbesitzer ließ seine Freude über die Toleranz auf die Fassade seines Hauses schreiben: „Vergänglich ist dies Haus, doch Josefs Nachruhm nie. Er gab uns Toleranz, Unsterblichkeit gibt sie.“¹⁷

Diesen tolerierten Bekenntnissen kam jedoch lediglich ein *exercitium religionis privatum*¹⁸ zu, ihnen blieben in der Regel die Zeichen der Öffentlichkeit (Kirchturm, Kirchenglocken, direkter Zugang von der Straße) vor- enthalten. Die Toleranz war lediglich ein schmaler Ausschnitt der Religions- freiheit – und es war auch nicht so zu verstehen, dass es neben der römisch- katholischen Kirche zur Anerkennung einer konkurrierenden protestanti- schen Kirche gekommen wäre. Lediglich die Bekenntnisse waren toleriert und die einzelnen Bekenntnisverwandten konnten ihre individuelle Glau- bensüberzeugung bekennen, wobei der Konfessionswechsel nach dem Prä- klusivtermin 1784 für das „Religionserklärungsgeschäft“ äußerst restriktiv ge- staltet und an die Absolvierung eines katholischen Prohibitivunterrichts gebun- den wurde.¹⁹ Es wurde den „Akatholiken“ aber auch möglich gemacht, un- ter ganz bestimmten Umständen, wenn sie über fünfhundert Mitglieder ver- fügten, eine akatholische Gemeinde zu bilden, ein Bethaus zu errichten, das aber nicht wie eine Kirche aussehen durfte,²⁰ einen Pastor zu berufen, sie durften auch Schulen bauen und ihre eigenen Lehrer anstellen. Das fiel al- les unter die Vorschriften des Toleranzpatents, hatte aber keine korporati- ven Konsequenzen, denn es gab von Rechts wegen keine Evangelische Kir- che als Korporation.²¹ Erst in den 1830er Jahren sickerte die Bezeichnung „Toleranzkirche“ durch und wurde allmählich gebräuchlich. Dass die geist- lichen Amtsträger nicht Pfarrer genannt werden durften, hing mit dem be- stehenden Parochialnetz der katholischen Kirche zusammen, denn der rö- misch-katholische Pfarrer blieb als *parochus ordinarius* auch für die Perso- nenstandsführung der „Akatholiken“ zuständig.²² Er war als Standesbeam- ter für die Geburts-, Hochzeits- und Sterbematriken verantwortlich und be- zog dafür auch weiterhin die Stolgebühren, auch wenn die Amtshandlungen von den akatholischen Pastoren durchgeführt wurden. Gerade an diesen Punkten ist die enge „Allianz von Religion und Politik“ zu gewärtigen, die im-

¹⁷ Link: Toleranz im deutschen Staatsrecht, 17–38, hier 38.

¹⁸ Dazu vgl. Karl Schwarz: *Exercitium religionis privatum*, ZRG 105 (1988) KA 74 = Gedenkschrift für Ulrich Stutz 1988, 495–518.

¹⁹ Vgl. Stefan Schima: Glaubenswechsel in Österreich in der staatlichen Gesetzgebung von Joseph II. bis heute, Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 7 (2007) 79–99.

²⁰ Vgl. Gampf, Staat – Kirche- Individuum, 100 und Reiner Sörrie: Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburgerreich, Köln/Weimar/Wien 2008, 45 f.

²¹ Inge Gampf, Staat und evangelische Kirche in Österreich von der Reformation bis zur Gegenwart, ZRG 83 KA 52 (1966) 299–331, hier 317.

²² Gampf, Staat – Kirche – Individuum, 102.

mer wieder als „unheilige Allianz“ kritisiert wird;²³ in Österreich war damit ein spezifisches Bündnis von Thron und (katholischem) Altar gemeint.

Ein besonderer Vorzug kam der katholischen Kirche im Bereich des Ehe-rechts und der religiösen Kindererziehung zu, denn im Falle einer konfes-sionell gemischten Ehe, die gemäß der Formpflicht (*Decretum Tametsi* vom 11.01.1563) nur vor dem römisch-katholischen Priester eingegangen wer-den durfte, folgten bei einem katholischen Vater alle Kinder der Konfession des Vaters, bei einem akatholischen Vater hingegen nur die Söhne, wäh-rend die Töchter der katholischen Konfession der Mutter (*sexus sexum se-quitur*) zu folgen hatten.²⁴

Die Toleranz ist als brüchig und unvollständig zu bezeichnen, denn sie umfasste nicht die in Böhmen und Mähren in den Untergrund gedrängte Konfession der Böhmischen Brüder, sie hatte die hussitische Tradition der Taboriten und Utraquisten aus dem Blick verloren,²⁵ obwohl diese in der böhmischen Kirchengeschichte schon anerkannt waren – im Kuttenberger Religionsfrieden von 1485²⁶ sowie in der Fassung der *Confessio Bohemica* von 1575, die theologisch der Fährte Philipp Melanchthons folgte, durch den „Majestätsbrief“ Kaiser Rudolfs II. von 1609.

Die josephinische Toleranz umfasste auch nicht die täuferisch-freikirch-liche Tradition, die im 16. Jahrhundert in Österreich weit verbreitet war, sodass Österreich als das „Hauptverbreitungsgebiet der Täufer in Europa“²⁷ gilt. Die Täufer wurden aber von der strengen Ketzergerichtsbarkeit ver-folgt und hingerichtet – so Balthasar Hubmaier und seine Frau Elisabeth 1527 in Wien²⁸ oder Jakob Hutter 1536 in Innsbruck,²⁹ um nur diese Expo-

²³ Vgl. *Walter Fleischmann-Bisten*: Unheilige Allianz von Religion und Politik, in: *Doron Kiesel / Ronald Lutz* (Hg.), *Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fra- gen*, Frankfurt a.M. / New York 2015, 138–154.

²⁴ Vgl. *Bruno Primetshofer*: Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781–1841), Wien 1967.

²⁵ Vgl. *Winfried Eberhard*: Zu den Voraussetzungen und Widersprüchen der Toleranz-politik Josephs II. in den Ländern des östlichen Mitteleuropa, in: *Bronislav Choc- choláč* u.a. (Hg.): *Nový Mars Moravicus aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*, Brno 1999, 347–362, hier 360 zur „Toleranz aus Notwendigkeit“.

²⁶ Vgl. *Winfried Eberhard*: Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Bei-spiel des Kuttenberger Religionsfriedens von 1485, in: *CV* 29 (1986), 129–154; *ders.*, Der Weg zur Koexistenz. Kaiser Sigmund und das Ende der hussitischen Revolution, in: *Bohemia* 33 (1992), 1–43.

²⁷ *Rudolf Leeb*: Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformati-on in Österreich, in: *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Wien 2003, 145–279, hier: 185; *Astrid von Schlauch / Ellinor Forster / Giovanni Merola*: Verbrannte Visionen? Erinnerungsorte der Täufer in Tirol, Innsbruck 2007.

²⁸ Vgl. *Martin Rothkegel*: Von der Schönen Madonna zum Scheiterhaufen. Gedenkrede auf Balthasar Hubmaier, verbrannt am 10. März 1528 in Wien, in: *JGPrÖ* 120 (2004) 49–73.

²⁹ Vgl. *Astrid von Schlauch*: Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003; *diess.*, Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika, Innsbruck 2006, 34 f.

nenten der Täuferbewegung zu nennen, die in Nikolsburg / Mikulov in Mähren noch in den 1520er-Jahren eine bemerkenswerte Wirkung entfalten konnten.³⁰ Ihnen wurde nachgesagt, mit den Osmanen unter einer Decke zu stecken – ein politisches Vorurteil mit einer andauernden Wirkungsgeschichte.³¹

Es ist an dieser Stelle die Klage der freikirchlichen Historiographie zu registrieren,³² dass dem dramatischen Schicksal der Anhänger des „linken Flügels“ der Reformation in den großen Darstellungen der Christentumsgeschichte insgesamt zu wenig Beachtung geschenkt würde, aber auch auf die außerordentliche Leistung der österreichischen Täuferforscherin Grete Mecenseffy (1898–1985), einer reformierten Kirchenhistorikerin an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Wiener Universität, hinzuweisen.³³

3. Von der Revolution zur vermeintlichen Parität

Die staatskirchenrechtliche Ordnung des Toleranzpatents blieb bis 1848 bestehen. Aber im Verlauf der bürgerlichen Revolution wurde um eine Konstitution gekämpft, um Grundrechte und politische Partizipation.³⁴ Die erste Verfassung 1848 sprach in ihrem Abschnitt über die Glaubens- und Gewissensfreiheit von „Kirche“ im Plural³⁵, d. h. man benannte die bisher bloß tolerierten akatholischen Bekenntnisgemeinschaften als Kirchen und proklamierte eine Gleichstellung zur herrschenden römisch-katholischen Kirche. Das Märzpatent 1849 beendete zwar den Konstitutionalismus und kehrte zur absolutistischen Herrschaftsform des Kaisers zurück, es bekräftigte aber die konfessionelle Parität – in formeller Hinsicht. Aber das blieb auf dem Papier, denn die sich etablierende Herrschaft des Neoabsolutismus stützte sich nicht nur auf das Militär und die Beamtenchaft, sondern vorzugsweise auf die sogenannte „schwarze Gendarmerie“, die römisch-katholische Kir-

³⁰ Vgl. *Martin Rothkegel*: Anabaptism in Moravia and Silesia, in: *John D. Roth / James M. Stayer* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Leiden / Boston 2007, 163–215.

³¹ Vgl. *Ernst Laubach*: „...kain obrigkeit zu erkennen und sich dem Turkhen anhengig zu machen...“. Zu einer Stigmatisierung der Täufer im 16. Jahrhundert, in: *ZHF* 37 (2010) 411–439, hier 433.

³² Vgl. *Franz Graf-Stublbofer*: Freikirchen in Österreich seit 1846. Zur Quellenlage und zu Methodenfragen, in: *JGPrÖ* 124/125 (2008/2009), 270–302.

³³ Ihre bedeutendste Leistung war die Herausgabe von drei Täuferakten-Bänden: *Quellen zur Geschichte der Täufer* Bd. XI: Österreich 1, Gütersloh 1964; Bd. XII: Österreich 2, Gütersloh 1972; Bd. XIV: Österreich 3 (gemeinsam mit Matthias Schmelzer), Gütersloh 1983; vgl. *Karl Schwarz*: Margarethe von Mecenseffy, in: *Hiram Kümper* (Hg.): *Historikerinnen. Eine biobibliographische Spurenreise im deutschen Sprachraum*, Kassel 2009, 133–139.

³⁴ Vgl. *Thomas Kletečka*: Staat und Kirche(n) im Zeichen der Revolution von 1848, in: *Jiří Pokorný / Luboš Velek / Alčice Velková* (Hg.): *Nationalismus, Gesellschaft und Kultur in Mitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, FS Jiří Kořalka, Prag 2007, 169–193.

³⁵ *Gampf*: Staat – Kirche – Individuum, 164.

che.³⁶ Die sich im Revolutionsjahr gebildeten freikirchlichen Gemeinden (deutschkatholischer Provenienz) wurden untersagt.³⁷ Die römisch-katholische Kirche spielte ihre staatstragende Rolle, ihr wurde im Konkordat von 1855 die Aufsicht über das gesamte Schulwesen überantwortet und sie diktierte natürlich auch das konfessionelle Mischehenrecht.

Das änderte sich erst nach 1859, als die Niederlagen der österreichischen Armee den Liberalismus wieder an die Regierung brachten. Diese Entwicklung lässt sich an einem Beispiel sehr gut zeigen, am Gustav-Adolf-Verein (GAV). Er war in Österreich eigentlich unerwünscht, die Erinnerung an den großen schwedischen König und Gegner im Dreißigjährigen Krieg wurde nicht gefördert. Aber als man in der Wiener Hofburg nach Bündnispartnern in Deutschland suchte, wurden diese Sperren aufgehoben und es konnte sich auch in Österreich ein GAV bilden, der mit dem gleichnamigen deutschen Verein in Leipzig in enge Verbindung trat.³⁸

1861 wurde das Protestantenpatent proklamiert – aber nicht als ein verfassungsgemäßes Reichsgesetz, weil man der Ansicht war, dass der Kaiser kraft seiner Stellung als „oberster Vorstand“ der Evangelischen Kirche³⁹ eine solche gesetzliche Regelung treffen könne. Mit diesem Patent von 1861, so wird in der Literatur vielfach angenommen, sei die Evangelische Kirche A.u.H.B. gesetzlich anerkannt und der herrschenden römisch-katholischen Kirche gleichberechtigt zur Seite gestellt worden, aber das wurde von der Rechtswirklichkeit keineswegs bestätigt. Nun schien aber auch die Stunde der Freikirchen geschlagen zu haben. Böhmen mit seiner konfliktreichen Kirchengeschichte war deren Ziel.⁴⁰ Die ersten, die sich dort einstellten, waren die Herrnhuter, die an das Hussitische Erbe der Väter erinnerten und Missionsstationen errichteten und auf die Bildung einer selbständigen Freikirche hinarbeiteten. Im ostböhmischen Adlergebirge gelang einem ursprünglich römisch-katholischen Handwerker, Johann Balcar, eine freikirchliche Erweckung zu entfachen – mit dem Ziel einer autonomen reformierten Kirche, die das ekklesiologische Ideal der Böhmisches Brüder realisieren sollte. Er hatte eine solche Freikirche in Breslau kennengelernt, wo die „Free Presby-

³⁶ Vgl. *Gottfried Mayer*: Österreich als katholische Großmacht. Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära, Wien 1989.

³⁷ Vgl. *Stefan Schima*: Deutschkatholiken in Österreich – eine religiöse Bewegung? In: ÖGL 49 (2005), 262–285.

³⁸ Vgl. *Karl Schwarz*: Gustav Adolf in Österreich. Zum 149- und 150-Jahr-Jubiläum des Diaspora-Hilfswerks, Amt und Gemeinde 62 (2011), 251–265.

³⁹ So die Prädizierung in der Ministerkonferenz am 5.2.1853, in: Die Protokolle des Österreichischen Ministerrates Bd. III/1, bearb. von Waltraud Heindl, Wien 1975, 466–469, hier 468; vgl. dazu *Karl Schwarz*: *Ius circa sacra und ius in sacra im Spiegel der Protestanttenpolitik der Habsburger im 19. Jahrhundert*, ZRG 122 KA 91 (2005), 578–624.

⁴⁰ Vgl. *Karl Schwarz*: Freikirchen zwischen Konsens, Konflikt und gesetzlicher Anerkennung. Zur kultusrechtlichen Lage in Böhmen im 19. Jahrhundert, in: *Dietrich Meyer / Christian-Erdmann Schott / K. Schwarz* (Hg.): Über Schlesien hinaus. Zur Kirchengeschichte in Mitteleuropa. FS Herbert Patzelt, Würzburg 2006, 57–81.

terian Church of Scotland" eine Missionsstation errichtet hatte, die auf den böhmisch-mährischen Raum ausstrahlte.⁴¹

4. Die gesetzliche Anerkennung in Österreich

Die österreichische Rechtskultur ist geprägt vom Rechtspositivismus – eine interessante kulturgeschichtliche Folge des ethnischen, religiösen und kulturellen Pluralismus der Habsburgermonarchie, die eine Kirche oder Religionsgesellschaft nur dann zur Kenntnis nehmen konnte, wenn sie diese förmlich „anerkannte“ (Hoheitsakt). Deshalb spielte die gesetzliche Anerkennung einer Kirche oder Religionsgesellschaft eine zentrale Rolle.⁴² Sie erfolgte im Sinne einer Konzession. Dazu war im Anschluss an den Protest der Altkatholiken gegen das Infallibilitätsdogma von 1870 und die dadurch verursachten interkonfessionellen Turbulenzen (wer ist die *wahrhafte* katholische Kirche?) im Jahr 1874 ein Anerkennungsgesetz⁴³ beschlossen worden. Während die bestehenden christlichen Kirchen und die mosaische Religionsgesellschaft entweder als historisch (Römisch-katholische Kirche) oder aufgrund der josefinischen Toleranzgesetze (Akatholiken [1781]: Ev. Kirche A.u.H.B., Griechisch-orthodoxe Kirche; mosaische Religionsgesellschaft [1782]) seit 1849 als anerkannt galten, trat nun die „Altkatholische Religionsgesellschaft“⁴⁴ in diesen Kreis der gesetzlich anerkannten Kirchen. Sie alle durften – oder mussten sich als „privilegierte Corporationen des öffentlichen Rechts“ verstehen, obwohl sie größtenteils sehr unterschiedlich waren. Als Staatskirchen in die öffentliche Verwaltung eingebunden, oblagen ihnen die Evidenzhaltung der Bevölkerung, die Führung der Geburts-, Trauungs- und Sterbematriken und die Entgegennahme des Ehekonsenses. Die römisch-katholische Kirche spielte mit ca. 91 % Anteil an der Bevölkerung (1910) natürlich auch weiterhin die dominierende Rolle.

Aber nur diesen gesetzlich anerkannten Kirchen kam die korporative Religionsfreiheit gemäß Art. 15 Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger (StGG 1867) zu, während den Anhängern eines nicht anerkannten Bekenntnisses lediglich die „häusliche Religionsübung“ (Art. 16 StGG) eingeräumt wurde. Den 1877 anerkannten Altkatholiken war 1880 mit der Herrnhuter Brüderkirche eine Freikirche gefolgt, der mit kaum mehr als 200 Mitgliedern in zwei Gemeinden Nordböhmens die Anerkennung zu Teil wurde⁴⁵. Diese äußerst entgegenkommende Haltung der Kul-

⁴¹ Vgl. Alfred Schwarzer: Evangelisch-reformierte Freikirche. Geschichte der Gemeinde Breslau 1860–1940, JSKG NF 79 (2000), 130–160, hier 157 f.

⁴² Vgl. Lukas Wallner: Die staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften, Frankfurt/M. 2007.

⁴³ RGBI. Nr. 68/1874.

⁴⁴ RGBI. Nr. 99/1877.

⁴⁵ RGBI. Nr. 40/1880; vgl. dazu Karl Schwarz: Eine kultusrechtliche Quadratur des Kreises? Anmerkungen zur gesetzlichen Anerkennung der Herrnhuter Brüderkirche im Jahre 1880, öarr 50 (2003), FS Richard Potz, 481–496.

tusverwaltung ist sowohl als Korrektur der josephinischen Toleranzpolitik bewertet worden, welche 1781 die Böhmischen Brüder ausgeschlossen hatte, aber auch als listiger Versuch, die fragile Struktur des Protestantismus in Böhmen und Mähren durch eine freikirchliche Konkurrenz noch weiter zu schwächen.

5. Amerikanische Missionare propagieren die Freikirchen

Als die Freikirchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Missions-tätigkeit in Österreich zu entfalten begannen⁴⁶ (Baptisten 1864/69, Methodisten 1870, Adventisten 1890)⁴⁷, konnten sie nicht mit einem solchen Entgegenkommen rechnen. Im Gegenteil wurde ihnen sehr bald die restriktive Rechtslage vor Augen geführt und die Engmaschigkeit des österreichischen Kultusrechts zur Kenntnis gebracht. Ihre Anhänger wurden durch die religiopolizeilichen Maßnahmen auf den „steinigen Weg“ der Konfessionslosen gewiesen,⁴⁸ d. h. sie wurden behandelt wie Menschen „ohne religiöses Bekenntnis“ (o.r.B.). Die Situation in Österreich entsprach durchaus jener, wie sie von der Freikirchenforschung für Deutschland erhoben wurde⁴⁹ – mit einem allerdings gravierenden Unterschied: In Österreich blieb der Weg der vereinsrechtlichen Konstituierung einer Religionsgemeinschaft von Gesetzes wegen (Vereinsgesetz) ausgeschlossen. Das änderte sich erst im 20. Jahrhundert sukzessive durch die Zulassung von Hilfsvereinen (mit religiösem Teilzweck), zuletzt aber mit dem neuen Vereinsgesetz 2002.⁵⁰ In den biographischen Aufzeichnungen der Missionare aller Freikirchen wurde jedenfalls die Habsburgermonarchie als „härtestes Pflaster“ bezeichnet, wo Polizeiverhöre, Versammlungsverbote und Inhaftierungen auf der Tagesordnung standen.⁵¹

⁴⁶ Vgl. *Hinkelmann*, Evangelikale Bewegung, 104 ff.

⁴⁷ Vgl. *Daniel Heinz*: Church, State and Religious Dissent. A History of Seventh-day Adventists in Austria 1890–1975, Frankfurt/M. u.a. 1993, 60 ff.; vgl. *ders.*: Repression, Toleranz und Legalität: Siebenten-Tags-Adventisten in Österreich. Geschichte, Organisation und Wachstum einer Minderheitskirche, öarr 48 (2001), 323–344.

⁴⁸ *Stefan Schina*: Die Rechtsgeschichte der „Konfessionslosen“: der steinige Weg zur umfassenden Garantie von Religionsfreiheit in Österreich, Jb. für europäische Verwaltungsgeschichte 14 (2002), 97–124.

⁴⁹ Vgl. die Beiträge von Herbert Strahm, Helmut Obst, Karl Heinz Voigt, Diether Götz Lichdi, Frank Fornaçon und Harald Müller, FF 17 (2008) „Freikirchen als Außenseiter“.

⁵⁰ *Heinz Tichy*: Religiöse Gemeinschaften nach dem Vereinsgesetz, öarr 51 (2004), 379–397, hier 397.

⁵¹ Vgl. *Friedrich Rösch*, Erinnerungen an Wien. Aus dem Leben eines Methodistenpredigers, 1931; *Hinrich Bargmann*: Die Freikirchen in Österreich, in: *Friedrich Siegmund-Schultze* (Hg.): Ekklesia IV/14 = Die Evangelische Kirche in Österreich, Gotha 1935, 144–157; *Stanley B. Kimball*: The Mormons in the Habsburg Lands 1841–1914, Austrian History Yearbook 9/10 (1973/74), 143–169; *Daniel Heinz*: Church, Sect and Governmental Control. Seventh-day Adventists in the Habsburg Monarchy, East European Quarterly 23 (1989), 109–115; *Paul E. Hammer*: Baronin Amelie von Lan-genau, Wien 2001, 149 ff.

Kernpunkt der Auseinandersetzungen war die Interpretation des Art. 16 StGG, des „Hausgottesdienstes“ und der „häuslichen Religionsübung“ – insbesondere ob dazu auch Freunde und gleich gesinnte Glaubensgenossen eingeladen werden durften. Wegen fortwährender Einschränkungen der Missionstätigkeit wurde die Evangelische Allianz eingeschaltet, welche bei ihrer Hauptversammlung in Basel 1879 die Grundrechtsverletzungen in Österreich in den Mittelpunkt ihrer Beratungen rückte und eine hochrangige Delegation nach Wien schickte, um bei Kaiser Franz Joseph und dem österreichischen Kultusministerium zu intervenieren.⁵² Dadurch konnte die Bildung einer evangelikalen Freikirche (Reformierte Freikirche nach dem Vorbild der *Free Presbyterian Church of Scotland*)⁵³ in Böhmen erreicht werden, die aber nur als privatrechtliche Institution tätig werden durfte und erst nach dem Zusammenbruch des Habsburgerreiches als *Jednota Českobratrská* (Tschechische Brüderunität) vom tschechoslowakischen Staat anerkannt wurde.⁵⁴ Sie hatte sich als Freikirche gegenüber der Evangelischen Kirche H.B. profiliert, indem sie die Verbindung von Thron und Altar als verhängnisvolle Fehlentwicklung geißelte und die gesetzliche Anerkennung als Verrat am ursprünglichen kirchlichen Auftrag, ja als Versuch staatlicher Instrumentalisierung und Korrumperung etikettierte. Mit der staatlichen Anerkennung verliere eine Kirche alles, was ihr Kraft verleiht, argumentierte einer der prominenten Freikirchler, der auf der gemeinsam mit den Baptisten und Methodisten veranstalteten Allianzkonferenz in Wien (15.3.1900) die Vorbehalte gegen die Anerkennung auf den Punkt brachte: „Einer Kirche Christi sei es unwürdig, staatliche Anerkennung nachzusuchen.“⁵⁵

Diese mit charismatischer Vollmacht vorgetragene Lehrmeinung wurde aber nicht allgemein geteilt, wenn sie auch nicht wirkungslos verhallte. Die gesetzliche Anerkennung blieb aber die einzige Möglichkeit, um sich rechtlich zu konstituieren, denn die Rechtsform eines Vereines blieb nach wie vor ausgeschlossen. 1892 hatten bereits die Wesleyanischen Methodisten einen Antrag auf Anerkennung gestellt, der aber mit Bescheid vom 30.6.1896 abgelehnt wurde. Begründet wurde die Ablehnung mit dem 20. Artikel des von John Wesley nach anglikanischem Vorbild formulierten Bekenntnisses,

⁵² Vgl. *Hinkelmann*: Geschichte der Evangelischen Allianz in Österreich, 43 ff.; *Gerhard Lindemann*: Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), Münster 2011, 911–913; *Karl Schwarz*: Eine religiöse Neuvermessung in Österreich. Historische, juristische und politische Aspekte des Religionsrechts unter besonderer Berücksichtigung der Freikirchen, ZRG 131 KA100 (2014), 468–494; *ders.*: Historia docet: Freikirchen als Kläger über kultusrechtliche Beschränkungen der Religionsfreiheit, in: *Brigitte Schinkele* u.a. (Hg.): Recht – Religion – Kultur, FS Richard Potz, Wien 2014, 817–833.

⁵³ Vgl. *Pavel Filipi*: Die Erweckungsbewegung in Ostmitteleuropa, in: *Ulrich Gähler* (Hg.): Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, 359–369.

⁵⁴ Vgl. *Pavel Černý*: Cirkev bratrské v České republice / Die Brüderkirche in der Tschechischen Republik, in: *Jobannes Demandt* (Hg.), Freie Evangelische Gemeinden, BenshH 114, Göttingen 2012, 149–158.

⁵⁵ *Alois Adlof*: Gesetzliche Stellung der staatlich nicht anerkannten Religionsgesellschaften in Österreich, Budapest 1900.

der eine abfällige Bemerkung über das Messopfer der römisch-katholischen Kirche enthielt und als „Beleidigung einer gesetzlich anerkannten Kirche“ bewertet wurde. Ein am 4. Mai 1897 abgeschlossenes Verzeichnis der Berichte der k.k. niederösterreichischen Statthalterei an das k.k. Ministerium für Cultus und Unterricht enthält 43 verschiedene Erhebungen und Referate zum Verbot der Wesleyanischen Methodisten, die als Belege für das Schicksal einer „bedrängten Kirche“ dokumentiert wurden.⁵⁶

1906 stellten die Baptisten erstmals einen Antrag auf Anerkennung,⁵⁷ der aber wie etliche weitere im Sand verlief. Die Freikirchen wurden nicht nur als „landfremd“ und „abhängig von einer im Ausland befindlichen Kirchenleitung“ stigmatisiert, sondern vom langjährigen Leiter der Kultusverwaltung Max Hussarek sogar als „unerwünschter Import“ des Getriebes „amerikanischen Sektenunwesens“ denunziert.⁵⁸ So wird verständlich, dass die Betroffenen umso heftiger auf die grundlegenden Freiheitsrechte in den USA verwiesen und die dortige „Trennung von Staat und Kirche“ als Lösung anpriesen.⁵⁹

6. Freikirchen vs. Volkskirchen

Die Freikirchen waren für den Staat vor allem systemwidrig: Aus der Sicht einer volkskirchlich strukturierten Staatskirche war ihre Sammlung zu „Freiwilligkeitsgemeinden“ systemwidrig, ebenso ihr ethischer Rigorismus, der sich gegen Eidesleistung und Kriegsdienst richtete, eine freie antihierarchische Laienreligiosität propagierte, die Gleichheit der Mitglieder ohne hierarchische Stufen forderte, die Säuglingstaufe verwarf und durch die Glaubenstaufe der Erwachsenen ersetzte, die ethische Würdigkeit der Gemeinde der „Wiedergeborenen“ durch Gemeindezucht und Bann kontrollierte, die Übernahme staatlicher Ämter problematisierte etc. – nota bene Elemente eines theologischen Programms, das der führende Religionssoziologe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Ernst Troeltsch (1865–1923) zu den charakteristischen Zeichen der „Sektenbildung“ zählte.⁶⁰ Es muss hier aber präzisiert werden, dass dessen Sektenbegriff nicht pejorativ, sondern als Gegenbegriff zu den traditionellen „Volkskirchen“ zu verstehen war, in die man hineingeboren wurde.

Systemwidrig war schließlich auch die exzeptionelle Stellung der Freikirchen, denn sie konnten sich weder vereinsrechtlich noch kultusrechtlich

⁵⁶ Hammer: Baronin Amelie von Langenau, 149 ff. („bedrängte Kirche“).

⁵⁷ Vgl. Franz Graf-Stublhofer (Hg.): *Frisches Wasser auf dürres Land. FS zum 50-jährigen Bestehen des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich*, Kassel 2005.

⁵⁸ Max von Hussarek-Heinlein: Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Republik Österreich, in: Alois Hudal (Hg.): *Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen*, Innsbruck / Wien / München 1931, 27–40, hier 29.

⁵⁹ Andrea Strübind: Baptisten in Deutschland, KZG 13 (2000), 391–414, hier 393.

⁶⁰ Ernst Troeltsch: *Die Soziallehrnen der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (Neudruck Tübingen 1994), Bd. II, 794 ff.

konstituieren, sondern galten als konfessionslos = ohne religiöses Bekenntnis⁶¹; erst die gesetzliche Anerkennung lieferte den Schlüssel für die Integration in das damalige österreichische „Kultusrecht“.

Genauso wie der Staat ein Verständnis für die Freikirchen nicht aufzubringen vermochte, antworteten diese mit Verständnislosigkeit gegenüber dem überkommenen Staatskirchenrecht⁶² und propagierten ihre in Amerika gewonnene Sichtweise der Religionsfreiheit und suggerierten die „Trennung von Staat und Kirche“ als wünschenswerte Lösung für das Religionsrecht in Europa. „Trennung von Staat und Kirche“, das war die große Parole der Zeit, welche das Unbehagen an der überkommenen engen Verbindung zwischen „Thron und Altar“ artikulierte.⁶³ Nach einem Wort des amerikanischen Präsidenten Thomas Jefferson (1743–1826) sollte zwischen Staat und Kirche eine Trennungsmauer errichtet werden, ein „wall of separation“. Sie sollte jegliche Etablierung einer Staatskirche oder Staatsreligion („No establishment“) und jede staatliche Unterstützung einer Religion verhindern („No aid to religion“). Der Hintergrund dieser amerikanischen Doktrin war aber nicht die Feindschaft gegenüber der Kirche, er war vielmehr der Reflex einer religiös-pluralistischen Einwanderergesellschaft mit ihren spezifischen Erfahrungen im alten Europa. Von dort waren sie ja wegen religiöser Verfolgungen aufgebrochen, etwa die *Pilgrim Fathers* (1620). Sie waren auf der *Mayflower* nach Amerika gesegelt, um in der neuen Welt ihre Religion in vollkommener Freiheit zu leben, ohne staatliche Eingriffe und ohne Diskriminierung und Bevorzugung einzelner Glaubengemeinschaften. Auf den baptistischen Prediger Roger Williams (1603–1684), einem Propagandisten dieser Trennungsphilosophie,⁶⁴ ist besonders hinzuweisen.

Als im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Baptisten, Methodisten, Adventisten und Mormonen ihre Missionsarbeit nach Europa pflanzten, brachten sie, wie erwähnt, das Programm mit, Staat und Kirche zu trennen, und verursachten unter den etablierten Kirchen einen gehörigen Schrecken. Sie forderten das überkommene Staatskirchenrecht heraus – erst recht einen so prominenten Exponenten desselben wie Hussarek.⁶⁵ Denn dieses etablierte Staatskirchenrecht war in einem äußerst mühsamen Prozess von der Glaubenseinheit des Habsburgerreiches über die Toleranz gegenüber einzelnen Glaubensbekenntnissen, denen die Zeichen der Öffentlichkeit verwehrt blieben und nur ein „exercitium Religionis privatum“ gestattet war, zum Grundsatz der Parität und Gleichberechtigung der gesetzlich anerkannten

⁶¹ Vgl. Schima: Die Rechtsgeschichte der „Konfessionslosen“, 97–124.

⁶² Dazu eingehend Karl Schwarz: „Freikirchen“ und „Staatskirchenrecht“ – eine österreichische Problemgeschichte, öarr 60 (2013), 347–355.

⁶³ Christian Link: Kirchliche Rechtsgeschichte, München 2010, 165 ff.

⁶⁴ Vgl. Martin Rothkegel: Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche. Zum baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit und seinen historischen Ursprüngen, in: Andrea Strübind / Ders. (Hg.): Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, 201–225.

⁶⁵ Max von Hussarek: Grundriß des Staatskirchenrechts, Wien 1908, 6.

Kirchen und Religionsgesellschaften fortgeschritten. Freilich stand diese Partei nur auf dem Papier, denn die gesellschaftliche Prädominanz der römisch-katholischen Kirche bestimmte die pastorale Wirklichkeit.

Diese Rechtslage änderte sich erst nach dem Zusammenbruch der Monarchie mit dem Vertrag von St. Germain 1919. Jener Friedensvertrag, den die etablierten Kirchen als „Schandfrieden“ und als Katastrophe empfanden,⁶⁶ der die „politische und juristische Balkanisierung Österreichs sinnfällig zum Ausdruck gebracht habe“,⁶⁷ bescherte aber den Anhängern gesetzlich nicht anerkannter Kirchen eine ganz erhebliche Verbesserung: Denn er hob den Artikel 16 StGG auf und räumte nunmehr allen Staatsbürgern das Recht ein, *öffentlich* oder *privat jede Art Glauben, Religion oder Bekennnis frei* zu üben (Art. 63 StV St. Germain). Damit war eine Garantie der *individuellen* Glaubensfreiheit gegeben. Die *korporative* Religionsfreiheit hingegen blieb auch nach 1919 den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften vorbehalten. Auch an dieser Stelle ist ein gravierender Unterschied zur Rechtslage in Deutschland zu konstatieren: Während die Weimarer Reichsverfassung neue religionsrechtliche Bestimmungen schuf, blendete die neue österreichische Verfassung das gesamte Religionsrecht aus und überbrückte diesen Mangel durch die Rezeption des Grundrechtskatalogs aus dem Staatsgrundgesetz von 1867,⁶⁸ wobei aber der umstrittene Art. 16 außer Kraft blieb.

7. Zum Scheitern freikirchlicher Anerkennungsanträge

Der Kreis der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften war unterdessen um den hanefitischen Ritus des Islam (1912) erweitert worden. Und die nächste Anerkennung kam jedoch erst 1951 zustande und betraf wiederum eine Freikirche, die Methodistenkirche,⁶⁹ 1955 schließlich die Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage (Mormonen), deren Anerkennung den Abschluss des österreichischen Staatsvertrages 1955 beschleunigen sollte. Positiv beschieden wurden weiters die Anerkennungsverfahren der Armenisch-Apostolischen Kirche 1972, der Neuapostolischen Kirche 1975 und der Buddhistischen Religionsgesellschaft 1982. Anerkennungsanträge der Baptisten (1906, 1915, 1919, 1964) und Adventisten (1908, 1920) scheiterten hingegen oder wurden nicht behandelt. Darin lag eine besondere schmerzhafte Pointe des Anerkennungsrechts: Die Antragssteller hatten keinen An-

⁶⁶ Vgl. Gustav Reingrabner: Die Protestanten und die Republik, in: Stefan Karner / Lorenz Mikoletzky (Hg.), Österreich. 90 Jahre Republik, Innsbruck / Wien / Bozen 2008, 359–368.

⁶⁷ Hussarek-Heinlein: Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Republik Österreich, 29.

⁶⁸ Vgl. Inge Gampf: Österreichisches Staatskirchenrecht 1918 bis 1920, in: Audomar Scheuermann u.a. (Hg.): Convivium utriusque iuris, FS Alexander Dordett, Wien 1976, 367–380.

⁶⁹ BGBl. Nr. 74/1951 mit Novelle BGBl. II Nr. 190/2004 wegen der Namensänderung; Evangelisch-methodistische Kirche; vgl. Karl Schwarz: MK + LK = EmK: Eine geheimnisvolle kultusrechtliche Gleichung, öarr 52 (2005), 118–129.

spruch auf eine Erledigung, weil diese nach Rechtsmeinung des Kultusamtes und des Verwaltungsgerichtshofes nicht in Form eines Bescheides, sondern als Verordnung zu ergehen hatte. Dadurch war aber eine Anerkennung rechtlich nicht durchsetzbar. Mit diesen juristischen Finessen hatten sich die Freikirchen zu befassen. Ein Entgegenkommen wurde ihnen gewährt: Sie konnten allmählich Hilfsvereine bilden, um so zu einer rechtlichen Grundlage zu finden. So gründeten auch die Baptisten 1922 einen Hilfsverein, der über viele Jahre die Rechtsgrundlage ihres Wirkens ausmachte. Auch der 1955 ins Leben gerufene Bund der Baptistengemeinden⁷⁰ fußte auf jener vereinsrechtlichen Hilfskonstruktion.

8. Das Bekenntnisgemeinschaftengesetz 1998

Eine grundlegende Änderung des Anerkennungsrechts erbrachte das Bekenntnisgemeinschaftengesetz 1998 (BekGG).⁷¹ Es hat den Anerkennungsvorgang in zwei Stufen geteilt und sah zunächst die staatliche Registrierung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft vor, die erheblich erleichtert wurde, während als zweite Stufe die gesetzliche Anerkennung und damit die Vermittlung einer öffentlich-rechtlichen Stellung erschwert und an bestimmte Bedingungen geknüpft wurde, beispielsweise einen Mitgliederbestand von zumindest zwei Promille der österreichischen Bevölkerung, d.i. 16.000. Die Freikirchen konnten diese Bedingung nicht erfüllen. Deren Protest richtete sich nicht in erster Linie gegen den mathematischen Maßstab, sondern gegen die Vorgangsweise, die keine Übergangsregelungen bereitstellte und automatisch alle eingebrachten Anerkennungsansuchen (gemäß § 11 Abs. 2 BekGG) in das neue zweistufige Schema presste.⁷² Allfällige Zweifel über die Verfassungskonformität dieses Vorgangs räumte der Verfassungsgerichtshof 2001 aus.

Nun unterlagen die Baptisten diesen Auflagen. Deren Anerkennungsverfahren war in den 1970er Jahren praktisch schon abgeschlossen und warte nur mehr auf die Unterschrift der damaligen Unterrichtsministerin, als ein Wechsel in der Bundesführung der Baptisten eintrat. Plötzlich wurde die „Anerkennung“ durch den Staat als ein perhorreszierter „Sündenfall“ einer Freikirche empfunden und das laufende Verfahren gestoppt.⁷³ Nach 1998 konnte die Anerkennung nur mehr um den Preis von „zwei Promille“ erlangt werden.

⁷⁰ Vgl. *Graf-Stuylbofer* (Hg.): Frisches Wasser auf dürres Land, 2005.

⁷¹ BekG BGBl I Nr. 19/1998. Vgl. *Kalb / Potz / Schinckel*: Religionsrecht, 116 ff.; *Karl Schwarz*: Überlegungen zum rechtlichen Status der Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich, in: *Heinrich de Wall / Michael Germann* (Hg.), Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung, FS Christoph Link, Tübingen 2003, 445–463; ders.: Das Verhältnis von Staat und Kirche in Österreich, *ZevKR* 52 (2007), 464–494 und *Johann Hirnspurger* u.a. (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich. Selbstdarstellung und theologische Reflexion, Graz-Wien-Köln 2001.

⁷² *Wallner*: Die staatliche Anerkennung, 218 ff.

⁷³ *Graf-Stuylbofer*: Frisches Wasser auf dürres Land, 207 ff.

Die Mennonitische Freikirche regte im Zuge der Neustrukturierung des Anerkennungsverfahrens 1998 an, eine bereits erfolgte Anerkennung ihrer Gemeinde in Lemberg-Kiernica durch das Kultusministerium 1908 wieder aufleben zu lassen – und diese gewissermaßen als „historische Anerkennung“ der Mennoniten zu betrachten,⁷⁴ wie dies von österreichischen Verwaltungsbehörden in der Zwischenkriegszeit tatsächlich so gesehen wurde. Kultusamt und Verwaltungsgerichtshof⁷⁵ folgten aber nicht dieser Überlegung. Sie lehnten vielmehr eine gesamtösterreichische Relevanz der auf Galizien bezogenen weitgehend individualrechtlichen Toleranz ab und erblickten in der Mennonitengemeinde eine autokephale Bildung innerhalb der Evangelischen Kirche, die sich in korporativer Hinsicht nicht verfestigte. Außerdem bestand zu den nach 1945 von amerikanischen Missionaren in Oberösterreich gegründeten Mennonitischen Gemeinden keinerlei Kontinuität.

Im Falle der Kopten, die derselben altorientalischen Kirchenfamilie angehörten, wie die (1972 bzw. 1988) anerkannten Armenier und Syrer, aber sich nunmehr in demselben Boot vorsanden wie neureligiöse Bewegungen, wurde das gesetzliche Verlangen nach einem zehnjährigen Beobachtungszeitraum geradezu als anachronistisch empfunden, sodass über Interventionen des Ökumenischen Rates der Kirche und der Stiftung Pro Oriente ein Sondergesetz ausgearbeitet wurde, das die „legistische Gleichstellung“ der drei altorientalischen Kirchen bezeichnete.⁷⁶

Das BekGG war vielfacher, auch internationaler Kritik ausgesetzt⁷⁷ und musste deshalb novelliert werden.⁷⁸ Es weist eine prohibitive Grundtendenz auf, die sich nicht gegen die Freikirchen, sondern gegen neureligiöse Bewegungen innerhalb des „Marktes der Religionen“ richtete. Es konkretisierte die Schrankenformel der Europäischen Menschenrechtskonvention (1958) und sah die Ablehnung eines Anerkennungsantrags vor: wenn zu einem mit Strafe bedrohten gesetzwidrigen Verhalten aufgefordert wird, wenn die psychische Entwicklung von Heranwachsenden gefährdet wird, wenn die psychische Integrität verletzt wird, wenn psychotherapeutische Methoden insbesondere zum Zwecke der Glaubensvermittlung angewendet werden. Ausdrücklich wird von den Anerkennungswerbern eine „positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat“ und ein störungsfreies Ver-

⁷⁴ Vgl. *Karl Schwarz*: Die Mennonitische Freikirche in Österreich und ihre historische Anerkennung, öarr 51 (2004) 1, 149–165.

⁷⁵ Erk VwGH 20.9.2012, 2010/10/0230 – mit Kommentar von *Karl Schwarz*, öarr 60 (2013), 197–206.

⁷⁶ BGBl. I Nr. 20/2003; vgl. dazu *Werner Jitsa*: Die Beziehungen der Republik Österreich zu den Religionsgemeinschaften, Ökumenisches Forum 2002, 361 ff.; *Brigitte Schinckle*: Die Rechtsstellung der Orientalisch-orthodoxen Kirchen in Österreich nach dem OrientKG 2003, öarr 2004, 221 ff.

⁷⁷ *Rüdiger Noll*: Religionsfreiheit. Entwicklungen und neuere Diskussionen in Europa, Ökumenisches Forum Nr. 22/1999, 133 ff.; hier 151 ff. auch die kritische Stellungnahme der Methodistenkirche.

⁷⁸ BGBl. I Nr. 84/2010; I Nr. 78/2011.

hältnis zu den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften sowie zu den sonstigen Religionsgemeinschaften verlangt.

9. Die Zweipromille-Klausel und die Freikirchen

Trotz massiver Kritik am BekGG hielt der Gesetzgeber an der Zweipromille-Klausel fest. Begründet wurde dies damit, dass die Selbsterhaltungsfähigkeit einer Kirche oder Religionsgesellschaft gewährleistet sein müsse, wenn sie mit der gesetzlichen Anerkennung den besonderen Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts erwirbt. Außerdem müssen schul- und bildungsrechtliche Konsequenzen einer gesetzlichen Anerkennung berücksichtigt werden: Art 14 Abs. 5a B-VG, § 2 Schulorganisationsgesetz, BGBl. Nr. 242/1962 iGf. Denn die Organisation eines Religionsunterrichts und das Bildungsangebot für die Ausbildung der entsprechenden Religionslehrer an allen Schulen sind für religiöse Bekenntnismgemeinschaften in der Größenordnung von weniger als zwei Promille der österreichischen Gesamtbevölkerung kaum zu realisieren. Die Kooperationsbereitschaft des Staates mit den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften geht von deren gewichtigen Stellung in der Gesellschaft aus, rechnet mit deren Kooperationsfähigkeit und -bereitschaft und setzt eine „Gewähr der Dauer“ (so Art 140 GG iVm Art 137 WRV) voraus. Mit der Zweipromille-Klausel wurde in Österreich aber ein mathematischer Maßstab eingeführt, der als übertrieben hoch kritisiert wurde. Er verdrehe das intendierte Ziel der Anerkennung in ihr Gegenteil und verhindere die Anerkennung. Dennoch wurde diese Klausel vom Verfassungsgerichtshof wiederholt (2001, 2009, 2010) bestätigt⁷⁹ und somit die gesetzliche Anerkennung von kleinen Religionsgemeinschaften mehr oder weniger verhindert. So musste sich das Kultusamt auf einem Studentag der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht zum Thema „Religionsfreiheit in Österreich – zwischen Privilegierung und Diskriminierung“ (18.10.2010)⁸⁰ sagen lassen, dass das Anerkennungsrecht die bestehenden gesetzlich anerkannten Kirchen als „*beati possidentes*“ privilegiere, während es die Anerkennungswerber pro futuro diskriminiere. Einer traditionsreichen Freikirche war überdies 2012 in konsequenter Umsetzung des Gesetzes (§ 11a Abs. 1 Z 2 BekGG 1998 idF BGBl. I Nr. 78/2011) mangels einer bestehenden Gemeinde in Österreich die gesetzliche Anerkennung aberkannt worden.⁸¹ Damit wurde auch klargestellt, dass neben der Anerkennung auch

⁷⁹ Dazu kritische Kommentare von *Schinkele*: öarr, 2001, 239 ff., *Stefan Hammer*: öarr 57 (2010) 286–302 und *Gerhard Luf*: öarr 57 (2010), 319–327.

⁸⁰ Vgl. *Brigitte Schinkele*: Privilegierte und diskriminierte Religionen – korporative Religionsfreiheit in europäischer Perspektive, öarr 57 (2010), 180–197; *Karl Schwarz*: Das Anerkennungsrecht aus der Sicht der Kultusbehörde, ebd., 228–236.

⁸¹ BGBl. II Nr. 31/2012 – vgl. dazu *Richard Pötz*: Österreich, wie hast du's mit den Freikirchen? Überlegungen aus Anlass der Aufhebung der Herrnhuter, in: *Michael Bünker / Ernst Hofbansl / Raoul Kneucker* (Hg.): *Donaumwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas*. FS Karl W. Schwarz, Wien 2012, 183–193.

ein *actus contrarius* besteht, der aus gesetzlich geregelten Gründen zur Anerkennung des Anerkennungsstatus führt.

Die eingangs erwähnten fünf Freikirchen, deren Anerkennungsanträge 2008/2009 jeweils an der Zwei-Promille-Klausel gescheitert waren und auch vom angerufenen Verfassungsgerichtshof in ihrem Anliegen keine Unterstützung fanden, wandten sich nach Straßburg und führten vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte Beschwerde.⁸² Sie wurde zwar angenommen und Österreich dazu verurteilt, den um Anerkennung ansuchenden Religionsgemeinschaften eine faire Chance („a fair opportunity“) einzuräumen, jene angestrebten „substantive privileges“ zu erlangen, jenes „Privilegiengürtel“, das den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften vorbehalten ist. Die Diskriminierung durch die Zweipromille-Klausel stand aber aufgrund des konkreten Sachverhalts nicht auf dem Prüfstand und wurde deshalb nicht alteriert.⁸³

Die Freikirchen sahen sich daher veranlasst, einen anderen Weg einzuschlagen, jenen der Verständigung untereinander und mit den im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Kirchen, denen gerade in den 2010er Jahren ein heftiger laizistischer Windstoß entgegenblies, gipflend in einem Volksbegehren gegen die Privilegien der Kirchen,⁸⁴ das im April 2013 mit ca. 57.000 Unterschriften allerdings abblitzte. Es ließ aber die Kirchen zusammenrücken und schärfe deren Sensibilität für wechselseitige Solidarität – gerade gegenüber jenen Minderheitskirchen, die sich als Freiwilligekirchen verstanden und von ihren Mitgliedern eine erhöhte Bekenntnisbereitschaft einforderten. Es handelt sich bei ihnen aber um äußerst heterogene Glaubensgemeinschaften von unterschiedlicher Tradition, theologischer Einbettung und Dauer ihres Wirkens.

- An die Täufertradition, die in Österreich im 16. Jahrhundert weit verbreitet war, knüpfen die Mennonitische Freikirche und der Bund der Baptisten-Gemeinden an, wobei die Baptisten aber erst 1869 ihre erste Gemeinde gründeten.
- Die an den Fingern einer Hand abzuzählenden Gemeinden der Mennoniten entstanden überhaupt erst in den 1950er-Jahren und wurden von amerikanischen Missionaren ins Leben gerufen,⁸⁵ sie standen mit der Mennonitengemeinde in Lemberg/Galizien nicht in kontinuierlicher Verbindung.

⁸² Erkenntnisse des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte vom 31.7.2008 und vom 26.2.2009; vgl. dazu *Kalb/Potz/Schinkele*: Österreichisches Religionsrecht in der jüngsten Straßburger Rechtsprechung, öarr 56 (2009) 400-432, hier 417 ff.

⁸³ *Schinkele*: Privilegierte und diskriminierte Religionen, 188 ff.

⁸⁴ *Walter Hägel / Raoul Kneucker / Christine Mann*: Privilegien? Stellungnahme zum sogenannten „Antikirchenvolksbegehren“, HK 67 (2013), 221 f.; http://www.kirchenzeitung.at/fileadmin/Redaktion/Downloads/Volksbegehren_Stellungnahme.pdf (Abruf 21.08.2013).

⁸⁵ *Franz Rathmair*, Geschichte der Mennoniten in Österreich von 1947 bis 1987, JGPrÖ 119 (2003), 244-282.

- Der Bund evangelikaler Gemeinden in Österreich zählt sich dem Namen entsprechend zur evangelikalen Tradition und entstand mit einer Vorgeschichte ab den 1970er Jahren 1992.⁸⁶
- Die Pfingstgemeinde ist wesentlich älter, ihre Gründung in Wien erfolgte in den 1920er Jahren⁸⁷, doch die Tradition der Pfingstbewegung wurde von unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften aufgegriffen, die inhaltlich oszillieren: den Freien Christengemeinden-Pfingstgemeinden,⁸⁸ aber auch der überwiegend rumänisch-sprachigen „Pfingstkirche Gemeinde Gottes“, die 1984 gegründet und als religiöse Bekenntnisgemeinschaft registriert wurde, sowie der vereinsrechtlich konstituierten Vereinigten Pfingstgemeinde in Wien.
- Die sechs Elaia-Christengemeinden betonen ihre jüdischen Wurzeln am edlen Ölbaum Israels, stehen in enger Verbindung mit messianischen Juden und konstituierten sich 2005 als religiöse Bekenntnisgemeinschaft.⁸⁹

Durch kontinuierliche Lehrgespräche gelang es, einen beachtlichen Integrationsprozess zu gestalten. Die Freikirchen wurden auf eine Vielzahl an Übereinstimmungen aufmerksam, an denen sie ihre Zusammengehörigkeit festmachen konnten: Christologie (solus Christus), freiwillige Mitgliedschaft, Glaubensstaufe, Distanz zum Staat,⁹⁰ evangelikale Grundstimmung.⁹¹ Auf dieser Grundlage gelang es ihnen, einen gemeinsamen Anerkennungsantrag zu stellen. Er wurde von den etablierten Kirchen massiv unterstützt. Der Vorsitzende der römisch-katholischen Bischofskonferenz, Christoph Kardinal Schönborn, nahm persönlich Anteil am Los der Freikirchen und ordnete Johannes Fichtenbauer als persönlichen Delegaten zur Begleitung des Verfahrens ab; es wurde sehr deutlich ausgesprochen, dass die Mehrheitskirche sich als Anwältin der Religionsfreiheit verstand⁹² und diese auch für die benachteiligten Freikirchen einforderte.⁹³

Der Präsident der Generalsynode der Evangelischen Kirche A.u.H.B., Peter Krömer, ein international ausgewiesener Spezialist für strittige Fragen der Religionsfreiheit,⁹⁴ nahm die juristische Vertretung der Freikirchen

⁸⁶ Vgl. *Hinkelmann*: Die Evangelikale Bewegung in Österreich, 2014.

⁸⁷ *Klaus Winter / Anton Bergmair* (Hg.): Eine Bewegung stellt sich vor. 50 Jahre Freie Christengemeinden in Österreich 1946–1996, Salzburg 1997, 16.

⁸⁸ Vgl. *Klaus Winter*: Freie Christengemeinde/Pfingstgemeinde, öarr 48 (2001), 146 ff.

⁸⁹ Vgl. *Helmut Etwen*: Staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft Elaia Christengemeinden, öarr 53 (2006), 172–175.

⁹⁰ Vgl. *Franz Graf-Stuhlbofer*: Freikirche zwischen Volkskirche und Sekte – Versuch einer Definition anhand dreier Kennzeichen, in: Freikirchenforschung 17 (2008), 290–296.

⁹¹ Vgl. *Martin Podobrý*: Transformation in Österreich. Kultur- und gesellschaftsrelevanter Bau des Reiches Gottes im freikirchlichen Kontext, Bonn 2011, 115 ff.

⁹² Vgl. *Dieter Witschen*: Kirche: Akteurin dank Religionsfreiheit – Anwältin für Religionsfreiheit, MThZ 61 (2010), 108–119.

⁹³ Vgl. *Johannes Fichtenbauer*: Eine katholische Position zur Anerkennung der Freikirchen, öarr 60 (2013), 374–378.

⁹⁴ Vgl. *Peter Krömer*: Kirchen für Religionsfreiheit und Minderheitenschutz in Europa, in: *Bünker*, Evangelische Kirchen und Europa, 73–89; *ders.*: The Fundamental Right

wahr⁹⁵ und formulierte auch den Anerkennungsantrag. Natürlich blieb ihm als Träger eines kirchlichen Amtes der Vorwurf nicht erspart, sein Engagement zugunsten der Freikirchen werfe das Problem einer diffizilen konfessionellen Inkompatibilität auf, was er aber mit dem Hinweis auf die Charta Oecumenica zu entkräften verstand. Mit seinem Schriftsatz konnte er die Bedingungen der gesetzlichen Anerkennung (§ 11 Abs. 1-4 BekG) nachweisen (bei einem Mitgliederbestand von insgesamt knapp 20.000 Mitgliedern), die positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat garantieren und ein störungsfreies Verhältnis zu den übrigen Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich behaupten, das im Rahmen eines durchgeführten Begutachtungsverfahrens auch bestätigt wurde. Kritisiert wurde lediglich der Name dieser nunmehr anerkannten Kirche. Im Unterschied zu den Vorschlägen des Kultusamtes („Verband täuferischer, pfingstlicher und evangelikaler Freikirchen“ oder „Vereinigung protestantischer Freikirchen“) verlangten die Anerkennungswerber als Name lediglich den Gattungsbegriff „Freikirchen“ im Plural. Das geschah offenbar um die Polyphonia des Zusammenschlusses kenntlich zu machen. Dadurch wurde freilich eine erhebliche Verwechslungsgefahr geschaffen, denn diese Bezeichnung übersieht ganz bewusst die Existenz anderer Freikirchen, die sich nicht der exklusiven Freikirchenformation anschlossen, wie beispielsweise die Adventisten, die seit 1903 in Wien ihre Wirksamkeit entfalten, sich in Deutschland der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ angeschlossen haben, aber in Österreich den Status einer nicht anerkannten religiösen Bekenntnisgemeinschaft vorzogen.⁹⁶

Was wurde mit der Anerkennung erreicht? Es ist schon erwähnt worden, dass das wichtigste Element die Körperschaftsqualität öffentlichen Rechts ist (damit ist aber nicht ein staatlicher Einzug der Kirchensteuer verknüpft!), nicht weniger wichtig aber ist die paritätische Behandlung in allen Bereichen im staatlichen Recht, vom Personenstandsrecht bis zum Versammlungs- und Raumordnungsrecht, von der Kategorialen Seelsorge (Krankenhaus, Gefängnis, Militär) bis zum Arbeitsrecht, vom Sammlungsrecht bis zum Religionsunterricht und zum konfessionellen Privatschulwesen. Einzig bei der Karfreitagsregelung im Arbeitsruhegesetz (§ 7 Abs. 3 ARG) bleiben nur die Angehörigen der Evangelischen Kirchen A.B., H.B. und EmK Nutznießer, da die taxative Aufzählung im Gesetz laut Auskunft des zuständigen Bundesministeriums für Arbeit und Soziales eine stillschweigende Erweiterung auf die Angehörigen der Freikirchen verbietet und eine Novelle des betreffenden Gesetzes verlangt. Als ein heikler Punkt springt der Religionsunterricht (RU) ins Auge, der ein Pflichtgegenstand in allen öffentlichen und mit

95 to Freedom of Religion, in: *Elizabeta Kitanović* (Hg.): European Churches Engaging in Human Rights, Brüssel 2012, 26–32.

96 Vgl. *Peter Krömer*: Zur Problematik unterschiedlicher Rechtsvorschriften für Religionsgemeinschaften, öarr 57 (2010), 198–221.

96 Vgl. *Oliver Fichtberger*: Die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Österreich und die Frage der gesetzlichen Anerkennung, öarr 60 (2013), 389–394.

Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Schulen⁹⁷ ist. Mit der Erweiterung des Kreises der RU-Anbieter durch die Freikirchen⁹⁸ und Aleviten⁹⁹ sind die administrativen Probleme erheblich gewachsen. In Ballungszentren wird die Organisation des RU schon aus stundenplantechnischen Gründen äußerst schwierig und bestärkt Überlegungen zur Einrichtung eines konfessionell-kooperativen RU¹⁰⁰ – oder ein um religionswissenschaftliches Modul erweiterten Ethikunterrichts für alle. Bedauerlicherweise haben die Freikirchen das Angebot einer RU-Kooperation mit der Evangelischen Kirche, analog zu jener der EmK,¹⁰¹ nicht angenommen. Dadurch entsteht eine merkwürdige und diffizile Situation, dass an einzelnen Schulstandorten, wo die Organisation eines eigenständigen freikirchlichen RU nicht gewährleistet ist, freikirchliche Schüler nunmehr am fremdkonfessionellen RU *nicht* teilnehmen dürfen. Eine Ausnahme tritt nur ein, wenn sich diese Schüler als o.r.B. deklarieren – eine Apostrophierung, die deren Großeltern noch entschieden bekämpften.

10. Fazit

Die gesetzliche Anerkennung der Freikirchen schuf einen angemessenen rechtlichen Rahmen für deren Wirken in der österreichischen Gesellschaft. Ihre Integration in den ökumenischen Dialog im Rahmen des ÖRKÖ steht noch aus, ebenso deren Unterzeichnung der Charta Oecumenica. Es wäre wünschenswert, dass die artikulierten Vorbehalte überwunden werden, denn es war dieses Dokument, das die Kirchen motivierte, den tiefen Graben zwischen dem freikirchlichen Selbstverständnis und dem österreichischen Religionsrecht überbrücken zu helfen.

⁹⁷ Vgl. Werner Jitsa: „Freikirchen in Österreich“ und Schule, öarr 60 (2013) 364–373.

⁹⁸ Lehrplan für freikirchlichen RU: BGBl. II Nr. 250/2013.

⁹⁹ Anerkennung der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft: BGBl. II Nr. 133/2013; Lehrplan BGBl. II Nr. 89/2015.

¹⁰⁰ Vgl. Werner Jitsa: Rechtliche Aspekte des Modells eines „Konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts“ der christlichen Kirchen in Österreich, in: Heribert Bastel u.a. (Hg.): Das Gemeinsame entdecken – Das Unterscheidende anerkennen. Projekt eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts, Münster-Wien 2006, 59–78.

¹⁰¹ Vgl. Michael Bünker: Neueste Entwicklungen im Religionsunterricht aus evangelischer Perspektive – zur Konfessionalität und konfessionellen Kooperation, öarr 52 (2005) 177–193.

Freikirchliche Erinnerungskultur

Die Arbeitsgruppe „Geschichte der Freikirchen in Deutschland“ beschäftigte sich auf ihrer Sitzung am 27. März 2015 in Höchst/Odenwald mit dem Thema „Freikirchliche Erinnerungskultur“. Nach einem erinnerungsreichen Jahr 2014 und im Ausblick auf den 25. Gründungstag dieses Vereins schien es angebracht, zu untersuchen, ob und wo Ausprägungen einer Gedenkkultur innerhalb unserer Freikirchen vorhanden sind. Aus der „Werkstatt“ der AG nachfolgend zwei Beiträge: Heinz Szobries untersucht in einer Regionalstudie exemplarisch den Umgang mit Geschichte in der Baptisten-gemeinde Berlin, Schmidstraße. Hartmut Wahl nimmt einige psychologische Aspekte zum Thema auf. Und in der Einführung werden drei Thesen von Reinhard Assmann und Andreas Liese aufgegriffen, die in der AG diskutiert wurden.

Reinhard Assmann / Andreas Liese

Einführung

Heinz Szobries

Beobachtungen zu Jubiläumsschriften der EFG Berlin-Tempelhof

Hartmut Wahl

Einige psychologische Aspekte des Erinnerns

Einführung

Reinhard Assmann / Andreas Liese

Gibt es eine freikirchliche Erinnerungskultur? Diese Frage würde ich vorschnell mit einem klaren Nein beantworten, merke aber sofort, dass ich dabei vor allem den deutschen Baptismus im Blick habe. Zumindest bei den Methodisten und Adventisten vermute ich deutlich mehr an Traditionskultur. Davon werden wir heute hören.

Die Themen Erinnerungskultur, Erinnerungsorte, Gedenkkultur, Traditionspflege scheinen aktuell im Trend zu liegen. Worum geht es da eigentlich? Was meint Erinnerungskultur?¹

Jan Assmann definiert: Die Erinnerungskultur „ist ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt“, sie liefert den „jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten [...], in deren ‚Pflege‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt.“²

Das heißt zunächst, Gruppen wie z. B. die Freikirchen haben ein gemeinsames Wissen von der Vergangenheit; eine gemeinsame Erinnerung, die über die individuelle hinausgehen kann und wird. Auf dieses Wissen gründet sich eine Gemeinschaft, es verbindet diese Menschen. Aleida Assmann, seine Frau, differenziert dabei nochmals und beschreibt unterschiedliche Formen unseres Erinnerungsvermögens:³

Es gibt ein soziales Gedächtnis und ein kulturelles Gedächtnis. Das soziale Gedächtnis beruht auf den biologischen Trägern, also uns selbst, und ist damit befristet (ca. 80–100 Jahre). Es funktioniert durch Kommunikation. Das kulturelle Gedächtnis beruht auf *materiellen* Trägern wie Büchern, Bildern, Filmen, Dokumenten, Denkmälern – oder auf *symbolischen* Praktiken wie Riten, Jahrestagen, Symbolhandlungen.

Gemeinsames Erinnern verbindet, es entsteht eine Erinnerungsgemeinschaft. Strittig ist nun allerdings, *was* erinnert wird. Das hängt häufig davon ab, wer bestimmt, was erinnert wird und wie diese Erinnerungen gedeutet werden.

Zwei Beispiele dazu aus der jüngeren deutschen Geschichte. Es war in der DDR verboten, sich mit Massenvergewaltigungen von Frauen durch die Rote Armee zu beschäftigen. Viele Frauen schwiegen dazu, sie blieben al-

¹ Nachfolgende Gedankenanstöße entstammen einem Referat von Andreas Liese, das er am 18.9.2014 auf der Studentagung der Pastorenschaft des BEFG-Landesverbandes Norddeutschland hielt.

² Jan Assmann: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Jan Assmann / Tonio Hölscher (Hg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a.M. 1988, 15.

³ Aleida Assmann: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006, 54, 58.

lein mit ihren Erinnerungen. Das betraf wahrscheinlich – das sind Schätzungen – zwei Millionen Frauen. Erst die Verfilmung des Buches „Anonyma – Eine Frau in Berlin“ ermutigte sie über ihre Erfahrungen zu sprechen. Ähnliches kann man vom Thema Vertreibung sagen: Auch über sie durfte in bestimmten Kreisen nicht gesprochen werden. Hier bewirkte eine Erzählung von Günther Grass eine Änderung, jetzt war dieses Thema nicht mehr gesellschaftlich tabuisiert.

Drei Schlussfolgerungen:

1. Auch Freikirchen müssen darauf Einfluss nehmen, an was in der Öffentlichkeit erinnert wird.

In den letzten Monaten gab es viele Berichte über den Besuch Martin Luther Kings vor 50 Jahren in Berlin. Dass er Baptistenpastor war und aus diesem Kontext heraus handelte, das kam nicht vor. Es wurde nicht erinnert. Weshalb nicht? Liegt es daran, dass Baptisten zu wenig Einfluss auf das öffentliche Erinnern nehmen?

2. *Kollektives* Erinnern und *individuelles* Erinnern müssen nicht immer konformgehen.

Eine wichtige Unterscheidung, die bis heute für Diskussionen sorgt: Wir sagen z. B., dass das NS-Regime sich in den 1930er Jahren fortschreitend radikalierte: 1935 Nürnberger Gesetze, 1936 eine scheinbare Zurücknahme des Terrors, 1937 wuchs er erneut, Bekenntnispfarrer wurden inhaftiert. Trotzdem gab es immer wieder Menschen, die nach 1945 sagten, 1937 und 1938 waren gute Jahre für sie. Wie kann das sein, fragen wir heute. Waren das ignorante Menschen, die die Augen vor der Wirklichkeit verschlossen?

Nein, die Aussage, das Dritte Reich war eine Diktatur mit einem totalen Anspruch, bedeutet noch lange nicht, dass dieser immer gleichmäßig in allen Bereichen durchgesetzt wurde. Die Historiker sprechen da vom Grad der Durchherrschaft, der Durchsetzung dieser Ziele in allen Bereichen in gleicher Weise. Das war unterschiedlich. Man konnte wie die Bekenntnispfarrer 1937 einen schweren Weg vor sich haben, während andere Christen, weil sie in einem anderen Milieu lebten, das nicht in diesem Maße im Focus der Verfolgungsbehörden stand, ganz andere Erfahrungen machten.

Deshalb ist z. B. die Frage, war alles schlecht, oder war doch nicht alles schlecht in der DDR, eine sinnlose. Es kommt auf die Erzählung des Einzelnen an, was er erzählt und wie er es erzählt. Klingt das authentisch oder muss man Brüche vermuten, die sich nicht plausibel erklären lassen.

3. Erinnerungen müssen bisweilen geheilt werden.

„Healings of memories“ heißt das ökumenische Schlagwort. Derartiges ist schon woanders gelaufen: z. B. bei der Aufarbeitung der gemeinsamen Geschichte von Lutheranern und Mennoniten.

Ein ähnlicher Prozess ist in Deutschland durch die evangelischen Landeskirchen Rheinland und Westfalen angestoßen worden, der BEFG u. a. unterstützen dieses Projekt. Worum geht es? Es ist erkannt worden, dass in Vorbereitung des Reformationsgedenkens 2017 bei der Beschäftigung mit den reformatorischen Kernthemen auch die Schattenseiten der Reformation zur Sprache kommen sollten. Dabei ist die Erkenntnis entstanden, die Geschichte der Beziehungen von Landes- und Freikirchen im 19. Jahrhundert aufzuarbeiten. Gerade in den Freikirchen sei diese Geschichte als eine Verletzungsgeschichte stark präsent. Deshalb gelte es diese aufzuarbeiten. Bis 2017 soll ein Forschungsprojekt laufen, das sich zum Ziel gesetzt hat, von großen wissenschaftlichen Darstellungen bis zu ganz kleinen Untersuchungen diese Geschichte aufzuarbeiten, um in einen Versöhnungsprozess einzutreten. Eine spannende Sache deshalb, weil sie erstens von den beiden großen Landeskirchen initiiert worden ist und weil zweitens die Evangelische Kirche damit feststellt, dass es in den protestantischen Kirchen eine unterschiedliche Erinnerungskultur gibt.

Damit wird noch einmal deutlich, Erinnerungen können schmerhaft sein, sie müssen aber aufgearbeitet werden, sie müssen geheilt werden. Auf einer Pastoren-Studenttagung im Herbst 2014 zum Thema „Diktaturen“ geschah folgendes: An einem Abend zum Thema Stasi und DDR (neben Informationen gab es u. a. ein Rollenspiel zum Thema) begannen plötzlich ehemalige DDR-Pastoren zu erzählen, von Kontaktversuchen und Gesprächen mit der Stasi, von Druck und innerer Zerrissenheit. Man spürte die Erregung, die z. T. schmerhaften Erinnerungen. Auch nach 25 Jahren braucht es noch immer Heilung der Erinnerungen!

Beobachtungen zu Jubiläumsschriften der EFG Berlin-Tempelhof¹

Heinz Szobries

Jubiläen werden weitgehend als eine Begegnung mit der Vergangenheit verstanden. Die alten Zeiten kommen ins Gedächtnis und die jungen Mitglieder werden erinnert, wer ihre Väter waren und was sie zum Aufbau der Gemeinde geleistet haben; die Alten schwelgen in den früheren Geschehnissen und stoßen sich gegenseitig an: „Weißt du noch?“

Es ist allemal ein schönes Fest, wie eine Geburtstagsfeier zuhause – doch in einem viel größeren Rahmen, in den man sich selbst eingebettet sieht, d. h. die Jubilierenden identifizieren sich weitgehend – bewegt, staunend, zustimmend, freudig und Anteil nehmend – mit der Vergangenheit. Doch was ist das für eine Art Vergangenheit bzw. wie werden frühere Zeiten dargestellt? Es handelt sich bei dieser Untersuchung um die Vergangenheit der ersten Berliner Baptisten-Gemeinde, Berlin-Schmidstraße 17, die 1837 als zweite Baptisten-Gemeinde in Deutschland gegründet wurde.

1. Was wird erinnert?

Josef Gottfried Lehmann steuerte zum 75-jährigen Gemeindejubiläum einen eigenen „Festgesang“ bei, dessen erste Strophe lautet:

„Juble heut', du Volk des Herrn, froh vereint von nah und fern!
Wunder hat dein Gott getan, juble laut und bete an!“²

Ohne Zweifel und durchgehend in den Festschriften finden die Hinweise auf das Wirken Gottes in der Gemeindegeschichte weiten Raum, verbunden mit dem Aufruf zu Lob und Dank. So sehr Menschen sich für die Verbreitung des Evangeliums und den Aufbau der Gemeinde eingesetzt und ihre Nennung verdient haben, wird dennoch an erster Stelle hervorgehoben, dass sichtbare Erfolge und Fortschritte dem Herrn der Gemeinde zu verdanken sind. Manchmal hat man den Eindruck, als hätte dieser Gott nur diese eine Gemeinde zu bedenken gehabt. Insofern erscheinen die Festschriften teilweise als Fortschreibung der Evangelien bzw. der Apostelgeschichte: Gottbegnadete, geistbeschenkte Menschen haben den Auftrag fortgeführt, den der Herr der Gemeinde seinen Jüngern übertragen hat. Dabei

¹ Zugrunde liegen drei Festschriften: 1837–1912 Festschrift zur 75-jährigen Jubelfeier der Ersten Baptisten-Gemeinde Berlin-Schmidstraße 17. Eine Skizze der Geschichte der Gemeinde, Kassel 1912; Festschrift 1837–1937 zur Hundertjahrfeier der Ersten Baptisten-Gemeinde Berlin-Schmidstr. 17, Kassel 1937; Festschrift zur 150-Jahrfeier der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Tempelhof / früher: Erste Baptisten-Gemeinde Berlin, Schmidstr.17, Berlin 1987; sowie: 50 Jahre Männerchor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Tempelhof, Berlin 1972.

² Festschrift 1912, 3.

wird erinnert, wer diese Personen waren und was ihren Dienst auszeichnete. So eine weitere Strophe von Lehmann aus dem Jahr 1912:

„Ihrer Führer Heldenblut und der Hirten Weisheit, Mut
dankt die feiernde Gemein' dir, dem Herzoge allein.“³

Gleichzeitig wird festgehalten, unter welchen Umständen und mit welchen Behinderungen sowie mit welchen Fehlern in dieser Geschichte zu rechnen war. So hält man stolz nach 150 Jahren fest: „Es ist schon die sechste Generation, die sich anschickt die Gestaltung der Gemeinde in ihre Hand zu nehmen. Sie tut gut daran, sich dessen zu erinnern, was in den vergangenen Jahrzehnten geschehen ist.“⁴

An solchen Erinnerungen mangelt es nicht, zumal die Verfasser selber zu einem erheblichen Teil Zeugen der Geschehnisse waren, auch wenn bereits 1912 festgestellt wird,

„nur verhältnismäßig wenige der alten Gottesstreiter, die an den Leiden und Kämpfen der Anfänge unserer Gemeindegeschichte Anteil hatten, weilen noch in unserem Kreise [...] Da soll es denn der Zweck dieser Jubiläumsfestschrift sein, in sehr gedrängter Kürze, wie in einem Panorama, nur die bedeutendsten Ereignisse in der Geschichte der Ersten Berliner Baptisten-gemeinde an unserem Auge vorüberzuführen. Die lieben Alten werden ihre Erinnerungen dadurch beleben und die Jugend wird daraus lernen, wie sich der starke Gott unter Seinem geringen Volke so herrlich bezeugen kann und wie es nun recht und billig ist, das Überkommene zu bewahren und zu vermehren.“⁵

Und Lehmann fasst zwischendurch zusammen:

„Aus dem kleinen verachteten ‚Gemeindlein armer Arbeiter und Handwerker‘, dem die Großen dieser Erde allen Fortgang abgesprochen hatten, ist ein wackeres Christenvolk geworden, das in geheiliger, intelligenter und zielbewusster Weise seinem großen Herrn als vielgebrauchtes Werkzeug dienen konnte. Das ist das unbestreitbare Zeugnis der Geschichte.“⁶

1.1 Die Festschrift von 1912

Sie beginnt mit der Vorstellung eines „wackeren Mannes namens Gottfried Wilhelm Lehmann“, dessen Verbindung zu Johann Gerhard Oncken und der ersten Taufe 1837. Ein erster Abschnitt über die 25 Anfangsjahre berichtet über Verfolgungen, die gefährdeten und auch verbotenen Taufen, die Schwierigkeiten hinsichtlich der Gemeinderäume wegen fehlender rechtlicher Anerkennung, aber auch von dem Geschick Lehmanns, die Gemeindemitglieder in die Missionsarbeit vielfältig einzubinden.

Im zweiten Abschnitt, von 1862 bis 1887, wird das Wachstum der Gemeinde und ihrer Missionsstationen beschrieben, Geldsorgen werden genannt und geklagt über das Fernhalten vieler Mitglieder vom Besuch der Vormittagsversammlungen. Auch Irrlehren verunsicherten die Mitglieder, aber

³ Ebd.

⁴ Festschrift 1987, 7.

⁵ Festschrift 1912, 4.

⁶ Ebd., 36f.

das „Vereinsleben“ der Gemeinde blühte. Festgehalten wird, dass der Reichstag per Gesetz die Verleihung der Korporationsrechte ermöglicht hat; sie sind am 28. Juni 1879 verliehen worden. Es wird ferner vermerkt, dass der „Hamburger Streit“ beigelegt werden konnte. Ausführlich wird vom Tod Lehmanns am 21. Februar 1882 berichtet. 1896 baute die Gemeinde eine zweite Kapelle in der Gubener Straße; ein Jahr später wurde die Gemeinde geteilt. Fünf Gemeindestationen sind in den ersten 50 Jahren selbstständig geworden. Die Gemeinde selbst hatte 1.149 Mitglieder.

Für den Zeitraum von 1887 bis 1912 wird festgestellt: „So segelte das Gemeindeschifflein ohne äußeren Widerstand seine gerade Bahn.“⁷ Doch durch die Größe der Gemeinde und die weite Ausdehnung der Stadt wurde die innere Verbindung der Glieder gehemmt und: „Die neuen Generationen erwiesen sich als im allgemeinen lockerer in ihren Grundsätzen und in ihrer Lebensführung. [...] Der Herr bewahrte sein Volk.“⁸

1.2 Die Festschrift von 1937

Zum 100-jährigen Jubiläum wird von der Gemeinde festgestellt:

„Ihr Angesicht leuchtet, denn Gott hat sie hundert Jahre lang angeschaut, angeredet und angebaut. Es leuchten die Fußspuren des lebendigen Gottes in ihrer Geschichte.“⁹

„Die Erste Berliner Baptisten-Gemeinde ist zum großen Teil ein gottmenschliches Sammelwerk. Man kann von ihr sagen, dass ‚allerlei Leute in ihr geboren wurden und dass der Höchste sie bauet‘. Man muss aber auch sagen, dass sehr viele treue Mitglieder nicht in der Schmidstraße wiedergeboren, sondern aus anderen Gemeinden zugezogen sind.“¹⁰

Der erste Teil beschreibt die „Jahre des Werdens“ mit der Entstehung der Gemeinde, der besonderen Rolle von Gottfried Wilhelm Lehmann und den ständigen Auseinandersetzungen mit dem Staat und den Anfeindungen der staatlich geschützten Kirche. Ein Polizeidekret legte 1844 hohe Auflagen fest, die den Handlungsspielraum der Gemeinde erheblich einschränkten. Sie konnte ein Grundstück erwerben, doch musste sie darauf „ein Wohnhaus für Herrn Lehmann“ errichten, allerdings mit einem großen Saal im Obergeschoß. „Die Revolution vom 18. März 1848 schuf neue Verhältnisse und brachte der Gemeinde endlich die ersehnte Freiheit.“ Das bezog sich vor allem auf das Verhältnis zu den protestantischen Kirchen; erst nach einer Audienz beim König von Preußen gab es bei der Allianzkonferenz 1857 in Berlin zuversichtliche Veränderungen. Der Hofprediger Krummacher wird zitiert: „Auch wird unser Verhältnis zu unseren baptistischen Brüdern hinfort sich anders und freundlicher gestalten als bisher.“¹¹

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Festschrift 1937, 3.

10 Ebd., 5.

11 Ebd., 34.

Der zweite Abschnitt (bis 1882) widmet sich der Entwicklung zur Großstadtgemeinde und beschreibt vorwiegend den inneren Aufbau der praktischen Gemeindearbeit. Größeren Raum nimmt dann der „Weg zur Rechtsgemeinde“ ein; ihr wurden per Gesetz am 7. Juli 1875 die Korporationsrechte verliehen. Damit besaß die Gemeinde Rechtsfähigkeit und auch Sicherheit des Gemeindeeigentums.

Der dritte Abschnitt (bis 1912) berichtet von der Ausbreitung der Muttergemeinde: „Die Entwicklung der Stadt ging mit Riesenschritten vorwärts. Der ungeheure Zuzug nach Berlin brachte viele Menschen in die Stadt, die nicht nur eine neue äußere, sondern auch eine innere Heimat suchten.“

Dieser Aufgabe stellte sich die Gemeinde u.a. durch die Berufung eines zweiten Predigers. Die Gemeindearbeit verlegte sich schwerpunktmäßig auf das Stadtgebiet. Da bis zum Jahr 1891 die Mitgliederzahl insgesamt auf fast 2.000 angewachsen war, musste eine neue Versammlungsstätte auf dem alten Grundstück Schmidtstr. 17 errichtet werden; sie wurde 1891 eingeweiht. Beim Jubiläum 1912 hatte die Gemeinde allein in Berlin acht Predigtstätten.

Der vierte und letzte Abschnitt umfasst die Jahre 1912 bis 1937: Auf dem Missionsfeld wurde an vielen Stellen neues Leben sichtbar und erfüllte die Mitarbeiter mit Freude und Hoffnung. Da brach der Krieg aus „und stellte die Gemeinde vor die große Stunde ihrer schwersten Prüfung“. In einem eigenen Kapitel beschreibt Prediger Simoleit, „wie sich die Gemeinde in den schweren Erfahrungen der Kriegszeit bewährte“:

„Wie ein greller Blitzstrahl trafen uns die vielen Kriegserklärungen im August 1914. Verwirrung und Bestürzung ergriff auch viele Gotteskinder [...] Keinem von uns kam es auch nur in den Sinn, etwas anderes zu tun, als dem bedrängten Vaterland unbedingten Gehorsam und Treue zu halten. Unsere biblische Weltanschauung machte uns auch in der Kriegszeit weder unfähig noch feige noch träge.“

Leitmotiv war bei allen Hilfsaktionen die Devise: „Es galt, der Kämpfer Mut und Glauben zu stärken.“ Und am Ende wird festgestellt: „Die politische Zersetzung des Volkes fand in der Gemeinde auch nicht den geringsten Boden.“¹² Der gefallenen Mitglieder 1914 bis 1918 wurde im Eingangsbereich der Kapelle mit einer sehr großen Namenstafel gedacht; sie war versehen mit dem Bibelzitat: „Niemand hat größere Liebe denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde.“

Den Abschluss bildet ein Kapitel „Die letzte Zeit“.¹³ Große Freude herrschte über 120 Täuflinge im Jahr 1920 und über die Schuldentilgung vor der Inflation – immerhin 180.000 Mark. „1923 hatte der Kassierer eine Geldsumme von 3.808.585.245.541.580 Mark zu verwalten.“ (Drei Trilliarden! „Sie sind ebenso schwer zu erklären wie sie zu lesen sind!“). Anschließend schritt „die Not auffällig und kühn durch die Straßen und schämt

¹² Ebd., 69 ff.

¹³ Ebd., 75-103.

te sich ihres Gewandes und ihrer entstellten Gestalt nicht. Die soziale Not wurde zur sozialen Frage und forderte vor aller Öffentlichkeit die Antwort heraus.“¹⁴

Das Fazit lautet:

„[...] eine hundertjährige Geschichte hatte dahin geführt, das Urteil über die Bewegung der Baptisten in der Öffentlichkeit von so vielen falschen Vorstellungen zu befreien. Aber auch als Freikirche hat die Gemeinde selbst niemals den Gedanken gehegt, gleich der Staatskirche zu einer beachtlichen politischen Größe zu werden. [...] Heute haben wir denselben Kampf von einer ganz anderen Front aus zu führen. Im Schutz des öffentlichen Rechts und eines guten, ehrenhaften Namens ringen wir heute um den persönlichen Einsatz und die Überzeugungstreue innerhalb der Gemeinde selbst, damit die Gemeinde innerlich stark und fest bleibt auf dem nicht ungefährlichen Weg des Evangeliums.“¹⁵

1.3 Die Jubiläumsschrift von 1987

Sie erinnert an die erste Taufe am 13. Mai 1837 und die Gründung der Gemeinde. Im Rückblick auf Oncken und Lehmann heißt es: „Beide wollten ihr Leben in einer Gemeinde nach den gewonnenen Erkenntnissen verwirklichen und führten dies auch konsequent durch.“¹⁶ Über schwere erste Jahre wird konstatiert: „Manch einer hielt nicht durch und von den Freunden konnten sich nur wenige zur letzten Entscheidung zur Taufe durchringen.“ Schwierigkeiten werden nur aus der Anfangszeit berichtet: „Vornehmlich aus dem früheren Bekanntenkreis der Getauften und von Seiten der ‚Staatskirche‘ kamen erste Störungen und auch Verfolgungen.“ Ge nannt wird u. a. die Zerstörung des Versammlungslokals zu Himmelfahrt 1842: „Die Polizei nahm davon zwar Kenntnis, schritt jedoch nicht ein.“¹⁷ Der Konflikt zwischen Oncken und Lehmann wird kurz angesprochen: „Oncken hätte es zu der Zeit am liebsten gesehen, wenn die erste Gemeinde in Hamburg die Hauptgemeinde geblieben wäre [...] Lehmann dagegen trat für selbständige Ortsgemeinden ein.“¹⁸

Als „einschneidendes Ereignis“ wird die Namensänderung des Bundes der Baptengemeinden im Jahr 1942 bezeichnet: „Für die Gemeinde war die Aufgabe ihres weltweit bekannten Namens ein Opfer; aber um des gemeinsamen Auftrages willen, und damit die anderen Brüder ‚leben‘ konnten, wurde am 13. Dezember 1942 die Namensänderung auch in der Schmidstraße beschlossen.“¹⁹ Zu deren Entstehungsgeschichte wird erinnert, dass Elimgemeinden bereits 1938 in den Bund der Baptengemeinden eingegliedert wurden, „weil sie sonst verboten worden wären“ und die Geschwister der „Christlichen Versammlung“ sich ein Jahr zuvor zu einem Bund freikirchli-

¹⁴ Ebd., 77.

¹⁵ Ebd., 80.

¹⁶ Festschrift 1987, 8.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 13.

cher Christen (BfC) vereint hatten, „um so ebenfalls einem Verbot durch den NS-Staat zu entgehen“.²⁰

1.4 Broschüre zum 50-jährigen Jubiläum des Männerchores 1972²¹

Der Männerchor hat eine besondere Tradition in der Gemeinde, denn es hat ihn eigentlich zu allen Zeiten gegeben. So erinnert die Broschüre daran, dass bereits 1852 ein Männerchor unter der Leitung von Josef Lehmann existierte und „im weiteren Verlauf kurzfristige Männerchöre entstanden“. Die eigentliche Gründung erfolgte 1922, weil „die Turngruppe des Jugendvereins der Gemeinde auf ihren Turnabenden auch den Gesang guter Turn- und Volkslieder“ pflegte. Das wurde von Seiten des Männerquartetts im Gemischten Chor für überflüssig angesehen, weshalb man sich „Männerchor des Jugendvereins der 1. Berliner Baptistengemeinde Berlin-Schmidstraße 17“ nannte. Zwei Jahre später gehörten dem Chor bereits 46 Sänger an. Gesprochen wird vom „unablässigen Ringen um der Gemeinschaft willen, das in Zielstrebigkeit auf ernsthafte Reichsgottesarbeit gerichtet war“. „Die Gemeinschaftspflege wurde [...] stark in den Vordergrund gestellt.“ Dazu gehörten nicht nur die Missionseinsätze auf öffentlichen Plätzen, in Krankenhäusern und Gefängnissen oder beim Stationsdienst der Gemeinde sowie die Karfreitags-Ausflüge, sondern auch Familienabende, eine Fahrgeld- und eine Notstandskasse. Ab 1931 wirkte der Männerchor zweimal monatlich im Gottesdienst mit und wurde entsprechend umbenannt in „Männerchor der 1. Berliner Baptistengemeinde Schmidstr. 17“. Sogar Dienste im Rundfunk und Schallplattenaufnahmen gehörten zum Arbeitsbereich.

„Die politischen Spannungen vor und mit dem Kriegsbeginn drückten sich auch im Chorleben aus. Neben dem zeitlichen Ausfall von Mitgliedern durch den 1935 entstandenen Reichsarbeitsdienst entzogen dann auch – nach der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht 1935 – die Einberufungen zum Militärdienst dem Chor mehr und mehr die Kräfte [1937 bereits 7 Brüder].“

Im weiteren Verlauf des Krieges fiel der Chordienst ganz aus. 1946 gab es einen Neuanfang mit 21 Brüdern mit folgender Bilanz: drei Brüder in Gefangenschaft, sechs Brüder gefallen, acht Brüder vermisst, fünf Brüder gestorben und 14 Brüder hatten Berlin verlassen. In der Nachkriegszeit formierte sich der Männerchor wieder und sang regelmäßig ab 1952 zweimal monatlich im Gottesdienst. Ein erneuter Einschnitt trat ein mit der Trennung Berlins durch die Mauer im August 1961.

Das Fazit lautet:

„Wir haben die jahrzehntelangen Gnadenbeweise Gottes in der Geschichte des Männerchores wieder lebendig werden lassen. Die Macht des Gesangs ist eine anerkannte und unbestrittene Tatsache. Und der Gesang zum Lobe Gottes und als Heilsruf wird immer ein gutes Mittel sein, um Menschenherzen vorzubereiten für die willige Aufnahme des Wortes Gottes.“

²⁰ Ebd.

²¹ Ohne Seitenzahlen.

2. Erste Einsichten

Die Festschriften bemühen sich, ein ehrliches Bild zu zeichnen: Da werden Schwächen der Beteiligten genannt, Beeinträchtigungen von außen her und innerhalb der Gemeinde werden beschrieben, besondere Leistungen finden Erwähnung und es werden Fehler und Auseinandersetzungen eingestanden. Alles unter dem Gesichtspunkt, dass Gottes Liebe alles wieder zu rechtfertigt – und er auch und vor allem darüber zu preisen ist.

Im Vordergrund der Festschriften steht der *Dank an Gott*; er richtet sich aus am Erweis der Treue des Herrn zu den Seinen, die in der Gemeindegeschichte offensichtlich erkennbar ist. Hier schimmert eine Glaubensüberzeugung durch, die von Anbeginn der Gemeinde eine besondere Rolle spielte: gemäß der von Gottes Geist gewirkten Erkenntnis nach Gottes Willen zu handeln. Maßstab dafür ist das Wort Gottes in der Weise, wie es erfahren und gelehrt worden ist. Letzteres wird weder festgestellt noch irgendwie erläutert. Dem werden allerdings auch menschliches Bemühen und persönlicher Einsatz zugeordnet; beides belegt lediglich, wie segensreich sich Gottes Wort auswirkt, wenn Menschen sich daran ausrichten: „Wunder hat dein Gott getan, juble laut und bete an!“²²

Mit großem Respekt und Dankbarkeit werden *verantwortliche Männer*, ihr Wirken und ihre persönlichen Anstrengungen – durchweg ohne kritische Anmerkungen – genannt. Denn auch hier überwiegt der Gedanke, Gott zu ehren und der Tenor geht dahin, an diesen Personen aufzuzeigen, wie segensreich sich ein Handeln nach Gottes Weisungen auswirkt. Sie sind Vorbilder des Glaubens. Das wird sogar an ihrer Bescheidenheit deutlich – wie man z. B. in verschiedenen Konferenzprotokollen des Bundes mit der Formel nachlesen kann: Er legte den (ihm ausgesprochenen) Dank zu Jesu Füßen nieder! Dennoch ist nicht zu übersehen, dass Nennung und Wirksamkeit solcher Personen eine vorbildhafte Funktion als Anreiz zur Nachahmung ausüben sollen. „Bei der Rückschau sollte diese Generation besonders bemüht sein, aus der Vergangenheit zu lernen.“²³

Die Gemeinde wird verstanden als *Teil der Gesellschaft*, ohne dass darüber reflektiert oder kritisch berichtet wird. Im Gegenteil, es wird insbesondere der Verzicht auf Machtstreben und politischen Einfluss betont:

„Auch als Freikirche hat die Gemeinde selbst niemals den Gedanken gehabt, gleich der Staatskirche zu einer beachtlichen politischen Größe zu werden. Es gibt in der [...] ganzen Geschichte der Gemeinde nicht eine einzige Stelle, wo man einen Bruch in ihrem innersten Wesen aufzeigen könnte. Nie hat die Gemeinde mit kirchenpolitischen Mitteln um den Einfluss auf die Masse des Volkes gekämpft.“²⁴

Es wird eine „biblische Weltanschauung“ propagiert, die als selbstverständlich ohne jede Erläuterung verstanden und mit einem gewissen Stolz

²² Zitat *Lebmann*, Festschrift 1912, 3.

²³ Ebd., 7f.

²⁴ *Hans Rockel*, Festschrift 1937, 80.

genannt wird. Sie „machte uns auch in der Kriegszeit weder unfähig noch feige noch träge“. „Keinem von uns kam es auch nur in den Sinn, etwas anderes zu tun, als dem bedrängten Vaterland unbedingten Gehorsam und Treue zu halten.“²⁵ Zum Kriegsende 1918 wird von Simoleit konstatiert: „Die politische Zersetzung des Volkes fand in der Gemeinde auch nicht den geringsten Boden. Auch nicht einer unserer zurückgekehrten Brüder ist bei den Spartakisten gelandet.“²⁶ Was den Patriotismus angeht, unterschied sich diese Baptisten-Gemeinde nicht von der sonstigen bürgerlichen Gesellschaft.

Wenn man nach den Gründen für die stille *Abstinenz von der Welt* und die „biblische [unerklärte] Weltanschauung“ fragt, findet man wenigstens einen, der deutlich genannt und gelebt wird: Der Individualismus des verkündigten Glaubens. Hans Rockel hat dies insbesondere im Blick auf die Weimarer Republik und das schon erkennbare Terrorregime des Nationalsozialismus als ein Postulat der Heilsbotschaft für die Gemeinde ausgesprochen:

„Von Anfang an ging es ihr in mühseligster Kleinarbeit um den Einfluss des Evangeliums auf den einzelnen. Zum Wesen der Gemeinde gehörte es von jeher, den einzelnen durch das Evangelium zum Glauben zu rufen und zum Dienst des Gehorsams in der Gemeinde der Gläubigen.“²⁷

Das aber bedeutete den Rückzug aus der Gesellschaft und eine Verengung des biblischen Gemeindebildes – und zugleich die Unfähigkeit, ein kritisches Gegenüber zur weltlichen Macht zu sein.

3. Schwache kritische Töne

„Eine christliche Gemeinde würde ihr Wesen verleugnen, wenn sie ein Jubiläumsfest ohne kritische Besinnung begehen wollte“, erinnerte Günter Hitzemann, der damalige Präsident des BEFG im Geleitwort zum 150-jährigen Jubiläum.²⁸ Wie sehen die kritischen Töne aus, die der Besinnung dienen sollen?

1. Insgesamt sind nur ganz wenige Hinweise zu finden und sie betreffen vor allem ethische Fragen bzw. Verhaltensweisen. Eine grundsätzliche Kritik, eine Überprüfung der eigenen Standpunkte oder eine aktuelle Nachfrage zu schriftgemäßem Verhalten scheint nicht in den Duktus der Jubiläumsfreude zu passen bzw. liegt überhaupt nicht im Blickwinkel der Verfasser (und ihrer Gemeinde?). Es wird auch in keiner Festschrift mit Bibelworten argumentiert – außer beim Lobpreis Gottes.

Ein ganzer Absatz gilt 1912 der „Unsitte des Zuspätkommens“. Zuerst wird geklagt, dass so viele Mitglieder „des unausstehlichen Weltgetriebes“

²⁵ Friedrich Wilhelm Simoleit, ebd., 70.

²⁶ Ebd., 72.

²⁷ Ebd., 80.

²⁸ Festschrift 1987, 3.

wegen sich von dem Besuch der Vormittagsversammlungen fernhielten. Wie dringend wird auf die Nachteile aufmerksam gemacht, die diese Versäumnisse für das innere Leben mit sich bringen müssten! Ebenso ernstlich warnen die Brüder vor dem Zusätzlichen. Schon im Jahresbericht 1863 lesen wir folgende Klage und Ermahnung Lehmanns:

„Noch übertroffen wird diese Untreue und Unordnung in dem Besuch dieses Gottesdienstes durch die Unsitte des Zusätzlichen bei demselben. Alle und zum Teil die ernstesten Ermahnungen gegen dieses Übel haben sich bisher als fruchtlos erwiesen. O dass doch endlich die Erkenntnis durchgriffe, welche großen Segnungen man sich und anderen durch die hier aufs neue gerügte Unsitte raubt, und wie der kostliche Sabbatmorgen gerade derjenige Teil des Sabbaths ist, den man am allerfreundlichsten begrüßen und am allersorgfältigsten benutzen sollte!“

Doch diese Ermahnungen schienen nichts genutzt zu haben, auch die Änderung nicht, nach welcher im Jahr 1869 der Morgengottesdienst eine halbe Stunde später, also um $\frac{1}{2}$ 10 Uhr, begann. Ja, die Gemeinde musste sich sogar entschließen, einige Unordentliche, die seltsamerweise in der Nähe der Kapelle wohnten, öffentlich zu ermahnen. Nicht minder klagten die Vorsteher der Gemeinde darüber, dass in den sogenannten Bundesversammlungen, in welchen die Mitglieder ihre Erfahrungen und Erkenntnisse in allgemeiner Aussprache anderen dienlich machen sollten, soviel Zurückhaltung und unangebrachtes Schweigen herrsche. Dieser Übelstand führte schließlich zur Aufgabe dieser Art Versammlungen.

„Auch die Sonntagsentheiligung machte sich bemerkbar, und immer wieder war es nötig, auf die Segnungen hinzuweisen, die die verlustig gingen, die den Tag des Herrn mit weltlicher Arbeit entheiligen. – Schließlich musste die Gemeinde oft ermahnt werden, den fremden Versammlungsbesuchern mehr Aufmerksamkeit entgegenzubringen.“²⁹

2. Lehrfragen begegnen nur ansatzweise:

„Große Betrübnis verursachten die Irrlehren der Darbysten und die Trennung einer großen Anzahl sonst sehr treuer Geschwister, die einer unbiblischen Vollkommenheitslehre zum Opfer gefallen waren. Später hatte die Gemeinde die große Freude, viele der Getrennten wieder aufzunehmen.“³⁰

Eine sachliche, biblisch begründete Auseinandersetzung oder eine inhaltliche Erklärung der Streitpunkte finden sich in den Texten nicht. Dennoch ist anzumerken, dass biblische Belehrung eine große Rolle im Gemeindeleben spielte; denn auch der „Hamburger Streit“ ließ erkennen, dass damals nicht nur polemisch, sondern auch biblisch diskutiert wurde.

3. Indirekt tritt Kritik zutage, wenn die rechtliche Anerkennung als Herausforderung der Gemeinde für „ein neues Verständnis ihres Weges und ihrer Verantwortung“ angesehen wird. „Sie musste es lernen, sich völlig freizumachen von einer sektenhaften Art falsch verstandener Frömmigkeit und

²⁹ Festschrift 1912, 24 f.

³⁰ Ebd., 25 f.

durfte doch nicht die Tiefe und Standhaftigkeit eines ganz persönlichen Glaubenslebens verlieren.“³¹

Und es klingt fast wie eine Bitte um Verzeihung, wenn Hans Rockel inmitten der Nazi-Zeit feststellt:

„In den letzten Jahren wurde die Gemeinde mehr und mehr von dem weiten Feld des öffentlichen Lebens in die Stille der umgrenzten Gemeindearbeit zurückgeführt. Und es scheint, als wenn diese Entwicklung darin ihre Deutung findet, dass die Gemeinde nach einem langen Weg aus der Enge in die Weite heute den Weg aus der Weite in die Tiefe gehen soll. Dieser Weg kennzeichnet das gegenwärtige Gemeindeleben.“³²

Das sind zwar ernste Worte und ein Versuch der Erklärung, doch fehlen die Konkretionen; denn nur die Nennung des Loslassens einer „sektenhaften Art falsch verstandener Frömmigkeit“ lässt nicht erkennen, wohin die Wendung gehen sollte.

4. Die Schwächen der Erinnerung

Geschichte und Geschichten werden überliefert, damit sie im Gedächtnis festgehalten werden als Zeugnisse göttlichen bzw. himmlischen Handelns. Die aufgezeichnete Gemeindegeschichte dient dem Lobpreis der Gemeinde und dem Ansporn, den Glaubensvätern nachzueifern „Herr, wir schau'n heut froh zurück, wünschen deinem Volke Glück, jauchzen dir, der uns dies Fest Dir zu Ehren feiern lässt.“³³

1. Die eigene Klientel wird gut versorgt mit Anlässen und Aufforderungen zu Lob und Dank. Man merkt sehr wohl, dass ein Jubiläum etwas mit *Jubel* zu tun hat. Die Autoren möchten ihn fördern angesichts so vieler Wohltaten Gottes in der Gemeindegeschichte: „Es leuchten die Fußspuren des lebendigen Gottes in ihrer Geschichte.“ Zugleich wird gar nicht so bescheiden davon gesprochen, dass „die Erste Berliner Baptisten-Gemeinde [...] zum großen Teil ein gottmenschliches Sammelwerk“ ist. Deshalb erscheint das Lebenswerk der Glaubensväter, das zwar mit Stolz, jedoch ohne Glorie beschrieben wird, als ein Lernfaktor für die jubilierende Generation.

2. Nur selten werden aber aus der Rückschau *konkrete Schlüsse* gezogen, die Veränderungen anstoßen wollen. Dem widerspricht auch nicht die deutliche Betonung des Lernfaktors einer Festschrift: „Bei der Rückschau sollte diese Generation besonders bemüht sein, aus der Vergangenheit zu lernen.“³⁴ „Diese Jahrhundertfeier ist wie die Enthüllung eines alten kostbaren Denkmals Gott zur Ehre und der Gemeinde zur Lehre.“³⁵ Es bleibt bei allgemeinen Feststellungen: „Da ist es denn so erbaulich und erhebend zu

³¹ Festschrift 1937, 81.

³² Johann Gerhard Lebmann, Festschrift 1912, 4.

³³ Ebd., 7f.

³⁴ Festschrift 1937, 3.

sehen, wie die Geschichte es deutlich erweist, dass die Kraft und Gnade Gottes auch für die Gefahren und Nöte ausreichte.“³⁵

3. Das Kapitel „Die letzte Zeit“³⁶ enthält keine *Reflexion zu Einsichten* aus dem Ersten Weltkrieg oder Entwicklungen in der Weimarer Republik, ganz zu schweigen von kritischen Bemerkungen oder Andeutungen zur laufenden NS-Zeit. Zur Weimarer Republik wird zwar konstatiert: „Und die Gemeinde wusste den neuen Bedürfnissen und Anforderungen der Zeit Rechnung zu tragen. Die Stunde der Freikirchen schien anzubrechen.“³⁷ Da wirkt die Feststellung von Hans Rockel eher verwirrend als aufklärend, geschweige denn hilfreich für die Aufarbeitung einer spannenden Vergangenheit, wenn vom „Schritt in das offene Feld des Kampfes“ die Rede ist:

„Der Geist einer neuen Art der Weltbejahung wusste in vielfacher Umkleidung auch in der Gemeinde Träger und Trägerinnen eines neuen Lebensgefühls zu finden. [...] Auf allen Gebieten wurden neue Wege gesucht. [...] Die Gemeinde trat aus ihrer zurückgezogenen Art mehr und mehr in die Öffentlichkeit. Sie griff mit ein in den großen Kampf der Weltanschauungen und Probleme, die unser Volk aufwühlten. Sie tat es durch größere Aktivität in der breiten Öffentlichkeit [...] gegen die immer breiter werdende Front der Gottlosenbewegung.“³⁸

Erkennbar wird leider durch die Ausführungen nicht, wo und wie sich das konkret auswirkte.

4. Ein kleiner Abschnitt lässt die *Spannungen* aufleuchten, denen die Gemeinde und ihre Mitglieder ausgesetzt waren:

„Das Gemeindeleben blieb auch weiterhin im Zusammenhang der großen freikirchlichen Bewegung, die das einzelne Gemeindemitglied stärker im öffentlichen Leben hervortreten ließ, andererseits aber auch die Fragen und Schwierigkeiten des öffentlichen Lebens stärker als früher in die Gemeinde hineintrag. Der Schatten, der in politischer Hinsicht auf unserem Volke lag, machte auch viele in der Gemeinde besorgt. Blieb auch das Gemeindeleben vor Störungen verschont, so stießen sich doch in den engeren Grenzen der Gruppen bisweilen die Gegensätze. In diesem Auf und Ab des politischen Lebens hielt die Gemeinde ihren Weg inne, und ihr leitender Prediger Br. Rocksches fuhr als der erfahrene Steuermann wie mit einem großen Schiff durch den Sturm an manchen gefährlichen Klippen vorbei.“³⁹

5. Immerhin wird die Frage der *persönlichen Freiheit* angesprochen, „die die Jugend erfasst hat“.

Mit dem Verweis, dass sie in öffentlichen Vorträgen vom Evangelium her beantwortet wurde, spielte man an auf die sogenannte Wagenmission, ohne sie zu erwähnen. Dennoch:

³⁵ Ebd., 36.

³⁶ Ebd., 75-103.

³⁷ Ebd., 78.

³⁸ Ebd., 77f.

³⁹ Ebd., 79; vgl. dazu Roland Fleischer, Der Streit über den Weg der Baptisten im Nationalsozialismus, Baptismus-Dokumentation 4, Elstal 2014, 11 ff.

„Die Gefahren, die die gärende Zeit für das Gemeindejugendwerk in sich barg, konnten nicht verborgen bleiben. Doch es wurde fleißig gearbeitet und rastlos geplant, um Schritt halten zu können in der großen Bewegung, bei der es um letzte Wahrheit und um die Gestaltungskraft des Evangeliums im öffentlichen Leben ging.“⁴⁰

Dass der Jugendbund der Baptisten aufgelöst werden musste, wird nicht erwähnt, nur dessen Ersatz „Gemeindejugendwerk“.

5. Erinnerungslücken?

Da biblische Zusammenhänge als selbstverständlich vorausgesetzt und Handlungsmuster der Gemeinde ganz selten beschrieben werden, muss man die Festschriften als für die Kundigen, d. h. für die Mitglieder verfasst ansehen, obwohl sie manchmal im Ton wie Werbebroschüren erscheinen.

Dass sie keine Streitschriften sind, ergibt sich selbstverständlich aus dem Anlass; jedoch hätte manchmal ein konkretes Beispiel auch zum Verständnis für Nicht-Baptisten gereicht.

1. Es fehlen leider die Konkretionen und dadurch werden manche Lernmöglichkeiten verhindert. Nirgendwo findet man auch nur ansatzweise eine theologische Darlegung oder Begründung. Das betrifft sowohl die inhaltliche Beschreibung von Positionen in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen oder Abweichlern als auch die Erläuterungen, worin sich die neuen Generationen „als im allgemeinen lockerer in ihren Grundsätzen und in ihrer Lebensführung“ erweisen.⁴¹ Zu letzterem fehlt auch jede Stellungnahme und jeder Hinweis, wie die Gemeinde mit solchen Veränderungen umgegangen ist. Hat man die „lockeren“ Mitglieder ausgeschlossen?

Es wird zwar nach dem Ersten Weltkrieg festgehalten, dass die soziale Not zur sozialen Frage wurde und zur Antwort vor aller Öffentlichkeit aufforderte, aber es fehlen die Hinweise auf die evangeliumsgemäßen Antworten bzw. deren Ansätze und Begründungen, abgesehen von der beschriebenen Hilfsbereitschaft.

2. Vollkommen ausgeblendet sind Aussagen zu säkularen Veränderungen, auch wenn manchmal ablehnende Urteile gesprochen werden wie:

„Am 18. März 1848 brach die blutige Revolution über Berlin herein. Und gerade sie brachte das Recht auf Versammlungs- und Glaubensfreiheit. So konnte schon acht Tage nach dem 18. März die erste unangemeldete Versammlung [...] stattfinden.“⁴²

1848 wird jedoch als hilfreich angesehen für die Erlangung der rechtlichen Anerkennung:

„Die blutige Revolution, von der sich die Gemeinde so sorgsam ferngehalten hatte, hatte den Frühlingswind für Preußen gebracht, der da alte, harte Gebundenheiten beseitigte und dem Volk neben anderen Rechten auch das Versammlungsrecht und das Recht auf Glaubensfreiheit brachte.“⁴³

⁴⁰ Ebd., 78.

⁴¹ Festschrift 1912, 36.

⁴² Festschrift 1987, 9.

⁴³ Festschrift 1912, 14 f.

Der wirtschaftliche Boom in der Hauptstadt Berlin wird eingeschätzt als eine missionarische Herausforderung; der Erste Weltkrieg wird bewertet als ein Angriff auf das eigene Vaterland; die Weimarer Republik spielt im Nachdenken und Erinnern keine Rolle, obwohl sie die öffentlich-rechtliche Anerkennung als Körperschaft und eine neue Regierungsform mit sich brachte; und mit der Hitlerzeit begann ein (neuer?) Rückzug auf ein individuelles Glaubensleben; der Zweite Weltkrieg wird nahezu vollständig ausgeklammert bzw. reduziert auf diakonische Handlungsreaktionen und Erwähnung von Daten.

3. Eine Erklärung für die Zurückhaltung bzw. öffentliche Abstinenz könnte der Hang zum geistlichen Individualismus sein, der nur dort unterbrochen wird, wo es um die Gemeinschaft der Gläubigen geht:

„Nie hat die Gemeinde mit kirchenpolitischen Mitteln um den Einfluss auf die Masse des Volkes gekämpft. Von Anfang an ging es ihr in mühseligster Kleinarbeit um den Einfluss des Evangeliums auf den einzelnen. Zum Wesen der Gemeinde gehörte es von jeher, den einzelnen durch das Evangelium zum Glauben zu rufen und zum Dienst des Gehorsams in der Gemeinde der Gläubigen.“⁴⁴

Und dafür wird auch eine Begründung von Hans Rockel genannt: „Damit die Gemeinde innerlich stark und fest bleibt auf dem nicht ungefährlichen Weg des Evangeliums.“⁴⁵

4. Auffällig ist durchgehend, dass das politische Umfeld und damit verbundene Ereignisse nur insofern wahrgenommen werden, als sie unmittelbar das Gemeindeleben betreffen. So bleiben inhaltliche Nennungen der Revolution von 1848, der Krieg von 1870/71, die Hintergründe des Ersten Weltkrieges, die Ablösung der Monarchie, die Weimarer Republik gänzlich, das Hitlerregime, die Judenverfolgung und der Zweite Weltkrieg nahezu vollständig ausgeklammert bzw. reduziert auf diakonische Handlungsreaktionen und Erwähnung von Daten. Es fehlen nahezu jegliche Stellungnahmen, wenn man von einigen Adjektiven, z. B. „blutige“ Revolution, absieht.

5. Auffällig ist ferner das Fehlen von Aussagen zur Rolle der Frau in der Gemeinde und von Einstellungen zu anderen Konfessionen. Letzteres verwundert umso mehr, als intensive Beziehungen Lehmanns zur Allianz verbürgt sind. Die ökumenische Bewegung ist erst recht nicht im Blick.

6. Krieg als Stunde der Prüfung

In der Festschrift 1987 wird der Erste Weltkrieg nicht erwähnt, aber auf das neu aufgelegte Jubiläums-Jahrbuch von 1937 hingewiesen.⁴⁶ Dort wird vom Höhepunkt der Gemeindegeschichte mit der 75-Jahrfeier berichtet und von

⁴⁴ Festschrift 1937, 80.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Festschrift 1987, 11.

hoffnungsvollen Ansätzen in den beiden Folgejahren: „Da brach der Krieg aus und stellte die Gemeinde vor die große Stunde ihrer schwersten Prüfung.“ Friedrich Wilhelm Simoleit (Prediger in der Gemeinde von 1900-1919, anschließend Missionsdirektor der Kamerun-Mission des Bundes) berichtete ausführlich davon.

1. Die Prüfung wurde jedoch nicht so verstanden, dass über Recht und Unrecht eines Krieges und mit biblischen Argumenten diskutiert wurde. Hier zeigte sich vielmehr, dass Baptisten eindeutig auf der Seite ihres Vaterlandes standen. Als echte Patrioten

„warteten (sie) nicht erst die behördlichen Befehle ab; Gehorsam zum Wort Gottes und die rufende Not des Vaterlandes trieb uns zu schneller Tat. Die oft geschmähten ‚Stillen im Lande‘, die ‚frommen Phantasten‘ waren wahrlich nicht die schlechtesten Soldaten und Patrioten.“

Die Bilanz, die dabei gezogen wurde, erschreckt geradezu Menschen, die Unrecht und Leid eines Krieges erlebt haben:

„Der Jünglingsverein lieferte nicht wenige, darunter hervorragende Kriegsfreiwillige. Unsere unteren Säle stellten wir für Lazarettzwecke zur Verfügung. Die tüchtigsten Schwestern unseres Diakonissenheims ‚Talita kumi‘ zogen mit stiller Entschlossenheit freiwillig zu den Fronten. Der Frauenverein stellte sich für notwendige Heimatdienste zur Verfügung. Die Sängerchöre ermunterten und erfreuten die Verwundeten in den Lazaretten. Selbst die Sonnagschulkinder sammelten sich zu ‚Strickstunden‘ und sangen dabei nach der Melodie ‚Gesegnet sei das Friedenswort‘ ein Liedchen, dessen erste Strophe mir heute noch in der Seele klingt: Im Dienst fürs liebe Vaterland, regt fleißig sich die Kinderhand. Es wird gestrickt, genäht, gepflegt, weil Krieg gar tiefe Wunden schlägt.“⁴⁷

2. Für den Zweiten Weltkrieg werden vorwiegend die Auswirkungen und (neuen) Möglichkeiten der (Ost)-Mission angesprochen und festgestellt:

„Nach den Berichten des Gemeindevorstandes ging es der Gemeinde in den ersten Jahren des zweiten Weltkrieges über Erwarten gut. Die Mission wurde nicht behindert, und die Opfergelder flossen reichlich, so dass auch Bundesmission und Ostmission unterstützt werden konnten. Jedoch wurden die Lücken in den Chören und in der Jugendarbeit immer größer. Die Zahl der zum Kriegsdienst eingezogenen Brüder stieg erheblich. In der Mission begannen Arbeiter zu fehlen. Auch die vom Staat gezielt verfügte Papier einsparung traf den Lebensnerv der Missionsarbeit. Konnte 1939 noch die Hälfte der Zeitschriften gedruckt werden, so musste 1941 jegliches Erscheinen eingestellt werden. [...] Der sich immer mehr ausbreitende Krieg erschwerte die Gemeindearbeit sehr. Die Zahl der Gefallenen und Vermissten nahm seit 1941 ständig zu. Der verstärkte Luftkrieg forderte mehr und mehr Opfer. Die dadurch notwendig gewordene Evakuierung von Frauen und Kindern verringerte die Zahl der Gemeindemitglieder ebenfalls. Schwierigkeiten wie Verdunkelung, Fliegeralarm, Dienstverpflichtungen, Mangel an Lebensmitteln und Gebrauchsgütern, zerstörte Wohnungen, behinderten viele Aktivitäten der Gemeinde erheblich. [...] Am 23. November 1943 wurde die Kapelle in der Schmidstraße von Bomben getroffen und brannte aus.“⁴⁸

⁴⁷ Alle Zitate aus: Festschrift 1937, 69 ff.

⁴⁸ Festschrift 1987, 13 f.

Das Resümee lässt Verbrechen, Zerstörungen und Leidenssituationen beinahe gänzlich aus: „Der Krieg hatte in den Reihen der Gemeinde über 100 Opfer gefordert.“⁴⁹

3. Kritische Stimmen zum Krieg – sowohl im Sinne einer Friedensethik als auch unter Gesichtspunkten des Völkerrechts – kommen in den Festschriften nicht vor. Offensichtlich gehörte sich das nicht für echte Patrioten und auch nicht für treue Bibelleser, die sich auf Röm 13 berufen.

7. Erkennbare Zielsetzungen

„Wohin geht der Weg der sechsten Generation, die sich anschickt, die Leitung unseres Werkes in die Hand zu nehmen?“⁵⁰ – diese Frage wird zwar gestellt, aber nicht einmal im Ansatz irgendein Weg für die Zukunft gewiesen, geschweige denn wenigstens ein paar Weichenstellungen für die Zukunft ins Gespräch gebracht.

1. Die Festschriften zielen darauf, die so dargestellte Geschichte der Gemeinde im Gedächtnis zu behalten. Das gilt insbesondere gegenüber den Widerständen von außen, nämlich von Staat und Kirche, und gegenüber der Standhaftigkeit der Leiter und Mitglieder, die sich als bekenntnistreu erwiesen haben. Das wiederum forderte Dankbarkeit heraus: Das Aushalten im Glauben wird von Gott belohnt und regt an, dies in Lob und Dank gegenüber Gott zu bezeugen.

2. Der Glaube selbst steht offensichtlich nicht zur Debatte. Das damit verbundene Christuszeugnis soll vertieft werden und zum missionarischen Handeln motivieren. Lehrmäßige Auseinandersetzungen finden hier nicht ihren Ort.

3. Dennoch sind die Festschriften auf die Zukunft ausgerichtet. Einmal, weil das dargestellte Erbe der Väter bewahrt und gepflegt werden soll, und zum zweiten, weil sich das göttliche Erbe der Väter in der Zukunft der kommenden Generationen bewähren muss. Hans Rockel drückte das so aus:

„Im Schutz des öffentlichen Rechts und eines guten ehrenhaften Namens ringen wir heute um den persönlichen Einsatz und die Überzeugungstreue innerhalb der Gemeinde selbst, damit die Gemeinde innerlich stark und fest bleibt auf dem nicht ungefährlichen Wege als Freikirche. Immer aber war der Weg der Gemeinde ein Weg des Evangeliums.“⁵¹

Eschatologie ist damit nicht gemeint und kommt auch nicht in Beschreibungen oder Argumentationen vor.

⁴⁹ Ebd., 15.

⁵⁰ Ebd., 7.

⁵¹ Festschrift 1937, 80.

4. Hans Rockel stellte 1937 fest:

„Es gibt in der ganzen Geschichte der Gemeinde nicht eine einzige Stelle, wo man einen Bruch in ihrem innersten Wesen aufzeigen könnte. Nie hat die Gemeinde mit kirchenpolitischen Mitteln um den Einfluss auf die Masse des Volkes gekämpft. Von Anfang an ging es ihr in mühseligster Kleinarbeit um den Einfluss des Evangeliums auf den einzelnen. Zum Wesen der Gemeinde gehörte es von jeher, den einzelnen durch das Evangelium zum Glauben zu rufen und zum Dienst des Gehorsams in der Gemeinde der Gläubigen.“⁵²

„Das Jahr 1934 führte den deutschen Baptismus auf einen Höhepunkt des öffentlichen Lebens. Vom 4. bis 10. August tagte in Berlin [...] der fünfte Baptisten-Weltkongress [...]. In einzigartiger Weise bekundeten die Regierung und die Kirche ihr Interesse an dem guten Verlauf der bedeutsamen Konferenz. [...] Die Entwicklung hatte die einst so kleine, verachtete, rechtlöse Gemeinde auf die Höhe einer starken Freikirche geführt. Von dieser Höhe aus vertrat Prediger Rockschies in seiner Begrüßungsansprache das Anliegen und das Ziel des Baptismus. Dabei waren seine entscheidenden Sätze: ‚Es geht uns um ein großes Recht, um einen weiten Raum und um einen herrlichen Sieg des Evangeliums.‘ Damit wurde öffentlich ein Anspruch ausgesprochen, den der Baptismus schon immer erhoben hatte, den er aber aus der Enge, in die er sich fast ein Jahrhundert lang gedrängt sah, nie hatte so offen aussprechen können. Der Baptismus wollte bewusst eine freikirchliche Bewegung sein, nicht aber eine kirchliche Sekte.“⁵³

8. Eine Schlussbemerkung zur politischen Abstinenz

Beispielhaft ist der beschriebene Umgang mit dem Regime des Dritten Reiches. Hitler wird 1987 erwähnt:

„Mit der Machtergreifung Hitlers im Jahre 1933 veränderten sich auch die Verhältnisse der Gemeindearbeit. Da der Gemeindeprediger Friedrich Rockschies zu den leitenden Brüdern des Bundes gehörte, wurden die Probleme schneller und stärker an die Gemeinde herangetragen. Der Baptistische Jugendbund löste sich auf, da er es ablehnte, in die Hitlerjugend übernommen zu werden. Auf die Frage, wie es nun weitergehen sollte, fand Volksmissionar Franz Lüllau die passende Antwort mit seinem Motto: ‚Wir bleiben Missionare!‘ Tatsächlich schien es, als seien die Möglichkeiten, Gottes Wort zu verkündigen, besser geworden. Störungen durch Vertreter der Gottlosenbewegung wurden von den Behörden unterbunden, und mit den Störungen durch den Ungeist der Zeit glaubte man, eher fertig zu werden. Aber es blieb nicht aus, dass der NS-Staat sich von den Baptisten sehr wohl ein Bild machte.“⁵⁴

Zitiert wird aus einem Gestapo-Bericht von 1939: „In den Vorträgen selbst [sogenannte Evangelisationswochen] konnten häufig eine ablehnende Haltung dem nationalsozialistischen Staat gegenüber und eine jüdenfreundliche Einstellung beobachtet werden.“⁵⁵ Dem folgt sofort die Einschränkung, dass diese Feststellung einer „jüdenfreundlichen Einstellung“ aber nicht mit

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 81.

⁵⁴ Festschrift 1987, 12.

⁵⁵ Günther Balders (Hg.): Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Wuppertal / Kassel 1984, 101.

einer seitens der Gemeinde geleisteten Hilfe für das seinerzeit so unterdrückte Volk Gottes verwechselt werden darf. „Wenn es überhaupt Hilfe für jüdische Mitbürger gab, geschah das nicht durch die Gemeinde, sondern es waren Liebeswerke einzelner Geschwister.“ Es folgt dazu ein Beispiel mutigen Handelns, das von Roland Fleischer⁵⁶ mit der korrekten Angabe beschrieben wird, dass die Betroffene, Frieda Schmal, und ihre Retterin, Lucie Seiffert, zum Zeitpunkt des „mutigen Handelns“ zur Baptistengemeinde Berlin, Gubener Str. gehörten; beide haben sich erst 1954 an die Gemeinde Berlin-Tempelhof überweisen lassen.

Probleme mit der Trauung eines jüdenchristlichen Predigers (des Bruders von Frieda Schmal), die von der „Berliner Illustrierten“ öffentlich gemacht wurden, werden nicht erwähnt; Siegfried Schmal wurde im Zusammenhang mit der Reichskristallnacht inhaftiert, später auf Antrag freigelassen und musste ins Ausland (nach Argentinien) ausreisen.⁵⁷

Der Umgang mit dem Terrorregime Hitlers und seinen menschenverachtenden Folgen bleibt ein Zeichen der Schwäche gegenüber dem Wort Gottes; das gilt nicht bloß für diese Gemeinde, sondern für den gesamten Bund der Baptisten-Gemeinden in Deutschland. Es kennzeichnet einerseits die Einseitigkeit einer biblisch begründeten Haltung gegenüber dem Staat und andererseits die Gefährlichkeit einer vorwiegend dem Individuum zugewandten Verkündigung.

Die Gemeinde ist mehr als eine friedensselige Gemeinschaft von glücklicherweise Erlösten – auch wenn Wort und Bild der Jubiläumfeiernden und ihre Ausdrucksweise überzeugend zu Herzen gehen

⁵⁶ In: *Hans-Joachim Leisten*, Wie alle andern auch, Hamburg 2010, 177.

⁵⁷ Ebd., 176 f; vgl. *Hans Zehrer*, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich“, Göttingen 1986, 56.

Einige psychologische Aspekte des Erinnerns

Hartmut Wabl

Um dem Problemfeld näher zu kommen, beginne ich mit dem Gegenteil: dem Vergessen. Der Grund dafür ist, dass ich in den letzten Jahren mehr und mehr merke, wie vergesslich ich bin. Als ich mit einem Freund, der ebenfalls im Ruhestand ist, über die Vergesslichkeit im Alter sprach, bestätigte er mir dieses immer häufiger auftretende Erleben. Er meinte aber: „Wir Ruheständler haben doch auch mehr Zeit zum suchen.“ Vergessen ist oft ein sehr unangenehmes und ärgerliches Erlebnis. Wenn ich vergesse, wo ich meinen Haustürschlüssel hingelegt oder den Namen des Gegenübers nicht parat habe, bekomme ich echte Probleme. Aber auch junge Menschen wissen, wie schlimm Vergessen sein kann. Wenn sie beispielsweise in der Prüfung einen Fakt nicht erinnern können, kann das ihre ganze Karriere gefährden.

Zugleich aber wissen wir, dass das Vergessen auch eine ganz andere Seite haben kann. Es ist auch hilfreich. Wer nichts vergessen kann, wird überschwemmt und überflutet von Fakten.

Darum ist Vergessen eine Kunst, ein kunstvolles Ausbalancieren von Fakten und Eindrücken, die behalten werden und die entfallen sollen.

Und erst recht ist Erinnern eine Lebenskunst! Denn auch hier gibt es immer *zwei* Seiten, zwei Möglichkeiten.

- Erinnern kann quälen und bedrücken. Es kann uns sogar krankmachen, vor allem, wenn man an Kränkendem festhält.
- Doch genauso gilt auch, dass Erinnern heilt, dass es lebendig macht und gesund erhält.

Zum Erinnern gehört zuerst, dass man etwas verinnerlicht hat. Im deutschen Wort „erinnern“ steckt bereits das „Innere“, ein Geschehen, dass man sich zu Herzen gehen ließ.

Da wir Gemeinschaftswesen sind und somit ein Bedürfnis nach sozialer Zugehörigkeit haben, wollen wir das verinnerlichte Geschehen auch wieder äußern. Wir wollen es herauslassen und zu Gehör bringen, was uns innerlich bewegt. „Wem das Herz voll ist, dem geht der Mund über“, sagt das Sprichwort.

Gewiss kann man sich allein freuen, allein feiern, sich allein erinnern und allein trauern. Aber wir sind soziale Wesen und letztlich immer wieder an Kommunikation gebunden. Sich mitteilen, erzählen gehört zu unserem Menschsein. Und durch das Äußern entstehen Wirkungen. Darauf weist die Redewendung: „Geteiltes Leid ist halbes Leid und geteilte Freude ist dop-

pelte Freude.“ Indem wir also andere Menschen suchen und finden, trösten wir einander in unserem Schmerz, vermehren wir unsere Freude, verstärken wir unsere Aufregung und ermutigen uns in unserem Engagement.

Also: Das traurige oder fröhliche Erinnern und Gedenken ist ein gemeinschaftsstiftendes Erlebnis, eine Erfahrung. Sie überbrückt das oft Trennende zwischen den Menschen und verbindet sie miteinander – und oft auch Wunden. Erinnern schafft Gemeinschaft und damit auch einen Raum für gemeinsame Freude, für Neubeginn, für Heilung.

Wir können mit Bildern, Geräuschen, Gerüchen und Gefühlen nach Jahrzehnten beispielsweise den Beginn der ersten Liebe wachrufen. Ein Paartherapeut, dem ein schwer zerstrittenes Paar begegnet, wird darum gezielt nach den Momenten der Gemeinsamkeit fragen. Er fragt, wie es zur Ehe kam und wieso sie sich einmal liebten. Damit bietet er ihnen einen Raum für gute Erinnerungen an. Damit kann wieder etwas wach werden, was durch den Streit vergessen und überdeckt war. Erinnern sich die Partner noch an das Gute? Kann es wieder leben und neues Leben schaffen? Oder wird nur noch am Schlechten festgehalten? Hat ihre Liebe doch noch Wurzeln oder ist sie ausgerissen? Kann wieder etwas blühen oder ist alles verdorrt in der Hitze der Gefechte?

Erinnern hält Erfahreneres wach und weckt es auch wieder auf. Dazu braucht es aber solche Räume – auch in gesellschaftlichen Situationen. Nur wo man aussprechen kann, was war, kann man sich begegnen, kann etwas neu werden und kann man sich verändern. Es braucht Freiräume, gewährte, erlaubte, geschützte und ermöglichte Situationen des Erinnerns. Wo man sich erinnern darf, wird man Wege finden, Probleme zu bewältigen und schafft neue Lebensmöglichkeiten, schafft Freude, Gemeinschaft, Vertrauen, Verständnis. Wenn sich nun eine Gruppe (etwa eine Kirchengemeinde) erinnert, so will sie – bewusst und unbewusst – das gemeinsam Erlebte verarbeiten, ein altes Gemeinschaftsgefühl neubeleben, das Zusammengehörigkeitsgefühl stärken. Sie will Fremde, Neuhinzugezogene, Außenstehende mitnehmen, sie einstimmen und „einverleiben“.

Im Erinnern werden aber nicht einfach nur Fakten weitergegeben, sondern alles Erinnerte wird gewertet und gewichtet. Siegfried Schmidt sagt mit Recht: „Erinnern ist aktuelle Sinnproduktion ohne Wahrheitsbezug“¹. Das liegt auch daran, dass alle unsere Wahrnehmungen selektiv sind. Wir nehmen wahr, was wir erwarten, und übersehen und überhören, was wir nicht erwarten. Und immer sind Gefühle mit im Spiel. Das ist kein Zufall. Der US-Hirnforscher Antonio Damasio² konnte in seinen Studien zeigen: Was mit

¹ Siegfried J. Schmidt: Gedächtnis – Erzählen – Identität, in: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hg.): *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a.M. 1993, 386.

² Vgl. António R. Damásio: Ich fühle, also bin ich – Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München 2000.

starken Emotionen verbunden ist – etwa Freude, Überraschung, Trauer oder Wut –, gelangt automatisch in unser Langzeitgedächtnis. Die innere Erregung sagt dem Gehirn: „Das ist jetzt wichtig! Merk dir das für später, du wirst es noch brauchen!“ Umgekehrt gilt: Wer nichts Aufregendes erlebt, schafft auch keine Erinnerungen. Die Routine des Alltags verschwindet im Meer des Vergessens.

Aber auch dies wissen wir: Ohne weitere Wiederholungen vergessen wir innerhalb kürzester Zeit bis zu siebzig Prozent des einmal Gelernten. Durch ständiges Wiederholen lernt man. Es führt zum selbstverständlichen Handeln, zum schnellen Begreifen und guten Lösungswegen. Wir haben es in uns gespeichert und brauchen es nur noch abzurufen. Es gehört zu uns. Wir haben es verinnerlicht, es uns eingeprägt. Darum braucht das Erinnern auch immer Rituale. Wer sich etwas nachhaltig einprägen will, muss sich zuerst dem Inhalt aufmerksam und interessiert zuwenden. Dann muss er es sich einprägen, um es im geeigneten Fall, im richtigen Augenblick wiedergeben zu können. Besonders Erinnerungs-Rituale heben ein Geschehen aus dem Alltag heraus, werten es auf, und rufen uns zu außergewöhnlichen Handlungen auf.

Gruppen schaffen sich ihre besondere Identität durch Erinnerungsrituale und prägen dabei ihre Mitglieder. Sie schaffen sich Höhepunkte im Alltag und überbrücken Diskrepanzen, in dem sie an das Gemeinsame, Bewegende, Bedeutsame und Verbindende erinnern und es feiern. Heute weiß man allerdings, dass sich unser autobiografisches Gedächtnis jedes Mal ein wenig verändert, wenn wir uns aktiv an eine Situation erinnern. Wir geben dem Erinnerten eine Bedeutung und zugleich auch eine Deutung. (Darum wird auch jedes Jahresfest einer Gruppe etwas andere Auffassungen wiedergeben und sie auch bewusst anders begehen wollen).

Die amerikanische Sozialpsychologin Barbara Fredrickson³ hat gezeigt, wie wir auf Grund unserer Deutungen unsere Erinnerungen ganz bewusst für unser Glück nutzen können. Sie bat ihre Testpersonen, sich an besondere Ereignisse im eigenen Leben zu erinnern. „Wann waren Sie besonders dankbar? Wo fühlten Sie sich geliebt und geschätzt? Wann waren Sie stolz?“ In einem zweiten Schritt ließ Fredrickson ihre Probanden nach Schätzen suchen, nach Fotos, Postkarten oder Symbolen, die sie an diese emotionalen Momente erinnerten. Am Ende hatten die Kandidaten so Portfolios für zehn verschiedene positive Gefühle gesammelt, etwa für Freude, Hoffnung, Dankbarkeit, Stolz und Liebe. Gerieten die Testpersonen im Alltag in eine schlechte Gemütsverfassung, betrachteten sie für wenige Minuten eines dieser Kostbarkeiten. „Tatsächlich genügt die kurze Zeit, um sich in eine gute Stimmung zu versetzen“, erklärt Barbara Fredrickson. Mit verblüffenden Folgen: Sobald die Versuchspersonen jeden Tag dreimal häufiger posi-

³ Vgl. Barbara Frederickson: Die Macht der guten Gefühle. Wie eine positive Haltung ihr Leben dauerhaft verändert, Frankfurt / New York 2011.

tive als negative Gefühle erlebten, blühten sie auf. Ihre Freundschaften und Beziehungen wurden lebendiger, sie sammelten Erfolgerlebnisse im Beruf und waren mit sich und ihrem Leben sehr zufrieden.

Mit anderen Worten: Gute Erinnerungen schaffen gute Erlebnisse – und machen uns zu glücklichen Menschen.

Mitglieder einer Gemeinde, die gemeinsam Erinnerungsrituale echt feiern und zelebrieren können, werden sich wichtig, gut und zusammengehörig erleben und fühlen. Für sie ist Gemeinde ein guter Ort. Auch da, wo man sich gemeinsam an Fehler und Schuld erinnert, ist diese Gemeinschaft eine gute Lerngemeinschaft. Sie signalisiert dem Einzelnen, dass Fehler und Schuld nicht vertuscht, aber auch nicht vergeben werden. Solche Gemeinden sind Lernorte und Lernräume auf dem Weg zu einem versöhnlichen Miteinander. Sie sind nicht ein Ort der Vollkommenheit, in dem dann letztlich nur Ideale, Mythen und Visionen die Realität mit Macht und Gewalt abbilden werden. Wer unrealistische Träume feiert, der gibt der Gewalt alles Recht zum Handeln. Da wird beispielsweise Gemeindezucht zum Tribunal und nicht zum Ermutigungsakt, das Gute und Gesunde zu hegen und zu pflegen, also heranzuzüchten.

Das Alte und Neue Testament lädt uns genau zu diesem Erinnern ein – an Gutes und an Schulderlebnisse. So ist der jüdischen und der christlichen Mensch in eine Lern-, Erfahrungs- und Erzählgemeinschaft eingebunden. Man könnte sagen, dass die Bibel Erinnerungs- und Heilungsbuch in einem ist. Es will an den menschenfreundlichen Gott ständig erinnern. „Vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat!“⁴ „Erzählt euren Söhnen, wie euch der Herr geführt hat!“⁵ „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“⁶

Wer sich dem Erinnern stellt, wer verinnerlicht, was der andere berichtet, wer aufnimmt, was aus dem Herzen und Verstand des anderen in unser Herz und Verstand will, der ist fähig zu hoffen, zu glauben und zu lieben. Der erweist sich als ein anteilnehmendes, einfühlsames, barmherziges und mitfühlendes Wesen. Wer sich *nicht* erinnern will, der hat ein Problem, der wird zum Problem und der macht Probleme! Der tritt auf der Stelle und der wird immer wieder den gleichen Problemen begegnen. Der spricht sich nichts vom Herzen. Der steht in der Gefahr, zu explodieren oder der knallt dem Gegenüber alles um die Ohren und an den Kopf. Nach dem Motto, das ich auf einer Brücke aufgemalt las: „Was lange gärt, wird endlich Wut!“

Wer sich Erinnerungen verweigert, der will auch nicht lernen, wird nicht zu seinen Fehlern stehen, wird sich nicht verändern und verweigert sich damit dem Leben. Denn das Leben ist ein ständiges Veränderungsgeschehen. Das Gegenteil davon ist Stillstand, ist der Tod.

⁴ Nach Ps 22,23-26; 103,2; 107,8.15.21.31; 136;145,1-9; Hebr 13,15 f.

⁵ Nach Ex 12,26 f; 13,8; vgl. Dtn 4,39; Ps 44,2 ff.

⁶ Luk 22,19; 1Kor 11,24 f.

Von einem Menschen, der sich nicht erinnern will, geht darum u. U. eine tödliche Gefahr aus. Er bremst das Leben aus. Zumindest bleibt er ein „Ewig-Gestriger“, der herzlos wirkt, weil er sich nichts zu Herzen gehen lässt, weil er nicht mitfühlt, weder mitklagt noch mitjubelt.

Eine Gruppe, die sich nicht erinnern will, wird zur Sekte. Sie sondert sich ab und setzt sich absolut. Sie verweigert sich jedem Veränderungsprozess und widersteht jedem Lernprozess. In ihr darf es kein Lernen aus Fehlern geben und gibt es keine Neuanfänge durch Begreifen und Ergriffensein, durch Umdenken und Umkehr, durch Reue und Buße.

Richard von Weizsäcker sagte in seiner bekannten Rede am 8. Mai 1985, vierzig Jahre nach dem Ende des 2. Weltkrieges, u. a., „dass es Versöhnung ohne Erinnerung gar nicht geben kann. [...] Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“⁷

Wie wichtig ist darum die Arbeit der Historiker, die uns erinnern und einladen, aus der Vergangenheit für die Zukunft zu lernen. Sie leisten einen wichtigen Beitrag zum Leben, zu einem glücklicheren Leben, das den Lernenden besser glücken wird.

7 Richard von Weizsäcker: *Brücken zur Verständigung*, Berlin 1990, 36.

Rezensionen

Reinhard Schwarz: Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 544 S., 39,00 €, ISBN 978-3-16-151880-5.

Die Darstellung der Theologie Luthers aus der Feder des langjährigen Professors für Kirchengeschichte an der LMU München bietet in acht Kapiteln (neben dem Einleitungsteil, der das erste Kapitel bildet) eine Gesamtschau der „christlichen Religion“ aus Luthers Perspektive, die kein Gebiet und keinen Aspekt des lutherischen Denkens außer Acht lässt. Die Abfolge der Kapitel gestaltet sich dabei aber nicht wie die üblichen dogmatischen Aufrisse, sondern folgt dem Prinzip „Schrift“ – „die christliche Religion/ihre grundlegenden Relationen“ – „der Mensch als Geschöpf“ – „Unheil/Heil“ – „Jesus Christus“ – „Glauben“ – „Ethik/Nächstenliebe“ – „Kirche/Auftrag der Kirche“. Insgesamt besticht das Buch, neben einigen weiteren Vorzügen, auf die noch eigens eingegangen wird, durch die originelle Form der inneren Anordnung und Abfolge der Themen. Schwarz betont im Vorwort, die Theologiegeschichte habe ihm den Eindruck vermittelt, „daß das traditionelle dogmatische System nicht wiedergeben könne, was der Theologie Luthers ihre innere Geschlossenheit verleiht“ (VII). Demzufolge hat er eine konventionelle Systematisierung beiseitegelassen und stattdessen „in einem induktiven Vorgehen“ den „Gedankengang weitgehend Schritt für Schritt durch Interpretation von Texten vorangebracht“ (VIII). Jedes Kapitel bietet so nicht nur eine Fülle von Details, auf die im Einzelnen eingegangen wird, sondern diese Einzelaspekte gehen auch nahtlos und organisch ineinander über. Konkret heißt das beispielsweise für das zweite (das erste thematische) Kapitel, das sich der „heiligen Schrift im reformatorischen Grundverständnis der christlichen Religion“ widmet: Zunächst wird die Freiheitsbotschaft des Evangeliums gegenüber der (bisherigen) kirchlichen Tradition herauskristallisiert sowie die lutherische Abgrenzung zu Konzilsbeschlüssen und kirchlichen historischen Entwicklungen dargelegt. Daraus folgt der spezifische hermeneutische Ansatz, das reformatorische Schriftprinzip, u. a. mit der Klärung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium – alles vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römisch-katholischen Lehre am Beispiel der Positionen von Luthers Gegnern in den Disputen und Auseinandersetzungen. Daran schließt sich die Darstellung der Bedeutung des Alten Testaments für die „christliche Religion“ an und im Zusammenhang mit den messianischen Verheißenungen Luthers Stellungnahmen zum Judentum und den Juden, „die 1523 vielversprechend begannen und in seinen späten Jahren sich in einer fatalen Weise polemisch verhärteten“ (63).

Gekonnt wird der nicht selten anzutreffende Eindruck von Gesamtdarstellungen der lutherischen Theologie vermieden: Entweder sind sie so de-

tailliert und spezifisch, dass man als Leser/in schnell den Faden verliert, oder/und sie folgen strukturierenden Schemata, die irritierende (theo-)logische Bruchstellen nach sich ziehen. Da Schwarz aber seine Annahme, dass „Luthers reformatorische Theologie [...] am ehesten adäquat als eine in sich kohärente Lehre der christlichen Religion begriffen“ (2) werden kann, konsequent verfolgt, zeigt sich bei der vorliegenden Form der Darstellung trotz aller erörterter Teilelemente eine hohe Geschlossenheit des lutherischen Denkens. In der Gesamtheit überrascht dieses Bild angesichts der historischen Kontextgebundenheit und des sich daraus ergebenden Eindrucks der Disparatheit der meisten Schriften Luthers. Die Monografie bietet durch ihre Stringenz aber auch ein ausgesprochen lesefreundliches Panorama der reformatorischen Ideen und ihrer zeitgenössischen Besonderheiten, bei der sich die Leserschaft mitgenommen fühlen kann auf einer Reise in unübersichtliches Terrain, ohne einerseits die grundsätzliche Richtung aus dem Blick zu verlieren und ohne andererseits die interessanten Details am Wegesrand in ihrer komplexen Vernetzung zu übersehen. Plastisch wird die Eigentümlichkeit der Theologie Luthers in Bezug auf die mittelalterliche Theologie durch die Präsentation der Auseinandersetzungen und deren theologischer Ergebnisse sowie durch die Verwendung von zahlreichen illustrativen Quellentexten (für die lateinischen Zitate mit Übersetzung ins Deutsche).

Dass das Buch bereits ein Jahr nach seiner Erstveröffentlichung die zweite Auflage erlebt, ist bei dem hervorragenden Gesamteindruck nur evident.

Gisa Bauer

Doreen Morrison: Slavery's Heroes: George Liele and the Ethiopian Baptists of Jamaica 1783 – 1865, Liele Books/Amazon, Leipzig 2014, 270 S, 22,47 €, ISBN 978-1500657574.

Es geht in diesem Buch um einen Perspektivwechsel in der Kirchengeschichtsschreibung. Am Beispiel der Geschichte der Baptisten auf Jamaika zeigt Doreen Morrison, wie die unterschiedliche Sichtweise europäischer und afrikanischer Christen in unterschiedlichen Interpretationen der Geschichte mündet. Dabei wurde die Bedeutung afrikanischer Leiter gegenüber der Bedeutung der europäischen Missionare herabgesetzt und die typisch afrikanischen Ausdrucksformen des Gemeindelebens als häretisch oder synkretistisch verurteilt.

Die Entstehung der Baptisten auf Jamaika stand in engem Zusammenhang mit der Entstehung eigenständiger afrikanischer Baptistenkirchen im Süden der USA und dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg. Mit dem Rückzug der Engländer aus den USA gelangten loyalistische Schwarze nach Kanada, Sierra Leone und Jamaika. Unter ihnen auch Baptisten wie der Pastor George Liele und einige Weggefährten. Sie gründeten sehr erfolgreich

Gemeinden unter den Sklaven Jamaikas. Dabei begegneten sie dem entschiedenen Widerstand der weißen Plantagenbesitzer und der Kirche von England. Deren Befürchtung, dass bekehrte Sklaven sich als Christen gleichwertig fühlen würden, bewahrheitete sich und führte zum *Baptist War*, dem Sklavenaufstand, der schließlich den Anstoß zur Abschaffung der Sklaverei im British Empire lieferte. Während des Krieges waren die ersten europäischen Missionare der *Baptist Missionary Society* solidarische Bündnispartner, die wie ihre Gemeinden von den Plantagenbesitzern verfolgt wurden. Die nächste Generation an Missionaren distanzierte sich jedoch von den afrikanischen – oder wie es unter den Baptisten Jamaikas hieß – äthiopischen Gemeinden, besonders deren Leitern und ihrer spezifischen Kultur. Schließlich führte das zur Ablösung afrikanischer Gottesdienstkultur durch einen englischen Stil des Gemeindelebens. Die Folge war eine Marginalisierung des Baptismus, der in seiner kulturellen Bedeutung von der Pfingstbewegung und dem Rastafarismus abgelöst wurde.

Die Autorin stammt aus einer Familie, die von Jamaika nach Großbritannien eingewandert ist. Sie hat in Birmingham/England und in Chicago studiert und mit dem vorliegenden Buch promoviert. Sie ist heute als Gefängnisseelsorgerin in Birmingham tätig und beschäftigt sich weiter mit kirchengeschichtlichen Fragen, insbesondere der Geschichte der Baptisten in der Karibik.

Frank Fornaçon

Reinhard Assmann / Andreas Liese (Hg.), Unser Weg – Gottes Weg? Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – eine historische Bestandsaufnahme, Hammerbrücke (Edition Forum Wiedenest) und Wustermark (Oncken-Archiv: Schriftenreihe Baptismus-Dokumentation Bd. 5) 2015, 169 S.

Das Büchlein fasst die Referate zusammen, die auf einem Studentag im März 2014 in Kassel vom Historischen Beirat des Präsidiums des BEFG in Zusammenarbeit mit dem Arbeitskreis „Geschichte der Brüderbewegung“ durchgeführt wurde. Zwei Grundsatzreferate stellen das Vereinigungsgeschehen von Baptisten und Brüdern aus baptistischer (Andrea Strübind) und aus Sicht der Brüder (Andreas Liese) dar. Diese beiden Ausarbeitungen machen die Hälfte des Buches aus. Dann folgt eine kenntnisreiche und ausführliche Darstellung von Hartmut Wahl über einen glühenden Befürworter der Einigung seitens der Brüder, Ernst Lange. Aus Sicht der Elim-Gemeinden wird von Dieter Hampel der Anschluss dieser Bewegung an den Bund der Baptistengemeinden 1938 und die weitere Entwicklung im BEFG bis zur Integration der meisten Elim-Gemeinden in den BFP nach der Wende vorgestellt. Reinhard Assmann und Mathias Schmidt beleuchten aus baptistischer und „rüderlicher“ Sicht und aus eigenem Erleben den BEFG in der DDR-Zeit. Den Schluss bildet Ulrich Brockhaus, der die Grund-

satzdiskussionen innerhalb der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden (AGB) zum Verbleib oder Verlassen des Bundes 1982–85 und 1990–92 referiert und zur Frage der Bedeutung der Körperschaftsrechte 2002–04 Stellung bezieht.

Vergleicht man die beiden Eingangsdarstellungen von Andrea Strübind und Andreas Liese ohne eine ‚geistliche Brille‘, so kommt man zu dem Schluss, dass es den einen um ein zahlenmäßiges Wachstum unter Einschluss der besetzten Ostgebiete durch die ‚Ostmission‘ ging und den anderen um eine Überwindung der Abschottungs- und der damit einhergehenden Absolutistithese. Die einen übersahen die in ihrer Umwelt herrschenden und antichristlichen, inhumanen, rassistischen und menschenverachtenden Motive einer terroristischen Ideologie. Ihre Kontakte zu einem Referenten im Reichskirchenministerium, Werner Haugg, machten sie für die wirkliche Lage so blind, dass sie aufgrund der angeblichen Rede- und Evangelisationsfreiheit und des numerischen Wachstums eine ‚neue Reformation‘ herauziehen sahen. Für die anderen bedeutete die Annäherung an ‚täufische‘ und ‚gläubige‘ Kreise der Versuch, aus der theologische verursachten Enge in die Weite zu kommen. Als Erweis gesellschaftlicher Akzeptanz dienten die aus der preußischen Staatskirchlichkeit überkommenen Körperschaftsrechte, die Baptisten bereits besaßen und an denen die Brüder bei einem Zusammengehen partizipieren würden. Die Zugeständnisse, die sich alle Seiten bei den Einigungsverhandlungen – ob mit oder ohne BFeG – abverlangten, hatte der baptistische Bundesdirektor Paul Schmidt auf die ansprechende Formel gebracht, man wolle ‚Erkenntnismannigfaltigkeit‘ im Inneren mit ‚Einheit‘ nach außen verbinden. Ähnlich hatte es Ernst Lange formuliert: „Einheit in Mannigfaltigkeit, Mannigfaltigkeit in Einheit“. Die Bundesleitung der FeG konnte jedoch im November 1940 dem „Mitan schluss nicht zustimmen“, während der Bund freikirchlicher Christen (BfC = Brüder), der nach dem Führerprinzip fast ausschließlich von Hans Becker bestimmt wurde, und der Bund der Baptisten Gemeinden unter Paul Schmidt Ende 1940/Anfang 1941 schnell den Zusammenschluss mit dem neuen Namen BEFG erwirkten. Der Name stand auf einer von E. Lange zusammen gestellten Liste von Vorschlägen und wurde von Werner Haugg ausgewählt. Überraschend lehnte die Gestapo im September 1941 den bereits vollzogenen Zusammenschluss ab, doch schaffte Haugg offenbar den Durchbruch zur Anerkennung.

War es nun ‚unser‘ Weg oder ‚Gottes‘ Weg? Diese Frage muss sich jede(r) nach der Lektüre der spannenden Referate selbst beantworten. Für Kritiker wie den Arzt und Laientheologen Jakob Köbberling oder den langjährigen Sekretär und Präsidenten (ab 1940) des Baptistischen Weltbundes und Deutschlandkenner James Rushbrooke war alles ein taktisches Manöver bzw. eine unterwürfige Bereitschaft, das politische Spiel mitzuspielen.

Erich Geldbach

Johannes Oeldemann (Hg.): Konfessionskunde, Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde Bd. 1, Leipzig (EVA) / Paderborn (Bonifatius) 2015, 433 Seiten, 26, 90 €, ISBN 978-3-374-03803-9 bzw. 978-3-89710-572-0

„Wer andere kirchliche Wirklichkeiten nicht wahrnimmt oder seine eigenkirchliche Identität verliert, kann kaum ein ernsthafter ökumenischer Partner sein. Zum ökumenischen Reichtum der Gesamtgemeinschaft aller Kirchen gehören neben den unterschiedlichen theologischen Akzenten und historischen Erfahrungen auch die vielfältigen strukturellen Formen des Kirchenseins [...].“ Dieses Zitat aus dem in diesem Jahrbuch besprochenen Buch von Karl Heinz Voigt (638) mag wie ein Reklamespruch für eine Konfessionskunde erscheinen, trifft aber den Kern dessen, was das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumene in Paderborn mit dem ersten von vier geplanten Bänden „Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde“ beabsichtigt. Die Konfessionskunde hat sich, wie Wolfgang Thönissen im Vorwort zu Recht schreibt, „zu einem unentbehrlichen Teil der ökumenischen Theologie entwickelt“ (11). Sie ist deshalb „das Fundament der Ökumene“, wie es im Nachwort des Herausgebers heißt (427), „weil sie hilft, Vorurteile abzubauen und die ökumenischen Partner in ihren jeweiligen historischen, soziokulturellen und theologischen Zusammenhängen zu verstehen, um dann gemeinsam nach Mitteln und Wegen Ausschau zu halten, der geglaubten und von Gott bereits geschenkten Einheit der Kirche Jesu Christi zu dienen. Dass diese eine Kirche Jesu Christi in viele Kirchen zerfallen ist, wird auch in Deutschland zunehmend wahrgenommen, obwohl immer noch die Vorstellung vorherrschend ist, dass es nur zwei Kirchen, „die katholische und die evangelische Kirche“, gebe. Dieser Sprachgebrauch, der absichtlich in Anführungszeichen gesetzt ist, führt jedoch in die Irre; denn „die“ katholische Kirche ist die römisch-katholische Kirche, neben der es noch eine „alt-katholische“ Kirche gibt, und „die“ evangelische Kirche meint landläufig die autonomen Landeskirchen oder deren Dach, die Evangelische Kirche in Deutschland. Dabei wird aber unterschlagen, dass es noch andere Kirchen gibt, die nicht minder den Anspruch erheben, evangelisch zu sein und dies auch in ihren Namen zum Ausdruck bringen wie die Evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Freier evangelischer Gemeinden oder der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Man darf auch nicht vergessen, dass die drittgrößte Konfession hierzulande die Orthodoxen sind.“

Nun kann man eine Konfessionskunde unter zwei Aspekten konzipieren und schreiben. Einmal lässt sich eine Konfessionskunde aus der Sicht einer Kirche fassen. Der Vorteil besteht darin, dass die anderen, zur Darstellung kommenden Konfessionen einer einheitlichen Betrachtungsweise und auch Beurteilung unterzogen werden und dass ein Außenstehender manche (positiven oder negativen) Auffälligkeiten besser in den Blick bekommt als ein „Insider“. Die andere Möglichkeit heißt, die einzelnen Konfessionen von Experten schreiben zu lassen, die der jeweiligen Kirche an-

gehören. Das ist in der vorliegenden Konfessionskunde bis auf zwei Ausnahmen geschehen. Die Ausnahmen betreffen die Freikirchen, die alle von Markus Iff (Professor an der Theologischen Hochschule Ewersbach) dargestellt sind, und die charismatische Bewegung, die der römisch-katholische Theologe und Experte auf dem Gebiet, Hans Gasper, verantwortet.

Der Herausgeber, Johannes Oeldemann, einer der Direktoren des Johann-Adam-Möhler Instituts, stellt im ersten Kapitel die römisch-katholische Kirche vor. Im zweiten Kapitel kommt der rumänisch-orthodoxe Priester Ioan Maga zu Wort, der als Assistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien arbeitet und der die Aufgabe übernommen hat, die orthodoxe Kirche, die Assyrische Kirche des Ostens und die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen zu präsentieren. Der anglikanische Theologe Paul Avis, der von 1998 bis 2011 für die ökumenischen Beziehungen der Kirche von England die Verantwortung trug und dann an der Kathedrale von Exeter und der Universität von Exeter tätig war bzw. ist, beschreibt im dritten Kapitel die Anglikanischen Kirchen. Der Oberkirchenrat für ökumenische Grundsatzfragen im Kirchenamt der VELKD, Oliver Schuegraf, stellt die evangelischen Landeskirchen im vierten Kapitel dar. Das fünfte Kapitel ist „altkonfessionellen“ Kirchen gewidmet: Der Oberassistent am Department für Christkatholische Theologie der Universität Bern, Adrian Suter, widmet sich den alt-katholischen Kirchen, Werner Klän, Professor an der Theologischen Hochschule in Oberursel, beschreibt die Altluutherischen Kirchen und Pastor Gerrit Jan Beuker geht der Entwicklung der Altreformierten Kirche nach. Dann folgen im sechsten Kapitel die Freikirchen. Vergleicht man diese beiden Kapitel, dann fällt auf, dass es vom Konzept her offenbar geraten schien, die altkonfessionellen Kirchen je von einem Mitglied dieser Kirchen verfasst zu lassen, während man dies bei der nicht unerheblichen Fülle und den z. T. doch sehr unterschiedlichen Theologien und Verwirklichungen der Freikirchen offenbar nicht beabsichtigte. Ob man sich von einem nicht so ohne weiteres einleuchtenden „Blockdenken“ hat leiten lassen? Diese Frage richtet sich nicht an den Verfasser dieses Kapitels, sondern an die Organisatoren des Handbuchs. Das Schlusskapitel behandelt die konfessionellen, nichtkonfessionellen und neocharismatischen Gemeinschaften.

Die Kapitel folgen einem gewissen Schema: Es werden nach einer auf die Gegenwart bezogenen Einleitung wichtige geschichtliche Daten genannt, sodann die Glaubenslehre dargelegt, die Vielfalt des kirchlichen Lebens betont und stets der Frage nach den ökumenischen Bemühungen nachgegangen. Es bedarf keiner Frage, dass exemplarisch ausgewählt werden muss. Der Herausgeber bspw. macht dies im Abschnitt Geschichte sehr geschickt, indem er vier Themenkreise erörtert: die wichtigen Konzile, Etappen in der Entwicklung des Papsttums, die Geschichte der Orden und die der Heiligen. Im Abschnitt über den Glauben behandelt er Themen, die im ökumenischen Dialog eine Rolle spielen und die rückgebunden werden an die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie etwa Schrift, Tradi-

tion und Lehramt oder auf dem Gebiet der Anthropologie die Unterthemen Rechtfertigung, Gnade, Freiheit.

Das Kapitel über die autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen, die alle durch denselben Glauben, dieselbe Liturgie nach byzantinischem Ritus und dieselben hl. Kanones verbunden sind, ist gleichwohl sehr komplex, die assyrische Kirche des Ostens und die orientalisch-orthodoxen Kirchen fügen noch manche Faktoren hinzu, die die Komplexität erhöhen, auch wenn es dem Autor gelingt, eine gute Ordnung und manch schöne Formulierung zu finden (z. B. die Ikone als „Fenster in die Heilsgeschichte“ oder als „ein Hinweis auf die göttliche Schönheit im Menschen und in der Schöpfung“). Dennoch werden nicht-orthodoxe Leser es vermutlich schwer haben, sich durch die geschichtlichen und gegenwärtig diffizilen Zusammenhänge durchzuarbeiten. Es lohnt aber die Mühe.

Das Kapitel über die anglikanischen Kirchen ist für deutsche Leser angesichts der nur sehr geringen Zahl der Anglikaner hierzulande vor allem unter ökumenischen Gesichtspunkten interessant. Es betrifft einmal die weltweite Ausbreitung, zum anderen aber auch das große Engagement in der ökumenischen Bewegung. Das hat zu tun mit der „Zwischenstellung“ der Anglikaner. Ihrem Selbstverständnis nach stehen sie in Kontinuität zur Alten und Mittelalterlichen Kirche, sind aber auch geformt durch die Ereignisse der Reformation. Einige Einzelheiten springen ins Auge, z. B. dass die Kirche von England keine Mitgliederlisten führt, dass von den 57 Mill. Engländern sonntags weniger als eine Mill. die Gottesdienste besuchen, dass es eine sensible Ausgewogenheit von episkopaler und synodaler Struktur gibt, dass die Generalsynode nach und nach legislative Befugnisse vom Parlament übertragen erhielt, dass aber wichtige Beschlüsse immer noch vom Parlament gebilligt werden müssen und der Zustimmung des Königshauses bedürfen usw. Im zweiten Teil des Kapitels erfolgt ein kurzer geschichtlicher Abriss, gefolgt von der Theologie und Lehre. Kurz gefasst heißt das: Die Hl. Schrift zeigt den Weg zu Erlösung, und Verstand und Tradition sind wesentlich für die Gestaltung des kirchlichen Lebens. Für die Ökumene ist die Feststellung wichtig, dass es „keine substanzelle offizielle Festlegung der anglikanischen Ekklesiologie“ gibt. Man sollte aber hinzufügen, dass das sog. Chicago/Lambeth Quadrilateral durchaus Vorgaben macht.

Das Kapitel über die evangelischen Landeskirchen ist solide und informativ. Zu den Schriften Luthers, „von denen es sich heute deutlich zu distanzieren gilt“, hätten auch seine Ausfälle gegen „den Türken“ aufgeführt werden können, weil das die religiös-plurale Wirklichkeit heute betrifft. Drei Anmerkungen seien angefügt: 1. es heißt, dass die Evangelisch-reformierte Kirche „als einzige Kirche innerhalb der EKD keine Territorialkirche“ sei. Das trifft aber auch auf die Herrnhuter Brüdergemeine zu. 2. im ganzen Kapitel erfährt man nichts über die Gemeinschaftsbewegung innerhalb der Landeskirchen. Sie bilden jedoch einen gewichtigen Faktor, verfügen inzwischen sogar über eigene akkreditierte Theologische Hochschulen (Tabor in

Marburg und Liebenzell), wo ihre Pastorinnen und Pastoren ausgebildet werden, und in den Gemeinschaftskreisen werden inzwischen auch die Sakramente eigenständig gefeiert. Man fragt sich, warum angesichts der immer rasanter fortschreitenden Säkularisierung unserer Gesellschaft, die das statistische Material auch ziemlich zahnlos erscheinen lässt, dieser wichtige Zweig landeskirchlichen Lebens keiner Erwähnung wert ist. 3. Die fortschreitende Säkularisierung verdeutlicht die Statistik: an jedem Sonn- und Feiertag werden 18.000 Gottesdienste mit je 950.000 Besuchern gefeiert. Das sind nach oben gerundet 53 Besucher pro Gottesdienst. Da stellen sich dem Rezessenten zwei Fragen: Lohnt sich dafür der ganze Aufwand an Kirchenämtern, aufwendigen und kostspieligen Strukturen, langes Studium usw.? Und: Nähern sich die freikirchlichen Gemeinden zusammengekommen diesen Zahlen? Sind alle Freikirchen vor diesem Hintergrund nicht stärker als sie sich selbst wahrnehmen?

Fast 100 Seiten des Buches werden vierzehn unterschiedlichen Freikirchen gewidmet. Markus Iff kennzeichnet in der Einleitung Kirche bzw. Gemeinde nach freikirchlichem Verständnis als „congregatio et communio fidelium“, die den ökumenischen Leitbildern einer Einheit in Vielheit und einer konziliaren Beziehungsgemeinschaft von selbständigen Kirchen folgen. Den Wesenskern freikirchlicher Theologie und Ekklesiologie sieht er in einer „glaubenszentrierten pneumatologischen Soteriologie“. In den Abschnitten über die einzelnen Kirchen wird man hier und da auf Angaben oder Interpretationen stoßen, die von Angehörigen jener Kirchen vielleicht anders gesagt worden wären. Aber das ist der Vielgestaltigkeit geschuldet und tut der Lesbarkeit keinen Abbruch. Der abschließende Teil über die charismatische Bewegung in ihrer transkonfessionell-ökumenischen Bandbreite, aber auch in den nicht-konfessionellen und neocharismatischen Gemeinschaften ist ein spannendes Kapitel, dem eine übersichtliche Systematik („Wesensmerkmale der Charismatischen Bewegung“) zugeordnet ist.

Jedem Kapitel ist ein ausführliches Literaturverzeichnis beigegeben. Leider fehlt in dem Band ein Sach- und ein Personen-Register. Vielleicht ist das für den abschließenden 4. Band der gesamten Reihe geplant. Es sei jedenfalls dem Johann-Adam-Möhler Institut und seinen Verantwortlichen ans Herz gelegt.

Erich Geldbach

Karl Heinz Voigt: Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2011). Kirche – Konfession – Religion 65, V & R unipress, Göttingen 2015 705 S., 65,00 €, ISBN 978-3-8471-0417-9.

Nachdem im vorigen Jahr der erste Band erschienen ist, der die ökumenische Entwicklung der Jahre 1848 bis 1945 umfasst, liegt jetzt die umfangreiche Fortsetzung vor. Karl Heinz Voigt ist im Ruhestand in Bremen lebender

Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und hat als solcher während seiner aktiven Zeit als Ökumene-Beauftragter in verschiedenen ökumenischen Gremien mitgewirkt. Er ist allen Mitgliedern des Vereins für Freikirchenforschung durch seine zahlreichen Veröffentlichungen im Jahrbuch, durch seine Mitarbeit im Beirat, seine Teilnahme an den meisten wissenschaftlichen Symposien des Vereins und seine weiterführenden mündlichen Beiträge bestens bekannt.

Im Vorwort werden wichtige Voraussetzungen für das Verständnis des Buches genannt. Das ist einmal die Tatsache, dass die ökumenische Entwicklung aus der Sicht einer in unserem Land kleinen, jedoch weltweit vernetzten Kirche wahrgenommen wird. Das bedeutet jedoch keineswegs eine Blickverengung, sondern trägt im Gegenteil dazu bei, Reichtum, Vielfalt und Komplexität der Ökumene zu beleuchten. Im Weltmaßstab gehört die methodistische Kirche zu den großen protestantischen Kirchen. Um die Vielgestaltigkeit der Ökumene wahrzunehmen, liefert das Zweite Vatikanische Konzil für Voigt eine „Leitplanke“, nämlich, dass sich die ökumenischen Partner *par cum pari* begegnen sollten. Man könnte auch sagen, dass auf religiösem Gebiet die in der Demokratie üblichen Mehrheitsentscheidungen nicht zum Tragen kommen dürfen, weil Minderheiten kein minderes Recht auf Teilhabe am ökumenischen Prozess haben sollten. Das wird in Deutschland, wie das Buch an vielen Stellen leider aufzeigen muss, vielfach nicht wahrgenommen. Eine zweite „Leitplanke“ ergibt sich für Voigt daraus, dass der ÖRK seit seiner Vollversammlung 1998 in Harare das ökumenische Miteinander als „Koinonia“ entfaltet sehen möchte, d. h., dass das ökumenische Miteinander „eine durch Christus befähigte und durch den Heiligen Geist verbundene Gemeinschaft des gegenseitigen Gebens und Nehmens“ sein muss.

Die Notwendigkeit eines solchen Buches folgt aus der richtigen Beobachtung, dass in den kirchengeschichtlichen Werken, die das 19. und 20. Jahrhundert behandeln, die Ökumene nur am Rande und fast nur im internationalen Rahmen, also nicht speziell für Deutschland, Erwähnung findet. Die Entwicklungen in der deutschen Ökumene werden daher in dem Buch im breiten und tiefen Umfang untersucht und kritisch gewürdigt. Dem Autor kam zugute, dass er auf diesem Gebiet schon durch Bücher und andere gewichtige Einzelstudien, Aufsätze und zahlreiche Lexikon-Artikel hervorgetreten ist, auf die er zurückgreifen konnte. So ist ein hochinformatives Buch entstanden, das die komplexen und manchmal auch heiklen Sachverhalte des Miteinanders der Kirchen von der Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) bis zur Unterzeichnung der Charta Oecumenica, also in dem Zeitraum von 1948 bis 2011, detailliert und sachkundig darstellt.

Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel. Im ersten Kapitel werden die schwierigen Anfänge und die Weichenstellungen beschrieben (23–155). Kapitel 2 steht unter der Überschrift „Zeit der Konsolidierung und Stagna-

tion“ (157–279). Um die Neuordnung und die ACK-Erweiterung geht es in Kapitel 3 (281–443). Das vierte Kapitel zerfällt in zwei Teile, die jedoch beide mit derselben Überschrift verbunden sind: „Zeit der beginnenden Rezeptionen und Aktionen“ (445–485 bzw. 487–601). Das letzte Kapitel steht unter dem Leitwort „Zeit, der Berufung zur Einheit zu folgen“ (603–654). Danach finden sich Verzeichnisse der Abkürzungen, der Archive und Bildquellen, ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Anhang mit den Namen der ACK bzw. AGCK-Vorsitzenden, ein Personen-, Länder- und Ortsregister sowie ein Register der Konfessionen, Denominationen und Institutionen (655–705).

Jedem Rezessenten wird es schwerfallen, das ungemein materialreiche Grundlagenwerk und die ausgesprochen detaillierte Darstellung in wenigen Worten zusammenzufassen. Das ist auch hier nicht beabsichtigt. Vielmehr kann es nur um einige Hinweise gehen, die zum Lesen anregen sollen. Da ist zunächst darauf zu verweisen, dass man trotz der Fülle des Stoffes nie das Gefühl hat, sich in den Details zu verirren. Voigt verfolgt zielstrebig und anhand vieler Quellen aus den unterschiedlichen Zusammenhängen sein Bemühen, umfassend über Wege der Ökumene in Deutschland, die zuweilen durchaus auch Irrwege einschließen, zu informieren. Ganz zweifellos führt nicht nur seine Verankerung im Methodismus seine Feder, sondern nicht minder sein bewusst freikirchlicher Ansatz. So kommt er zu Erkenntnissen und Ergebnissen, die nicht immer ein schmeichelhaftes Bild der Landeskirchen und der EKD vermitteln. Man muss sogar feststellen, dass die EKD in den ökumenischen Prozessen zumeist hemmend und wenig kreativ wirkte. Ein restriktiver Kurs der EKD war schon zu Beginn auffallend. Den Landeskirchen wurde eine ihnen fremde ökumenische Ausrichtung von außen, d. h. von Genf, aufgenötigt. Das wurde anfänglich durch Kirchenpräsident Martin Niemöller abgefedert, der den Freikirchen zugeneigt war und von ihnen verehrt wurde. Doch stets herrscht der Eindruck vor, die EKD vertrete den Anspruch, für den Gesamtprotestantismus in Deutschland die einzige Stimme zu sein. Das kommt nicht zuletzt organisatorisch dadurch zum Ausdruck, dass die Ökumenische Centrale (ÖC) der eigentlich doch organisatorisch selbständigen ACK ein Teil des Kirchlichen Außenamtes der EKD war. Der Kontakt zu den Freikirchen im Land lief über das Kirchliche Außenamt. Die Freikirchen wurden so symbolisch nach „außen“ verlagert. Das änderte sich erst, als die römisch-katholische Deutsche Bischofskonferenz und orthodoxe Kirchen in die ACK aufgenommen wurden. Voigt zeigt aber auch jüngste Beispiele, wenn etwa 2008 in der Gedenkschrift zu den 50jährigen Aktivitäten der Aktion „Brot für die Welt“, die von allen protestantischen Kirchen in Deutschland getragen wird, von guter Zusammenarbeit mit Partnern in Übersee die Rede ist, aber die Freikirchen verschwiegen werden und das Grußwort nicht gemeinsam von allen verantwortet, sondern nur vom Ratsvorsitzenden einer der beteiligten Kirchen geschrieben wird.

Ein anderes Problem für die ACK besteht darin, dass die „bilaterale Ökumene“ zwischen den in Deutschland „großen Kirchen“ die ACK bis zum heutigen Tag häufig in den Schatten stellt oder als überflüssig erscheinen lässt. Es gilt aber der wiederholt vorgetragene kritische Einwand Voigts, dass es keine „bilaterale“ Ökumene geben darf. Das stimmt ungeachtet der Tatsache, dass der evangelische Bischof Wurm schon im September 1945 in einem Brief an Kardinal Frings von den „beiden großen Kirchen“ in Deutschland schrieb. Kaum war der Krieg vorbei, wurde so getan, als sei Deutschland ein „christliches Land“ mit seinen „beiden großen Kirchen“. Man fragt sich unwillkürlich, was Schuldbekenntnisse bezwecken, wenn man die Wirklichkeit so wahrnimmt. Dass Mehr- und Minderheiten keine ausschlaggebende Rolle spielen dürfen, ist eine Lektion, die hierzulande nie gelernt wurde und die wohl auch in Zukunft als „ungelernt“ im Raum stehen bleiben wird.

Man darf in diesem Zusammenhang freilich nicht übersehen, dass die EKD anfänglich selbst ein ökumenisches Projekt war, weil sich unter ihrem Dach Kirchen fanden, die gegenseitig keine Kirchengemeinschaft übten. Für Freikirchler war das schwer verständlich, weil es ihnen nicht einleuchtet will, warum die häufig willkürlich oder durch Kriege oder Heirat entstandenen geografischen Grenzen zugleich Kirchengrenzen mit eigenen Bekenntnissen sein sollen, wenn man gleichzeitig erleben konnte, dass Menschen durch einen Umzug von einem landeskirchlichen Gebiet in ein anderes u. U. das Bekenntnis wechseln mussten, was als „Möbelwagen-Konversion“ galt. Eine grundlegende Änderung brachte erst die Leuenberger Konkordie mit sich, die eine Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament bei weiterbestehenden unterschiedlichen Bekenntnissen und Strukturen herzustellen vermochte. Eine Zwangskonversion durch einen Möbelwagen ist daher weiterhin nicht auszuschließen, aber seit der Konkordie besteht eine Abendmahlsgemeinschaft innerhalb der EKD, was auch die gegenseitige Anerkennung der Ämter einschließt.

Die andere Ambivalenz der Situation bringt Voigt auf die Formel, dass die EKD umso weniger Interesse an der multilateralen Ökumene in Deutschland zeigte, je gewichtiger sie (theologisch und finanziell) in der weltweiten Ökumene wurde. Von Anfang an gab es eine mit nichts außer der staatskirchlichen Herkunft und dem damit verbundenen Monopolanspruch zu erklärende Furcht vor dem Gespenst eines *National Council of Churches*. Das war für die meisten Freikirchen, die gerade darin ein Modell auch für Deutschland erblickten, notvoll. Es ist wahrscheinlich auch kein Zufall, dass immer dann, wenn Freikirchler den Vorsitz in der ACK hatten, besondere „Krisen“ zu bewältigen waren. Das gilt für die Zeit von Seminardirektor Dr. Hans Luckey (BEG) in den 1960er Jahren ebenso wie in der Zeit unmittelbar nach der Jahrtausendwende, als Bischof Dr. Walter Klaiber (EmK) der ACK vorstand. In den 1960er Jahren erregte die „Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium““ die Gemüter in der EKD. Dieser innerlandeskirchliche

Konflikt wurde häufig auf die Evangelische Allianz und in Verlängerung dadurch auch auf die Freikirchen projiziert, obwohl dies völlig abwegig war. Am Ende der Amtszeit von Klaiber haben die beiden mitgliederstärksten Kirchen die größte Krise der ACK dadurch ausgelöst, dass sie ihre Geldmittel erheblich kürzten und einen Stellenabbau in der ÖC erzwangen – „gewiss nicht ohne gegenseitige Kenntnis“, wie Voigt etwas süffisant vermutet. Dass man einerseits den Geldhahn zudreht, obwohl die Steuereinnahmen dazu keine Veranlassung gaben, und andererseits gerade in dieser Zeit nach außen die ACK als „*Council of Churches in Germany*“ darstellt, zeigt das ganze Dilemma.

Während das Ergebnis der ersten Jahrzehnte der innerdeutschen Ökumene „ernüchternd“ ausfällt, bleiben davon die Möglichkeiten der Zusammenarbeit auf der Ebene der Werke unberührt, was offenbar dem Rat der EKD verborgen blieb. In den Jahren bis 1975 traten Änderungen ein, so die Erweiterung der ACK, die Rückwirkungen der ÖRK-Vollversammlung in Uppsala, neue Töne aus der VELKD, wie sie besonders von Gottfried Klapper ausgingen, dazu weitreichende Reformpläne, die von Reinhard Frieling (Konfessionskundliches Institut Bensheim) oder dem freikirchlichen Referenten in der ÖC, Otmar Schulz, ausgingen. Doch kamen aus dem EKD-Kirchenamt durch dessen Präsidenten Walter Hammer schroffe Absagen an jeden Fortschritt. Die gescheiterte EKD-Reform und die Bemühungen um die ACK behinderten sich gegenseitig. Ein entscheidender Schritt war und blieb die Erweiterung der ACK, besonders durch die römisch-katholische Kirche.

Ungeachtet aller Schwierigkeiten mit der ACK kam es zu ganz unterschiedlichen konkreten ökumenischen Aktionen, die von Voigt übersichtlich aufgeführt werden. Hier entsteht ein sehr buntes Bild, das Aufschluss gibt über Wege zu innerdenominationeller Einheit oder zu interdenominationellen Annäherungen oder gar Kirchengemeinschaft: die Bildung der SELK (1972), das Inkrafttreten der Leuenberger Konkordie, die römisch-katholisch/alt-katholische „Pastorale Vereinbarung“, die adventistisch-lutherischen Gespräche auf Weltebene und ihre Rückwirkungen auf Deutschland, die Bildung des Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden, die Eucharistie-Vereinbarung zwischen den Altkatholiken und den Landeskirchen, die Erklärung der Kirchengemeinschaft zwischen der EmK und den Landeskirchen in West und Ost, die Meißener Erklärung der Landeskirchen mit der Kirche von England, der reformiert-altreformierte Dialog, die Bildung der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden, die „Eucharistische Gastbereitschaft“ zwischen Mennoniten und Landeskirchen, die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen dem LWB und dem katholischen Einheitsrat, die Gespräche zwischen den europäischen Baptisten und der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die EKD und die Leuenberger Kirchengemeinschaft, die Charta Oecumenica, die Union Evangelischer Kirchen,

das Gespräch zwischen Lutheranern und Baptisten in Bayern (BALUBAG), die gegenseitige Anerkennung vollzogener Taufen, die wachsende Gemeinschaft orthodoxer Kirchen, der Freundeskreis „Philoxenia“ sowie der Christinnenrat. Hervorgehoben werden zu Recht die *Charta Oecumenica* und der Anteil, den einer ihrer Verfechter, Reinhard Frieling, am Zustandekommen hatte. Die heutige Situation kann man nur verstehen, wenn man die aus den Gesprächen sich entwickelnden vertrauensbildenden Maßnahmen und die Versöhnungsschritte zur Kenntnis nimmt, die erst die *Charta Oecumenica* auf europäischer und deutscher Ebene ermöglichte.

Die Jubiläen zum 40-jährigen und 50-jährigen Bestehen der ACK zeigten ein widersprüchliches Bild. Einerseits müssen bei solchen Gelegenheiten positive Einschätzungen gegeben werden, andererseits waren sich viele „Feiernde“ darin einig, dass die ACK deutlicher hätte in Erscheinung treten können. Der konziliare Prozess zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ kann als gelungener Versuch bezeichnet werden, das gemeinsame Glaubenszeugnis und die gemeinsame Verantwortung für die Gesellschaft geleistet zu haben.

Im Schlussteil des Buches geht es um die Frage, wie der Berufung zur Einheit zu folgen ist. Hier schlägt das Herz des Autors in besonderer Weise, und es kommen „fromme Wünsche“ zur Sprache, die eingebettet sind in wichtige Fragen, wie die nach dem religiösen „Sonderweg“ in Westeuropa, die allgemein in der deutschen Gesellschaft tonangebende Vorstellung von der „Zweikirchlichkeit“, die ich „Duopolismus“ nenne, die Monopolisierung des Wortes „evangelisch“ durch die Landeskirchen, aber auch das eindringliche, durch Beispiele gestützte Plädoyer für eine die geschichtlichen Erfahrungen einbeziehende ökumenische Hermeneutik, die Asymmetrien der Strukturen unter den ökumenischen Partnern, die besonders in Rezeptionsprozessen zu bedenken sind.

Liest man das Buch von vorn bis hinten durch, so fallen Wiederholungen auf. Das liegt wohl auch an den vielen Vorarbeiten des Verfassers, ergibt sich aber auch aus der Natur der komplizierten Entwicklung der multilateralen Ökumene hierzulande. Allerdings erweisen sich die Wiederholungen auch als ein wahrer Segen, weil man das Buch eben nicht von A bis Z zu lesen braucht, sondern in jedem Kapitel oder sogar Unterkapitel einsetzen kann und immer umfassend informiert wird.

Karl Heinz Voigt gebühren Anerkennung und Dank für seine beiden lehrreichen Bände zur Ökumene in Deutschland.

Erich Geldbach

Grant Wacker: America's Pastor: Billy Graham and the Shaping of a Nation, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 2014, 413 S., 26,44 €, ISBN 9-780-6740-5218-5.

Wirft man einen Blick in das Inhaltsverzeichnis, wird wahrscheinlich jedem auffallen, dass den Kapitelüberschriften (wie auch dem Titel des Buches) eine Originalität innenwohnt, die wohl einem deutschen Theologieprofessor so nicht von der Hand gehen würde, ganz abgesehen von der Tatsache, dass das Thema „Billy Graham“ ihn wahrscheinlich auch nicht zum Schreiben eines ganzen Buches verlocken würde. Wacker hat neben einem Prolog und einer Einführung das Buch in acht Kapitel gegliedert, deren Überschriften lauten: 1. Prediger; 2. Ikone; 3. Südstaatler; 4. Unternehmer; 5. Architekt; 6. Pilger; 7. Pastor; 8. Patriarch. Es folgen dann noch ein Epilog, Bemerkungen zu den Quellen, Anmerkungen und ein Index.

Es ist ungewöhnlich genug, dass eine Person zum „Pastor“ einer ganzen Nation gekürt und ihm eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung dieser Nation zuerkannt wird. Die Lektüre dieses sehr sorgfältig aus den unterschiedlichen Quellen erarbeiteten Buches zeigt aber, dass das Wirken Billy Grahams in mancherlei Hinsicht die Richtigkeit der Beobachtungen und der daraus folgenden Beurteilung durch den Kirchenhistoriker Grant Wacker trifft. Er forscht und lehrt an der Theologischen Fakultät (*Divinity School*) der Duke University.

Die Kapitel verweisen gleichzeitig auf eine Begrenzung, die sich der Autor auferlegt hat und über die er sich in der Einführung Rechenschaft gibt: Er konzentriert sich auf das Wirken Grahams in den USA und lässt bewusst dessen internationale Verflechtungen aus. Das müsse, wie er zu Recht betont, einer eigenen Studie vorbehalten bleiben. Eine weitere Besonderheit des Buches besteht darin, dass es keine Biographie ist, sondern der Autor anhand seiner Kapitelüberschriften nach Entwicklungen in der Karriere Grahams Ausschau hält und dann in fast allen Kapiteln etwa den „jungen“ von dem „mittleren“ und dem „reifen“ Graham unterscheidet. Dass er sich überhaupt mit dem Evangelisten beschäftigt, hängt an einer Frage: Warum ist Graham von Bedeutung – „why does Graham matter?“ Wackers Antwort lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass Graham für Millionen Amerikaner keine Bedeutung hatte, dass er aber Millionen anderen Amerikanern „Werkzeuge“ gab, damit sie sich als „gute Christen“, „gute Amerikaner“ und „gute Bürger der modernen Welt“ verstehen konnten. Wacker will Graham mit Fairness begegnen und sagt auch, dass er sich selbst einer „evangelikalen“ Tradition verpflichtet weiß, die der Grahams nahekommt: irenisch, inklusiv und pragmatisch.

Der Beginn der Karriere Grahams ließ die nachfolgende Erfolgsgeschichte nicht erahnen. 1936 bezog er das nicht akkreditierte, einem kruden Fundamentalismus verpflichtete Bob Jones College, wechselte bald an das Florida Bible Institute, wurde im Frühjahr 1939 zum Pastor der Southern Bap-

tist Convention ordiniert, bezog im Sommer 1940 das Wheaton College, wo er seine Frau Ruth kennen lernte, die er im August 1943 heiratete, nachdem er im Mai desselben Jahres die College-Ausbildung abgeschlossen hatte. Anfang 1944 übernahm er ein Radioprogramm in Chicago und entwickelte mit dem Sänger George Shea eine lebenslange freundschaftliche Zusammenarbeit. Auch begann er, für die Organisation „Youth for Christ“ zu arbeiten, die ihn als vollzeitlichen Evangelisten anstellte. Nachdem er im Herbst 1947 seine erste Großstadt-Evangelisation durchgeführt hatte, kam der „Durchbruch“ 1949, als er eine wohlorganisierte achtwöchige Veranstaltung in einem großen Zelt im Zentrum von Los Angeles durchführte. Die Fürsprache des Zeitungsmagnaten William Randolph Hearst und der Auftritt von Film- und Sportstars machten ihn in der Öffentlichkeit bekannt. Seine längste Evangelisation ging vom 15. Mai bis 1. September 1957 im New Yorker Madison Square Garden; an allen Abenden zusammengenommen zählte man 2,4 Millionen Besucher, an die 61.000 „Entscheidungskarten“ ausgegeben wurden. Weil er bei dieser Mammutveranstaltung mit Katholiken und *mainline-Protestanten* zusammengearbeitet hatte, tat sich ein unüberbrückbarer Graben zwischen ihm und seinen frühen fundamentalistischen Weggefährten auf. Allein das zeigt, dass sich Graham im Laufe der Zeit veränderte und dass er in der Lage war, die traditionelle evangelikale Sprache so zu erweitern, dass Millionen Amerikaner sie benutzten, um ihre privaten und öffentlichen Erfahrungen mit Sinn zu erfüllen.

Im ersten Kapitel erfährt man, welche theologischen Hauptaussagen seine Predigten beherrschten und welche Änderungen sich im Laufe der Zeit, etwa in Bezug auf sein Bibelverständnis, seine Sicht von „Neugeburt“, seine Endzeitansichten ergaben. Bei manchen Punkten blieb er seltsam ungenau, andere Kategorien wie Mysterium, Paradoxon oder Kontingenz blieben ihm fremd. Seine Sprache war eher die von „Eingeweihten“; über Liturgie oder Ekklesiologie sprach er selten oder nie. Er konzentrierte sich auf die seiner Meinung nach unaufgebbaren (unverhandelbaren) Überzeugungen, was menschliche Sünde und göttliche Vergebung anbelangt. Was manche als simple Platituden erachteten, war für die meisten seiner Zuhörer und Leser die Reduzierung komplexer Sachverhalte in eine religiöse Sprache, mit der die Dilemmata des alltäglichen Lebens zu bewältigen waren. Als „verborgener Text“ aller seiner unzähligen Predigten und Ansprachen diente Graham Joh 3,16. Sein Predigtstil, seine schnelle Sprache, oft mit einem Maschinengewehr verglichen, seine Stimme und alle seine Bewegungen waren dem einen Ziel untergeordnet, Männer und Frauen zu einer Entscheidung für Christus zu bewegen. „Stunde der Entscheidung“ hieß sein Radio- und Fernsehprogramm und „Entscheidung“ seine regelmäßig erscheinende Massen-Zeitschrift. Seine Organisation, die „Billy Graham Evangelistic Association“ (BGEA), gibt an, dass 3,2 Millionen Menschen eine Karte ausgefüllt haben, um ihre Entscheidung zu treffen.

Im zweiten Kapitel sucht Wacker, den Evangelisten als „Ikone“ darzustellen. Durch die neuen elektronischen Medien wird Amerika zu einem Land, in dem Ikonen („celebrities“) in der Öffentlichkeit eine große Rolle spielen. Die BGEA baute die Ikone Graham ebenso auf wie es Journalisten nach den Auftritten in Los Angeles 1949 taten. Wacker zeigt, wie Journalisten aus Graham einen Mythos machten, wie sie ihn als einen „All-American Male“ (wie etwa einen Auswahlspieler in einer Nationalmannschaft) und als idealen Familienvater konstruierten.

Das dritte Kapitel umfasst für deutsche Leser besonders schwierig zu verstehende Sachverhalte. Das südstaatliche Kennzeichen einer freundlichen Intimität im Umgang mit Menschen bei gleichzeitiger Distanziertheit erschließt sich Außenseitern nicht unmittelbar. Dazu kommt der rassistische Paternalismus gegenüber Afro-Amerikanern und Hispanics. Graham legte Wert auf seine Herkunft als Junge „von einer Farm“, also vom Land. In diesem Kapitel gelingt es Wacker, die anfänglichen Ambivalenzen Grahams im Umgang mit dem Rassenproblem nuanciert und treffend darzustellen, indem er zunächst einen historischen Abriss der Ereignisse und anschließend eine Analyse präsentiert. Dabei zeigt sich, dass Graham sich veränderte, ja Wacker spricht es an einer Stelle von einer „dramatischen“ Veränderung. Er bezeichnete die Rassentrennung nicht mehr als einen „Fehler“, sondern als „Sünde“, lud Martin Luther King zu seiner Evangelisation nach New York ein, was dieser auch akzeptierte, widersetzte sich einer Rassentrennung bei seinen Versammlungen, was er auch in Südafrika praktizierte, und sendete so, wie Wacker schreibt, wichtige Signale an seine evangelikalen Freunde: Man kann der Gerechtigkeit in der „Rassenfrage“ nicht widerstehen und sich zugleich noch „Christ“ nennen. Dass Graham dennoch die tiefe Verzweiflung der Afro-Amerikaner nicht wirklich verstand, hat mit seiner Herkunft und seiner sozialen Stellung zu tun: Beides versperrte ihm einen tiefen Durchblick.

Das Kapitel Graham als Unternehmer ist zwar ungewöhnlich, aber nicht minder wichtig. Graham ging von der Überzeugung aus, dass er das „beste Produkt“ der Welt verkaufe. Um dies angemessen tun zu können, bedurfte es genauer Planungen und einer umfassenden Infrastruktur mit professionellen Mitarbeitern. Seine „Feldzüge“ (engl. crusades = eigentlich: „Kreuzzüge“), seine Publikationen, seine Radio- und Fernsehauftritte erforderten genaue Abstimmungen, breite Öffentlichkeitsarbeit, talentierte Musiker und Solisten, prominente Sponsoren, ausgebildete Seelsorgehelfer und nicht zuletzt hervorragende Techniker, um neue Technologien anzuwenden. Nichts sollte dem Zufall überlassen bleiben. Die „Billy Graham Evangelistic Association“, die anfänglich organisiert wurde, um die Abwicklung der Finanzen zu sichern, entwickelte sich zu einer hocheffizienten und vertrauenswürdigen Organisation, *Empire* genannt, in der alle Aktivitäten des Evangelisten zusammenliefen. Journalisten konnten trotz angestrengter Suche keine finanziellen Unregelmäßigkeiten entdecken, was auch für die persönlichen Finanzen Grahams und seiner 63jährigen Ehe mit Ruth Bell gilt.

Was verbirgt sich hinter der Überschrift für das fünfte Kapitel „Architekt“? Es wird der Versuch unternommen, genauer zu definieren, was „Evangelikalismus“ bedeutet, wie Graham einerseits seine Mitgliedschaft in einer Denomination verstand und andererseits, wie er seine Rolle als „unabhängiger“ Evangelist sah. Beides musste Rückwirkungen auf den Evangelikalismus haben, vor allem, weil Graham die eine Person war, die wie keine andere als „evangelikaler“ Repräsentant galt. Wacker spricht von einem *centrist evangelicalism* – es gibt daher rechts und links davon noch andere Formen des Evangelikalismus –, und nennt ihn „normativ in seinem Streben“ und in der Praxis auf Expansion bedacht. Dieser *normative expansionist centrist evangelicalism* ist für ihn der *mainstream evangelicalism*, und Graham ist einer der Architekten, zumal er auch parakirchliche Organisationen einzubeziehen wusste sowie mit den protestantischen *mainline churches* und mit Katholiken offen und pragmatisch kooperierte.

Im sechsten Kapitel geht es um Grahams Verhältnis zu den US-Präsidenten, seine Sicht über den Ort Amerikas in Gottes Vorsehung sowie seinen Standpunkt zu Fragen von Krieg, Frieden und globaler Gerechtigkeit. Von Truman bis zu George W. Bush kannte er sie alle und hatte sie im Weißen Haus besucht. Barack Obama ließ es sich nicht nehmen und „pilgerte“ im April 2010 zu dem Haus des Evangelisten in Montreat, North Carolina, um ihm seine Aufwartung zu machen. Graham hatte 2005 in Flushing Meadows, New York, seinen letzten „Kreuzzug“ abgehalten und sich wegen fortschreitender Parkinson-Erkrankung aus der Öffentlichkeit zurückgezogen. Seine enge Freundschaft mit Nixon machte nicht erst seit dem Watergate-Skandal Schlagzeilen, sondern geriet zu einem Desaster – Wacker spricht vom „Tiefpunkt“ in Grahams Karriere –, als nach Veröffentlichung der Tonbänder bekannt wurde, dass sich Graham bei einem Besuch im Weißen Haus zu antijüdischen Bemerkungen hinreißen ließ, um dem Präsidenten zuzustimmen. Seine Entschuldigungen und Erklärungen hinterließen bei vielen Beobachtern keinen überzeugenden Eindruck. Nachdem der Watergate-Skandal aufgedeckt war, zeigte sich Graham lediglich von der unflätigen Sprache Nixons irritiert, nicht aber von dessen Infragestellung des gesamten demokratischen Prozesses.

Sein Lavieren zeigte sich auch in seinem Verhältnis zu Carter und Reagan. In der Öffentlichkeit schien die Annahme vorzuherrschen, er unterstütze Carter, doch arbeitete er hinter den Kulissen für Reagan. Wacker bleibt eine Erklärung schuldig, warum Graham den ungebildeten, geschiedenen und wiederverheirateten, zweit- oder gar drittklassigen Filmschauspieler mit seiner nebulösen religiösen Phraseologie dem Atomphysiker, Sonntagsschullehrer und Baptisten vorzog. Das zeigt wohl seine grundsätzlich konservative Haltung, die aber im Laufe der Zeit unter dem Eindruck wachsender Weltprobleme, besonders der atomaren Bedrohung, einer Wandlung unterzogen wurde. Graham pflegte dann zu sagen, er sei theologisch konservativ, aber politisch „liberal“, was an europäischen Maßstäben gemes-

sen anders beurteilt werden würde. Richtig aber ist, dass der einstige anti-kommunistische Falke und Befürworter der Kriegspolitik Trumans, Kennedys und Johnsons in Korea und Vietnam zu einem Sympathisanten der Friedensbewegung und zu einem Unterstützer von Jim Wallis und der Sojourner Community wurde. Dieser Wandel zeigte sich nicht zuletzt bei seinem heftig kritisierten Besuch im Moskau 1982, wo er an einer Friedenskonferenz teilnahm.

Im vorletzten Kapitel untersucht Wacker, wer die Menschen waren, die auf Grahams Botschaft ansprachen, warum sie kamen, was sie zu einer Entscheidung veranlasste, welche Briefe sie schrieben – die meisten wurden vernichtet – und wie Graham darauf reagierte. Wacker schätzt, dass bei allen Veranstaltungen Grahams etwa drei Prozent der Besucher eine „Bekehrung“ erlebten. Aber Statistiken sagen nicht viel, weil die Daten zu ungenau sind. Am Ende seiner Karriere meinte Graham, dass die meisten „Bekehrungen“ einen Neustart von Menschen darstellten, die bereits einer Kirche angehören, aber deren Glaube „schwach“ geworden war. In diesem Kapitel herrscht bei dem Rezessenten der Eindruck vor, dass die amerikanische Sucht nach „Erfolgen“ und „Statistiken“ deutlich an Grenzen stößt. Wacker untersucht auch Briefe, die dem Reißwolf entgingen. In einem Brief des Kindes Tim heißt es: „Don't die until there is someone to take your place.“ Dieser fromme Wunsch, dass Graham am Leben bleiben möge, bis ein Nachfolger gefunden sei, ist eine gute Überleitung zu dem letzten Kapitel, das dem „Patriarchen“ Graham gewidmet ist.

Seit den 1980er Jahren wurde in der Presse und anderen Medien darüber spekuliert, wer wohl den Staffelstab von ihm übernehmen würde. Wer wird der nächste Billy Graham? Der Sohn Franklin, der sich zum Präsidenten der BGEA hochgedient hatte, schockierte mit seinen reaktionären Ansichten Freunde und Beobachter und ließ Anzeigen mit dem Bild des frühen Graham veröffentlichen, in denen er zu bestimmten politischen Fragen und Personen (z. B. Homosexualität, Sarah Palin) Stellung bezog und den Anschein erweckte, als stehe sein Vater dahinter. Diese Art des Umgangs mit dem Erbe hat Graham nicht verdient und entspricht auch nicht seiner Entwicklung.

Wacker verweist aber auf etliche Schwachpunkte: Graham lernte viele sehr reiche und mächtige Männer kennen, dinierte oder spielte Golf mit ihnen. Wohl nicht zu Unrecht vermutet Wacker, dass er damit seine unbefriedigende Bildung zu kompensieren suchte. Ferner ist seine Sprache hyperbolisch. Das ist jedoch, davon gehe ich aus, der amerikanischen Reklamesprache zuzuschreiben. Er wollte eben „das beste Produkt“ verkaufen. Seine dritte Schwachstelle ist seine Unfähigkeit, sich aus der Parteipolitik herauszuhalten. Er war eben zu eng mit den Mächtigen verwoben und galt manchen als „Hoherpriester der amerikanischen Zivilreligion“. Um voranzukommen, scheute er auch nicht davor zurück, sein Mäntelchen nach dem Wind zu hängen. Das ist wohl auch der Grund, warum er sozialen und kul-

turellen Abweichlern („Dissidenten“) wenig Verständnis entgegenbringen konnte. Dafür redete er zu viel über Dinge, von denen er nichts oder wenig verstand.

Dem stehen aber positive Seiten gegenüber, vor allem sein fester Charakter, gepaart mit Humor, einer positiven Sicht der Dinge, einer gewissen Bescheidenheit sowie vor allem Mut, nicht zuletzt auch in der Öffentlichkeit. Am Ende steht dann aber doch die Frage, ob man sagen kann, dass Billy Graham eine ganze Nation „geformt“ hat. Woran kann man das messen? Besonders betroffen bei dieser Frage sind die „Evangelikalen“, für die er im allgemeinen Bewusstsein und auch bei Wacker als Vertreter eines *evangelical mainstream* steht. Wenn schon sein Sohn Franklin als neuer Leiter der BGEA stark von der Haltung seines Vaters abweicht, was Wacker auf die konservativere Haltung der Mutter Ruth zurückführt, und wenn im gegenwärtigen Wahlkampf der Milliardär Donald Trump und der viel gefährlichere Ideologe Ted Cruz darauf pochen, „evangelikale Werte-Wähler“ in großer Zahl anziehen zu können, dann fragt sich, ob Grahams „Werkzeuge“ von Dauer waren, um politische Clownerie und unsinnige Schlagworte als solche zu entschleiern. Jedenfalls zeigt sich, dass *evangelical* keine Kategorie ist, die genauer Definition standhält, sondern ein Konstrukt, unter dem je unterschiedliche Interessen sich verbergen.

Erich Geldbach

Dietrich Meyer (Hg.): Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Bibel und Bibelgebrauch. Bd. 1: Bibelübersetzung; Bd. 2: Zinzendorfs Übersetzung des Neuen Testaments, Evangelien und Apostelgeschichte (Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. IV: Nikolaus Graf Ludwig von Zinzendorf, Werke: Bd. 7.1/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Bristol 2015, 130,- bzw. 110,- €, 978-3-525-55856-0 bzw. 978-3-525-55857-7.

Dietrich Meyer hat in Zusammenarbeit mit Kai Dose und Jürgen Quack mit den beiden umfangreichen Bänden „Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Bibel und Bibelgebrauch“ ein eindrucksvolles Werk vorgelegt. In diesen beiden Bänden geht es nun nur am Rande um den Zinzendorf, der in den Lösungen die Bibel in verdaulichen Häppchen in den Alltag der Menschen integrierte und auch nur am Rande um Zinzendorfs Überlegungen zum Schriftverständnis. Dieser wird wohl im vierten Teilband ausführlicher zu Wort kommen. Im Mittelpunkt der ersten beiden Bände steht Zinzendorf als Übersetzer und Herausgeber, ja als der Verbreiter von Bibeln und biblischen Schriften. Das ist nun vor allem der Zinzendorf der zwanziger, dreißiger und sehr frühen vierziger Jahre des 18. Jahrhunderts, in denen diese Projekte eine große Rolle spielten. Bemerkenswert ist, dass auch seine Mitarbeiter und Kritiker ausführlich in den Blick genommen werden. Eben-

falls hervorzuheben ist, dass die Texte jeweils kritisch ediert sind, sofern mehrere Fassungen überliefert sind.

Das bekannteste dieser Projekte ist die Ebersdorfer Bibel. Zinzendorf versuchte hier durch eine neue und erschwingliche Ausgabe der Bibel das Buch der Bücher weiter zu verbreiten, als es bisher schon allein aus Preisgründen möglich war. Der Name kommt vom Herkunftsor von Zinzendorfs Frau Erdmuthe Dorothea, einer geborenen Reuß-Ebersdorf. Das Projekt wurde an diesem kleinen Ort offiziell angesiedelt und zunächst dort gedruckt, weil es sich um ein eigenes reichsunmittelbares Territorium handelte und man deshalb keiner Zensur unterlag. In all diese Hintergründe wird von Jürgen Quack gut eingeführt.

Als Bibelübersetzung griff die Ebersdorfer Bibel auf Luther zurück. Neu waren allerdings Anmerkungen zur Lutherübersetzung mit Verbesserungsvorschlägen von Andreas Rothe sowie die Summarien zu den Kapiteln des Bibeltextes von Zinzendorf. Bei den Summarien zeigt Quack auf, dass diese wohl tatsächlich zum großen Teil von Zinzendorf selbst stammen. Hinzu kommen einige weitere Ergänzungen, von denen Zinzendorfs „Gedancken vor unterschiedliche Leser der Schrift“ (74 ff.) besonders interessant und trotz der manchmal komplexen Sprache lesenswert sind. All diese Texte werden mit abgedruckt und sind so verfügbar. Nun begnügt sich Quack aber nicht mit der Ebersdorfer Bibel an sich, sondern führt auch in die Kritik daran ein, insbesondere an Zinzendorfs Summarien. Die von der sächsischen Obrigkeit verordnete Warnung, die beim Verkauf eingehetzt werden musste, wird ebenso beigefügt wie die von Zinzendorf selbst verfasste „Nacherinnerung“. Bei dieser handelte es sich um einen Kompromiss: Zinzendorf ging selbst auf einige in den Augen der Obrigkeit kritische Stellen seiner Ebersdorfer Bibel ein, dafür konnte sie ohne die von anderen verfasste Warnung verkauft werden.

Weit ehrgeiziger als die Ebersdorfer Bibel war nun ein weiteres Projekt Zinzendorfs: der Versuch einer neuen Übersetzung der Bibel. Für den vorliegenden Band hat darüber Kai Dose gearbeitet, der zunächst in die „Frühen Bibelübersetzungen zwischen 1727–1737“ einführt, wie der zweite Teil des ersten Teilbandes überschrieben ist. Bei den übersetzten neutestamentlichen Schriften handelt es sich um den 1. Timotheusbrief, den Judasbrief, die Bergpredigt, die ersten vier Kapitel der Offenbarung und den Hebräerbrief. Dass sich die Seiten 293–523 dieses Bandes mit dieser doch sehr überschaubaren Zahl von Schriften beschäftigen, zeigt die Gründlichkeit, mit der Dose hier vorgegangen ist.

Zunächst führt Dose ausführlich in das Projekt an sich ein. Zinzendorf wollte hier nicht – wie einst Luther – allein das Neue Testament übersetzen. Sein Ziel war eine Gemeinschaftsarbeit. Spätestens ab 1733 bildete sich in Herrnhut ein *Collegium Biblicum*, dessen Angehörige sich gemeinsam mit Zinzendorf um die Übersetzung des 1. Timotheusbriefs mühten. Dabei ging es gerade Zinzendorf weniger um eine sprachlich genaue Übertragung als

vielmehr um eine lebensnahe, verständliche Fassung. Die Übersetzung wurde zunächst als Probbedruck an verschiedene Gelehrte gesandt. Deren Reaktionen sind als Gelehrtenkommentare gesammelt worden und hier abgedruckt. Eigens aufgeführt und dokumentiert sind die Reaktionen von Johann Albrecht Bengel und der Berliner Sozietat unter Daniel Ernst Jablonski. Gerade Johann Albrecht Bengel, dem es um eine sehr genaue Übersetzung von Gottes Wort ging, hatte mit Zinzendorfs Arbeitsweise große Mühe. Der Abdruck der zeitgenössischen Reaktionen ermöglicht dem Leser einen guten Einblick in dieses Ringen und zeigt gleichzeitig eindrucksvoll auf, wie vernetzt Zinzendorf hier arbeitete.

Die zweite neu übersetzte Schrift ist der Judasbrief, der in der von Zinzendorf herausgegebenen Zeitschrift „Freiwillige Nachlese“ abgedruckt und nur in dieser Fassung überliefert ist. Der Judasbrief ist im *stilum relatorium*, also in der Form einer genauen Nacherzählung verfasst. Nach einer kurzen Einführung, in der Kai Dose überzeugend die These vertritt, dass es sich um eine Übersetzung von Zinzendorf selbst handelt, ist der Text abgedruckt. Da er nur in genau einer Fassung überliefert ist, erübrigt sich hier ein textkritischer Apparat.

Ebenfalls nur in einer Fassung überliefert ist die Bergpredigt, die 1735 erschienen ist. Hier handelt es sich nicht um eine erzählende Wiedergabe, sondern um eine wörtliche Übersetzung.

Im erzählenden Stil sind dagegen die ersten vier Kapitel der Offenbarung übertragen worden, die ebenfalls in der „Freiwilligen Nachlese“ erschienen sind. Der Text wird wieder von Kai Dose eingeleitet.

Den Abschluss der frühen Bibelübersetzungsversuche bildet der Hebräerbrief, den der inzwischen aus Sachsen ausgewiesene Zinzendorf 1737 als erstes Werk nach seiner Ordination zum Bischof veröffentlichte. Zu diesem Werk gibt es wieder umfangreichere Materialien, die mit veröffentlicht sind. Kai Dose zeigt auf, dass Zinzendorf auch diesen Text mit bedeutenden Theologen seiner Zeit wie Johann Jakob Wettstein und E. D. Jablonski diskutierte. Bei erhaltenen, dem Band beigefügten *Observationes* zum Text argumentiert Kai Dose überzeugend dafür, dass sie von Johann Albrecht Bengel verfasst worden sind.

Der zweite Band ist von völlig anderer Art: Darin geht es um Zinzendorfs größtes Projekt zur Bibelverbreitung, nämlich um seine Neuübersetzung des Neuen Testaments. Abgedruckt werden in vier Spalten die beste griechische Textgrundlage seiner Zeit, nämlich Bengels Neues Testament, Zinzendorfs Übersetzung von 1739, die Überarbeitung von 1744 und der Luthertext der Ebersdorfer Bibel. Mit diesen vier Fassungen kann sich der Leser ein gutes Bild von Zinzendorfs Qualität als Übersetzer und seiner philologischen Leistung machen. Hier liegen die Evangelien und die Apostelgeschichte vor. Die weiteren Bücher folgen im noch nicht erschienenen nächsten Band. Auch die Vorworte und ähnliches Material werden noch folgen.

Insgesamt ist Dietrich Meyer bereits mit den ersten beiden Teilbänden ein Beitrag gelungen, an dem niemand vorbeigehen kann, der sich mit Zinzendorfs Bibelgebrauch beschäftigt. Beide Teilbände sind eher an den Spezialisten gerichtet als an ein breites Publikum, aber der Zinzendorf-Kenner wird von ihnen sehr profitieren.

Thomas Gerold

Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen. Im Auftrag der VELKD hg. v. Matthias Pöhlmann und Christine Jahn. Mit CD-ROM, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015, 1079 S., 98,- €, 978-3-579-08224-0.

Das vorliegende Handbuch schließt in Konzeption, Anliegen und nicht zuletzt Titel eng an das zuvor in sechs Auflagen erschienene „Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen“ an, markiert jedoch gerade in den vorgenommenen Veränderungen die fortschreitende weltanschauliche Pluralisierung der Gesellschaft und den inner- wie außerkirchlich wachsenden Orientierungsbedarf. Dabei vermehrt das von der VELKD verantwortete Werk nicht die Zahl der Konfessionskunden, die inzwischen weit hin der Selbstdarstellung der verschiedenen Denominationen unter weitgehendem Verzicht auf Beurteilungen den Vorzug geben. Das Anliegen dieses Handbuchs ist demgegenüber ein erklärtermaßen apologetisches. Mag der Ausdruck als solcher (im Deutschen) aus der Zeit gefallen wirken, so bleibt die apologetische Aufgabe der Kirche(n) – „Konturierung nach außen und Selbstvergewisserung nach innen“ (22) – dennoch bestehen.

In wünschenswerter Klarheit legen die Herausgeber zu Beginn den positionellen Charakter sowie das Anliegen des Buches offen. Seinen „Sitz im Leben“ hat es in der Aufklärungs- und Beratungstätigkeit der landeskirchlichen Weltanschauungsbeauftragten, was nicht zuletzt darin Ausdruck findet, dass jedes Kapitel mit Hinweisen zu Seelsorge und Gespräch abschließt. Das Handbuch verbindet den Anspruch „einer möglichst objektiven Beschreibung mit dem Versuch, die verschiedenen Erscheinungsformen und Gemeinschaften aus der Sicht des evangelisch-lutherischen Glaubens im Blick auf Nähe und Distanz einzuschätzen“ (22). Dabei wird anerkannt, dass sich die kirchlich-lutherische Perspektive in der beschreibenden Darstellung und der theologischen Beurteilung niederschlägt. Der Aufbau des Buches orientiert sich, so erklären die Herausgeber, an der Nähe bzw. Ferne einer Gruppe bzw. Weltanschauung im Verhältnis zur evangelisch-lutherischen Kirche. Folglich stehen die evangelischen Freikirchen am Anfang der Einzeldarstellungen, atheistische und humanistische Organisationen (die erstmalig im Handbuch berücksichtigt werden) am Ende. Die Zuordnungen leuchten weithin, jedoch nicht in jedem Fall ein. So wird der Leser nicht näher über

die konfessionell-lutherischen Freikirchen (z. B. die SELK) oder die Herrnhuter Brüdergemeine informiert; vermutlich werden diese dem Beobachterstandpunkt und nicht dem zu beobachtenden Phänomenbereich zugeordnet. Selbst wenn dies zutreffen sollte, bleibt unklar, warum die römisch-katholische Kirche sowie die orthodoxen Kirchen im Panorama der weltanschaulichen Gruppen unberücksichtigt bleiben. Unverständlich ist ferner die Einordnung des Freikirchlichen Bundes der Gemeinde Gottes unter die „Sondergemeinschaften und Splittergruppen mit christlichem Hintergrund“ (433). Die erfolgte Aufnahme in die Vereinigung Evangelischer Freikirchen und der Gaststatus bei der Bundes-ACK lassen Zweifel an der Sachgemäßheit dieser Zuweisung aufkommen.

Den Sachkapiteln des Handbuchs stehen Ausführungen zur Geschichte und Lehre der lutherischen Kirchen in Deutschland – als ehemalige Staatskirchen –, die Konkretion der apologetischen Aufgabe sowie Hinweise zur Seelsorge in der weltanschaulichen Beratung voran. Im Blick auf die Freikirchen (Kap. 1) wird darauf hingewiesen, dass die Bezeichnung historisch als Gegenbegriff zu den territorial verfassten und eng mit den politischen Mächten verwobenen Staatskirchen verwendet wurde, weshalb der Ausdruck – wie zu ergänzen wäre – auch nur im europäischen Umfeld Sinn ergibt, obwohl die damit bezeichneten Gruppen häufig eine starke Präsenz, einige sogar ihre Wurzeln außerhalb Europas (v. a. in den USA) haben. Daher sollte es nicht heißen, dass die „Entstehung“, sondern dass die *Ausbreitung* der Freikirchen in Deutschland „historisch mit der Liberalisierung des Religionsrechts“ in der Mitte des 19. Jahrhunderts verbunden ist (57). Als typische Kennzeichen von Freikirchen werden die freiwillige Mitgliedschaft, das Laienengagement, die hohe Verbindlichkeit in Fragen von Glauben und Lebensführung (einschl. Gemeindezucht) sowie eine grundsätzliche ökumenische Offenheit genannt. Letztere gilt als Unterscheidungsmerkmal gegenüber den einen Exklusivitätsanspruch erhebenden „Sondergemeinschaften mit christlichem Hintergrund“. Meines Erachtens wären die missionarische Ausrichtung und das diakonische Engagement als weitere Kennzeichen von Freikirchen zu benennen. Hingewiesen wird darauf, dass die Zuordnung zu den Freikirchen unscharfe Ränder aufweise, was konkret am Weg der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten gezeigt wird. Diese werden im Handbuch am Ende des Freikirchen-Kapitels besprochen, die Überschrift ist in eckige Klammern gesetzt.

Die Darstellung der verschiedenen Freikirchen (wie dann auch aller weiteren Weltanschauungsgruppen) folgt einem gleichbleibenden Schema: (1) Überblick, (2) Wahrnehmung, (3) Geschichte, (4) Lehre, (5) Glaubenspraxis, (6) Organisation, (7) Stellung zur Ökumene, (8) Stellung zur Gesellschaft, (9) Stellungnahme und Ratschläge. Dieses recht schematische Vorgehen ist einem positionellen Phänomenzugriff durchaus angemessen, wird sich freilich mit dem Selbstverständnis einer Gruppe nicht an jedem Punkt zur Deckung bringen lassen. Die Darstellung der Freikirchen erscheint im

Ganzen wohlwollend und um Differenzierungen bemüht, was vor allem im Abgleich des Textes mit den vorangegangenen Handbüchern deutlich wird. Markiert werden nicht nur bestehende Unterschiede, sondern auch Anliegen, die aus der Sicht des lutherischen Glaubens geteilt werden können. So heißt es z. B. zu den Brüdergemeinden, sie wollten „Gottes Willen im Alltag tun und mit der Umwelt Frieden halten. Die Evangelisch-Lutherischen Kirchen sehen sich in diesem Bemühen mit den Brüdergemeinden verbunden“ (71). In der Darstellung der Geschichte der Mennoniten wird nicht verschwiegen, dass der „reformatorischen Bewegung“ (wie es etwas unscharf heißt) „die ‚Wiedertaufe‘ zum Grund für Ausgrenzung und Verfolgung“ wurde (135). Für die Verhängung der Todesstrafe bei Wiedertaufe habe Luther „die theologische Legitimation geliefert und [diesem Vorgehen] ausdrücklich zugestimmt“ (136). Auf die ökumenischen Prozesse, die auf die Heilung dieser Erinnerungen zielen, wird hingewiesen.

Nach meinem Eindruck dürften Theologen der behandelten Gruppen die Darstellung in weiten Teilen annehmbar finden, während die Stellungnahme selbstredend Ausdruck einer kirchlich-lutherischen Perspektive ist. Zugleich wird der Leser, der auch die Binnenperspektive einzunehmen vermag, an manchen Stellen Fragezeichen setzen. So heißt es recht pauschal, dass Baptisten generell „eher zu einer traditionell-überkommenen Form der Lebensführung“ neigten (79), was der pluralen Wirklichkeit des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden kaum gerecht werden dürfte (und eher als Beschreibung russlanddeutscher Baptisten-Gemeinden passen würde). Zu den Freien evangelischen Gemeinden wird vermerkt, dass sie ihre Mission hauptsächlich „unter kirchlich sozialisierten, aber unzufriedenen Mitgliedern der beiden großen Kirchen“ wahrnahmen (99). Für diese Behauptung wünschte ich mir belastbare Belege. Im Blick auf die Evangelisch-methodistische Kirche findet sich u. a. die Aussage, dass sie „die lutherische Auffassung von der Realpräsenz Christi im Mahl“ teile (108) – was ich nicht verifizieren kann – und Beispiel für eine Freikirche sei, „die sich nicht in Abgrenzung zu den Landeskirchen definiert“ (114). So zutreffend letzteres als Beschreibung für die Gegenwart ist, bleibt die häufiger im Kontext der Freikirchen verwendete Kategorie der „Abgrenzung“ in ihrem Gebrauch insgesamt doch diffus. Bei einem Handbuch dieses Umfangs und dieser thematischen Breite kann es, nimmt man die diskussionswürdigen Aussagen beiseite, nicht ausbleiben, dass auch einige Sachfehler in die Druckfassung Eingang gefunden haben. Es wäre müßig, sie an dieser Stelle aufzuführen; Korrekturen sind ausdrücklich erbeten an das Amt der VELKD.

Neben den Freikirchen werden in eigenen Kapiteln die pfingstlich-christlichen Bewegungen und unabhängige Gemeinden (Kap. 2) sowie – in dieser Form neu – die apostolische Bewegung mit den ihr zugehörigen Kirchen und Gemeinschaften vorgestellt. Die russlanddeutschen Gemeinden werden – nach Maßgabe des Kriteriums von Nähe und Distanz zur evangelisch-lutherischen Kirche – nicht beim entsprechenden deutschen

Gemeindebund (der Baptisten oder Mennoniten) eingeordnet, sondern unter den „unabhängigen Gemeinden“ besprochen. Die Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (GaSH) werden auf knapp zwei Seiten und unter Verzicht auf die sonst übliche Bibliographie verhandelt. Meine Prognose geht dahin, dass dieser Bereich in weiteren Auflagen stärker in den Fokus rücken wird (zumindest rücken sollte).

Das Handbuch steht erklärtermaßen für eine positionelle Bestimmung des Verhältnisses sehr unterschiedlicher Weltanschauungsgruppen zur Lehre der evangelisch-lutherischen Kirche. Einzigartig ist das Buch darin, dass es – mit Redaktionsschluss Mitte 2015 – Orientierung über einen breiten Phänomenbereich wie Sondergruppen, Neuoffenbarungsreligionen, esoterische Weltanschauungen, Anbieter von Lebenshilfe und Psychoorganisationen, über in Deutschland präsente Gruppen mit fremdreligiösem Hintergrund und schließlich atheistische bzw. humanistische Organisationen bietet, bei zusätzlicher Möglichkeit der Volltextsuche auf einer beiliegenden CD-ROM. Die Einordnung der evangelischen Freikirchen in diesen Kontext mag den Freikirchler auf den ersten Blick befremden, sie wird jedoch konzeptionell begründet und vom Anliegen der Orientierung her plausibilisiert. Die umsichtig zusammengestellten Quellen- und Literaturverweise sowie die Aufnahme von Internetadressen in das Buch dürften auch für Freikirchenforscher eine wichtige Hilfe sein. Der Abgleich der – kritischen – eigenkirchlichen Selbstwahrnehmung mit der lutherischen Fremdwahrnehmung kann den Blick für potentielle Irritationen im Miteinander, für Missverständnisse und Möglichkeiten von deren Überwindung schärfen. Nicht zuletzt dokumentiert der Band die weltanschauliche Vielfalt in unserem Land, die anzuerkennen Voraussetzung dafür ist, die eigenen Überzeugungen als begründungsnotwendig und – hoffentlich – auch begründungsfähig zu erkennen. Positionalität und Dialogizität sind und bleiben die zwei Seiten christlicher Identität in der Vielfalt der Kirchen.

Christoph Raedel

Hans Gasper, Erweckung. Von den Täufern zum Charismatischen Christentum, hg. v. Referat für Weltanschauungsfragen (WAT 103/104), Arge der Österreichischen Pastoral- und Seelsorgeämter Wien 2014, 212 S., € 11,00.

Der Autor dieser Schrift ist ein ausgewiesener Kenner der neueren ökumenischen Entwicklung und deren historischer Verortung. Als katholischer Theologe, der im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz u. a. als Ökumenreferent im Bereich Glaube und Bildung gearbeitet hat, als Mitarbeiter im Kernteam des ACK-Prozesses „Missionarische Ökumene“ und als Mitherausgeber des „Lexikons neu religiöser Bewegungen und Weltanschauungen“ verfügt er über einen reichen Kenntnis- und Erfahrungsschatz zum Themenkreis „Erweckung“.

Der weite Bogen „Von den Täufern [der Reformationszeit und vorreformatorischen Ansätzen] zum Charismatischen Christentum [der Gegenwart]“ konnte in einem solchen Informations- und Übersichtswerk von Anfang fast an nur in skizzenhaften großen Zügen geschlagen werden. Gasper erweist sich in der Anlage und Übersichtlichkeit des außerordentlich informativen Buches als Meister präziser und inhaltsreicher Kurzfassungen. Der katholische, den Freikirchen mit Empathie begegnde Theologe schickt vor 19 folgenden Kapiteln, die sich von der Böhmischem Vorgeschichte bis zur Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich und der Schweiz erstrecken, zur Hinführung hilfreiche Grundinformationen voraus. Er behandelt darin in äußerster Knappheit „Erweckungsprotestantismus“, „Grundcharakteristika von Freikirchen und Erweckungsbewegungen“ und einen „Vorblick auf die Geschichte des Erweckungsprotestantismus“. Danach werden Bewegungen, kirchliche Gruppen, Evangelikalismus, die Freikirchen, die Heiligungs- sowie die Gemeinschaftsbewegung behandelt, weiter Fundamentalismus, Dispensationalismus und Prämillennarismus, die Pfingstbewegung, die „Wellen“ der Charismatischen Bewegung bis hin zu unabhängigen Gemeinden und Werken. Wie es nicht anders sein kann (aber leider viel zu selten erfolgt), werden die historischen Linien insbesondere für das 19. und 20. Jahrhundert von der angelsächsischen Kirchengeschichte her ausgezogen, wie überhaupt auch die einzelnen Bewegungen historisch und geistlich-theologisch miteinander verknüpft werden.

Das Ziel dieser unscheinbar erscheinenden und doch höchst kompetenten Veröffentlichung ist es, Pfarrern, Unterrichtenden in Schulen und Gemeinden sowie Fragenden, in deren eigenen Lebensbereichen fremde Kirchen, Gemeinden oder Bewegungen auftauchen, sachliche Informationen anzubieten. Die knapp gehaltene Übersicht ist durch ein Begriffs- und Namenregister (aber bitte nur, wenn es aus Zeitgründen zwingend notwendig ist) schnell auf den Punkt hin zu erschließen, an dem der Leser gerade Hilfe braucht. Man kann die Veröffentlichung durchaus als „Handbuch“ bezeichnen. Für weitergehende „Nachforschungen“ ist ein vielseitiges Literaturverzeichnis beigegeben. Das preiswerte Büchlein wird seinen Zweck voll und ganz erfüllen und den in der Sache Kundigen wird es damit erfreuen, dass das Phänomen eines prägenden Teils protestantischer Glaubenspraxis in einem wirklich ökumenischen, nationale und konfessionelle Grenzen überschreitenden Horizont vorgestellt wird.

Karl Heinz Voigt

Christina Jetter-Staib: Halle, England und das Reich Gottes weltweit – Friedrich Michael Ziegenhagen (1694–1776). Hallescher Pietist und Londoner Hofprediger (Hallesche Forschungen 34), O. Harrassowitz, Wiesbaden 2013, 501 S., 68,00 €, ISBN 9783447069625.

Die von Christina Jetter-Staib unter treffendem Titel vorgelegte Dissertation ist wegen der Londoner Brückenstellung Ziegenhagens zwischen dem europäischen Kontinent und Nordamerika aus verschiedenen Gründen von Interesse. Kenntnisreich vermittelt die Autorin Einsichten in die unterschiedlichen kirchlichen Verhältnisse innerhalb des halleschen Pietismus, die britischen Möglichkeiten kirchlichen Wirkens auch außerhalb des staatskirchlichen Gefüges sowie die Wirksamkeit deutscher Pietisten in Nordamerika, das kirchenrechtlich noch unter der Aufsicht des anglikanischen Bischofs von London stand. Die hier zum Tragen kommende transatlantische und teilweise transkonfessionelle Sicht kirchlicher Geschichte steht noch in den Anfängen, ist aber für das Verständnis der Freikirchen in Deutschland unerlässlich.

Die vorliegende Biographie schöpft aus einem reichen, bestens belegten Quellenfundus und zeichnet sich durch außerordentlichen Detailreichtum aus. Nach einer Hinführung über Methodenfragen, Vorgehensweise und Forschungsstand (1–28) folgt ein ausführliches Referat der Quellenlage, das hohe Erwartungen an die inhaltliche Darstellung weckt (29–43). Im ersten von vier großen Abschnitten (45–109) werden naturgemäß frühe biographische Prägungen durch Familie, Studium und das erste Hofpredigeramt Ziegenhagens in Linden behandelt. Immer spielen August Hermann Francke und der hallesche Pietismus eine zentrale Rolle. Auch wenn man die nicht unkritische Haltung der Autorin gegenüber pietistischer Frömmigkeit in Rechnung stellt, überrascht es, dass sie eine längere Passage (58–63) der „Karriereplanung“ Ziegenhagens widmet, während sonst eher von „Führung“ und „Providenz“ i. S. göttlicher Vorsehung die Rede ist. Was damit gemeint ist, wird in dem Abschnitt über dessen „religiöses“ (also nicht etwa christliches oder wenigstens pietistisches) Fundament dargelegt.

Breit geschildert wird das große Netzwerk der beiden Franckes, des Vaters August Hermann und nach dessen Tod des in der Forschung vernachlässigten, im entlegenen Glaucha wirkenden Gotthilf August, in dem London eine wichtige Funktion hatte. Deutlich wird, dass Ziegenhagens britische Kontakte kaum über London hinausreichten. Dafür pflegte er in der Hauptstadt um so intensivere Verbindungen, die ebenso kenntnisreich referiert werden wie sein Londoner Engagement insgesamt (111–413). Seine kühle Distanz zum Anglicanismus ist weniger überraschend als seine negative Bewertung, ja Bekämpfung der Herrnhuter (439), in denen er „Konkurrenten“ sah. Zwar machte er sich nicht bedingungslos die Differenzen zwischen Glaucha und Herrnhut zu eigen, ließ sich aber in der Gestaltung dieser „ökumenischen Beziehung“ weniger als sonst bei ihm üblich von

dem Motiv der weltweiten Ausbreitung des Reiches Gottes leiten. Dieses kommende Reich sollte eben nach Ziegenhagens etwas naiver Vorstellung „deutsch, lutherisch, landeskirchlich, hallesch-pietistisch“ (441) sein. Das erklärt auch, warum sein Mitarbeiter Samuel Berein, 1736–1741 Vorleser in der Londoner Hofkapelle, im Dezember 1738 nach Halle berichtete, dass „von Herrn Wesley und dessen Freunden eine ziemliche Bewegung in London verursacht“ sei, diese missionarischen Aktivitäten jedoch nicht in das konfessionelle Konzept Ziegenhagens passten. Immerhin berichteten die in Verbindung mit Ziegenhagen in Amerika wirkenden Prediger Johann Martin Boltzius und Israel Christian Gronau wiederholt von Kontakten mit den Brüdern John und Charles Wesley während deren Aufenthalts in Georgia von 1735–1737. John Wesley vertrauten Boltzius und Gronau sogar Briefe in die Heimat an, die nach allen sonst üblichen Vorgängen auf dem Schreibtisch von Ziegenhagen gelandet sein müssen. Vielleicht standen die anglikanischen Pfarrer, damals schon „Methodisten“ genannt, trotz aller Ähnlichkeit ihrer Frömmigkeit mit der der deutschen Pietisten den ungeliebten Herrnhutern zu nahe, und Ziegenhagens Reich Gottes war nun einmal lutherisch und deutsch, was Gräben aufriss. Oder sollte die Autorin diesen Teil der Londoner Kontakte Ziegenhagens – eben aus deutscher Sicht – nicht wahrgenommen haben?

Ebenso marginal wird die Sklavenfrage thematisiert. Das erstaunt, nutzte doch das im Sklavenhandel tätige, äußerst einträchtliche organisierte Verbrechen der Zeit eben die britischen und nordamerikanischen Seehäfen, über die auch der transatlantische Reiseverkehr lief. In der Studie ist ausgiebig von Finanzgebaren und Geldbeschaffung die Rede. Sollte auf diesem Feld einige gewisse Rücksichtnahme mitgespielt haben, wie Ziegenhagen sie bei den Francke-Brüdern auch in anderer Hinsicht anmahnte? Auch über die Mission unter Indianern und das Verhältnis zu den in Georgia lebenden Juden erfährt man gern mehr, gerade unter dem Oberbegriff des Reiches Gottes: Hatten darin auch Indianer Platz? Gemessen an diesen gesellschaftlichen Fragen, wird der Einschätzung der individuellen „Eheproblematik“ viel Raum gegeben (187–198).

Die manchmal scharfe Kritik an den Herrnhutern bekommt dadurch eine besondere Note, dass verglichen mit ihr die Nichtpietisten in der eigenen Kirche fast keine Beachtung finden, obwohl hier aus Ziegenhagens Perspektive manche Frage angebracht gewesen wäre. Dieser Komplex gehört in das Kapitel „Widersprüche und offene Fragen“, mit dem das für die Erforschung des internationalen ökumenischen Transfers wichtige Buch eine Lücke schließt und zugleich neue Fragen aufwirft.

Karl Heinz Voigt

Hans Michael Heinig / Hendrik Munsonius (Hgg.), 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 322 S., 12,80 €, ISBN 978-3-16-153501-7.

Die Geschichte des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Staat verlief auf lange Sicht durchaus ambivalent. Schon der Begriff „Freikirche“ macht deutlich, dass es eine andere Konstellation zwischen Staat und Kirche als die Gestalt einer Staatskirche oder einer Territorial- bzw. Landeskirche geben kann. Es stellt sich die Frage, ob der in der Tradition begründete Begriff „Staatskirchenrecht“ im Buchtitel angemessen die religiösen und kulturellen Verhältnisse Deutschlands im 21. Jahrhundert widerspiegelt; denn die Rechtswissenschaften und die staatliche Politik haben immer mehr das Wort „Staatskirchenrecht“ durch die Ausdrücke „Religionsverfassungsrecht und Kirchenrecht“, „Religions- und Weltanschauungsrecht“ oder „Religionsrecht“ ersetzt. Dieser Begriffswechsel folgt der veränderten Wahrnehmung von Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft und im Verhältnis zum staatlichen Gesetzgeber. Das Land der religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Vielfalt ist nicht nur in der Wirklichkeit, sondern auch in der Lehre des Verfassungsrechts ein anderes geworden als zur Zeit der Erfindung von Staatskirchenrecht. Christian Waldhoff räumt in seinem Artikel „Staatskirchenrecht“ Buch ein: „Die Abgrenzung zu anderen Begrifflichkeiten [...] ist unklar und umstritten“ (266), was ihn aber nicht daran hindert, einen umfassenden Beitrag zu bieten (265-271). Trotz aller Problematisierung: Der Buchtitel gibt eine spezielle Wirklichkeit wieder und ist noch nicht anachronistisch. Er entspricht dem Normengefüge des Grundgesetzes, das die Weimarer Reichsverfassung von 1919 fortsetzt. Die erstmalige (fast) gleichberechtigte Stellung der Freikirchen in Deutschland wird hier begründet. Dieser Rechtsrahmen erweist sich als flexibel — trotz aller historischen Brüche und Mühen im Umgang mit kleineren Kirchen neben den beiden großen wie auch mit nichtchristlichen Religionsgemeinschaften. In dieser Logik liegt der Abdruck der zentralen Bestimmungen beider genannten Verfassungen im Anhang des Buches.

Dieses Nachschlagewerk wurde vom Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), welcher zugleich Professor für Kirchen- und Staatskirchenrecht an der Universität Göttingen ist, und einem der dortigen Referenten herausgegeben. Die Beiträge wurden ausschließlich von Juristinnen und Juristen mit ausgewiesenen vertieften Kenntnissen der Materie verfasst. Die Federführung durch die beiden Herausgeber beeinflusste die Auswahl des Autorenkreises sichtbar. Neben Juristen staatlicher Fakultäten wurden mehrere Kirchenrechtskundige aus der EKD und ihren Gliedkirchen eingebunden. Das katholische Institut für Staatskirchenrecht ist mit nur einem Autor vertreten, der sinnigerweise den Artikel über Konkordate bearbeitet hat. Darüber hinaus wurden keine Autoren von Artikeln aus anderen Kirchen, Religions- oder Weltanschauungs-

gemeinschaften oder aus der Politik gewonnen. Das ist das offensichtliche Risiko für ein solch kleines Fachlexikon. Die vorgegebene Begrenzung auf 100 Fachbegriffe zwingt zur Prüfung der Relevanz und zu einer Auswahl, die beim besten Willen und Wissen irgendwie willkürlich erscheinen muss. Sie wirkt in diesem Fall „evangelisch-landeskirchlich“. So ist vielleicht logisch, dass die Stichworte „Freikirche“ und „eingetragener Verein“ als Ausprägungen von Religionsgemeinschaften fehlen. Auch der von Hendrik Munsonius verfasste Beitrag „Staatskirchentum“ (271-274) versäumt es, über den Tellerrand der landeskirchlichen Sicht der Dinge hinaus Alternativen oder Oppositionsbewegungen gegen diese Verhältnisse zu erwähnen. Seltsamerweise erhält der selbstverständlich eingesetzte Begriff „Kirche“ keinen separaten Artikel, wohl aber die Problematik rund um das Kirchenasyl. Aus der Sicht mancher freikirchlicher Theologen mag Michael Germann eine diskutierbare Behauptung unter „Taufe/Kindertaufe“ aufstellen, wenn die Geschichte in den Blick kommt: „Die Religionsfreiheit eines Menschen, der als religionsunmündiges Kind getauft worden ist und nach Erreichen der Religionsmündigkeit seine Taufe ablehnt, ist nicht gemindert“ (290). In der Enge des Stichworts „Theologische Fakultäten/Lehrstühle“ von der Pfarrer- und Lehrerausbildung bis zur Finanzierung finden Theologische Seminare als staatlich anerkannte Fachhochschulen natürlich keine Erwähnung. Stattdessen wäre das Stichwort „Ausbildung“ besser gewesen. Die Einbindung von Autorinnen und Autoren anderer Provenienzen und Fachgebiete als die der beiden Herausgeber hätte wahrscheinlich zu einem thematisch breiteren Katalog der Stichworte geführt. Dass das Staatskirchenrecht nicht nur juristische Aspekte enthält, liegt auf der Hand. Z. B. wäre eine ergänzende theologische Begründung der Kirche bereichernd. In einer dritten Auflage wird man wohl in der Lage sein, ein paar der Monita abzuarbeiten.

Diese Anmerkungen sollen aber nicht an der Relevanz dieses Buches rütteln: Es ist für Kirchen- und Gemeindeleitungen, Pastoren, Theologen und Historiker unerlässlich, über ein handliches Hilfsmittel von hoher und sicherer Fachkompetenz zu verfügen, das griffbereit im Regal steht. Hier kommt das wissenschaftliche Taschenbuch gut daher. Autoren und Herausgeber haben sich erfolgreich um eine allgemein verständliche und zugleich angemessene Fachsprache bemüht. Unter den Schlagworten findet man umfassende und zugleich konzentrierte Information, die Orientierung gibt im Dschungel von Debatten und Aufregungen über das mehr oder weniger gefällige Verhalten von Kirchen und ihrer Mitglieder. Alle Artikel sind mit weiterführenden Literaturhinweisen versehen. Ein paar Beispiele verdeutlichen die Qualität der Beiträge. So versteckt sich hinter dem unscheinbaren Begriff „Anerkennung“ die klare Ansage von Christoph Thiele, dass es für die legale Existenz einer Religionsgemeinschaft in Deutschland keiner vorherigen Anerkennung durch den Staat bedarf (7). In diesem Sinne ist „Anerkennung“ eine soziologische, philosophische und psychologische

Kategorie und keine juristische (8). Hervorragend ist auch die Darstellung des kirchlichen Arbeitsrechts von Claus Dieter Classen, die Trends aufzeigt. Weitere Begriffe (u. a. kirchliche Dienstgemeinschaft, Disziplinarrecht, Dritter Weg, Pfarrerdienstrecht) ergänzen. International festgelegte Menschenrechte werden bearbeitet. Die religiös motivierte Beschneidung wird mit dem Bezug zur ganz aktuellen Rechtsprechung thematisiert. Die Frage des Religionsunterrichts an Schulen wird neben ihrem eigenen Stichwort mit weiteren aufgegriffen: „Bremer Klausel“, „Ethikunterricht/Werte und Normen“ sowie „Trennung von Staat und Kirche“. Das historisch konfliktreiche Thema „Friedhöfe“ wird nüchtern rechtlich behandelt: „Wenn dem kirchlichen Friedhof ein faktisches Bestattungsmonopol für eine politische Gemeinde zukommt (Monopolfriedhöfe), besteht nach traditioneller Auffassung die Verpflichtung, auch nicht der Kirche angehörenden Verstorbenen die Bestattung zu gestatten und deren Religion und Weltanschauung zu berücksichtigen“ (Martin Otto, 63). Mit der Aufnahme der außerordentlich umfangreichen Beiträge „Bahai“, „Islam“ (zusätzlich noch „Moscheebau“) und „Judentum“ reagieren die Herausgeber auf die zunehmende Vielfalt religiösen Lebens. Unter „Sekten, sogenannte“ mangelt es nicht an Klarheit, obwohl es keine konkret genannten Beispiele gibt. Auch die oben bemerkte Einseitigkeit bietet eine Chance des Verständnisses: Sie legt die Perspektive der akademischen Zunft und der evangelischen Landeskirchen offen, die zweifellos Einfluss auf die Bedingungen des organisierten religiösen Lebens in Deutschland nehmen. Dem anspruchsvollen Fachverlag gelingt es mit diesem Buch, ein überraschend preiswertes Produkt auf den Markt zu bringen. Es spricht für den Bedarf an überschaubarer, niveauvoller Information und die Konzeption des Taschenbuches, dass es wegen seiner starken Nachfrage binnen zweier Jahre eine zweite Auflage erfahren hat. Der Erwerb des Buches „lohnt sich“ im wahrsten Sinne des Wortes.

Lotbar Weiß

Jörg Stoltz / Olivier Favre / Caroline Gachet / Emmanuelle Buchard: Phänomene Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus (CULTuREL. Religionswissenschaftliche Forschungen. Recherches en sciences des religions 5), Pano Verlag, Zürich 2014, 389 S., 34,80 €, ISBN 978-3-290-22025-9.

Die Schau des Buches auf die evangelischen Freikirchen vom Standpunkt der Schweizer Religionssoziologie verspricht eine spannende Lektüre. Schon der Buchtitel enthält ein Werturteil über die Schweizer Freikirchen: „wettbewerbsstark“ in einer marktähnlichen Konkurrenz gleicher Angebote von Transzendenz, Sinnstiftung und Weltbild. Es werden drei „Formen religiös-säkularer Konkurrenz“ beschrieben: Wettbewerbe um Zeit und Opportunitätskosten, um Wohlbefinden und um Plausibilität (52f.). Insofern spiegelt bereits der

Buchtitel die multireligiöse Gesellschaft der Schweiz wider, denn das traditionelle Landeskirchentum der Schweizer Kantone löst sich durch eine religiöse und weltanschauliche Vielfalt auf. Eine Portion Faszination des Autorenkreises für dieses „Phänomen“ schimmert durch, läuft es doch ein Stück gegen die angenommene Säkularisierungsthese für westliche Gesellschaften in Europa. Dieses positive Werturteil über Freikirchen wird auf ein soziologisches „Milieu“ bezogen. Dadurch wird ein anderer Zugang geschaffen, als ihn die Theologie oder die Rechtswissenschaft haben. Unter dem Milieu der „Evangelisch-Freikirchlichen“ werden drei Submilieus zusammengefasst: Die „klassischen Freikirchen“ (Methodisten, FeG, Chrischona, Evangelisches Gemeinschaftswerk, Mennoniten, Baptisten u. a.) erlitten seit den 1980er Jahren eine Stagnation bzw. einen Rückgang ihrer Mitgliederzahlen. Sie befanden sich in einer Phase der Neuorientierung insbesondere gegenüber der charismatischen Bewegung (40). Die Ermittlung von Daten über die „konserватiven“ Freikirchen (ohne Details und Grafiken) erwies sich als schwierig wegen der oft informellen und verborgenen Strukturen in der Distanz zur Welt. Jedoch werde eine „gewisse Stabilität“ angenommen (41 f.). Das zahlenmäßige Gegenstück sind die „charismatischen Evangelisch-Freikirchlichen“ (Schweizerische Pfingstmission, BewegungPlus, Vineyard, freie charismatische Gemeinden u. a.), die sich seit 1970 auf einen markanten Aufschwung berufen können (43 f.). Das charismatische Milieu sei besonders aktiv. Es profitiere von seiner Kombination aus traditioneller Ethik und dem Individualismus seiner Theologie der Charismen. Für die vorgestellten Erkenntnisse setzte das Autorenteam eine repräsentative, quantitative Erhebung durch 1100 Fragebögen und fast 100 Tiefeninterviews mit Mitgliedern evangelischer Frei- und Landeskirchen ein, deren Standards im Anhang dokumentiert werden.

Der Umschlagtext bringt das Leitmotiv auf den Punkt: „Worauf gründet der erstaunliche Erfolg der evangelischen Freikirchen in der modernen Gesellschaft? Wie sieht die Lebenswelt der Mitglieder des Milieus aus? [...] Die These des Buches ist, dass der Erfolg der evangelischen Freikirchen in einer Kombination von Abschliessung des Milieus und starkem Wettbewerb der milieuinternen Angebote liegt. Diese Kombination ermöglicht es, sowohl den Grossteil der Kinder im Milieu zu halten als auch externe Personen für den freikirchlichen Lebensstil zu gewinnen“ (U 4).

Diese These wird nach der Vorstellung des Forschungsdesigns mit Aufsatzbeiträgen untermauert: Jörg Stolz, Olivier Favre und Emmanuelle Buchard arbeiten in einem Kapitel die „Theorie der Konkurrenz des Religiösen und des Säkularen“ aus. Unter der Überschrift „Wiedergeboren werden“ beschreibt Favre die Beziehungsnetze und die Bekehrung mit ihren Merkmalen. Buchard geht auf das Glaubensleben von Evangelisch-Freikirchlichen einschließlich ihrer Werte und Normen ein. Im Anschluss daran untersucht die Autorin das Gemeinschafts- und Gruppenleben. Sie zeichnet auch für eine umfängliche Analyse des Machtgefüges in freikirchlichen Mi-

lieus unter dem Stichwort „Autoritätsausübung“ verantwortlich. Fasziniert beschreibt Olivier Favre „Das evangelisch-freikirchliche Paar“. Darauf folgt logisch die religiöse Erziehung von Kindern in einem weiteren Kapitel von Buchard. Stoltz stellt verschiedene Aspekte für das besondere Gewicht der Evangelisierung unter Evangelisch-Freikirchlichen vor. Unter der Prämisse der Wettbewerbssituation werden die Konversion und die Suche nach der passenden Gemeinde von Caroline Gachet dokumentiert wie auch später der Austritt aus dem „evangelisch-freikirchlichen Milieu“. Sie widmet sich den „Evangelisch-Freikirchlichen in einer reformierten Kirchgemeinde“, was für deutsche Leser als sachlicher Widerspruch erscheint. Hier wird deutlich, dass aus der Sicht der Schweizer Religionsoziologen „Evangelisch-Freikirchliche“ sich nicht an institutionellen Grenzen entlang definieren lassen. Sie sind als Formation überall vorhanden, gleich, ob in Landeskirchen oder als selbstständige Gemeinden. Manche reformierte Gemeinde des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) sieht sich mit evangelisch-freikirchlicher Tendenz ausgestattet, in der Immersionstaufen und Lobpreis stattfinden. Bei allem Anstoß an der grenzenlos scheinenden Offenheit ihrer Landeskirche, schätzen die meisten die innerkirchliche Toleranz, von der sie selbst profitieren. Eng sind die Verbindungen zwischen Frei- und Landeskirchengemeinden. Fast 30% der befragten Mitglieder von evangelischen Freikirchen gehören einer weiteren „offiziellen“ Kirche an – davon 93,8% einer evangelischen Landeskirche, 6,2% der römisch-katholischen Kirche (273). Alle Landeskirchler dieses Milieus haben Beziehungen zu Freikirchen. Es gibt ein überdenominationales Selbstverständnis als „Christ“ (277). Die Nähe zum Pietismus ist unübersehbar. Im Sprachgebrauch in Deutschland wäre auch das Adjektiv „evangelikal“ angemessen.

Gachet geht den Fragen „Was ist ‚normal‘?“ und „Was ist ‚abweichend‘?“ nach. Sie beschreibt ein Werte- und Repräsentationssystem. Den Prozess der Trennung vom Milieu brächten oft Kontakte mit der Gesellschaft außerhalb der Gemeinde in Gang. Das Gefühl, den Normen der Gruppe nicht mehr zu entsprechen, und die Desillusionierung seien wichtige Austrittsfaktoren. Den Leser erschüttern die Aussagen über die Taktik der Lüge zur Vermeidung von offenen Konflikten in evangelisch-freikirchlichen Gemeinden, um z. B. die Beziehung zu einem Nichtchristen heimlich weiter leben zu können. Für die jungen Ausgetretenen ist das alte Verständnis von Ehe und Familie radical in Frage gestellt. Die Vorstellung des bisherigen Milieus von einer Wahl mit einer individuellen Bekehrung wird von Ausgetretenen stark hinterfragt.

Das letzte Kapitel widmet Gachet den Trends im Milieu der „Evangelisch-Freikirchlichen“. Sie beobachtet Gottesdienstvarianten, neue Formen der Gemeinschaft, die Betonung der Jugendarbeit und das Verhältnis zwischen den Geschlechtern in Richtung einer Gleichstellung. Die Bibel wird immer stärker als persönlicher Bezugspunkt genommen. Die sogenannten „christlichen Werte“ werden herausgearbeitet. Auch von Jungen in den evangelischen Freikirchen wird diese Positionierung vertreten (339). Aber

der Einfluss der modernen Arbeits- und Lebenswelt lässt sich nicht ausschalten. Über die Generationen hinweg betrachtet, nehmen die Intensität des Gottesdienstbesuches und die mehrfache Wahrnehmung von Gemeindeveranstaltungen in einer Woche ab. Als Hürden für die Jünger werden festgestellt: die Gottesdienstzeiten, das Fremdsein mit der Zusammensetzung der präsenten Gottesdienstgemeinde und Gottesdienstgestaltung und der Vorzug von kleineren Formen der Gemeinschaft mit Gleichaltrigen („Hausgemeinden“).

Das Schlusskapitel des Buches offenbart eine Distanz des Autorenkreises zum Untersuchungsgegenstand aus einer liberalen Perspektive. „Die von Ausgetretenen im Laufe des Loslösungsprozesses erlebten psychischen Schwierigkeiten haben das umfassende und totalisierende Wesen evangelisch-freikirchlicher Zugehörigkeit bestätigt. Das Milieu zu verlassen, bedeutet nämlich nicht bloss eine Gemeinde, einen sozialen Zirkel zu verlassen oder gewisse Praktiken aufzugeben, sondern auch sich eines ganzen Denksystems, einer Weltanschauung zu entledigen und diesen Bruch durchzuziehen“ (351).

Der spezielle schweizerische Hintergrund der Studie lässt sich nicht übersehen. Dennoch kann problemfrei eine Vielzahl von Indizien ohne weiteres auf Deutschland übertragen werden. Manches individuell erworbene Erfahrungswissen wird auf systematisch erarbeiteter Grundlage bestätigt. Tiefgründige theologische Erkenntnisse darf man nicht erwarten. Eine solche Erwartung wäre unfair wegen des spezifischen Zugangs aus den Gesellschaftswissenschaften. Alle Beiträge wurden straff auf eine Linie der Buchgestaltung gebracht. Eine große Zahl von Graphiken macht die empirischen Forschungsergebnisse und theoretischen Überlegungen anschaulich. Die Transparenz des methodischen Vorgehens verschafft dem Buch Autorität. Die gute Lesbarkeit der Aussagen wird durch wenige, aber prägnante Farabbildungen unterstützt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis bietet Vertiefungsmöglichkeiten für Interessierte. Das Buch ist eine didaktische Meisterleistung, die eine komplexe Materie sehr anschaulich präsentiert. Es ist so gelungen, dass man es fasziniert und unangestrengt zu Ende liest.

Lothar Weiß

Bibliographie 2015 zur Geschichte und Theologie der Freikirchen (mit Nachträgen)

Zusammengestellt von *Astrid Nachtigall* unter Mitarbeit von:

Claus Bernet, Gerhard Bially, Reimer Dietze, Helmut Fenske, Thomas Hahn-Bruckart, Frank Hasel, Hubert Jurgensen, Frank Lüdke, Dietrich Meyer, Christoph Raedel, Michael Schneider und Gerry Waltner

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
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BC	Brill's Companions to the Christian Tradition
BQ	Baptist Quarterly
CGR	Conrad Grebel Review
Ch	Christsein heute
ChH	Church History
DB	Doopsgezinde Bijdragen, hg. vom Doopsgezinde Historische Kring
DGb	Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerblatt
EvDia	Evangelische Diaspora
EvTh	Evangelische Theologie
FF	Freikirchenforschung, hg. vom Verein für Freikirchenforschung e.V.
HB	Heimatbuch der Deutschen aus Russland
HerKorr	Herder Korrespondenz
HK	Heimatkalender für das Pirmasenser und Zweibrücker Land
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 Agitur: Ökumenische Information
KZG	Kirchliche Zeitgeschichte
LuThK	Lutherische Theologie und Kirche, Oberursel
MDEZW	Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart
MdKI	Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bensheim
MethH	Methodist History
MGBL	Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein
MH	Mennonitica Helvetica, hg. vom Schweizerischer Verein für Täufergeschichte
MJ	Mennonitisches Jahrbuch, Krefeld
MQR	Mennonite Quarterly Review

MSEMKG	Mitteilungen der Studiengemeinschaft in der Evangelisch-Methodistischen Kirche, s. jetzt: EmK Geschichte
ÖR	Ökumenische Rundschau
PuN	Pietismus und Neuzeit
QR	Quaterly Review. A Scholarly Journal for Reflection on Ministry
SA	Souvenance Anabaptiste
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThFPr	Theologie für die Praxis
ThG	Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal
UnFr	Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine, Herrnhut
US	Una Sancta
Vi	Vision: A Journal for Church an Theology , Hg. Associated Monnonite Biblical Seminary
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

Bibliographie 2013/2014 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen).
In: FF 24 (2015), S. 468–507.

B. Übergreifende Darstellungen

Iff, Markus: Die Evangelischen Freikirchen. In: Johannes Oeldemann (Hg.): Konfessionskunde, Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde Bd. 1, Leipzig /Paderborn 2015, 296–390.

C. Übergreifende Sachthemen

Selbstständige Veröffentlichungen

Bickelhaupt, Jörg: Taufe, Glaube, Geist. Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion (Forschungen zur Systematischen Theologie 8), Leipzig 2015 775 S.

Gasper, Hans: Erweckung. Von den Täufern zum Charismatischen Christentum (Weltanschauungen 103/104), Wien 2015.

Herfarth, Margit: Leben in zwei Welten – die amerikanische Diakonissenbewegung und ihre deutschen Wurzeln, Leipzig 2014.

Voigt, Karl Heinz: Ökumene in Deutschland. Bd. 2: Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001), Kirche – Konfession – Religion 65, Göttingen 2015, 705 S.

Aufsätze, Artikel

Bickelhaupt, Jörg: Taufe, Glaube, Heiliger Geist – ein Versuch, den innerprotestantischen Taufdissensen auf den Grund zu gehen. In: ÖR 64 (2015) 244–254.

- Fleischmann-Bisten, Walter: Ökumenischer Lagebericht 2015 – Freikirchen und innerevangelische Ökumene. In: MdKI 66 (2015), 124–127.
- Gelbach, Erich: Der Verein für Freikirchenforschung. In: MdKI 66 (2015) 60–64.
- Hahn-Bruckart, Thomas: (Un)Duldsamkeit bei Martin Luther. Prozesse der Inklusion und Exklusion in seiner Auseinandersetzung mit alternativen reformatorischen Entwürfen. In: FF 24 (2015) 276–278.
- Iff, Markus: Reformation und Reformationsgedenken aus freikirchlicher Sicht. In: Catholica 68 (2014) 260–275.
- Neuer, Werner: Einheit und Vielfalt im Christentum. Eine thematische Annäherung in *systematisch-theologischer, evangelischer* und *evangelikaler* Perspektive. In: ÖR 64 (2015) 488–498.
- Oorschot, Friederike von: Täuferische Ekklesiologie und Ökumene. Herausforderungen und Perspektiven einer ökumenischen Hermeneutik der täuferischen Kirchen. In: US 70 (2015) 214–227.
- Raedel, Christoph: Lebensbeginn und Lebensschutz. Eine evangelisch-freikirchliche Position. In: Rupert Scheule (Hg.), *Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs*, Regensburg: Pustet, 2015, 15–47.
- Reimers, Hans Jakob: Ein bewegtes Leben in einem bewegten Jahrhundert – Johann Ludwig König (1800–1865). In: unterwegs 20/2015, 20–21.
- Scheer, Monique: Von Herzen glauben. Performanzen der Aufrichtigkeit in protestantischen Gemeinden. In: Schöne, Anja / Groschwitz, Helmut (Hgg.): *Religiosität und Spiritualität – Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse*, Münster 2014, 111–130.
- Scheer, Monique / Hitzer, Bettina: Unholy Feelings. Questioning Evangelical Emotions in Wilhelmine Germany. In: German History 32 (2014,) 371–392.
- Strübind, Andrea: Heilung von Erinnerungen. Chancen und Risiken im ökumenischen Prozess. In: MdKI 66 (2015), 111–118.
- Voigt, Karl Heinz: Hoffnung ohne Resignation – Die innerdeutsche Ökumene braucht das Engagement der Freikirchen. In: Stufen 39–42 (2010–2013 [2015]) 105–142.
- Voigt, Karl Heinz: Kirchengeschichtliche Forschung der Minderheitskirchen als ökumenische Aufgabe. 25 Jahre Verein für Freikirchenforschung – *Chara*ta Oecumenica konkret. In: ÖR 64 (2015) 436–438.
- Voigt, Karl Heinz: Streit um Bestattungen – Hausfriedensbruch und Anzeigen. Friede auf kirchlichen Friedhöfen durch staatliche Gewalt? In: FF 24 (2015) 312–334.
- Voigt, Karl Heinz: Den Blick für die Zukunft schärfen – 25 Jahre Freikirchenforschung. In: EmK Geschichte 36/2 (2015) 71–75.

D. Einzelne Freikirchen und Bewegungen

Brüderbewegung

Selbständige Veröffentlichungen

- Assmann, Reinhard / Liese, Andreas (Hgg.): *Unser Weg – Gottes Weg? Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – eine historische Bestandsaufnahme*. Studientag Kassel 2014 (= Edition Forum Wiedenest / Baptismus-Dokumentation, 5). Muldenhammer/Wustermark (Jota Publikationen / Oncken-Archiv des BEFG) 2015, 169 S.
- Beck, S[helley]: *Our Fathers Have Told Us. The gospel work of the McIlwaines in Nova Scotia, Canada*. Port Colborne, ON (Gospel Folio Press) 2015, 286 S.
- Eaton, Kent: *Protestant Missionaries in Spain, 1869–1936. "Shall the Papists Prevail?"* Lanham, MD (Lexington Books) 2015, 382 S.
- Fuchs, Richard: „*Gott hat viele Fahrräder*“. Kindheit in einer evangelikalen Familie im Dritten Reich und danach. Leipzig (Engelsdorfer) 2014, 264 S.
- Führer, Heidemarie: *Die Frau, die in kein Schema passt. Christa von Viebahn – Die Gründerin der Aidlinger Schwesternschaft*. Hg. vom Diakonissenmutterhaus Aidlingen. Holzgerlingen (SCM Hänsler) 2014, 264 S.
- Harding, James: *Babylon and the Brethren. The Use and Influence of the Whore of Babylon Motif in the Christian Brethren Movement, 1829–1900*. Eugene, OR (Wipf & Stock) 2015, 266 S.
- Hooke, Wynnfield / Boyd, David: *A History of Some Christian Assemblies in Ireland. New Testament Truths Practised*. Glasgow (Gospel Tract Publications) 2014, 354 S.
- Mack, Matthias: *Der Fluch der Liebe* (= Sorbische Erinnerungen, 2). Muldenhammer (concepcion Seidel) 2015, 142 S.
- Mack, Matthias: *Ein neuer geistlicher Aufbruch. Die sorbischen Brüdergemeinden in der Oberlausitz. Ohne Ort, Verlag und Jahr* [Selbstverlag des Autors, Pirna 2015], 84 S.
- Moore, Mike D.: *I Was a Teenage Pharisee*. Almonte, ON (Wasp Tent Publishers) 2015, 699 S.
- Müller, Georg: ... als sähe er den Unsichtbaren. Autobiografie. Aus dem Englischen von Hermann Grabe. Bielefeld (CLV) 2016, 219 S.
- Nason, Joy: *Joy and Sorrow. The story of an Exclusive Brethren survivor*. Haberfield, Australien (Publish-Me / Longueville Media) 2015, 272 S.
- Newton, Ken und Jeanette (Hgg.): *The Brethren Movement Worldwide. Key Information 2015. 4th edition*. Lockerbie (OPAL Trust) 2015, XXVII, 280 S.
- Pletsch, Joachim: *Im Einsatz für das Evangelium. Impulse aus dem Leben und Dienst des Georg von Viebahn (1840–1915)*. Dillenburg (Christliche Verlagsgesellschaft) 2015, 126 S.

- Räder, Heinz-Walter: *Der Kunstglaser aus dem Vogtland. Spuren Gottes in dem bewegten Leben des Auerbachers Emil Günther. Eine biografische Erzählung*. Hückeswagen (CSV) 2014, 196 S.
- Ridgeway, Bill und Irene: *If It Wasn't for the Lighthouse*. Port Colborne, ON (Gospel Folio Press) 2014, 128 S.
- (Smith, Frances:) *Berichte vom Wirken der Gnade Gottes in Bolivien*. Neustadt/Weinstraße (Ernst Paulus) o.J. [2012], 158 S.
- Stunt, Timothy C. F.: *The Elusive Quest of the Spiritual Malcontent. Some Early Nineteenth-Century Ecclesiastical Mavericks*. Eugene, OR (Wipf & Stock) 2015, XIV, 359 S.
- Tong, Suit Chee (Hg.): *The Brethren Story. 150 Years of History in Singapore*. Singapur (Bethesda Frankel Estate Church on behalf of Brethren Networking Fellowship) 2014, 504 S.
- Turnbull, Alma: *Chitokoloki. Celebrating a Century of the Lord's Work in Northwestern Zambia*. Port Colborne, ON (Gospel Folio Press) 2014, 164 S.
- Volk, Axel: *Getrennte Brüder ... dabei wollten sie doch die Einheit bewahren*. Lychen (Daniel) 2015, 264 S.

Aufsätze, Artikel

- [Anonym:] *The Minor Sects of London* [aus: *The Spectator*, 21. Oktober 1899]. In: *Brethren Historical Review* 11 (2015), 35–39.
- [Anonym:] Charles Gahan. In: *Precious Seed* 70 (2015), H. 4, 15.
- Armerding, Carl E.: Elisabeth Elliot (1926–2105 [sic]): Accidental Brethren Missionary? In: *Brethren Historical Review* 11 (2015), 104–118.
- Bennett, John: J. Charleton Steen, 1865–1931. In: *Precious Seed* 70 (2015), H. 1, 15.
- Bennett, John: William Trotter 1818–1865. In: *Precious Seed* 70 (2015), H. 3, 14.
- Brockhaus, Ulrich: Die Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden in den 90er Jahren – Entscheidung für den Verbleib im BEFG. In: Reinhard Assmann / Andreas Liese (Hgg.): *Unser Weg – Gottes Weg?*. Muldenhammer / Wustermack (Jota Publikationen / Oncken-Archiv des BEFG) 2015, 153–160.
- Cargill, R.: "A Goodly Heritage" (24): James G. Deck, 1802–1884. In: *Believer's Magazine*, Januar 2015.
- Cargill, R.: "A Goodly Heritage" (25): Joseph Denham Smith, 1817–1889. In: *Believer's Magazine*, Februar 2015.
- Cargill, R.: "A Goodly Heritage" (26): Albert Midlane, 1825–1909. In: *Believer's Magazine*, März 2015.
- Cargill, R.: "A Goodly Heritage" (29): Mrs Mary Peters (1813–1856). In: *Believer's Magazine*, Juni 2015.

- Dönges, Emil: Georg von Viebahn und die „Brüderbewegung“. Erinnerungen von Emil Dönges (1853–1923). In: *Zeit & Schrift* 18 (2015), H. 6, 29.
- Ebert, Andreas: Singt dem Herrn. Auf dem Weg zu einem neuen Liederbuch. In: *Gemeinde aktuell* [2] (2015), H. 2, 6f.
- Gieseckus, Hanswalter: Zum 100. Todestag von Georg von Viebahn. In: *Zeit & Schrift* 18 (2015), H. 6, 30–33.
- Grass, Tim: Brethren Mission in Spain: Planting British-style Churches Abroad? In: *Protestant Nonconformity and Christian Missions*. Hg. von Martin Wellings (= *Studies in Christian History and Thought*). Milton Keynes (Paternoster) 2014, 57–71.
- Grass, Tim: Undenominationalism in Britain, 1840–1914. In: Pieter J. Lalleman / Peter J. Morden / Anthony R. Cross (Hgg.): *Grounded in Grace. Essays to Honour Ian M. Randall*. London/Didcot (Spurgeon's College / The Baptist Historical Society) 2013, 69–84.
- Hochstetter, Thomas: Robert C. Chapman. In: *Timotheus* 20 (3/2015), 20–23.
- Hofman, Mirjam: From Sectarians to Apocalyptic: Descriptions of the Brethren by Dutch Theologians and Church Historians. In: *Brethren Historical Review* 11 (2015), 1–34.
- Karrenberg, Kurt: Ein Streiter Gottes [Georg von Viebahn]. In: *Zeit & Schrift* 18 (2015), H. 6, 22–28.
- Kaung, Stephen: John Nelson Darby. In: ders.: *Epoch-Making Vessels*. Richmond, VA (Christian Testimony Ministry) 2015, 91–123.
- Liese, Andreas: Aus der Enge in die Weite – Die Entstehung des BEFG 1941/42 (aus Sicht der Brüdergemeinden). In: Reinhard Assmann / Andreas Liese (Hgg.): *Unser Weg – Gottes Weg?*. Muldenhammer/Wustermark (Jota Publikationen / Oncken-Archiv des BEFG) 2015, 39–81.
- Lineham, Peter: The 1956 Auckland Crisis in the Exclusive Brethren and the Shaping of Taylorism. In: *Brethren Historical Review* 11 (2015), 61–75.
- Macdonald, Norman S.: Developments in the Churches of God, 1892–1980. In: *Brethren Historical Review* 11 (2015), 40–60.
- Müller, Ulrich: „Geistliche Belebung kommt immer von innen“. Interview mit Axel Volk. In: *Zeit & Schrift* 18 (2015), H. 2, 26–31.
- Riedel, Friedlind: Music as atmosphere. Lines of becoming in congregational worship. In: *Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience* 6 (2015), 80–111.
- Riedel, Friedlind / Runkel, Simon: Understanding Churchscapes: Theology, Geography and Music of the Closed Brethren in Germany. In: Stanley D. Brunn (Hg.): *The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics*. Dordrecht u.a. (Springer) 2015, Bd. 4, 2753–2782.
- Schmidt, Matthias: Der BEFG in der DDR bis 1990 aus Sicht der Brüdergemeinden. In: Reinhard Assmann / Andreas Liese (Hgg.): *Unser Weg – Gottes Weg?*. Muldenhammer/Wustermark (Jota Publikationen / Oncken-Archiv des BEFG) 2015, 143–152.

Wahl, Hartmut: Ernst Lange – ein Wegbereiter des BEFG. In: Reinhard Assmann / Andreas Liese (Hgg.): *Unser Weg – Gottes Weg?* Muldenhammer/Wustermark (Jota Publikationen / Oncken-Archiv des BEFG) 2015, 83–107.

Williamson, Arthur: Sir Henry Frederick Ross Catherwood (1925–2014). In: *Brethren Historical Review* 11 (2015), 98–104.

Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen

Beuker, Gerrit Jan: Jannes van Raalte. In: *Emsländische Geschichte* 22 (2014), 244–276.

Beuker, Gerrit Jan: Der Laarer Pastor Erich Karl Stunz – Leben und Wirken eines reformierten Pastors im Bentheimer Land während der Weimarer Zeit und in der NS-Zeit. In: *Emsländische Geschichte* 22 (2014) 102–157.

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien, Sammelwerke

Mai, Claudia: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 71/72 (2014), 216–233.

Peucker, Paul: Pietism and the Archives. In: *A Companion to German Pietism, 1660–1800*. Leiden/Boston: Brill, 2015, 393–420.

Soboth, Christian / Seide, Oliver: Pietismus-Bibliographie. In: *PuN* 40 (2014), 305–324.

Selbständige Veröffentlichungen

Appel, Michaela: Die wissenschaftlichen Arbeiten der Herrnhuter Missionare in Ladakh. In: *Münchner Beiträge zur Völkerkunde* 13. München 2009, 159–178.

Atwood, Craig D.: German Pietism and the Origin of the Black Church in America. In: *A Companion to German Pietism, 1660–1800*. Leiden/ Boston: Brill, 2015, 527–555.

Chronik der Diakonissenanstalt Emmaus in Niesky 1914–1946 von Theodor Schmidt. Hg. v. der Diakonissenanstalt Emmaus. Niesky: Diakonissenanstalt Emmaus, 2014, 850 S.

Franz, Hans-Jürgen: Gottesackerführer. Gottesacker der Brüdergemeine Niesky. Niesky, Ev. Brüdergemeine, 2013.

Lessing, Margit: Jan Hus' Weg und der böhmische Kelch. Auf den Spuren des böhmischen Reformators. Herrnhut: Comenius-Buchhandlung GmbH, 2015.

Müller-Bahlke, Thomas / Wieckowski, Alexander: Heinrich Melchior Mühlenberg und der Katharinenhof zu Großhennersdorf. Dresden: Neisse Verlag, 2015, 234 S. (Schriftenreihe der Akademie Herrnhut 3).

- Peucker, Paul: *A Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2015.
- Pfingsten, Otto / Meyer, Herbert: *Die Braunschweiger Bibelgesellschaft 1815–2015. Beiträge zu ihrer Geschichte*. Hg. vom Landeskirchenamt Wolfenbüttel. Wolfenbüttel: Selbstverlag der Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig, 2015 (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig 24).
- Teufel, Aini: *Eine Gräfin auf Pilgerschaft. Erdmuth Dorothea von Zinzendorf in ihren Reisetagebüchern*. Dresden: kultur.wissen.bilder.verlag, 2014, 296 S.
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: *Bibelübersetzung*. Hg. v. Dietrich Meyer in Zsarb. mit Kai Dose und Jürgen Quack. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Bibel und Bibelgebrauch*, Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. IV: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Werke 7/1).
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: *Zinzendorfs Übersetzung des Neuen Testaments. Evangelien und Apostelgeschichte*. Hrsg. v. Dietrich Meyer in Zsarb. mit Kai Dose und Helmut Schneider. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Bibel und Bibelgebrauch*, Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. IV: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Werke 7/2).

Aufsätze

- Borm, Jan: *L'hymnologie morave ou le cantique comme témoignage de la foi*. In: *Études Théologiques et Religeuses* 90 (2015) 2. Montpellier: *Études Théologiques et Religeuses*, 2015, 221–231.
- Decker, Klaus-Peter: „Zum Splendor unserer Residence...“: Die Druckerei von Regelein und Stöhr vor dem Hintergrund des Büdinger „Toleranzpatents“ von 1712. Mit Berücksichtigung der Vorläufer auf der Ronneburg und in Offenbach. In: *Büdinger Geschichtsblätter* 23 (2015), 5–126.
- Doerfel, Marianne: Das Adelsspädagogium in Uhyst und Großhennersdorf. In: Lars-Arne Dannenberg / Tino Fröde (Hgg.): *Bildung und Gelehrsamkeit in der frühneuzeitlichen Oberlausitz*. Görlitz: Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften e.V., 2011, 143–158 (Neues Lausitzsches Magazin / Beiheft 9).
- Dose, Kai: A Note on John Wesley's Visit to Herrnhut in 1738. In: *Wesley and Methodist Studies*, 7 (2015), 117–120.
- Hahn-Bruckart, Thomas: „I collected one class“. Beobachtungen zu einer erwecklichen Gemeinschaftsbildung zwischen Methodismus, Christentumsgesellschaft und Herrnhutertum an der ostfriesischen Nordseeküste im Jahre 1808. In: *MSEMk* 34 (2014) H. 1/2, 10–18.
- Homburg, Heidrun: *Glaube – Arbeit – Geschlecht: Frauen in der Ökonomie der Herrnhuter Ortsgemeinde von den 1720er Jahren bis zur Jahrhundertwende*. Ein Werkstattbericht. In: *Hallesche Forschungen* 40 (2015), 43–62.

- Ipsen, Pernille: Daughters of the Trade: Atlantic Slavers and Interracial Marriage on the Gold Coast. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, 269 S. [darin: Christian Jakob Proffen und Rebecca Proffen].
- Jensz, Felicity: Overcoming Objections to Print: The Moravian Periodical Accounts and the Pressure of Publishing in Eighteenth-Century Britain. In: *JMH* 15 (2015) H. 1, 1–28.
- Kemper, Hans-Georg: Zinzendorf – klassisch. „Herrnhut“ als „Lerngut“ in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In: *PuN* 39 (2013), 27–46.
- Kröger, Rüdiger: Die Anfänge der Diasporaarbeit der Brüdergemeine in der Stadt Hannover. In: *JGNKG* 113 (2015), 181–195.
- Langer, Robert: Das Wirken der Henriette Catharina von Gersdorff, geb. von Friesen (1658–1726). In: *Frauen gestalten Diakonie*. Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus. Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 373–384.
- Lückel, Ulf: Überschreitungen von Geschlechter- und Standesgrenzen: Die fromme Gräfin Hedwig Sophie zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg (1669–1738) und ihr pietistischer Hof in Berleburg. In: *Hallesche Forschungen* 40 (2015), 163–176.
- Mai, Claudia: Tracing the Footsteps of the Fathers: The History of the *Acta Unitatis Fratrum*. In: *JMH* 15 (2015) H. 1, 29–43.
- Martin, Lucinda: Anna Nitschmann (1715–1760), Priesterin, Generalältestin, Jüngerin der weltweiten Brüdergemeine. In: *Frauen gestalten Diakonie*. Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus. Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 393–409.
- Mettele, Gisela: Theologische Gelehrsamkeit versus innere Erfahrung. Narrative Theologie in der Herrnhuter Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts. In: *Bildung und Religion. Dokumentation der Gründungsveranstaltung des Zentrums für Religionspädagogische Bildungsforschung (ZRB)*. Jena: edition Paideia, 2012, 45–57.
- Olsthoorn, Thea: „Wir haben keine Ohren.“ Kommunikationsprobleme und Missionsverständnisse bei der Verbreitung und Rezeption des Christentums in Grönland und Labrador im 18. Jahrhundert. In: *PuN* 39 (2013), 47–85.
- Quack, Jürgen: Von hochmütigen Pfaffen und einer Obrigkeit, die ihr Amt missbraucht. Seitenhiebe Zinzendorfs in den Summarien zur Ebersdorfer Bibel (1726/27). In: *UF* 71/72 (2014), 111–132.
- Reller, Jobst: Ein nützliches Rädchen in der NS-Propagandamaschine: Sven Hedin, Joseph Goebbels und die Herrnhuter Losungen. In: *DtPfrBl* 115 (2015), 442–447.
- Schneider-Böklen: Henriette Louise von Hayn (1724–1782): Eine Herrnhuter Diaconisse. In: *Frauen gestalten Diakonie*. Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus. Stuttgart: Kohlhammer, 2007, S. 411–420.
- Sterikova, Edita: Moravské exulantky v obnovené Jednote bratrské v 18. století. Obrazy ze života. Prag: Kalich, 2014, 530 S.

- Suckow, Christian: Sarepta an der unteren Wolga. Zur Geschichte eines historischen Experiments. In: Kerstin Aranda / Andreas Förster / Christian Suckow (Hgg.): Alexander von Humboldt und Russland. Eine Spurenreise. Berlin: Akademie Verlag, 2014, 369–394.
- Teigeler, Otto: Zinzendorf und der „Moscowitische Tropus“. In: UF 71/72 (2014), 137–165.
- Vösa, Aira: Vennastekoguduse moju eestlaste eneseteadvusele: kolm palverkirja aastatest 1845–1846 [Abstract: The influence of the Moravian Brethren on the self-concept of Estonians: three petitions from 1845–1846]. In: Ajaloonline Ajakiri: The Estonian Historical Journal 2012, 3/4 (141/142), 239–268.
- Vogt, Peter: Christologie und Gender bei Zinzendorf. In: Hallesche Forschungen 40 (2015), 63–92.
- Vogt, Peter: Connectedness in Hope: German Pietism and the Jews. In: A Companion to German Pietism, 1660–1800. Leiden / Boston: Brill, 2015, 81–115.
- Vogt, Peter: Herrnhuter Gemeindegesang im 18. Jahrhundert. Klangideal und Klangerfahrungen im Zeugnis zeitgenössischer Quellen. In: UF 71/72 (2014), 168–197.
- Zimmerling, Peter: Anfänge der Emanzipation der Frau. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und seine Frauen Erdmuth Dorothea von Reuß-Ebersdorf und Anna Nitschmann. In: Wolfgang Max / Arno Zahlauer (Hgg.): Das Leben meistern. Inspirierende Vorbilder christlicher Spiritualität. Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden, 2014, 80–103.
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: Bibelübersetzung. Hg. v. Dietrich Meyer in Zsarb. mit Kai Dose und Jürgen Quack. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Bibel und Bibelgebrauch, Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. IV: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Werke 7/1).
- Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: Zinzendorfs Übersetzung des Neuen Testaments. Evangelien und Apostelgeschichte. Hg. v. Dietrich Meyer in Zsarb. mit Kai Dose und Helmut Schneider. In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Bibel und Bibelgebrauch, Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. IV: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Werke 7/2).

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden (Baptisten) [2014 und 2015]

Selbständige Veröffentlichungen

- Adcock, Rachel: Baptist Women's Writings in Revolutionary Culture, 1640–1680, Abingdon 2015, 232 S.
- Assmann, Reinhart / Liese, Andreas (Hgg.): Unser Weg – Gottes Weg? Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – eine historische Bestandsaufnahme, Studentag Kassel 2014 (Baptismus-Dokumentation 5), Muldenhammer 2015, 169 S.

- Dziewas, Ralf / Gräbe, Sebastian / Klimt, Andrea (Hgg.): *Nah bei den Menschen. Impulse für Gemeindetheologie, Gemeindeleitung und Seelsorge* (Festschrift zum 65. Geburtstag von Olaf Kormannshaus), Kassel 2015, 189 S.
- Fleischer, Roland: *Der Streit über den Weg der Baptisten im Nationalsozialismus. Jacob Köbberlings Auseinandersetzung mit Paul Schmidt zu Oxford 1937 und Velbert 1946* (Baptismus-Dokumentation 4), Norderstedt 2014, 171 S.
- Kißkalt, Michael: *Das Tagebuch des Richard Edube Mbwne und sein missionshistorischer Kontext* (Missionsgeschichtliches Archiv 23), Stuttgart 2015, 289 S.
- Klimt, Andrea: *Gottesvorstellungen baptistischer Erwachsener im interkulturellen Vergleich*, Diss. theol. Universität Wien (Evang.-Theol. Fakultät) 2014.
- Löwen, Heinrich: *Deutsche Christen in Russland. Grundzüge des historischen und theologischen Hintergrunds russlanddeutscher Freikirchen*, Hamburg 2014, 196 S.
- Muttersbach, Peter / Wefel Gotthard: *Die Anfänge des Baptismus zwischen Harz und Heide*, Norderstedt 2015, 294 S.
- Pilnei, Oliver / Schneider, Friedrich (Hgg.): *Mission mit Respekt und Toleranz. Baptistische Perspektiven zu dem Verhaltenskodex „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“* (Edition BEFG 1), Kassel 2015, 101 S.
- Stedler, Manfred: *Baptisten in der Weimarer Republik. Ihre Gedanken zu Politik und Gesellschaft* (Geschichte-Kirchengeschichte-Reformation 27), Bonn 2015, 166 S.
- Rahner, Johanna / Strübind, Andrea (Hgg.): *Begegnungen – Entgegnungen. Beiträge zur modernen Gottesfrage, kontextuellen Theologie und Ökumene*, Festgabe für Ulrike Link-Wieczorek zum 60. Geburtstag (Beihefte ÖR 10), Leipzig 2015, 162 S.
- Kollegium des Theologischen Seminars Elstal [FH] (Hg.): *Baptismus (Elstaler Impulse)*, Wustermark 2014, 34 S.
- Weaver, Steve: *Orthodox, Puritan, Baptist. Hercules Collins (1647–1702) and particular baptist identity in early modern England* (Reformed historical Theology 32), Göttingen 2015, 34 S.

Artikel, Aufsätze

- Abrahamse, Jan Martijn: 'Is Smyth also Among the Brownists?' A Confrontation between John Smyth and his Predecessor Robert Browne, in: BQ 46 (2015) No. 3, 103–112.
- Bebbington, David: The Baptist Colleges in the Mid-Nineteenth Century, in: BQ 46 (2015) No. 2, 49–68.
- Betteridge, Alan: "Recruiting for Jesus". Thomas Cook as a Village Missionary, in: BQ 45 (2014) No. 5, 284–300.

- Brandt, Edwin: Die Bedeutung des persönlichen Gebetes der Pastorin / des Pastors. *Pastoraltheologische Anmerkungen*, in: ThG 38 (2014) H. 3, 59–72.
- Briggs, John: Australian Baptists: Origins and Outreach, in: BQ 46 (2015) No. 4, 166–168.
- Charmley, Gerard: Richard Foulkes Griffiths, 1850–1901: Political Dissenter, in: BQ 46 (2015) No. 1, 10–26.
- Clarke, Anthony: How did we end up here? Theological Education as ministerial formation in the British Baptist Colleges, in: BQ 46 (2015) No. 2, 69–97.
- Clements, Ronald E.: Reminiscences of a BD Finalist – London 1954, in: BQ 45 (2014) No. 5, 301–309.
- Dunan-Page, Anne: The writings of David Crosley and Baptist identity in the eighteenth century, in: BQ 45 (2014) No. 5, 260–283.
- Dziewas, Ralf: Social Gospel und moderne Sozialtheologie. Zur Bedeutung der Reich-Gottes-Vorstellung für eine gesellschaftsverändernde Diakonie, in: Böttingheimer, Christoph / Dziewas, Ralf / Hailer, Martin (Hgg.): *Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung* (Beihefte ÖR 94), Leipzig 2014, 113–132.
- Dziewas, Ralf: Aus dem Glauben leben. Gesellschaftliche Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden, in: Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hgg.): *Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn 2014, 189–222.
- Goodliff, Paul: Baptist Theology Reconsidered, in: BQ 46, (2015) No. 3, 113–119.
- Jones, Callum: Western Canadian Baptists and the Southern Baptist ‘invasion’ of the 1950s, in: BQ 45 (2014) No. 7, 413–429.
- Lüllau, Edgar: Gottesstaat und Gottes Reich. Islamische und christliche Missionen im Wettstreit. Die Djihad Bewegungen von 1804 (Kalif Sokoto) und von 2014 (Boko Haram) in Nordnigeria und seine Auswirkungen auf Nordkamerun, in: ZThG 19 (2014), 82–108.
- Lütz, Dietmar: Religionsfreiheit. Ein fast vergessenes Kapitel baptistischer Geschichte, in: ZThG (2014), 61–66.
- Lütz, Dietmar: Dokumentation einer Wandlung. Vom Diakonie Verein zum Diakonie Konzern. Der Fall des Diakoniewerkes Bethel (Berlin), in: ZThG 19 (2014), 224–241.
- Murray, Derek B.: The Burnetts of Kemnay. Two Nineteenth-Century Baptist Lairds, in: BQ 45 (2014) No. 6, 342–345.
- Muttersbach, Peter: Rechtslage und Rechtspraxis zum Kirchenaustritt und Taufzwang im Herzogtum Braunschweig. Eine religionsgeschichtliche Fallstudie, in: FF 24 (2015), 337–355.
- Pillnei, Oliver: Gemeindemitgliedschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Systematisch-theologische Überlegungen, in: ZThG 19 (2014), 67–81.

- Roberts, David T.: The Great War, 1914–18: A Houseful of Belgians, in: BQ 45 (2015) No. 1, 2–9.
- Rohde, Michael (Hg.): „Nur noch kurz die Welt retten“ – Dimensionen christlicher Sozialethik in einer globalisierten Welt, mit Beiträgen von Adelheid Becker, Michael Borkowski, Carsten Claußen, Matthias Dichristin, Ralf Dziewas, Fernando Enns, Michael Freitag, Pascal Kober, Uwe Heimowski, Claudia Hinck, Friedrich Lohmann, Edgar Lüllau, Torsten Nolte, Michael Rohde, Jens Spangenberg, Christine Schultze, Miriam Stamm, Damaris Werner, Simon Werner), ThG Beiheft 13 (2015), 248 S.
- Rothkegel, Martin: Engführungen überwinden. Freikirchliche Thesen zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums, in: KNA-ÖKI 42 (2015), Dokumentation I-III.
- Rothkegel, Martin: Freikirchen. Zur Entwicklung eines Begriffs, in: Dziewas, Ralf / Gräbe, Sebastian / Klimt, Andrea (Hgg.): Nah bei den Menschen. Impulse für Gemeindetheologie, Gemeindeentwicklung und Seelsorge (Festschrift für Olaf Kormannshaus zum 65. Geburtstag), Kassel 2015, 36–42.
- Rothkegel, Martin: Mapping Baptist Identity. Confessional Identity and Ecclesial Transformation, in: American Baptist Quarterly 31 (2012) [appeared 2014], 410–419.
- Schöntube, Ulrich: Gottfried Wilhelm Lehmann. Die Entstehung der [ersten] baptistischen Gemeinde in Berlin und die Religionsfreiheit in Preußen. In: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 70 (2015), 159–178.
- Strübind, Andrea: Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern, in: ZThG 19 (2014), 45–60.
- Strübind, Andrea: „Eine Kirche der kleinen Leute“. Der Wiederaufbau der Christuskirche in Hamburg Altona (1957), in: ZThG 19 (2014), 125–134.
- Strübind, Andrea: Eschatologische Konzepte der täuferischen Traditionen als Anfrage an aktuelle Perspektiven christlicher Hoffnung, in: Böttingheimer, Christoph / Dziewas, Ralf / Hailer, Martin (Hgg.): Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung (Beihefte zur ÖR 94), Leipzig 2014, 17–22.
- Strübind, Andrea: Keine dauerhafte, vertretbare Neuordnung – Die Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) 1941/42 (aus baptistischer Sicht), in: Assmann, Reinhard / Liese, Andreas (Hgg.): Unser Weg – Gottes Weg? Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – eine historische Bestandsaufnahme (Baptismus-Dokumentation 5), Muldenhammer 2015, 7–38.
- Swarat, Uwe: Die baptistische Lehre im Spiegel ökumenischer Dialoge auf Weltebene, in: FF 24 (2015), 18–59.
- Swarat, Uwe: Die Einheit der Christen aus baptistischer Perspektive, in: Ökumenische Centrale (Hg.): Modelle Kirchlicher Einheit. Dokumentation eines Studientages der ACK in Deutschland, Frankfurt a.M. 2015, 32–40.

Wahl, Hartmut: 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, in: FF 23 (2014), 154–176.

Wahl, Hartmut: Ernst Lange – Ein Wegbereiter der BEFG, in: Assmann, Reinhard / Liese, Andreas (Hgg.): *Unser Weg – Gottes Weg? Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – eine historische Bestandsaufnahme. Studientag Kassel 2014 (Baptismus-Dokumentation 5)*, Muldenhammer 2015, 169 S.

Whitefield, Michael: Dr. John Thomas: The first Baptist Missionary to Bengal, in: BQ 46 (2015) No. 4, 153–165.

Zunke, Klaus-Dieter: Soldatenseelsorge in den Freikirchen. Historische Einsichten. Arbeitsbericht zu einem laufenden Forschungsprojekt, in: FF 24 (2015) 190–199.

Evangelisch-methodistische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

Brose, Martin E.: Johann Friedrich Lampe (1702/03–1751). Der erste methodistische Komponist (EmK Geschichte Monografien 58), Frankfurt/M. 2015.

Härtner, Achim / Beißwenger, Tobias: Kirchlicher Unterricht in der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland – empirisch untersucht. Auswertungsbericht für die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland im Rahmen der europäischen Vergleichsstudie „Confirmation Work in Europe“, Tübingen / Reutlingen / St. Georgen 2015.

Aufsätze, Artikel

Bloedt, Mareike: Ein Leben des Dienens. Die Anfänge des Diakonissenamtes in den methodistischen Kirchen in Deutschland. In: MSEMK 36/2 (2015), 5–37.

Brose, Martin E.: Johann Friedrich Lampe – Komponist des Methodismus. In: unterwegs 21/2015, 20–21.

Field, David N.: Preventive Grace and Universal Atonement in the Theology of William Burt Pope. In: Aldersgate Papers 11 (2015), 33–52.

Field, David N.: Holiness, Social Justice and the Mission of the Church. John Wesley's Insights in Contemporary Context. In: Holiness 1 (2015), 177–198.

Field, David N.: The Unrealised Ethical Potential of the Methodist Theology of Preventive Grace. In: HTS Teologiese Studies/ Theological Studies 71/1 (2015). URL: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2987>

Field, David N.: John Wesley as a Public Theologian: The Case of Thoughts Upon Slavery. In: Scriptura 114 (2015), 1–13.

- Härtner, Achim / Beißwenger, Tobias „Konfirmandenarbeit“ im freikirchlichen Kontext. Der „Kirchliche Unterricht“ in der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: Schweitzer, Friedrich u.a. (Hgg.): Konfirmandenarbeit im Wandel – Neue Herausforderungen und Chancen. Perspektiven aus der zweiten bundesweiten Studie (Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten 6), Gütersloh 2015, 265–274.
- Härtner, Achim / Beißwenger, Tobias: Confirmation Work in the United Methodist Church in Germany. In: Friedrich Schweitzer et al. (Edd.): Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second International Study (Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten 7), Gütersloh 2015, 280–290.
- Jetter, Armin: Die Wesley-Brüder in ihrer Zeit: ein Halleluja von Kopf bis Fuß? Anspruch und Wirklichkeit in neuen Büchern über die Wesleys und den frühen Methodismus. In: MSEMK 36/1 (2015), 39–62.
- Klaiber, Walter: Kirchenleitung als Schriftauslegung. Überlegungen zur Bedeutung biblischer Verkündigung für Kirchen- und Gemeindeleitung. In: MdKI 66 (2015), 92–96.
- Knöller, Johannes: Wie lebt es sich eigentlich ohne Kirchensteuer? Einblicke in die Finanzierung der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland. In: US 70 (2015), 47–56.
- Knöller, Ulrike: Vom Original der Christian Library Wesleys bis zum Mikrofilm – Das Zentralarchiv in Reutlingen ist 50 Jahre alt geworden. In: MSEMK 36/2 (2015), 64–70.
- Kober, Friedhelm: Ökumenisch-missionarische Zusammenarbeit in einem sozialistischen Neubaugebiet der DDR. Missionsarbeit und Gemeindegründung in Berlin-Marzahn (seit 1981). In: MSEMK 36/1 (2015), 23–38.
- Nausner, Helmut: Wiederaufbau der EmK in Österreich zwischen den Jahren 1945 und 1968. In: MSEMK 36/1 (2015), 8–22.
- Raedel, Christoph: Zwischen Patriotismus und Pazifismus. Krieg und Frieden in der Perspektive methodistischer Kirchen. In: FF 24 (2015) 119–153.
- Reinert, Edgar: 150 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche Reutlingen. Von der „Reutlinger Mission“ zur Kirchengemeinde. In: Reutlinger Geschichtsblätter 53 (2014), 133–219.
- Scheer, Monique: German ‘Shouting Methodists’. Religious Emotion as a Transatlantic Cultural Practice. In: McLisky, Claire/Midena, Daniel/Vallgårda, Karen (Edd.): Emotions and Christian Missions: Historical Perspectives (Palgrave Studies in the History of Emotions), Basingstoke 2015, 45–72.
- Streiff, Patrick: John William Fletcher’s Shaping of Wesleyan Theology in its Approach Beyond Christianity. In: MethH 52 (2014), 78–93.
- Streiff, Patrick: Perfecting Plain Truth for Plain People. John Wesley’s Sermons. In: Webster, Robert (Ed.): Perfecting Perfection. Essays in Honor of Henry D. Rack, Eugene 2015, 81–102.

- Voigt, Karl Heinz: Methodistische Gemeindebildung in Gebieten territorialer Kirchen. Das Beispiel Berlin. In: *Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte* 70 (2015), 179–204.
- Voigt, Karl Heinz: Bausparen als Diakonie – Jeder Familie ein Eigenheim. Georg Kropp zum 150. Geburtstag. In: *unterwegs* 4/2015, 20–21.
- Voigt, Karl Heinz: Art. Beck, Karl Friedrich Bernhard (1903–1927). In: BBKL 35 (2015), 124–128.
- Voigt, Karl Heinz: Art. Kaebnick, Herman(n) Walter (1898–1987). In: BBKL 35 (2015), 719–722.
- Voigt, Karl Heinz: Art. Kropp, Georg (1865–1943). In: BBKL 35 (2015), 747–760.
- Wesley, John: Der biblische Weg des Heils. Übers. u. eingel. v. Manfred Marquardt. In: Claussen, Johann Hinrich/Rössler, Martin (Hgg.): *Große Predigten. 2000 Jahre Gottes Wort und christlicher Protest*, Darmstadt 2015, 119–132.
- Wetzel, Michael: Zwischen Anpassung und Verweigerung. Eine Zwischenbilanz der Forschung zur Rolle der EmK in der DDR. In: *MSEMk* 36/2 (2015) 38–50.
- Ziegler, Ulrich: „Es war einmal...“. Gedanken und Hinweise zur Erarbeitung von Gemeindegeschichten. In: *MSEMk* 36/2 (2015), 56–61.

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

- Dietrich, Wolfgang (Hg.): *Aus vergangenen Tagen der Freien evangelischen Gemeinde Lüdenscheid. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde „Börsestraße“*, Unna/Lüdenscheid 2015.
- Leben. Glauben. Mittendrin! *Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der Freien evangelischen Gemeinden Essen-Mitte*, Essen 2015.

Aufsätze, Artikel

- Heinrichs, Wolfgang: Von Wittenberg über Genf ins Wuppertal – eine evangelische Reise aus der Sicht eines Historikers. In: Wilfried Haubeck/Wolfgang Heinrichs (Hgg.): *Evangelisch heißen – evangelisch sein* (Theologische Impulse 27), Witten 2015, 122–129.
- Heinrichs, Wolfgang/Weyel, Hartmut: „Grenzen des Tolerierbaren“. Theorie und Praxis der Gemeindezucht in der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden. In: *FF2* 4 (2015) 390–419.
- Heiser, Andreas: Kirchliche Erneuerung am Beispiel der Freien evangelischen Gemeinden. In: *Review of Ecumenical Studies* 7 (2015), 43–69.
- Heiser, Andreas: Von Wittenberg über Genf ins Wuppertal – eine evangelische Reise. In: Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs (Hgg.): *Evangelisch heißen – evangelisch sein* (Theologische Impulse 27), Witten 2015, 65–121.

- Iff, Markus: „Wir sind Kinder der Reformation“ – wie evangelisch sind Freie evangelische Gemeinden? In: Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs (Hgg.): Evangelisch heißen – evangelisch sein (Theologische Impulse 27), Witten 2015, 130–165.
- Müller, Siegmar: „Frei zu kommen, frei zu gehen? Gemeindemitgliedschaft und Gemeindezucht.“ Wie ist Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zu verwirklichen? In: Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs (Hgg.): Evangelisch heißen – evangelisch sein (Theologische Impulse 27), Witten 2015, 226–233.
- Schrodt, Christoph: Ekklesiologische Überlegungen zum Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. In: Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs (Hgg.): Evangelisch heißen – evangelisch sein (Theologische Impulse 27), Witten 2015, 166–170.
- Spohn, Elmar: Hudson Taylor und die Allianz-Mission. In: Ch 122/6 (2015) 6–8.
- Weyel, Hartmut: „Grenzen des Tolerierbaren“. Gemeindemitgliedschaft und Gemeindezucht in der FeG-Geschichte. In: Ch 122/2 (2015) 18–21.

Gemeinschaftsbewegung

Selbständige Veröffentlichungen:

- Egelkraut, Helmuth: Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus. Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen. Mit einer Stellungnahme des Komitees der Liebenzeller Mission. Reihe: Interkulturalität & Religion. Liebenzeller Impulse zu Mission, Kultur und Religion 3, Berlin 2015.

Aufsätze

- Diener, Michael: „In guter Gesellschaft?“ – Von Gesellschaftsordnungen und ihrer Rezeption in der Gemeinschaftsbewegung. In: Dietz, Thorsten / Schmidt, Norbert (Hgg.): Wort, Wahrheit, Wirklichkeit: Beiträge zum Gespräch mit Heinzpeter Hempelmann, Gießen 2015, 281–297.

- Thorsten Dietz, Anne Zell und Peter Bukowski: Was bedeutet „reformatorisch“ heute? Drei Positionen: waldensisch, reformiert und pietistisch. In: Jahrbuch Mission 2015. Reformation: global. Eine Botschaft bewegt die Welt, 37–45.

Heilsarmee

Aufsätze, Artikel

- Voigt, Karl Heinz: Eine „Armee Gottes“ für Menschen am Rande der Gesellschaft. Die Heilsarmee ist 150 geworden! In: ÖR 64 (2015), 565–570.
- Voigt, Karl Heinz: Eine „Armee Gottes“ für Menschen am Rand der Gesellschaft. Zum 150-jährigen Bestehen der Heilsarmee. In: MSEM 36/2 (2015), 51–55.

Mennoniten*Selbständige Veröffentlichungen*

- AMG in Deutschland: Mennonitisches Gesangbuch. Memmingen 2015, 1292 S.
- Enns, Fernando / Seiling, Jonathan: Mennonites in Dialogue. Pickwick Publications 2015, 484 S.
- Fellmann, Cara Sophie: Mennoniten: Anders. Gläubig. Mutig. Geschichtswettbewerb des Bundespräsidenten, Nürtingen 2015, 46 S.
- Friesen, Robert: Aus Preussen über Russland und Turkestan nach Amerika, Lichtzeichen Verlag GmbH, Lage 2015, 352 S.
- Lowry, James W.: Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists Vol. II, 1710–1711, Ohio Amish Library 2015, 1400 S.
- Maendel, Linda: Hutterite Diaries Wisdom from My Prairie Community, Herald Press 2015, 166 S.
- Mantler, Heinrich: Jahre der Verbannung in Ost-Kasachstan – Erlebnisbericht eines Russlanddeutschen (1941–1956), Bielefeld 2015, 241 S.
- Miller, Marlene C.: Called to be Amish, Herald Press 2015.
- Neufeld, Justina D.: Eine Familie zerrissen. Lichtzeichen Verlag 2015, 319 S.
- Pauls, Alexander: Gefangen im Schatten der Freiheit, Lichtzeichen Verlag 2016, 617 S.
- Petrowa, T. L.: Bibliographie zur Geschichte der Deutschen, veröffentlicht in der Ukraine in den Jahren der Unabhängigkeit (1991–2012). Dnepropetrowsk: Akzent PP 2015, 268 S.
- Ratzlaff, Gerhard: Das Mennonitische Zentralkomitee in Paraguay 1930–1980, Acomepa 2015, 336 S.
- Seebach, Helmut: Schweiz-Pfalz-Pennsylvania, Ursprung und Werden von Pfalz und Pfälzern – eine kulturwissenschaftliche Grundlegung. Bachstelz-Verlag 2015, 275 S.
- Sharp, John E.: My Calling to Fulfill – The Orie O. Miller Story, Herald Press 2015, 441 S.
- Springer, Joe A.: Monbéliard Mennonite Church Register 1750-1958, Vol. 1, Transcription & Translation. Mennonite Historical Society, Goshen, Indiana 2015, 571 S.
- Springer, Joe A.: Monbéliard Mennonite Church Register 1750-1958, Vol. 2, Family Outlines & Indexes. Mennonite Historical Society, Goshen/Indiana, 2015, 1391 S.
- Steiner, Samuel J.: In Search of Promised Lands, Herald Press 2015, 876 S.
- Stutzman, Ervin R.: The Hochstetler Story, Herald Press 2015, 76 S.
- Thiessen, Bernhard: 1915–2015. 100 Jahre Mennonitenkirche in Hamburg-Altona, Norderstedt 2015, 199 S.
- Wedel, Jakob: Jakob Wedel – Über mein Leben 1931–2014, Anatoli Wedel 2014, 510 S.

Aufsätze und Artikel

- Baecher, Robert: Anabaptistes et bourgeois au 17e siècle, les IRMEL de Stühlingen à Sainte-Marie-aux-Mines. In: SA 2015, S. 34-40.
- Barwick, Christina: 'Believers' and 'Non-Believers' among the Aussiedler Immigrants in Germany and Canada. In: JMS 33 (2015), 135-148.
- Boschmann, Edwin: Wie wir Mission leben. In: MJ 2016, 86-89.
- Bowler, Kate: Harvest Time: Modernizing Mennonites and Hutterites with a Prairie Prosperity Gospel. In: JMS 33 (2015), 11-34.
- Bregnard, Damien: Des documents importants pour l'histoire des anabaptistes reviennent aux Archives de l'Ancien Évêché de Bâle. In: MH 37 (2014), 65-77.
- Burkhart, Rainer W.: Taufpraxis aus Sicht einer Täuferkirche (Mennoniten). In: ACK in Deutschland „Was hindert's, dass ich mich taufen lasse?“ (Apg 8, 36), 13 S.
- Climenhaga, Daryl / Dube, Bekitemba: Religious Reversion in the Brethren in Christ Church in Zimbabwe. In: JMS 33 (2015), 71-96.
- Doerksen, Paul: An Anabaptist Account of the Ecclesiological Shaping of the Relationship Between Theology and Human Rights Discourse. In: MQR 89 (2015) Nr. 1, 275-298.
- De Vries, Matthijs: De Doopsgezinde Vredesgroep in de periode 1945 tot 1953. In: DB 41 (2015), 153-172.
- Dueck-Read, Alicia: Breaking the Binary: Queering Mennonite Identity. In: JMS 33 (2015), 115-134.
- Enns, Fernando / Rempel, John D.: Taufe – Die Vermittlung von Gnade und Glauben. In: MGBI 72 (2015), 89-110.
- Enns, Fernando: Zur Gewaltfreiheit befreit. Grundzüge mennonitischer Friedenstheologie. In: FF, 24 (2015), 72-85.
- Erdel, Tim: „Better Right Than Mennonite“: From „Egly Amish“ to the Defenseless Mennonite Church to the Evangelical Mennonite Church to the Fellowship of Evangelical Churches. In: MQR 89 (2015) Nr. 3, 467-488.
- Foth, Helmut: Mennonitischer Patriotismus im Ersten Weltkrieg und die Kriegsrede des Danziger Predigers Hermann G. Mannhardt. In: MGBI 72 (2015), 47-74.
- Friesen, Uwe: Die Unglücksnacht von Chortitz: 1.-2. Februar 1934. In: JGKMP 2015, 211-226.
- Geham Peachy, Linda: Naming the Pain, Seeking the Light: The Mennonite Church's Response to Sexual Abuse. In: MQR 89 (2015) Nr. 1, 111-128.
- Gerber, Ulrich J.: Die Erweckungszeit um 1900 und ihre Auswirkungen bei den Jura-Täufergemeinden und bei der reformierten Kirchgemeinde Oberbalm. In: MH 37 (2014), 97-140.
- Hege, Jean: Peter et Lina Hege au Schafbusch, 1912-1936. In: SA 2015, 69-74.
- Hoekema, Alle G.: Doopsgezind Den Haag tijdens de Tweede Wereldoorlog. In: DB 41 (2015), 129-152.

- Hoekema, Gabe G.: Idealisten en baasjes met oogkleppen voor. Voorgangers van doopsgezinde gemeenten die van 1933 tot 1945 aangesproken werden door het gedachsgoed van de NSB of tijdens de oorlog meewerkten met de Duitse bezetter. In: DB 41 (2015), 183–246.
- Hoogewoud-Verschoor, Ruth M.M.: 'Oog voor de stoffelijke en geestelijke nood'. De Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem 1940–1945. In: DB 41 (2015), 17–66.
- Hubert-Reichling, Sigrid / Nussbaumer, Edgard / Waltner, Gary: Die Geschichte der Mennoniten und Amischen im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken. In: HK 2016, 41–54.
- Jecker, Hanspeter: Bendicht Brechtbüchl (1666–1720) of the Emmental: Anabaptist Teacher, Bridge Builder, and Border Crosser. In: MQR 89 (2015) Nr. 3, 405–466.
- Jecker, Hanspeter: Der Hof Ostenberg bei Liestal. Ein Zwischenhalt im Rahmen täuferischer Migration nach Nordamerika im frühen 19. Jahrhundert. In: MH 37 (2014), 79–95.
- Jecker, Hanspeter: Woher wir kommen. In: MJ 2016, 9–13.
- Kennel, Denis: Un Docteur mennonite habilité à diriger des recherches. In: SA 2015, 58–60.
- Koffel, Jean-Claude: Les anabaptistes à Moussey. In: SA 2015, 54–56.
- Lange, Andrea: Taufe im Gemeindeleben. In: ACK in Deutschland „Was hindert's, dass ich mich taufen Lasse?“ (Apg 8, 36), 5 S.
- Lichdi, Diether Götz: Von der Wehrlosigkeit zum Friedenszeugnis. Die Entwicklung eines täuferisch/mennonitischen Merkmals. In: FF 24 (2015), 60–71.
- Loewen, Royden: A Village Among the Nations: Low German Migrants and the Idea of Transnationalism in the History of Mennonites in Canada. In: CGR 33 (2015) Nr. 1, 29–48.
- Mans, Isabell: Was uns prägt. In: MJ 2016, 14–18.
- Martens, Paul: How mennonite Theology Became Superfluous in Three Easy Steps: Bender, Yoder, Weaver. In: JMS 33 (2015), 149–166.
- Neufeld, Alexaner: Was uns herausfordert. In: MJ 2016, 23–26.
- Neufeld, Alfred: Was uns weltweit verbindet. In: MJ 2016, 27–32.
- Neufeld, Alfred: Der Mennonitische Selbstschutz 1918–1919 und Nestor Batjko Machno in der neueren Forschung. In: JGKMP 2015, 165–186.
- Nolt, Steven M.: Amish Stories, Images, and Identities: Two Windows and a Mirror on Contemporary Conversations. In: CGR 33 (2015) Nr. 1, 4–28.
- Nolt, Steven M.: "You hold the whole world in your hand": Cell phones and discernment in Amish churches. In: Vi, 6 (2015) Nr. 2, 27–37.
- Noord, Alex: 'Den meest bewogen tijd van zijn geheele bestaan.' Het Doopsgezind Seminarium in oorlogstijd. In: DB 41 (2015), 247–268.
- Nussbaumer, Jean-Pierre: Les ancêtres, arrière-grands-parents, grands-parents, parents de la famille Nussbaumer de Lüterkofen canton de Soleure 1657–2015. In: SA 2015, 11–23.

- Nussbaumer, Jean-Pierre: *Histoire de Jean (Hans) Nussbaumer fils de Samuel et d'Elise de sa naissance en 1898 à 1986*. In: SA 2015, 24–33.
- Pankratz, Jim: The Twice Marginalized: Ex-Mennonites in India. In: JMS 33 (2015), 55–70.
- Parlebas, Jean-Claude / Baecher, Robert: Les derniers seigneurs du Rhin et leurs fermiers anabaptistes. In: SA 2015, 41–46.
- Petrus, Hartmut: Der mennonitische Friedhof Dorst (Lothringen). In: HK 2016, 93–98.
- Plasil, Tanja: Community and Schism among the Old Colony Mennonites of Belize: A Case Study. In: JMS 33 (2015), 251–274.
- Ratzlaff, Gerhard: Mennonites experienced the Chacokrieg: Ein Überblick. In: JGKMP 2015, 119–152.
- Rempel Smucker, David: Faith versus Culture? The Mennontie Pavilion at Folklorama in Winnipeg, Manitoba, 1980–1982. In: JMS 33 (2015) 235–250.
- Roep, Thomas B. / Hoekema, Alle G.: De doopsgezinde gemeente te Alkmaar tijdens de Duitse bezetting. In: DB 41 (2015), 67–102.
- Roth, John D.: The Emergence of Mennonite Peacebuilding in an International Perspective: Global Anabaptism and Neo-Anabaptism. In: MQR 89 (2015) Nr. 1, 229–252.
- Schlachta, Astrid von: „In unbedingter Treue“ ... „keine Verfechter der Wehrlosigkeit“. Volksgemeinschaft, Staatstreue und das Bild, das von den Mennoniten herrschten sollte. In: MGBI. 72 (2015), 117–132.
- Schrock, Daniel P.: Using technologies in spiritual direction. In: Vi 16 (2015) Nr. 2, 19–26.
- Smith, William L.: Between Fundamentalism and Evangelicalism: Religious Vitality in a Beachy Amish Mennonite Congregation. In: JMS 33 (2015), 201–212.
- Suderman, Andrew G.: The Mennonite Experience in South Africa: An Alternative Imagination. In: MQR 89 (2015) Nr. 1, 253–274.
- Thiessen, Bernhard: Wofür wir stehen. In: MJ 2016, 19–22.
- Thiessen, Janis: “It's a hard thing to talk about”: ‘Fringe’ Mennonite Religious Beliefs and Experiences. In: JMS 33 (2015), 213–234.
- Toews, Rodger: Das Mennonitische Friedenszeugnis in Kriegszeiten. In: JGKMP 2015, 105–118.
- Ummel, Michel: Les anabaptistes et la conscription dans les arrondissements de Porrentruy et Delémont (Département du Haut-Rhin) de 1809 à 1813. Un regard dans la fabrique de l'historien. In: MH 37 (2014), 141–164.
- Van Hiele, Gerke J.J.: Wageningen, stad van bevrijding. Een kleine geschiedenis van de Arboretumkerk. In: DB 41 (2015), 103–128.
- Van Klinken, Gert: Andre du Croix en Albert Keuter herdacht in doopsgezind Nederland. In: DB 41 (2015), 303–320.

Visser, Piet / Rekker, Annie (ED.): *Onze houding nu, bij Nederlands herrijenis. Een principieel pleidooi van Hendrik Harm Gaaikema, predikant van de Doopsgezinde Gemeente Dantumawoude*. In: DB 41 (2015), 321–356.

Warkentin, Paul: *Wo wir als Gemeinde hinwollen*. In: MJ 2016, 94–97.

Wiens, Robert: *Friedenszeugnis der Mennoniten im Chacokrieg: Ein Vergleich zwischen Menno und Fernheim*. In: JGKMP 2015, 153–164.

Pfingstkirchen und Charismatische Bewegung

Selbständige Veröffentlichungen

Alva, Reginald: *Mary and the Catholic Charismatic Renewal*. Bangalore: A Books, 2013.

Bickle, Mike: *Im Gebet wachsen. Ein praktisches Handbuch für das Reden mit Gott*. Lüdenscheid 2015, 400 S.

Burke, Trevor J. / Warrington, Keith (Hgg.): *A biblical theology of the Holy Spirit*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2014, 320 S.

Childress, Cameron: *The Layman's Guide to Pentecostalism*. Baltimore, MD: Publishamerica, 2013, 194 S.

Clarke, Clifton R. (Hg.): *Pentecostal Theology in Africa (African Christian Studies)*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2014, 226 S.

Coleman, Simon / Hackett, Rosalind (Hgg.): *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*. New York, NY: New York Univ. Pr., 2015, 288 S.

Corky, Alexander: *Native American Pentecost: Praxis, contextualization, transformation*. Cleveland, TN: Cherohala Press, 2012, 178 S.

Csordas, Thomas J.: *Language, Charisma and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York, NY: Palgrave Macmillan 2012, 342 S. (Nachdruck einer Erstveröffentlichung, Univ. of Berkeley Pr., 1997).

Didymus, D. E.: *Pentecostal Languages: A Biblical Exploration of the Gift of Speaking in Tongues*. Bloomington, IN: Westbow Pr., 2013, 202 S.

Droogers, Andre / Van Harskamp, Anton (Hgg.): *Methods for the study of Religious Change: From Religious Studies to Worldview Studies*. Equinox Pub. UK, 2013, 224 S.

Dziewas, Ralf / Kißkalt, Michael: *Identität und Wandel. Konfessionelle Veränderungsprozesse im ökumenischen Vergleich*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 152 S.

Egeris Thorsen, Jakob: *Charismatic practice and Catholic parish life. The incipient pentecostalization of the church in Guatemala and Latin America*. Leiden: Brill, 2015.

Espinosa, Gaston: *William J. Seymour and the Origins of Global Pentecostalism: A Biography and Documentary History*. Durham: Duke Univ. Pr. 2014, 464 S.

- Felix-Jager, Steven: Pentecostal aesthetics. Theological reflections in a Pentecostal philosophy of art and aesthetics. Leiden: Brill, 2015, 224 S.
- Gasper, Hans: Erweckung. Von den Täufern zum charismatischen Christentum. Wien 2015, 212 S.
- Glechner, Christian: Die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche. Grin, 2013.
- Heneka, Svenja: Holy Ghost 2.0 – Neo-charismatic movements in the Internet era – An example of the Christ Embassy, Nigeria. Grin, 2013, 44 S.
- Hocken, Peter: Pentecost and Parousia: Charismatic Renewal, Christian Unity and the Coming Glory. Wipf & Stock Publications 2013, 160 S.
- Kärkkäinen, Veli-Matti: Creation and Humanity (A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World, Band 3). Grand rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Co, 2015, 574 S.
- Kay, William (Hg.): Journal of the European Pentecostal Theological Association. Bände 35/1 – 35/2. Basingstoke, UK: Taylor & Francis, 2015. 184 S.
- Lindhardt, Martin (Hg.): Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies. Leiden: Brill 2014, 390 S. (Global Pentecostal and Charismatic Studies, Bd. 15)
- McCloud, Sean: American Possessions. Fighting demons in the contemporary United States. Oxford: Oxford University Press, 2015, 191 S.
- Miller, Denzil R. u. a. (Hg g.): Globalizing Pentecostal Missions in Africa: The Emerging Missionary Movement in the Africa Assemblies of God. Springfield, MI: Acts in Africa, 2014.
- Niehues, Johanna: Pentecostalism in Brazil. Grin, 2014, 16 S.
- Nrenzah, Geneviève: Indigenous Religious Traditions in Ghanaian Pentecostalism: The Mame Wata Healing Churches of Half Assini. Lambert Academic Publishing 2012, 92 S.
- Oertel, Gerhard: Menschen, Gemeinden, Wege aus Ostpreußen. Verlorene Heimat und geistliches Erbe. BFP-Zentrale, Erzhausen 2015, 110 S.
- Plüss, Jean-Daniel: Vom Geist bewegt. Die Geschichte der Schweizerischen Pfingstmission. Kreuzlingen 2015, 232 S.
- Pype, Katrien: Making of the Pentecostal Melodrama. Oxford: Berghahn Books, 2012.
- Sanchez-Walsh, Arlene M: Latino Pentecostal Identity: Evangelical Faith, Self and Society. New York, NY: Columbia University Press, 2012, 272 S.
- Shibeshi, Yoseph: The Role of Pentecostalism and Persecution in Early Ecumenical Movements of Ethiopian Protestant. Grin, 2013, 24 S.
- Spawn, Kevin L. / Wright, Archie T. (Hgg.): Spirit and Scripture. Exploring a pneumatic hermeneutic. Edinburgh: T&T Clark, 2012, 248 S.
- Thurston, Brad: Erfasst von seinem Erbarmen. Ein Abenteuer des Glaubens. Bad Gandersheim 2015, 263 S.
- Torres, Jose Enrique: The Political Incorporation of Pentecostals in Panama, Puerto Rico and Brazil: A Comparative Analysis. Proquest Univ. Dissertation Publ. 2013, 356 S.

- Ukachi, Austen C.: *The Best Is Yet To Come. Pentecostal and Charismatic Revivals in Nigeria from 1914 to 1990s*. Maitland, FL: Xulon Press, 2013, 470 S.
- Wariboko, Nimi: *Nigerian Pentecostalism*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2014, 378 S. (Rochester Studies in African History and the Diaspora, Bd. 62)
- Wilkerson, Gary (mit R.S.B. Sawyer): David Wilkerson. Das Kreuz, die Messerhelden und der Mann, der glaubte. Lüdenscheid 2015, 351 S.
- Wilson, Derick: *Progressive Pentecostalism: Cross-points of Synergy for the Pentecostal and Progressive Christian Movements*. Lulu Pr., 2013, 36 S.
- Yong, Amos (Hg.): *The Spirit Renews the Face of the Earth: Pentecostal Forays in Science and Theology of Creation*. Pickwick Publications, 2014, 291 S.
- York, H. Stanley: George Floyd Taylor: The life of an Early Southern Pentecostal Leader. Xulon Press, 2013, 242 S.

Aufsätze, Artikel

- Abt, Norbert: Kaum bekannt, aber nachhaltig in der Wirkung. 40 Jahre „Treffen von Verantwortlichen“. In: *Charisma* 173 (2015), 8 f.
- Adam, Jennifer: Betend entlang der ehemaligen innerdeutschen Grenze laufen. In: *Charisma* 171 (2015), 22–23.
- Adam, D. / Bially, G. / Bonin, C. / Hempelmann, R.: Hillsong Deutschland. In: *Charisma* 171 (2015), 36–39.
- Bially, Gerhard: Begegnung mit Nicky Cruz. Der Ex-Bandenchef in der Victory Outreach-Gemeinde Rotterdam. In: *Charisma* 171 (2015), 32–34.
- Bially, Gerhard: Ein Rom berichtet von seiner 180-Grad-Wendung. Einweihungsgottesdienst der Roma-Gemeinde Düsseldorf. In: *Charisma* 171 (2015), 30 f.
- Bially, Gerhard und Vetter, Ekkehart: Charisma-Gespräch mit Präses Ekkehart Vetter zum Titelthema „Charisma und Charakter“. In: *Charisma* 171 (2015), 14–16.
- Bonin, Carola: Mehr Liebe und Vollmacht. Weit mehr als 1.000 Besucher im Wera-Forum Duisburg. In: *Charisma* 173 (2015), 11 f.
- Bretschneider, Jens: „Der Kopf muss aus den Köpfen!“ Die Vision des Gebetshauses Chemnitz. In: *Geistesgegenwärtig. Zeitschrift für Erneuerung in der Kirche* H. 4/2015 28 f.
- Brückner, Helmut: Awakening Europe. In: *Charisma* 171 (2015), 20–23.
- Buttinger, Gloria und Lang, Hans-Peter: Die große Herausforderung. „Europa, wenn du nicht teilst, wirst du sterben“. In: *allianzspiegel*, Informationsdienst der österreichischen evangelischen Allianz, Nr. 112/2015), 1,3 f.
- Charisma-Redaktion: Erklärung zur Versöhnung zwischen der Apostolischen Gemeinschaft und der Neuapostolischen Kirche. In: *Charisma* 171 (2015), 28 f.
- Das Bundesjugendwerk des BFP. In: *GEISTbewegt!* (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 7/2015, 6–11.

- Dobers, Henning: Wüste Kirche. Oder der hoffnungsvolle Unterschied zwischen Sichtwainen und Sichtweisen. In: Geistesgegenwärtig. Zeitschrift für Erneuerung in der Kirche. 4/2015, 4 f.
- Geipel, Gunther: Ein Hauch vom Himmel. In: Geistesgegenwärtig. Zeitschrift für Erneuerung in der Kirche. 1/2015, 16 f.
- Justus, Johannes: Charisma und Charakter. Das Wirken des Heiligen Geistes *an uns*. In: Charisma 171 (2015), 10–12.
- Knorr, Hartmut: Leitbild und Praxis des pastoralen Dienstes im BFP. In: GEISTbewegt! (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 5/2015, 14–15.
- Kwiek, Sofia: Hoffnung für ein Volk ohne Land. Sinti- und Roma-Gemeinden in Deutschland. In: Charisma 172 (2015), 32–35.
- Loop, Burkhard: Auf dem Weg zu einem Gebetshaus. Gebet für unsere Stadt. In: GEISTbewegt! (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 3/2015 (Erzhausen 2015), 11.
- Rückert, Ekkehard: DANKE für 25 Jahre Deutsche Einheit. In: GEISTbewegt! (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 10/2015, 2–3.
- Rust, Heinrich Christian: „Visionsgeschädigt?“. In: Geistesgegenwärtig. Zeitschrift für Erneuerung in der Kirche. 4/2015, 26 f.
- Schleier, Angela: Die Reutter-„Chreso“-Story. SAMBIA: Ein deutsches Missionsehepaar beeinflusst ein ganzes Land. In: In: GEISTbewegt! (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 9/2015, 4–6.
- Schweizer, Jörg / Weiß, Daniela: „Aufbruch“ mit 15.000 Teilnehmern. Altensteiger Royal Rangers Bundescamp. In: GEMEINSAM. Informationen aus dem Jugend-, Missions- und Sozialwerk e.V. (JMS), Altensteig 2014/2015, 14–17.
- Sievers, Ernst: 7 Schritte zur Verlebendigung der CE. Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt. Apg 2,4. In: CE-Info (Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche), 3/2015, 1 f.
- Schuldt, Frank und Wissen, Volker: Versöhnung nach 59 Jahren. In: Blickpunkt. Monatsschrift der Vereinigung der Apostolischen Gemeinschaften. Jan./Feb. 2015, 19–23.
- Themenheft: 120. Bundeskonferenz „Gottes Kraft und unser Bestes“. In: GEISTbewegt! (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 11/2015, 24 S.
- Themenheft: 25 Jahre Offenes sozial-christliches Hilfswerk e.V. in: Aufwind. Freundesbrief der Ökumenischen Kirchenwochenarbeit in Deutschland. 2/2015, 24 S.
- Themenheft: Das war der Christustag. In: allianzspiegel, Informationsdienst der österreichischen evangelischen Allianz, Nr. 111 (2015), 32 S.
- Themenheft: Vergangenheitsbewältigung. Ein Jugendgebetskongress in einem Konzentrationslager? In: allianzspiegel, Informationsdienst der österreichischen evangelischen Allianz, Nr. 109 (2015), 1–6.
- Themenheft: Warum Gemeinden schrumpfen oder wachsen. In: Charisma 174 (2015), 52 S.

Thomas, Evan: „Dankt dem Herrn, denn er ist gut“. Masterstudiengang auf Arabisch und Hebräisch. In: *Charisma* 174 (2015), 40.

Zimmerling, Peter: Die Theologie pfingstlich-charismatischer Bewegungen – Annäherungen. In: *ThLZ* 140 (2015), 1190–1207.

Quäker

Selbständige Veröffentlichungen

Klaus Fuchs-Kittowski / Claus Bernet (Hgg.): Emil Fuchs: Auslegung des Evangeliums nach Markus, Hamburg 2015 (Theos–Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 122).

Klaus Fuchs-Kittowski / Claus Bernet (Hgg.): Emil Fuchs: Der Brief des Paulus an die Römer, Hamburg 2015 (Theos–Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 121).

Manfred Henke: „Wir haben nicht einen Bettler unter uns.“ Studien zur Sozialgeschichte der frühen Quäkerbewegung, Berlin 2015.

Aufsätze, Artikel

Claus Bernet: Pietismus im Bergischen Land, in: Stefan Gorissen / Horst Sassin / Kurt Wesoly (Hgg.): Geschichte des Bergischen Landes, 1, Bielefeld 2014, 663–679.

Claus Bernet: Von Dresden-Hellerau nach Haarlem: Das Institut Pollatz, ein Zufluchtsort für jüdische Kinder, in: *Exil. Forschung, Erkenntnisse, Ergebnisse*, 34, 1, 2015, 36–53.

Claus Bernet: Cary, Richard (1886–1933), in: BBKL, 36, 2015, 208–210.

Claus Bernet: Cooper, William (1754–1809), in: BBKL, 36, 2015, 226–228.

Claus Bernet: Darby II, Abraham (1711–1763), in: BBKL, 36, 2015, 245–247.

Claus Bernet: Dickinson, Jonathan (1663–1722), in: BBKL, 36, 2015, 306–308.

Claus Bernet: Dorsch (auch Dors), Johann (Hans) (um 1480 – um 1540), in: BBKL, 36, 2015, 319–320.

Claus Bernet / Irene Schuhmacher-Reidel: Tacke, Eberhard (1903–1989), in: BBKL, 36, 2015, 1305–1312.

Claus Bernet: Winstanley, Gerrard (1609–1676), in: BBKL, 36, 2015, 1305–1312.

Jürgen Wandel: Innerer Frieden – Quäkerandacht in Edinburgh: Musik, Kerzen, Stille, in: *Zeitzeichen: evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft*, 16, 11, 2015, 30.

Tillmann Prüfer / Lisa Zeitz: „Der Akt des Sehens soll ein Erlebnis sein“: James Turrell ist der berühmteste Lichtkünstler der Welt, in: *Weltkunst*, 85, 2015, 104, 52–55.

Walter Schulz: Mythos und Martyrium: die Quäker in Emden und das Erbe der Reformation, in: *Emder Jahrbuch für historische Landeskunde Ostfrieslands*, 95, 2015, 101–232.

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

- Böhmer, Karl E.: *August Hardeland and the "Rheinische" and "Hermannsburger" Missions in Borneo and Southern Africa (1839-1870). The history of a paradigm shift and its impact on South African Lutheran churches* (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 18), Göttingen 2016, 378 S. (Zugl.: Fort Wayne/Ind., Concordia Theological Seminary, Diss., 2015)
- Bossert, Ralf u.a.: *150 Jahre Kirchweihe Selbständige-Evangelisch-Lutherische Kirche Zum Heiligen Kreuz Gemünden* (WW), Gemünden 2015, 60 S.
- Cramer, Dorothea / Nold, Uwe: *25 Jahre Evangelisch-Lutherische Markus-Gemeinde Konstanz*. Hg. von der Evangelisch-Lutherischen Markus-Gemeinde, Konstanz 2015, 48 S.
- Evangelisch-Lutherische Paulus-Gemeinde Berlin-Neukölln: *50 Jahre Evangelisch-Lutherische Paulus-Gemeinde am Kranoldplatz. 1965–2015*. Hg. von der Paulus-Gemeinde Neukölln, Berlin [2015], 44 S.
- Das Leben ist endlich. Orientierungshilfe zu Pflege, Sterben und Tod (Lutherische Orientierung 4). Hg. von der Ständigen Kommission der SELK zur Erarbeitung von Stellungnahmen zu aktuellen Fragen der Gegenwart (Ethikkommission). Neubearb. Aufl., Hannover 2015, 99 S.
- Paust, Ingerose: *Exodus of the eight hundred. An adventure of a congregation. A novel*, Austin, Tex. 2015, XII, 326 S.
- Rose, Wolfgang: „...der Dienst der Diakonie, das sind Jesu Hände.“ Die Diakonissen des Naemi-Wilke-Stifts in Guben 1878 - 2008 (Einzelveröffentlichungen der Brandenburgischen Historischen Kommission 17), Berlin 2015, 192 S.

Aufsätze, Artikel

- Barnbrock, Christoph: *Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811-1887)*. In: Becker, Matthew L. (Hg.): *Nineteenth-century Lutheran theologians* (Refo500 academic studies 31), Göttingen 2016, 213–230.
- Böhmer, Karl E.: Der „Hardelandkonflikt“. Streit um Ideen und Ideale in den Rheinischen und Hermannsburger Missionsgesellschaften in Borneo und im südlichen Afrika (1839-1870). In: *LuThK* 39 (2015), 243–273.
- Klän, Werner: Abfall vom lutherischen Bekenntnis? Der kritische Blick von außen auf die Union. In: Lütcke, Karl-Heinrich / Zemmrich, Eckhard (Hgg.): *Was heißt Kirchen-Union heute? Beiträge zu einem Symposium der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz*, Leipzig 2015, 49–58.
- Klän, Werner: Altlutherische Kirchen. In: Oeldemann, Johannes (Hg.): *Konfessionskunde (Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde 1)*, Paderborn / Leipzig 2015, 274–285.
- Klän, Werner: Transformationsprozesse. Die SELK und ihre Mission im südlichen Afrika. In: *Jahrbuch Mission* 47 (2015), 160–165.

Kelter, Gert: Magnus consensus und geistliche Einmütigkeit. Anmerkungen zur Wahrheitsfindung in der Kirche. In: *Lutherische Beiträge* 20 (2015), 139–159.

Silva, Gilberto da: Die Entstehung der altlutherischen Kirche in Deutschland und in der Lausitz. In: Malinkowa, Trudla (Hg.): *Jan Kilian (1811–1884) - Pastor, Poet, Emigrant*. Sammelband der internationalen Konferenz zum 200. Geburtstag des lutherischen Geistlichen, Bautzen, 23.–24. September 2011 (Schriften des Sorbischen Instituts 58), Bautzen 2014, 240–252.

Voigt, Hans-Jörg: Was versteht die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche unter Bindung an das lutherische Bekenntnis? In: *Lutherische Kirche in der Welt* 62 (2015), 79–89.

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

Heinz, Daniel / Lange, Werner E. (Hgg.): *Adventhoffnung für Deutschland. Die Mission der Siebenten-Tags-Adventisten von Conradi bis heute*, Lüneburg 2014, 303 S.

Heinz, Hans: *Glaube, Macht und Hybris. Die katholische Kirche in Geschichte und Prophetie*, Mundelsheim 2013, 133 S.

Heinz, Hans: *Triumph der Hoffnung. Auf der Suche nach einer gerechteren Welt*, Wien 2015, 176 S.

Rodriguez, Angel M. (Hg.): *Message, Mission and Unity of the Church*, Silver Spring, MD 2013, 476 S.

Schumacher, Sigrun / Padderatz, Gerhard (Hgg.): *ASI: Geschichte und Geschichten*, Mundelsheim 2012, 219 S.

Wilson, Brian C.: *Dr. John Harvey Kellogg and the Religion of Biologic Living*, Bloomington-Indianapolis 2014, 240 S.

Fischer, Roland E.: *Freikirchliche pastorale Weiterbildung am Beispiel der Siebenten-Tags-Adventisten*, Berlin / Münster 2015, 208 S.

Aufsätze, Artikel

Fischer, Roland: Ambivalenz im Adventismus. In: *Spes Christiana* 22–23 (2011–2012), 145–154.

Heinz, Daniel: Im Tal der Todesschatten – Adventisten als Opfer des armenischen Völkermords vor 100 Jahren. In: *Adventisten heute*, Oktober 2015, 11–13.

Heinz, Hans: Der römische Katholizismus – Kontinuität und Wandel. In: *Glauben heute*, hg. von Eli Diez, Lüneburg 2011, 58–82.

Heinz, Hans: Dem Lutherjubiläum 2017 entgegen. In: *Glauben heute*, hg. von Eli Diez, Lüneburg 2012, 65–70.

Höschele, Stefan: Chancen und Grenzen interkonfessioneller Zusammenarbeit. In: *Glauben heute*, hg. von Eli Diez, Lüneburg 2012, 51–64.

- Höschele, Stefan: On the Ecumenical and Separating Potential of Revivals: A Case Study of the Millerite Movement. In: Mission und Einheit: Gemeinsames Zeugnis getrennter Kirchen? – Mission and Unity: Common Witness of Separated Churches? Hg. Von Peter de Mey, Andrew Pierce und Oliver Schuegraf, Leipzig 2012, 337–355.
- Modoran, Gheorghe: Evolutia Organizatorica a Bisericii Adventiste de Ziua a Saptea din Romania in Perioada Interbelica. In: TheoRhema 5/1, 2010, 101–123.
- Schantz, Borge: Europa als Empfängerland: Ein historischer Überblick über die Rolle der Immigration im europäischen Adventismus. In: Glauben heute, hg. von Eli Diez, Lüneburg 2012, 41–49.
- Treeck van, Klaus-J.: Unsere Freikirche in Deutschland: Die organisatorische Entwicklung von der Pionierphase bis zur Gegenwart. In Glauben heute, hg. von Eli Diez, Lüneburg 2011, 43–57.

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

- Friesen, Abraham: Menno Simons. In: Xlibris 2015, 397 S.
- Goertz, Hans-Jürgen: Thomas Müntzer – Revolutionär am Ende der Zeiten. In: Verlag C.H. Beck, München 2015, 352 S.
- Hege, Christian: Die Schleitheimer Artikel 1527 – Eine Untersuchung der Entstehung und der Bedeutung der Schleitheimer Artikel für die Täuferbewegung (B.A.-Arbeit), Gießen 2015, 58 S.
- Hill, Kat: Baptism, Brotherhood, and Belief in Reformation Germany. Anabaptism and Lutherism 1525–1585. In: Oxford University Press 2015, 275 S.
- Honemann, Volker / Henkel, Mathias: Tradition und Erneuerung – Mittelalterlicher Hintergrund der Gottesdienstreform Thomas Müntzers in Allstedt. Thomas-Müntzer-Gesellschaft e.V., Veröffentlichung Nr. 21, Mühlhausen 2015, 74 S.
- Lichdi, Diether Götz: Täuferspuren im Kraichgau. In: Mennonitischer Geschichtsverein e.V., Weierhof 2015, 39 S.
- Schmitt, Rüdiger: Nebukadnezzars Traum von den vier Weltreichen und die Auslegung des Danielbuchs in der „Fürstenpredigt“ Thomas Müntzers, Thomas-Müntzer-Gesellschaft e.V., Veröffentlichung Nr. 22, Mühlhausen 2015, 156 S.
- Walter, Georg: Gute Nacht, gute Nacht, Gott gebe Gnade! Die frohe Glauenszuversicht der Märtyrer der Täuferbewegung. Distomos Publikation, Höfen 2015, 183 S.

Aufsätze, Artikel

- Early, Christian: Dreaming of Life in Babel: Toward an Anabaptist Philosophy of Religion. In: MQR 89 (2015) Nr. 4, 573–598.

- Förster, Karin: Täuferische Theologie in konspirativer Lektüre – der Sammelband Thott 88. In: MGBI. 72 (2015), 111–116.
- Kobelt-Groch, Marion: „Wiedertäufer“ – Eine Sage aus Thüringen. In: MGBI. 72 (2015), 133–139.
- Lavater-Briner, Hans Rudolf: „Was wenn wir aber heben an...“ Bernische Täuferhinrichtungen 1529–1571. Eine Nachlese. In: MH 37 (2014), 11–63.
- Roth, John D.: The Limits of Confessionalization: Social Discipline, the Ban, and political Resistance Among Swiss Anabaptists, 1550–1700. In: MQR 89 (2015) Nr. 4, 517–538.
- Rothkegel, Martin: The living Word: Uses of the Holy Scriptures among Sixteenth-Century Anabaptists of Moravia. In: MQR 89 (2015) Nr. 3, 357–404.
- Rothkegel, Martin: Das lebendige Wort. Zum Umgang mit der Bibel bei den Täufern in Mähren. In: MGBI. 72 (2015), 7–34.
- Sawatsky, Walter: Russian Mennonite Organizational Collapse and the Failed Attempts to Form an Independent Organization, 1917–1989. In: MQR 89 (2015) Nr. 4, 539–572.
- Schlachta, Astrid von: Die andere Seite der Medaille. Exclusivität, Zwang und Ausgrenzung als Themen der täuferischen Geschichte. In: FF 24 (2015), 279–299.
- Schlachta, Astrid von: Anabaptists and Pietists – Influences, Contacts, and Relations. In: BC 55 (2015), 116–138.
- Stayer, James M. / Isaac, Helmut / de Bakker, Willem: Research Symposium: Menno Simons, The Blasphemy of Jan of Leiden: When and Why Was it Written?. In: MQR 89 (2015) Nr. 4, 599–630.
- Zorzin, Alejandro: Hans Denck: Radikalität im Verborgenen. In: MGBI. 72 (2015), 35–46.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Jahrbuches

- P. Reinhard **Assmann**, Greifswalder Str. 88, 10409 Berlin
- PD Dr. Gisa **Bauer**, Konfessionskundliches Institut, Ernst-Ludwig-Str. 7, 64625 Bensheim
- P. Sven **Brenner**, Carl-Benz-Str. 19, 68809 Neulußheim
- Reinhold **Bühne**, Breslauer Str. 14, 27356 Rotenburg/Wümme
- PD Dr. Moritz **Fischer**, Augustana-Hochschule, Waldstr. 11, 91564 Neudettslau
- P. Dr. Walter **Fleischmann-Bisten**, Kirchweg 5, 64625 Bensheim-Auerbach
- P. Frank **Fornaçon**, Am Gewende 34, 34292 Ahnatal
- Dr. Hans **Gasper**, Nachtigallenweg 19, 53913 Swisttal-Heimerzheim
- Prof. Dr. Erich **Gelbach**, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg
- P. Dr. Thomas **Gerold**, Zinzendorfplatz 3/9, 78126 Königsfeld
- Dr. Johannes **Hartlapp**, Kornblumenweg 2, 39291 Möckern
- P. Dr. Reinhard **Hempelmann**, Auguststr. 80, 10117 Berlin
- Fabian **Huber**, Pérrolles 2, D440, Bd. de Pérrolles 90, CH-1700 Fribourg
- Prof. Dr. Hermann **Lichtenberger**, Eduard-Haber-Str. 9, 72074 Tübingen
- Dr. Andreas **Liese**, Leineweg 14, 33689 Bielefeld
- Prof. Dr. Frank **Lüdke**, Andrestr. 28, 35039 Marburg
- Dr. Harald **Mueller**, Theol. Hochschule, Institut f. Religionsfreiheit, An der Ihle 5, 39291 Friedensau
- Prof. Dr. Christoph **Raedel**, Philipp-Scheidemann-Str. 52, 35396 Gießen
- P. Jochen **Roth**, Hauptstr. 34, 31275 Lehrte-Arpke
- Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. Karl W. **Schwarz**, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien
- Kirchenrätin Dr. Maria **Stettner**, Katharina-von-Bora-Str. 11-13, 80333 München
- Prof. Dr. Jörg **Stoltz**, ISSRC-UNIL, Bâtiment Vichy, CH-1015 Lausanne
- P. Heinz **Szobries**, Weltersbach 10, 42799 Leichlingen
- P. Karl Heinz **Voigt**, Touler Str. 1 c, 28211 Bremen
- P. Hartmut **Wahl**, Florastr. 56, 42553 Velbert
- Dr. Lothar **Weiß**, Burgstr. 16 a, 50226 Frechen
- Dr. Michael **Wetzel**, Dittersdorfer Str. 7, 08297 Zwönitz

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 etwa 200 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 Tagungsplanung für 2017:

- Symposium 2017:

Reformation und Freikirchen in Österreich: Historische Entwicklungen – gegenwärtige Herausforderungen

Ort: Don-Bosco-Haus, Wien

Termin: 24. bis 25. Juni 2017

Die Tagung wird in Zusammenarbeit mit dem Mennonitischen Geschichtsverein und der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich stattfinden. Die Anmeldung kann unter www.freikirchenforschung.de erfolgen. Bei der VFF-Geschäftsstelle (Adresse s. unten) kann – gern auch zum Weitergeben – ein Flyer mit dem Tagungsprogramm angefordert werden.

Weitere Informationen zur Arbeit des Vereins können bei der Geschäftsstelle des Vereins erfragt werden oder sind über die Internetpräsenz unter www.freikirchenforschung.de abrufbar.

Jeder, der an den Zielen und Aufgaben des Vereins Interesse hat, ist uns als Mitglied herzlich willkommen. Der Beitritt kann online unter www.freikirchenforschung.de oder formlos per Mitteilung an die Geschäftsstelle

erklärt werden. Die Jahresbeiträge, in denen der Bezug des Jahrbuchs *Freikirchenforschung* bereits enthalten ist, belaufen sich derzeit auf

- € 40,- für Einzelmitglieder;
- € 20,- für Studierende und sonstige Ermäßigungsberechtigte;
- € 100,- 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.

Einzelbestellungen von Jahrbüchern (auch ältere Ausgaben sind lieferbar) können über unsere Geschäftsstelle erfolgen.

Beiträge zur Veröffentlichung (wofür wir allerdings keine Gewähr übernehmen), Tausch- oder Besprechungsexemplare senden Sie bitte an unsere Anschrift:

Verein für Freikirchenforschung e.V. Geschäftsstelle
Pastor Reimer Dietze, Postfach 1163, D-64386 Erzhausen
Tel.: +49/(0)6150/9768-25 oder +49/(0)172/9726431
Fax: +49/(0)6150/9768-90
Mail: reimer.dietze@freikirchenforschung.de oder
info@freikirchenforschung.de

Bankverbindung des Vereins:

Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 501 50), Kto. 19901
IBAN: DE 94 4005 0150 0000 0199 01;
SWIFT (BIC) WELADED1MST

Stellen Sie sich eine Welt vor, in der jeder willkommen ist!

Der Neufeld Verlag ist ein unabhängiger, inhabergeführter Verlag mit einem ambitionierten Programm. Wir möchten bewegen, inspirieren und unterhalten.

Als Verlag möchten wir dazu beitragen, dass Menschen erleben: *Bei Gott bin ich willkommen.*

Unser Slogan hat eine zweite Bedeutung: Wir haben ein Faible für außergewöhnliche Menschen, für Menschen mit Handicap. Denn wir erleben, dass sie unser Leben, unsere Gesellschaft bereichern. Sie haben uns etwas zu sagen und zu geben.

www.neufeld-verlag.de

Sie haben etwas zu sagen? Wir helfen Ihnen dabei!

Möchten Sie endlich Ihren *Roman* veröffentlichen? Sollen die Vorträge Ihrer *Konferenz* nun noch einmal gesammelt als Buch erscheinen?

Egal, ob Sie Biografien, Kinderbücher, Aufsatzsammlungen, Dissertationen, *Festschriften* oder auch Lyrik veröffentlichen möchten – wir stehen Ihnen gerne als engagierter Dienstleister zur Verfügung.

www.edition-wortschatz.de

