

Wilhelm Kahle <i>Zur Periodisierung der Geschichte des evangelischen Freikirchentums in Rußland und der Sowjetunion</i> .....	3
Peter J. Klassen <i>Freikirchentum in Polen und Westpreußen: Mennoniten und Baptisten*</i> .....	11
Erich Geldbach <i>Die Stellung der Freikirchen zu Staat und Gesellschaft</i> .....	18
Herbert Strahm <i>Das Verhältnis der deutschen Methodisten zu Staat und Gesellschaft in den Weimarer Jahren</i> .....	31
Baldur Ed. Pfeiffer <i>Das Verhältnis der deutschen Adventisten zu Staat und Gesellschaft, 1900 - 1933</i> .....	36

\*Für das Korreferat von Heinrich Löwen sei hingewiesen auf  
Heinrich Löwen: *In Vergessenheit geratene Beziehungen.  
Frühe Begegnungen der Mennoniten-Brüdergemeinde mit dem Baptismus  
in Rußland.* Bielefeld 1989

N12<518901107 021



ubTÜBINGEN



NG 1 (1991)

sch mit der als Manuskript vervielfältigten, seinerzeit noch nicht als  
forschung“ bezeichneten Auflage von 1991.

4 8655 - 1. 1991

Wilhelm Kahle

## Zur Periodisierung der Geschichte des evangelischen Freikirchentums in Rußland und in der Sowjetunion

Eine Periode sei als die umgrenzte Zeit innerer Gestaltung und äußerer Entwicklung bestimmt. Sie hebt sich zu Anfang und Ende deutlich von der vorausgegangenen und der nachfolgenden Zeit ab. Perioden pflegen sich nicht mit Paukenschlägen anzukündigen und ihr Ende nicht mit Glockenklang darzutun. Dem Zeitgenossen ist es vielfach unklar, in welchem Stadium einer Periode er steht. Darauf weisen die vielfachen Beschreibungen und Bestimmungen hin, die von der Breite der Urteile und der Fülle der Fehleinschätzungen zeugen. Sie sind nicht auf die Zeitgenossen beschränkt, sondern bestimmen auch noch die Urteile späterer Historiker.

Wie dem sei, es bedarf der Periodisierung, d.h. der sachbezogenen Einteilung und Abgrenzung historischer Abläufe. Bei allem Bemühen zu verbindlichen Feststellungen ist es nicht so, daß eine Periodisierung unter den um Sachlichkeit bemühten Historikern einhellig vorgenommen werden könnte. Zu sehr wirken auf deren objektive Maßstäbe die Gebundenheit und Begrenzung des Maßnehmens ein, nicht zur flüchtig, sondern auch echte Bindungen. Es sei nur an die zu Anfang dieses Jahrhunderts geführte Auseinandersetzung über die Abgrenzung von Alt- und Neuprotestantismus zu denken. Erschien den einen der sogenannte Neuprotestantismus als eine klar abgegrenzte Zeit, auch als ein Gewinn in der Religionsgeschichte, so vermochten andere ihn als eine Verfallserscheinung zu werten. Wieder andere, wie eine Reihe katholischer Forscher, vermochten zwischen Alt- und Neuprotestantismus keine Unterschiede zu sehen. Sie folgten einem frühzeitig bereits im 16. Jahrhundert aufgekommenen Schema, daß das Abgehen von Katholizismus über den Lutheranismus gradeweis in den Atheismus und das Verderben führe.

Es besteht kein Zweifel, daß es auch in diesem Urteil so selbstgewiß erscheinenden Katholizismus nicht nur die ungetrübte Ruhe gegeben hat, sondern, wie im 19. Jahrhundert die Auseinandersetzung mit der Revolution, wie sie der Kirchenhistoriker Joseph Hergenröther genannt hat<sup>1</sup>, in der Dogmatik den Kampf mit der Theologie des Bonner Theologen Hermes, in der späteren Entwicklung die Abgrenzung in den Bestimmungen des Syllabus und den Antimodernisteneid.

Solche Fragen der Periodisierung und der Bezeichnung der Perioden im Groß- und Staatskirchentum Europas haben ihre formalen Parallelen im Freikirchentum. Es erübrigt sich, auf mennonitische, baptistische, adventistische Entsprechungen in den Niederlanden, im Deutschen Reich, in England und Skandinavien einzugehen. Entsprechendes gilt für die Periodisierung historischer Abläufe im Freikirchentum des Russischen Reichs. Die Russisch-Orthodoxe Kirche hat sich durch das Datum der Taufe Nikita Voronins 1867, die Taufe Efim Zimbals 1869, das Aufkommen der adventistischen Mission nicht abhalten lassen, vom Jahr 988 an zu zählen und 1888 in großen Feiern Rußland und seine Kirche in Kiev zu preisen. Gleichzeitig waren die Verbannungsorte noch mit evangelischen Christen und verschiedenen Angehörigen des Sektantstvos gefüllt. Trotz schwerer Einschnitte in der Folgezeit hat diese Kirche bis 1988 weiter gezählt, zum Millennium, als das Datum eines Triumphs. Im gleichen Jahr sagte mir ein leitender Bruder im Bund der Evangeliumschristen/Baptisten auf meine Frage, wie er und seine Freunde es mit dem

1 Joseph Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Bd. 2, Freiburg/Breisgau 1877 nennt die von ihm so bezifferte 9. Periode der allgemeinen Kirchengeschichte von 1789-1877 "Das Revolutions-Zeitalter", S. 721-1064. Unter dieser Bezeichnung werden von ihm die Auseinandersetzung des Katholizismus mit dem Geist der "Revolution" in Staat, Gesellschaft und Zeitgeist dargestellt.

Mitfeiern am Ende dieser Großperiode hielten, "wir haben zu vieles mit ihnen erlebt". Damit meinte er die gesamte orthodoxe Kirche, personifiziert mit ihrem Episkopat und den Priestern.

Diese kurze Wanderung durch Perioden und die Meinungsbildung über deren Inhalte, die Erforschung ihrer bewegenden Momente ist gewiß nicht überflüssig. Bekundet sie doch vieles über die Schwierigkeiten, die mit der Periodisierung des Freikirchentums in Rußland und der Sowjetunion verbunden sind. Es sollte zur klärenden Unterscheidung dabei vermerkt werden, daß nicht nur im Moskauer Reich, sondern auch im Russischen Reich bis hin zur Sowjetunion alles Kirchentum, soweit es nicht russisch-orthodox war, auf freikirchlicher Basis existiert hat, wobei die orthodoxe Kirche selbst von 1918 an einen gleichen freikirchlichen Status innehatte. Alles nicht-orthodoxe Kirchentum galt wie das der Altritualisten/Altgläubigen als "Raskol", d.h. in negativer Prägung Spaltung, Gatlösung von der Einheit, war, wie das Erscheinen anderer Gruppen in der Geschichte der Kirche "Sektantstvo", in einer bunten Palette orthodoxer Elemente mit spiritualistischer, ekstatischer oder eschatologischer Färbung. Schließlich war noch das "fremdländische" Kirchentum westlicher Prägung vorhanden. alle drei Großgruppierungen galten als solche, denen nach offiziellem staatlichen und kirchlichen Verständnis ein gebürtiger Russe nach Herkunft und auch freier Entscheidung nicht anzugehören vermochte. Es war ein Kirchentum des unterschiedlichen Rechtsstatus, vielleicht legalisiert, vielleicht aber auch unter ständiger rechtlicher Belastung stehen, immer aber auf die freie Entscheidung seiner Angehörigen und ihren Einsatz angewiesen. So waren bereits lutherische Gemeinden im 16. Jahrhundert im Moskauer Reich in gleicher Weise freie Gemeinden, wie man gewohnt ist, erst im 19. Jahrhundert von ihnen zu sprechen<sup>2</sup>. Sieht man diesen grundsätzlich gleichen Charakter des Lebens solcher freien Gemeinden, so mag die nachfolgende Einschränkung auf das Freikirchentum nach üblichem Sprachgebrauch deutlicher werden.

Eines der großen Probleme in der Kirchengeschichte ist das der Kontinuität, das Aufleuchten eines neuen Sterns in der Gesamtheit christlicher Denominationen. Hatte Christus seine Kirche bis zum Jahr 1867, dem Jahr der ersten Taufe in der Kura, verlassen oder war seine Herrschaft nicht mehr recht anerkannt worden, sein Bild in Rußland verdunkelt worden, aber doch vorhanden gewesen? Die Antwort auf diese Frage bestimmt, wer man selbst sei, ebenso den eigenen christlichen Weg bis zu dem hervortretenden Geschehnis. Die Antwort der Reformation hatte sich im Namen ausgedrückt - die *ecclesia semper reformanda* ist bleibend da, aber sie ist auf die beständige Reform, die Erneuerung im Wort und im Gehorsam angewiesen.

Der in Gesprächen von Baptisten mit Lutheranern in Rußland häufig geäußerte Hinweis, daß diese schon auf einem guten Weg seien, es aber noch der Glaubensstufe zur Erreichung des Ziels bedürfe, gibt das Gespräch schlichter Christen wieder. Es ist zugleich auch der Hinweis auf das Verständnis einer Kontinuität: Die Wolke der Zeugen beginnt nicht, sich erst 1867 zu formieren. Zu den Zeugen gehören die Glaubensstäufer in Hamburg zuvor wie schon lange früher John Bunyan hinzu, wie in Kontinuität und Spannung zugleich die reformatorischen Väter.

Die Geschichte des Adventismus, zwei Jahrzehnte nach der des Baptismus auf russischem Boden einsetzend, ist ebenso nicht nur eine Lehrgeschichte, sondern auch die Geschichte von Mennoniten, Baptisten, Lutheranern in Südrußland wie der amerikanischen Väter des Adventismus im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Die Frage nach der Kontinuität wird freilich nicht immer nach allen Seiten hin vollständig beantwortet. Eindrücklich erscheint jedoch das immer wieder anzutreffende Bemühen in freien Gemeinden und Freikirchen, bei der Suche nach Verwandten des Glaubens zurückzuschreiten. Ein Beispiel dafür bietet die *Istorija Evangel'skikh Christian-Baptistov v SSR*, ein unlängst - 1989 - erschienenes größeres Werk baptistischer Selbstdarstellung<sup>3</sup>. Nach dem Verständnis dieser Geschichtsdarstellung gibt es einen Geschichtsvorlauf. Dazu gehören der Pietismus, die Vorstellungen Albrecht Bengels vom 1000jährigen Reich, die Gründung der Bibelgesellschaft in Rußland 1812/1813, der Druck zahlreicher biblischer Bücher, schließlich auch der Druck von ganzen Bibeln in verschiedenen Sprachen, der

<sup>2</sup> Wilhelm Kahle, *Aufsätze zur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Rußland*, Leiden 1962, Kap.: Der Weg zur Kirche, S. 89-124.

<sup>3</sup> Bund der Evangeliumschristen/Baptisten (Hg.), Moskauer 1989, zugleich als Verleger

russischen erneut, nachdem in den sechziger Jahren die Arbeit an der russischen Übersetzung in den Druck gegangen war.

Zum Vorlauf der baptistischen Entwicklung gehört nach der "Istorija" weiter das Wirken evangelischer Bibelboten und Prediger nichtrussischen Volkstums. Genannt werden John Melville (nach seiner russischen Benennung Vasilij Ivanovič), Jakov Deljakovič Deljakov (Kascha Jagub), seit 1862 als Syrer aus Persien in Rußland wirkend, Felician Graf Zarembo, Johann Bonekemper, Eduard Wüst (1818-1859)<sup>4</sup>. Die sachlichen wie die persönlichen Aktivitäten der Genannten sind unter der Überschrift "Eröffnung eines Weges für die Ausbreitung des Wortes Gottes in Rußland" zusammengefaßt (S. 34). Das Freikirchentum in Rußland hat demnach vor seinem eigentlichen Auftreten eine Wegeröffnungsgeschichte. Sie reicht auch in Rußland weiter zurück. Hutterer kamen im 18. Jahrhundert, zum Ende des Jahrhunderts, 1789, kamen Mennoniten nach Chortica. Es gibt nicht eine ausschließliche Präferenz der Baptisten. Der Name von Eduard Wüst, des Pfarrers einer freien separierten lutherischen Gemeinde in Neuhoftungsthal, weist wie die Existenz der sogenannten grusinischen Gemeinden, selbständiger lutherischer Gemeinden südlich von Tiflis seit 1818/19, wie das Wirken der Herrnhuter auf diese Eröffnung hin, und das heißt auch auf die Kontinuität und die unlösliche Verbindung zu vielen Vätern und Zeugen. Zur Wegeröffnung wird ebenso das Verständnis der sogenannten Vodnye Molokany, der "Wasser-Molokanen" gerechnet, jener Gruppe im vielgestaltigen Molokantstvo, in der, entgegen sonstigem antiritualistischen Verständnis eine Taufform geübt wurde. Hier werden Einflüsse auf Nikita Voronin bemerkt<sup>5</sup>.

Gestalten, Anregungen und Erscheinungen münden in die Geschehnisse der für das politische und geistige Rußland so bedeutungsvollen sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts ein. Sie kennzeichnen die große Unruhe im Land, die Auswirkungen der Bauernbefreiung, die Krisen in den religiösen Gruppierungen, nicht nur im Sektantstvo, sondern auch in der Orthodoxie, die anhebende Bewegung der Štunda in der Ukraine. Neben den Vorgängen im Kaukasus entstand hier das zweite große Quellgebiet der evangelischen Bewegung, an die sich wenig später die Erweckung im Nordwesten des Reichs, in St. Petersburg, als dem dritten Quellgebiet anschließen sollte.

Evangelische Bewegung, politische und geistige Veränderungen verdeutlichen ein Ineinander religiöser, politischer und sozialer Prozesse. Dieses Ineinander hebt nicht die Selbständigkeit religiöser Entwicklung und Erlebens auf. Doch ist ein Anfang gesetzt, der die Geschichte des russischen und ukrainischen Freikirchentums als eminent politisch und sozial bestimmt deutet. Als man im Baptismus 1967 des Jahres 1867, des Taufjahrs von Voronin, gedachte, wurde dieses Jahrhundert evangelischer Bewegung auch als das Jahrhundert der Leiden und Verfolgungen bezeichnet.

Die politische Geschichte wird damit zu einem bedeutsamen Faktor in der Periodisierung der Geschichte der evangelischen Bewegung.

Dieses Jahrhundert, es sei gleich die Zeit bis zur Mitte der achtziger Jahre, bis zum Beginn der Perestrojka hinzugefügt, wird damit zu einer insgesamt zusammenhängenden Periode der evangelischen Bewegung in freien Gemeinden und Freikirchen, seit 1917 nur wenig unterschieden vom Ergehen der früheren Staatskirche und der katholischen und evangelischen Kirche als den Kirchen nationaler Minderheiten. Diese Periode ist nach baptistischem Verständnis gewiß in Unterperioden gegliedert. Freilich ist diese Sicht nicht einheitlich bei denen zum Ausdruck gekommen, die sich um die Geschichte ihrer Freikirche bemüht haben. Es bleibe offen, ob dem ein grundsätzlich anderes Verständnis der politischen Gewichte zugrundelag oder auch nur die Scheu, selbst empfundene Leiden und Verfolgungen ausdrücklich als solche zu bezeichnen und damit erneute Nöte heraufzubeschwören. Die Formulierung "Leiden und Verfolgungen" entstammt der Sicht der Initiativniki und des ihnen folgenden Rats der Kirchen. Die Geschichte dieses Bundes seit 1961 bestätigt die von anderen bedachte Befürchtung, durch das Aussprechen der Sachlage neue Leiden über sich zu bringen. Was im Verlauf dieser Jahre seit 1961 in etwa 25 Jahren an

4 ebenda S. 37-41

5 ebenda S. 42

Berichten über Verhaftungen und Verurteilungen von Baptisten durch die kirchlichen und säkularen Presseorgane vermittelt worden ist, bezieht sich in allen Fällen auf jene Baptisten, die die Inhalte der hundert Jahre nach 1867 so eindeutig formuliert haben<sup>6</sup>.

Schon zuvor hatten wiederholt Forscher aus den Reihen der Bünde und Freikirchen, teilweise mit begrenzten Quellenunterlagen, den Versuch unternommen, den Verlauf der Gesamtperiode in ihren einzelnen Abschnitten zu bestimmen. Unter diesen um die Erfassung der Geschichte von Mennoniten, Baptisten und Evangeliumschrsten Bemühten sind Peter M. Friesen für die Mennoniten-Brüdergemeinden, Johann Pritzkau für die deutschen Baptisten, I.St. Prochanov für die Evangeliumschrsten, ebenso Aleksandr V. Karev, ferner Pavel V. Ivanov-Klyšnikov für den Baptistischen Bund zu nennen. Von ihren Arbeiten gilt, daß sie jede für sich Schwerpunkte setzen, diese schließen teilweise einander aus, zum andern Teil aber auch übersehen oder blenden sie andere Gruppen aus<sup>7</sup>.

P.M. Friesen schrieb über die Geschichte seiner Bruderschaft von den sechziger Jahren an bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs. Hin und wieder fallen in seiner reich dokumentierten Darstellung Lichter auf die Kontakte von Mennoniten zu russischen und ukrainischen evangelischen Christen. Es waren nicht Kontakte der Gesamt-Bruderschaft, ist es vielmehr deutlich, daß es immer Kontakte einzelner oder kleiner Gruppen innerhalb der Bruderschaft waren<sup>8</sup>. Prochanov ordnete nicht systematisch, aber mit erkennbarem Gewicht in die Vorlaufgeschichte der evangelischen Bewegung das Wirken und die Bedeutung des Hussitismus und der tschechischen Brüder ein<sup>9</sup>. Dem liegt in seiner Betonung zugrunde, daß die russische evangelische Bewegung nicht ein Produkt westlichen protestantischen Denkens sei, sondern Vorläufer im slavische, tschechischen vor-reformatorischen und reformatorischen Denken und Handeln habe. Zur offiziellen Darstellung des Bundes der Evangeliumschrsten/Baptisten gehörten bis zu der hektographierten Veröffentlichung des "Kratkij Kurs istorij" für Lehrzwecke im Fernunterricht<sup>10</sup> (1988) und der bereits genannten "Istorija" historische Aufsätze im Bratskij Vestnik, dem Zweimonatsblatt des Bundes. Unter ihnen nehmen Aufsätze des damaligen Generalsekretärs Aleksandr V. Karev von 1944 bis zu seinem Tod größeren Umfang ein.

Aus diesen Aufsätzen wird eine besondere Zielsetzung deutlich. Das Ringen um die Einheit der evangelischen Bewegung war schwer gewesen. Bis 1944 war den Verhandlungen zwischen Baptisten und Evangeliumschrsten kein Erfolg beschieden gewesen, die Verhältnisse zwischen den Bünden hatten sich vielmehr verschärft. Das Jahr 1944 brachte erst durch staatliche Ermöglichung und Veranlassung den Durchbruch zur Einigung der Reste der Bünde. Einheit, Vereinigung wurden in der Folge zu Leitbegriffen. Sie erhielten in der Geschichte des vereinten Bundes ihren festen Platz. Nicht nur im jährlichen Gedenken eines Bundes-Festtages der Einheit jeweils im Oktober, dem Monat der Einigung im Jahr 1944, wird dies deutlich, sondern im steten Insistieren auf der Gabe der Einheit. Einheit wird zu einem theologisch gefüllten und sich in den Vordergrund schiebenden Begriff. Dies konnte nicht ohne Verkantungen abgehen. Geschehnisse des Geschichtsprozesses von den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts an werden unter das Verständnis von Einheit gerückt, wie diese von 1944 an gedeutet worden ist. Es hatte zur Folge, daß eine Irenisierung der tatsächlichen Geschichte von Gemeinden und Bünden in ihrem spannungsreichen Gegenüber erfolgte. Aus heftigen Auseinandersetzungen von Gemeinden zweier Bünde vor Ort - das Leitungsgremium des Baptistischen Bundes hatte in einer Sitzung des Jahres 1925

6 Vgl. Missionswerk Friedensstimme (Hg.), *25 Jahre auf dem Weg*, Gummersbach 1987.

Nikolaj Petrovič Chrapov (1914-1982) gibt in seiner Biographie - deutsche Fassung - *"Das Glück des verlorenen Lebens"*, Bd. I-III, Wuppertal/Gummersbach 1981-1983, Einblicke in das Leben des seit den dreißiger Jahren wiederholt verhafteten und verurteilten Baptisten, zugleich auch in anhebende Spannungen über den Weg des Bundes.

7 Einige dieser Arbeiten sind nicht zum Druck gelangt, sei es durch staatliche Behinderung oder auch Kriegseinwirkungen. Dies gilt für eine Geschichte der Adventisten in Rußland und der Sowjetunion von Heinrich Loebach - sie Anm. 17.

8 P.M. Friesen, *Die Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Rußland (1798-1910)*, Halbstadt/Taurien 1911.

9 Vgl. Wilhelm Kahle, *Evangelische Christen in Rußland und der Sovetunion*, Wuppertal/Kassel 1978, S. 430ff.

10 *Kratkij kurs istorij I/II* (Kurzer Kursus der Geschichte), Moskau 1987, vervielfältigt für die Hand der Studierenden in den Fernkursen des Bundes der Evangeliumschrsten/Baptisten.

über 80 Fälle schwerer Spannungen in den verschiedenen Orten registriert vorliegen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen<sup>11</sup> - wird in einer späteren glättenden Schau ein friedliches Nebeneinander. Spannungen auf Leitungsebene, die so bekannt waren, daß sie nicht einfach übergangen werden konnten, erhielten eine milde Zensur, in jedem Fall nur eine kurze Erwähnung.

Jakov Ivanovič Židkov, der Präsident des vereinten Bundes seit 1944 äußerte sich beispielsweise, daß manche von den Jüngeren die Härte mancher Äußerungen Dej Ivanovic Mazaevs<sup>12</sup> vor dem Ersten Weltkrieg nicht gebilligt und mit getragen hätten. Schroffe Äußerungen Odincovs gegen den Bund der Evangeliumschrsten um 1925, die auch in der kirchlichen Presse wiedergegeben worden waren, sind in der Folge, als der Einheit schädlich, aus dem Gliedern der Bünde jetzt zugänglicher Quellen ausgelassen.

Einheit wird damit zu einem auch anderes bestimmenden Begriff. Er ordnet die Darstellung der Geschichte. Dies wird am stärksten an der Art und Weise sichtbar, wie die Kongresse der Bünde bis 1944 einfach zusammengezählt werden. Dabei standen die Ergebnisse dieser Kongresse oft schroff gegenüber, dies in konkreten Fragen der Einheit. Nach einer der Zusammenrechnungen - sie sind nicht einheitlich - fand 1990 der 45. Kongreß der Evangeliumschrsten/Baptisten statt. Tatsächlich aber wird in anderer Zählung dieser Kongreß vom 21. - 24. Februar 1990 als der 44. ausgewiesen. Der Unterschied ergibt sich dadurch, daß das eine Mal die Zusammenkunft von St. Petersburg im Jahr 1884 mitgerechnet wurde, das andere Mal jedoch nicht. In der Zusammenzählung sind gewöhnlich 10 Kongresse der Evangeliumschrsten enthalten, ferner die des Baptistenbundes, wengleich auch hier an einigen Kongressen Zweifel über ihre tatsächliche Bedeutung bestehen. Die Einigungsverhandlungen vom Oktober 1944, als Kongreß mitgezählt, werden jedoch als Zusammenkunft, sovescanie, bezeichnet. Dies trifft zu. Ein Kongreß von berufenen Delegierten war die Versammlung nicht, vielmehr das Zusammenkommen von Überlebenden und Freigelassenen.

Nach einer dieser Synopsen der Zusammenrechnung begann der Reigen mit einer Konferenz baptistischer Kaukasusgemeinden 1879 in Tiflis. Dies war eine Regionalkonferenz. Als nächste folgte 1882 eine sogenannte vereinigte Konferenz in der mennonitischen Kolonie Rückenau (Gouv. Taurien). Tatsächlich aber handelte es sich um eine mennonitische Konferenz unter Teilnahme einer geringeren Zahl von Russen und Ukrainern auf regionaler Ebene. Die folgende, wiederum vereinigte Konferenz war die schon erwähnte, von Oberst Paškov und Graf Korff einberufene Zusammenkunft vom 1. bis 5. April 1884 in St. Petersburg. Vertreten waren Paškovcy, Baptisten, Mennoniten-Brüder, Stundisten. Diese letztere Bezeichnung diente als die evangelischer Gruppierungen des Südens, die noch keinen dogmatisch bestimmten Platz eingenommen hatten. Die folgende Versammlung, Ende des gleichen Monats April 1884 in Novovasil'evka/Taurien wird erstmalig als Kongreß der russischen Baptisten genannt. Es war ein Kongreß von im Süden des Reichs lebenden Baptisten und Mennoniten-Brüdern. Die Baptisten des Kaukasus fehlten wie auch evangelische Vertreter aus dem Norden. Obwohl regional, war dieser Kongreß doch von großer Bedeutung. Formal mangelte ihm zwar wie den vorausgegangenen Konferenzen die Stellung eines in Statuten eines oder mehrerer Bünde festgelegten Organs. Wegen einer Reihe wichtiger Beschlüsse vor allem zum missionarischen Dienst darf er als ein wichtiger Auftakt bleibender evangelischer Organisation gelten.

Man ist berechtigt, mit diesem Jahr 1884 einen ersten Abschnitt in der Geschichte der evangelischen Bewegung zu schließen. Grob gerechnet währt dieser Abschnitt von den Anfängen nicht ganze zwanzig Jahre. Man würde allerdings einen Fehler begehen, wollte man gleich von 1884 an von der Existenz eines regulären baptistischen Bundes sprechen, eines Bundes mit Gemeinden gleicher Lehrgrundlage und klarer Organisation und Aufgabenverteilung. Der Befund der Aussagen, Ratschläge, Beschlüsse noch über 1884 hinaus macht deutlich, wie von Gemeinde zu

11 W. Kahle, a.a.O. wie Anm. 9, S. 194ff.

12 Dej Ivanovič Mazaev (1855-1922) war lange Jahre Leiter der baptistischen Gemeinden und Vorsitzender des Bundes der Baptisten.

Glättend erscheinen auch die Aussagen von J.I. Židkov in seinem Aufsatz "Na putjach edinstva" (Auf den Wegen der Einheit) - in: Bratskij Vestnik 3/1957, S. 52-68.

Gemeinde die Lehrmeinungen unterschiedlich waren, das Verständnis der Taufe, die Ordnung des Abendmahls wechselten, wie unentschieden auch die Frage der Fußwaschung behandelt wurde. Ivan Venjaminovic Kargel wandte sich noch gegen sie im Widerspruch zu Befürwortern in Novo-Vasil'evka<sup>13</sup>. Dazu wurden immer wieder hier und dort Wege beschritten, die von entwickelten Formen de Baptismus zurückführten und bei einem frühen Stundismus verharren wollten.

Von einer klaren Lehrentwicklung und deutlichen Organisierung nach 1884 zu sprechen, verbietet zumal die politische Konstellation der folgenden Jahre. Im Sommer 1884 wurden Paskov und Korff aus dem Lande gewiesen. Die Verfolgungen, die bereits mit der Thronbesteigung des Zaren Aleksandr III nach der Ermordung seines Vaters verstärkt eingesetzt hatten, kamen zu weiteren Höhepunkten in großer Breitenwirkung. Der Leiter des Treffens von Novo-Vasil'evka, der Mennoniten-Bruder Johann Wieler, starb 2 Jahre später in Rumänien als Prediger und Emigrant. In St. Petersburg wurde das Wirken der evangelischen Bewegung auf den stillen Gang in Hausgemeinden zurückgeführt. Andersorts wuchs die Zahl Verbannter; die Verurteilungen durch die Gerichte häuften sich. Dej I. Mazaev war zwar seit 1886 der offizielle Leiter der baptistischen Arbeit. Von einer funktionierenden Organisation konnte jedoch bis zur Jahrhundertwende nicht die Rede sein. Es genügt, die Verbannungszeiten Vasilij Gur'evic Pavlovs zusammenzuzählen, um zu erfassen, wie wenig von einem eindeutigen Leitungshandeln der führenden Baptisten in jenen Jahren die Rede sein konnte<sup>14</sup>.

Erst um 1900 traten Erleichterungen ein, eine Tauwetterperiode gleichsam, der 1905 ein Durchbruch folgte. Mit vielen Hoffnungen begleitet, war sie jedoch nur von kurzer Dauer. Schon zum Ende des Jahrzehnts zeichnete sich in Staat und orthodoxer Kirche zunehmender Widerstand gegen eine Liberalisierung ab, die die Entscheidungsfreiheit des einzelnen betraf. Immerhin gab das erste Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts erstmalig eine Möglichkeit zu verstärkten Kommunikationen, zum Versuch der Klärung mancher bislang unbeantwortet gebliebener Fragen. Insgesamt wäre eine zweite Periode von 1884 bis zum Jahrhundertbeginn anzusetzen, nach zeitlichem Umfang und Qualität auch mehr eine Zeit der Leiden und Verfolgungen als eine des ungestörten Voranschreitens.

In dieser Zeit hatte sich auch herausgestellt, daß Lehrfragen und Probleme der Gemeindeordnung nicht nebeneinandergestellt bleiben konnten, sondern übergreifende Antworten suchten, die auch Menschen und ihre Meinungen voneinander zu entfernen vermochten. In ihnen wirkte sich nicht nur der Einfluß aus den Kreisen der Paškovcy aus St. Petersburg auf die evangelischen Gemeinden des Südens aus. Es ist eindeutig, daß auch hier Petersburger Fragen selbständig gestellt wurden. Die Fragen waren denen vergleichbar, die in Deutschland zwischen baptistischen und den freien evangelischen Gemeinden geäußert wurden. Bemerkenswert war dabei, daß ganze Gemeinden die Position wechselten, die sie bisher eingenommen hatten. Akeksandr Karev hat von einer plastischen Periode gesprochen. Um 1907 sammelten sich in der Ukraine Gemeinden, die bereit waren, dem Petersburger Lehr- und Gemeindetypus zu folgen. 1909 fand bereits der erste Kongreß dieser Gemeinden und der sogenannten ersten Gemeinde in St. Petersburg unter Führung Prochanovs statt. Der Bund der Evangeliumschrsten war entstanden.

Wenig früher - 1907 - hatte in St. Petersburg eine Konferenz stattgefunden, zu der die Petersburger, in Sonderheit Prochanov eingeladen hatten. Sie vereinigte alle Gruppen der evangelischen Bewegung im Umfeld baptistischer und freier Gemeinden. Außerdem waren die Neu-Molokanen vertreten. Der Versuch, eine Einheit zu erzielen, zerbrach an den harten Positionen Mazaevs wie an dem Verständnis der Neu-Molokanen und der sich um Prochanov Scharenden.

13 Ivan Venjaminovic Kargel, (1845-1937?), von großem Einfluß durch seine Schriften und seine persönlichen Beziehungen zu verschiedenen Gruppierungen. Er galt als der Theologe der Heiligung. Er war langjährig in St. Petersburg tätig, auch noch als Dozent im Seminar des Bundes der Evangeliumschrsten Anfang der zwanziger Jahre. Über seine innere Entwicklung siehe Kahle wie Anm. 9 S. 82.

14 Vasilij Gur'evič Pavlov (1845-1924), neben D.I. Mazaev eine der Leitgestalten im frühen russischen Baptismus. In den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte er bereits eine Ausbildung im Hamburger Baptistischen Seminar erhalten. Seine Bedeutung lag in seiner missionarischen Wirksamkeit und in der zusammenführung der unterschiedlichen baptistischen Quellregionen. Er war wiederholt nach Orenburg verbannt und mußte auch nach Rumänien emigrieren.

Berichterstatter dieser Konferenz, die eine Einigung erhofft hatten, haben von den Tränen des einen und anderen über diesen Mißerfolg gesprochen. Sie konstatierten: Es wird zwei Bünde geben<sup>15</sup>. Erst 1944 wurde nach langjährigen Kämpfen und wiederholten Versuchen zur Einigung wieder Tränen geweint, diesmal bei der Zusammenkunft zur Einigung der Reste der alten Bünde, es waren Freudentränen.

Der Abschnitt von der Jahrhundertwende zu Zeichen der Freiheit, zu erneuten Verboten und Einschränkungen bis schließlich zum Jahr 1917 war nur kurz gewesen. Der Abschnitt vom Revolutionsjahr bis 1944 erscheint trotz einer Dauer von nur 27 Jahren in der Fülle der Geschehnisse unendlich lange. War manchen der Betroffenen das Jahrzehnt bis 1928 wie ein Jahrzehnt goldener Freiheit gegenüber der vorausgegangenen Zeit erschienen, so war die folgende umso bitterer. Sie hat mit ihren Verfolgungen hinreichend Darstellung gefunden, so daß hier nicht weiter von ihren Inhalten gesprochen werden soll.

Eine weitere Teilperiode währte von 1944 bis 1959, wobei wiederum jedes dieser Jahre bestimmend seine politische Vorgeschichte gehabt hat. Die Geschichte der registrierten, überwachten, gegängelten Bünde und Kirchen hob an. Registrierung für Gemeinden galt nur, wenn sie sich einem legitimierte Bund zuordnen ließen. Beim Abschluß der zugelassenen Gemeindegregistrierungen 1949 waren noch zwei Drittel aller Gemeinden der Evangeliumschrsten/Baptisten vor der Tür geblieben, in strafbarer Illegalität. Die staatlichen Organe hatten die Registrierung hintertrieben. Die Jahre 1951/52 sahen wieder heftige Verfolgungen in den Gemeinden mit Strafmaßnahmen von 10 und 20 Jahren für einzelne. Das Entscheidungsjahr 1959 wurde nach methodisch vorbereiteter Einleitung zum Beginn einer neuen Kirchenverfolgung unter Chruscev. Aus den Jahren bis zu Chrusčevs Abgang 1964 hob sich das Jahr der Spaltung des Bundes der Evangeliumschrsten/Baptisten 1961 hervor. Diese Spaltung ist bisher nicht überwunden. Die Beschwörung der Einheit hat nicht ausgereicht, weil es in der Christenheit immer auch für die anderen Gewichte gültig gibt - das Wort der Schrift, die Wahrheit, die Verantwortung der Gemeinde im Gehorsam gegenüber ihrem Herrn.

Der Abschnitt von der Chrusčevšcina bis in die Perestrojka umspannt wieder über 20 Jahre. Aus der durch die Staatsorgane erzwungenen Vereinigung der Pflingstgemeinden mit dem Bund der Evangeliumschrsten/Baptisten von 1945 und folgenden Jahren ist 1989 ein völliger Auszug und eine ganze Trennung geworden. Die Haltung der 1963 in den Bund eingegliederten Mennoniten-Brüdern erscheint gebrochen. Neben solche, die dem einen oder anderen Bund zugehörig sind, gibt es auch selbständige Gemeinden<sup>16</sup>. Die Tatsache, daß das neue Gesetz über Gewissensfreiheit und die kirchliche Organisation vom 1.10.1990 die Selbständigkeit der Gemeinde herausstellt, die Legalität, ob registriert oder nicht registriert, wird allen Bünden wie auch den anderen Kirchen den Weg hierarchischer oder zentralistischer Überordnung erschweren und der religiösen Landschaft der Sowjetunion, wenn diese Intentionen Gestalt annehmen können, ein anderes Gesicht geben.

Es sei zusammengefaßt: Die nicht lange Gesamtperiode evangelischen freikirchlichen Lebens in 125 Jahren läßt sich somit in 6 Abschnitte einteilen. Der erste reicht bis 1884, der zweite bis in das erste Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts, der dritte bis 1917, der vierte bis 1944, der fünfte bis 1959, der sechste schließlich bis in diese Tage. Deutlich ist das Ineinander theologischer Entwicklungen und staatlicher Eingriffe. Das Theologische ist nicht ohne das Politikum zu fassen, das von außen auf das eigentlich Theologisch-Kirchliche einwirkte und in vom Staat und der Partei gesetzten Aufgaben, in Negativerfahrungen der Gemeinde die theologischen Überlegungen und die kirchliche Organisation bestimmte. Die Entwicklung einer Friedens-theologie, zumindest aber das Eingehen auf sowjetische Friedensforderungen zumal in den sechziger, siebziger Jahren ist ein Beispiel für die Verknüpfung nebeneinander stehender Größen.

<sup>15</sup> Johannes Svensson, *De evangeliska kristnas konferenz i St. Petersburg den 28. jan. - 5.febr. 1907*, Ekenäs 1907, S. 28.

<sup>16</sup> Jakob Janzen, *Die Deutschen in der baptistischen Bewegung der UdSSR/Bundesrepublik Deutschland* - in: Referate der Kulturtagung der Deutschen aus Rußland/UdSSR vom 26. bis 28. Oktober 1990 in Stuttgart, Hg. Landmann-schaft der Deutschen aus Rußland, Stuttgart 1991, S. 90 - 101.

Die starke staatliche Einwirkung, zunehmend im Lauf der Jahrzehnte an Verboten, Verfolgung, schließlich auch in der Gefügigmachung und Lenkung mancher Leitenden und Bundesorgane hat auch die Existenz der anderen später entstandenen Freikirchen neben Evangeliumschristen/Baptisten bestimmt. In den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts begannen Adventisten in Rußland zu wirken. Namen früher adventistischer Missionare wie der des bisherigen Mennoniten Perk, des Amerikaners Conradi, die ersten Gemeinden und ihre ethnische Zusammensetzung weisen aus, daß der Adventismus erst Jahrzehnte später von ethnischen Minderheiten in russische und ukrainische Kreise gelangt ist. Auch in der Leitung wurde erst in der Mitte der dreißiger Jahre das russische Element bestimmend<sup>17</sup>. Wie im Bund der Evangeliumschristen/Baptisten ist auch unter den Adventisten des Siebenten Tages zwischen widerstreitenden Gruppierungen erhebliche Auseinandersetzung erfolgt. Teilweise sind bis heute ungelöste Spannungen aufgetreten, in ihnen hat die Frage des Verhaltens der Christen gegenüber den Forderungen der staatlichen Macht eine gewichtige Rolle gespielt<sup>18</sup>.

Der Methodismus, der zu Anfang des 20. Jahrhunderts von Finnland nach St. Petersburg hinübergriff, war von dem amerikanischen Superintendenten Simons in der russischen Hauptstadt geleitet. Wie er selbst, waren die ersten Diakonissen und Prediger Vertreter nicht-russischen Volkstums, Esten, Deutsche, Finnen. Das pfingstliche Christentum schließlich hat auf seinen Wegen von den USA um 1905 nach Finnland und in die Räterepublik in Kürze gewaltige Strecken zurückgelegt. Vom Ende des Ersten Weltkriegs an künden die Namen von Voronnev, Smorodin und ihren Gemeinde- und Bundesgründungen von ihrem Voranschreiten, das zumal evangeliumschristliche und baptistische Russen und Ukrainer erfaßte<sup>19</sup>. Insgesamt ist das Leben und die zeitliche Zerstörung dieser Bünde und Gemeinden neben dem Schicksal der Evangeliumschristen und Baptisten parallel verlaufen.

Will man ihrer aller Leben nach seinem inneren Gang bestimmen, wird man auch die allerorten spürbaren eschatologischen Anstöße zu konstatieren haben. Verfolgung schafft Endzeitbewußtsein. Es ist verständlich, daß die alle treffenden Verfolgungszeiten auch zu solchen eschatologischer Unruhe und Erwartung wurden, mochte dies in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts sein oder wieder in den staatlich-parteilichen atheistischen Großeinsätzen der endzwanziger Jahre und 1959ff.. Dieses eschatologische Bewußtsein in weiten Kreisen der Kirchen und Freikirchen wurde gleichzeitig zum Anstoß für neue Wahrnehmungen und Fragen zur theologischen Gestalt und kirchlichen Organisation. Es führte in eine kritische Haltung gegenüber den Leitenden in den Bünden. Kirchengeschichte reicht damit über ihre Einordnung in eine atheistische Verfolgungsgeschichte hinaus. Die eine wie die andere sind aufeinander bezogen. Beider Rechnung aber kann nicht für sich und allein aufgehen, weil hinter ihrer Geschichte der Herr der Geschichte steht.

---

17 Heinrich J. Loeb sack stammte aus einer deutschen Wolga-Gemeinde. Als langjähriger Vorsitzender der Gemeinden der Siebenten Tags-Adventisten wurde er 1934 verhaftet und starb 1938 im Gefängnis. Das Manuskript seiner Arbeit ist bei Bombenangriffen während des Zweiten Weltkriegs auf Hamburg vernichtet worden.

18 Vgl. zur weiteren Geschichte der Adventisten Alf Lohne, *Adventisten in Rußland*, Hamburg 1988, mit Angaben über Spannungen verschiedener Gruppen im Bund, ferner über die Auseinandersetzungen mit den außerhalb des Bundes stehenden sogenannten "Reformadventisten".

19 William C. Fletcher, *Soviet Charismatics - The Pentecostals in the USSR*, New York u.a. 1985.

Peter J. Klassen

## Freikirchentum in Polen und Westpreussen/Mennoniten und Baptisten

Ungefähr ein Jahrhundert lang vor dem Untergang der Mennoniten-Gemeinden in Osteuropa im und nach dem 2. Weltkrieg lebten Mennoniten und Baptisten Seite an Seite in Polen wie auch in Westpreußen. Während des größten Teils dieser Zeit existierte Polen nicht als ein unabhängiges Staatswesen, da es im Ausgang des 18. Jahrhunderts unter seine Nachbarn aufgeteilt worden war. Mit dem Ende des 1. Weltkrieges wurde es wiederhergestellt. Die ganze Zeit hindurch haben die Polen jedoch ihre Identität beibehalten, gleichgültig ob sie unter österreichischer, preußischer oder russischer Herrschaft lebten. Es ist nicht verwunderlich, daß die Versuche, die polnische Nationalität zu behalten, oft mit den Anordnungen der herrschenden Mächte kollidierten und daß die divergierenden kulturellen und nationalen Ziele auch die religiöse Entwicklung beeinflussten.

Die große Mehrheit der Polen lebte in Rußland oder Kongreß-Polen, und so war es nicht ungewöhnlich, die Bezeichnung "Polen" zu benutzen, um sich speziell auf dieses Gebiet zu beziehen. Hier begannen Baptisten-Gemeinden Ende der 1850er Jahre zu erscheinen, und sie bezogen anfangs ihre Inspiration von deutschen Baptisten-Missionaren.

Die Geburt der Baptisten-Bewegung in Polen traf zeitlich weitgehend mit der der Mennoniten-Brüder-Gemeinden in Südrußland zusammen. Während viel Aufmerksamkeit den Beziehungen zwischen Baptisten und Mennoniten in Südrußland gewidmet worden ist, haben wenige Historiker die entsprechende Situation in Polen untersucht<sup>1</sup>. In beiden Fällen spielten Unzufriedenheit mit den dominierenden religiösen Gruppen, eifrige Reformatoren wie auch äußere Einflüsse eine bedeutende Rolle.

Die erste polnische Baptisten-Gemeinde wurde 1858 unter der Leitung von Gottfried Alf organisiert. Ironischerweise förderte dieser Pastor und Wanderprediger später bedeutsam die Bewegung der jungen Mennoniten-Brüder-Gemeinde.

Alf, als lutherischer Pietist und Lehrer im Dorf Mentnow nahe bei Warschau, verband seine Lehrverpflichtungen mit dem Bemühen um eine geistliche Erneuerung. (Für einen Abriß seines Lebens siehe Eduard Kupsch, *Geschichte der Baptisten in Polen, 1852-1932*, (Lodz, o.J.) pp. 17-31). Wie auch die lutherischen Pietisten vor ihm beklagte er die seiner Meinung nach kalten, formellen Rituale seiner Kirche; stattdessen betonte er Bibelstudien, Gebet und das Streben nach einer frommen Lebensweise. Einige örtliche Kirchenobrigkeiten erhoben Einspruch; schließlich gelang es ihnen, ihn aus seiner Position zu entfernen. Verarmt und ohne Arbeit zog er zu seinen Eltern und half auf ihrem Bauernhof mit. In dem in der Nähe gelegenen Dorf Adamov fand er jedoch geistliche Nahrung und Verbundenheit bei einer Gruppe gleichgesinnter Gläubiger.

Um diese Zeit etwa kam Heinrich Assmann, ein Geschäftsmann aus Ostpreußen, nach Adamov und berichtete der Gruppe von einer neu-gegründeten Kirche in seiner Gegend, die pietistische Ziele betonte. So erfuhr die Gruppe in Adamov von den Baptisten. Hauptsächlich dank der Arbeit von Johann G. Oncken, dem Gründer der deutschen Baptistenbewegung, hatte Ostpreußen schon eine Anzahl von Baptistengemeinden. Viele der Eigenheiten dieser Bewegung wurden begrüßt, aber der Brauch, nur Gläubige zu taufen und auf Immersion zu bestehen, verursachte wenigstens eine Zeitlang Unstimmigkeiten.

---

1 P. M. Friesen, *The Mennonite Brotherhood in Russia, 1789-1910*, übersetzt von J. B. Toews, A. Friesen, P. J. Klassen, H. Loewen. Fresno: Board of Christian Literature, 1989, S. 461-467; 467-477.

Eduard Kupsch, berichtete in seiner *Geschichte der Baptisten in Polen, 1852-1932*, daß sich Alf und seine Mitgläubigen wiederholt zum Gebet und Bibelstudium trafen. Nach längerer Diskussion beschlossen einige der Beteiligten, den Brauch der Immersionstaufe erwachsener Gläubiger anzunehmen; andere bestanden jedoch darauf, die Säuglingstaufe beizubehalten und für eine Erneuerung innerhalb der lutherischen Kirche arbeiten zu wollen. So spaltete sich die Erneuerungsbewegung über die Frage der Taufe<sup>2</sup>.

Mit der Entscheidung, mit der lutherischen Gewohnheit der Säuglingstaufe zu brechen, erregte die Gruppe beträchtliches Aufsehen und Widerstand. Alf wurde gezwungen, das Haus seines Vaters zu verlassen; er zog nun nach Adamov, etwa zehn Meilen von Warschau entfernt. Hier war es ihm möglich, ein Stück Land zu erwerben, obgleich er äußerst arm blieb. Um einen geordneten Übergang zu gewährleisten, beschlossen Alf und seine Mitarbeiter, einen Baptistengeistlichen Weist aus Stolzenberg in Ostpreußen einzuladen, damit er ihnen bei der Gründung einer Baptistenkirche helfen könnte. Demzufolge wurde am 28. November 1858 die Baptistenkirche in Polen mit der Taufe von neun Personen ins Leben gerufen. Am folgenden Tag wurden weitere 17 getauft. So wurde Adamov der Geburtsort der polnischen Baptisten-Kirchen.

Dieser Bruch mit bestehenden religiösen Gebräuchen in dieser Gegend rief eine lebhafte Reaktion hervor. Weist und einige andere wurden verhaftet, in Pultusk gefangen gesetzt und vor Gericht gebracht. Ein aufgeklärter Richter entschied, daß die Angeklagten kein Verbrechen begangen hatten, und befahl, sie freizulassen. So kehrten die triumphierenden ehemaligen Gefangenen nach Adamov zurück und taufte unverzüglich weitere 13 Personen. (Eine zeitgenössische Beschreibung dieser Ereignisse findet sich im *Missionsblatt der Gemeinde getaufter Christen* (Hamburg), 1859, S. 27.)

Bald danach verfaßte die örtliche Gemeinde ein Glaubensbekenntnis und eine Verfassung, welche direkt auf Dokumenten basierten, die sich von deutschen Baptisten erhalten hatte. Diese Schriftstücke dienten dann als Vorbild für andere Baptistenkirchen, die bald in Polen gegründet wurden<sup>3</sup>. Die Verbindung mit deutschen Baptisten blieb eng, und später, im Jahre 1859, besuchte Alf Hamburg, um dort kurze Zeit in Onckens Missionszentrum zu studieren und weitere Einsichten in Praktiken der Baptisten-Kirchen zu gewinnen.

Als Alf nach Adamov zurückkehrte, begann er die erste Baptisten-Sonntagsschule in Polen. Trotz heftiger Opposition, besonders von örtlichen lutherischen Pastoren, wuchs die Baptisten-Gemeinde in Adamov und errichtete fast sofort ihr eigenes Kirchengebäude. Im Jahre 1860 allein wurden 110 neue Mitglieder getauft. Mittlerweile, als Ergebnis des missionarischen Bemühens von Alf und seinen Mitarbeitern, entstand eine Anzahl von Baptistengemeinden in mehreren nahegelegenen Dörfern.

Als die Bewegung sich ausbreitete, wurde die Opposition intensiver. Wiederholt wurden Baptistenprediger und Konvertiten mißhandelt, eingekerkert und etlichen Demütigungen unterworfen<sup>4</sup>. Erst 1879 gewannen die Baptisten offizielle Duldung<sup>5</sup>. In den meisten Fällen leiteten lutherische Geistliche die Opposition. Alf selbst beschrieb in einem Brief aus dem Gefängnis<sup>6</sup> einige der körperlichen Mißhandlungen, die er erdulden mußte. Inzwischen wuchs die neue Bewegung, und Mennoniten an etlichen Orten beschlossen, Teil dieses religiösen Erwachens zu werden. In Wola-Wodzinska, einem vorwiegen mennonitischen Dorf, spielte ein ehemaliger Mennonit, Johann Penner, eine Schlüsselrolle bei der Gründung einer Baptistenkirche. Als Bewohner Adamovs und Mitglied der Baptistenkirche dort besuchte er seine Verwandten in Wola-

2 Eduard Kupsch, *Geschichte der Baptisten in Polen, 1852-1932*, Lodz, o.J., S. 25, 26

3 Ibid., S. 31

4 Ibid., S. 46 - 58

5 Hans-Christian Diedrich, *Siedler, Sektierer und Stundisten*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985, S. 155

6 *Missionsblatt der Gemeinde getaufter Christen*, Hamburg, Juli, 1862. S. 126-128.

Wodzinska. Während er sich im Dorfe aufhielt, versuchte er, alle, die ihm zuhörten, zu überzeugen, die Lehre der Baptisten in Erwägung zu ziehen. Er verursachte sofort einen Aufruhr, sowohl unter den örtlichen Mennoniten wie den Mitgliedern anderer Kofessionen. Lokale Behörden verhafteten ihn, warfen ihn ins Gefängnis und befahlen ihm dann, nie wieder nach Wola-Wodzinska zurückzukehren. Nichtsdestoweniger gewannen Baptisten-Ideen in diesem Dorf und im nahegelegenen Kicin weiterhin an Boden und erregten großes Interesse bei den ansässigen Mennoniten. Wie die *Mennonitische Blätter* (Juli 1864) berichten, gewannen die Baptisten in dieser Umgebung "eine nicht unbedeutende Anzahl Proselyten", die auch die Taufform der Mennoniten in Frage stellten, da sie behaupteten, man hätte "in der Schrift kein Beispiel, wonach das Wasser in den Tempel getragen wäre."

In Kicin gab der Mennonit Peter Ewert starke Unterstützung. Als Alf 1860 in diese Gegend kam, war er bei Ewert zu Gast. Überdies erlaubte ihm dieser, Zusammenkünfte in seinem Haus zu halten. Die Anzahl interessierter Personen wuchs so schnell, daß Ewerts Haus zu klein wurde; die Gottesdienste wurden in die Scheune verlegt. Am 25. August 1860 wurden die ersten Taufen in Kicin vorgenommen, und ein Jahr später wurde die Gemeinde förmlich gegründet<sup>7</sup>. Bis 1862 war die Mitgliederzahl auf 112 angestiegen. Ewert blieb weiter Leiter der Gemeinde und wurde 1865 als Baptistengeistlicher ordiniert<sup>8</sup>. Seine Bemühungen brachten eine Reihe von Mennoniten in die Baptistenkirche, und er erregte großes Aufsehen, als er die 63jährige Frau eines Mennonitenpastors taufte<sup>9</sup>. Neue Konvertiten wurden manchmal von örtlichen Strolchen mißhandelt<sup>10</sup>, aber als das Kirchengebäude 1868 eingeweiht wurde, kamen Regierungsbeamte, um ihren Respekt zu erweisen<sup>11</sup>.

Als die Kirche in Kicin wuchs, gerieten Baptisten mennonitischer Herkunft und solche mit lutherischen Wurzeln in einen heftigen dogmatischen Streit. Gegenstand des Disputs waren unter anderem Ansichten über den Militärdienst und den Brauch der Fußwaschung. Außerdem hatten die Mennoniten jahrhundertlang besondere Privilegien genossen, die verlorengingen, wenn sie sich einer anderen religiösen Gruppe anschlossen. Johann Penner vertrat den Standpunkt, daß Gläubige keine Waffen tragen dürften und daß die Fußwaschung nach dem Abendmahl eingehalten werden sollte. Allmählich gewann jedoch die Ansicht der Baptisten, und die Mennoniten, die der Kirche beitraten, gaben ihre Privilegien auf.

Als die Baptistenbewegung sich ausbreitete, waren ihre Anhänger oft dem Spott, der Verhaftung, Einkerkung und körperlicher Gewalt ausgesetzt. Führer wie Alf, die dauernd dabei waren, neue Baptistengemeinden zu gründen, erregten den Zorn der lutherischen wie der katholischen Kirchenbeamten, die formelle Beschwerden vor die Zivilbehörden brachten. 1864 zog Alf nach Kicin, daß jetzt das Baptistenzentrum in Polen wurde. Ende 1869 hatte die Gemeinde 771 Mitglieder<sup>12</sup>.

Die Kirche in Kicin diente auch als Mittelpunkt für ausgedehnte missionarische Tätigkeit. Einer ihrer Mitglieder, Peter Ewert, wurde als Prediger in das Dorf Kurowek entsendet. Seine geistliche Tätigkeit war erfolgreich, so daß im Jahre 1869 die neue Gemeinde 85 getaufte Mitglieder zählte<sup>13</sup>. Ewert war auch führend bei der Gründung einer neuen Baptistengemeinde in

7 Kupsch, S. 62

8 Robert L. Kluttig, *Geschichte der deutschen Baptisten in Polen*, Winnipeg: Christian Press, 1973, S. 53

9 *Missionsblatt*, 1866, S. 138

10 Joseph Lehmann, *Geschichte der deutschen Baptisten*, II. Teil, von 1848 bis 1870. Cassel: Oncken, 1922, *passim*

11 *Ibid.*, S. 125-126

12 Günter Balders, *Theurer Bruder Oncken*. Kassel: Oncken, 1978, S. 136

13 Kupsch, S. 112

Zezulin, einem Dorf bei Lublin<sup>14</sup>. 1873 hatte die Kirche 232 Mitglieder. Ewert setzte seine Tätigkeit fort und taufte im Jahre 1874 mehrere Konvertiten im nahegelegenen Dorf Rabatki.

Als diese Gemeinden wuchsen, wurde der Mangel an Geistlichen offenkundig. Einige der jungen Männer begannen, in dem Baptistenseminar in Hamburg zu studieren und stärkten dadurch die Bindungen zwischen polnischen deutschen Baptisten<sup>15</sup>. Überdies besuchten einige Mennoniten dieses Seminar und formten Bindungen zwischen deutschen wie auch polnischen Baptisten.

Als die Baptistenbewegung in den zentralen und südlichen Regionen Polens sich ausbreitete, entwickelte sie weiterhin harmonische Beziehungen zu der neugegründeten Kirche der Mennoniten-Brüder-Gemeinde in Südrußland. Die Entwicklung der Baptistengemeinde in der Stadt Zyrardow, wenige Meilen von Warschau entfernt, gab Zeugnis von dem gegenseitigen Respekt. Die Gemeinde, 1868 gegründet, zog weiterhin neue Mitglieder an, aber hatte zuweilen Mangel an Geistlichen. Vom November 1896 bis März 1897 diente Johann Friesen von der Kirche der Mennoniten-Brüder-Gemeinde in Südrußland als Pastor. Ihm folgte Peter Rempel, ebenfalls von der Kirche der Mennoniten-Brüder-Gemeinde, der sein geistliches Amt hier bis 1899 innehatte. Rempels Tätigkeit wurde besonders geschätzt, doch endete sein Dienst vorzeitig, als er nach Nordamerika auswanderte.

Gleichermaßen gewannen einige Baptistenpastoren das Vertrauen der Mennoniten, besonders der Mennoniten-Brüder-Gemeinde, und dienten in ihren Kirchen. Im Jahre 1887 wurde August Liebig, ein Baptist aus Deutschland, zum Leiter der Baptistengemeinde in Lodz gewählt. Er hatte schon weitgehend als Gastprediger in Mennoniten-Kirchen in Südrußland gewirkt. In der Tat war es ein Zeichen einer bemerkenswerten Vertrauenskundgebung für die sich entwickelnde Baptistenkirche in Deutschland, daß Leiter der Mennoniten-Brüder-Gemeinde in Südrußland nach Hamburg schrieben und um Hilfe bei der Organisation der neuen Bewegung baten<sup>16</sup>. Liebig kam im Frühjahr 1866 an, stand einer Gemeindeversammlung vor, wo formelle Handlungsweisen adoptiert wurden, und half so der Mennoniten-Brüder-Gemeinde, ihre Verwirrung zu beenden.

Als Liebig weiterhin predigte, wurde er beschuldigt, Sektiererei zu schüren. Er wurde verhaftet und schrieb am 2. Juni 1866 aus dem Gefängnis an J.G. Oncken: "daß, .... Mennoniten, die auch einst Gefängnis erduldeten, mich in die Hände der russischen Obrigkeit überlieferten. O, daß der Herr .... ihnen Rußlands Privilegien nehmen wollte, damit ihnen wieder Gottes Privilegium werde, Sünder zu Christo zu führen"<sup>17</sup>. Örtliche Opposition führte schließlich dazu, daß er aus Rußland ausgewiesen wurde, aber er kehrte 1871 zurück.

In den nächsten Jahren half Liebig dabei, größere Einigkeit und Ordnung in Mennoniten-Brüder-Gemeinden zu bringen. Zur selben Zeit setzte er seine geistliche Tätigkeit in Baptisten-Kirchen in Südrußland wie auch in Polnisch-(Kongreß-Polen)-Rußland fort. Seine dynamischen Praktiken zur Ausbreitung der Kirche und Verurteilung dessen, was er als übel in Kirche und Gesellschaft ansah, rief beträchtliche Opposition hervor, aber er setzte seine geistliche Arbeit fort. Am Ende, da er kein russischer Bürger war, benutzten die Behörden dies als Vorwand, um ihn aus dem Russischen Reich 1889 auszuweisen. Liebig's Wirken zeigt in besonderem Maße, daß Baptisten und Mennoniten in Harmonie miteinander leben, gegenseitigen Respekt und Gemeinschaft genießen und auch ihre besondere Identität bewahren konnten.

Als die Baptistenbewegung sich weiter ausbreitete, erhöhte sich oft der Kontakt zu den Mennoniten. Im Jahre 1878 berichtete die Baptisten-Zeitschrift, *Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen*, daß August Penski, Pastor der Baptistenkirche in Kziaski bei Swiecie,

14 Ibid., S. 116, 117

15 *Festschrift zur Feier des 50-jährigen Jubiläums des Predigerseminars der deutschen Baptisten in Hamburg-Horn*. Hamburg 1930. S. 69 ff.

16 P.M. Friesen, S. 340

17 *Missionsblatt* (1866), S. 127

Schwestergemeinden in Südrußland besucht hätte. Während er dort war, verbrachte er auch einige Zeit in Mennoniten-Dörfern und lernte "Mennoniten-Baptisten"-Geistliche wie Abraham Unger und Abraham Schellenberg kennen<sup>18</sup>. Er sprach zu Gemeinden in der "großen, schönen Kirche" in Halbstadt wie auch in Ruecknau und erwähnte, daß der Dialekt, den er dort gehört hatte, dem in Westpreußen ähnlich war<sup>19</sup>. 1877 wurde er Pastor der Baptistenkirche in Danzig und setzte seine Verbindung mit Mennoniten fort.

Die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts hindurch arbeiteten Baptisten und Mennoniten in Polen und Südrußland in mancherlei Weise zusammen. Am 1. Mai 1884 organisierten Baptisten eine Russische Baptisten-Allianz<sup>20</sup>. Johann Wieler wurde zum Leiter gewählt; er war ein aktiver Förderer der Mennoniten-Brüder-Gemeinde gewesen. Gleichfalls, als Baptistengemeinden in Bessarabien und Wolhynien entstanden, halfen enge Verbindungen mit den Mennoniten, die Baptisten-Kirche zu formen.

Zahlreiche Baptistenführer besuchten Mennoniten-Gemeinden und gewannen oft neue Anhänger oder aber förderten enge Verbindungen zur gegenseitigen Unterstützung. Kein Baptist hatte jedoch einen größeren Einfluß auf die Mennoniten in Polen und Preußen wie auch in Südrußland als Johann Gerhard Oncken, des längeren ein angesehener Prediger, Erzieher, Missionar und Kirchenorganisator in England, Schottland, Deutschland, Polen, Rußland, den Niederlanden, Österreich und den Vereinigten Staaten.

1841 reiste Oncken nach Tilsit, um "die Mennoniten zu besuchen", wie er in sein Tagebuch schrieb<sup>21</sup>. Seine Hoffnung war, ihnen zu predigen und sie davon zu überzeugen, die Baptistengemeinde anzunehmen. Er erwähnte, daß, als er zu dem Geschäft eines ortsansässigen Mennoniten ging, er ihn dabei fand, eine Branntweinbrennerei zu betreiben und sein "Gift" <sup>22)</sup> an die armen Bürger zu verkaufen. Später traf Oncken zwei Mennoniten-Diakone, aber kam zu dem Schluß, daß auch sie wenig von der Wahrheit des Evangeliums wüßten. Unverzagt erbat er und erhielt die Erlaubnis, das Evangelium den ländlichen Mennoniten-Gemeinden zu predigen. In seinem Tagebuch ist sein Gebet aufgezeichnet, daß Gott die Mitglieder aus ihrem Schlaf aufwecken möge.

Augenscheinlich fand seine Predigt bereitwillige Aufnahme, denn Oncken berichtete, daß etwa 200-300 Zuhörer sorgfältig seiner 90-Minuten langen Predigt gefolgt wären und ihre Liebe für ihn gezeigt hätten. Sie wären zu Tränen gerührt gewesen und hätten ihn eingeladen wiederzukommen. Oncken beschloß, einige Zeit mit einer Reihe von Mennoniten-Gemeinden zu verbringen, und ging zu seinen "alten Freunden, den Mennoniten," in Elbing. Hier wurde ihm ein herzlich willkommen bereitet, und er predigte in der Mennoniten-Kirche in Ellerwald, nur ein paar Meilen außerhalb der Stadt, wie auch in der Stadtkirche.

Einige Elbinger Mennoniten hatten Oncken früher kennengelernt und wollten für ihn mehr tun, als ihm nur zuzuhören. Jakob Braun, der für einen örtlichen Mennonitengeistlichen gearbeitet hatte und als Mennonit getauft war, beeindruckte Oncken so sehr, daß dieser ihn einlud, nach Hamburg zu kommen, um bei einer Publikationsarbeit dort mitzuhelfen. Braun zeichnete sich bald in diesem Beruf aus<sup>23</sup>.

Brauns Kirchenarbeit war nicht beschränkt auf die Arbeit beim Veröffentlichen von Baptistenmaterial. Einer seiner Freunde aus Elbing, Johann Doerksen, auch ein Mennonit, schloß

18 Ibid. (1867), S. 12

19 Ibid., S. 12,13

20 Michael Klimenko, *Anfänge des Baptismus in Süd-Rußland (Ukraine) nach offiziellen Dokumenten*. Erlangen: Friedrich-Alexander-Universität, 1957, S. 76

21 E. Cramer, *Jeder Baptist ein Missionar!* Kassel: Christliche Traktatgesellschaft, o.D. S. 16

22 Ibid.

23 Lehmann, I, S. 89, 90

sich der Baptistensache an, und im Sommer 1844 verbrachten Braun und Doerksen vier Monate damit, Baptisten-Literatur in Preußen zu verteilen. Während dieses missionarischen Unternehmens schlossen sich weitere Mennoniten wie auch andere Baptisten an<sup>24</sup>. 1844 gründeten die Baptisten ihre eigene Kirche in Elbing<sup>25</sup>.

Oncken setzte seine Kirchenarbeit mit den Mennoniten in dieser Gegend fort, indem er zu Gemeinden in Marcushof, Thiensdorf und Heubuden predigte. In Heubuden gewann er Unterstützung für das Bemühen, die Bibel zu verteilen. Oncken erwähnte, daß sein Gastgeber, ein Mennoniten-Prediger in Heubuden, davon überzeugt war, daß die Immersion die richtige Art und Weise der Taufe war, daß aber diejenigen, die durch Besprengen getauft worden waren, nicht wiedergetauft zu werden brauchten<sup>26</sup>. In einem anderen nahegelegenen Dorf, Broeskefeld, fand Oncken "fromme und eifrige" Mennoniten, die beim Bibelverteilen helfen wollten.

Oncken besuchte auch die Mennonitenkirche in Danzig. Der Pastor, Jakob Mannhardt, machte auf ihn einen frommen und intelligenten Eindruck. Oncken vermerkte erfreut, daß Mannhardt bereit war, bei der Bibel- und Traktatarbeit zu helfen.

Während seiner Missionsreise in Preußen im Jahre 1841 besuchte Oncken auch Königsberg. Er schrieb, daß seine Bemühungen da nicht sehr erfolgreich waren und daß er bei seinen Erklärungen der Baptistenlehre hinsichtlich der Taufe "Hiobs Geduld" brauchte, um den "absoluten Unsinn"<sup>27</sup> einiger seiner Gegner zuzuhören. In seinen Berichten über Königsberg sind keine Kontakte mit Mennoniten dort aufgeführt, aber ein paar Jahre später drückte Carl Harder, Pastor der örtlichen Mennoniten-Kirche, seine Opposition aus gegen Baptisten, und insbesondere Oncken, weil er so große Betonung auf die Art der Taufe legte. Harder lehnte das Bestehen auf Immersion ab als eine "abergläubische Verehrung"<sup>28</sup> einer äußerlichen Form.

Später, 1869, besuchte Oncken neugegründete Baptistenkirchen in Südrußland. Gleichzeitig lernte er zahlreiche Leiter der Mennoniten-Brüder-Gemeinde kennen und half ihnen bei der Organisation ihrer Kirche. In der Mennoniten-Brüder-Gemeinde im Dorfe Einlage ordinierte er Abraham Unger als Gemeindeältesten, Aaron Lepp als Prediger und Cornelius Unger und Benjamin Nickel als Diakone<sup>29</sup>. Oncken wurde auch in anderen Mennoniten-Brüder-Gemeinden und Mennoniten-Kirchen herzlich willkommen geheißen, obgleich sehr wenige ihrer Mitglieder Baptisten wurden. Wenigstens einmal dienten Onckens Verbindungen mit Mennoniten ironischerweise seinen Interessen. Oncken versuchte in Hamburg die Zustimmung für eine geplante Ausweitung der Arbeit seiner Kirche zu erhalten. Einige Stadtführer äußerten anscheinend Bedenken wegen des möglicherweise resultierenden Bekehrungseifers der Baptisten am Orte. Daraufhin erklärte einer der Senatoren der Stadt den Behörden gegenüber, daß die Baptisten und Mennoniten sich sehr ähnelten und sich deshalb keiner Sorge zu machen brauchte. Senator Kirchenpauer bemerkte hinsichtlich der Tendenz, Konvertiten zu gewinnen, "daß von einem Bekehrungseifer bei diesen, mindestens in unserer Stadt, keine Spur mehr zu finden ist."<sup>30</sup> Dies

24 Ibid., S. 171, 172

25 Rudolf Donat, *Das wachsende Werk*. Kassel: Oncken, 1960. S.81-83

26 E. Cramer, S. 17

27 Ibid.

28 "Die Baptisten", *Mittheilungen aus dem religiösen Leben*. Königsberg, 1848, S. 8

29 P.M. Friesen, S. 461, 462

30 "Gottes Feld vor unsrer Tür", *Die Gemeinde*, Hamburg, 1962, S.1

deutet vielleicht darauf hin, warum Oncken wenig Neigung verspürte, eine enge Beziehung mit Mennoniten in Hamburg und Altona herzustellen<sup>31</sup>.

Obwohl Oncken ein unermüdlicher Wanderprediger war und viele Baptisten- und Mennoniten-Kirchen in Polen und Preußen besuchte, widmete er viel Zeit und Energie den Publikations- und Erziehungsbestrebungen. Seine Missionsschule (später "Prediger-Seminar") in Hamburg bot beachtliche Gelegenheit, Mennoniten und Baptisten in Kontakt zu bringen. Die meisten Studenten kamen aus Deutschland, aber gewöhnlich kamen auch einige von Kirchen in Preußen und Polen. Als dann 1885 Heinrich Epp und Abram Friesen aus Südrußland hier ihre Studien aufnahmen, begann sich ein anderer Aspekt der baptistisch-mennonitischen Beziehungen zu entwickeln<sup>32</sup>. In den folgenden Jahren studierten Mennoniten, die hauptsächlich aber nicht ausschließlich aus Südrußland kamen, Seite an Seite mit Baptisten aus Südrußland, Kongreß-Polen, Preußen und anderswoher. Oncken, der viel dazu beigetragen hatte, enge Verbindungen mit Mennoniten in Rußland zu fördern, lebte nicht mehr so lange, um zu sehen, daß sie begannen, Pastorenkandidaten zu seinem neuorganisierten Seminar zu senden. Er starb 1884.

Es überrascht nicht, daß von allen Mennoniten in Polen oder Preußen die Mennoniten-Brüder-Gemeinde eine besonders enge Verbindung mit den Baptisten entwickelte. Die Mennoniten-Brüder-Gemeinde in Deutsch-Wymysle, die als Außenstation einer Kirche in Südrußland in den 1880er Jahren begonnen hatte und 1895 unabhängig wurde, unterhielt immer enge Beziehungen zu den Baptisten. Es gab mehrere Baptistengemeinden in der Gegend, so daß gemeinsame Kirchenfeiern, Musikfeste und Jugendtreffen gang und gäbe waren<sup>33</sup>. Als Polen wieder als unabhängiger Staat etabliert war, setzte sich diese herzliche Gemeinschaft fort<sup>34</sup>. In der Tat, wenigstens in Deutsch-Wymysle, halfen die guten Beziehungen zwischen Mennoniten und Baptisten, die meist Polen waren, dazu, die Handlungen der Militärmächte in dieser Gegend während des 2. Weltkrieges zu mildern. Am Anfang wie auch am Ende des Krieges verwendeten sich Baptisten für die Mennoniten, um sie vor Aktionen des polnischen Militärs zu schützen. Gleicherweise versuchten die Mennoniten in Wymysle die Behandlung der Polen während der Kriegs- und Besatzungsjahre zu verbessern<sup>35</sup>. Es war wenigstens ein kleiner Tribut für die Stärke der Glaubensbande, die in Friedenszeiten geschmiedet den fanatischen Nationalismus mildern konnte, der durch den Krieg ausgelöst war.

Gleichzeitig blieben kulturelle Unterschiede ein bedeutender Faktor für verschiedene religiöse Gemeinschaften. Deshalb beschlossen Baptisten polnischer wie auch deutscher Herkunft schließlich, separate Einheiten zu bilden, obwohl sie in demselben Staate lebten. Beziehungen zwischen den beiden Gruppen blieben herzlich. Gleicherweise arbeiteten eine Anzahl von Mennoniten in dem polnischen Staate, der nach dem 1. Weltkrieg geschaffen worden war, eifrig, um die guten Beziehungen zu ihren polnischen Baptisten-Mitbürgern zu behalten. Andere waren jedoch mehr daran interessiert, auf die Trommelschläge zu hören, die aus einem wieder aufsteigenden Deutschland kamen. Wieder einmal kollidierten religiöse und nationale Loyalitäten.

---

31 Hans Luckey, *Johann Gerhard Oncken*. Kassel: Oncken, <sup>3</sup>1958, S.134-136

32 *Protokoll-Buch des Executiv-Comitees der Missions-Schule, 1884-1889*, Oncken Archiv, Hamburg, S. 39

33 Erich L. Ratzlaff, *Im Weichselbogen*. Winnipeg: Christian Press, 1971, S. 55-57; 98-109

34 Ibid.

35 Gespräch des Autors mit Erich Ratzlaff

Erich Geldbach

## Die Stellung der Freikirchen zu Staat und Gesellschaft

### I.

Es ist neuerdings in der ökumenischen Diskussion Mode geworden, die Begriffe Paradigma und Paradigmawechsel zu benutzen.<sup>1</sup> Sie gehen zurück auf den Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn, der den Fortschritt in den Naturwissenschaften auf Wechsel der Paradigmen bezogen hatte. Was bedeutet dies? Es meint, daß die Naturwissenschaften sich innerhalb eines Paradigmas bewegen. Die vielen einzelnen Daten werden auf ein bestimmtes Denkmodell bezogen und erhalten von dorthin ihre Plausibilität und ihre Erkenntniszuwächse. Nun treten aber an bestimmten Knotenpunkten der Entwicklung Fragen auf, für die das alte Denkmodell nicht mehr ausreicht. Es beginnt eine fieberhafte Suche nach Lösungen, die sich zunächst noch im alten Modell bewegt. Es kann dann aber der Zustand eintreten, daß das alte Modell nicht mehr ausreicht und daß ein neues Paradigma an seine Stelle tritt. Damit werden nicht alle bis dahin erarbeiteten Daten unrichtig, aber sie werden völlig neu zugeordnet. Sie werden auf einen neuen Denkrahmen ausgerichtet. So etwa wurde das ptolemäische Paradigma durch das kopernikanische, dieses durch das Newtonsche, und jenes wieder durch Einsteins Relativitätstheorie oder Niels Bohrs Quantenphysik abgelöst. Ein Physiker, der sich heute des ptolemäischen Paradigmas bedienen würde, machte sich lächerlich. Ein alter Denkrahmen ist nicht mehr in der Lage, ein Erklärungsmuster für die Zusammenhänge aus heutiger Sicht und nach dem heutigen Erkenntnisstand abzugeben. Das Paradigma ist also Ausdruck einer Gesamtkonstellation von Werten, Methoden, Theorien, und der Fortschritt der Wissenschaften gestaltete sich so, daß ein neues Paradigma als unmittelbar einleuchtendes Denkmodell ein altes ablöste.

Hans Küng hat kürzlich die Geschichte des Christentums mit Hilfe der Theorie vom Paradigmenwechsel einsichtig zu machen versucht<sup>2</sup>: "dem ursprünglich jüdenchristlich-apokalyptischen Paradigma (I) folgte schon in den ersten beiden christlichen Jahrhunderten ein altkirchlich-hellenistisch-byzantinisches Paradigma (II), das im Westen in der zweiten Jahrtausendhälfte dem römisch-katholischen (III) weichen mußte. Es bestimmte das ganze europäische Mittelalter von Spanien bis Polen, wurde aber um die Mitte des zweiten Jahrtausends in Nord-europa weithin von einem reformatorischen, evangelisch-protestantischen Paradigma (IV) abgelöst, bis sowohl das reformatorische wie das gegenreformatorische von einem neuzeitlich-klärerisch-modernen Paradigma (V) überholt wurden." Heute geht die Rede von einem "postmodernen Paradigma" um.

Ist diese Beschreibung Küngs nicht einfach eine Epochenbeschreibung des Christentums? Wird hier lediglich ein Wechsel der Etiketten vorgenommen, so daß man statt von Epochen jetzt von Paradigmen redet? Diese Frage wird man verneinen müssen, weil es Küng nicht um historische Epochen, sondern um systematische Zusammenhänge geht, die, gleichsam nach reinen Typen geordnet, vor Augen geführt werden.

---

1 Grundlegend Hans Küng / David Tracy (Hg.), *Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich/Köln (Benziger) und Gütersloher Verlagshaus 1984; [darin besonders wichtig: Hans Küng, "Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung", S. 37-75]; dies., *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich/Köln und Gütersloh 1986. Ferner: Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München (Kaiser Vlg.) 1989. Hier wird die gegenwärtige ökumenische Bewegung, als im Übergang von einem Paradigma zum anderen beschrieben.

2 Hans Küng, "Die Kirchen im Epochenumbruch", in: *imprimatur* 24, Nr. 2 vom 10.4.1991, 65-75.

Dabei ist zweierlei zunächst hervorzuheben:

1. die Wahrheit des Christentums erschließt sich nicht in einer einmaligen, zeitlos gültigen Form, sondern sie wird jeweils unter geschichtlich veränderten Bedingungen, in neuen Modellen und Rahmenordnungen, also in neuen Paradigmen, zugänglich. Hierin unterscheidet sich theologische Erkenntnis in nichts von naturwissenschaftlichen. Beide sind geschichtlichen Bedingungen unterworfen.

2. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften aber - auch darauf hat Küng aufmerksam gemacht - kann es in der Theologie und in der Kirche vorkommen, daß die verschiedenen Paradigmen zeitgleich nebeneinander zu stehen kommen. Die Paradigmen lösen sich also nicht so allgemeingültig wie in den Naturwissenschaften voneinander ab, sondern verharren in einem Zustand, der die alten, gemessen am neuen Paradigma, als anachronistisch erscheinen läßt.

Diese beiden Thesen scheinen sich zu widersprechen; denn wenn es Christen gibt, die in einem alten Bezugsrahmen leben, dann setzen sie offenbar voraus, daß dieser Rahmen trotz aller äußeren Veränderungen zeitlos gültig ist. Andererseits läßt sich nicht abstreiten, daß es Veränderungen des Paradigmas gibt. Wovon hängen die Paradigmenwechsel in Theologie und Kirche ab? Welche Erkenntnisse sind maßgebend?

Bevor auf diese Frage näher eingegangen wird, muß noch betont werden, daß das neuzeitliche Paradigma nach Küng sich in einem anderen Zusammenhang entwickelt hat. Die von ihm geschilderten Wechsel der Paradigmen vorher vollzogen sich alle unter dem Vorzeichen des Christlichen. Das neuzeitliche Paradigma hingegen ist ein durch die aufklärerische Vernunft, durch Technik und Wissenschaft, ja durch die Säkularisierung heraufbeschworenes Paradigma. Das moderne Paradigma ist, wenn man es positiv ausdrücken will, ein religiös-neutrales oder religiös-indifferentes Paradigma oder, wenn man es negativ ausdrücken will, ein anti-religiöses, anti-klerikales oder anti-kirchliches Paradigma.

Anders gesagt: das moderne Paradigma ist im Zeichen des kirchlichen Anti-Modernismus entstanden. Die kirchliche Verweigerung, an der Entwicklung der modernen Gesellschaft zu partizipieren, war in der römischen Kirche am ausgeprägtesten. Während sich seit der Französischen Revolution überall auf dem europäischen Festland demokratische Strömungen bemerkbar machten, die allerdings durch eine reaktionäre Politik gezügelt wurden - man denke etwa an die Karlsbader Beschlüsse oder an die Politik Preußens nach der Revolution von 1848 - erreichte eine absolutistisch-monarchische Konzeption mit der Dogmatisierung der Infallibilität und des Jurisdiktionsprimats des Papstes ihren unüberbietbaren Höhepunkt. Im gesellschaftlichen Leben ist die Tendenz zu einer Demokratisierung unverkennbar, während die römische Kirche, von einer Anti-Haltung und Wagenburg-Mentalität beseelt, ihre Zuflucht vor dieser angeblichen Verfallserscheinung bei rückwärtsgewandten Lösungen sucht. Das führt also zu der nächsten These, die sich so umschreiben läßt: Ein Paradigma wirkt anachronistisch, wenn es sich den allgemeinen Entwicklungen in der Gesellschaft entgegenstellt. Das soll aber nicht bedeuten, daß die Kirchen im Strom der Entwicklung einfach mitschwimmen. Es kann vielmehr der Fall eintreten, daß die Kirchen genau gegen den Strom schwimmen bzw. schwimmen müssen. Das muß jedoch keine reaktionäre Haltung bedeuten, sondern kann im Gegenteil gerade als Ausdruck eines fortschrittlichen, neuen Paradigmas gewertet werden.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich im europäischen Rahmen die demokratischen Tendenzen nicht im Einklang mit, sondern im Gegenüber zu den Kirchen, nicht in einem Miteinander, sondern in einem Gegeneinander herausgebildet haben. Die Kirchen galten als anti-demokratisch, autoritär, obrigkeitshörig, intolerant, zwanganwendend. Das neuzeitliche Paradigma hat sich deshalb nicht im Zeichen des Christlichen, sondern des A-Christlichen, manchmal auch des ausgesprochen Anti-Klerikalen, herausgebildet. Bei Heinrich Heine kann man diesen Anti-Klerikalismus finden, wenn er dichtet:

"Selten habt ihr mich verstanden,  
 Selten auch verstand ich euch.  
 Nur wenn wir im - Antiklerikalismus uns fanden,  
 Dann verstanden wir uns gleich."

Zwang erzeugte Gegenkräfte, die meinten, ohne Kirche, Religion oder Glauben auskommen zu können. Auf Seiten der Gegenkräfte war es weniger böser Wille, der sie in eine Anti-Haltung führte, als vielmehr Borniertheit, Uneinsichtigkeit und Streben nach Machterhalt auf Seiten der Kirchen. Anders gesagt: ein Paradigmawechsel vollzog sich, während die Kirchen dies nicht erkannten und in einem alten Denkschema verharrten.

Wie kommt also ein neues Paradigma zustande? Darauf kann jetzt im Einzelnen nicht eingegangen werden. Nur so viel sei gesagt, daß hinter einem Wechsel des Paradigmas ein langwieriger Prozeß steht. Neue Erkenntnisse stellen sich ein, neue Fragen entstehen, gesellschaftliche Kräfte und Interessengruppen äußern sich, wirtschaftliche Fragen verlangen nach Lösungen - kurzum: es ist ein vielschichtiges und oftmals dialektisches Gegen- und Ineinander von neuen Fragen, tastenden Suchbewegungen, Beharren bei Bewährtem, Fortwärtsdrängen nach Neuem.

## II.

Nimmt man diese Theorie vom Paradigmawechsel ernst und folgt Küng in seiner Analyse, dann ist das neuzeitliche Paradigma im Zeichen von Vernunft und Aufklärung entstanden, was schließlich auch zu politischen Umwälzungen in Gestalt der amerikanischen und französischen Revolutionen und deren Menschenrechtserklärungen führte.<sup>3</sup>

Diesem Teil der Analyse Küngs wird man aber die Zustimmung versagen müssen. Küng hat in einem Atemzug die amerikanische und die französische Revolution und deren Menschenrechtserklärungen genannt. Genau dies aber verbietet sich bei einem genaueren Hinschauen. Denn die Quellen, aus denen sich die beiden Revolutionen speisten und folglich auch die Erklärungen der Menschenrechte hüben und drüben sind in der Tat grundverschieden. In dieser Grundverschiedenheit der beiden fast zeitgleichen Revolutionen liegt es beschlossen, daß man mit guten Gründen das neuzeitliche Paradigma in Europa als a-kirchlich oder auch anti-kirchlich und anti-klerikal bezeichnen kann, während diese Einstufung für die amerikanische Revolution überhaupt nicht zutrifft. Es ist die Projektion europäischer Entwicklungslinien auf den nordamerikanischen Kontinent, die Europäer verkennen läßt, daß dort etwas völlig anderes abgelaufen ist. Ein anderes Paradigma bildete sich heraus, weil das Christentum sich anders darbot. Einige Zweige des Christentums zeigten ein neues Gesicht, und deshalb ist auch Staat und Gesellschaft anders gesehen.

Der Unterschied läßt sich an einem Beispiel illustrieren. Vor wenigen Jahren hat ein bekannter katholischer Kirchenhistoriker, Bernhard Köting, das Verhältnis von Staat und Kirche auf drei mögliche Grundformen reduziert.<sup>4</sup> Sie sollen jetzt kurz referiert und kommentiert werden, um so einen Ausgangs- und Vergleichspunkt für ein anderes Paradigma zu erhalten.

Die erste Verhältnisbestimmung lautet, daß die Religion das Fundament der Ordnung des Staates darstellt. Küng nennt diese Zuordnung "das mittelalterliche römisch-katholische Paradigma mit päpstlichem Absolutismus, Klerikerherrschaft und Zölibatsgesetz". Es ist die Denkfigur des heiligen römischen Reichs, das *unum corpus Christianum*, das ja auch nicht durch die Reformation grundsätzlich in Frage gestellt wurde, weil die Reformation diese Idee auf territorialer Basis fortführte. Hinfort ist nicht mehr das ganze Reich, sondern sind die einzelnen, evangelisch gewordenen Territorien kleine einheitliche christliche Körper. Ein Staatswesen sei unregierbar, so lautete die Rechtfertigung dieser Lösung bei Luther und anderen Reformatoren, wenn es in sich durch verschiedene Religionsparteien zerstritten sei. *Ein* Landesherr, der entweder das

3 Ebda., S. 67.

4 KNA-ÖI Nr. 22 vom 28.5.1986.

herausragende Glied der Kirche (*praecipuum membrum ecclesiae*) oder der Notbischof oder später der *summus episcopus* "seiner" evangelischen Kirche ist, ein Territorium und eine Religion für die Landesherren: das ist das gängige europäische Modell vom Mittelalter bis in unsere Zeit. In den evangelischen Territorien trat an die Stelle des päpstlichen Absolutismus der Absolutismus der Landesherren. Die Klerikerherrschaft wurde durch die Pfarrherren und die Konsistorien weitergeführt. Lediglich der Zölibat entfiel.

Das zweite Grundmodell bei Kötting lautet, daß der Staat gegenüber der Glaubensgemeinschaft eine feindliche Haltung einnimmt. Dies gilt besonders in totalitären Staaten, wo der Staat befürchten muß, daß seine weltanschaulichen Grundlagen, die ja quasi-religiöse Funktionen wahrnehmen, durch das Wirken von Glaubensgemeinschaften in Frage gestellt werden. Dies aber gilt bereits für die Französische Revolution. Sie war aufgrund jener unter dem ersten Grundmodell beschriebenen Klerikerherrschaft derart anti-kirchlich eingestellt, daß sie den christlichen Kalender abschaffte und eine andere Zeitrechnung einführte. Ferner wurden alle finanziellen Zuwendungen an die Priester gestrichen. Was sich hier bemerkbar machte, läßt sich auch später beobachten. Die russische Revolution nimmt Rache an den Klerikern. Viele orthodoxe Priester wurden hingerichtet, weil diese mit der verhaßten Zarenherrschaft identifiziert wurden. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die Kirchen liegt auf gleicher Linie. Man will um des eigenen weltanschaulichen Machtanspruchs keine anderen Konkurrenten neben sich dulden. So wird die Trennung von Staat und Kirche durch den Staat vollzogen, um nicht zu sagen: erzwungen, damit das *Absterben der Kirche* so rasch wie möglich herbeigeführt werden kann. Die Trennung geschieht aus der feindlichen Absicht, die Kirche los zu werden. Je schneller dies geschieht, umso eher ist der Staat totalitär. Denn dies ist das eigentliche Ziel aller Ideologien, die sich eines Staates bemächtigen: Sie wollen nur und ausschließlich ihre Ideologie zum Zuge kommen lassen. In einer eigenartigen Umkehrung vollziehen damit die totalitären Ideologien nur das, was das mittelalterliche, römisch-katholische Paradigma vorgeführt hatte: die unumschränkte absolutistische Herrschaft einer Anschauung unter Anwendung von heiliger Inquisition bzw. unheiligem KGB oder Stasi, also dem äußerem sowie dem innerem Zwang.

Das dritte Grundmodell sieht Kötting darin, daß der machthabende Staat der Glaubensgemeinschaft genügend Freiraum zu ihrer Betätigung überläßt. Diese Verhaltensweise nennt er "Duldsamkeit (Toleranz)". Das gemeinsame Interesse am Wohl der in beiden Ordnungen lebenden Menschen führt in der Regel zu Übereinkommen und Verträgen zwischen Staat und Glaubensgemeinschaften. Dieses Modell hat sich bei uns herausgebildet.

In Deutschland leben wir im Vorzeichen der staatlichen Duldsamkeit. Der Staat hat nach wie vor die Kirchenaufsicht. Er kann Glaubensgemeinschaften, wenn sie die Gewähr auf Dauer bieten, mit den Körperschaftsrechten betrauen. Durch Verträge und Konkordate sind Fragen wie der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Stellung und Funktion der Theologischen Fakultäten beider "Großkirchen" oder der Einzug der Kirchensteuer geregelt. Die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates hat es nicht verhindert, daß die beiden Großkirchen sich einer massiven Unterstützung finanzieller und ideeller Art seitens der staatlichen Organe erfreuen, während man den faden Beigeschmack nicht los werden kann, daß gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften - etwa den Freikirchen - lediglich eine "repressive Toleranz" zur Anwendung kommt. Im Grunde steckt das Grundmodell von *einer* Kirche in *einem* Territorium noch tief in den Knochen. Vielgestaltigkeit religiöser Organisations- und Ausdrucksformen ist eigentlich nicht nach deutschem Geschmack.

Es ist in diesem Zusammenhang eben höchst aufschlußreich, daß ein europäischer Theologe von Rang mit diesen drei Grundmodellen auskommt - die Religion als Grundlage der staatlich-gesellschaftlichen Ordnung, die Religion als deren Störfaktor, weshalb der Staat sie beseitigen will, und die Religion als vom Staat tolerierter Größe, so daß durch Verträge das Miteinander geregelt wird.

## III.

Was bedeutet es aber, wenn man an ein viertes Grundmodell denkt, das dem Staat überhaupt keine Machtbefugnisse in religiösen Angelegenheiten zubilligt? Dieses Modell geht von der Annahme aus, daß die Religion nicht zu den staatlichen Hoheitsaufgaben gehört. Der Staat kann also den Glaubensgemeinschaften gar keine Freiräume überlassen, weil er darüber gar nicht verfügt. Unter dieser Voraussetzung ist nicht Duldsamkeit bzw. Toleranz die Leitidee und infolgedessen bedarf es auch keiner Verträge zwischen beiden Größen. Dieses vierte Grundmodell existiert in der Tat. Es ist, kurz gesagt, das freikirchliche Modell, und es ist so grundverschieden von den anderen drei europäischen Modellen, daß es nicht überzogen ist, von einem freikirchlichen Paradigma zu sprechen, das sich nicht entlang der aufklärerisch-vernünftig-akirchlichen oder gar anti-kirchlichen Bahnen entwickelt hat, sondern das durchaus vernünftig, aber prokirchlich und in Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung und dem christlichen Glauben in die politische Praxis überführt wurde.

Dieses Paradigma wird zuerst in der Kolonie Rhode Island greifbar, wo Roger Williams (1604-1683), ein aus dem unduldsamen Massachusetts vertriebener Baptist, der später religiös noch radikaler wurde, einen Freistaat auf der Grundlage der Gewissensfreiheit gründete. Wenig später machte es ihm der Quäker William Penn (1644-1718) in seiner Kolonie Pennsylvania nach. Dieses Modell wird dann bei Gründung der neuen Republik in den Verfassungsrang erhoben. Die Verfassung bestimmt nämlich, daß der Kongreß kein Gesetz erlassen darf, das die Etablierung einer Religion vorsieht oder die freie Religionsausübung verbietet. Außerdem durften die öffentlichen Bediensteten keinem Religionstest unterworfen werden, wie dies z.B. in England der Fall war.

Es zeigt sich hier der hochbedeutsame Unterschied zwischen Toleranz einerseits und Religions- bzw. Gewissensfreiheit oder *soul liberty*, wie es die Quäker nannten, andererseits. In England gab es seit 1689 die Toleranzakte, die den Dissenters einige Rechte zubilligte, ihnen aber auch einiges versagte. So z.B. durften sie keine Universitäten beziehen und waren damit automatisch von sozial geachteten Berufen ausgeschlossen. Daß sie eigene Bildungseinrichtungen schufen, war eine ungewollte und unbeabsichtigte Folgerung. Der Religionstest sollte indes verhindern, daß die Dissenters sich frei bewegen konnten. Sie wurden mit mehr oder weniger großen Auflagen "geduldet", aber sie waren nicht frei.

Dieses europäische Modell war natürlich auf den amerikanischen Kontinent übertragen worden.<sup>5</sup> Die Kongregationalisten hatten dies in Neu-England verwirklicht, weshalb Roger Williams fliehen mußte, die Anglikaner brachten dieses Modell im Süden zur Anwendung. Das baptistische und das quäkerische Modell waren Außenseitermodelle. Auch bei der Gründung der neuen Republik war es keineswegs ausgemacht, daß dieses Modell den Sieg davontragen sollte. Viele angesehene Männer wie George Washington (1732-1799) oder Patrick Henry (1736-1799) plädierten für eine Staatskirche.

Am Ende jedoch setzte sich das freikirchliche Paradigma durch, nicht zuletzt dank des Einsatzes von James Madison (1751-1836), dem vierten Präsidenten der USA. Bei ihm finden sich die Leitsätze dieses Paradigmas in knapper Form.

Der erste Punkt besteht darin, daß im Raum der Religion oder des Glaubens bzw. der Verehrung des Schöpfers die Gesetze des Zwangs nicht zur Anwendung kommen dürfen. Religion ist eine Überzeugung, die im Gewissen des Einzelnen angesiedelt ist. Den "Diktaten" des Gewissens muß man Folge leisten; dies ist ein unveräußerliches Recht.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Vgl. dazu Franklin H. Littell, *From State Church to Pluralism*, New York 1971.

<sup>6</sup> "Religion or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence. The Religion then of every man must be left to the conviction and conscience of every man; and it is the right of every man to exercise it as they may dictate. This right is in its nature an unalienable right." Aus einer gegen eine Parlamentsvorlage Patrick Henrys (1736-1799) gerichteten Schrift "A Memorial and Remonstrance", zitiert bei Edwin Scott Gaustad (ed.), *Religious Issues in American History*, New York 1968, S. 73.

Der zweite Leitsatz heißt, daß dieses Recht auf Religionsfreiheit und freie Religionsausübung sowohl zeitlich als auch sachlich allen anderen Ansprüchen auf das Individuum vorgeordnet ist. Die Pflicht gegenüber dem Schöpfer geht den Ansprüchen der Zivilgesellschaft voraus. Auch deshalb darf die Zivilgesellschaft und die Regierung bzw. der Staat mit der Religion nichts zu tun haben.<sup>7</sup> Das wird verdeutlicht am Problembereich von Minderheit und Mehrheit. In der demokratischen Zivilgesellschaft müssen kontroverse Fragen durch Mehrheiten entschieden werden. Dieses Prinzip darf aber im Zusammenhang mit der Religion nicht zur Anwendung gebracht werden. Denn hier kann durchaus die Minderheit gegenüber einer Mehrheit im Recht sein. Mehrheitsentscheide würden also die Gewissen der Minderheit knebeln. Das bedeutet, daß in einem Staatswesen die Minderheiten Schutz genießen müssen, daß es aber einer Regierung, die von der Mehrheit getragen wird, nicht zusteht, einer Religion staatliche Unterstützung zukommen zu lassen.

Der dritte Leitsatz wird aus der Geschichte abgeleitet. Das Paradigma des *corpus Christianum* dient als abschreckendes Beispiel. Denn in den 1500 Jahren, in denen dieses Paradigma die Oberhand hatte, sind die Früchte erschreckend: "Stolz und Trägheit bei den Klerikern, Unkenntnis und Kriecherei bei den Laien, und bei beiden Aberglaube, Frömmelerei und Verfolgung".<sup>8</sup>

Der vierte Leitsatz dieses Modells heißt kurz und knapp, daß Religionsfreiheit nicht mit Toleranz verwechselt werden darf. Während Toleranz "gewährt" wird und also eine Instanz wie den Staat voraussetzt, der solches tut, ist Religionsfreiheit ein konkretes Recht. Toleranz wird "gewährt" und kann demnach auch wieder entzogen werden.<sup>9</sup> Ein unveräußerliches Recht wie die Religions- und Gewissensfreiheit aber kann vom Staat weder gewährt noch entzogen, sondern nur geschützt werden. Einsetzung, Überwachung und Unterstützung der Religion gehören nicht zu den Hoheitsaufgaben des Staates. Damit werden Staatsmacht und Regierungsaufgaben deutlich begrenzt. Der Staat hat sich seinen säkularen Aufgaben zu widmen und bedarf seinerseits nicht der religiösen Überhöhung. Der Abstand zu Europa läßt sich vertiefen, wenn man das auf rein finanziellen Gesichtspunkten beruhende "Toleranzpatent" Joseph II. mit diesem Modell vergleicht.

Es gab Berechnungen, die den Schaden genau bezifferten, der Frankreich durch die Vertreibung und Auswanderung der Hugenotten getroffen hatte. Joseph II. wollte diesen Fehler nicht wiederholen. Bloß damit die Seelen nach dem Tod nicht verdammt werden - also aus einer rein religiösen Vorstellung heraus -, durfte es seiner Meinung nach nicht angehen, "vortreffliche Arbeiter und gute Untertanen während der Zeit ihres Lebens" zu vertreiben und sich dadurch "aller Vorteile" zu berauben, "die man von ihnen zu ziehen vermöchte". Daher wird einigen Kirchen mittels eines Patents gnädigst die Duldung eines religiösen "Privat-Exercitiums" gewährt, während die römisch-katholische Kirche weiterhin den Status einer privilegierten, öffentlichen Kirche genießen sollte. Dennoch war dieser Schritt so ungeheuerlich, daß der damalige Papst

---

7 "This duty (to render to the Creator such homage...as [every man] believes to be acceptable to him) is precedent both in order of time and degree of obligation, to the claims of Civil Society... We maintain therefore that in matters of Religion, no man's right is abridged by the institution of Civil Society, and that Religion is wholly exempt from its cognizance." Ebd.

8 Experience witnesseth that ecclesiastical establishments, instead of maintaining the purity and efficacy of Religion, have had a contrary operation. During almost fifteen centuries, has the legal establishment of Christianity been on trial. What have been its fruits? More or less in all places, pride and indolence in the Clergy, ignorance and servility in the laity; in both superstition, bigotry and persecution." Ebd., S. 75.

9 "Toleration belonged to a system where there was an established church and where it was a thing granted, not of right, but of grace." Charles F. James, *Documentary History of the Struggle for Religious Liberty in Virginia*, Lynchburg, Virginia 1900, S. 63.

Pius VI. 1782 eine Reise nach Wien unternahm, um den treuen Sohn der römischen Kirche von den Unsinnigkeiten des Toleranzerlasses abzubringen.<sup>10</sup>

#### IV.

Mit der Religionsfreiheit ist in der Neuen Welt einer Trennung von Staat und Kirche das Wort geredet; aber im Gegensatz zu den europäischen Modellen einer Trennung - Französische Revolution, Russische Revolution, Laizismus - geschieht es hier nicht, um der Religion das Absterben zu erleichtern, sondern im wohlverstandenen Interesse der Religion. Religion gedeiht besser, wenn sie keiner ihr wesensfremden Macht unterworfen oder von dieser abhängig ist.

Diese sozusagen prokirchlich-aufklärerischen Ideen verbanden sich mit theologischen Argumentationsmustern aus dem linken Spektrum des Puritanismus, also etwa des Baptismus und des Quäkertums. Danach steht der Mensch einerseits unter dem souveränen Anspruch der Heiligkeit Gottes und andererseits unter der Knechtschaft der Sünde. Dieser Zwiespalt der menschlichen Existenz nötigt zu drei fundamentalen Folgerungen:

1. Die sichtbare Gemeinde der Heiligen sollte gänzlich von Gott abhängig sein und deshalb unabhängig von staatlicher Aufsicht und Zuwendung.

2. Die sichtbare Gemeinde der Heiligen setzt sich aus Menschen zusammen, die den Ruf Gottes vernommen haben und freiwillig sich zusammentun, um Gott zu loben und dem Nächsten zu dienen. Die Mitgliedschaft in einer Gemeinde wird nicht zugeschrieben, sondern erworben (*voluntary membership*). Daher ist der missionarisch-evangelistische Einsatz notwendig und geht mit der Religionsfreiheit Hand in Hand. Beides bedingt sich gegenseitig und gehört zusammen wie zwei Seiten einer Münze. Beides bedeutet auch, daß Menschen, ohne bürgerliche Nachteile befürchten zu müssen, einen Religionswechsel vornehmen oder gar keiner Religion angehören können. Die Tatsache, daß Vertreter von etablierten Kirchen gegenüber evangelistischen und missionarischen Bemühungen von Freikirchen oder anderen Missionen schnell mit dem Vorwurf des Proselytismus zur Hand sind, erklärt sich aus dem Aufeinanderprallen zweier grundverschiedener Paradigmen.

3. Gegen die aus der Sünde erwachsene Tendenz, daß sich menschliche Machtzentren in Kirchen und Staat absolut setzen und somit die Machtvollkommenheit Gottes antasten, werden Sperren eingebaut. Der demokratische Staat mit seiner Gewaltenteilung, der gegenseitigen Kontrollen und der Machtzuteilung auf Zeit ist Spiegelbild der christlichen Gemeinde, die unter größtmöglicher Beteiligung der Laien ihre Angelegenheiten selber regelt. Die Frage erübrigt sich, ob der demokratische Staat oder die demokratisch-verfaßte, christliche Gemeinde eher waren. Die Frage nach Henne oder Ei ist nicht so entscheidend wie der Umstand, daß sich dieses freikirchliche Paradigma des Verhältnisses von Kirche und Staat in einem Prozeß herausgebildet hat, bei dem sich beides gegenseitig durchdrungen hat.

Es ist wohl nur am Rande notwendig, darauf hinzuweisen, daß es sich bei diesem wie bei allen anderen Paradigmen um idealtypische Verkürzungen handelt und daß sich auch hier beobachten läßt, wie und daß dieses Paradigma zeitgleich mit anderen existiert. Die größte Gefahr für dieses Paradigma geht gegenwärtig von der Neuen Christlichen Rechten bzw. dem christlichen Fundamentalismus aus, und es ist eine Ironie der Geschichte, daß es besonders Baptisten sind, die das Erbe ihrer geistlichen Vorfahren verachten. Sogenannte "unabhängige" Baptisten wie der nicht ganz einflußarme TV-Prediger Jerry Falwell und die größte protestantische Denomination in den

<sup>10</sup> Vgl. dazu Oskar Sakrauský, "Toleranz gestern und heute in Österreich", in: Gewissen und Freiheit Nr. 16, 1981, S. 58-66.

USA, die schon seit einigen Jahren unter starkem Einfluß des Fundamentalismus stehende *Southern Baptist Convention* sind am intensivsten dabei, das freikirchliche Paradigma durch den auf einem mythischen Geschichtsbild beruhenden Traum von einem "christlichen Amerika" zu untergraben.<sup>11</sup>

Wichtig aber ist, daß dieses Paradigma von der Gleichrangigkeit aller Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft ausgeht. Es gibt keine staatliche Instanz, die etwa Werturteile fällen und daraufhin die eine oder andere Kirche, Denomination oder Religion vorziehen darf.<sup>12</sup> Wichtig ist außerdem der Hinweis, daß sich Gesellschaften eigenartig resistent gegenüber totalitären politischen Systemen gezeigt haben, wenn sich dieses Paradigma, und sei es auch nur ansatzweise, durchsetzen konnte und zu einer Pluralität der Kirchen und Denominationen führte. Das trifft für England und Holland zu, aber auch für die USA, Kanada und Australien. Wo eine religiöse Pluralität vorhanden ist und es dennoch zu totalitären gesellschaftlich-politischen Strukturen gekommen ist, wie in Südafrika oder Südkorea, läßt sich beobachten, daß viele Kirchen an der Spitze der politischen Opposition stehen und auf eine Demokratisierung drängen. Umgekehrt haben sich Staaten, in denen nur eine Denomination herrschen durfte und alle anderen z.T. brutal unterdrückt wurden, merkwürdig anfällig für moderne totalitäre Ideologien gezeigt. Das trifft für die orthodoxen Länder Rußland und Griechenland ebenso zu wie für die katholischen Länder Italien und Spanien oder für Deutschland, das zwar in zwei große konfessionelle Blöcke zerfallen war, die aber bis zu den Flüchtlingsströmen als Folge des Zweiten Weltkrieges ziemlich genau territorial eingegrenzt waren. Eine Ausnahme bilden freilich die skandinavischen Staaten.

Das freikirchliche Paradigma hatte es selbst in den USA schwer, sich durchzusetzen. Als es schon Bestandteil der Verfassung war, meinten einige noch immer, daß dieses Modell zwar für den Bund, nicht aber für die einzelnen Staaten gelte. John Adams, einer der frühen Präsidenten, z.B. meinte, daß die Baptisten eher eine Änderung des Solarsystems erwarten könnten, als daß die Kongregationalisten in Massachusetts ihr Establishment aufgeben würden.<sup>13</sup>

## V.

Wenn es schon dort schwierig war, so wird man sich leicht vorstellen können, daß unter deutschen Verhältnissen das freikirchliche Paradigma keine Chance hatte. Die Freikirchler selbst propagierten ihr Modell zu wenig. Das trifft zwar für die frühen Freikirchler nicht durchgängig zu. Ganz auf der Linie des freikirchlichen Paradigmas liegt Julius Köbners kleine Schrift von 1848 "Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk". Hier wird ganz klar und in knapper, aber treffender Weise das freikirchliche Kirchenparadigma auf das neue, demokratische Staatsparadigma bezogen und unterstrichen, daß Freikirche und Demokratie Hand in Hand gehen.<sup>14</sup> Aber schon bald trat die Reaktion an die Stelle des ersten Aufkeimens einer de-

11 Vgl. dazu meinen Aufsatz "Religion und Politik", in: Klaus-M. Kodalle (Hg.), *Gott und Politik in USA*, Frankfurt/M. (Athenäum Vlg.) 1988, S. 230-256, bes. S. 248ff.

12 Nach Madison würde eine etablierte Religion voraussetzen, "that the Civil Magistrate is a competent Judge of Religious truth; or that he may employ Religion as an engine of Civil policy. The first is an arrogant pretension falsified by the contradictory opinions of Rulers in all ages, and throughout the world: The second an unhallowed perversion of the means of salvation." Zitiert bei E.S. Gaustad, aaO, S. 75.

13 Anson P. Stokes and Leo Pfeffer, *Church and State in the United States*, New York 1964, S. 44: "Baptists might well expect a change in the solar system than to expect the congregationalists to give up establishment."

14 Längere Zitate aus Köbners Schrift in meinem Buch *Freikirchen - Erbe, Gestalt und Wirkung* (Bensheimer Hefte 70), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989, S. 147ff.

mokratischen Streitkultur, wie sie Köbner gefordert hatte, und die Freikirchen wagten mit ihrem Paradigma nicht mehr, den Staat herauszufordern.

Statt eines prophetischen Zeugnisses inmitten aller Unterdrückung paßte man sich an und lavierte durch. Zwei Gründe scheinen dieses Verhalten unterstützt zu haben:

1. Röm 13 "ein jedermann sei untertan der Obrigkeit" war tief in das Bewußtsein eingedrungen. Die amtierende Obrigkeit war von göttlicher Würde umgeben, weil sie sich von Gott her legitimierte. Die Könige und später der deutsche Kaiser waren die Herrscher aufgrund des Gottesgnadentums. Es mußte also allen Untertanen so erscheinen, als sei der Mensch um der Obrigkeit willen da und nicht der Staat um des Menschen willen. Absichtlich war im vorigen Satz Obrigkeit durch Staat ersetzt worden; daran sollte der Abstand deutlich werden. Er wird noch deutlicher, wenn man sich vor Augen hält, daß die Freikirchler im angelsächsischen Raum ein Gemeinwohl, ein Commonwealth, als Ziel der Politik anpeilten. Ein Gemeinwohl setzt indes eine Bindung an Gerechtigkeit und Recht voraus; auch der Herrscher steht nicht über dem Recht. Das wiederum bringt die Gewissen auf den Plan, wenn der Herrscher sich über das Recht setzten will. Der Abstand wird deutlich, wenn man sich einmal Röm. 13 in der Übersetzung anhört: "Ein jedermann sei untertan dem Commonwealth". Das paßt nicht zusammen; aber darin liegt der Unterschied beschlossen.

2. Auch die Sündenlehre hat dazu beigetragen, daß Freikirchler in Deutschland zu wenig ihr Paradigma auf die Tagesordnung brachten. Denn die Sünde ist so radikal, daß es keine positiven Restbestände im Menschen gibt, an denen anzuknüpfen wäre und mit deren Hilfe - etwa wie die naturrechtlich argumentierende katholische Soziallehre - die Gesellschaft zu formen ist. Zu wenig wurde die Bekehrung, die Hinwendung zu Gott bzw. die Annahme durch Gott und damit die Überwindung der grundsätzlichen Trennung von Gott durch die Sünde, politisch verstanden. Es wurde zu wenig deutlich, daß die von Gott Bekehrten gerade durch ihre Bekehrung eine besondere Verpflichtung im politisch-gesellschaftlichen Raum zu übernehmen hätten. Wohl hat man diakonisch großartige Versuche unternommen; aber die Frage bleibt, ob die Diakonie sich nicht der Aufgabe entzog, nach politischen Defiziten Ausschau zu halten, die eine Diakonie erwachsen ließ. Im Horizont des Reiches Gottes und im Rückgriff auf Gottes Gebote sowie der Verantwortung hätte man eigentlich eine politischere Predigt im Gefolge des freikirchlichen Paradigmas erwarten müssen.

Auch nach dem 2. Weltkrieg ist in dieser Hinsicht nicht viel geschehen. Man wird wohl anführen müssen, daß das Tausendjährige Reich mit seinen politischen Perversionen, bei denen eigenartigerweise auch Freikirchler mitmachten,<sup>15</sup> große Nachwirkungen zeigte. Eine ganze Generation von Predigern ist auf freikirchlichen Seminaren von Lehrern ausgebildet worden, die sich z.T. tief in den Nationalsozialismus verstrickt hatten und die daraus die Folgerung zogen, daß jede politische Äußerung zu unterbleiben habe.

## VI.

Welche Aufgaben stellen sich heute angesichts des freikirchlichen Paradigmas? Sie lassen sich vor allem in zwei Bereichen festmachen:

1. Die Freikirchen sollten beharrlicher und mit mehr Nachdruck die Neutralität des Staates in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht anmahnen und so ihren unverwechselbaren, weil aus ihrer eigenen Geschichte ableitbaren Beitrag zur Ermöglichung einer freien Gesellschaft leisten. Ist nämlich die vorgetragene Analyse richtig, dann drängt sich die Folgerung auf, daß wir in

<sup>15</sup> Vgl. jetzt z.B. Andrea Strübind, *Eine unfreie Kirche*, Neukirchner Verlag 1991.

Deutschland noch nicht im Zeichen der Religionsfreiheit, sondern im Zeichen einer mehr oder minder repressiven Toleranz leben.

Das hängt damit zusammen, daß es zwei sog. Großkirchen gibt, die inzwischen so groß gar nicht mehr sind, die aber traditionellerweise noch immer eine Sonderstellung und viele Privilegien genießen. Die evangelische Kirche, die den Anspruch, Volkskirche zu sein, nicht mehr einlösen kann, weil ihr das Volk davongelaufen ist,<sup>16</sup> befindet sich gegenüber der römisch-katholischen Kirche zusätzlich im Nachteil, weil die eigentlichen Entscheidungen auf der Ebene der einzelnen bekenntnisverschiedenen Landeskirchen fallen und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als Dachorganisation der Landeskirchen nur begrenzte Aufgaben wahrnehmen kann.

Es ist aber im Artikel 4 des Grundgesetzes die Religions- und Gewissensfreiheit in Verbindung mit der Meinungs- und Pressefreiheit (Art. 5) sowie der Versammlungs- (Art. 8) und Vereinigungsfreiheit (Art. 9) garantiert. Der demokratische und freie Staat will also diese Freiheiten schützen; sie sollen einen offenen, politischen Prozeß in der Gesellschaft ermöglichen. Eigentlich geht dies aber nur auf der Grundlage der Gleichwertigkeit aller Kräfte im Staat, die das Grundgesetz als Rahmenordnung für das menschlich-gesellschaftliche Zusammenleben vorbehaltlos akzeptieren. Insofern spricht das Grundgesetz nicht nur vom religiösen, sondern auch vom weltanschaulichen Bekenntnis. (Art. 4 Abs.1). Das bedeutet, daß nicht nur Religionsgemeinschaften, sondern auch Weltanschauungsgruppen unter dem Grundgesetz geschützt sind und daß alle für das Wohlergehen der Gesellschaft und das Funktionieren des Staates wichtig sind.

Die diversen religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisse sind jedoch nicht staatstragend; das verbietet die normierende Redeweise von der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates. Demnach kann es weder einen "evangelischen", noch einen "katholischen", auch keinen "christlichen" oder "muslimischen" Staat geben. Die unterschiedlichen Bekenntnisse sind aber auch nicht uninteressant für Staat und Gesellschaft, sondern sind im Gegenteil Ausdruck der inneren Lebendigkeit der Gesellschaft. Der Verfassungswirklichkeit ist eigentlich erst Genüge getan, wenn die unterschiedlichen Kirchen und Weltanschauungsgruppen ihre Aufgaben wahrnehmen, sozusagen als unabhängige Zentren für den Prozeß einer Meinungsbildung zu fungieren. Die Neutralität entspringt somit weder einem Desinteresse noch einer Indifferenz des Staates gegenüber religiösen und weltanschaulichen Gruppen, sondern sie bildet den Ermöglichungsgrund sowohl für die Freiheit des Staates als auch für die Freiheit der Religionen und Weltanschauungen. Denn nur die Neutralität des Staates garantiert, daß dieser keinem Klerikalismus und keiner Ideologie unterliegt und ermöglicht gerade deshalb die freie und ungehinderte sowie ungezwungene religiöse und/oder weltanschauliche Entfaltung der Persönlichkeit. Nur so bietet der Staat Gewähr dafür, daß allen Bürgern die breitesten Entfaltungsmöglichkeit offen stehen, wie es Art.2 des Grundgesetzes will. Freie Kirchen sind Ausdrucksformen eines freien Staates. Ein freier Staat, d.h. ein nicht-totalitärer, neutraler, für den politischen Prozeß offener, auf die religiöse und politische Mündigkeit der Bürger und deren politischer Partizipation setzender Staat wäre ein Stück unfreier ohne freie Kirchen oder Weltanschauungsgruppen. Freie Kirchen sind deshalb so etwas wie Ausdrucksformen und zugleich Garanten der Verfassung, weil die Verfassung freie Kirchen will. Fielen Kirchen, religiöse und weltanschauliche Gruppen aus, würde der Staat Teile seines Frei-Seins verlieren.

2. Die Freikirchen sollten von ihrem Ansatz her konsequenter und gehorsamer auf Schadensstellen in der Gesellschaft achten. Bei ihrem Versuch, den Menschen das Heil zu predigen und sie in die Nachfolge Christi zu rufen, werden auch die Freikirchen nicht umhin können, die entmenslichenden Strukturen der Gesellschaft aufmerksamer als bisher wahrnehmen zu müssen. Sie sollten dann aber auch nicht nachlassen, über die Änderungsmöglichkeiten solcher Schadens-

---

<sup>16</sup> Die Redeweise, Volkskirche sei "Kirche für das Volk", ist irreführend, weil dies ursprünglich nicht die Bedeutung des Wortes Volkskirche ist und weil natürlich auch jede Freikirche für sich in Anspruch nehmen kann, Kirche für das Volk sein zu wollen.

stellen nachzusinnen, und zwar insbesondere da, wo die Gesellschaft offenbar nicht in der Lage oder willens ist, solche Strukturen rechtzeitig selber zu korrigieren.

Es fällt auf, daß die Christenheit bei ihrem Marsch durch die Geschichte der Völker auf genau diese Weise immer wieder auch originäre kirchliche Beiträge zum gesamtgesellschaftlichen Geschehen hat leisten können. Zu oft zwar ist der Name Christi mißbraucht worden und zu oft sind ganze Völker mit dem Segen von Kirchen gedemütigt oder sogar ausgerottet worden. Aber Glaubende haben doch auch unerschrocken auf erkannte Schadensstellen aufmerksam gemacht und für Änderungen gekämpft. Das gilt für den gegenwärtig noch anhaltenden Prozeß der Befreiung der Frau; es gilt aber auch für die Abschaffung der legalen Sklaverei durch William Wilberforce und seine Freunde oder die Eindämmung der Witwenverbrennung. Man kann aber auch die Entwicklung der Sonntagsschule als Beleg für strukturelle "Nebeneffekte" anführen, wie sie durch eine dem Evangelium gegenüber gehorsame Kirche ausgelöst wurden und auch heute ausgelöst werden können.

Es ließe sich als eine gegenwärtige Aufgabe der Freikirchen anführen, daß sie einen Beitrag zur Weiterentwicklung eines humanen "Systems zur Produktion kollektiv bindender Entscheide" (Luhmann) leisten müßten. Aufgrund der Affinität von Freikirchen und Demokratie käme es also darauf an, eine sozialverträglichere und besser praktikierbare Demokratie zu entwickeln. Dies ist zwar kein gänzlich neuer Auftrag, aber er wird in unserer Gesellschaft immer wichtiger, weil z.B. die Abnahme der Wahlbeteiligung darauf hinweist, daß Gefahren im Verzug sind. Warum also müßten Freikirchen einen Auftrag zur Weiterentwicklung der Demokratie erkennen? Es läßt sich doch schwerlich leugnen, daß unsere Parlaments- und Ministerialdemokratie es trotz aller Fernsehberieselung und trotz aller Zentralen für politische Bildung nicht recht schafft, die immer spürbarere Kluft zwischen den Regierenden und den Regierten zu überbrücken. Es darf doch nicht weiter so sein, daß die stärksten und finanzkräftigsten Lobbygruppen die Politik bestimmen und daß die Bürger sowie ihre Kinder und Kindeskiner die Zeche bezahlen. Unsere reiche Gesellschaft ist dabei, ihren Souverän - die Bürgerinnen und Bürger nämlich - "in Urlaub" zu schicken und die anstehenden Entscheidungen den sog. Fachleuten zu überlassen. Wie sollen so aber z.B. die Selbstbegrenzungen als Ausdruck eines neuen Lebensstils zustandekommen, die massenhaft geleistet werden müssen, wenn es denn gelingen sollte, der Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene zu dienen, dem Frieden in der Welt näher zu kommen und ein Fortschreiten der ökologischen Katastrophe zu verhindern? Es wird mehr bedürfen als reißerische Wahlkämpfe, Forschungsinstitute für Expertenwissen, große Koalitionen, einen starken Mann an der Spitze.

Unsere Zuschauerdemokratie muß zu einer Teilnehmersdemokratie weiterentwickelt werden. Die politische Infrastruktur, die inzwischen unsere Demokratie bestimmt, bedarf der gezielten Ergänzung durch neue, funktionale Einrichtungen.

Genau hierbei aber stehen sich die mehr oder weniger ehrwürdigen Entscheidungseinrichtungen unserer Gesellschaft mit ihren offenen oder meistens latenten Eigeninteressen selber im Weg. Nichts wird sich auf mehr Teilnahme hin bewegen. Fraktion bleibt Fraktion, Gericht bleibt Gericht und Ministerium bleibt Ministerium. Das ist typischerweise eine der Situationen, in denen sich eine Gesellschaft nicht selber helfen kann. Dahinein muß gehandelt werden.

Wie eine solche, die bestehenden Institutionen ergänzende Einrichtung funktionieren könnte, hat z.B. der Soziologe Peter Dienel mit seinem Modell einer Planungszelle einleuchtend aufgezeigt.<sup>18</sup> Aber derartige Entwürfe sind weithin unbekannt und kein "marktgängiges Gut". Sie haben inmitten der fest etablierten politischen Institutionen von sich aus keine reale Chance, in die Tat umgesetzt zu werden, weil ihre Verwirklichung dem "Staat" abgetrotzt werden muß. Ob-

---

17 Wie eigenartig erfrischend war doch die Bundestagsdebatte zur Hauptstadtfrage, weil man hier die Abgeordneten als Menschen und nicht die Fraktionen und ihre Spitzen beobachten konnte.

18 Peter Dienel, *Die Planungszelle. Der Bürger plant seine Umwelt. Eine Alternative zur Establishment-Demokratie*, Opladen (Westdeutscher Verlag) 1991 (2. Aufl.).

gleich sie rational, sinnvoll und einleuchtend<sup>19</sup> sind, bedarf es großer Opfer, um neue Modelle zur Anwendung gelangen zu lassen. Lehrt aber nicht die Geschichte der Kirchen, daß es immer wieder auch die freien Kirchen waren, die sich Opfer im Namen ihres Herrn zugemutet haben, um dem Nächsten und der Gesellschaft zu dienen?<sup>20</sup>

Erwartungen an die Gesellschaft und ihren Staat und Beiträge für die Gesellschaft und ihren Staat hängen auf vielfältige Weise miteinander zusammen. Wenn nicht alles trägt, ist heute die Bereitschaft wenig ausgeprägt, Beiträge zu leisten. Stattdessen werden immer steilere Erwartungen formuliert und erhofft. In dieser Situation sind die Freikirchen herausgefordert, ihr altes Proprium des Dienstes an der Gesellschaft *um des Dienens willen* wieder neu zu entdecken. Der verfassungsmäßige Referenzrahmen, der ihnen diesen Dienst erlaubt, ist die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates. Sie ist Garant der Freiheit der Kirche. Denn nur die Neutralität garantiert ihr, daß sie sich frei entfalten kann, d.h. daß sie ganz bei ihrer Sache und Aufgabe sein kann. Je mehr die Kirchen der Sache des Evangeliums dienen, je mehr sie davon verwirklichen, daß ihre ungeteilte Loyalität ihrem Herrn gehört - und keinem Territorium und keiner Einzelnation -, desto freier sind sie und desto engagierter können sie in den gesellschaftlichen und politischen Fragen mitreden ohne zu bevormunden. Nur so werden sie eigentlich frei und können dessen eingedenk sein, daß ihre eigenen Maßstäbe nicht notwendigerweise verpflichtend für die Gesamtgesellschaft gemacht werden können. Das wäre dann wieder eine Form des Klerikalismus, der sich schon aufgrund der Pluralität der Kirchen und Weltanschauungsgruppen verbieten würde.

19 Das "Modell Planungszelle" besteht aus folgenden Merkmalen, deren Kombination überraschende Ergebnisse zu Tage bringt:

1. Um Lösungsmöglichkeiten eines Problems (z.B. Straßenplanung, Landschaftsgestaltung, Industrieansiedlung, Gesetzgebung) bewerten zu können und realisierbar zu machen, werden nach dem richterlich überprüfbareren Zufall Erwachsene über das Einwohnermeldeamt ausgewählt. Die bunt zusammengesetzten Gruppen spiegeln die Einwohnerschaft ihres Bezirks wider, so daß Minderheiten und die "schweigende Mehrheit" fairen Zugang haben.
2. Die Ausgewählten werden eingeladen, ein konkretes Problem zu begutachten, erhalten für einen zeitlich begrenzten Rahmen von einer Woche oder zwei Wochen Freistellung durch den Betrieb/Arbeitgeber/das eigene Geschäft und werden vergütet.
3. Die Ausgewählten werden durch Besprechungen, Anhörungen und Begehungen mit den Problemen vertraut gemacht, für die eine Lösung gesucht wird. Die Informationen werden so eingebracht, daß alle Interessen vertreten sind.
4. In kleinen Gesprächsgruppen zu je fünf BürgerInnen wird aufgabenorientiert gearbeitet.
5. Die zeitliche Befristung schließt aus, daß sich ein organisationspezifisches Eigeninteresse entwickelt. In der Gruppe gibt es keinen Aufstieg, keine Wiederwahl oder Beförderung. Die BürgerInnen sind unabhängige Gutachter und sollen sich auch so verstehen,
6. Die Ergebnisse sind aller Erfahrung nach ideenreich, ausgewogen und realisierbar, was Fachleute immer wieder erstaunt. Sie werden als "Bürgergutachten" zusammengefaßt und dem Auftraggeber vorgelegt. So lassen sich z.B. aufwendige Planfeststellungsverfahren mit langjährigen Gerichtsverhandlungen vermeiden.
7. Verwaltung und Politik reagieren normalerweise irritiert auf Vorschläge, eine Planungszelle zu bilden, um ein Bürgergutachten einzuholen. Die Berührungspunkte sind groß.
8. Die Planungszellen erbringen rechtzeitige, sachgerechte und sozialverträgliche Lösungen. Gerade "Unbeteiligte" sind gegenüber den unmittelbar Betroffenen im Vorteil, weil Betroffene häufig gesellschaftlich irrationale Lösungen ansteuern.

Das Modell will also erreichen, daß der unbetroffene Bürger zu seiner kompetenten Jurorenrolle im Staat Zugang haben muß, damit neue Möglichkeiten sinnvoller Partizipation bereitstehen. Nicht die Vergrößerung der Bürokratie, sondern die sinnvolle Beteiligung der BürgerInnen kann der Politik zu mehr Humanität verhelfen.

20 Diemel definiert denn auch die Durchsetzung der von ihm konzipierten Möglichkeit heute als eine zutiefst kirchliche Aufgabe. Das im freikirchlichen Raum stets hochgehaltene Prinzip des "Priestertums aller Gläubigen", einst Fanal einer folgenreichen "Wende", sollte in die politische Sphäre übertragen werden. Das aber geht nach Lage der Dinge nur mit Hilfe eines Sozialbausteins wie der Planungszelle, die sich indes nicht allein einführen kann. Es bedarf der religiös motivierten Gruppen, z.B. auch, vielleicht sogar vorwiegend, der Freikirchen, damit das "Priestertum aller Gläubigen" in einem demokratisch verfaßten Staat mit dem "Politikertum aller Bürger" eine dauerhafte Verbindung eingehen kann.

Es kann aber kein Zweifel sein, daß freie Kirchen in einem freien Staat eine Voraussetzung haben, nämlich die Gleichbehandlung bzw. die Gleichsetzung. Eben daran aber hapert es in unserem Staat. Damit ist nach meiner Einschätzung die Verfassung ein gutes Stück nicht eingelöst. Verfassungsanspruch und Verfassungswirklichkeit klaffen auseinander.

Wenn dem so ist, müßten die Freikirchen auf eine bessere Einhaltung der Verfassung Wert legen. Wenn gegenwärtig von einer Änderung der Verfassung die Rede ist, dann hätten die Freikirchen, vor allem die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), die Aufgabe, auf mögliche Defizite hinzuweisen, besonders auf die Nichtbeachtung der Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch den Staat. Die Freikirchen werden es kaum erreichen, daß die Privilegien der beiden Großkirchen abgeschafft werden können. Die Frage ist auch, ob dies für die Gesellschaft insgesamt gut wäre, zumal die Freikirchen sich noch nie als eine wirkliche Alternative haben bemerkbar machen können. Aber wenn die Privilegien beibehalten werden, dann wäre es im Sinne der Verfassung nur recht und billig, wenn die Freikirchen eine angemessene Berücksichtigung verlangen. Dies ist auch deshalb einzuklagen, weil die vielen Diskriminierungen der Vergangenheit nach einer gewissen Gutmachung verlangen.

Dem freikirchlichen Paradigma wäre es freilich am angemessensten, wenn alle Kirchen von sich aus auf Machtpositionen, Besitzansprüche, Sonderbehandlungen, Privilegien verzichten und die neue Situation der Vorfindlichkeit aller Kirchen in der Diaspora akzeptieren würden. Damit wäre vermutlich dem Evangelium am besten gedient. Aber davon zu träumen, ist in deutschen Landen eine religiöse Utopie.

Herbert Strahm

## Das Verhältnis der deutschen Methodisten zu Staat und Gesellschaft in den Weimarer Jahren

### 1. Charakteristische Grundzüge

#### a) *Zur politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lage*

Die problematische Situation des Parteiwesens der Weimarer Zeit verunmöglichte die Bildung einer schlagkräftigen Koalition. Dennoch folgten unter der Staatsführung der Parteien der "Weimarer Koalition" nach der politisch unruhigen unmittelbaren Nachkriegszeit Jahre größerer politischer Stabilität. Die demokratisch-parlamentarische Regierungsform in Deutschland hatte allerdings nicht lange Bestand. Aus den Wahlkämpfen gingen die demokratiefeindlichen Parteien als Sieger hervor und erhoben den Anspruch, fortan die Geschichte Deutschlands zu schreiben. Die 1929 in den USA ausgebrochene Weltwirtschaftskrise setzte in der Folge dem Gedeihen der deutschen Wirtschaft ein jähes Ende. In der gewaltigen Erschütterung der sozialen Sicherheit breitete sich die Massenarbeitslosigkeit aus und brachte Deutschland an den Rand des wirtschaftlichen Ruins<sup>1</sup>. Die weltweite Krisensituation traf auch die Angehörigen der Methodistenkirche in Deutschland hart.

#### b) *Zur Situation der deutschen Methodisten*

Die Veränderung der politischen Verhältnisse leitete nach Kriegsende eine neue Phase methodistischer Geschichte in Deutschland ein. Unter der kraftvollen und weitsichtigen Führung des seit 1912 mit der Aufsicht über den europäischen Zweig der Kirche beauftragten deutsch-amerikanischen Bischofs John L. Nuelsen erstarkte der Methodismus in Deutschland an innerer Kraft und erlebte eine sprunghafte Zunahme seiner Mitglie­derzahl. Die neuen staatlichen Rechtsverhältnisse und eine weltweite innerkirchliche Umstrukturierung des Methodismus, die besonders für Europa von Wichtigkeit war, ermöglichten der deutschen Methodistenkirche einen weit größeren Wirkungskreis und eine größere Eigenständigkeit als bis dahin. In zunehmendem Maße vermochten die Methodisten die zwischenkirchlichen Beziehungen zu verstärken, und ihre Arbeit in ökumenischen Gremien fand vermehrte Beachtung. Überschattet wurde diese Entwicklung in den Jahren vor der nationalsozialistischen Diktatur durch die angesprochene wirtschaftliche Notlage Deutschlands<sup>2</sup>.

#### c) *Zum methodistischen Forschungsstand*

In der methodistischen Forschung wird die Haltung der Methodisten zum Weimarer Staat unterschiedlich bewertet. Die eine Position ordnet den Großteil der freikirchlichen Christen Deutschlands den konservativ-reaktionären Kräften zu, die in der jungen Republik nie Fuß zu fassen vermochten: "Sie beugten sich zwar der neuen Obrigkeit, aber ihr Herz schlug für die alte."<sup>3</sup> Eine

1 J. Boesch, *Weltgeschichte, Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Erlenbach-Zürich/Stuttgart 1974, S. 203ff. u. 226ff.

2 Im einzelnen H. Strahm, *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich*, Stuttgart 1989, S. 14ff.

3 K. Zehrer, *Die evangelischen Freikirchen und das "Dritte Reich"*, Leipzig 1978, S. 39

andere Sicht unterstreicht "das positive Verhältnis der Methodisten zum Weimarer Staat" durch die Tatsache, daß die Methodistenkirche im Vergleich zu den deutschen Staatskirchen gegenüber der früheren Zeit weder Rechte noch Privilegien zu verlieren hatte<sup>4</sup>. Eine dritte neuere Position vertritt gleichsam beides: Während das durch die Revolution erschütterte monarchische Wertesystem zu Skepsis und Ablehnung des neuen Staates führte, weckte die neue kirchliche Lage "Hoffnung auf positive Veränderung", insbesondere auf kirchliche und bürgerliche Gleichberechtigung<sup>5</sup>. Die jüngste vierte Sicht wertet die Geschichte der Methodistenkirche in jener Zeit als "eine Erfolgsstory - nur ohne Happy End": Dem starken Mitgliederzuwachs und dem "methodistischen Engagement", das mit "zur geistlichen Belebung des deutschen Protestantismus" beitrug, stand die fehlende Anerkennung in der Gesellschaft, im besonderen die fehlende kirchliche Gleichberechtigung gegenüber<sup>6</sup>.

Im Feld dieser unterschiedlichen Gewichtung und Bewertung der Fakten liegen mir die beiden letztgenannten Positionen, wenigstens partiell, am nächsten. Nach meinen Erkenntnissen aus Quellenarbeit und Literatur und im Blick auf die obige kurze Charakterisierung der Weimarer Ära allgemein und für die Methodisten vertrete ich die These, daß das Verhältnis der deutschen Methodisten zum Weimarer Staat und zu seiner Gesellschaft einen sehr ambivalenten Charakter hatte. Einerseits wurzelte das Denken der Kirchenglieder noch im monarchischen Zeitalter, und der Schritt in die Republik war nur äußerlich vollzogen. Die labilen politischen Verhältnisse, die mißlichen gegenseitigen Beziehungen zur evangelischen Großkirche und die wirtschaftlichen Nöte trugen weiter zu einer skeptischen, teilweise sogar ablehnenden Haltung maßgeblich bei. Andererseits führten die neue Rechtslage und die innerkirchliche Entwicklung und der damit verbundene Aufschwung zu einem berechtigten Optimismus, der den Kirchengliedern die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ihrer Kirche brachte und das methodistische Verhältnis zu Staat und Gesellschaft in der Weimarer Zeit wiederum positiv gestalten half<sup>7</sup>.

Diese Zwiespältigkeit, dieses "sowohl als auch", sei an zwei Beispielen näher beleuchtet.

## 2. Veränderte Rechtsverhältnisse

Freikirchliche Diskussionen um eine staatlich anerkannte Rechtsgrundlage der Freikirchen fanden nach Kriegsende auf politischer Ebene Gehör. Die Weimarer Reichsverfassung, die in Deutschland Religionsfreiheit als Grundrecht gewährte, eröffnete den noch nicht anerkannten Religionsgesellschaften auf eine Forderung der Sozialdemokraten hin die Möglichkeit, den öffentlich-rechtlichen Status zu erlangen, "wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten ..."<sup>8</sup>. Die deutsche Methodistenkirche kam so in den folgenden Jahren auf verschiedene Gesuche hin in den Genuß der neuen staatlichen Rechtsregelung. Nach jahrelangem staatlichen und kirchenpolitischen Druck verliehen etliche deutsche Länder aufgrund des Paragraphen 137 der Weimarer Verfassung den methodistischen Kirchen innerhalb ihres Hoheits-

4 K.H. Voigt, *Die Methodistenkirche in Deutschland*, in Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1982, S. 96

5 B. Deiss-Niethammer, *Das Verhältnis der methodistischen Freikirchen in Deutschland zu Staat und Gesellschaft in der Zeit der Weimarer Republik*, Stuttgart 1985, S. 23

6 G. Stemmler, *Eine Kirche in Bewegung, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik*, Stuttgart 1987, S. 107

7 H. Strahm, *Methodistenkirche*, bes. S. 14ff., 22ff. und 25; vgl. S. 43.

8 Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919, Art. 137, Abs. 5. Das neue deutsche Reichsgesetz über Religion und Religionsgesellschaften, Manuskript, 1991, S. 2. Reutlingen (Versch.).

gebietes die Rechte von Körperschaften des öffentlichen Rechts. Mit dieser Anerkennung wurde die Methodistenkirche in den entsprechenden deutschen Ländern - mit nationalkirchlichen Zügen - eine juristische Person, in deren Eigenschaft sie als Trägerin öffentlich-rechtlicher Befugnisse den Schutz des Staates in Anspruch nahm und vor allem beachtliche Steuerermäßigungen zugesprochen bekam und ihr Eigentum rechtlich besser sichern konnte. Ihre Prediger waren fortan zur Vornahme aller gottesdienstlichen Handlungen befugt, zu den öffentlichen Ämtern zugelassen und zur Erteilung des ordnungsgemäßen Religionsunterrichts an den Schulen berechtigt. Die methodistischen Gemeinden erreichten dadurch eine rechtliche Gleichstellung mit den lutherischen, reformierten und katholischen Gemeinden.

Die neue staatsrechtliche Grundlage der Kirche ermöglichte ihr ein erheblich ausgeweitetes Aktionsfeld mit größeren Freiheiten für ihre Missionsarbeit und spielte ihr im öffentlichen Leben eine neue Stellung zu, vor allem auch gegenüber den Landeskirchen. Die durch die Gesetzgebung vorhandene Diskriminierung in der Gesellschaft nahm auf diese Weise ein Ende, "auch wenn sich in der öffentlichen Meinung die Auffassung, daß die Methodisten eine Sekte seien, hartnäckig hielt"<sup>9</sup>. Jedenfalls trug das neue Gesicht der Kirche in der Öffentlichkeit wesentlich zur starken Mitgliederzunahme in den Nachkriegsjahren bei. Die deutschen Methodisten ließen in der Bewertung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung keine Zweifel über den hohen Stellenwert aufkommen, den sie für die weitere Arbeit in Deutschland dem neuen Rechtsstand zuordneten<sup>10</sup>.

Obwohl es den Methodisten primär nur darum ging, ihre gottesdienstlichen Gebäude von den Steuern zu befreien und ihren Mitgliedern die vollen Rechte als Staatsbürger zu garantieren, konnte sich die neue Rechtsordnung faktisch nicht durchsetzen. In der Praxis bewerteten staatliche Institutionen Kirchen und Religionsgesellschaften unterschiedlich. Dadurch verloren die Methodisten das ohnehin nicht große Vertrauen in die politischen Organe. Ganz nebenbei gesagt: Man wird die Frage nicht übersehen können, ob diese staatsrechtliche Entwicklung nicht das freikirchliche Selbstverständnis der Methodisten kompromittiert hat. Die Inanspruchnahme staatlicher Rechte vermag jedenfalls eine gewissen Inkonzsequenz der führenden Methodisten nicht von der Hand zu weisen und harret auf eine Begründung dieser Rechte im freikirchlichen Selbstverständnis<sup>11</sup>.

### 3. Im Gegenüber der evangelischen Landeskirchen

Dieses Beispiel wirft ein bezeichnendes Licht auf die ambivalente Haltung der Methodisten in der Weimarer Zeit, denn die Art der freikirchlichen Beziehungen zur evangelischen Großkirche und umgekehrt war zu einem guten Teil für den Standort der Methodisten in der Gesellschaft und für das freikirchliche Verhältnis zu ihr allgemein verantwortlich<sup>12</sup>.

Die Zeit nach 1918 brachte für die Landeskirchen und die Freikirchen verständlicherweise ungleich neue Verhältnisse. Während die Methodisten in der Bundesrepublik sogar staatskirchliche Rechte sichern konnten, verloren die früheren Staatskirchen mit dem Untergang der Kaiser- und Fürstenzeit nicht nur ihre traditionellen rechtlichen Ordnungen, sondern auch den politischen Rückhalt, was ebenso ihre wirtschaftlichen Grundlagen gefährdete. So gaben denn einige Stellungnahmen aus landeskirchlichen Kreisen die Besorgnis zu erkennen, die im Blick auf die staatsrechtliche Entwicklung der Freikirchen aufgekommen war. Dies rief unter den Methodisten ein tiefes Mißtrauen gegenüber den Landeskirchen hervor. Angriffe gegen die Freikirchen, im

<sup>9</sup> *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, S. 98.

<sup>10</sup> Zum Ganzen H. Strahm, *Methodistenkirche*, S. 17f.

<sup>11</sup> Dazu ders., S. 18, 23 u. 25

<sup>12</sup> Vgl. B. Deiss-Niethammer, *Weimarer Republik*, S. 39

besonderen gegen den Methodismus, waren in jenen Jahren fast an der Tagesordnung. In lokalen Tageszeitungen oder in landeskirchlichen Gemeindeblättern und ebenso mittels Flugblättern, Vorträgen, in Konferenzaussprachen, kirchenbehördlichen Anweisungen und Kanzelpolemiken wurden die Methodisten Opfer verleumderischer Attacken. Durch methodistische Prediger an landeskirchlichen Mitgliedern vorgenommene Kasualhandlungen stießen vielerorts auf entschiedene Ablehnung der evangelischen Pfarrerschaft und brachten manche lokalen Streitereien mit sich. Das Problem der kirchlichen Doppelmitgliedschaft machte besonders deutlich, daß man in der Pfarrerschaft der Landeskirchen noch weit davon entfernt war, die freikirchlichen Prediger als gleichwertige Partner anzuerkennen. Dagegen wehrten sich die methodistischen Prediger auch nicht gerade mit brüderlichen Mitteln, um dem Dienst ihrer Kirche in der Öffentlichkeit entsprechende Geltung zu verschaffen.

Die Situation machte im Deutschen Evangelischen Kirchenbund eine grundlegende Klärung des Verhältnisses zu den Freikirchen erforderlich. Anlaß dazu gaben die vielen kirchenbehördlichen Anfragen an die zuständigen Oberkirchenräte. Auch auf Allianzzebene setzte man sich mit dem Hinweis auf die Zusammenarbeit auf den ökumenischen Weltkonferenzen in Stockholm und Lausanne für eine zufriedenstellende Lösung ein. In einem Referat, das Landesbischof Marahrens 1928 in dieser Angelegenheit im DEK-Bundesrat hielt, kam er zu dem Schluß, daß die seit 1926 in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zusammengeschlossenen Freikirchen "bekenntnisverwandt", nicht aber "bekenntnisgleich" seien. Der Methodistenkirche sei jedoch "nach Geschichte, innerem Leben und gegenwärtiger Verfassung" die Anerkennung als Kirche zuzusprechen<sup>13</sup>.

Immerhin führten in diesen Jahren gegenseitige Einladungen an kirchliche Veranstaltungen zu weiteren Annäherungen zwischen den Methodisten und den evangelischen Kirchen. Ein freundschaftliches Band zwischen beiden Kirchen bestand zudem in den persönlichen Beziehungen ihrer beiden herausragenden Kirchenmänner Dibelius und Nuelsen.

Weiteren Annäherungsbemühungen trat jedoch das freikirchliche Kirchen- respektive Gemeindeverständnis entgegen, das im Auftrag und Willen zur Evangelisation gipfelte, die in letzter Konsequenz durch die Freikirche auch auf dem Boden der Landeskirche geschehen mußte.

Auch wenn verschiedene Lichtblicke im Verhältnis beider Kirchen zueinander zu verzeichnen sind - die Methodistenkirche war auch durch einige ihrer führenden Persönlichkeiten in der damals einsetzenden ökumenischen Bewegung aktiv - sind doch die Mißstände im zwischenkirchlichen Bereich an der Basis unüberschaubar<sup>14</sup>.

#### 4. Fazit und Ausblick

Das Verhältnis der deutschen Methodisten zu Staat und Gesellschaft in der Weimarer Zeit war geprägt von staatlichen, kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Komponenten, die sich wechselseitig in positiver und negativer Weise beeinflussten. Deshalb vermochten die Angehörigen der Methodistenkirche in jener Zeitspanne, die ausgesprochen "Übergangscharakter" aufwies<sup>15</sup>, nie eigentlich den Tritt zu finden. Zu unterschiedlich erwiesen sich die Vorzeichen auf politischer und kirchlicher Ebene, zu stark hinkte die Praxis der Theorie nach. Im Minoritätsstatus mit angelsächsisch geprägter Frömmigkeit konnten die Methodisten auch in den Zwanziger Jahren ihre gewohnte Außenseiterrolle nicht ablegen<sup>16</sup>, und von einer kirchlichen und staatsbürgerlichen

13 Vertrauliches Sonderprotokoll der Sitzung des Kirchenbundesrates am 11./12. Juni 1928, S. 17f. und 28f. EZA Be, Akte A 2/256/465.

14 Zum Ganzen H. Strahm, *Methodistenkirche*, S. 22ff.

15 Dazu B. Deiss-Niethammer, *Weimarer Republik*, S. 54.

16 Vgl. G. Stemmler, *Eine Kirche in Bewegung*, S. 107

Gleichberechtigung darf - wenigstens dem methodistischem Empfinden nach - kaum gesprochen werden<sup>17</sup>. Im wachsenden Nationalismus schlug sich das ambivalente, von "Skepsis und Hoffnung"<sup>18</sup> durchzogene Verhältnis zu Staat und Gesellschaft mehr und mehr nach rechts und führte auch zu einer inneren Distanzierung gegenüber der amerikanischen Mutterkirche. Die psychische Not, die der Friedensvertrag von Versailles hinterlassen hatte und die durch die Staatspolitik und das soziale Elend in den ausgehenden Weimarer Zeit fast unerträglich wurde, half entscheidend mit. Eine der Weimarer Republik gegenüber ablehnende und vom Nationalismus zunehmend geprägte Haltung war die Folge. Wie in weiten Bevölkerungskreisen war auch das Vertrauen der Methodisten in die herrschende politische und soziale Gesellschaftsstruktur gänzlich erschüttert, was einer stillschweigenden Absage an die Republik gleichkam. Das gesteigerte nationale Selbstgefühl im unaufhaltsam wachsenden Nationalismus zu Beginn der Dreißiger Jahre hatte auch innerhalb der Methodistenkirche Boden für die kommende nationalsozialistische Machtpolitik fruchtbar gemacht und den Weg der Methodisten ins Dritte Reich geebnet<sup>19</sup>.

---

17 Vgl. B. Deiss-Niethammer, *Weimarer Republik*, S. 24, 38 u. 42ff.

18 Dies., S. 23

19 Im einzelnen H. Strahm, *Methodistenkirche*, S. 25ff. u. 31ff.

Baldur Ed. Pfeiffer

## Das Verhältnis der deutschen Adventisten zu Staat und Gesellschaft, 1900 - 1933

### Die Anfänge in den USA

Die Adventisten entstanden in der Mitte des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten von Amerika. Sie rechneten sich als Sammlungsbewegung dem evangelikalen Lager des Protestantismus zu. Die Beschäftigung mit der Eschatologie und dem Gemeindeaufbau führten nicht zu einer Involvierung in die politischen Tagesfragen. Wohl unterstützten sie Abraham Lincolns Präsidentschaftskandidatur um der Sklavenfrage eine politische Wende zu geben, hielten sich aber sonst aus der Politik heraus. Erst als die Christliche Allianz versuchte, die säkularen Einwirkungen auf Staat und Gesellschaft durch christliche Gesetzgebungen zu steuern, fühlten sich Adventisten genötigt, sich indirekt politisch für die Trennung von Staat und Kirche einzusetzen. Dabei fanden sie sich plötzlich auf der Seite der Anti-Prohibition Koalition, die allerdings aus eigennützigem Gründen für die Trennung der Politik von der Kirche plädierte, da die Kirchen mit Hilfe ihrer Temperance Societies den Alkoholismus bekämpften.

Mit Ausbruch des Amerikanischen Bürgerkrieges 1861 wurden die Adventisten erstmals direkt mit einer politischen Frage konfrontiert, die Kriegsdienstverweigerung. Da die öffentliche Meinung die Befreiung der Sklaven als eine moralisch gute Sache betrachtete, stellten sich die Adventisten nicht offen gegen den Krieg, zumal bis zum 3. März 1863 keine allgemeine Wehrpflicht bestand. Danach konnten sie sich durch Stellvertreter freikaufen, eine Maßnahme, die nur solange greifen konnte, wie dazu finanzielle Mittel vorhanden waren. Letztlich entschied man aber 1864, diese Problematik direkt mit der Regierung anzugehen.

Am 3. August 1864 wurde dem Gouverneur von Michigan ein Antrag auf Befreiung vom Tragen von Waffen und Diensten am Sabbat vorgelegt, der die Zusicherung des Nichtkämpferstatus zur Folge hatte. Dies wurde schließlich vom Provost Marshal in Washington, DC, bestätigt. Das Vorbild der Quäker war dabei nicht unbedeutend<sup>1</sup>.

Den Adventisten gelang es also somit, in einem demokratischen Staat in kürzester Zeit in Sachen Gewissensentscheidung auf Verständnis zu stoßen. Auf dem Boden des Rechtsstaates stehend war ihnen der Zugang zur Regierung möglich. Obwohl sie nicht ganz vom Militärdienst befreit wurden, war doch zu jener Zeit der Nichtkämpferstatus ein Weg, der ihrer Gewissensentscheidung entgegenkam. Auch der Staat war in der Lage, sowohl dem Individuum, als auch der Minderheit lebensnotwendige Rechte einzuräumen, ohne dabei sein Gesicht zu verlieren. Beide Seiten konnten ihre Interessen wahren. Im Umgang mit Minderheiten war die junge Demokratie Amerikas des 19. Jahrhunderts vorbildlich.

### Die Situation in Deutschland

Die Adventgemeinde wurde in Deutschland 1876 gegründet. Es gab aber schon zuvor Sabbathalter, die bereits im Krieg gegen Frankreich 1872 in Sachen Kriegsdienst in

---

<sup>1</sup> *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, Washington, D.C., 1976. Bd. 10, S. 978ff.

Schwierigkeiten kamen. In den darauffolgenden Jahren spielte die Militärfrage keine wesentliche Rolle, da junge Adventisten es vorzogen, rechtzeitig in die USA auszuwandern, um dem Militärdienst zu umgehen. Ansonsten wurden auch Adventisten von Schulbehörden in schwierige Situationen gebracht, weil sie ihre Kinder an Samstagen nicht in die Schule sandten. Da die Adventisten nicht die Körperschaftsrechte als Glaubensgemeinschaft innehatten und ihr Rechtsstatus völlig offen lag, mußten Probleme mit der Schule persönlich mit den Schulbehörden vor Ort geregelt werden. Dabei gab es nachsichtige Schulleiter, aber auch solche, die es zu rechtlichen Konfrontationen kommen ließen, die mit der Bestrafung der Eltern endeten. Der Gewöhnungseffekt an Strafen ließ diese aber bald überflüssig werden, und Behörden sahen dem Treiben entweder zu oder kamen schon der Kinder wegen zu Sonderregelungen.

Die zweite Schwierigkeit ergab sich am Arbeitsplatz. Da noch die 6-Tage-Arbeitswoche bestand, war es nur sehr schwer, einen sonabendfreien Arbeitsplatz zu bekommen. Auch hier wurden die persönlichen Gewissensnöte mit den Arbeitgebern verhandelt.

Soweit als möglich machten sich Adventisten im handwerklichen Bereich selbständig, um dieser Problematik aus dem Wege zu gehen. Die Beamtenlaufbahn und akademische Berufe, die eine höhere Schulbildung erforderten, waren jedoch von vornherein ausgeschlossen, da hier die nötigen Voraussetzungen der Toleranz fehlten.

Mit dem Anwachsen der Adventisten in Deutschland mußte es aber schließlich mit den Militärbehörden zu Konfrontationen kommen, die nicht nur die Militärgerichte und Generäle, sondern auch die Regierungen und den Kaiser beschäftigten. Nach der Jahrhundertwende berichteten plötzlich deutsche Zeitungen von Adventisten, die den Befehl verweigerten. Da die Militärgesetze weder einen Nichtkämpferstatus geschweige eine Kriegsdienstverweigerung vorsahen, waren Adventisten bereit, Militärdienst zu leisten mit dem Verständnis, daß nach der Einberufung ein waffenloser Dienst mit den Vorgesetzten erwirkt werden sollte. Der Sanitätsdienst war ein bevorzugter Platz, der in der Regel angestrebt wurde. Auch mit Hilfe alttestamentlicher Begründungen war mancher bereit, in dem autoritären System im Kriegsfall den Militärdienst mit der Waffe zu leisten<sup>2</sup>.

Komplizierter war die Frage des Sabbathaltens in der Armee. An diesem Punkt schienen die Adventisten nicht nachgeben zu können, dazu in Friedenszeiten, da sie sich auf Berufung der Gebote dazu angehalten sahen. Da die Militärgesetze für religiöse Minderheiten keinerlei Vorkehrungen getroffen hatten, blieb eine Befehlsverweigerung unumgänglich. Es kam somit zu zahlreichen mehrtägigen bis zu mehrjährigen Haftstrafen. Fast allwöchentlich wurde in den Zeitungen ausführlich von solchen Prozessen berichtet.

Die Militärgerichte kamen durch die weite publizistische Verbreitung unter erheblichen öffentlichen Druck. Vorgesetzte mußten vor Gericht berichten, daß Adventisten ihren Dienst pflichtbewußt versahen und sich auch sonst keine Schuld zukommen ließen, außer, daß sie an ihrem Ruhetag den Dienst verweigerten. Gutachten von Psychiatern ließen auch nicht auf krankhafte Störungen hinweisen, so daß man sie aufgrund eines medizinischen Attestes hätte entlassen können. Ein Freispruch war jedoch prinzipiell aus militärrechtlichen Gründen nicht möglich. Es gab Richter, die mit der Urteilsverkündung den Angeklagten die Anrufung des Kaisers um ein Gnadengesuch als einzigen Ausweg empfahlen<sup>3</sup>.

Mit der Zunahme der Militärprozesse fand sich die Regierung immer mehr genötigt, von Ausnahmeregelungen abzusehen, da man den Verweigerern keinen Vorschub leisten wollte. Die Disziplin und der militärische Gehorsam wurden höher geachtet als das Recht auf Gewissensentscheid. Der glorifizierte Militarismus konnte und durfte nicht hinterfragt werden, zumal er auch noch durch Militärgeistliche unterstützt wurde. Gnadengesuche für einzelne

2 G. Padderatz, *Conradi und Hamburg. Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde*. Hamburg 1978. S. 242 - 253.

3 Rainer Geschke, *Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten und die Wehrpflicht, 1898-1916*. MS in: Archiv für Europäische Adventgeschichte, AEA: U 1-3. Fasz. 2.

Soldaten oder Ausnahmeregelungen für religiöse Minderheiten seitens der Obrigkeit kamen daher nicht in Frage.

Der Ausbruch des ersten Weltkrieges machte diesen Prozessen ein Ende. Die liberale Presse unterstützte zwar nicht die Ziele der religiösmotivierten Adventisten, zollte aber deren Gewissensentscheidung Respekt. Interessant wäre es sicherlich geworden, wenn diese Prozeßwelle über einen längeren Zeitraum angehalten hätte. Offensichtlich bewegte sich die Presse und somit die öffentliche Meinung in Richtung Gewissensentscheid vor militärischem Drill. Der Ausbruch des Weltkrieges und der damit verbundene Enthusiasmus setzte aber dieser Entwicklung ein schnelles Ende.

Auch während des ersten Weltkrieges befanden sich Adventisten in Haft, die auch hinter der Front auf ihrem Ruhetag bestanden. Andere wiederum, die an der Front dienten, dienten auch an ihren Ruhetag, wie sie dies zuvor auch in den Prozessen zum Ausdruck gebracht hatten, im Falle eines Krieges zu dienen. Einzelne Leiter der Adventgemeinde gaben sogar Erklärungen an die Militärbehörden ab, worin sie die loyale Haltung der Gemeinschaft zum Staat in Krisenzeiten bekräftigten. Somit dienten viele Adventisten an der Front, das ihnen auch Möglichkeit zum christlichen Zeugnis gab, so daß die Gemeinschaft während des Krieges viele Mitglieder gewinnen konnte.

Obwohl ursprünglich die Frage nach dem Recht auf Gewissensentscheidung von Adventisten öffentlich mit dem Staat ausgetragen wurde, kehrte diese Problematik plötzlich nach innen und führte die Adventgemeinde in eine Zerreißprobe. Ein Teil der adventistischen Soldaten desertierte und tauchte zu Hause in den Gemeinden auf. Unter dem Eindruck des baldigen Endes dieser Erde sahen sie keinen Sinn, an der Front zu verbleiben. Weitere theologische Thesen kamen noch hinzu. Streitschriften gegen den Staat brachten die Adventisten in eine prekäre Lage. Zum Teil wurden mehrere Gemeinden vorübergehend geschlossen, bis der Staat bemerkte, daß hier ein gemeindeinterner Streit ausgebrochen war. Auch nach Kriegsende konnten die Wogen nicht geglättet werden, so daß schlußendlich einige Splittergruppen entstanden.

Die Ausrufung der Weimarer Verfassung schien 1919 die gewünschten Lösungen zu bringen. Die Trennung von Staat und Kirche war ein ureigenes Anliegen der Adventisten. Auch die Tatsache, daß allen Religionsgemeinschaften die Körperschaftsrechte zustehen, sollte eine Voraussetzung sein, um als organisierte Minderheit mit dem Staat ins Gespräch zu kommen. Noch 1919 stellte die Adventgemeinden einen Antrag auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechtes in Berlin. Bis dahin mußten verschiedene Vereine die Interessen der Gemeinschaft tragen, eine Rechtslage, die einer Religionsgemeinschaft nicht gerade förderlich ist.

Der junge demokratische Staat war zutiefst erstaunt, als plötzlich religiöse Minderheiten von der großzügig angekündigten Weimarer Verfassung Gebrauch machen wollten. Unter dem Vorwand, daß die Gewährung auf Dauer und eine flächendeckende Repräsentanz bei den Adventisten nicht gegeben sei, verschleppte man die Verhandlungen über viele Jahre hinweg, obwohl die deutschen Adventisten zu jenem Zeitpunkt schon über 25.000 Mitglieder zählten, ein umfassendes Erziehungs- und Gesundheitsprogramm unterhielten und in den damaligen Missionsgebieten weltweit tätig waren. Diese Tatsachen waren dem Staat wohl bekannt. Aber um nicht einen Präzedenzfall zu konstituieren, hielt man mit den verfassungsmäßigen Garantien zurück. Als nach 14jährigen Verhandlungen das Nazireich plötzlich vor der Tür stand, wurde dieses Ansuchen ad acta gelegt, bis die Bundesrepublik Deutschland Anlaß zu einem neuen Versuch hatte.

## Fazit

Der Umgang des Staates mit religiösen Minderheiten ist in Deutschland nicht historisch gewachsen. Im Falle der Adventisten tat er sich nicht allzu sehr schwer mit deren theologischen Inhalten, die zu keiner Konfrontation Anlaß gaben, umso mehr mit deren politischem Selbstverständnis, das auf Trennung von Staat und Kirche und auf dem Recht auf das individuelle Gewissensentscheidung hinausliefen. Hier fand sich der autoritäre Staat in seinem Grundgefüge

11

gestört und die junge unerfahrene Demokratie in ihrem Handlungsbedarf verunsichert. Vor allem waren keine Instrumentarien vorhanden, die entweder einen Dialog hätten fördern oder als Vermittler eingesetzt werden können.

Dem bekennenden Christen freikirchlicher Prägung blieb somit keine andere Wahl als gegen den Strom der Mehrheit zu schwimmen, Haftstrafen auf sich zu nehmen und mit der Gewißheit leben zu müssen, daß ihm nicht alle Rechte zustanden. Andererseits waren Adventisten auch nicht in der Lage, dem Staat politisch zu Demokratie zu verhelfen. Sie sahen in der Politik nicht ihr Betätigungsfeld und entwickelten außer einigen Zeitschriften, die sich mit Staat und Kirche beschäftigten, keine anderen Instrumente, die auf die Entwicklung des Staates im Sinne einer Freikirche und deren Demokratieverständnis hinausliefen. Da der Staat nicht den gewünschten Freiraum gemäß des eigenen Selbstverständnisses einräumte, wurde auch der Druck nach innen verstärkt, so daß es zu Zerreißproben kam, die sich im angelsächsischen Raum an politischen Fragen nicht hätte entzünden können.

Trotz all der Hindernisse wuchs die Adventgemeinde im gegebenen Zeitraum stetig an. Man lebte mehr im Gegensatz zum Staat, was auch als eine Attraktion betrachtet werden muß. Da historisch gesehen die Freikirche in Deutschland wenig zum politischen Aufbau beitragen konnte, wurde die Demokratie letztendlich nur mit schweren Opfern geboren. Dies zu bedenken wäre ein wesentlicher Beitrag zur deutschen Geschichte.