VANDENHOECKTRANSPARENT

Die Reihe für Menschen, »die auf wissenschaftliche Verläßlichkeit der Bücher ebenso Wert legen wie auf ihren praktischen Nutzen.« (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt)

20: **Reinhard Deichgräber: Ich freue mich, daß es mich gibt**
Vom Umgang des Menschen mit sich selbst. 1995. ISBN 3-525-01809-6

19: **Christel Gottwals: Wie das Licht eines neuen Tages**
Gedanken und Geschichten zum Besinnen.1995. ISBN 3-525-01808-8

18: **Thomas Schleiff: Der Vogel mit dem Doktorhut**
Vergnügt-besinnliche Tiergedichte. 1995. ISBN 3-525-01806-1

17: **Helmut Remmler: Das Geheimnis der Sphinx**
Archetyp für Mann und Frau. 2., überarbeitete Auflage 1995. ISBN 3-525-01715-4

16: **Regula Bott (Hg.): Adoptierte suchen ihre Herkunft**
1995. ISBN 3-525-01714-6

15: **Udo Hahn: Sinn suchen – Sinn finden**
Was ist Logotherapie? 1994. ISBN 3-525-01805-3

14: **Wolfgang Wiedemann: Heilsame Erschütterung?**
Besinnungen zu Gesundheit und Krankheit. 1994. ISBN 3-525-01804-5

13: **Peter Kutter: Liebe, Haß, Neid, Eifersucht**
Eine Psychoanalyse der Leidenschaften. 1994. ISBN 3-525-01713-8

12: **Glenn T. Koppel: Wochenendlekt[illegible] und Traumdeut[illegible]**
1994. ISBN 3-52[illegible]

11: **Harry Stroe[illegible] Biblische Schic[illegible] analytischem [illegible]**
Aus dem Niederl. [illegible]
1994. ISBN 3-525-[illegible]

10: **Konrad Jutzler: Aussicht auf Leben**
Christliche Psalmen. 1994. ISBN 3-525-01803-7

9: **Elke Natorp-Husmann: Briefe einer Psychoanalytikerin**
1994. ISBN 3-525-01705-7

8: **Karl König: Reisen eines Psychoanalytikers**
1994. ISBN 3-525-01704-9

7: **Glenn T. Koppel: Wochenendlektüre: Basiswissen Psychotherapie**
1994. ISBN 3-525-01703-0

6: **Michael Nüchtern: Was heilen kann**
Therapeutische Einsichten aus biblischen Geschichten.1994. ISBN 3-525-01802-9

5: **Karl König: Wem kann Psychotherapie helfen?**
1993. ISBN 3-525-01700-6

4: **Wulf-Volker Lindner: Predigten eines Psychoanalytikers**
1993. ISBN 3-525-01701-4

3: **Kurt Lückel: Geschichten erzählen vom Leben**
Hinterfragte Lebensmuster. 2. Auflage 1994. ISBN 3-525-01800-2

2: **Harry Stroeken: Kleine Psychologie des Gesprächs**
Ein praktischer Ratgeber. Aus dem Niederl. von Dieter Maenner. 1993. ISBN 3-525-01702-2

1: **Reinhard Deichgräber: Trost der Nacht**
Gedanken zu Schlaf und Schlaflosigkeit. 1993. ISBN 3-525-01801-0

Alle Bände ca. 128 Seiten, kartoniert DM 19,80 / öS 155,– / SFr 20,80

N12<524280025 021
ubTÜBINGEN

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

Nr. 5
1995

Herausgegeben im Auftrag des
Vereins zur Förderung der Erforschung
freikirchlicher Geschichte und Theologie
an der Universität Münster e.V.

Selbstverlag 1996

Druck: Schnelldruck Coerdestraße GmbH, Münster

ZA 8655-5

Inhalt

Erich Geldbach:

Deutschland als Ziel und Ausgangspunkt religiös bedingter Migration: Ein Überblick von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg 1

Karl Heinz Voigt:

Die Bedeutung der Auswanderung für die Ausbreitung der methodistischen Kirchen in Deutschland 22

Werner Klän:

Auswanderung und Rückwanderung am Beispiel der Missouri-Synode und der evangelisch-lutherischen Freikirche in Sachsen 47

Baldur Ed. Pfeiffer:

Die Bedeutung der Migration für die Entwicklung von Freikirchen am Beispiel der Adventisten 60

Christoph Bresina:

August Rauschenbusch, ein Wanderer zwischen zwei Kontinenten 66

Margarete Jelten:

Von deutschen Baptisten, die im 19. Jahrhundert auswanderten 76

Garry Waltner:

Die Auswirkung der Migrationen auf die Mennoniten in kultureller und religiöser Hinsicht. Ein Überblick 90

John N. Klassen:

Migrationen der Mennoniten: Beweggründe und Ziele der Wanderungen der Mennoniten von Preußen nach Rußland und die heutige Aussiedlung zurück nach Deutschland 109

Corinna Boldt:

Die Integration rußlanddeutscher Aussiedler in die Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland 142

Johannes Welschen:

Die Bedeutung der surinamesischen Einwanderung in die Niederlande für die Europäisch-Festländische Brüder-Unität 169

Bibliographie 1994 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen) 188

Anschriften der Verfasser 209

Autoren 210

Erich Geldbach

Deutschland als Ziel und Ausgangspunkt religiös bedingter Migration: Ein Überblick von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg

I. Einführende Bemerkungen

1. Das Nachfolgende ist ein erster und sehr lückenhafter Versuch, große Linien aufzuzeigen, um dem Problem der religiös bedingten Migration beizukommen. Eine erschöpfende Behandlung war schon deshalb nicht möglich, weil nur eine begrenzte Literatur zur Verfügung stand. Reisen in Bibliotheken oder gar Archive erwiesen sich aus zeitlichen Gründen als unmöglich. Wahrscheinlich sind die mit dem Thema verbundenen Einzelthemen so ergiebig, daß mehrere Dissertationen auf diesem Feld geschrieben werden könnten.

2. Wenn von Deutschland die Rede ist, so gilt dies nur sehr grob im Sinne der Länder deutscher Zunge. Grenzen sind lange Zeit fließend bzw. nicht festgelegt. Gehören die Niederlande, die Schweiz, Elsaß-Lothringen oder Österreich dazu? Im Osten sind die Grenzen oft verschoben worden; gleiches gilt für die Gebiete des heutigen Tschechien.

3. Zum rechtlichen Rahmen muß man sich die Situation des Mittelalters vor Augen führen. Damals stand auf dem willentlichen Abfall vom katholischen Glauben die Todesstrafe. Dieser Grundsatz wird in vielen katholischen Ländern auch gegen die Anhänger der Reformation zur Anwendung gebracht. Die Reformation ihrerseits folgte ebenso diesem alten Grundsatz, z.B. bei der Verfolgung der Täufer oder Spiritualisten. Es gab jedoch Ausnahmen, unter denen vor allem Landgraf Philipp von Hessen herausragte, der durch Gespräche gefangene Täufer zur 'Rückkehr' in die Kirche zu bewegen suchte und die Todesstrafe strikt ablehnte[1]. Eigentlich aber herrschte bei den Reformatoren die Vorstellung von der religiösen Homogenität eines Landes vor, was durch den Grundsatz 'cuius regio, eius religio' unterstrichen wird. Daher empfahlen Gutachten der Reformatoren bei dem Aufkeimen anderer religiöser Formen deren Entwicklung durch Anwendung der Schwertgewalt vorzubeugen. Nur so meinte man, mit religiösen Abweichlern fertig werden zu können und die Regierbarkeit eines Landes zu gewährleisten.

Im Frieden von Augsburg von 1555 und nach dem Dreißigjährigen Krieg im Westfälischen Frieden von 1648 wurde jedoch den Abweichlern das Recht auf Auswanderung – das *ius emigrandi* – zugestanden. Es kann doppelt zur Anwen-

1 Vgl. dazu Erich Geldbach, Taufe und Mitgliedschaft im Protestantismus. Konfessionskundliche Anmerkungen. In: Una Sancta 48 (1993), S. 54-66, hier S. 59.

dung kommen: Der Landesherr kann die Ausweisung als Strafe vollziehen oder der Andersgläubige kann freiwillig ein Territorium verlassen und sogar sein Hab und Gut verkaufen und den Erlös mitnehmen. Dies trifft aber nur auf Personen zu, die zu den reichsrechtlich anerkannten Religionsparteien gehören, d.h. es gilt für Katholiken, Lutheraner und Reformierte. Für alle anderen war die Situation rechtlich bedenklich: Sie standen weiterhin unter der Drohung der mittelalterlichen Ketzergesetzgebung. Wenn es auch nicht immer dazu kam, daß mit aller Strenge dem Gesetz Genüge getan wurde, so haben doch die meisten, vor allem die katholischen Territorien des deutschen Reiches, darauf geachtet, daß keine 'Schwärmer' sich in ihren Landen versteckt hielten.

Erschwerend kam der Umstand hinzu, daß Landesherren ihre Religion wechselten, was dann stets Wellen von Auswanderungen nach sich ziehen konnte. Besonders auffallend ist dieser Tatbestand in der Pfalz, wo z.B. auf den römisch-katholischen Kurfürsten Ludwig V. († 1544) die beiden lutherischen Kurfürsten Friedrich II. († 1556) und Ott Heinrich († 1559) folgten, die von dem reformierten Kurfürsten Friedrich III. († 1576) abgelöst wurden, dem ein Lutheraner, Ludwig VI. († 1583) folgte. Sein Nachfolger, Johann Casimir († 1592), war wieder reformiert. Nicht nur wanderten Andersgläubige aus, sondern die Reformierten, besonders Friedrich III., zogen auch Gleichgesinnte aus Frankreich oder Holland an.

4. Als Migration wird man einen Tatbestand ansehen können, der Einzelne oder, was zumeist der Fall ist, Gruppen dazu veranlaßt, die angestammte Heimat zu verlassen, um anderswo eine neue, bessere, d.h. sicherere Existenzgrundlage zu finden. Der zur Auswanderung bzw. Migration führende Tatbestand ist zumeist durch äußere Umstände aufgenötigt oder auferzwungen. Solche zur Fluchtbewegung führenden äußeren Umstände können verschiedene Faktoren umschließen: Krieg bzw. Bürgerkrieg, wirtschaftliche Nöte, Mißernten, Naturkatastrophen, Epidemien, politische Veränderungen und eben auch religiöse Motive. Sie können entweder allein oder in Kombination auftreten. Das Ziel der Migration kann entweder im gleichen Land liegen, was dann als Binnenmigration bezeichnet werden kann, oder in eine andere, zumeist auch anderssprachige Umgebung führen. In Deutschland ist die Binnenmigration deshalb gut möglich, weil einzelne Territorien einen hohen Grad an Selbständigkeit besitzen und daher in einem Territorium möglich ist, was in einem anderen verboten wird.

5. Flüchtlinge können in einer neuen Umgebung, vor allem in den Städten, eine Minderheit darstellen. Sie können aber auch in relativ dünn besiedelte Gebiete ziehen, wo sie Inseln von Gleichgesinnten und Gleichsprachigen bilden, wie z.B. Hugenotten-Ansiedlungen in Preußen, aber auch deutsche Emigranten in Nord- und Südamerika oder Australien und Südafrika. Gelegentlich kann es auch vorkommen, daß die Auswanderer auf eine Gelegenheit zur Rückwande-

rung warten bzw. ihre Rückkehr planen und vorbereiten, wie Teile der Waldenser zeigen.

II. Deutschland als Ziel

Oft genug entsteht der Eindruck, der sich an unserem Tagungsort Bremerhaven noch verstärken mag, daß die Migration einseitig von Deutschland ausgegangen sei, d.h. daß die Menschen deutsche Länder verlassen haben, um sich anderswo anzusiedeln. Es wird darüber jedoch vergessen, daß es auch den umgekehrten Trend gab, daß also deutsche Länder das Ziel von Migration waren. Davon soll zunächst die Rede sein.

Schon 1554 gab es in Emden französische und holländische reformierte Gemeinden, die in den folgenden Jahren durch Zuzug wuchsen. Auch in Wesel gab es wallonische und französisch-reformierte Gemeinden. In beiden Städten schwoll der Zustrom von Glaubensflüchtlingen 1567 stark an, so daß man Wesel 'Klein-Antwerpen' nannte.

Frankfurt/M. war ebenfalls seit 1554 ein Zentrum der Flüchtlingsgemeinden. 1554 kamen französischsprachige Flüchtlinge mit ihrem Pastor Valérand Poullain, die zuvor in England Zuflucht gesucht hatten, dort aber unter der Königin Maria der Katholischen (oder der 'Blutigen') nicht blieben, sondern mit anderen englischen Flüchtlingen auswichen. Etwa 800 Protestanten verließen die Insel während der fünfjährigen Regierungszeit der Maria, in der 280 Personen hingerichtet wurden[2]. Sowohl die französisch- als auch die englischsprachige Flüchtlingsgemeinde erhielten die Weißfrauenkirche als Gottesdienstort zugewiesen. Flämische und holländische Flüchtlinge, letztere unter Leitung des Johannes Laski, kamen 1555 nach Frankfurt/M. Die Flüchtlinge unterschiedlicher Herkunft hatten Spannungen untereinander, so daß holländische und französische Gottesdienste 1594 verboten wurden. Der Rat der Stadt ließ in Bockenheim eine Holzkirche errichten, weil man in der Stadt keine 'unordentlichen' Gottesdienste und kein Gezänk haben wollte.

Bereits ein halbes Jahrhundert zuvor war unter den englischen Flüchtlingen Streit ausgebrochen. John Knox, der spätere reformierte Reformator Schottlands, war in Frankfurt und hielt reformierte Gottesdienste. Die englischen Flüchtlinge jedoch verlangten nach einem 'englischen', d.h. anglikanischen Gottesdienst. Da diese Gruppe immer mehr an Zahl zunahm, besonders nachdem der Vizekanzler der Universität Oxford und Dean of Westminster, Richard Cox, eingetroffen war, mußte Knox die Stadt verlassen. Mit ihm gingen die 'Puritaner'. Schon damals

2 Zum Vergleich: während der sechsjährigen Regentschaft Eduards gab es zwei Hinrichtungen, während der 45jährigen Regierungszeit Elisabeths 200, d.h. vier pro Jahr.

reagierte man in Frankfurt mit großem Unwillen auf die inneren Streitigkeiten unter den Flüchtlingen[3].

Es zeigt sich hier, daß die religiösen Gründe mit den wirtschaftlichen eng verknüpft waren. Die Spannungen bestanden nicht nur zwischen den verschiedenen ethnischen oder religiösen Gruppen; Spannungen entstanden auch in Bezug auf die wirtschaftlichen Rivalitäten in den Zünften. »Wollt, man könnt die Fremden mit Fug loswerden« heißt es im Frankfurter Protokoll von 1556 und weiter liest man:

> »Item als der fremden und welsch halben mancherley clagen einkommen, wie sie täglichs überhandt nahmen und einander unterschleiffen, item dass sie alle Ding uff dem Marckt verteuern und in der Zünften viel unrichtigkeit einführen, sonderlich aber und das mehr ist allerley Secten und Kirchengebräuch, welche unserer religion and bishero gehaltener ceremonien ungemäss und entgegen, anrichten und treiben, auch unter ihnen selbst in glaubenssachen nit einig seyen, derhalben dann [...] unter der gemeinen Burgerschaft viel clagens und murmelns sey«[4].

Straßburg sticht unter den Städten, die Flüchtlinge aufnahmen, noch hervor. In den 1560er Jahren beschlossen die Stadtväter, den Zuzug von Glaubensflüchtlingen auf 200 Personen pro Jahr zu begrenzen, »damit man eyn teutsch Stadt behielte«[5].

Im Ganzen haben die Flüchtlinge im 16. Jahrhundert dem Textilhandel und der Wollindustrie neue Impulse gegeben. Man wird aber mit *Norwood* urteilen müssen, daß sie nicht über den Einfluß verfügten, den sie hätten ausüben können. Die geographisch kleinen Duodezfürstentümer, die politische Haltung bzw. Fehlhaltung der Fürsten sowie die oft ausgeprägte Gegnerschaft der Zünfte sind wichtige Faktoren, die eine erfolgversprechende Eingliederung verhinderten.

Im Jahrhundert später betrifft die Einwanderung nach Deutschland insbesondere die Waldenser und die Hugenotten. Das war reichsrechtlich unbedenklich, weil beide zu den Augsburger Religionsverwandten, also den Reformierten, zählten. Jedoch hat nicht jeder Landesherr sie aufgenommen. Der hessische Landgraf Ernst Ludwig z.B. war lutherischen Bekenntnisses und konnte sich daher nicht entschließen, den Hugenotten eine Heimat zu geben. Sie wurden aber von den Grafen von Ysenburg in Dreieich und Offenbach angesiedelt.

1685 erfolgte die Aufhebung des Edikts von Nantes durch König Ludwig XIV. Dies löste unter den Waldensern eine Fluchtbewegung in die Schweiz aus. Als im Januar 1686 auch in Savoyen auf Drängen Ludwigs der reformierte Glaube verboten wurde, entstand eine Widerstandsbewegung unter dem Pfarrer

3 Vgl. Frederick A. Norwood, Strangers and Exiles. A History of Religious Refugees. Bd. 1 Nashville und New York 1969, S. 343.

4 Zit. bei ebd. S. 382, Anm. 87.

5 Ebd. S. 328.

Henri Arnaud[6], die indes mit der Gefangennahme von ca. 9000 Waldensern endete. Im Oktober 1686 durften die unbesiegten Waldenser abziehen und Anfang Januar 1687 erfolgte der Ausweisungserlaß für ca. 8500 Freigelassene, von denen aber nur ca. 2500 Genf erreichten. In den folgenden beiden Jahren ziehen Waldenser nach Brandenburg, Württemberg, Hessen und in die Pfalz. Die meisten kehren jedoch unter Arnauld zur 'Glorieuse Rentrée' in die Täler zurück; sie werden auch von dem Herzog Vittorio Amadeo II. 1690 wieder zurückgerufen, der indes dieses Edikt 1694 wieder annullierte, so daß dann ein großer Flüchtlingsstrom einsetzte[7].

Die Aufhebung des Edikts von Nantes[8] muß als tiefer Einschnitt in die Geschichte des Protestantismus angesehen werden. Die 'Elite Frankreichs' war davon betroffen und wanderte in die Nachbarländer Holland, Schweiz, England, ja sogar nach Amerika aus. Die meisten kamen indes nach Brandenburg-Preußen. Norbert Elias hat 1935 dieses Ereignis dahingehend kommentiert, daß man den Feind mehr und mehr im Inneren suchte: »Selten sehen Machthaber und Völker die Schuld für Mißerfolge und unerfüllte Träume bei sich selbst. Der alternde König [...] brauchte, sich zu reinigen und wohlgefällige Werke zu tun, einen Sündenbock; das Volk, ausgesaugt und elend, brauchte einen Schuldigen, einen Teufel, die Wurzel allen Übels. Beide fanden, was sie suchten, in den Protestanten«[9]. Die Parallele zu den Vorgängen der Judenverfolgung in Deutschland zur Zeit der Abfassung dieser Abhandlung liegt auf der Hand und weist zugleich auf die allgemeine Problematik hin: Oft genug sind die Ausgestoßenen und die um ihrer Religion willen Vertriebenen die Sündenböcke, auf die man alle Unzulänglichkeiten projizieren kann. Das trifft natürlich auch auf die Deutschen zu, die aus deutschen Ländern vertrieben wurden.

Die Aufklärung hat die Aufgabe einer grundsätzlichen Neugestaltung des Nebeneinanders *verschiedener* Religionen auf *einem* Territorium nicht gelöst. Sie hat vielmehr ein utilitaristisches Denken propagiert, zumindest in vielen Fällen. So wurde mit Hilfe des Toleranzgedankens *eine* Religion als die öffentliche bevorzugt, während alle anderen lediglich geduldet wurden. Von einer Gleichbehandlung aller Religionsparteien, wie man oft die unterschiedlichen

6 Über ihn: Theo Kiefner, Henri Arnaud. Pfarrer und Oberst bei den Waldensern. Eine Biographie. Stuttgart 1989.

7 Vgl. Theo Kiefner, Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532-1755. Bd. 1 Göttingen 1986, 2. Aufl. und Band 2 1986 und Barbro Lovisa, Italienische Waldenser und das protestantische Deutschland 1655 bis 1989. Göttingen 1994, S. 22 ff.

8 Vgl dazu Jörg Wollenberg, Die französische Hugenottenpolitik zwischen Toleranz und Verfolgung. Zur Entpolitisierung des französischen Protestantismus im 17. Jahrhundert. In: Jürgen Eschmann (Hg.), Hugenottenkultur in Deutschland. Tübingen 1989, S. 69 ff.

9 Zit. in: Die Hugenotten, hg. v. Rudolf von Thadden und Michelle Magdelaine. München 1985, S. 8.

christlichen Kirchen nannte, konnte daher nicht die Rede sein. Das sollte für die im 19. Jahrhundert in Deutschland aufkommenden Freikirchen fatale Folgen zeitigen, so daß viele Baptisten sowie Methodisten der unterschiedlichen Richtungen, aber auch andere Gruppierungen in die Neue Welt auswanderten. Dort gab es deutschsprachige Baptisten- und Methodistengemeinden sowie eine eigenständige Literatur und Predigerausbildung, worauf hier im Einzelnen nicht weiter einzugehen ist.

Die Vertreibung der Hugenotten hatte jedoch die Rechenstifte an den Höfen in Bewegung gesetzt. Man war sich einig, daß Frankreich einen großen Verlust hatte hinnehmen müssen. Das wollten die aufgeklärten Fürsten vermeiden. 1777 schrieb Joseph II. von Österreich daher an seine Mutter Maria Theresia:

> »Ohne zu dieser Methode [d.i. Toleranzpatent] zu bequemen, wird man nicht mehr Seelen retten, hingegen weit mehr nützliche und nothwendige Körper verlieren [...] Wenn man aber, auf daß ihre Seelen nach dem Tode nicht verdammt werden, vortreffliche Arbeiter und gute Unterthanen während der Zeit ihres Lebens vertreibt und sich dadurch aller Vortheile beraubt, die man von ihnen zu ziehen vermöchte, welche Macht maßt man sich dadurch an?«[10]

Wichtig ist also, daß man auch aus religiös Andersdenkenden den größtmöglichen Nutzen zieht; darüber mag das ewige Seelenheil an zweiter Stelle rangieren. Dieser utilitaristische Versuch, die Problematik der Wirklichkeit unterschiedlicher christlicher Kirchen zu lösen, steht in scharfem Gegensatz zu dem Rechtsanspruch, den man in freikirchlichen Kreisen einforderte.

Dies betrifft keineswegs nur kongregationalistisch-gesinnte Kreise, sondern wird auch von John Wesley eindeutig eingefordert, ja bei Wesley lassen sich deutlich aufklärerische Spuren aufweisen, weil er auch hier auf den Menschen als Verstandeswesen Bezug nimmt:

> »Religious liberty is a liberty to choose our own religion, to worship God according to our own conscience, according to the best light we have. Every man living, as man, has a right to this, as he is a rational creature. The Creator gave him this right when he endowed him with understanding [...] It is inseparable from humanity«[11].

Kurfürst Friedrich Wilhelm erließ am 29. Oktober 1685 das Potsdamer Edikt, das den Hugenotten Transportunterstützung, freies Niederlassungsrecht, Übergabe von leerstehenden Häusern, Lieferung von Baumaterialien u.ä. zusicherte. Zur Religion heißt es:

> »In einer ieden Stadt wollen wir gedachten unsern Frantzösischen Glaubens-Genossen einen besondern Prediger halten, auch einen bequemen Ort anweisen lassen, woselbst das exercitium Religionis Reformatae in Frantzösischer Sprache, und der Gottesdienst mit eben denen Gebräuchen und Ceremonien gehalten werden sol, wie es

10 Zit. bei: Oskar Sakrausky, Toleranz gestern und heute in Österreich. In: Gewissen und Freiheit 16 (1981), S. 59.

11 John Wesley, Thoughts upon Liberty. In: Works of the Reverend J.W., A.M. Bd. XI London 1872, S. 37.

biß anhero bey den Evanglisch Reformierten Kirchen in Frankreich bräuchlich gewesen«[12].

Tatsächlich haben die einwandernden Hugenotten, deren Zahl auf ca. 1 Million geschätzt wird, vor allem in Hessen-Kassel und Brandenburg-Preußen, aber auch im Rheinland, erheblich zum wirtschaftlichen Leben beigetragen. Nicht immer war dies freilich leicht, weil oft die Nachfrage nach den Produkten ausblieb. Produktion und Konsumption standen also nicht in einem gesunden Verhältnis, so daß viele Kolonien dahinsiechten. Dazu kam auch damals schon Ausländerfeindlichkeit, vor allem aufgrund der empfundenen Konkurrenz, so daß die Bevölkerung mit Behinderungen und Boykottmaßnahmen reagierte. Am dauerhaftesten und volkswirtschaftlich bedeutendsten ist der Einfluß in der Tuchproduktion. Garner und Walker, Weber und Wirker, Färber und Drucker, Appreteure und Sticker, Knüpfer und Schneider fertigten Bänder und Borten, Litzen und Kordeln, Wandtapeten, Pferdedecken, Sänftenbespannungen etc. Das preußische Heer wurde nicht nur durch die Tuchmeister eingekleidet, sondern auch durch ca. 600 hugenottische Truppenoffiziere und Ingenieure verstärkt. Glas- und Keramikmanufaktur und Mühlenbetriebe gesellten sich dazu. Auch in der Landwirtschaft traten Hugenotten hervor, so im Tabakanbau und im Anbau von Feingemüse wie Spargel, Artischocken, Salate, Küchenkräuter und Obstbäume. Auch in der Wissenschaft hinterließen Hugenotten ihre tiefen Spuren.

Welche Erwägungen zur Ansiedlung waren maßgebend? Es waren wohl vor allem wirtschaftliche Gründe, weil das Land nach dem Dreißigjährigen Krieg ausgelaugt war und z.B. Preußen über ein Drittel seiner Bevölkerung verloren hatte. Bei dem Kurfürsten wird man indes auch religiöse Beweggründe geltend machen. Das zeigen nicht nur die oben zitierten Sätze, sondern auch die Tatsache, daß er sich für die Verfolgten eingesetzt hatte, noch bevor sie vertrieben waren. Die Einladung geht an die, »qui souffrent malheureusement pour l'Evangile et pour la purité de la foi, que Nous confessions avec eux«[13]. Die Hugenotten waren reformierte Glaubensgenossen, wie auch das preußische Königshaus seit Beginn des 17. Jahrhundert reformiert war.

Im Salzburger Land sind seit Ende des 17. Jahrhunderts immer wieder Menschen um ihres Glaubens willen vertrieben worden. Sie fanden in den süddeutschen Städten Augsburg, Ulm, Memmingen, Nördlingen, Nürnberg, aber auch in Frankfurt/M. Zuflucht. Berühmt wurde das Exulantenlied, das wohl auf Schaitberger, der mit Salzminenarbeitern floh, zurückgeht:

---

12 Zit. in: Ingrid und Klaus Brandenburg, Hugenotten. Geschichte eines Martyriums. Leipzig 1990, S. 157. Dazu auch nähere Einzelheiten bei Horsta Krum, Preußens Adoptivkinder. Die Hugenotten. 300 Jahre Edikt von Potsdam. Berlin 1985.

13 Das Edikt von Potsdam findet sich bei Werner Grieshammer, Studien zur Geschichte der Refugiés in Brandenburg-Preußen bis 1713. Berlin 1935, S. 36-38.

»I bin ein armer Exulant
Also thu i mi schreiba
Ma thuet mi aus dem Vaterland
Um Gottes Wort vertreiba.

Das wass i wol, Herr Jesu Christ,
Es ist dir a so ganga:
Jetzt will i dein Nachfolger sein.
Herr, mach's nach deim Verlanga.

Den Globa hob i frey bekennt,
Des dorf i mi ni schäma,
Wen no mi glei ein Ketzer nennt
Un thut mirs Leba nehma.

Ketta und Banda wor mi mein Ehr,
Um Jesu willa zdulta
Un dieses mocht die Glaubens-Lehr
Un nit mein bös Verschulda«[14]

Doch erst die Order des Fürstbischofs Leopold Freiherr von Firmian vom 31. Oktober 1731, die am 11. November in den Kirchen verlesen wurde, verfügte, daß alle Protestanten innerhalb 8 Tagen das Land verlassen mußten. Alle Nicht-Katholiken wurden als subversive Rebellen betrachtet. Am 28. April 1732 kamen die ersten Salzburger in Potsdam an, wo sie vom König persönlich begrüßt wurden. Etwa 14.000 Menschen fanden in Preußen ihr neues Zuhause. Einige gingen in die Neue Welt, wo John Wesley sie 1735 in Georgia traf. Sie gründeten dort die Kolonie Ebenezer.

Außer den Salzburgern sind vor allem Mennoniten anfänglich von der Binnenmigration in Deutschland betroffen. Auf der Suche nach einigermaßen sicheren Lebensmöglichkeiten wandern sie an solche Orte, wo ihnen gewisse Privilegien zugestanden wurden. In der Zeit des Pietismus hat der Preußenkönig Friedrich d.Gr. versucht, Bauern und Handwerker aus deutschen Staaten zur Ansiedlung nach Pommern zu bewegen. Dies sind aber rein wirtschaftliche Überlegungen. Aus religiösen Gründen betrifft aber die Binnenmigration den Grafen Zinzendorf, der 1736 aus Herrnhut vertrieben wurde, zuerst auf der Ronneburg bei Büdingen eine Bleibe fand und von dort aus die Siedlung Herrenhag aufbaute.

Durch Einheirat orthodoxer Prinzessinnen in deutsche Herrscherhäuser oder überhaupt durch Heirat mit orthodoxen Adligen kommt es zur Gründung orthodoxer Kirchen in Deutschland, z.B. in Darmstadt. Auch wurden orthodoxe Kirchen in Badeorten gebaut, die von orthodoxen Herrschern besucht wurden, wie in Wiesbaden oder Bad Ems. Nach der russischen Oktoberrevolution emigrierten orthodoxe Russen nach Deutschland und gründeten hier orthodoxe Gemeinden.

14 Zitiert bei Norwood (wie Anm. 3), Bd. 2 Nashville und New York 1969, S. 126.

Man sollte auch nicht vergessen, daß immer dann, wenn es im russischen Reich zu Judenverfolgungen und Pogromen kam, sich dies in einer hohen Zahl jüdischer Einwanderer nach Deutschland niederschlug. Die 'Ostjuden' bildeten eine starke Minderheit, insbesondere in Berlin.

III. Deutschland als Ausgangspunkt

Die vorherrschende Religionspolitik bedingte, daß in den allermeisten Fällen Deutschland zum Ausgangspunkt religiöser Migration wurde. Im folgenden seien einige der Gruppen aufgeführt, die betroffen waren und auswanderten:

1. Die *Hutterer* hatten sich ohnehin an die äußerste Grenze des Reiches verkrochen, wo sie bei einigen adeligen Geschlechtern in Mähren Unterschlupf fanden und aufgrund ihres handwerklichen Geschicks und ihrer großen landwirtschaftlichen Produktivität geduldet wurden. Sie warfen also für dn Adel etwas ab, so daß man sie aus diesen wirtschaftlichen Gründen gewähren ließ. Als dann Ferdinand II. mit Hilfe der Jesuiten hart durchgriff, um die Glaubenseinheit in seinem Reich zu erzwingen, wanderten die stark dezimierten Hutterer nach Siebenbürgen bzw. Transsylvanien, später unter der Zarin Katharina in die Ukraine. Als dann Zar Alexander II. 1870 die allgemeine Wehrpflicht einführte und die Hutterer nicht davon ausnahm, wanderten diese nach Nordamerika. Hier liegt deutlich ein religiöses Motiv zugrunde, nämlich so leben zu wollen, wie es die Väter taten und wie es von Generation zu Generation in den einfachen Schulen und aufgrund der Chronik überliefert wird. Bei Einführung der Wehrpflicht ließ sich das 'Friedenszeugnis' nicht mehr aufrechterhalten, und man zog die Konsequenzen.

2. Erstaunlich ist, daß im Zeitalter des *Pietismus* die Emigranten vor allem aus solchen Territorien auswandern, in denen sich Abweichler halten konnten. Nach den Verwüstungen durch den Dreißigjährigen Krieg und der Dezimierung der Bevölkerung hatten es einige kleine Duodezfürsten gewagt, religiöse Abweichler zu dulden. Zum Teil waren sie willkommen, um das Land wieder zu bevölkern, z.T. hatten sich einige regierende Grafen selber radikal-pietistischen Gedanken geöffnet, oder es lag eine Kombination von beiden Faktoren vor. Der Pietismus tat ja ein übriges, um das konfessionelle Bewußtsein abzuschleifen. Es kam auf die innere Herzensgesinnung, nicht auf das äußere konfessionelle Bekenntnis an. So gab es einige Grafschaften, wie Sayn-Wittgenstein oder Ysenburg-Büdingen, wo sich Erweckte mit Billigung der Grafen bewegten, ohne befürchten zu müssen, daß eine Strafexpedition seitens des Reiches ihnen das Leben schwer machen würde.

Der Knackpunkt des Pietismus lag in dem Umstand beschlossen, daß sich aus den besonderen Erbauungsstunden der Erweckten (collegia philobiblica) eine Separation ergeben konnte. Das hatte schon Spener in Frankfurt erlebt. Der Anführer der Separatisten, Schütz, gründete eine Auswanderergesellschaft; Ziel war

Pennsylvania. William Penn hatte dafür Reklame gemacht, daß die in Europa nicht geduldeten religiösen Gruppen in seiner Kolonie Aufnahme finden würden:

»Der William Penn is river kumme,
Hot Pennsylvania ahgenumme
Un all en Heemet ahgebotte,
Die do im Friede leve wotte.

Do sin sie kumme en große Zahl,
Verfolgte un bedrengte all,
Aus Deutschland, Frankreich un der Schweiz.
Sin do los warre ihre Kreuz«[15]

Der Anwalt Franz Daniel Pastorius wurde zur Erkundung nach dort gesandt. Man kann also davon ausgehen, daß ein Blick in die Quäker-Kolonie Pennsylvania verraten wird, wer aus Deutschland auswanderte. Pennsylvania war Hauptziel deutscher Auswanderer. Ihr Hauptmotiv war religiös bedingt: Weil man nicht ungestört seines Glaubens leben konnte bzw. durfte, entzog man sich der Verfolgung und dem Druck, ob sanft oder stark, durch Auswanderung.

Das betrifft:

3. Die *Mennoniten,* die zuerst 1663 in der Delaware Bay siedelten. Berühmt wurden jedoch die dreizehn 'Familien' – zwei der dreizehn Männer hatten keine Frauen –, die 1683 von Krefeld nach Germantown auswanderten. Sie waren indes nicht nur Mennoniten, sondern auch Quäker. Ihr Protest gegen die Sklaverei war wohl ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit, sondern für die Quäker selbst gedacht[16].

4. Die *Dunkers*, die aufgrund ihrer Taufpraxis des Untertauchens – des 'Tunkens' – so genannt wurden und aus denen sich die *Church of the Brethren*, eine der Friedenskirchen, entwickelte. Sie gehörten in Deutschland zum radikalen Flügel des Pietismus und hatten zuerst in Schwarzenau im oberen Edertal ihre Taufgottesdienste gefeiert und in der Eder getauft. Zum radikalen Pietismus können auch

5. die *separatistischen Pietisten* gerechnet werden, wie z.B. die Klostergemeinschaft Ephrata unter Conrad Beissel, wo eigene Häuser für unverheiratete Männer, unverheiratete Frauen und für verheiratete Paare bestanden. Die Anlage mit ihren Gebäuden und dem Friedhof ist im wesentlichen erhalten bzw. restauriert und dient heute als Museum. Im Gegensatz zu dem radikal-pietistischen Gemeinschaftsleben in Ephrata stehen

15 Die Kerche im Oley Dahl, by Rev. J.S. Stahr, zit. bei Hans Koch, Pfälzisches Volksdeutschtum und Evangelische Kirche. In: Auslanddeutschtum und evangelische Kirche Jahrbuch (1938), S. 84-166; hier S. 104 f.

16 Eine überzeugende 'Entmythologisierung' der Anfänge Germantowns findet sich bei John L. Ruth, A Christian Settlement 'in antiquam silvam'. The Emigration from Krefeld to Pennsylvania in 1683 and the Mennonite Community of Germantown. In: The Mennonite Quarterly Review 57 (1983), S. 307-331.

6. pietistische *Einsiedler* wie Johannes Kelpius, der sehnsüchtig nach der Wiederkunft des Herrn Ausschau hielt und sich dabei eines Fernrohrs bediente. Dazu gesellten sich noch einige Anhänger Jakob Boehmes.

7. Die *Schwenckfelder*, die vorübergehend von Zinzendorf protegiert wurden. Da sie sich aber nicht seiner Gemeinde anschlossen, sondern weiterhin die Schriften Schwenckfelds intensiv studierten, verlor er das Interesse. Die Schwenckfelder emigrierten daraufhin über viele Stationen nach Pennsylvanien, wo sich einige Lesegemeinden bis auf den heutigen Tag gehalten haben.

8. Die *Herrnhuter*, die vor allem als Missionare nach Pennsylvanien gingen; sie missionierten unter den Indianern und konnten einige christliche Indianerdörfer ins Leben rufen. Allerdings erfuhren die christlich gewordenen Indianer ein schreckliches Schicksal. Sie wurden einerseits von ihren Stammesgenossen verworfen, weil sie Christen geworden waren und waren andererseits von den Weißen nicht anerkannt, weil sie Rothäute waren. Sie saßen also zwischen zwei Stühlen. Diejenigen weißen Siedler, die sich mit allen Mitteln Land zu beschaffen versuchten, kannten deshalb auch keine Skrupel, die christlichen Indianer in ihren Ausrottungsfeldzug nach dem Motto 'the best Indian is a dead Indian' einzubeziehen. Die Herrnhuter Missionare kümmerten sich aber auch um deutsche Auswanderer. Ihre Gründungen Bethlehem, Lititz, Falcknerschwamm u.a. in Pennsylvanien, dann aber auch Salem, in North Carolina, wo sie in der Tabakanpflanzung tätig wurden, betrieben sie anfänglich auf der Grundlage des Gemeineigentums. Aus den Erlösen in der Neuen Welt finanzierte man Projekte in Deutschland oder in anderen Erdteilen. Denn die Herrnhuter emigrierten in alle Richtungen. Nordamerika war nur einer der Zielpunkte. Man findet sie bei den Hottentotten in Südafrika, bei den Eskimos in Grönland, auf westindischen Inseln, in Rußland, Holland, England, Norwegen. Eindrucksvoll findet man in Zinzendorfs 'Zeugenlied' die Länder aufgelistet, in denen die Herrnhuter versuchten, die Erstlingsfrüchte dem Heiland zuzuführen.

9. Die *Quäker*, von denen es in Deutschland nur wenige gab, die aber offenbar unter den Mennoniten und anderen Frommen einige Anhänger gewinnen konnten. Die meisten wanderten in die Quäkerkolonie aus.

10. Bei den beiden reichsrechtlich anerkannten Religionsparteien der *Lutheraner* und *Reformierten* wird man voraussetzen können, daß die Auswanderer in den allermeisten Fällen aus wirtschaftlichen und auch aus politischen Motiven die Heimat verließen; sie waren großteils kirchlich indifferent und keineswegs darauf vorbereitet, in der Neuen Welt selbst Hand anzulegen, um ein kirchliches Leben überhaupt in Gang zu setzen. Man war es gewöhnt, daß Pfarrer, Kirchengebäude, einschließlich Pfarrhaus, zur Verfügung standen, nicht aber, daß dies alles der Eigeninitiative entspringen mußte. Daher gingen Reformierte und Lutheraner ihren Kirchen verloren, es sei denn, sie kamen in Gegenden, was häufig

genug der Fall war, wo sich geschlossene Siedlungsgebiete gebildet hatten und man bestrebt war, ein Leben zu führen, wie man es in der Heimat gewöhnt war.

Um diesen Emigranten zu helfen, bildeten sich im 19. Jahrhundert, als eine Massenauswanderung einsetzte, eigene Vereine zur Betreuung der Auswanderer. So z.B. stieg in den Jahren 1848 und 1849 die Zahl der aus Bremen bzw. Bremerhaven Auswandernden auf 20.000 Menschen an, die nur sehr unzureichend vor ihrer Abreise untergebracht waren, so daß es zu großer Gereiztheit und Grobheit unter den Ausreisewilligen kam. Aus der Erweckungsbewegung kam der Versuch, Abhilfe zu schaffen. In Bremen versuchte die hier ansässige Bibelgesellschaft durch die Verbreitung der Bibel mäßigend einzuwirken.

Die sächsische Erweckungsbewegung gab ab 1835 ein Blatt heraus, das den Titel trug 'Pilger aus Sachsen' und im Untertitel hieß 'eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Erbauung, vornämlich des Bürgers und Landmannes'. In dieser Zeitschrift werden Überlegungen angestellt, wie die Auswanderung zu bewerten ist. Unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten kommt man zu einer zwiespältigen Beurteilung. Denn einerseits wird der Vorgang mit dem Befehl der Genesis gerechtfertigt: Seid fruchtbar und füllet die Erde. In der Neuen Welt ist die Erde noch nicht gefüllt, so daß sich hier, unmittelbar einleuchtend, die Erfüllung vollzieht. Andererseits aber wird das Streben nach Reichtum und einem bequemen Leben, die Habgier und Selbstsucht gegeißelt; auch Abenteuerlust fällt unter das Verdikt.

Ebenso eindeutig steht die Erweckungsbewegung gegen die politisch-bedingte Auswanderung. Denn hier sieht man die Fernwirkungen der Französischen Revolution mit ihrem anti-christlichen Freiheitsbegriff und dem Versuch, den Menschen und seine Vernunft auf eine gottähnliche Stufe zu stellen bzw. den wahren Gott zu entthronen.

Die theologische Beurteilung der Auswanderung ist auch zwiespältig. Neben dem Hinweis auf den Befehl der Genesis wird die Frage aufgeworfen, ob die Zeichen der Zeit für eine Auswanderung sprechen. Es kommt also zu einer Beurteilung der kirchlichen und politischen Verhältnisse unter dem Gesichtspunkt, ob der Kampf um die rechte Lehre und Verkündigung noch möglich oder bereits verloren ist. Wird er als noch möglich eingestuft, dann bedeutet die Auswanderung ein Ausweichen vor dem geistlichen Kampf:

> »[...] gerade dann, wenn die Kirche in solcher Gefahr schwebt, oder wenn Anzeichen vorhanden sind, daß etwas der Art zu befürchten steht, ist es vor Allem Pflicht des Lehrers, dann aber auch jedes einzelnen treuen Christen und Bekenners, zu stehen, zu zeugen und den Kampfplatz nicht eher zu verlassen, als bis man sie durch äußere Gewalt hinwegtreibt«.

Dies kann aber gegenwärtig (1838) in Sachsen nicht als religiöser Rechtfertigungsgrund für eine Auswanderung geltend gemacht werden, wie der Superintendent in Glaucha und einige Pfarrer gegen ihren Amtskollegen Martin Stephan

und seinen Kreis geltend machen. Diese waren mit dem Argument in die USA ausgewandert, das Wort Gottes sei 'gebunden' und die Sakramente könnten nicht nach der Einstiftung Christi verwaltet werden[17].

Andererseits aber gibt es Beispiele, die gerade eine religiös-bedingte Auswanderung positiv als Sonderfall erscheinen lassen. Der Durchzug der Salzburger Emigranten durch Deutschland oder die Auswanderung der Württemberger nach Hoffnungstal in die Nähe von Odessa haben eine segensreiche Auswirkung, die aber nur dem Wiedergeborenen sichtbar ist, nämlich: »die durch das Blut Jesu Christi theuer erkaufte Seele [...] als Beute aus dem Gedränge des irdischen Lebens zu retten«[18].

Gerade im Revolutionsjahr 1848 gibt es Stimmen, die eindeutig für eine Auswanderung plädieren. Gottes Wort kommt nach Luther wie ein fahrender Platzregen. In Deutschland ist diese Zeit der Gnade vorbei; denn immer mehr breitet sich eine Entchristlichung aus. Diese zeigt sich am wachsenden Spott, an Drohungen gegen eindeutige Predigt, an der Entheiligung des Sonntags, der Entleerung des Religionsunterrichts und vor allem an dem Beschluß der Frankfurter Nationalversammlung, daß der Volkswille zur staatlichen Norm erhoben wird. Angesichts dieses Greuels der Verwüstung muß man der Mahnung Jesu folgen, auf die Berge zu fliehen (Mt. 24, 15f.), um dem Greuel zu entgehen.

Die 'Evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Nordamerika' ging 1841 aus der Vorgängerorganisation 'Christlicher Verein für die evangelischen Deutschen in Nordamerika' hervor. Dieser Verein wurde 1837 organisiert und entstand aus einem Mittwochabend-'Kränzchen', das der Pfarrer Emil Wilhelm Krummacher aus Langenberg, ins Leben gerufen hatte. Das Ziel der Gesellschaft war es,

> »die fernen Brüder und Schwestern vor dem Abfall zu schützen, die Irrenden auf den Weg der Wahrheit zu leiten, mit dem Wort des Lebens zu unterweisen und sie zu Kirchengemeinden zu sammeln, damit ihnen und ihren Nachkommen der Besitz des Kleinodes der evangelischen Lehre gesichert werde«[19].

In Bremen gründete der Prediger Mallet 1839 einen ähnlichen Verein. 1840 kam es zur Gründung des 'Dresdner Vereins zur Unterstützung der lutherischen Kirche in Nordamerika', der eng mit dem Dresdner Missionsverein kooperierte. In seiner Denkschrift hatte Johann Hinrich Wichern 1849 auf die Nöte der Auswanderer hingewiesen und bildete im Rauhen Haus Zöglinge für Amerika aus. Auch von Hermannsburg wurden Prediger ausgesandt. In Berlin entstand 1852

17 Zit. in: Ev. Kirchenzeitung (1838), Sp. 677.

18 Zit. bei Martin Schmidt, Wort Gottes und Fremdlingschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts. Erlangen und Rothenburg o.d.T. 1953, S. 39.

19 Zit. bei: M. Dedekind, Zur Jahrhundertfeier der Evangelischen Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Nord- und Südamerika. In: Auslanddeutschtum und evangelische Kirche. Jahrbuch (1937), S. 254-267, hier S. 257.

die 'Berliner Gesellschaft für die deutsch-evangelische Mission in Amerika', die seit 1862 die Zeitschrift 'Der Ansiedler im Westen' herausgab. Die 'Evangelische Gesellschaft' sandte jährlich eine Anzahl Prediger, die in Basel oder Barmen ihre Ausbildung erhielten, in die Neue Welt; insgesamt waren es 115 Prediger[20]. Diese Gesellschaft hat zusätzlich auch noch die Arbeit an den nach Südamerika ausgewanderten Deutschen unterstützt.

Prediger Dr. Borchard war 1863 im Auftrag des Berliner Evangelischen Oberkirchenrats nach San Leopoldo gesandt worden, um unter den ca. 50.000 Deutschen die völlig verwahrlosten kirchlichen Verhältnisse zu ordnen. Vor seiner Abreise hatte er sich noch mit dem Missionsinspektor Dr. Fabri in Barmen verständigt, der, als er die ersten Berichte Borchards erhielt, das 'Comitée für die protestantischen Deutschen in Südamerika' ins Leben rief. Seit 1881 arbeiteten der Langenberger Verein und das Comitée zusammen als 'Evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika'. Seit 1882 gab sie das Blatt 'Deutscher Ansiedler' heraus, eine Fortführung der Zeitschrift des Berliner Vereins.

Diese Betreuung durch die diversen Vereine geschah sowohl in der alten Heimat, etwa in Bremen und Bremerhaven, solange die Schiffe noch nicht abgelegt hatten, als auch in der Neuen Welt. Man versorgte amerikanische Landstriche im mittleren Westen mit Pfarrern, damit die Menschen geistlich betreut wurden. Es war Wilhelm Löhe in Neuendettelsau, der sich hier besonders hervorgetan hat. Bei ihm ist die Diasporaarbeit eingebunden in seinen lutherischen Kirchenbegriff. Die Aufgabe der deutschen Boten in Nordamerika besteht darin, den »'heiligen Samen der himmlischen Einigkeit, die man Kirche nennt, auszustreuen'«[21]. *Martin Schmidt* schreibt:

> »Es ist Gottes eigene Sache, die sie treiben. In der Herausbildung der wahren Einigkeit der Glaubensbrüder, 'der Erscheinung der einen, edlen Kirche, der Braut des Herrn', in der Offenbarung des Geheimnisses der Berufung aller Völker zu einer Wahrheit trägt sie ihre 'letzte reife Frucht'«[22].

Zugleich ist der Kirchenbegriff an die Nationalität gebunden. Um der Auflösung des Kirchen- und Volksbewußtseins zuvorzukommen, war Löhe bestrebt, die Auswanderer anzuweisen, in Gruppen zusammenzubleiben, um eine Gemeindefähigkeit sicherzustellen. Auch muß die Pflege der deutschen Sprache betont werden, denn nur so kann deutsche Sitte, auch deutsche Kirchlichkeit, erhalten bleiben:

> »Ihr seid Deutsche. Eine schöne Sprache habt Ihr über den Ozean gerettet. Im Gewirr der Sprachen, die man jenseits [in Amerika] spricht, ist keine schöner. Behaltet, was

20 Ebd. S. 258.

21 Zit. bei Schmidt (wie Anm. 18), S. 68.

22 Ebd.

Ihr habt. Ihr habt durch Gottes Gnade das gute Teil. Vertauscht Eure Sprache nicht mit der des Engländers; Ihr macht nur schlechten Tausch. [...] Mit Eurer Sprache verliert Ihr:

Eure Geschichte,
damit das leichteste Verständnis der Reformation,
damit das leichteste Verständnis der wahren Kirche Gottes;
ferner Eure wunderschöne deutsche Bibel,
Eure Lieder, die bis in den Himmel wiederklingen,
Eure Katechismen, die ihres Gleichen nicht haben,
Eure Predigtbücher, die so herzlich sind,
Eure Erbauungsbücher, die so kindlich beten,
Eure Liturgien,
Eure ganze heimatliche Literatur, die geistliche und jede andere,
endlich Euerer Väter Sinn und Art, ja auch die Achtung diesseits und jenseits bei den Zeitgenossen; denn der ist wahrlich keiner Achtung wert, der seine Erstgeburt für ein Linsengericht dahingibt«[23].

Es ist ganz deutlich, daß sich hier ein deutscher Überlegenheitsdünkel ausspricht, der noch um so heller hervortritt, wenn es darum geht, diese deutsch-lutherische Kirche gegen die in Amerika überall anzutreffenden Sekten abzugrenzen, deren Bekehrungsfanatismus, erregtes Predigen, Singen von Glaubensliedern nach Gassenhauermelodien und deren Streben nach Vollkommenheit der Schwärmerei der Reformationszeit entspricht. Gegenüber diesem Sektengewirr, gegenüber dem 'Fleisch', das seine Triumphe in den Erweckungen feiert, steht das klare 'Wort' in seiner deutsch-lutherischen Nüchternheit. Es ist auch folgerichtig, daß man das Herüberschwappen der schwärmerischen Sektiererei etwa in Gestalt der 'Evangelischen Gemeinschaft' mit allen Mitteln verhindern muß. Deutschland muß 'sektenrein' bleiben. In Amerika selbst gelang es Löhe, 1845 eine geschlossene lutherische Gemeinde, 'Frankentrost', gründen zu lassen. Zwei Jahre später – 1847 – wurde 'Frankenlust' landsmannschaftlich-kirchlich gegründet.

Es kam bei der Versorgung der deutschen Gemeinden aber auch zu nicht einplanbaren Pannen, wie der, daß sich August Rauschenbusch zum Baptismus bekehrte und für das Luthertum verlorenging. Sein Sohn Walter Rauschenbusch wurde einer der bedeutendsten Theologen, wenn nicht sogar der bedeutendste des *social gospel*. August und Walter Rauschenbusch haben dann auch mit dem deutschen Baptismus in Verbindung gestanden und am German Department des baptistischen Predigerseminars in Rochester unterrichtet.

11. Die *Wahre Inspirationsgemeinde*: Der Graf Zinzendorf, der, wie erwähnt, 1736 auf die Ronneburg kam, erlebte dort die 'wahren Inspirierten' und suchte anfänglich, sie in seine Gemeinschaft zu integrieren. Dies mißlang vor allem, weil die Inspirierten an der unmittelbaren Inspiration durch den Geist festhielten.

23 Wilhelm Löhe, Zuruf aus der Heimat an die deutsch-lutherische Kirche Nordamericas, abgedruckt im Anhang des Buches von Schmidt (wie Anm. 18), S. 158 f.

Die Aussprüche wurden gleichwohl mitgeschrieben und sogar später gedruckt. Ein Teil der Gruppe überlebte offenbar bis in das 19. Jahrhundert und entfaltete eine blühende Textilindustrie. Dafür wollten sie nur ihre Glaubensgenossen arbeiten lassen. Die hessische Regierung verweigerte jedoch Zuzug von wahren Inspirierten aus anderen deutschen Ländern. Dies und die Tatsachen, daß ihre Schulen in Herrenhag und Arnsburg der staatlichen Schulaufsicht unterstellt wurden und die Zollgesetze ihren Wollhandel behinderten, veranlaßten sie zur Auswanderung. 1843 zogen sie unter Leitung des Leibarztes des Fürsten von Solms-Lich in die Nähe von Buffalo am Lake Erie, wo die rund 1000 Inspirierten Ober-, Mittel- und Unter-Ebenezer gründeten[24]. Später wanderten sie weiter nach Iowa, wo sie die Amana-Kolonien (Unter-, Mittel-, Ober-Amana, Amana v.d.H., Homestead) gründeten, die noch heute an einigen Stellen wie Dörfer aus Hessen aussehen.

12. Die *Amish* gehen zurück auf Jacob Amann (1644 in Erlenbach/Schweiz geboren), der 1693 an alle Taufgemeinden schrieb, um sie für März des nachfolgenden Jahres zu einer Konferenz einzuladen. Es sollte um den strittigen Punkt der 'Meidung', d.h. der radikalen Absonderung von aus der Gemeinde exkommunizierten früheren Glaubensgenossen, gehen. Amann wurde jedoch seinerseits aus der Bruderschaft der Mennoniten ausgeschlossen, so daß sich eine eigene Gemeinschaft entwickelte. Es begannen bald schwere Verfolgungen, so daß die 'Amish-Mennoniten' aus der Schweiz nach Baden, in die Pfalz, nach Lothringen und ins Elsaß und sogar bis nach Galizien und Rußland auswanderten. Die Hauptstoßrichtung war jedoch Pennsylvanien. Als 1699 die Gefängnisse in Bern überfüllt waren, begannen die Schweizer Obrigkeiten mit der zwangsweisen Deportation, nachdem man das Hab und Gut konfisziert hatte. Da die Amish-Gemeinden durch das besondere religiöse Merkmal der Meidung gekennzeichnet waren und sich ihre Identität daran festmachte, und da zudem dieses religiöse Merkmal sie von allen anderen Menschen abhob und in einen besonderen 'Stand' versetzte, kann man davon ausgehen, daß ihr Zusammengehörigkeitsbewußtsein sehr ausgeprägt war und die Auswanderung erleichterte. Sie hätten ansonsten mit ihren asketischen und Reinheitsidealen brechen und sich anpassen müssen. Man wird davon ausgehen können, daß die Amish ab 1727 in der Neuen Welt auftauchten und daß sie 'völlig mittellos' begannen, so daß es wohl auch so gewesen sein dürfte, daß sich die meisten erst 'freikaufen' mußten. Dies bedeutete, daß man entweder die Schiffspassage dem Kapitän schuldete oder aber sich an einen Bürger des Landes verdingte, was in der Regel eine vier- bis fünfjährige Arbeitszeit (*indentured service*) nach sich zog[25].

24 Ernst Wagner, Auswanderung aus Hessen. In: Auslanddeutschtum und evangelische Kirche. Jahrbuch (1938), S. 3-83, hier S. 58.

25 Vgl. Jutta Knauf, Jacob's Ladder. Einfluß der Religion auf das Alltagsleben einer Old Order Amish-Gemeinde in Ohio/USA. Frankfurt/M. 1993, S. 35.

Eine neue Welle der Amish wanderte zwischen 1816 und 1860 aus: etwa 3.000 Personen. »Die aus Europa nachgezogenen Amish trugen erheblich zur Stärkung der kulturellen Identität der frühen Siedler bei. Unter ihrem Einfluß wurde das Leben noch traditionsbewußter, die Kultur noch konformer und noch isolierter als je zuvor«[26].

Weil allen diesen Gruppen (außer Lutheranern und Reformierten) in der Alten Welt das Recht vorenthalten war, ihre Ideale voll zu verwirklichen, machten sie in der Neuen Welt um so entschiedener von der Möglichkeit der ihnen durch die Verfassung der Kolonie Pennsylvanien zugesicherten Religionsfreiheit Gebrauch. So kam es zu einer vielseitigen Intensivierung des Gemeindelebens in all den unterschiedlichen Schattierungen. Aus deutscher landeskirchlicher Perspektive konnte indes dies nur als wildes Treiben religiöser Fanatiker angesehen werden, und weil gelegentlich Nachrichten von diesem Enthusiasmus sogar die kirchlichen Kanzleien in deutschen Territorien erreichte, sah man sich dort in der Annahme bestätigt, daß es sich bei den Auswanderern um 'Schwärmer' gehandelt hatte, die loszuwerden man nur froh sein konnte.

Umgekehrt sahen die Auswanderer in der Rückschau ihre Heimat als das wahre Babel der Apokalypse an. Man war dem Drachen des verfolgenden Kirchentums entkommen und verglich sich mit dem Weib, was in die Wüste geflohen war, um zu überleben. Unter diesem Gesichtspunkt erhalten das Ausgangs- und das Zielland der religiösen Migration apokalyptische Interpretationen: Eine Heilsgeographie entsteht, die einer heilsgeschichtlichen Interpretation der Auswanderung zur Seite tritt. Es formt sich ein Geschichtsbewußtsein, das Alte und Neue Welt in einem endzeitlich-dialektischen Verhältnis betrachtet und daher auch einer gegenseitigen Entfremdung das Wort redet. Die Auswanderer und die Kirchen in den deutschen Territorien »fühlten sich aufs tiefste beruhigt bei dem Gedanken, mit dem anderen Teil nichts mehr zu tun zu haben, und waren damit zufrieden, einander fortan ignorieren zu können«[27].

Wenn auch die Gründe der Armut und der Hungersnot als Folge von Kriegen oder Naturkatastrophen sowie der Überbevölkerung für die meisten Auswanderungsbewegungen obenan stehen, so sind doch die religiösen Gründe für viele ausschlaggebend. Es ist nicht nur das Verlangen nach freiheitlicher Entfaltung der eigenen Erkenntnisse, sondern auch die Grundstimmung vorhanden, den Willen Gottes erfüllen zu müssen. Dafür sah man oft die Auswanderung an: Wie Abraham aus seinem Vaterland und aus seiner Freundschaft auf Gottes Geheiß auswandern mußte, so wollen es ihm die religiösen Auswanderer nachmachen. Sie sind als Auswanderer die wahren 'Pilger', die hier keine bleibende Stadt haben und die daher das eine irdische Vaterland mit dem anderen vertauschen

26 Ebd. S. 36.

27 Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht. Leiden/Köln 1961, S. 85.

können, ohne Schaden nehmen zu müssen. Die Pilger wandern zur ewigen Heimat, und da spielt der Durchgangsort keine Rolle: Er kann sich in der Neuen Welt, in Lateinamerika, in Australien oder Südafrika befinden.

Ausgesprochen eschatologische Gesichtspunkte bedingten eine Auswanderung hessischer und württembergischer Bauern nach Rußland zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Weil Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) die eschatologischen Berechnungen und Vorhersagen des schwäbischen Pietisten Johann Albrecht Bengel (1687-1752) aktualisierte und das Solyma der geretteten Seelen in Samarkand lokalisierte, zog es die Erweckten nach dort. Um der Abwanderung entgegenzuwirken, genehmigte König Wilhelm I. von Württemberg die Gründung der Evangelischen Brüdergemeinde Korntal, wo den Erweckten eine relativ selbständige, d.h. von dem Kirchenregiment der Landeskirche weitgehend unabhängige Verwaltung, zugestanden wurde. Der Leonberger Notar Gottlieb Wilhelm Hoffmann (1771-1846) war Initiator und erster Vorsteher Korntals.

Dieselbe eschatologische Motivation lag anfänglich bei den *Templern* vor, die nicht nach Südrußland, sondern ins Heilige Land emigrierten, um das Volk Gottes zu sammeln, d.h. den geistlichen Tempel aufzubauen und so die Wiederkunft Jesu vorzubereiten. Die Gruppe stand unter Leitung von Christoph Hoffmann (1815-1885), einem Sohn des Begründers von Korntal. Als Hoffmann und seine Anhänger bei den zuständigen Behörden den Antrag auf Auswanderung einreichten und als Ziel 'Jerusalem' angaben, wurde dies interessanterweise in der Kirchenkanzlei nicht als eine geographische Größe wahrgenommen, wohin die Templer tatsächlich auszuwandern begehrten, sondern man meinte, sie suchten das 'himmlische Jerusalem', so daß sie das Begehren der Templer 'geistlich' interpretierten. Tatsächlich aber haben die Templer durch ihren Fleiß und Einsatz mehrere blühende Ansiedlungen im Heiligen Land geschaffen. Die Zitrusindustrie in Israel geht ganz wesentlich auf das landwirtschaftliche Können der Templer zurück. Ihre eschatologischen Ideen wurden im Laufe der Zeit durch liberales Gedankengut und rationalistische Ideen verdrängt. Als 'Deutsche' wurden sie im Zweiten Weltkrieg von den Engländern interniert und z.T. bis nach Australien verbannt, wo es heute noch eine Templergemeinschaft gibt[28].

Die *Altlutheraner* wanderten im Gefolge der in Preußen und anderen deutschen Ländern eingeführten Union zwischen lutherischen und reformierten Gemeinden nach USA und Australien aus. Die Pfarrer Kavel und Fritsche waren mit ihrem Anhang aus Brandenburg nach Südaustralien gekommen. Die Kolonie entwickelte sich zufriedenstellend, und die Berichte sagen, daß dort die Verhältnisse gesund und die kirchlichen Betreuungsmöglichkeiten gut sind. Seit England

28 Einzelheiten bei Alex Carmel, Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina 1868-1918. Stuttgart 1973 und Erich Geldbach, The German Protestant Network in the Holy Land. In: Moshe Davis and Yehoshua Ben-Arieh, With Eyes Toward Zion – III. Western Societies and the Holy Land. New York 1991, S. 150-169.

1834 Südaustralien zur Ansiedlung empfohlen hatte, wanderten immer mehr Deutsche auch aus nicht-religiösen Motiven in diese Region. Die religiös bedingte Auswanderungswelle der Altlutheraner nach USA hat das Vorurteil auf beiden Seiten des Atlantiks gegeneinander bestärkt. Für die Konfessionalisten ist das Land der Reformation vom wahren Luthertum abgefallen; dieses kann nur in neuen Ländern wie den USA oder Australien gedeihen. In Deutschland wurde der Eindruck verstärkt, daß Amerika das Land ist, in dem sich alle Religiomanen tummeln können, auch die konservativen Konfessionalisten, die sich der fortschrittlichen Union und damit der Einheit des Protestantismus entziehen. Amerika wird aus deutscher Perspektive mehr und mehr zu einem Land radikaler Schwärmer, religiöser Spinner, verknöcherter Konfessionalisten, aus denen nur ganz gelegentlich auch einige 'normale' Christen hervortreten.

Der *Methodismus* wurde durch Rückwanderer nach Deutschland gebracht, die ihre ehemalige Heimat missionieren wollten bzw. eine erneute Reformation einzuleiten sich anschickten. Sie stießen in ihrem Misisonseifer ebenso auf Unverständnis wie die *Baptisten*, gegen die die alten Wiedertäuferordnungen der Reformation wieder ausgegraben wurden. Aus beiden Gemeinschaften emigrierten Glieder, die aufgrund der religiösen Verfolgungssituation in den wirtschaftlichen Ruin getrieben worden waren oder die sich diesem unehrenhaften Zustand durch vorzeitige Auswanderung entzogen. Damit gingen den neuen Freikirchen erhebliche Kräfte für ihren eigenen Auf- und Ausbau und ihre Konsolidierung verloren. Man muß davon ausgehen, daß die geistig und geistlich wendigsten Menschen am ehesten an Emigration denken und auch diese durchführen, so daß die Zurückgebliebenen die eher statischen Menschen sind. Dadurch ist das Erscheinungsbild der neuen Kirchen in einem vermutlich nicht unerheblichen Maß bestimmt worden, d.h. daß die Auswanderung ihrer wendigsten und vitalsten Kräfte einem Auszehrungsprozeß gleichkam. Sowohl Methodisten als auch Baptisten hatten zeitweilig eine erhebliche Anzahl deutschsprachiger Gemeinden in den USA, die eigene Prediger ausbildeten, eigene Zeitschriften herausgaben und für Neuankömmlinge ihrer Gemeinschaften aus Deutschland Sorge trugen.

Bei den Auswanderern aus Deutschland wird man schlicht konstatieren müssen, daß die meisten gezwungenermaßen die Flucht ergriffen. Es waren die religiös bewegten Kräfte, die auswanderten. Zurück blieb die gute Familie, die ihre schwarzen Schafe vertrieben hatte. Dies bedeutete auch einen Aderlaß ungeheuren Ausmaßes für das deutsche Landeskirchentum. Die Auswanderung verstärkte die ohnehin vorherrschende Tendenz zu einem langweiligen Beamtenkirchentum, in dem alles von oben formalistisch geregelt wurde und der Spontaneität der Gemeinde wenig Raum blieb. Wenn neue Gemeinden auftraten, wie Methodisten, Evangelische Gemeinschaft und Baptisten, die anders strukturiert waren und die eine große Beteiligung der Gemeinde verlangten, dann konnte dies nur auf pures Unverständnis auf Seiten des bürgerlichen Konventions-Christentums

stoßen. Dies wird zumindest auch ein Faktor sein, der den Umgang mit der Pfingstbewegung und ihre Verdammung in der 'Berliner Erklärung' mitbestimmt hat.

Überblickt man die unterschiedlichen Kräfte und Gruppen, die aus Deutschland emigrierten, dann bietet sich hier eine kleine Kirchen- und Sektenkunde. Es zeigt sich, wie ungeheuer reich und vielfältig es auf religiösem Gebiet in Deutschland eigentlich hätte zugehen können, wenn es nicht zu Auswanderungsbewegungen gekommen wäre. Deutschland war offensichtlich ein religiös produktives Land, das aber mit dem Reichtum an religiöser Phantasie nicht umgehen konnte. Nicht Reichtum und Vielfalt, nicht Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit und Buntheit, sondern graue Einheitlichkeit, Einerleiheit, Geschlossenheit und Uniformität, und dies zuallermeist gezwungenermaßen, waren in Deutschland die Leitbilder im Umgang mit religiös-bewegten Menschen.

Erstaunlich ist die Selbstgenügsamkeit, ja auch der Überlegenheitsdünkel, der die deutschen Kirchen beseelte und der erst angesichts der Auswanderungsproblematik voll ins Bewußtsein trat, wie man bei Löhe eindeutig feststellen kann. Bei den eigenen Glaubensgenossen sieht man zwar auch die mit der Auswanderung verbundenen Nöte und will mithelfen, die nationalen, politischen und religiösen Identitätskrisen oder andere Anpassungsschwierigkeiten zu beheben. Bei den religiösen Abweichlern jedoch ist man völlig unnachgiebig: In die Lage von vertriebenen oder zur Auswanderung gezwungenen Menschen kann man sich nicht versetzen. Was es bedeutet, daß ehrbare Bürger um ihrer Religion willen Haus und Hof verlieren und auswandern müssen, welche psychologischen Belastungen und welche Generationenkonflikte damit einhergehen und was dies alles schließlich in einer neuen, anderssprachigen und anderskulturellen Umgebung bedeutet, ist offenbar in den Kirchenkanzleien nie Gegenstand der Erörterung gewesen. Nirgendwo wird die kulturelle Gebundenheit der Kirche so greifbar wie bei der Auswandererproblematik. Ein universales, 'katholisches' Verständnis von Kirche konnte sich in den kleinen deutschen Landeskirchen nicht entfalten. Man war einlinig auf die eigene Tradition, auf die Bewahrung der eigenen Privilegien und auf die Abwehr der inneren und äußeren Eindringlinge fixiert.

Ähnlich wie die religiösen Abweichler erging es auch den politisch Andersdenkenden, also den Menschen, die sich gegen die Aristokratie und für eine demokratische Erneuerung in Deutschland einsetzten. Aus den Kreisen der Burschenschaft wandern die führenden Köpfe wie die Brüder Karl und Paul Follen, Friedrich Münch u.a. in die USA, Karl Christian Wilhelm Sartorius nach Mexiko. Nicht nur sie, sondern auch der preußische Gesandte in London, Christian Carl Josias Bunsen, sowie einige der Turner schmiedeten Pläne, innerhalb Amerikas oder durch den Ankauf Kaliforniens von Mexiko ein politisch freies Deutschland auf nordamerikanischem Boden zu etablieren, wohin man die Auswandererströme kanalisieren könnte. In ihren Träumen gingen die freiheitsbe-

wußten deutschen Auswanderer so weit, sich vorzustellen, daß man in Amerika ein gewaltiges deutsches Heer ausheben könne, um gegen die reaktionären, das Volk knechtenden Fürsten mit Waffengewalt vorgehen zu können und um die Demokratie einzuführen. Bei aller Utopie, die diesen Plänen innewohnt, wird man nicht übersehen können, daß sie von einer großen Liebe und Zuneigung zu der alten Heimat getragen sind, für die man nur das Beste wünschte. Die Geschichte mußte leider einen großen Umweg machen, um Deutschland dem Ideal einer religiös und politisch pluralen Demokratie näherzubringen. Dieser Umweg ist leider tragisch, weil unzählige Leichenberge ihn säumen. Heute ist Deutschland ein Einwandererland, allen Einwänden von konservativen Politikern zum Trotz. Die Frage erhebt sich, ob wir aus unserer eigenen Geschichte der Auswanderer nicht einiges für den Umgang mit Einwanderern heute zu lernen hätten?

Karl Heinz Voigt

Die Bedeutung der Auswanderung für die Ausbreitung der methodistischen Kirchen in Deutschland

1. Die Evangelisch-methodistische Kirche als 'Rückwanderer-Kirche' (eine Übersicht)

Die ***Evangelische Gemeinschaft*** kam 1850 nach Deutschland (Stuttgart) durch Joh. Conrad Link[1] (ausgewandert 1836/37, geb. in Lauterbach, Hessen, ref.)

Es folgten weitere 'Missionare' aus Amerika, bald gingen auch Prediger von Deutschland nach Amerika.

Die ***Wesleyanische Methodistengemeinschaft*** kam 1831 nach Deutschland (Winnenden) durch Christoph Gottlob Müller[2] (1806 von Winnenden nach England geflüchtet – Verweigerung des Militärdienstes, Metzger, luth.)

Die ***Bischöfliche Methodistenkirche*** kam 1849 nach Deutschland (Bremen) durch Ludwig S. Jacoby[3] (1838 ausgewandert, geb. in Alt-Strelitz, Meckl., jüd. Glaubens, später luth. getauft, Kaufmann.)

Bis 1860 folgten 6 weitere 'Missionare', eine größere Zahl Prediger wanderte nach Amerika aus.

Die ***Kirche der Vereinigten Brüder*** kam 1869 nach Deutschland (Naila, Franken) durch Christian Bischoff (1864 aus Naila ausgewandert, Metzger, luth.)

Später kamen weitere 'Missionare' aus Amerika (G. Sick, E. Lorenz)

> Die *Wesleyanische Methodistengemeinschaft* ging *1897* in der *Bischöflichen Methodistenkirche* auf (***Eingliederung***).
> Die so entstandene Kirche vereinigte sich *1905* mit der *Kirche der Vereinigten Brüder* (***Vereinigung***).
> Die hier gebildete Kirche tat sich *1968* mit der *Evangelischen Gemeinschaft* zur ***Ev.-methodistischen Kirche*** *zusammen* (***Übergabe***)

1 Karl Heinz Voigt, Johann Conrad Link. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Bd. 5, 1993, Sp. 92-94; vgl. auch Sebastian Kurz, BBKL Bd. 4, Sp. 839 f und Johannes Nicolai, BBKL., Bd. 4, Sp. 843 f.

2 Karl Heinz Voigt, Chr. G. Müller. In: BBKL, Bd. 6, 1993, Sp. 234-237; vgl. auch John Lyth, BBKL, Bd. 5, Sp. 501-504 und Edmund Rigg, BBKL, Bd. 8, Sp. 343 f.

3 Karl Heinz Voigt, Ludwig S. Jacoby. In: BBKL, Bd. 2, 1990, Sp. 1418-1420; vgl. auch: Ludwig Nippert, BBKL, Bd. 6, Sp. 948-950, Heinrich Nuelsen, BBKL, Bd. 6, Sp. 1052 f und Engelhart Riemenschneider, BBKL, Bd. 8, Sp. 316 f.

2. Kurzer Überblick der deutschsprachigen methodistischen Kirchen in Amerika

Dieser Überblick zeigt den Wurzelboden, aus dem heraus die in Deutschland wirksam gewordenen Zweige der folgenden vier methodistischen Kirchen erwachsen sind.

2.1 Wesleyanische Methodisten

Die methodistische Kirche in England hatte über ihre Missionsgesellschaft auch Kontakte zu deutschsprachigen methodistischen Gemeinden in Amerika (z.B. Luenenburg). In diesem Beitrag erfolgt der erste Hinweis auf diese europäisch-amerikanische Beziehung. Sie ist bisher noch nicht ins Blickfeld getreten und war daher auch noch nicht Gegenstand der Erforschung. Ganz offensichtlich hat es aber keine Initiative für eine systematische Ausbreitung der deutsch-wesleyanischen Gemeinden in Amerika gegeben.

Die deutschsprachige Arbeit in London wurde von Deutschen aufgenommen, die sich in einer englischen methodistischen Gemeinde bekehrt hatten. In ihrer evangelistischen und diakonischen Tätigkeit wandte sie sich vorwiegend an ihre Landsleute, die in London einer beruflichen Arbeit nachgingen.

2.2 Die Evangelische Gemeinschaft

Seit 1786 wanderte Jacob Albrecht (1759-1808)[4] vorwiegend in Pennsylvanien wie ein methodistischer Reiseprediger evangelisierend durchs Land. Er hatte sich nach seiner Bekehrung sehr bewußt einer englisch-sprachigen Methodistengemeinde angeschlossen, sah sich jedoch besonders gegenüber seinen deutschen Landsleuten missionarisch verpflichtet. Seine Reisepredigt führte zu Gemeindebildungen, zur Berufung weiterer evangelistischer Prediger und schließlich zur Bildung einer 'Konferenz' (1807). Diese gab sich eine deutschsprachige methodistische Kirchenordnung. Daher wirkte sie nach Verfassung, Theologie, Struktur und Verständnis des Predigtdienstes ganz im Sinne der damals noch lediglich englisch-sprachigen Methodistenkirche. Auch in ihrem Namen 'Neuformierte Methodisten-Konferenz' kam die kirchliche Orientierung klar zum Ausdruck. Der in der Methodistenkirche führende Bischof Francis Asbury[5] hatte, obwohl einige deutschsprachige Prediger innerhalb der Konferenzen der Methodistenkirche auch in dieser Sprache evangelisierten, eine systematische Arbeit und Organisation für die Deutschen und Schweizer abgelehnt. Dadurch kam es zur Bildung der Evangelischen Gemeinschaft.

---

4 Karl Heinz Voigt, Jacob Albrecht. Ein Zeuge der Gnade Gottes. 1995, vgl. auch Friedrich W. Bautz, Jakob (!) Albrecht. In: BBKL, Bd. 1, 2. Aufl. 1990, Sp. 95.

5 Friedrich W. Bautz, Francis Asbury. In: BBKL, Bd. 1, 2. Aufl. 1990, Sp. 251

Zur Zeit des Beginns ihrer Mission in Deutschland zählte sie in Amerika 5 Konferenzen mit 215 Reisepredigern und 21.076 Gliedern (1851)[6]. Zwanzig Jahre später sind folgende statistische Angaben zu ermitteln: 13 Konferenzen, 606 Reiseprediger, 479 Ortsprediger, 78.011 Glieder und 977 Kirchengebäude.

2.3 Die Kirche der Vereinigten Brüder

Philipp Wilhelm Otterbein (1726-1813)[7], reformierter Theologe aus Dillenburg (Hessen), und Martin Böhm (1725-1812), Mennonit, waren beide von der methodistisch inspirierten Erweckungsbewegung in Amerika, wo sie tätig waren, erfaßt. 1767 trafen sie sich erstmals und fanden sich als 'Brüder'. Nach langer freundschaftlicher Beziehung und zunehmender Anfeindung aus ihren eigenen Kirchen wegen der 'methodistischen' Frömmigkeit 'vereinigten' sich diese beiden 'Brüder' mit ihren Anhängern zu fester Organisation. Sie schufen ein Glaubensbekenntnis und eine Kirchenordnung. Über einen langen Zeitraum arbeiteten sie nur in deutscher Sprache[8].

Anzumerken ist: In Deutschland vereinigten sich Methodisten und 'Brüder' 1905, in Amerika wurde 1946 durch eine Vereinigung zwischen den 'Brüdern' und der Evangelischen Gemeinschaft die 'Evangelical United Brethren Church' gebildet. Auch dies ist ein Ausdruck der Nähe aller dieser Kirchen.

2.4 Die Bischöfliche Methodistenkirche in Amerika

Ein deutschsprachiger Zweig innerhalb dieser ursprünglich englisch-sprachigen Kirche wurde nach anfänglicher Ablehnung 1835 doch noch ins Leben gerufen. Erster angestellter Missionar für die Deutschen war Wilhelm Nast (1807-1899)[9], der in Tübingen Theologie studiert hatte. Bei den Methodisten in Amerika kam er durch das Zeugnis eines Schuhmachers zum Glauben. Diese Erfahrung wurde für sein Leben bestimmend. Die von ihm begonnene missionarische Arbeit weitete sich nach anfänglichen Schwierigkeiten rasch aus: 1844 konnten innerhalb der Gesamtkirche auch Distrikte aus ausschließlich deutschen Gemeinden gebildet werden. Als die Arbeit in Deutschland durch diesen Zweig aufgenommen wurde, gab es in Amerika 141 Reiseprediger, 77 nebenberufliche Ortsprediger, 116 Missionsbezirke mit 121 Kirchengebäuden und etwa 10.000 Kirchenzugehörigen. Ab 1864 wurden dann auch deutsche Konferenzen gebildet. Bis 1870

6 Reuben Jäckel (in Amerika: Yeakel), Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft. Bd. 2 Cleveland 1895.

7 Karl Heinz Voigt, Ph. W. Otterbein. In: BBKL, Bd. 6, 1993, Sp. 1345-1348.

8 J. Bruce Behney u. Paul H. Eller, The History of the Evangelical United Brethren Church. 1979, S. 39-45

9 Karl Heinz Voigt, Wilhelm Nast. In: BBKL, Bd. 6, 1993, Sp. 464-468.

gab es ca. 30.000 Kirchenzugehörige und 26.000 Sonntagsschüler, 306 Reiseprediger, 315 Ortsprediger und 451 Kirchengebäude[10].

2.5 Einige gemeinsame Aspekte

Alle drei in den USA wirkenden deutschsprachigen Kirchenzweige hatten dort eigene Verlage, eigene Zeitschriften, teilweise eigene theologische Ausbildungsstätten und aus Deutschland angeregte Diakonissen-Werke.

Deutsch-Amerikaner, die in der neuen Welt zum Glauben und in eine methodistische Kirche gefunden hatten, fühlten sich für eine geistliche Erweckung in der Heimat verantwortlich und waren zu großen finanziellen Opfern bereit, um eine missionarische Arbeit in Deutschland oder der Schweiz zu unterstützen. Nachdem es in Europa zu Gemeindebildungen gekommen war, wanderten viele der in Deutschland für eine methodistische Gemeinde gewonnenen Kirchenglieder nach Amerika aus, weil sie unter behördlichen Schikanen, Verboten und Bedrohungen litten und den Wunsch hatten, ihren Glauben frei und offen zu leben. Es erklärt sich von selbst, daß es zwischen den verschiedenen methodistischen Kirchen in Deutschland und Amerika lebhafte Beziehungen gab.

Delegierte der Kirchenzweige aus Deutschland und der Schweiz nahmen an den gesamtkirchlichen Generalkonferenzen in Amerika teil. Aus den amerikanischen Abteilungen der Kirchen kamen Beauftragte nach Deutschland, die an den Konferenzen teilnahmen[11].

Die Motive für die Ausweitung der Arbeit, die in brieflichen Kontakten und Bitten aus der Heimat einen starken Vorlauf hatte, kann man wie folgt zusammenfassen:

(1) Es sollten in Deutschland Vorurteile gegenüber den methodistischen Kirchen abgebaut werden, die in Deutschland reichlich ausgestreut wurden (z.B.

---

10 Ludwig S. Jacoby, Geschichte des Methodismus. Bd. 2 1870; Paul F. Douglass, History of German Methodism. Cincinnati 1939; Karl Heinz Voigt, Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Karl Steckel u. C. Ernst Sommer (Hg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. 1982, S. 39-58.

11 Die Protokolle der 'Konferenzen' der Methodistenkirche wiesen damals z.B. folgende Besucher aus:
1865 in Bremen: Bischof Edmund St. Janes (USA), Sup. Christian Willerup Schweden, drei weitere Prediger aus Skandinavien, Dr. William F. Warren, USA (z.Zt. Dozent im Predigerseminar Bremen); *1866 in Heilbronn:* Dr. John Price Durbin, Missionssekretär (New York), Edward Pope (London), Charles Cook (Paris), Dr. W. F. Warren (USA, z. Zt. Bremen), Missionar F. W. Flocken (Bulgarien), außerdem: die Prediger Johann G. Wollpert und Lorenz Eisenhardt von der Ev. Gemeinschaft; *1867 in Zürich:* Bischof Calvin Kingsley (USA), Dr. John F. Hurst (USA), die methodistischen Prediger E.C.Foß (New York Konferenz) White (Missouri Konferenz), Sawyer (New England Konferenz), Dr. Fox (Traktatgesellschaft) u. Pred. Workman (Reformierte Kirche Schenectady); *1868 in Bremen:* Micah John Cramer, amerikanischer Konsul, Prof. C. W. Bennett; *1869 in Berlin:* Rev. Mr. Briggs (USA), der berühmte Philipp Schaff (Reform. Professor in USA, ab 1870 am Union Theological Seminary), und die beiden Ärzte Dr. Marsey und Dr. Norris (Boston, USA). Der 'Konferenz' gehörten damals zwischen 20 und 35 Prediger an.

Wilhelm Löhe). Dies war wichtig für die Missionsarbeit, die in Amerika unter den Neuankommenden Deutschen geschah.

(2) Es war der Wunsch, eine Dankesschuld gegenüber dem Land der Reformation abzustatten. John Wesley war unter dem Einfluß Luthers zur Heilsgewißheit gelangt und hatte damit in gewissem Sinne die methodistische Bewegung ausgelöst, und die Mehrzahl der aus Deutschland kommenden Prediger hatte in den lutherischen, reformierten oder unierten Kirchen (manche auch in einer katholischen Gemeinde) ihren Konfirmanden-Unterricht empfangen. Das war für viele die einzige theologische Unterweisung, da es sich ja überwiegend um Laienprediger handelte, die die Mission vorantrieben[12].

(3) Es bestand die Hoffnung, daß von Deutschland eine zweite Reformation um die Welt gehen würde; daran wollte man mitwirken.

(4) Durch Evangelisation wollte man in Deutschland »*mithelfen* am Bau des Reiches Gottes«.

(5) Das sollte geschehen durch die Vermittlung lebendigen Christentums, wie es methodistischer Frömmigkeit entsprach[13].

Auswanderer-Gefühle und missionarische Motive vermischen sich hier. Es ging jedenfalls nicht um eine 'richtigere' Theologie, sondern um eine durch missionarisches Wirken ausgelöste, lebendige evangelische Frömmigkeit.

3. Die Bedeutung der Auswanderung für die Ausbreitung der methodistischen Kirchen.

3.1 Viele Verbindungen auf verschiedenen Ebenen

3.1.1 Traktate und Kleinschriften

Nachdem Jacoby als erster methodistischer Missionar 1849 in Bremen angekommen war, wandte er sich sofort der Arbeit unter Auswanderern zu. Schon 1849 kündigte er eine Broschüre an. Zigtausend Exemplare der 'Freundschaftlichen Winke für Auswanderer' sind verteilt worden. Daneben wurden besonders auf Schiffen in Bremerhaven, aber auch in Bremen und Hamburg, Mengen von Traktaten verteilt; 1853: ca 30.000 und 1854: 40.832! Wenn die Seestadt Bremerhaven voller Auswanderer war, wurden für sie täglich Gottesdienste gehalten, zuerst in einem Theatersaal, später in der eigenen Kapelle. Im Hafen von New York lag das 'Bethel-Schiff', um den Ankommenden, die in Bremen und Bremerhaven mit methodistischer Literatur versorgt worden waren,

12 Bemerkenswert ist hier ein Unterschied zwischen der Ev. Gemeinschaft und der Methodistenkirche. Von den 57 Delegierten, die an der Generalkonferenz der Ev. Gemeinschaft 1851 teilnahmen, war keiner mehr in Deutschand geboren. Das wäre zu dieser Zeit für eine deutschsprachige Konferenz der Bischöflichen Methodstenkirche in Amerika ausgeschlossen gewesen. Man merkt daran, daß die Ev. Gemeinschaft in Amerika eine um eine etwa eine Generation längere Tradition hat. Vgl. R. Jäckel (wie Anm. 6), S. 21 f.

13 Karl Heinz Voigt, Warum kamen die Methodisten nach Deutschland. 3. Aufl. 1979.

als erste Anlaufstation mit Rat und Tat, aber auch mit Verpflegung und einer Übernachtungsmöglichkeit zur Verfügung zu stehen.

3.1.2 Briefe aus Amerika und Besuche bei Verwandten

Jacoby ließ sich von deutsch-amerikanischen Methodisten Briefe für deren Angehörige schicken. Soweit es ihm möglich war, brachte er sie persönlich zu den Empfängern, z.B. zu Könekes nach Zeven, ins badische Haßlach zu Eisenmeiers, nach Schweigern in Baden, von wo mehrere Auswanderer in Amerika zur Methodistenkirche gestoßen waren, und nach Pfiffligheim bei Worms. Solche Briefe waren eine Art Visitenkarte. Jacoby konnte sich ausweisen und fand Einlaß insbesondere bei den Familien seiner amerikanischen Predigerkollegen. Dabei erzählte er von ihrem Weg zum Glauben, und schon war aus seinem Besuch eine Evangelisation geworden. Manche der Besuchten zeigten ihm Briefe aus der neuen Welt, die für sie selbst eine Veranlassung zur Umkehr wurden. In anderen Häusern hielt Jacoby Gottesdienste, zu denen die Nachbarn und Freunde kamen. Im badischen Schweigern z. B. waren 30 Leute zusammengekommen. Die Briefe aus Amerika hatten den Boden bereitet.

3.1.3 Kirchliche Zeitschriften

Gerne hätte Jacoby in solchen Häusern, die er besuchte, Predigtstationen eingerichtet, aber wie hätte er das von Bremen aus bewältigen sollen? Wenn er schon selber nicht überall hinreisen konnte, um die Menschen für den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen, so hatte er doch eine andere Möglichkeit erschlossen. Ab Mai 1850 erschien in Bremen zunächst die Zeitschrift 'Der Evangelist', bald danach auch 'Der Kinderfreund' (1852). Sie wurden in großer Zahl in alle Himmelsrichtungen verschickt. Der Buchhalter des methodistischen Verlags in Bremen, Ludwig Gärtner, berichtete den Ausgewanderten nach Cincinnati: »Hunderte von Bestellungen laufen jährlich aus Amerika auf diese Blätter ein, und so wird diesen Organen des Methodismus der Eingang für ganz Deutschland, ja selbst die Schweiz und angrenzende Länder ermöglicht«[14]. Freilich waren nicht alle Empfänger in Deutschland darüber begeistert, daß ihre amerikanischen Angehörigen sie mit christlichem Schrifttum eindeckten. Jacoby berichtete von verschiedenen Sendungen, die mit dem Vermerk 'Annahme verweigert' zurückkamen. Neben der in den Zeitschriften erfolgten Vermittlung der christlicher Botschaft versuchte er auch dadurch Kontakte zu gewinnen, daß seine Zeitschrift auch »alle Nachrichten, die für die Auswanderer von Nutzen sein können [...]«, veröffentlichte[15].

14 Bericht in: Christlicher Apologete (1855), S. 166.

15 Der Evangelist (1852), S. 332.

3.1.4 Auswanderer-Hilfe

Die vielfältigen Beziehungen nach Amerika führten allerdings auch dazu, daß aus den entstehenden Gemeinden ein erheblicher Teil der Familien nach Amerika auswanderte. Sachsen, Sachsen-Weimar, Württemberg, Baden, aber auch Hannover und Bremen hatten einen ständigen Aderlaß zu verzeichnen. Manchmal zogen ganze Gruppen und kleine Gemeinden in die freie Welt, besonders wenn sie den Schikanen der Behörden oder der Pfarrer ausgesetzt waren oder die Versammlungen verboten wurden. Jacoby konnte das nicht verhindern. Er tröstete sich und schrieb: »Unser Verlust ist der Gewinn für die deutschen Missionen (Gemeinden) in Amerika«[16]. Glieder der methodistischen Kirchen wanderten »mit Schein« aus, das bedeutete, sie bekamen einen Nachweis ihrer Kirchengliedschaft, die sie nun mit gleichen Rechten und Pflichten in Amerika wahrnehmen konnten[17]. Der erste methodistische Prediger, der schon 1854 aus Deutschland nach Amerika übersiedelte, war Louis Wallon. Jacoby berichtete über ihn nach Amerika: »Er mußte wieder drei Tage in einem schmutzigen Gefängnis zubringen und ist vom Oberamtmann wie ein gemeiner Vagabund behandelt worden. Es tut mir leid sagen zu müssen, daß die Geistlichkeit von Weinsberg die Ursache dieser Verfolgung ist«[18]. Nach zweimaliger Inhaftierung und jeweils nachfolgender Ausweisung des Hessen aus Württemberg wanderte der aus hugenottischem Geschlecht stammende Louis Wallon aus und wurde in Amerika einer der fähigsten Prediger unter den deutschen Methodisten[19].

Jacoby, der auch Geld von amerikanischen Angehörigen für die Überfahrt vermittelte, den ihm von amerikanischen Methodisten zugewiesenen Auswanderern Quartier besorgte und in Bremen Hilfe leistete, hat damit alle Hände voll zu tun gehabt. Selbst Wilhelm Nast, der soviele Nachrichten in dem von ihm herausgegebenen 'Christlichen Apologeten' publizierte, bemerkte nach einem Besuch 1857 in Bremen in seinem Reisebericht: »Montag vormittag hatte ich die Gelegenheit, mit meinen eigenen Augen zu sehen, was Br. Jacoby für die Aus-

16 Ludwig S. Jacoby an John P. Durban, Missionssekretär der Methodistenkirche in New York, in: Christlicher Apologete (1856), S. 165. Auf Stimmen, wie sie im Baptismus immer wieder gehört wurden, wie »Bleibe im Lande und nähre dich redlich« (Ps.37,3) oder »Wer glaubt, der flieht nicht« (Jes. 28,16) (vgl. dazu: Margarete Jelten, Unter Gottes Dachziegel, Anfänge des Baptismus in Nordwestdeutschland. 1984 und dies., Eine Freikirche in der 'Freiesten Stadt' [Bremerhaven]. 1982) bin ich in der methodistischen Literatur nicht gestoßen. Dahinter mag baptistischerseits die hohe Wertschätzung der einzelnen Ortsgemeinde und methodistischerseits das Bewußtsein der weltweiten Connexio als erfahrbarer Verbund stehen. Damit wäre dies ein interessanter Beleg dafür, wie theologisches Bewußtsein menschliche Verhaltensweisen zu prägen vermag.

17 Das ist ein deutlicher Unterschied zum deutschen Staatskirchenrecht, das an der Landesgrenze endete. Das hatte formalrechtlich zur Folge, daß der Grenzübertritt gleichzeitig der unbemerkte Kirchenaustritt war.

18 Jacoby, Bericht nach New York v. 22.2.1854. In: Christlicher Apologete (1854), S. 53.

19 H. Müller, Geschichte der Ost-Deutschen Konferenz (in Amerika). New York 1916, S. 116 f.

wanderer zu tun hat. Ich würde darüber meinen Kopf so gewiß verlieren, wie einer meiner schwäbischen Landsleute«[20].

3.2 Mission und Gemeindebildung als Rückwirkung der Auswanderung

Innerhalb der unterschiedlichen Traditionen, die heute die Evangelisch-methodistische Kirche bilden, hat sich Mission, Ausbreitung und Gemeindebildung in Deutschland nahezu nach gleichen Mustern vollzogen. Über die dafür maßgeblichen Voraussetzungen wird an anderer Stelle gehandelt. Um diese frühe Gemeinsamkeit aller methodistischen Kirchen aufzuzeigen, will ich zwei parallele Beispiele aufzeigen, je eines aus der Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft und der Bischöflichen Methodistenkirche. Es wäre durchaus möglich, das gleiche Muster an der Kirche der Vereinigten Brüder im fränkischen Naila nachzuweisen[21], was aber aus Zeitgründen nicht möglich ist.

Beide hier ausgeführten Beispiele beschreiben jeweils die Entwicklung in einer verhältnismäßig überschaubaren Region, nämlich Nordhessen für die Evangelische Gemeinschaft und Bremen für die Methodistenkirche. Wenn beide Beispiele einen Zeitabstand von nahezu drei Jahrzehnten haben, dann ist das keineswegs ein Nachteil, wird doch daran erkennbar, daß trotz zeitlicher Verschiebung die missionarischen Ausgangspositionen weitgehend ähnlich geblieben sind.

3.3 Die Erfahrung der Evangelischen Gemeinschaft in Nordhessen.

Helmut Mohr gibt uns unbeabsichtigt ein Beispiel für die Auswirkungen der Auswanderung auf die Mission, Ausbreitung und Gemeindebildung der Evangelischen Gemeinschaft in Deutschland. In seiner Arbeit[22] hat er, ohne dem Aspekt der Auswanderung eine besondere Aufmerksamkeit schenken zu wollen, ein eindrucksvolles Beispiel offengelegt. Gerade durch die unbeabsichtigte Erhebung dieses Aspekts ist die Beschreibung um so eindrucksvoller, weil sie ausweist, wie sehr die Bedeutung der Wanderung ein integrierter Teil der historischen Erfahrung innerhalb der methodistischen Kirchen ist.

Der Anteil der Hessen an der Auswanderer nach Amerika war besonders hoch. Entsprechend kamen dort viele Auswanderer dieser Region auch mit methodistischen Kirchen in Kontakt. In ihren Briefen in die Heimat berichteten sie von ihren überraschenden Heilserfahrungen[23]. Immer wieder kam es auch zu

20 Wilhelm Nast, Brief v. 3.9.1857. In: Christlicher Apologete (1857), S. 158 f.

21 Karl Eduard Haas, Die Kirche der Vereinigten Brüder in Christo in Oberfranken (1869-1905). In: ders., Die kleinen christlichen Kirchen und freien Gemeinden in Bayern. 1976, S. 143 ff.

22 Helmut Mohr, Die Ausbreitung der Evangelischen Gemeinschaft in Nordhessen. Stuttgart 1975 (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Beiheft 5).

23 Ebd. S. 37, Anm. 7.

Besuchen von Deutsch-Amerikanern[24], die überschaubare erweckliche Bewegungen auslösten und die teilweise sogar zu Rückwanderungen führten.

Den Impuls für eine '*Hessen-Thüringen-Mission*' – man beachte diese Formulierung – gaben Rückwanderer, die 1859 in Amerika Glieder der Evangelischen Gemeinschaft geworden und an die hessisch-thüringische Grenze zurückgekehrt waren, um ihren Lebensabend in der *Richelsdorfer Hütte* zu verbringen. Sie richteten 1879 an die Berner Tagung der kirchenleitenden Konferenz der Evangelischen Gemeinschaft, die damals noch die deutschen Länder und die Schweiz umfaßte, ein schriftliches Bittgesuch um einen Prediger für diese Gegend. Daraufhin wurde Gottlob Barchet als Missionar entsandt mit der Anweisung, seinen Wohnsitz in *Eisenach* zu nehmen. Diese Stadt war für die Mission strategisch günstig gelegen. Außerdem wohnte dort ein Ehepaar, das bereits in Basel zur Evangelischen Gemeinschaft gestoßen war. Barchet, damals 26 Jahre alt, »schulterte sein Reisetäschchen und wanderte an Hand von Adressen, die ihm von Gemeindegliedern in Deutschland und Amerika zugestellt waren [...] in unbekanntes Land«[25].

In *Großalmerode* wurde Barchet auf eine Gruppe von etwa 25 Personen aufmerksam, die regelmäßig den 'Christlichen Botschafter' lasen. Der 'Christliche Botschafter' war das Sonntagsblatt der Evangelischen Gemeinschaft in Amerika, der vermutlich durch frühe Auswanderer an die Freunde in der Heimat geschickt wurde. In diesem in Cleveland, Ohio, gedruckten Sonntagsblatt war eine Notiz über die Sendung eines Missionars nach Eisenach erschienen. Das hatte man wiederum in Großalmerode gelesen und daraufhin den Kontakt nach Eisenach aufgenommen[26]. Es kam in Großalmerode zur Gemeindebildung. Auch die später erbaute Kapelle wurde von Amerika-Auswanderern mitfinanziert, nachdem wiederum der amerikanische 'Christliche Botschafter' über das Bauvorhaben berichtet hatte[27]. Ähnlich wurde der Kapellenbau in Bebra durch eine Spende von Auswanderern unterstützt. Ein Ehepaar Thomas aus Cleveland wollte damit »dem verstorbenen Vater ein Denkmal setzen«[28].

In *Schmalkalden* nahm die Arbeit der Evangelischen Gemeinschaft ebenfalls ihren Anfang durch Briefe aus Amerika. Der Auswanderer Kraushaar aus Kleinschmalkalden war in Amerika Prediger der Evangelischen Gemeinschaft geworden und wollte die Heilsbotschaft auch seinen Angehörigen in der Heimat ver-

24 Ebd. Anm. 8, zusätzlich ist zu verweisen auf Christoph Gottlob Müller u.a. 1830 in Winnenden; Franz Nuelsen, 1841 in Nörten-Hardenberg; John Petzing, 1841 in Sterkelshausen bei Rotenburg/Fulda; Ehrhardt Wunderlich, 1850 in Rüßdorf/Thüringen; Christian Gebhardt, 1857 in Pferdsfeld/Hunsrück; auch: Wilhelm Nast, 1857 u. 1877 an vielen Orten.

25 Reinhold Barchet, Gottlob Barchet, ein gesegneter Seelsorger, zit. n. Mohr (wie Anm. 22), S. 200 f.

26 Ebd. S. 52/23-30.

27 Ebd. S. 47.

28 Ebd. S. 54/30.

kündigt wissen. Er schrieb an den in Gelsenkirchen wohnenden 'Vorstehenden Ältesten' – heute Superintendent – und bat darum, seine Angehörigen zu besuchen. Daraus erwuchs die spätere Gemeinde Schmalkalden.

In *Friedrichroda* kam es ebenfalls zur Gemeindebildung als Rückwirkung aus Amerika. Der Auswanderer Franz Heinrich Messing hatte sich in Amerika der Bischöflichen Methodistenkirche angeschlossen und war als Prediger angestellt[29]. In sein tägliches Gebet schloß er die Bitte um eine Erweckung in seiner Heimat ein. 1883 evangelisierte Prediger Johannes Schempp[30] von der Evangelischen Gemeinschaft in Friedrichroda. Als Messing in Amerika davon hörte, reiste er sofort für einige Monate in seine Heimat, um die missionarische Arbeit zu unterstützen[31]. Auch bei Besuchen anderer Glieder der Evangelischen Gemeinschaft, die vorher nach Amerika ausgewandert waren, kam es zur Organisation neuer Predigtstationen, die danach für kürzere oder längere Zeit besucht wurden. Nachgewiesen ist, daß der Besuch von Frau Führer in *Ausbach, Kreis Hersfeld* für zwei Jahre zu Versammlungen führte, die alle 14 Tage gehalten wurden[32].

Die Zahl der Dörfer und Städte, die H. Mohr beiläufig als Predigtorte nennt, ist beeindruckend hoch. In vielen Fällen muß es durch familiäre Beziehungen zwischen Ausgewanderten, die sich in Amerika einer methodistischen Kirche angeschlossen hatten, und deren Verwandte und Freunde in der Heimat zu diesen missionarischen Aktivitäten gekommen sein. Nachweisbar ist dies z. B. für *Bad Hersfeld* und für *Buschhausen, Kreis Eschwege*[33].

Auch zum Beginn einer '*Oberhessen-Mission*' im Raum *Marburg-Gießen* kam der Anstoß aus Amerika. Ein Brief eines Mitglieds in Fredonia, USA, an die Tagung der Konferenz, die diesmal in Karlsruhe-Durlach zusammenkam, übermittelte die Bitte um die Missionierung dieser Region, für die schon »eine namhafte Summe bereitliege«[34]. Nach der Prüfung der Lage in dieser Region wurde ein Jahr später der junge Prediger August Neese, damals 24 Jahre alt, nach *Marburg* gesandt. In seiner Autobiographie schrieb er rückblickend:

> »Mein Distriksvorsteher[35] übergab mir eine Anzahl Briefe, die zum größten Teil aus Amerika stammten. In diesen Briefen waren Adressen angegeben und der Wunsch ausgesprochen, man möge diese Leute besuchen und seelsorgerlich beeinflussen [...]. Ich war zwei Wochen lang unterwegs. Kam ich zu den Leuten und bestellte auf Grund der Briefe meine Grüße von ihren Verwandten in Amerika, so hofften die meisten, daß ich auch Dollars abzugeben hätte. Die aber hatte ich nicht. Wenn ich dann

29 Franz Heinrich Messing ist in Friedrichroda geboren und am 2.3.1833 in den USA gestorben.

30 Karl Heinz Voigt, Joh. Schempp d.Ä.. In: BBKL, Bd. 9, 1994, Sp. 1588-1590.

31 Paul Wüthrich, Die Evangelische Gemeinschaft im deutschsprachigen Europa. In: Steckel u. Sommer (wie Anm. 10), S. 169.

32 Mohr (wie Anm. 22), S. 53/23.

33 Ebd. S. 53/21 und 53/23.

34 Ebd. S. 234/3.

35 Jakob Knapp mit Wohnsitz in Mülheim/Ruhr.

endlich herausgebracht hatte, wer ich sei und was ich wolle, dann schlug die Stimmung meist plötzlich um [...]. In einigen Orten konnte ich aber Gottesdienste halten in Schulen, Bethäusern und im Walde«[36].

Der Schilderung Neeses spürt man deutlich ab, wie gravierend gerade in der Besuchssituation der Unterschied war zwischen den Amerika-erfahrenen 'Bezirksreitern' mit ihrer reichen Missionspraxis und denen war, die – wie August Neese – diese Erfahrung nicht gemacht hatten[37].

Eine besondere Situation spiegelt die Gemeinde im hessischen *Lohra* wider. Sie war durch Auswanderung und Rückwanderung entstanden. Ihre Gründer waren in Amerika mit der Evangelischen Gemeinschaft bekannt geworden. Man sang im hessischen Lohra aus dem wahrscheinlich noch in Amerika gedruckten Gesangbuch der Evangelischen Gemeinschaft, las auch die in Bremen bei den bischöflichen Methodisten gedruckte Wochenzeitung 'Der Evangelist'[38] und empfing auch Besuche von Predigern der Evangelischen Gemeinschaft und der Bischöflichen Methodistenkirche[39]. Aber man blieb autonom, bis 1937 ganz offensichtlich im Zusammenhang mit den Verboten anderer freikirchlicher Gemeinden und Vereinigungen[40] das schützende Dach der mit Körperschaftsrechten ausgestatteten Evangelischen Gemeinschaft gesucht wurde.

Bei genauerer Untersuchung der Quellen unter dem speziellen Gesichtspunkt der Auswanderung werden sich weitere Beziehungen der einzelnen Gemeinden und ihrer Glieder und der vielen Predigtorte zu diesem Aspekt ergeben. Allein diese knappe Übersicht gibt Einblick in die vielfältigen Beziehungen, die es zwischen der Arbeit unter den Deutschen in Amerika einerseits und der Evangelischen Gemeinschaft in Deutschland andererseits gab. Ohne diese Beziehungen wäre die Ausbreitung in Nordhessen – wenn überhaupt – völlig anders verlaufen.

3.4 Erfahrungen der Bischöflichen Methodistenkirche im Raum Bremen

Ähnlich wie der Überblick aus dem Bereich der Evangelischen Gemeinschaft auf eine Region in Hessen begrenzt war, soll hier eine Beschränkung auf den Raum Bremen erfolgen.

---

36 Zit. n. Mohr (wie Anm. 22), S. 235 f/10.

37 Man vergleiche beispielsweise die Reaktionen auf den Besuch von J.C. Link in Lauterbach in zwei Briefen, die Bürger dieses Ortes am 4.2. und am 7.3.1851 nach Amerika geschrieben haben. Veröffentlicht bei Mohr (wie Anm. 22), S. 195 ff, Anm. 21; auch den Bericht von J. Schlagenhauf, Ein Pionierprediger des Westens. In: Der Christliche Apologete. Cincinnati/Ohio 1901, S. 337, der einen Besuch eines Predigers aus Amerika in seinem Dorf Lotte (Tecklenburg) in einer Weise schildert, wie es viele methodistische Prediger ähnlich erlebt haben.

38 Die aus Amerika für einen Karl Feld in Lohra im Bremer Traktathaus abonnierte Zeitschrift 'Der Evangelist' war seit Sept. 1852 mit dem Vermerk zurückgekommen »abgereist«, vgl. Der Evangelist (1852), S. 480.

39 Engelhardt (sonst Engelhart) Riemenschneider, Mein Lebensgang, Erlebnisse und Erfahrungen. 1882, S. 115 ff; vgl. auch BBKL, Bd. 8, Sp. 316 f.

40 Vgl. Gerhard Jordy, Die Brüderbewegung in Deutschland. Teil 3 1986, S. 91 ff; Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche (Baptisten). 1991, S. 214 ff.

Schon allein die Entscheidung von 1849, Bremen zum Ausgangspunkt für die Mission in Deutschland zu machen, ist darin begründet, daß hier den Auswanderern noch vor ihrer Einschiffung erste Eindrücke und Informationen über die deutschen Methodisten in Amerika vermittelt werden konnten. Ludwig Sigismund Jacoby, der als erster Missionar der Bischöflichen Methodistenkirche Ende 1849 in Bremerhaven ankam, hatte bei seiner Sendung nach Deutschland die Wahl, sich zwischen Hamburg und Bremen als Ausgangspunkt der Mission zu entscheiden. Bremen war *der* deutsche Auswanderer-Hafen nach Amerika schlechthin, während Hamburg mehr nach England hin orientiert war. Es ist typisch, daß z. B. der baptistische Gemeindegründer Johann Gerhard Oncken, von England kommend, zwar auch in Bremen nachhaltig in der Sonntagsschulsache wirkte, aber doch Hamburg zum Sitz seiner missionarischen Arbeit machte[41]. Auch die Tätigkeit der englischen Wesleyaner in Hamburg ist bezeichnend[42]. Man kann also bei der Ortswahl Jacobys durchaus von einer kirchlichen Missions-Strategie im Zusammenhang der Auswanderung sprechen. Über die Arbeit unter den Auswanderern in Bremen und Bremerhaven habe ich 1976 einen Aufsatz veröffentlicht, in dem ich Einzelheiten über die Arbeit unter Auswanderern in Bremen und Bremerhaven zusammengetragen habe[43]. Die Umfangreichen Aktivitäten zeigen ganz im Sinne methodistischer Theologie und Praxis, wie Mission zugleich Evangelisation und Diakonie umfaßt. Allein die kleine Broschüre 'Freundschaftliche Winke für Auswanderer', die erstmals 1852 in Bremen erschien, ist nach immer neuen Auflagen mit vielen verschiedenen Ratschlägen verteilt worden.

Die Ausbreitung im Raum Bremen war rasant. Innerhalb von 6 Monaten hatte der aus Amerika gesandte 'Missionar' Jacoby in und um Bremen 32 Predigtstationen organisiert[44]. Die erstaunlich vielen Anknüpfungspunkte hatten zwei Voraussetzungen: einerseits die Situation der Herrnhuter Societät in Bremen[45] und – weitaus bedeutsamer – Rückwirkungen von Amerika-Auswanderern. Aus dem hannoverschen Bremer Umland wanderten Gruppen, Familien und Einzelpersonen aus. Eine ganze Anzahl dieser Auswanderer schlossen sich in Amerika der Methodistenkirche an. Dort herrschte gerade unter den deutschsprachigen Gemeinden ein starkes missionarisches Sendungsbewußtsein. Man wollte das ei-

41 Günter Balders, Theurer Bruder Oncken. 1978, S. 15 ff.

42 Ludwig Rott, Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Anfänge des wesleyanischen Methodismus in Deutschland. 1968, S. 136 ff.

43 Karl Heinz Voigt, Auswanderer-Fürsorge der methodistischen Kirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts. In: Hospitium Ecclesiae 10 (1976), S. 147-157.

44 Karl Heinz Voigt, Die Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen. In: Andreas Röpcke, Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. 1994, S. 410; dort sind Versammlungen in den Vorstädten und Dörfern aufgelistet.

45 Karl Heinz Voigt, Herrnhuter und Methodisten in Bremen. In: Günter Balders (Hg.), Freikirchen Forschung Nr. 3 (1993), S. 58 ff; auch Mitteilungen der Studiengemeinschaft der Evangelisch-methodistischen Kirche (1994), Heft 1, S. 17 ff.

gene Glück des Heils und die Erfahrung des Friedens mit Gott auch den Angehörigen und Freunden in der Heimat vermitteln. Es wurden aus diesem Grunde viele Briefe geschrieben, von denen Hunderte nachweisbar sind[46]. Beispielhaft zitiere ich die Einleitung aus einem langen Brief, der aus Brunswick, Mo., kam:

> »An meine liebe Mutter und Geschwister in Deutschland.
> In meinem letzten Schreiben versprach ich Euch, meine Bekehrungs-Geschichte möglichst bald mitzuteilen, habe es leider bis jetzt unterlassen müssen. Da wir, Fr. und ich, Euch zu wiederholten Malen von der Notwendigkeit der Wiedergeburt schrieben, so achte ich dieses um so nöthiger, um Euch dadurch unter Gottes Beistand einen klareren Begriff von der Wiedergeburt beizubringen. Denn Ihr seyd vielleicht geneigt zu glauben, die Bekehrung, von welcher wir Euch schreiben, sey eine besondere Eigenthümlichkeit der Leute in Amerika, aber keine Nothwendigkeit für Euch in Deutschland, da Euch doch Euere Seelsorger nie etwas derart sagen [...]«[47].

Die Reaktion auf solche Briefe war in Deutschland nicht immer so, wie es sich die Schreiber in Amerika vorgestellt hatten. In einem anderen Brief heißt es z. B.: »Meine Gebete waren schon lange für meinen Vater, meinen Bruder und meine Schwester emporgestiegen, ich suchte ihnen die Notwendigkeit der Bekehrung in Briefen mitzuteilen, welches aber wenig Frucht schaffte [...]«[48]. Briefe konnten nur begrenzt spirituelle Erfahrungen vermitteln, besonders wenn man die starken Vorurteile im Blick hat, die im 19. Jahrhundert in Deutschland gegen die Methodisten in Amerika verbreitet wurden[49]. Darum wurde immer wieder nach der Möglichkeit persönlicher Kontakte gesucht. So schrieb Johann (John) Bauer, der sich in Amerika der Methodistenkirche angeschlossen hatte, am 13. Juni 1874 an seine Eltern und Geschwister, daß der methodistische Bischof Matthew Simpson Deutschland besuche und sie ihn hören können[50].

---

46 A. Miller, Experience of German Methodist Preachers. Cincinnati 1859, weist allein achtmal auf solche Briefkontakte hin. In dem von W. Helbig u.a. hg. Band, Briefe aus Amerika, befindet sich eine Briefsammlung von Johann (John) Bauer von 30 Briefen, S. 148-178. Leider sind beim Druck gerade die 'religiösen Betrachtungen' innerhalb der Publikationen gekürzt oder weggelassen worden. Vermutlich hat der Herausgeber trotz seiner klugen Bemerkung nicht erkannt, welche lebenbestimmende Macht das Evangelium für die Gestaltung des sozialen Lebens geworden ist.

47 Brief Ph. Jacob May, Brunswick, Mo, vom 7.9.1857. In: Der Christliche Apologete (1857), S. 156.

48 Brief W. Schuppan, Poughkeepsie, N.Y., vom 2.9.1858. In: Der Christliche Apologete (1858), S. 146.

49 Wilhelm Löhe, Neuendettelsau, hat sich mit seiner Zeitschrift 'Kirchliche Mittheilungen aus und über Nordamerica', ab 1843, mächtig ins Zeug gelegt, um aus konfessionell-lutherischer Sicht die methodistische Erweckung zu verunglimpfen und seine Landsleute zu warnen.

50 Helbig (wie Anm. 46), S. 173. – Joh. Bauer kam aus Baden. Bischof Simpson leitete vom 8.-14.7. die Tagung der Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche in Heilbronn. W. Kamphoefer, einer der Herausgeber der Briefe aus Amerika, kommentiert den Anschluß Bauers an die Methodistenkirche auf eine bemerkenswerte Weise. Er schrieb: »Der evangelisch getaufte Badener schloß sich in Amerika einer Methodistengemeinde an. Der Eifer der Erweckungsbewegung war in Form und Stil genau das Gegenteil der kühlen Strenge des deutschen Lutheranertums. Bei Bauer äußerte sich die Religiosität nicht in quälerischer Selbsterforschung, sondern in gestärktem Selbstbewußtsein [...]«, 150. – Zu Matthew Simpson, vgl. Karl Heinz Voigt, BBKL, voraussichtlich Bd. 9 oder 10.

Vorwiegend im Raum Bremen wurden durch den Anfang der methodistischen Mission persönliche Kontakte möglich. Daß schon der erste Gottesdienst, den Jacoby im zentralen Bremer Krameramtshaus, dem heutigen Gewerbehaus, hielt und der nur durch einige kleine Zeitungsanzeigen[51] bekanntgegeben war, von nahezu 400 Menschen besucht wurde[52], läßt sich nur durch das besondere Interesse an der Auswanderung erklären.

Aber auch das Bremer Umland hatte seine typischen Auswandererbeziehungen. In der Hannoversche(n) Kirchengeschichte von Georg Haccius wird in Verbindung mit der Tätigkeit der Brüdergemeine vermerkt: »[...] in den dreißiger Jahren endlich entstand ein kleiner Kreis in Zeven und Sittensen (1833), [...] ein größerer aber nordöstlich von Bremen in Kirchtimke, Breddorf, Tarmstedt und Hanstedt [...]«[53]. In dieser Region war es unter dem Einfluß Herrnhuter Reiseprediger mit gelegentlicher Unterstützung des Bremer Pastors Friedrich Mallet zu einer regional begrenzten Erweckung gekommen[54]. Menschen bekehrten sich und Laien fingen an, in Stubenversammlungen Erbauungsstunden zu halten. Das wiederum führte zu Widerspruch, Verfolgung und Verunglimpfungen von den Kanzeln. Aus diesem Grunde entschloß sich eine Gruppe der Erweckten zur Answanderung nach Amerika. In den Jahren 1836 und 1837 reisten die ungeliebten Pietisten enttäuscht und zugleich hoffnungsvoll ab. Sie sammelten sich in Marietta, Ohio. Aus dieser Gruppe und ihren Nachfahren gingen nach einiger Zeit eine ganze Reihe Methodistenprediger hervor, die unter den Deut-

51 Neue Bremer Zeitung (20.12.1849) u. (23.12.1849) sowie Bremer Wöchentliche Nachrichten Nr. 153 (21.12.1849).

52 Der Bürgerfreund, eine Bremer Zeitung, berichtete am 30, Dezember 1849: »[...] Zu dem ersten [Abendgottesdienst] hatte sich das Publikum äußerst zahlreich eingefunden; man war im höchsten Grade entzückt und eingenommen von dem lieblichen Vortrage und der köstlichen Rednergabe des genannten Herrn [L.S. Jacoby], und die entschiedensten Feinde des Sectenwesens sprachen sich auf's Günstigste aus«.

53 Georg Haccius, Hannoversche Kirchengeschichte. Erster Teil, Hermannsburg 1905, S. 113. Die Statistik des von Oldenburg aus besuchten Diaspora Distrikt der Herrnhuter von 1858 weist in dieser Region folgende Orte mit der Angabe von Vesammlungsbesuchern aus: Tarmstadt (80), Adolphsdorf (60), Hebstedt (100 bis 150), Hanstedt (100 bis 120), Zeven (30), Hanserde, Werzen, gr. Mekelsen, kl. Mekelsen, Ippensen, Maschhorst, Langefelde (zus. 200), Calbe (30), Eversdorf (40), Insel (80), Wede (30), Fintel (20), Badenstedt (30), Vorwerk (40), Surheide und Fischerhude (100 bis 150). (Archiv der Brüder-Unität Herrnhut R 27 322.11).

54 Ob es von England her auch einen methodistischen Einfluß gab, ist noch nicht nachgewiesen. Ausgeschlossen ist das nicht, denn Louis Ringen, am 18.12.1793 in Breddorf geboren, wurde bereits in seiner Jugendzeit vom Glauben erfaßt, als er sich mehrere Jahre in England aufhielt und dort mit den Methodisten bekannt wurde. Später besuchte Ringen die Versammlungen, die Georg Dancker mit seinen Freunden in seiner hannoverschen Heimat hielt, bis auch Ringen 1838 nach Amerika auswanderte. (Der Evangelist 1867, S. 6) Dort schloß er sich der Methodistenkirche an. Auch Ringens Schwester Adelheid sowie deren späterer Mann Claus Otten gehörten einer Auswanderergruppe von 1837 an (Der Evangelist 1863, S. 3552). In Hanstedt und Umgebung wirkten seit 1841 noch zwei weitere aus England zurückgekommene Laien erwecklich. (Dazu: Archiv der Brüder-Unität Herrnhut, R 19 bf 17 f – Bericht Prediger Johann H.C. Berking 1841, S. 24 f).

schen in Amerika wirkten[55]. Georg Dancker, der gleichsam der 'Vater' dieser Gruppe war, hatte sich unter der Kanzel von Pastor Mallet in Bremen bekehrt[56], mit dem er auch später in freundschaftlicher Verbindung blieb[57]. In Tarmstedt hatte Dancker erweckliche Konventikel geleitet, die auch nach seiner Auswanderung noch nachgewiesen sind[58]. In Marietta, Ohio, organisierte er eine lutherische Gemeinde. Die war aber in ihrer Frömmigkeitsstruktur so methodistisch, daß es zur Abspaltung von dem konfessionell lutherisch geprägten Teil kam und Dancker sich mit einer Gruppe von 42 Freunden der gerade 1835 begonnenen deutschsprachigen Arbeit der Methodistenkirche anschloß[59]. Danach war er schlimmen Verleumdungen ausgesetz[60].

In dieser Auswanderer-Gruppe aus der Erweckung nordöstlich von Bremen ist eine Ursache zu finden für die schnellen Kontakte, die die Methodisten von Bremen aus in diesem Gebiet, der Region zwischen Zeven und Tarmstedt, fanden. Dieser ganze Sachverhalt ist bisher noch nicht intensiv erforscht. Der 1836 nach Amerika ausgewanderte Heinrich Köneke kam 1850, also kurz nach dem

55 Erfaßt werden konnten bisher:

PLZ	Namen	Geburtsort	Geb.	Ausgew.	Pred. seit:
27404	Köneke, Heinr.	Zeven	1800	1836	1840
27404	Köneke, Heinr.F.	Zeven	1829	1836	1859
27412	Dancker, Georg	Tarmstedt	1794	1836	1840
27419	Wilkens, Peter	Sittensen	1819	1837	?
27446	Ficken Johann	Lavenstedt	1835	1837	?
28870	Bahrenburg,J.H.	Seehausen	1814	1837	
28870	Kruse, Joh. Hinr.	Ottersberg	1818	?	
28870	Lange, J.D.	Bokel/Ahausen	1848	?	
28870	Schnackenberg,	Eickedorf, Grasberg		1805	?
	Helweg, Peter***	Assel	1817	1839	

(*** Helwegs Schwester heiratete 1841 in Marietta eine Tochter Danckers, auch die Angehörigen von J. H. Bahrenburg gehörten dieser Gruppe an, darunter: Wihelmine (Mutter), geb. Seehausen, 1788; Johann Peter (Vater), geb. Ottersberg, 1783; Margarethe (Schwester), geb. Ottersberg. Sie heiratete 1848 den Methodistenprediger Fr. Schimmelspfennig,

56 Adam Miller (Hg.), Experience of German Methodist Preachers. 1859, S. 175.

57 Hier liegt vermutlich auch der Grund dafür, daß Mallet öffentlich im 'Bremer Kirchenboten' an den Verdener Lutheraner Friedrich Wyneken schrieb, er wolle »in den Krieg ziehen [...] und zwar für die Methodisten gegen dich«. (Bremer Kirchenbote 1845, S. 94). Den Anlaß für diesen ungewöhnlichen publizistischen Beistand, fünf Jahre bevor die Methodisten nach Bremen kamen, hatte ein vorher veröffentlicher Brief von Georg Dancker an Mallet gegeben. Mallet stellte sich auf die Seite Danckers, den er von früher her persönlich kannte und der ihn vermutlich über die Entwicklungen in Amerika auf dem Laufenden hielt. Übrigens war der oben genannte Friedrich Wyneken ein 'Agent' Löhes.

58 Bericht Prediger Johann Heinrich Conrad Berking von 1841, Archiv der Brüder-Unität Herrnhut, R 19 Bf 17 f, S. 25.

59 Karl Heinz Voigt, Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Steckel u. Sommer (wie Anm. 10), S. 39-58; Georg Dancker (in amerikanischer Litertur oft Danker) gibt Einblick in: A. Miller, German Methodist Preachers. 1859, S. 174-176; vor allem: G. Danker, Brief an Friedrich Wyneken, einem mit Löhe verbundenen Lutheraner aus Verden/Aller. In: Bremer Kirchenbote, hg. v. Friedrich Mallet (3.5.1845), S. 69-71, vgl. auch S. 94.

60 Brief Georg Dancker vom 23.10.1840. In: Der Christliche Apologete (1840), S. 179.

Beginn der methodistischen Mission in Bremen, selber in seine Heimat, um beim Brückenbau zwischen Bremen und Zeven zu helfen[61]. Auch Ludwig Nippert[62], der zur Unterstützung von Jacoby als zweiter methodistischer Prediger aus Amerika gesandt worden war, reiste nach seiner Ankunft umgehend in die Region Zeven-Tarmstedt-Hepstedt. Er habe dort dreimal »in der Nähe von Vater Danker's Heimat« gepredigt. Die Leute seien »drei Stunden weit von Zeven her (gekommen), wo Vater Köneke zu Hause ist [...]«[63]. Es war sicher ein gutgemeinter Schachzug von Jacoby, daß er sich den jungen Heinrich Köneke zu seiner Unterstützung nach Deutschland zurückgewünscht hatte. Aber der zuständige Bischof hielt den 21-jährigen wohl doch noch für zu jung, um ihm eine so herausfordernde Aufgabe zumuten zu können. Darum sandte er die Prediger Carl Heinrich Doering und Ludwig Nippert[64]. Auch die Tatsache, daß die beiden deutsch-amerikanische Methodistenprediger Peter Wilkens aus Sittensen und Georg Dancker aus Tarmstedt, sich in Amerika schon im April 1851 für den Bau einer »Missionskirche in Bremen« einsetzten, unterstreicht die lebhaften Beziehungen[65]. Die Auswanderung aus dieser Region setzte sich noch lange fort. Noch 1894 berichtete der Bremer Prediger der Brüdergemeine über seine Besuche in Zeven und Umgebung nach Herrnhut:

> »Hier auf dem Lande scheinen die Familien selten zu sein, von welchen nicht ein oder des andern Glied drüben in Amerika wäre. Auch in den Tagen meiner Anwesenheit in Zeven rüstete sich ein Jüngling, welcher einer der mir bekannten Familien angehört, diesen Schritt zu thun und das Elternhaus zu verlassen. Für ihn wird dies auch wohl das Beste sein, da er in Amerika einen großen Bekanntenkreis vorfindet und auch die Eltern, wenn sein jüngerer Bruder confirmirt sein wird, nach Amerika, wo sie schon eine lange Reihe von Jahren gelebt haben, wohl zurückkehren werden [...]«[66].

Sicher ist weiter, daß aus dieser Region Tarmstedt-Zeven auch später Auswanderer nach Amerika kamen, die sich dort der Methodistenkirche anschlossen. Das wird erkennbar aus der Liste späterer Methodistenprediger[67]. Nicht alle

---

61 Vgl., Der Christliche Apologete (1850), S. 133.

62 Karl Heinz Voigt, L. Nippert. In: BBKL, Bd. 6, Sp. 948-950.

63 Brief L. Nippert an W. Nast vom 14.7.1850. In: Der Christliche Aplogete (1850), S. 133 f.

64 Vgl. ebd. S. 62 u. 79.

65 P. Wilkens, Ein Vorschlag für die erste deutsche bischöfliche Methodistenkirche in Bremen; mit einer »Bemerkung [...« dazu von Georg Dancker. In: Der Christliche Aplogete (1851), S. 54 u. 59.

66 Bericht von H. Tietzen vom 9.5.1894, Archiv der Brüder-Unität Hernnhut, 19 bf 17k.

67 Erfaßt werden konnten bisher:

PLZ	Namen	Geburtsort	Geb.	Ausgew.	Pred. seit
27356	Brandt, H.W.	Unterstedt/Rotenburg	1865	1879	1892
27367	Lange, Johann	Bokel/Ahausen	1852	1872	
27404	Hinners, Peter	Badenstedt/Zeven	1824	vor1848	1887
27404	Pape, Dietrich	Zeven	1860	1877	?
27404	Pape, John D.	ohne Angabe	1853	als Jüngling	1912

diese Auswanderer waren von der Arbeit der Methodistenkirche schon in Deutschland erfaßt, aber einige hatten die Methodisten noch in der Heimat kennengelernt. Einen Eindruck der starken Auswandererbereitschaft vermittelt das Kirchenbuch der Gemeinde Bremerhaven. Es weist aus, daß im 19. Jahrhundert durchschnittlich etwa 10% der neu Aufgenommenen nach Amerika auswanderten[68].

Neben dieser Gruppenauswanderung hat die Auswanderung von Einzelnen und Familien eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Ich will das erläutern an dem Beispiel der Region südöstlich von Bremen: Thedinghausen mit Achim und Verden und weiter weseraufwärts. Aus dieser Region kommen, wieder als Beispiel genannt, auch eine ganze Reihe Methodistenprediger der deutschsprachigen Gemeinden in Amerika[69]. Daher liegt es nahe, daß die Methodistenkirche hier eine starke missionarische Tätigkeit entfaltete. Als Hintergrund muß hier die kirchlich-theologische Situation besonders beachtet werden. In der Bevölkerung war es zu Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen den von der Aufklä-

27412	Heins, Arend Chr.	Hepstedt	1828	1848	Lokalpred.
27432	Tonjes, John H.	Bremervörde/Zeven	1877?	?	?
28870	Kellner, Wilh.K.	Ottersberg	1844	1866	1873
28879	Schnackenberg,C.H.	Eickedorf/Grasberg	1866	1882	1892

Es gibt eine Reihe weiterer Prediger aus dieser Region, die jedoch nicht präzise bestimmt werden konnten, da in den Nachrufen im Blick auf die Herkunft oft nur das Land z.B. »Hannover« genannt ist. Aber dieser Nachweis genügt, um die Beziehung dieser Region zur deutschsprachigen Methodistenkirche in Amerika zu belegen. Zu den hauptamtlichen Predigern kommen die vielen Lokalprediger (Laienprediger) und vor allem die Glieder in den Gemeinden. Weitere Forschungen sind aufgrund der ungezählten Todesanzeigen in dem deutschsprachigen amerikanischen 'Christlichen Apologeten' sowie in der von der Evangelischen Gemeinschaft in Amerika herausgegebenen Zeitschrift 'Der Christliche Botschafter' möglich.

68 Aus Bremerhaven und Umgebung kamen die Methodistenprediger

PLZ	Namen	Ort	Geb.	Ausgew.	Pred. seit
27472	Groth, John C.	Cuxhaven	1846	?	1871
27580	Behrens,J.G.	Bremerhaven	1878	1882	?
27580	Buthmann, Johann	Bremerhaven	1861	1875	1892
27580	Miller, John P.	Bremerhaven	1836	?	?
27607	Meyer, William	Sievern	1835	?	?
27632	Boese, Friedr.W.	Midlum	1839	1865	?

69 Ich zähle hier erfaßte Prediger in der Reihenfolge der Postleitzahlen der Dörfer aus denen sie kamen auf:

PLZ	Namen	Ort	Geb.	Ausgew.	Pred. seit
27318	Wulzen, Heinr.C.	Wechhold/Verden	1835	um 1860	1868
27321	Hüneke, Johann	Morsum/Verden	1826	1852	?
27321	zur Jacobsmühlen	Holtdorf/Lunsen	1830	1852	1856
27321	Kastendiek, H.	Morsum	1824	1849	1852
27339	Speckmann, J.G.	Riede/Verden	1825	?	
29581	Hoyer, H. C.	Bohlsen/Gerdau	1850	1870	1877
31195	Stoffregen, Fr.	Lamspringe	1825	1845	1850
31547	Hogrefe, Friedr.	Winzlar	1830	?	
31547	Schwiering,W.H	Winzlar/Rehburg	1863	?	1885
31547	Wilkening, Wilh.	Winzlar/Loccum	1838	1856	?
31623	Ahrens, Wilhelm	Drakenburg	1811	1838	1841
31632	Borcherding, W.	Groß-Varlingen	1820	1843	1867

rung geprägten Pfarrern einerseits und ihren pietistisch orientierten Kirchengliedern andererseits gekommen. Die Frommen wurden als 'Quäker', wie man in dieser Region die von der Erweckungsbewegung Beeinflußten nannte, wegen ihrer scheinbaren Naivität auch von Pfarrern lächerlich gemacht. Die Erweckten fühlten sich von ihrer Kirche verlassen und verraten. In diese Situation hinein riefen sie die Methodisten aus Bremen[70]. Es kam mehrfach zu tumultartigen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der Methodisten und einer von den aufgeklärten Theologen beeinflußten Menge, besonders in der braunschweigischen Enklave Thedinghausen. Das führte zum Eingreifen der Polizei, die dadurch in der politisch unsicheren Situation eine Handhabe hatte, die Methodistenprediger des Landes zu verweisen. Wieder wanderte eine ganze Gruppe wegen religiöser Verfolgung nach Amerika aus. Diesmal war es eine kleine methodistische Gemeinde, zu der auch Hermann zur Jacobsmühlen gehörte, der 1856 als 'Missionar' nach Deutschland zurückkehrte.

Neben diesem Beziehungsgeflecht zwischen Auswanderung, Missionsarbeit und Gemeindebildung ist noch kurz zu erwähnen, daß die Arbeitsweise in der Betreuung der Gemeinden ganz nach amerikanischem Vorbild erfolgte. Im Gegensatz zum traditionellen Parochialsystem war für die methodistischen Kirchen die Struktur durch die zentrale Institution des 'Reisepredigers' bestimmt. Dieses System war der amerikanischen Wanderungsbewegung angepaßt. Die reitenden Methodistenprediger stießen bis in die vordersten Ansiedlungen der Eingewanderten nach Westen vor, suchten diese in ihren Blockhütten auf, bildeten 'Klassen'[71], feierten das Abendmahl und tauften die Kinder. Jeder Besuchsort ('Station') war eine kleine Missionsstation. Die 'Reiseprediger' gehörten keiner Ortsgemeinde an, sondern sie bildeten die Gemeinschaft der reisenden Prediger (Aufnahme in die Konferenz), die einmal im Jahr konferierten und sich dann als Missionare wieder dahin senden ließen, wo es für die missionarische Arbeit am nötigsten und verheißungsvollsten schien. Das wiederum hatte Auswirkungen auf ein connexionales Finanzsystem, denn die ausgesandten Missionare und alle reisenden Prediger waren Missionare und mußten unabhängig von einer anstellenden Gemeinde finanziert werden. In diesen Strukturen der amerikanischen Wanderungsbewegung arbeiteten zunächst die methodistischen Missionare auch in Deutschland.

---

70 Neben vielen Briefen im 'Christlichen Apologeten' gibt auch die Schrift des Verdener lutherischen Pfarrers Konrad K. Münkel unter dem Titel 'Was ist von den Methodisten zu halten?' Einblick.

71 Eine in der Ausbreitung der methodistischen Kirchen typische Gruppierung, in der der gemeinsame Wachstums-Prozeß für ein geheiligtes Leben im Mittelpunkt stand und die da, wo es zu Gemeindebildungen kam, eine Art Vorform bildete.

An diesen wenigen Bemerkungen wird bereits erkennbar, daß im Zuge der Wanderungsbewegung auch das methodistische System von Kirche nachhaltig beeinflußt, wenn nicht sogar grundlegend geprägt worden ist.

4. Migration als Paradigma, an dem Anlage und Tendenz methodistischer Theologie und Praxis erkennbar wird

Die Beschreibung der methodistischen Kirchen im Kontext der Wanderungsbewegungen im 19. Jahrhundert ist ein gutes Beispiel zur Spiegelung von Grundanliegen methodistischer Theologie, Struktur und Praxis. Das inner-freikirchliche Gespräch über theologische Fragen hat bisher kaum stattgefunden[72]. Darum ist gerade eine Tagung wie diese für mich eine willkommene Gelegenheit, im 3. Teil dieses Referates die historische Erfahrung theologisch zu deuten. Es ist bereits typisch für den Methodismus, daß er der Theologie *an sich* keine hervorstechende Bedeutung zumißt, sondern daß es den Methodisten einseitig um *Theologie für die Praxis* geht. Darin liegt auch begründet, daß methodistische Theologie sich oft eher in Strukturen als in literarischen Erzeugnissen ausdrückt. Das macht es selbst gutwilligen Ökumenikern schwer, methodistische Theologie zu erfassen, weil diese Denk- und Lebensart in den kontinentalen Kirchen völlig unüblich ist[73].

72 Ich freue mich, anläßlich der letzten Jahrestagung der Veinigung Evangelischer Freikirchen im Zusammenhang eines Referates auch angestoßen zu haben, daß die Freikirchen einen gemeinsamen theologischen Ausschuß einrichten. Die differenzierte Kenntnis untereinander muß um des ökumenischen Gesprächs und mancher gemeinsamen Außenvertretung willen deutlich verbessert werden.

73 Ich frage mich von Zeit zu Zeit, ob man methodistische Theologie nicht aus ihrem historischen Sitz im Leben heraus entfalten muß, um sie von ihrer ungewöhnlichen Erfahrung her verständlich zu machen und in den ökumenischen Dialog einzubringen. Eine Entfaltung in der traditionellen Struktur systematisch-theologischen Denkens scheint mir das Originäre dieses theologischen Beitrags eher zu verschleiern und zu verdecken. Dabei glaube ich, daß eine systematische Theologie, die konsequent vom Auftrag der Mission ausgeht, wegen unseres rapiden gesellschaftlichen Umbruchs auf Zukunft hin von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist und immer mehr werden wird.
Die methodistische Kirche ist eine 'Missionskirche', die am Anfang keine 'Bestände' an Kirchengliedern und Gebäuden von Vorgänger-Kirchen übernommen hat, sondern die überall in der Welt von unten her organisch gewachsen ist. Damit haben die Methodisten als reformatorische Kirche in der Neuzeit theologie-geschichtliche Erfahrungen gemacht, die für andere Kirchen fruchtbar gemacht werden können. Diese haben zu anderen Rahmenbedingungen für die theologische Arbeit und die Praxis der Kirche geführt, als wir sie in den traditionellen schultheologischen Lehrgebäuden kennen, die mit einer gesellschaftlichen Situation korrespondieren, in der die Kirche hinsichtlich ihrer Existenz kaum je Anfechtungen ausgesetzt gewesen ist. War im kontinentalen Protestantismus lange Zeit die zentrale Rolle der Rechtfertigung*slehre* im theologischen Lehrgebäude Gegenstand der Unterweisung, so hat im Methodismus am Anfang vielleicht mehr als heute nicht die Frage nach der Rechtfertigungs*lehre* im Vordergrund gestanden, sondern die Rechtfertigungs*botschaft »als wesentlich zur Seligkeit«*. So formulierte es Wilhelm Nast 1839 in der ersten Ausgabe des vom ihm herausgegebenen Wochenblattes 'Der Christliche Apologete' gleichsam programmatisch.

4.1 Der Schlüssel zum Verständnis methodistischer Theologie: in Mission sein.

Methodistische Theologie ist sich da treu geblieben, wo sie zur missionarischen Praxis geführt hat bzw. führt. Ihr Profil hat die Theologie im Methodismus weder am Schreibtisch, noch in der Abgeschiedenheit einer Mönchszelle, noch in der akademischen Auseinandersetzung gefunden, auch nicht in der theoretischen Auseinandersetzung mit dem theologischen Erscheinungsbild der Anglikanischen Kirche, aus der sie entwachsen bzw. entlassen ist. John Wesley, der wie sein Bruder Charles zeitlebens bewußt anglikanischer Pfarrer blieb und es für die methodistische Bewegung abgelehnt hat, daß man sie den 'Dissenters' zuordnete, wollte nicht *die Kirche reformieren*, sondern *die Welt missionieren*. Diese Welt sah er an als sein Kirchspiel. Die Anknüpfung an die apostolische Kirche, deren unübersehbarens Kennzeichen es war, immer *in Mission zu sein*, war die grundlegende Orientierung, die er der methodistischen Bewegung mit auf den Weg gab. Als die Methodisten von England nach Amerika kamen, war ihr Ziel »to reform the nation« (nicht »to reform the Church«).

Kurz gefaßt: der Methodismus war keine '*kirchliche Reformbewegung*', auch keine '*Gemeindebewegung*' im Gegenüber zur statischen und staatlichen 'Kirche', sondern er war durch und durch '*Missionsbewegung*'. Nur wer dies versteht, kann sich ein Bild von methodistischer Theologie und Praxis machen.

Im Rückbezug auf das Thema 'Migration' erinnere ich nur an den Tatbestand, daß alle vier methodistischen Kirchen ausschließlich aus missionarischen Gründen nach Kontinental-Europa kamen und daß sowohl die Arbeitsweise wie auch die Sprache diesen Sachverhalt umschreiben.

– Die Prediger wurden 'gesandt'.
– Sie kamen als 'Missionare'.
– Die Kirchen organisierten z.B. eine 'Hessen-Mission'.
– In USA wurde Geld für eine 'Missionskirche' in Bremen gesammelt.
– Die Gemeinde bezeichnete man als 'Mission'.
– Diese hatten keine Gemeindekasse, sondern eine 'Missionskasse'.
– Man sammelte keine 'Kollekte', sondern 'Missionsgeld'.
– Die Berichte über die Arbeit waren 'Missionsberichte'.
– Allein die Deutung der Namen der Zeitschriften macht das missionarische Profil der Gemeinden erkennbar: 'Der Evangelist' (Bischöfl. Methodistenkirche),

---

Dies zeigt bereits an, daß es nicht um eine grundsätzliche Anfrage an reformatorische theologische *Inhalte* geht, sondern um die Frage, was ist ihre *Funktion*, worauf zielen sie hin? In der methodistischen Tradition wurde entsprechend wenig Theologie neu formuliert, aber theologische Einsichten waren weitaus weniger für die Absicherung der "rechten Lehre" maßgebend als für das persönlich erfahrbare Heil und die zugewandte Diakonie in der einen Mission, in der zu sein die Kirche berufen ist, damit in der ganzen Welt, die gleichsam eine Parochie darstellt, Heil empfangen und bewirkt werden kann.
Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß meine folgende Skizze bruchstück- und lückenhaft ist und bei weitem nicht genügend differenziert. Gleichzeitig wünsche ich mir, daß die aufgeworfene Frage diskutiert wird.

'Evangelischer Botschafter' (Evangelische Gemeinschaft), 'Der Methodisten-Herold' (Wesleyanische Methodistengemeinschaft) und 'Der Heilsbote' (Kirche der Vereinigten Brüder).

Aus dieser praktisch-theologischen Grundposition '*Kirche als Mission in Mission*' sind die weiteren theologischen Aspekte zu betrachten.

4.2 Die Mission bestimmt den Schwerpunkt der Botschaft: das Heil der Welt

Angesichts der These, daß methodistische Theologie und Praxis in der Aufnahme des zentralen Anliegens der Botschaft des Neuen Testaments lediglich von der *Soteriologie* her definiert werden kann, haben andere theologische Aspekte eine nachrangige, in gewissem Sinne partielle Bedeutung. Z. B. stellt sich die Frage nach dem Bild der neutestamentlichen Gemeinde nicht zuerst in dem Sinne, ob die Gemeinde oder Kirche diesem biblischen 'Modell' (Oncken[74]) entpricht, sondern ob sie in der Lage ist, die Sendung zur Mission in Evangelisation und Diakonie auftragsgerecht, das heißt im Sinne des Neuen Testaments, zu erfüllen[75]. Es geht also nicht um die Wiederholung des Modells, sondern um die Erfüllung des Auftrags schlechthin, zu dem Kirche und Gemeinde gestiftet ist.

4.3 Die Mission bestimmt die Struktur: Kirche in Sendung

Für die methodistische Missionsstruktur war die *Kirche* mit ihrer connexionalen Praxis eine unverzichtbare Voraussetzung. Die 'Sendung' der 'Missionare' erfolgte durch die 'Kirche' in ihrer Gesamtheit. Nur dieses apostolische Prinzip der 'Sendung' hat zu der enormen Ausbreitung im 19. Jahrhundert in Amerika und in unserer Zeit in Afrika und Asien geführt. Die Kategorie der 'Sendung' entspricht der *Kirche in Mission*. Dieses scheint mir durchaus dem neutestamentlichen Begriff der *Berufung* zu entsprechen. Nicht die Gemeinde ruft in ihren Dienst, sondern der Herr selbst ruft durch sein Wort. Im neutestamentlichen Bild von Gemeinde ist von einer Berufung durch Gemeinden kaum die Rede. Für Methodisten ist es auch schmerzlich, daß manche Denominationen den Begriff 'Kirche' abschätzig, manchmal geradezu verächtlich gebrauchen. Den Methodisten ist ihr Verständnis von Kirche nicht gleichgültig, und etymologische Spielchen erfassen nicht die Tiefe der theologischen Dimension.

---

74 Edwin Brandt bemerkt in seinem Beitrag 'Vom Bekenntnis der Baptisten'. In: Günter Balders, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe: »Kein anderes Thema ist so beherrschend wie die Frage nach der rechten Gemeinde (S. 193). [...] das ständige Fragen nach dem biblischen Vorbild, nach den Aussagen der Schrift über die Gestaltung des Gemeindelebens und der Gemeindeämter von Anfang an zur baptistischen Gemeindewerdung dazu (S. 192)«. In dem Zusammenhang zitiert Edwin Brandt die Gründungsurkunde der Onckenschen Gemeinde in Hamburg vom 23.4.1834 in der es heißt, daß die Gemeinde sich verbinden wolle »nach dem Modell der ersten Gemeinden« – wobei der englische Urtext bemerkenswerter Weise von »primitive churches« spricht, also einerseits in der Mehrzahl und andererseits ist hier am Anfang dieses Zweiges des Kongregationalismus der Begriff 'Kirche' gebraucht! (S. 192 f).

75 Auffällig ist, daß z. B. in der TRE, Bd. 5, S. 193 erst von der Taufe und Gemeinde (nicht im Sinne Luckays von Gemeinde und Taufe), und danach von Evangelisation und Mission gehandelt wird.

Nur als Folge der 'Sendung' durch die Kirche kamen die Methodisten nach Deutschland.

4.4 Die Mission setzt den Rahmen: verpflichtende Gemeinschaft

Weil die Grenze der Gemeinde und Kirche weder vor der eigenen Kirchentür (Kongregationalismus) noch an den Landesgrenzen (aus der Staatskirche gewordene Volkskirchen) endet, lebt jede methodistische Gemeinde als Teil der Denomination (Kirche) in einer verpflichtenden und verbindlichen Gemeinschaft mit allen anderen Gemeinden dieser Kirche und ebenfalls in ökumenischer Verpflichtung. Das findet *innermethodistisch* seinen Ausdruck in einer weltweit verbindlichen Lebensordnung (Lehre, Verfassung und Ordnung) sowie in einer personellen und finanziellen gegenseitigen Verpflichtung und *ökumenisch* in einer verpflichtenden Gemeinschaft, die heute auch in einem gesamtkirchlichen Verfassungsauftrag formuliert ist[76]. Um in Mission sein zu können, verfügt die 'Konferenz' als regionale Gemeinschaft von Gemeinden gemeinsam über das Eigentum und die finanziellen Mittel dieser Gemeinschaft. Auch die personellen Fragen werden, soweit es um die Anstellung, Ausbildung und soziale Absicherung geht, von dieser Gesamtgemeinde bzw. Teilkirche (Konferenz) verantwortet.

Dieser gemeinsame 'Ressourcen-Pool' hat sich für die Mission der Kirche beispielsweise in Nordhessen bewährt.

4.5 Die Mission braucht Missionare, die sich senden lassen

Dieses missionarische System setzt voraus, daß der Prediger als Missionar jederzeit bereit ist, den Ort aufzusuchen, wohin er durch den 'Missionsstrategen', was mir eine angemessene Umschreibung eines wesentlichen Aspekts des methodistischen Verständnis vom Dienst eines Bischofs ist, gesandt wird. Ich merke schleunigst an, daß das methodistische Bischofsamt keinerlei Lehrautorität oder in dieser Hinsicht irgendwelche Vollmachten hat. Im Sinne der neutestamentlichen *episkopé* wird *'Aufsicht geführt'*, durch den Bischof bzw. die Bischöfin über eine Region, den Superintendenten bzw. die Superintendentin über eine Sub-Region und den Pastor bzw. die Pastorin über einen Bezirk. Eine der wenigen Vollmachten, die dem Auftrag des Bischofs zugeordnet sind, liegen ganz im Sinne der Mission: er weist nach seiner Übersicht den Missionaren ihren Missionsort an.

---

76 In der weltweit gültigen Verfassung der EmK heißt es in Artikel fünf 'Oekumenische Beziehungen': »Als Teil der allgemeinen Kirche glaubt die Evangelisch-methodistische Kirche, daß der Herr der Kirche alle Christen zu Einssein ruft. Darum wird sie nach Einheit auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens streben: durch weltweite Beziehungen zu anderen methodistischen Kirchen, zu solchen vereinigten Kirchen, die der Methodistenkirche oder der Evangelischen Gemeinschaft angegliedert sind, durch Arbeitsgemeinschaften und Räte christlicher Kirchen, durch Bestrebungen zur Vereinigung von Kirchen methodistischer oder anderer Tradition«. Vgl. Lehre, Verfassung und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche. 1993, 90

Ich schreibe bewußt 'Missionsort', denn der Pastor/die Pastorin ist als Missionar nicht an eine Gemeinde gesandt, sondern in eine Stadt. Diese verantwortungsvolle und heute mit Sensibilität wahrgenommene Sendungspflicht des Bischofs, die nach ausführlicher Beratung mit den Superintendenten und weitgehend mit Gesprächen der betroffenen Pastoren und Pastorinnen erfolgt, begründet sich in gewissem Sinne aus dem Willen zu einer missionarischen Strategie.

Das Beispiel Oberhessen ist wieder ein guter historischer Beleg für die Konsequenzen dieser Praxis.

4.6 Die Mission schafft Weite: Theologen und Laien im gleichen Dienst

Die Qualifikation, als Missionar tätig zu sein, besteht nicht zuerst in einer akademischen Ausbildung, sondern in der persönlichen Berufung durch Gott. Wenn »nach der Meinung einer Jährlichen Konferenz [jemand als] wohlgeeignet für jenes Amt empfohlen« wird[77] ist das gleichsam die Bestätigung der Berufung durch eine Gemeinde. Dieses gilt – mit historischen Texten belegt – seit je her in gleicher Weise für einen hauptamtlich wie für einen ehrenamtlich Tätigen, »nachdem er hinsichtlich seiner Gaben, seiner Gnade und Nützlichkeit geprüft worden ist«[78]. Fast alle nach Deutschland gesandten Missionare hatten keine theologische Ausbildung[79]. Ihr theologisches Rüstzeug war der früher in Deutschland empfangene Konfirmanden-Unterricht in den verschiedenen Kirchen, aktiviert durch die geistliche Erfahrung der Wiedergeburt, eingeübt und herausgebildet in der Mission der entstehenden Gemeinden Amerikas. Insofern war das methodistische Predigtamt von Anfang an charismatisch: eine persönliche Glaubenserfahrung, die Bereitschaft zur Entfaltung der empfangenen Gaben im Dienst der Mission und oft eine unerwartete Führungsfähigkeit gaben dem Dienst das Profil.

Unter der Voraussetzung einer unerschütterlichen Berufungsgewißheit ist jede Person, ob ausgebildeter Theologe oder begnadeter Laie, von Anfang an willkommen gewesen. Daher konnte schon Wesley – nach der Überwindung

77 Text aus einer Ordinations-Urkunde von 1861, abgebildet in: Karl Heinz Voigt, Die Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen. In: A. Roepcke, Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. 1994, S. 424.

78 Text eines Erlaubnis-Scheines für 'seßhafte Prediger' (das sind nicht im Reisedienst stehende und darum seßhafte 'Laienprediger'–vgl. Lizenztext, Landesarchiv Schleswig-Holstein, Bestand Abt. 309, Nr. 24.314 – Heute heißt es in der Lehre, Verfassung und Ordnung der EmK: »Die Berufung zum geistlichen Dienst gilt im Sinne der neutestamentlichen Aussagen vom allgemeinen Priestertum allen Christen. An einzelne Christen ergeht der Auftrag zum Verkündigungsdienst. Er ist begründet in der Berufung und Sendung durch den Herrn der Kirche. […] Der Verkündigungsdienst in der Kirche wird wahrgenommen durch Pastoren/Pastorinnen, Laienprediger/Laienpredigerinnen und Predigthelfer/Predigthelferinnen, die zum Dienst beauftragt werden«. Lehre, Verfassung und Ordnung der EmK. 1993, S. 116.

79 Vgl. Karl Heinz Voigt, Über die Anfänge des Theologischen Seminars (der EmK 1858 in Bremen). In: Mitteilungen der Studiengemeinshaft für Geschichte der EmK (1993/2), S. 2-19.

eigener Vorbehalte – sowohl Männer wie vereinzelt auch Frauen beauftragen. Wenn Gott sie zum Dienst in der Mission beruft, wer will es wehren?

4.7 Die Mission bestimmt das Miteinander: ökumenische Gemeinschaft ist unverzichtbar

Weil die Mission in der Praxis und in der Theologie den absoluten Vorrang hatte, gab es kein Interesse an einer orthodox-orientierten Auseinandersetzung um die rechte Lehre. Der Gedanke in der Mission in Liebe zu Gott und zu den Menschen bis zur Bereitschaft der Feindesliebe zu wachsen, waren und sind die Grundlagen für die traditionelle 'ökumenische Gesinnung'.

5. Schlußbemerkung

Vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung kann man die theologischen Rahmenbedingungen der methodistischen Kirche in Ansätzen erkennen.

Vielleicht darf ich versuchen, meine Perspektive noch in einem Bild für Sie unvergeßlich zu machen. Wir leben in unserem Land ganz natürlich mit der Vorstellung des lehrenden Professors, der am Katheder im Hörsaal vor den Studenten seinen theologischen Entwurf entfaltet. Wer an methodistische Theologie denkt, der muß, wie Rudolf Bohren es uns einmal ermahnend gesagt hat, den Ruf hören »Auf, auf Kameraden, aufs Pferd, auf Pferd!«[80] Nur wer das Bild des reitenden Reisepredigers John Wesley vor sich sieht, der um der Mission willen unterwegs ist und auf dem Rücken des Pferdes zwischen zwei Straßenpredigten seine Schriften auf jenem speziell gebastelten »Pferderücken-Schreibtisch« verfaßt, der kann erahnen, daß methodistische Theologie im Vollzug missionarischer Arbeit ihren Sitz im Leben hat. Und dieser hochgebildete John Wesley, der neben der Bibel viele Passagen aus den Schriften der Kirchenväter im Kopf als Reisebibliothek bei sich hatte, kehrte dann von Zeit zu Zeit ein, um mit einigen Brüdern zu konferieren, eine 'Konferenz' zu halten, wie wir heute sagen. Und dann, wenn er von den Armen und den Menschen ohne Glauben kam, beschäftigten ihn und seine Brüder gemeinsam die Fragen »1. *Was* sollen wir lehren? 2. *Wie* sollen wir lehren? und 3. Was sollen wir tun? Das heißt, wie sollen wir unsere Lehre, unsere Ordnung und unsere Praxis aufeinander abstimmen?«[81] Hier geht es also nicht um einen diskussionswürdigen akademischen 'Wurf', sondern um eine Lebensform, in der die urchristliche Mission unter den Bedingungen der Gegenwart angemessen erfolgen kann. Kurz gefaßt heißt das: methodistische Strukturen der Theologie sind nicht 'entworfen', sondern in der Korrespondenz mit der Praxis 'geworden'. Dieser Prozeß wachstümlicher Ordnung auf theologischer Grundlage findet bis heute statt.

---

80 Rudolf Bohren u.a., Herausforderungen an die Evangelisch-methodistische Kirch. In: EmK heute, Heft 42 (1984), S. 6.

81 John Wesley, Konferenzgespräche über Lehre und Ordnung, übers. v. H. Nausner. Wien 1976 ff, 1 (betr. 1744).

Bisher ging es um die Skizzierung des historischen Rahmens methodistischer Theologie, der tief in den Fragen der Migration verwurzelt ist. Nun muß abschließend hinzugefügt werden, daß sich die heutigen Probleme der methodistischen Kirche auch daraus ergeben, daß zwar noch die Eckdaten dieser Theologie einer Kirche in Mission zu erkennen sind, weil Strukturen und Ordnungen konserviert wurden. Aber die geistliche Kraft und der unerschütterliche Wille zur Mission sind nicht mehr vorhanden, wie es für die Welt und die Kirche selber dringend nötig ist. Während eine 'Gemeindebewegung' sich an einem Thema kontinuierlicher Bauarbeit orientiert, hat eine 'Missionsbewegung' erfahrungsgemäß immer nur eine begrenzte Zeit die dynamische Kraft, die der Heilige Geist gibt, wann und wie er will. Dieses ist für mich ein Erklärungsmodell für Entwicklungen in unserer Zeit[82].

Weil diese Welt die Mission der Kirche dringend braucht und sich das methodistische Modell an vielen Plätzen der Welt immer noch als eine fördernde Rahmenbedingung erweist, scheue ich mich nicht, Sie, liebe Schwestern und Brüder, um die Fürbitte für eine missionarische Belebung unserer methodistischen Kirche zu bitten, damit sie im kommenden *Jahrhundert der Migration* ihre Mission zur Ehre Gottes erfüllen kann.

Literatur

Erich Beyreuther, Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Entwicklung und das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. In: Ökumenische Rundschau (1964), S. 237-256

Karl Heinz Voigt, Die deutschen Methodisten in Amerika und die reformatorischen Kirchen Europas. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche (1981), Heft 1, S. 6-16

Karl Heinz Voigt, Ein amerikanisch-hanseatischer Vertrag in seiner Bedeutung für die methodistische Kirche. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche (1986), Heft 2, S. 40-51

82 Es ist aber auch eine Mahnung, den Begriff Freikirche viel differenzierter zu benutzen, als es derzeit auch unter uns geschieht.

Werner Klän

Auswanderung und Rückwanderung am Beispiel der Missouri-Synode und der evangelisch-lutherischen Freikirche in Sachsen

Für das New Yorker Luthertum am Beginn des 19. Jahrhunderts hat Robert F. Scholz einen »process of Americanization« nachgewiesen, der darin bestand, daß Gemeinden auf der Grundlage freiwilligen Zusammenschlusses, einer »sektiererischen« Tendenz, Erweckung, missionarischer Option und der Abkehr vom Rationalismus bei Hinkehr zu Gefühl und Erfahrung entstanden[1]. Es ist die Frage, ob diese These sich ggf. auf die lutherische Auswanderung aus Sachsen nach Missouri in den dreißiger Jahren und die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erfolgte Rückwanderung übertragen läßt.

Nun gehört die Auswanderung zu einem Frühphänomen bei der Bildung »konfessioneller Minderheitskirchen«[2] in Deutschland. In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre fand in Ostpommern der Auswanderungsgedanke Eingang in die eigenständigen Gemeinden, die aus der Erweckungsbewegung hervorgegangen waren und Anschluß an die lutherische Oppositionsbewegung gegen die Einführung der Union in Preußen gefunden hatten[3]. Religiöse Motive verbanden sich angesichts der materiellen Notstände in der Heimat mit der Hoffnung auf wirtschaftlich bessere Verhältnisse im Zielland. Unter Leitung von Pastor Grabau und Hauptmann von Rohr wanderten 1839 insgesamt 1239 Personen, freilich nicht nur Pommern, nach Nordamerika aus. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die Versuche sowohl des Oberkirchenkollegiums der Evangelischen-lutherischen Kirche in Preußen wie auch das Nachgeben des neuen Königs Friedrich Wilhelm IV., die Auswanderungsbewegung zu verhindern bzw. zu beenden, erfolglos blieben, so daß die Auswanderung 1843 unter den Pastoren Ehrenström und Kindermann einen Höhepunkt erreichte[4]. Auch hier mischten sich religiöse und materielle Motive in unterschiedlichen Anteilen, freilich bei Zunahme der wirtschaftlichen Gesichtspunkte[5]. Das Hauptrekrutierungspotential dieser

1 Robert F. Scholz, »Ecclesia Plantanda«. In: Marvin A. Huggins (Hg.): Missionary to America. The History of Lutheran Outreach to Americans. The Lutheran Historical Conference, Essays and Reports to the 16th Biennial Meeting, Chicago, Illinois, 1992, Vol. 15. St. Louis-Minneapolis 1994, hier S. 14.

2 So die konfessionskundlich angemessene Bezeichnung für die staatsfreien, selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchenbildungen nach Kirchner; sie sollte – zumindest im wissenschaftlichen Bereich – den Begriff 'lutherische Freikirchen' künftig ersetzen.

3 Vgl. Lieselotte Clemens, Die Auswanderung der pommerschen Altlutheraner in die USA. Ablauf und Motivation 1939-1943. Hamburg/Kiel 1976, 2. Aufl.1990, S. 32.

4 Ebd. S. 89.

5 Ebd. S. 96 f.

Emigration bestand zum überwiegenden Teil aus den »ländlichen und städtischen Unterschichten«[6].

Unter Führung von Pastor Kavel ging eine zweite Auswanderungswelle, mehrheitlich Schlesier, nach Australien[7]. Bei Kavel tritt neben die negativen Motive, nämlich der Abkehr von der Union und der hoffnungslosen Einschätzung der Lage für die Bildung lutherischer Kirchen in Europa überhaupt die Hoffnung auf »einen grundlegenden Neuanfang«: »Die Flucht wird zur Sendung«[8]. So fand in Australien im Mai 1939 eine Synode statt, die sich eine Kirchenordnung gab, in der Grundzüge einer »apostolischen Verfassung« der Kirche entwickelt und umgesetzt wurden[9]. Drei weitere Auswanderungsschübe folgten[10].

Auffällig ist der Motivwandel Friedrich Wilhelms III. in seiner Stellung zur Auswanderungsbewegung: 1836 will er »die Verführten und Verirrten auf den rechten Weg leiten«, Anfang 1837 sieht er in der Auswanderung zwar »keinen Nachteil« für den Staat, sich selbst aber in die »landesväterliche« Pflicht genommen, im Herbst desselben Jahres genehmigt der Monarch die Emigration »unter Beobachtung der sonstigen gesetzlichen Bedingungen [...] unter nochmaliger Vorhaltung ihres Unrechts«, im Frühjahr 1838 überläßt er die »Irregeleiteten« schlicht ihrem »Schicksal«; im Juni eben dieses Jahres verpflichtet er die Auswandernden zur Begleitung durch »einen Geistlichen ihrer Ansicht«[11].

1. Die sächsisch-lutherische Auswanderung und die Bildung der Missouri-Synode

Die sächsisch-lutherische Auswanderung erfolgte unter durchaus anderen Bedingungen als die Emigrationen aus Preußen. Sie war – von einer Ausnahme abgesehen – durchaus keine Massenauswanderung wie aus Südwest- und Nordostdeutschland[12]. Die Gründe hierfür dürften in den relativ guten wirtschaftlichen Verhältnissen Sachsens liegen, deren Besserung der Landtag im Jahr 1837 aufgrund des Beitritts zum Zollverein gar erwartete[13].

6 Ebd. S. 108.

7 W. Iwan, Um des Glaubens willen nach Australien. Eine Episode deutscher Auswanderung. Breslau 1931; Ders., Die altlutherische Auswanderung um die Mitte des 19. Jahrhundert. Ludwigsburg 1943; Volker Stolle, Die Kirche zu erhalten und zu verjüngen. Vor 150 Jahren lutherische Auswanderung nach Australien.. In: LuThK 12 (1988), S. 111.

8 Ebd. S. 113.

9 Ebd. S. 116.

10 Iwan (wie Anm. 7), S. 49 ff, 59 ff, 79 ff.

11 Die Nachweise des Schreibens vom 20.7.1836, der Kabinettsordres vom 2.1., 2.9.1837 und vom 10.3., 25.6.1838 ebd. S. 130-132.

12 Hildegard Rosenthal: Die Auswanderung aus Sachsen im 19. Jahrhundert (1815-1871). Stuttgart 1931 (Schriften des Deutschen Auslands-Instituts, A: Kulturhistorische Reihe, Bd. 30), S. 36 f.

13 Ebd. S. 45.

Die erste große Auswanderungsbewegung war die der sächsischen Lutheraner unter Führung von Martin Stephan in den Jahren 1838-1839; etwa 750-800 Personen aus den Umlanden und aus Dresden nahmen an ihr teil[14]. Sie muß wohl zu Recht als ganz überwiegend religiös motiviert angesehen werden, da wirtschaftliche Gesichtspunkte für die Auswandernden so gut wie keine Rolle spielten; in dieser Weise steht sie in Sachsen einzig dar[15].

Martin Stephan hatte als Prediger an der Böhmischen Gemeinde in Dresden eine große Personalgemeinde um sich gesammelt[16], in der eine Entwicklung von der Erweckung zur Konfessionalisierung stattfand, wie auch in Preußen beobachtet werden kann[17]. Es kam zu Schwierigkeiten mit der Gemeinde und den Kollegen im Pfarramt, so daß sich seit 1835 der Auswanderungsgedanke bei Stephan mehr und mehr verfestigte; seine trotz landtäglichem Verbot der »Konventikel« fortgesetzten Aktivitäten führten schließlich 1837 zu seiner Amtsenthebung[18]. Diese Entwicklung war der letzte Auslöser für die Auswanderung[19]. Sechs Pastoren und Kandidaten begleiteten am 3. und 18.11.1838 die Schar, die sich im Februar 1839 in Perry County/Mo. niederließ[20]. Schon während der Reise kam es zu einer grundlegenden Krise um den Führungsstil Stephans, der sich überdies mit episkopalen Ambitionen trug; Vorwürfe wegen finanzieller Unregelmäßigkeit lassen sich nicht mehr klären[21]. Jedenfalls kam es im Mai 1839 zu seiner Absetzung und zur Trennung der ausgewanderten Sachsen von ihrer bisherigen Leitgestalt. Die Folge war ein drohender Zusammenbruch in allen Bereichen[22]. Die Legitimität der Gründe wie der Durchführung der Auswanderung standen fundamental in Frage[23].

In dieser katastrophalen Lage entwickelte C.F.W. Walther ein neues ekklesiologisches Konzept, das geeignet war, die sächsischen Lutheraner in Nordamerika des guten Rechtes ihres Weges zu vergewissern und ihnen zugleich eine Zukunftsperspektive im neuen Kontext zu eröffnen. Eine 'relecture' der Schriften Luthers und lutherischer Theologen der Orthodoxie brachte ihn zu der Überzeugung, daß auch nicht vollständig »rechtgläubige«

14 Ebd. S. 67, 26.

15 Ebd. S. 68.

16 Gottfried Herrmann, Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart einer lutherischen Bekenntniskirche. Berlin 1985, 2. Aufl. 1995S. , 27; vgl. Rosenthal (wie Anm. 12), S. 68.

17 Herrmann (wie Anm. 16), S. 27.

18 Ebd. S. 28.

19 Ebd. S. 29.

20 Ebd. S. 29.

21 Ebd. S. 29.

22 Ebd. S. 29.

23 Ebd. S. 29.

Gemeinden als solche »wirkliche Kirche« seien und daher das Recht behielten, »das Predigtamt unter sich aufzurichten«; mit dieser Position setzte sich Walther durch[24]. 1844 kam es aufgrund des Zusammenschlusses mit den durch Sendlinge Wilhelm Löhes in Ohio entstandenen lutherischen Gemeinden zur Gründung der »Deutschen evangelisch-lutherischen Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten«[25].

Den Vorgang, der zur Konsolidierung der sächsisch-lutherischen Emigration und zur Kirchbildung führte, wird man als den Versuch einer Konzeptualisierung des überkommenen theologischen Erbes auf dem Weg der Reinterpretation eben dieser Tradition deuten können. Die staatskirchenrechtliche Voraussetzung für die Etablierung eines lutherischen Kirchentums auf dieser Grundlage in Nordamerika war die Bill of Rights von 1776.

Freilich begaben sich die ausgewanderten Lutheraner damit zunächst jeden Einflusses auf das konfessionelle Luthertum in Sachsen. Erst eine Generation später waren die in Nordamerika entwickelten Positionen in die Heimat vermittelbar, als sich dort konfessionelle Lutheraner, freilich nicht zur Auswanderung, sondern zum Austritt aus der Landeskirche veranlaßt sahen.

2. Die konfessionell-lutherische Kirchenbildung in Nordamerika und die Verbindungen nach Europa

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der Protestantismus in Gestalt fast aller etablierten Kirchentümer, wie sie sich in Europa herausgebildet hatten, in Nordamerika präsent, darunter eben auch Lutheraner. Hinzu kamen 'Dissenter' und 'Separatisten', die auf der Flucht vor der Verfolgung in Europa hierhergekommen waren, dazu kamen Gruppenbildungen, die in Nordamerika selbst ihren Ursprung hatten[26].

Im nordamerikanischen Luthertum ergab sich in dieser Zeit das Problem lutherischer Identität: So kam es zum Konflikt zwischen den 'American' Lutherans', den Nachfahren früherer Einwanderungsströme seit dem 18. Jahrhundert, die sich für eine Akkommodation an den neuen, pluralistischen Kontext einsetzten, wie etwa Samuel Simon Schmucker (1799-1873) oder Benjamin Kurtz (1795-1865)[27]. Dagegen standen 'konfessionelle Lutheraner', die für eine Bewahrung lutherischer Identität ohne Assimilation plädierten[28]. Die Frage ist freilich, wie eine derartige Bewahrung des Selbstverständnisses im veränderten Umfeld gedacht und gesichert werden könne.

24 Ebd. S. 30.

25 Ebd. S. 30.

26 David A. Gustafson, A Confessional Lutheran Encounters American Religion. The Case of Conrad Dietrich Wyneken. In: Missionary to America (wie Anm. 1), S. 131-141, hier S. 131.

27 Ebd. S. 132.

28 Ebd.

Am Beispiel Conrad Dietrich Wynekens (1810-1876) soll dieser Versuch untersucht werden. Wyneken selbst war ein Einwanderer der dreißiger Jahre: Selbst Sohn eines lutherischen Pfarrers aus Verden/A., erlebte er eine Erweckung, ohne gleich zu konfessioneller Einsicht vorzudringen. Zuletzt Leiter der Lateinschule in Bremervoerde, schloß er sich 1838 lutherischen Auswanderern an[29]. In Nordamerika widmete er sich zunächst der Missionsarbeit unter den zerstreuten Deutschen, zunächst von Baltimore aus[30]. Beeindruckt von den geistlichen Nöten, verfaßte er 1840 den Traktat »Die Not der deutschen Lutheraner in Nordamerika«, in dem er um Prediger für seine Landsleute bat[31]. Die Schrift fand rasch in Deutschland Verbreitung, nicht zuletzt durch die Veröffentlichung in der von Harleßschen Zeitung für Protestantismus und Kirche[32]; schon 1840/41 folgten vier Missionare aus Deutschland dem dringenden Appell[33]. Als Hauptproblem sah er die Entkirchlichung der Deutschen, die aus seiner Sicht zugleich eine Entkonfessionalisierung bzw. die Gefährdung ihrer konfessionellen Herkunft[34] war. Eben hierin identifizierte Wyneken, ohne den Begriff selbst zu gebrauchen, die kirchliche Entwicklung, die ein Großteil seiner Landsleute nahm, als 'Amerikanisierung'[35].

Wyneken selbst unternahm 1841/43 eine Deutschlandreise, in deren Verlauf er u.a. Wilhelm Löhe für seine Ziele gewinnen konnte[36]. Löhe übernahm die Ausbildung und Aussendung von 'Sendlingen', schloß aber in seine Überlegungen durchaus ein, daß diese mit den von ihnen gebildeten Gemeinden mit bereits vorhandenen Synoden, etwa den 'Stephanisten' in Missouri zusammengehen sollten. Wyneken gelang es also, bei den konfessionellen Lutheranern Aufmerksamkeit und Hilfsbereitschaft für sein Anliegen zu wecken[37]. Damit war die Weichenstellung für ein künftiges Zusammengehen mit der Missouri-Synode erfolgt[38].

---

29 Ebd. S. 133.

30 Norman J. Threinen, Wyneken and 19th Century German Lutheranism. In: Missionary to America (wie Anm. 1), hier S. 116.

31 Ebd. S. 117 gegen Gustafson (wie Anm. 26), S. 134, der die Abfassung fälschlich auf 1842 datiert.

32 Threinen (wie Anm. 30), S. 117.

33 Gustafson (wie Anm. 26), S. 133.

34 Ebd. S.135.

35 »It is the classical statement of the problem of Americanization from one who personally experienced that phenomenon and who ministered to others who were undergoing tremendous changes in their own lives as a result of their coming to America«. Ebd. S.138.

36 Ebd. S. 133.

37 Threinen (wie Anm. 30), S. 126.

38 Rudolph F. Rehmer, The Impact of Wyneken's Notruf. In: Missionary to America (wie Anm. 1), hier S. 205 f.

Die ersten beiden Sendlinge, eigentlich als Lehrer ausgebildet, Ernst und Burger, traten im Juli 1842 ihre Reise nach Amerika an und schlossen sich der Ohio-Synode an[39]. Dort wurde ihnen aber bald klargemacht, daß sie den Immigranten an der »frontier« besser als Pastoren dienen könnten: demzufolge blieben sie einstweilen zu weiterer Ausbildung am Seminar der Ohio-Synode in Columbus[40].

Am Beispiel des dritten Löheschen Sendlings, Paul August Baumgart, läßt sich exemplarisch der Werdegang eines solchen Mannes verfolgen, wenngleich gerade Baumgarts Biographie gewisse Besonderheiten aufweist. Er war geborener Jude, erfuhr im neunzehnten Lebensjahr eine Bekehrung zum Christentum[41]. Während seiner Tätigkeit als Hilfslehrer Anfang der vierziger Jahre stand er in Verbindung mit Löhe, auf dessen Rat hin er schließlich im September 1843 nach Columbus/Ohio aufbrach, um Ernst, der inzwischen als Katechet in Marysville/Ohio tätig war, am Seminar zu ersetzen[42].

Die von Löhe aufgesetzte Instruktion Baumgarts[43] erlaubt Rückschlüsse auf Löhes Intentionen für sein Unternehmen. So hielt er fest, daß sein Sendling weder aufgrund einer Berufung oder Überredung, sondern allein wegen der Not der ausgewanderten Deutschen seine Reise antrete[44]. Zwar sei eine Rückkehr nach Deutschland nicht ausgeschlossen; solange freilich seine Arbeit in Amerika von Nutzen sei, habe er zu bleiben[45]. Schwerpunktmäßig schärfte Löhe die Freiwilligkeit des Unterfangens ein, dabei zugleich die Grenzen der Wirksamkeit seines Sendlings absteckend. Auf eigene Faust habe er nichts zu beginnen[46], zumal seine Stellung in aller Deutlichkeit als die eines Lehrers mit markantem Unterschied zum ordinierten Amtsträger markiert wurde; hierin solle keine Veränderung erfolgen[47]. Löhe sah die Gefahr, in der sich die Ausgewanderten befanden, als eine doppelte, nämlich sowohl ihre überkommene Kirchlichkeit als auch ihre herkömmliche Nationalität zu verlieren[48].

39 Threinen (wie Anm. 30), S. 127.

40 James L. Schaaf, Paul August Baumgart. In: Missionary to America (wie Anm. 1), hier S. 95.

41 Ebd. S. 97.

42 Ebd. S. 96 f.

43 In Englisch bei ebd. S. 102-104.

44 Paragraph 1.

45 Paragraph 2.

46 Paragraph 3.

47 Paragraph 4.

48 Paragraph 4.

Im Zusammenhang mit dem Streit um die offizielle Unterrichtssprache am Seminar in Columbus[49] schlug sich Baumgart 1845 auf die Seite der dissentierenden 'deutschen' Fraktion; dies führte zur Trennung von der Ohio-Synode und zum Anschluß an Wyneken in Fort Wayne, der ihn als Lehrer in Baltimore zum Einsatz bringt[50]. Erstaunlich ist, daß Baumgart, nachdem er am 9.7.1848 – auf den ersten Blick entgegen der Löheschen Instruktion – ordiniert wurde, 1849 zuletzt als Pastor der Missouri-Synode in Logan/Ohio festzustellen ist[51]. Allerdings hatte Löhe vorgesehen, daß Baumgart für seinen Weg den Rat, das Zeugnis und das Urteil von dazu berufenen Männern einholen sollte; hier war ein wenngleich geringer Spielraum für neue Impulse und Entwicklungen, abseits von den geplanten, doch gegeben[52].

Im Jahr 1846 trat die Missouri-Synode als verfaßte Körperschaft ins Leben. Dabei wurde der Synode der Charakter einer 'kirchlichen Obrigkeit' nicht zuerkannt; in ihren Beschlüssen hatte sie lediglich beratende Funktion für die einzelnen Gemeinden. Diese sind in diesem Konzept die eigentlich ekklesiologisch relevanten Größen[53].

In den folgenden Jahren kam es – wie bald darauf auch in Deutschland – zu heftigen Auseinandersetzungen um die Lehre von der Kirche und vom kirchlichen Dienstamt; in Nordamerika waren die Hauptgegner die Synoden der preußischen Auswanderer mit Pastor Grabau in Buffalo an der Spitze auf der einen und den sächsischen Emigranten unter Führung C.F.W. Walthers auf der anderen Seite[54]. Walther legte schließlich seine Position in der umfänglichen Schrift vor, die von der fünften Synodalversammlung der Missouri-Synode als offizielle Stellung in dieser Lehrfrage approbiert wurde[55]. Walther stellte heraus, und die Missouri-Synode machte sich diese Position solenn zu eigen, daß die Kirche die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen und Heiligen sei und als solche »unsichtbar«[56]. So ist sie, erkennbar an der rei-

49 1844 erlangte die 'deutsche' Fraktion noch einmal das Übergewicht, 1845 revidierte die Synode freilich ihren Beschluß, indem sie Deutsch und Englisch als gleichberechtigte Unterrichtssprachen bestimmte, vgl. Schaaf (wie Anm. 40), S. 110.

50 Ebd. S. 111.

51 Ebd.

52 Paragraph 2, 3, 7.

53 Christian Hochstetter, Die Geschichte der Evangelisch-lutherischen Missouri-Synode in Nordamerika und ihrer Lehrkämpfe von der sächsischen Auswanderung im Jahre 1838 an bis zum Jahre 1884. Dresden 1885, hier S. 207 ff.

54 Ebd. S. 181.

55 C.F.W. Walther (Hg.), Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt. Eine Sammlung von Zeugnissen über diese Frage aus den Bekenntnißschriften der evangelisch-lutherischen Kirche und aus den Privatschriften rechtgläubiger Lehrer derselben. Erlangen 1852, 2. Aufl. 1865, vgl. Hochstetter (wie Anm. 53), S. 207 ff.

56 Ebd. S. 209.

nen Predigt des Wortes und der schriftgemäßen Spendung der Sakramente, im Besitz der Schlüsselgewalt. Diese Vollmacht überträgt die Gemeinde den Amtsträgern durch die Berufung, ohne daß diese dadurch in einen besonderen Stand erhoben würden, wenngleich die Gemeinde ihrerseits den Amtsträgern Gehorsam schuldet, sofern es sich um göttlich gebotene Dinge handelt[57].

Die Missouri-Synode war sich seinerzeit durchaus dessen bewußt, daß es sich bei derartiger Ordnung der Beziehungen zwischen Gemeinde und Amt, Amt und Gemeinde jedenfalls um eine freie Neubestimmung der Verhältnisse handele, die so nur unter den Bedingungen des nordamerikanischen Kontextes möglich war, »da [...] nichts in den äußerlichen Verhältnissen sich findet, welches Gemeinden oder Prediger hindern könnte, sich frei nach Gottes Wort zu bewegen und die Verhältnisse danach zu ordnen«. Hingegen hielt man aus dieser Warte die kirchlichen Zustände in Deutschland für weitgehend irreformabel[58]; eben dies war ja auch einer der wichtigeren Gründe für die Auswanderung gewesen. Indes blieb angesichts dieser vorgängigen Einsicht in die Geschichtlichkeit und Kontextualität der eigenen Kirchenverfassung die theologische Überhöhung dieser Entwicklung problematisch, wurde die gefundene Ortung und Ordnung sozusagen unmittelbar als »nach der Richtschnur des göttlichen Worts bestimmt« aufgefaßt[59].

3. Rückwanderung und erneute Auswanderung

3.1. C.F.Th. Ruhland

Dieses Konzept von Kirche und Amt stand in Widerspruch zu der Verhältnisbestimmung beider Größen, wie Wilhelm Löhe sie getroffen hatte[60]. Folgerichtig kam es zum Bruch zwischen Löhe und Walther; ab 1853 wurde keine Unterstützung mehr von Neuendettelsau der Missouri-Synode zur Verfügung gestellt. So traten andere in diese Aufgabe ein. Walther nahm Verbindung auf zu der freikirchlichen Gemeinde Friedrich Brunns in Steeden/Lahn; vereinzelte Kontakte gab es schon z. Zt. der Gründung der Gemeinde 1846, vermittelt durch Auswanderer aus Nassau, sie knüpften sich seit den fünfziger Jahren allmählich enger[61]. Brunn selbst näherte sich, zunächst ohne direkten Einfluß aus Missouri in den umstrittenen Fragen der Ekklesiologie und der Amtslehre, allmählich den von Walther vertretenen Positionen an; in den Konflikten, die vor allem in den selbständigen evange-

57 Ebd. S. 224 f.

58 Ebd. S. 226 f.

59 Ebd. S. 228.

60 Vgl. Rudolf Keller, August Vilmar und Wilhelm Löhe. Historische Distanz und Nähe der Zeitgenossen im Blick auf ihr Amtsverständnis. In: KuD 39 (1992), S. 202-223.

61 Herrmann (wie Anm. 16), S. 272.

lisch-lutherischen Gemeinden Preußens starken Widerhall fanden, ging er schließlich eigene Wege[62].

Bei seiner zweiten Deutschlandreise 1860 trat Walther schließlich in Verbindung zu Brunn; auf sein Drängen hin erklärte sich dieser bereit, auswanderungswillige junge Männer auf Tätigkeiten als Lehrer oder Prediger vorzubereiten, die dann in den Dienst der Missouri-Synode treten sollten[63]. Finanziert wurde das von ihm errichtete Proseminar vor allem durch Kollektenreisen, die Brunn in den Bereich der lutherischen Landeskirchen Sachsens, Mecklenburgs und Hannovers unternahm[64]. Brunn galt sozusagen als »autorisierter Vertreter der Missouri-Synode in Deutschland«[65]. Walther war sich der herausragenden Bedeutung dieser Anstalt durchaus bewußt, war sie doch aus seiner Sicht »ein leuchtender Stern jenseits des Meeres«[66].

Als 1871 in Sachsen sich eine 'Evangelisch-lutherische Freikirche' – als Selbstbezeichnung für eine lutherisch-konfessionelle Minderheitskirche findet sich dieser Begriff historisch erstmals hier – entstand, schloß sich Brunn alsbald dieser neuen Kirchenbildung an[67]. Die Evangelisch-lutherische Freikirche war – anders als die konfessionelle Auswanderung in den dreißiger Jahren – zunächst eine reine Laienbewegung gewesen. Noch vor dem Austritt aus der sächsischen Landeskirche hatten sich die sie tragenden 'Lutheranervereine' auf die Suche nach einem Pastor aus der Missouri-Synode gemacht[68]. Trotz interner Widerstände – namentlich von Brunn, der um die Glaubwürdigkeit seines Unternehmens besorgt war – fand der Plan schließlich nach längerem Zögern auch Walthers Billigung[69]; er konnte Pastor C.F.Th. Ruhland aus Pleasant Ridge dafür gewinnen, nach Deutschland zurückzukehren, dessen Berufung er – allerdings erst nach vollzogenem Austritt – durchaus empfahl[70].

Ruhland selbst war ein Neffe Adolph Petris, des Führers der Erwekkungsbewegung in Hannover. Nach St. Louis zum Theologiestudium eingeladen – Ruhland hatte eine landwirtschaftliche Ausbildung erhalten –, brach er 1857 nach Nordamerika auf[71]. Im Pfarramt in Oshkosh (Wis.) sammelte

62 Werner Klän, Die evangelisch-lutherische Immanuelsynode in Preußen. Eine Kirchenbildung im Gefolge der ekklesiologischen Auseinandersetzungen im deutschen Luthertum des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/M./Bern/New York/Nancy 1985 (EHS, Reihe XXIII, Bd. 234), S. 130 ff.

63 Herrmann (wie Anm. 16), S. 273.

64 Ebd..

65 Ebd. S. 274.

66 Vgl. ebd. S. 274

67 Vgl. ebd. S. 256ff.; Klän (wie Anm. 62), S. 133 ff.

68 Herrmann (wie Anm. 16), S. 104.

69 Ebd. S. 106 f.

70 Ebd. S. 107.

71 Ebd. S. 110.

er reichliche Erfahrungen auf dem Gebiet der Diaspora-Seelsorge und geriet mitten in die Auseinandersetzungen zwischen Missouri- und Buffalo-Synode[72]. Er war also in jeder Hinsicht für die Arbeit in den selbständigen lutherischen Gemeinden Sachsens prädestiniert, die ihn 1871 zu ihrem Pastor beriefen[73].

3.2. Erneute Auswanderung

3.2.1. Emil Lenke

Als Nachfolger Ruhlands wurde Emil Lenke 1873 Pastor der Dresdner Gemeinde der Evangelisch-lutherischen Freikirche, hatte jedoch bald Schwierigkeiten mit der Akzeptanz seiner Arbeit[74]. In Absprache mit Walther, dem die Probleme der inneren Konstitution in Sachsen durchaus vertraut waren, entschloß sich Lenke schließlich – freilich ohne eine künftige Rückkehr nach Deutschland auszuschließen – zur Übersiedlung nach Nordamerika. Dort arbeitete er zehn Jahre in einer Gemeinde nahe St. Louis, später etwa sechs Jahre in Millstadt (Ill.). 1889 folgte er dann einer Berufung in die freikirchliche Gemeinde nach Planitz/Sachsen.

3.2.2. Karl Friedrich Gottlieb Stöckhardt

Stöckhardt wirkte zunächst als sächsisch-landeskirchlicher Pastor und versuchte mit allen zu Gebote stehenden Rechtsmitteln, seiner konfessionellen Position innerhalb der Landeskirche Geltung zu verschaffen, als bereits die Evangelisch-lutherische Freikirche bestand. Erst Mitte der siebziger Jahre nahm er die Verbindung zu den 'Separierten' auf: Nachdem er von seinem Pfarramt suspendiert worden war, erklärte er seinen Austritt aus der Landeskirche und trat zur Freikirche über; die St. Johannis-Gemeinde in Planitz berief ihn 1876 alsbald zu ihrem zweiten Pastor[75]. Es handelt sich in seinem Fall also um einen »Übergang von der Renitenz in die Separation«[76].

Während in Sachsen ein Prozeß wegen Beleidigung und Gotteslästerung gegen ihn anhängig war[77], erreichte ihn 1878 die Berufung der Gemeinde zum Hl. Kreuz in St. Louis; zugleich war an eine Dozententätigkeit am Seminar der Missouri-Synode gedacht; so wurde er bald a.o. Professor für Exegese, nach Walthers Tod 1887 ordentlicher Professor[78].

---

72 Ebd. S. 111.

73 Ebd. S. 112.

74 Ebd. S. 132f.

75 Ebd. S. 236f.

76 Ebd. S. 236.

77 Stöckhardt war als Herausgeber des kirchlichen Blattes der Freikirche verklagt worden, wurde allerdings vom Vorwurf der Gotteslästerung freigesprochen, vgl. ebd. S. 250.

78 Ebd. S. 251.

3.3. Wege und Wanderungen zwischen Mission und Kirchen

Im Jahr 1876 traten vier Missionare auf dem indischen Missionsfeld aus der Leipziger Missionsgesellschaft aus, weil sie der Meinung waren, daß die Geltung des Bekenntnisses es erzwinge, die kirchliche Gemeinschaft mit jedem aufzukündigen, der einer Lehre des Wortes Gottes offen und hartnäkkig widerspreche.

Hintergrund für diesen Schritt war die Debatte über die Identifikation des Papstes mit dem Antichristen[79]. Walther hatte die Referate der Missionare zu dieser Frage begutachtet und – im Unterschied zum Direktor der Leipziger Mission, Hardeland – positiv gewürdigt. Hinzu kamen Klagen der Missionare über die Leitung des Seminars in Tranquebar; die Missionare forderten die Missionsleitung auf, mit der Bekenntnisstellung der Mission auch in der Heimat Ernst zu machen und zur sächsischen Landeskirche auf größere Distanz zu gehen. Mittlerweile führte die Korrespondenz mit Walther zu einer engeren theologischen Verbindung. Der Konflikt zwischen den Kritikern und der Missionsleitung eskalierte, bis es anläßlich der Visitation, die Hardeland 1876 in Indien durchführte, zum Bruch kam. Von Walther finanziert, brachen die vier Ausgetretenen im Frühjahr 1876 – entgegen den ursprünglichen Plänen, nach denen drei von ihnen gleich nach Nordamerika reisen wollten – erst einmal nach Deutschland auf[80]. Zwei von ihnen fanden jedoch noch in demselben Jahr Anstellung als Pastoren der Missouri-Synode; einer von ihnen übernahm gar die Leitung der 1894 gegründeten Missionsgesellschaft dieser Kirche.

In allen in diesem Kapitel geschilderten Fällen wurde die kirchliche Gemeinschaft nicht, wie im deutschen Luthertum weithin üblich, in territorial-kontinentalen Kategorien gestaltet, sondern konfessionell-transkontinental.

4. Resümee

Festzustellen ist, daß es in der Vor- bzw. Entstehungsphase selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen einen grundlegenden Wanderungsschub gab, der sich in verschiedenen Wellen von Deutschland aus in Richtung Nordamerika bzw. Australien bewegte. In Preußen ist dabei ein Nebeneinander von 'Freikirchen'bildung und Auswanderung mit anschließender Kirchenbildung in Nordamerika zu beobachten, während in Sachsen zunächst allein die Auswanderung erfolgt, die dann zu einer neuen Kirchenbildung führte.

Die so entstandene Missouri-Synode gewinnt unter Walthers Leitung in Absetzung vom 'amerikanischen Luthertum', aber auch vom hochkirchlichen

79 Ebd. S. 144 ff.
80 Ebd. S. 162 ff.

Luthertum Löhescher Prägung ein eigenes Profil. Unter den staatskirchenrechtlichen Bedingungen der Bill of Rights kommt es zu einer stark 'basisgemeindlich' orientierten Verfassung. Dem veränderten Kontext geschuldet ist die Ausformung bestimmter Theologumena, vor allem in der Lehre von Kirche und Amt, die durch Reinterpretation der streng gefaßten Bekenntnisgrundlage ermöglicht wird. Die Vergewisserung über die eigene kirchliche Identität erfolgt weithin über dieses neu gewonnene Profil.

Während dieses Prozesses bleiben gleichwohl transkontinentale Verbindungen bestehen. Sie dienen zunächst vorwiegend der Rekrutierung von Personal für die katechetische und pastorale Versorgung im Sinne einer Konsolidierung der Gemeinden und für die Mission in Nordamerika selbst. Im Zuge der innerlutherischen Krisen, die die Ausformung des missourischen Eigenprofils begleiten, kommt es zwar zu einer Auswechselung der kontinentaleuropäischen Kontaktpersonen, zunächst aber noch nicht zu einer grundlegenden Änderung dieses Rekrutierungsmodells der Anwerbung von 'Sendlingen' für die Arbeit in Nordamerika.

In einer dritten Phase erfolgt dann eine aktive Rückbeeinflussung, zumindest eines Teils der europäischen (und indischen) konfessionell-lutherischen Szene von Nordamerika aus; erste Anfänge reichen bereits in die zweite Phase zurück, wie die Verbindung zwischen Walther und Brunn. Als sich in Sachsen seit 1869 die Austrittstendenzen verstärken, kommt es zu einer Aktivierung der Beziehungen. Abweichend von der Grundposition der Auswanderer, die in den dreißiger Jahren nur die Auswanderung, nicht aber den Austritt aus der sächsischen Landeskirche als legitime Möglichkeit der konfessionellen Selbstbehauptung sahen, können sie nun, eine Generation später, diesen anderen, von ihnen selbst seinerzeit verworfenen Weg in der Heimat billigen und sogar durch Sendung eines 'Gründungspfarrers' unterstützen. Wanderungsbewegungen hinüber und herüber erfolgen jetzt allerdings nur noch infolge von Berufungen einzelner Pfarrer und deren Umsiedlung.

Mit aller Vorsicht wird man die Entstehung und Entwicklung der Missouri-Synode, wenn nicht als Amerikanisierung, so doch als Konzeptualisierung der sächsisch-lutherischen Auswanderung beschreiben müssen. Die Prinzipien der kirchlichen Verfassung wie Freiwilligkeit, eine starke Betonung der Gemeindebasis, die sog. Übertragungstheorie in der Amtslehre sind Indizien für eben diesen Vorgang. Die konfessionelle Akzentuierung der eigenen kirchlichen Existenz im neuen Kontext führt zum Abbrechen von kirchlicher Gemeinschaft mit dem europäischen Hintergrund, zugleich aber zu neuen Aufbrüchen. Dieser Akkommodation an die veränderten Verhältnisse parallel geht in der Heimat eine emanzipatorische Entwicklung, die phasenverschoben nun den Austritt aus dem Staatskirchenverband und die selbständige

Konstituierung einer 'Evangelisch-lutherischen Freikirche' möglich und realisierbar macht. Beide Entwicklungen zusammengenommen stellen eine Weise der Internationalisierung des konfessionellen Luthertums dar. Zum Beleg mag folgende Passage aus einem Brief Friedrich Brunns an die Missouri-Synode von Anfang Dezember 1861 gelten:

> »[...] Schon genugsam könnt Ihr aus dem Bisherigen erkennen, daß ich auch nicht die Vorwürfe teilen kann, die man häufig gegen Eure kirchliche Gemeinde- und Synodalverfassung macht. Es ist zwar unstreitig wahr und leicht denkbar, dass gerade in Amerika ein demokratischer Geist auch der Kirche sehr mit einer Pöbelherrschaft drohen mag, gegen die man wohl gerüstet sein muß. Aber auf der andern Seite steht mir das fest, teils dass man wie um irgend eines Mißbrauchs willen die Wahrheit selbst [sc. nicht] unter den Scheffel stellen darf, also die Lehre vom geistlichen Priestertum der Gläubigen etwa nicht in ihrer vollen Tragweite lehren, damit sie der Pöbel nur ja nicht mißbrauche. Teils aber bin ich überzeugt, dass gerade der Freiheitsgeist, der sich etwa auch in christlichen Gemeinden noch findet, nicht bezwungen, sondern vielmehr gereizt und provoziert wird durch hierarchisches Tyrannisieren der Gemeinden; dagegen am leichtesten wird er in die rechten Bahnen geleitet, und vor Auswüchsen bewahrt, wenn wir den Gemeinden die Rechte und Freiheiten geben, die ihnen nach Gottes Wort zukommen [...]«[81].

Brunn leistet auf diese Weise eine Rezeption der missourischen essentials in seinen deutschen Kontext. Unverkennbar ist, daß die Ungleichzeitigkeit und Ungleichartigkeit der politischen Rahmenbedingungen sich dabei linear auswirken: Der kirchlichen und kirchenpolitischen Übereinstimmung entspricht eine Akzeptanz des demokratischen Referenzrahmens in den USA keineswegs, geschweige denn, daß das allgemein-politische Bewußtsein davon verändert würde. Aber das wäre ein neues Thema.

81 Friedrich Brunn, Ein brüderlicher Gruß aus Deutschland, Advent 1861. Masch. Abschrift im Besitz des Verf.

Baldur Ed. Pfeiffer

Die Bedeutung der Migration für die Entwicklung von Freikirchen am Beispiel der Adventisten

Wanderung als Voraussetzung zur Entstehung des Adventismus in Nordamerika

Die Adventisten entstanden in der Mitte des 19. Jahrhunderts aus der von Wanderpredigertum und Mobilität gekennzeichneten Bewegung des Baptistenpredigers William Miller. Der Kirchentypus dieser Denomination einer nicht ortsgebundenen, sondern überregionalen Bewegung hatte sich schon vor dem Aufkommen des Adventismus in Nordamerika entwickelt und durchgesetzt. Wenn auch zunächst die Einwanderer in den nordamerikanischen Kolonien versuchten, Ortsgemeinden nach dem Muster der europäischen Mutterkirchen zu gründen, so war der Druck der ständigen Westwärtsbewegung manifest destiny doch dazu angetan, Kirchengemeinden immer mehr überregional als district churches zu etablieren.

Die Miller-Bewegung, 1832-1844, profitierte von dieser Entwicklung. Eine enorme Reisetätigkeit von Wanderpredigern aus den verschiedensten protestantischen Denominationen versuchte in dieser Zeit, Gläubige für ein erwartetes Wiederkommen des Herrn um 1844 zu gewinnen. Charakteristisch für diese Bewegung war außer dem Einsatz von Wanderpredigern auch die Nutzung des Verlagswesens und besonders die Entwicklung von Kirchenzeitungen, die Namen wie Herald, Morning Star und Watchman trugen. Dieses Zusammenspiel von Wanderpredigertum und Verbreitung religiöser Literatur erlaubte es, einen neuen Kirchentypus entstehen zu lassen, der eine geschlossene und ansässige Kirchengemeinde nicht mehr voraussetzte. Westwärtsziehende konnten immer ein Teil ihrer Kirche bleiben, ohne daß eine soziale Einbettung vorausgesetzt wurde.

Amerikaner im Mittleren Westen begannen sich, bis dahin ohnehin schon durch ihre Abkehr von Europa bestimmt, von soziologisch und ethnisch gewachsenen Gemeinden abzuwenden. Religion wurde ein Markenzeichen des Individuums. Notwendig war nur der gelegentliche Besuch eines Wanderpredigers und der regelmäßige Zufluß von religiöser Literatur. In diesem Umfeld entstand aus der Miller-Bewegung nach 1844 in Neuengland die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten nicht als eine soziologisch eigenständige oder als schismatisch gewachsene Dorf- oder Landeskirche, sondern viel mehr als eine durch Wanderung entstandene Sammlungsbewegung. Wanderung wurde somit zu einem unabdingbaren Bestandteil der Entwicklung des Adventismus. Diese Eigenschaften erleichterten nicht gerade die theologische Konsensfindung, den Aufbau der Kirchenorganisation und das Sozialverhalten, trugen aber letztlich wesentlich zu

der Entwicklung und Stärkung der Merkmale des Adventismus bei.

Nachdem die wesentlichsten theologischen Aussagen in Neuengland formuliert wurden, verlegte die junge Denomination 1855 ihren Schwerpunkt in den Mittleren Westen, nach Battle Creek in Michigan, wo die Staatsgründung erst 1837 vollzogen worden war. Diese Westwärtsbewegung erhärtete das Verhältnis vom individuellem Glauben und überregionaler Glaubenszugehörigkeit. Die Gemeindezeitung wurde umsomehr zum unersetzbaren Bindeglied und die Position des Propheten zum Konsensbereiter in der Abwesenheit einer örtlichen Gemeindeautorität. Diese Voraussetzungen ermöglichten es dann den Adventisten, zu einem Konsens so typisch für ihre Theologie, Organisation und Sozialverhalten zu finden, der sonst in einem stark soziologisch und traditionell dominierten Umfeld nicht in dieser Weise möglich gewesen wäre. Nicht Traditionen und Kultur, sondern Wanderung in vorbestimmte Freiräume und ein starker Individualismus trugen maßgeblich zur Entstehung des Adventismus bei.

Internationale Ausbreitung durch Wanderungen

Wenn auch Wanderungen die weitere Entwicklung des Adventismus prägten, so bestand doch unbewußt auch psychologisch der Wunsch zur Seßhaftwerdung im Mittleren Westen, namentlich in Battle Creek. Die Etablierung eines Verlagswesens mit überregionalen Aufgaben, die Gründung eines Organisationssitzes, ein Sanatorium mit internationalen 'Connections', das besonders durch Dr. J.H. Kellogg geprägt wurde, und zuletzt ein Gesundkostwerk, sind nicht als Antitrend zu bezeichnen, sondern zeigen, daß eine Kirche mit losen sozialen Bindungen unbewußt einen visuellen festzumachenden Ort als Zentrum anstrebt, was nicht bedeuten muß, daß sich die Adventisten an einen bestimmten Ort gebunden fühlten, sondern, wenn immer es erforderlich war, einen oder mehrere neue Standorte wählten.

Die allgemeinen Wanderungsbestrebungen des 19. Jahrhundert kamen dieser adventistischen Entwicklung insofern entgegen, da sie unbewußt Einwanderern in den von Deutschen und Skandinaviern bevorzugten Staaten des Mittleren Westens durch Wanderprediger den Zugang zu dieser Sammlungsbewegung ermöglichten. Mit dem Durchbruch eines Weges nach Kalifornien stand neben dem Mittleren Westen ein weiteres Zentrum zur Verfügung, das letztlich nur noch durch die Westwärtsbewegung nach Australien überboten werden konnte.

Neben der Westwärtsbewegung entwickelte sich auch sehr bald in Nordamerika eine Rückwanderung in Richtung Europa. So kehrte z.B. ein ehemaliger katholischer Priester, Michael B. Czechowski, 1864 in die Schweiz zurück, wo er den Grundstein für den europäischen Adventismus legte. Für die Entwicklung in Skandinavien war seit 1880 der Däne Johann Gottlieb Matteson verantwortlich. In Deutschland wirkte L.R. Conradi. Ähnliche Auswirkungen der Rückwanderung verzeichnete der Adventismus in Rußland und im Ottomanenreich.

Die Adventisten in Europa können zwar auch auf eigenständige Vorläufer hinweisen, die sich aus dem bestehenden religiösen und sozialen Umfeld rekrutierten. Sie bestanden zumeist aus kleineren Gruppen, die unabhängig von den amerikanischen Gemeinden zu denselben theologischen Erkenntnissen kamen, aber gerade aufgrund ihrer Seßhaftigkeit in vielen Bereichen weniger beweglich waren und deshalb sehr viel bedeutungloser blieben. Deshalb war es vor allem der von den Rückwanderern propagierte Adventismus, der letztlich auch in Europa ausschlaggebend wurde und die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten für viele Jahrzehnte prägte. Dazu gehörten das Wanderpredigertum, das Verlagswesen mit zahlreichen Kirchenzeitungen, der formative Einfluß von E.G. White und die demokratische Organisationsform. Neu war auch für die europäischen Adventisten das in Nordamerika entwickelte Verständnis der Trennung von Kirche und Staat, die Freiheit des Gewissens und der Nichtkämpferstatus, Grundsätze, die bei den europäischen Monarchien auf wenig Gegenliebe stießen. Die Bemühungen um ein freies und unabhängiges Schulsystem und ein ganzheitliches Menschenbild, das auch die Gesundheit und die Ernährung miteinschloß, waren zunächst dem europäischen Denken fremd.

Der Typus dieser Gemeindestruktur mit den entsprechenden Inhalten konnte schwerlich vor dem 19. Jahrhundert entstehen. Erst die Entwicklung von kulturellen Freiräumen in Nordamerika, der Untergang autoritärer europäischer Staaten und geschlossener Gesellschaftsformen, die wirtschaftliche und soziale Freisetzung des Individuums und die Auflösung von gewissen Machtstrukturen in religiösen Bereichen ermöglichte die Suche nach neuen Wegen. Die zeitlich verkürzte Atlantiküberquerung und das Aufkommen des Verlags- und des Postwesens waren weitere Hilfen, Verbindungen mit der Heimat aufrechterhalten und zugleich Zeichen des Wagnisses der Emigration setzen zu können. Zuletzt waren es aber auch die neuen Freiheiten und Werte, die außerhalb bestehender Strukturen Neues ermöglichten.

Verfolgung und Wanderungsbereitschaft

Mit der Ausbreitung des Adventismus in Europa änderte sich die Sachlage binnen weniger Jahre. Seßhafte Orts- und Bezirksgemeinden entstanden, die langsam die lokalen kulturellen und religiösen Prägungen annahmen. Hinzu kam der Erste Weltkrieg, der sich als Rückschlag darstellte, weil dadurch die Rückwanderung unterbunden wurde und nationale Eigenständigkeiten immer deutlicher hervortreten konnten. Die wesentlichsten theologischen Merkmale des Adventismus waren aber schon zu jenem Zeitpunkt gelegt, so auch die Fundamente der Organisationen und Institutionen. Aber mit der Unterbindung der transatlantischen Inspiration und Kooperation manifestierten sich immer mehr die nationalen Eigenständigkeiten. Die Gemeinden waren schließlich auf eigene Impulse angewiesen und mußten ihr eigenes Führungspersonal heranbilden, da die bis

zum Ersten Weltkrieg vorhandenen Euro-Amerikaner ausfielen und nicht mehr zur Verfügung standen. Das Bild änderte sich also drastisch. Immer mehr wurde die Atlantiküberquerung zu einer Einbahnstraße.

Bis 1872 blieben die Adventisten in Deutschland mehr oder weniger unbehelligt. Noch waren sie eine unbemerkte Minderheit. Im Krieg gegen Frankreich 1870 traten aber die ersten Omen einer immer stärker werdenden Behinderung und Verfolgung auf. Eine Befreiung vom Kriegsdienst war bei den deutschen Staaten unvorstellbar. Die Disziplin rangierte in den deutschen Armeen höher als das Gewissen. So blieb mit dem Anwachsen der Gemeinschaft auch die Konfrontation mit dem Staat nicht aus. Zahlreiche Adventisten saßen bis 1918 in Militärgefängnissen. Um dieses Problem umgehen zu können, setzte seit der Jahrhundertwende eine Auswanderungswelle unter jungen Adventisten ein. Wenn zuvor der Adventismus von einer freiwilligen Wanderung Einzelner gekennzeichnet war, so gaben jetzt politische und religiöse Verfolgungen in Deutschland Anlaß zur Auswanderung.

Mit dem Aufkommen der Nationalismen in Europa blieb für die Entfaltung einer Freiwilligkeitskirche wenig Raum. Immer mehr beschränkte sich der Glaube auf das private religiöse Leben. Die Gesellschaften wurden immer intoleranter und strebten dem Zweiten Weltkrieg entgegen. Freikirchliches Leben beschränkte sich auf das tägliche Leben und verlor seine Spontanität und Vielfalt.

Anderswo in Europa erlebten die Adventisten genauso deutlich den Druck. Im Ottomanenreich, wo 1848 den evangelischen Christen (aber nicht den Adventisten) das Millet gewährt wurde, hielt man den Druck des Nationalismus nicht lange aus. Minderheiten spüren eben den politische Druck früher und finden es deshalb auch leichter zu emigrieren. So setzte zunächst erst die Flucht in Anatolien in Richtung Istanbul ein, um für eine gewisse Zeit im Schatten der Großstadt Unterschlupf zu finden. Kairo, Alexandrien und andere Mittelmeer-Städte erfüllten nach und nach eine ähnliche Rolle. Der Genocide an den Armeniern gab den protestantischen Kirchen im Ottomanenreich dann den Todesstoß. Und von nun an entleerten sich die Gemeinden in Anatolien, in der Levante und Nordafrika. Missionsbemühungen im Ottomanenreich, Erfahrungen eines halben Jahrhunderts, kamen zu einem schnellen Stillstand.

Wenn anfänglich um die Jahrhundertwende freiwillige Wanderungen zu verzeichnen waren, entstanden danach immer mehr erzwungene Auswanderungen. Zug um Zug wurde mit jeglicher politischer Unruhe irgendwo eine Gemeinde in Bewegung gesetzt.

Die Freiräume in Rußland trugen ähnliche Kennzeichen wie die im Ottomanenreich. Rußland, das sich wie Nordamerika für ein Wanderpredigertum geeignet hatte, kam zunehmend unter dem Sozialismus in Bedrängnis. Die Gemeinden gingen in die innere Emigration; wer konnte, wanderte aus und folgte

den Verwandten nach Amerika. Ein internationales Verwandtschafts- und Gemeinschaftsnetz erleichterte und förderte die Emigrationsbereitschaft unter den Protestanten in Gebieten, in denen sie Minderheiten bildeten.

Interessanterweise war die Adventgemeinde in den Balkanländern trotz einer begrenzten Religionsfreiheit hauptsächlich aus ethnologischen Gründen von Auswanderungen heimgesucht, so z.B. durch die Rückwanderung der Deutschstämmigen. Ansonsten blieben die Adventisten bodenständig, was einerseits auf ihren sozialen Stand in der Gesellschaft oder eine intensivere Inkulterisation oder andererseits auf die Abwesenheit von Gemeindeschulen und mangelndem Zugang zu den westlichen Sprachen schließen läßt.

Der Adventismus hatte sich besonders in Mitteleuropa verbreitet. Anders als in Westeuropa ließen hier die sozialen und politischen Strukturen religiöse Vielfalt zu, wenn sie nicht durch den Sozialismus gestört wurden, so daß mit Ende des Zweiten Weltkrieges im Osten eine erneute Auswanderungswelle einsetzte, von der vor allem die westeuropäischen Gemeinden stark profitierten.

Von einer besonders starken Auswanderungsbereitschaft war und ist der Adventismus in England betroffen. Progressive weiße Adventisten fanden es leichter, in die USA oder Kanda auszuwandern als in einem konservativen Land zurückzubleiben, wobei auf der anderen Seite ihre schwarzen Glaubensbrüder aus dem Commonwealth gerade England als das gelobte Land betrachteten und als Einwanderungsland nutzten, was letztlich wiederum die Auswanderungsbereitschaft der weißen Gemeinden aus ethnischen Gründen beschleunigte. Dies erklärt, warum heute die Gemeinschaft in England mehrheitlich aus Zuwanderern aus dem Commonwealth besteht.

An der Auswanderungsbereitschaft in England gemessen folgt an zweiter Stelle die der Skandinavier. Die Nähe zu Nordamerika ist aus kulturellen und historischen Gründen zu verstehen. Dies macht sich vor allem unter den gebildeten Gläubigen geltend, die zumeist auf eine starke englische Vorbildung hinweisen können und von daher den Gemeinden in ihren Heimatländern Impulse verweigern, indem sie sich nach Nordamerika orientieren.

Letztlich war fast in allen europäischen Ländern eine Auswanderungswilligkeit unter den Adventisten zu erkennen. Adventisten litten einmal unter der Eigenart ihres Selbstverständnisses, dem Halten des Sabbats, das eines besonderen Maßes an Freiheit bedarf. Auf der anderen Seite waren es auch die politischen Ereignisse, die geradezu Auswanderungen hervorriefen.

Bevor aber die Nationalismen in Europa an Bedeutung zunahmen, war die Missionstätigkeit der Adventisten bereits in der Dritten Welt aktiv. Hier entstanden aber keine district churches, die durch das Schrifttum vereinigt worden waren. In Afrika liegt die Geburt der Ortskirche im Adventismus. Nicht Wanderprediger sondern Missionare predigten in seßhaften Missionsstationen. Die Herausforderung war groß. Das bereits im Westen erprobte Erziehungssystem ließ

sich leicht übertragen. Mission und Bildung gingen Hand in Hand, hielten aber nicht den wirtschaftlichen Nöten und Forderungen stand. So entstand in den 70er Jahren eine neue Wanderungswelle, die von der Weltwirtschaftkrise nur noch angeheizt wurde.

Die seßhafte Gemeinde

Die in Deutschland und weiten Teilen Europas verbreitete Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten, von Mobilität und Innovation geprägt, findet sich im Lauf eines Jahrhunderts als eine seßhafte evangelische Freikirche wieder. Der Zuwachs kleiner Gemeinden durch Zuwanderung und Missionierung, politische Stabilität und Gewährung grundsätzlicher Freiheiten unterstützte die Gemeindewerdung. Wanderung kann auch kein Dauerzustand sein. Das Ziel ist immer die Seßhaftwerdung, ein neues Jerusalem. Wirtschaftliche und politische Fakten diktierten indirekt diesen Zustand. Integration und Inkulteration tun das ihre.

Schließlich stellt sich ein gewachsenes Selbstverständnis ein, manifestiert durch offizielle Deklarationen und wohl definierte Glaubensbekenntnisse. Die anfänglich mit Elan begonnene Bewegung findet sich nun in den selbstauferlegten Grenzen einer Freikirche wieder. Abgeschirmte Grenzen bewirken eine geringere und langsamwerdende Weiterentwicklung. Wanderung und Mobilität treten in den Hintergrund. Wanderungen finden nun als Binnenwanderung auch innerhalb von Regionen statt, die langsam auch die nationalen Eigenschaften und Traditionen hervortreten läßt.

Der von der Wanderung aufrechterhaltene Minoritätenstatus bleibt nicht länger eine bewußte Größe, da die Dominanz der Mehrheiten nicht länger greift. Inkulterisation kann stattfinden. Entwicklung und Beteiligung an der Gesellschaft ist nun möglich, da die Intoleranz den Freiheiten gewichen ist.

Der Aufbruch und die Wanderung des 19 und 20. Jahrhunderts sind vorbei, so auch die Spontaneität. Die Wanderung von Wirtschaftsflüchtlingen und Asylsuchenden aus Schwarzafrika und Asien nach Europa brachte nicht die Mobilität der Gründerjahre. Alle großen Freikirchen lebten von der Migration, aber sie endete in festgefügten Ortsgemeinden. Die Seßhaftwerdung macht die Freikirche ungewollt zur Kirche.

Christoph Bresina

August Rauschenbusch, ein Wanderer zwischen zwei Kontinenten

1. Einführung

Am 5. Juli 1846 sticht das Segelschiff 'Carolina' von Bremerhaven aus in See. Für die 153 Passagiere beginnt die zweimonatige Überfahrt in die Neue Welt. Unter ihnen befindet sich der 30jährige Junggeselle August Rauschenbusch aus Altena in Westfalen.

August Rauschenbusch entstammt einem alten westfälischen Pfarrersgeschlecht[1] . Auf fünf Generationen Pfarrer kann er zurückblicken. Zur ausgeprägten Familientradition gehört die Wertschätzung einer hervorragenden Bildung. August Rauschenbusch beginnt im Alter von 6 Jahren unter der Anleitung seines Vaters, Dr. August Ernst Rauschenbuschs, Latein zu lernen. In den nächsten beiden Jahren kommen Französisch und Griechisch hinzu. Ab 1834 studiert er in Berlin und dann Bonn Theologie. Der Kirchengeschichtler August Neander gewinnt in Berlin einen großen Einfluß auf ihn. Nach dem Studium übernimmt er die Pfarrstelle seines soeben verstorbenen Vaters in Altena. Ist er das sechste Glied in der Generationenkette von Pfarrern, wird später sein Sohn, der bekannte Vertreter des amerikanischen Social Gospel, Walter Rauschenbusch, das Schlußglied dieser Kette sein.

Die Frömmigkeit der Familie und ihres Bekanntenkreises ist durch die Erweckungsbewegung geprägt. Der junge August Rauschenbusch wird von dieser Anschauung stark beeinflußt. In ihm erwächst des öfteren der Wunsch, wiedergeborener Christ zu sein und ein ganz anderes Leben zu führen. Es gibt Zeiten intensiver religiöser Erfahrung, doch gewinnen sie keine Kontinuität. Während des Theologiestudiums befallen ihn nagende Zweifel an der Wahrheit der christliche Lehre. Nach intellektuellen und existentiellen Kämpfen um die Gewißheit der christlichen Wahrheit, die in der Art und Intensität an August Hermann Franckes Bekehrungsbericht erinnern, bricht er durch zu der Gewißheit seiner Rettung durch das Heilswerk Christi und der Wahrheit des Christentums. Mit

1 Zum Leben und Denken August Rauschenbuschs vgl. August Rauschenbusch u. Walther Rauschenbusch, Leben und Wirken von August Rauschenbusch. Cassel 1901; August Rauschenbusch, Lebensgeschichte von August Rauschenbusch, von ihm selbst erzählt. In: Der Sendbote 36, Nr. 23 bis 25 (6.6. bis 20.6.1888), S. 5, 4, 5; Christoph Bresina, Von der Erweckungsbewegung zum 'Social Gospel'. Walter Rauschenbuschs Herkunft, Umfeld und Entwicklung bis 1891. Diss. Marburg 1993, S. 56-107 (Lit.); Frank H. Woyke, Heritage and Ministry of the North American Baptist Conference. Hg. North American Baptist Conference. Oakbrook Terrace, Ill. 1979, S. 41-54; Carl E. Schneider, Americanization of Karl August Rauschenbusch 1816-1899. In: Church History 24, No. 1 (1955), S. 3-14.

gebrochener Gesundheit muß er das Studium für anderthalb Jahre unterbrechen. Nur langsam kehren seine Kräfte zurück.

Nicht bei den erweckten Christen im Wuppertal oder in Altena fühlt er sich nun richtig zu Hause, sondern bei denen im Minden-Ravensberger Land und im Fürstentum Lippe. Erweckung zu erleben und ein christliches Leben zu pflegen, wie er es hier vorfindet, wird zu seinem großen Wunsch. Hier, wo die Erwekkungsbewegung nicht so weitgehend in das kirchliche Leben integriert ist wie im Wuppertal, pflegt man Frömmigkeit auch in kleinen Gruppen, den Konventikeln. Diese sind auf staatskirchlicher Seite nicht gerne gesehen. Da Rauschenbusch an derartigen Versammlungen teilnimmt, gerät er in Konflikt mit der Staatsgewalt. Auch in seinem Pastorat, in dem er auf Bekehrung drängt und Konventikel fördert, weckt er Mißbilligung von kirchenbehördlichen und anderen staatlichen Stellen. Er erfährt, daß dieses Staatskirchentum religiöses Leben unterdrückt.

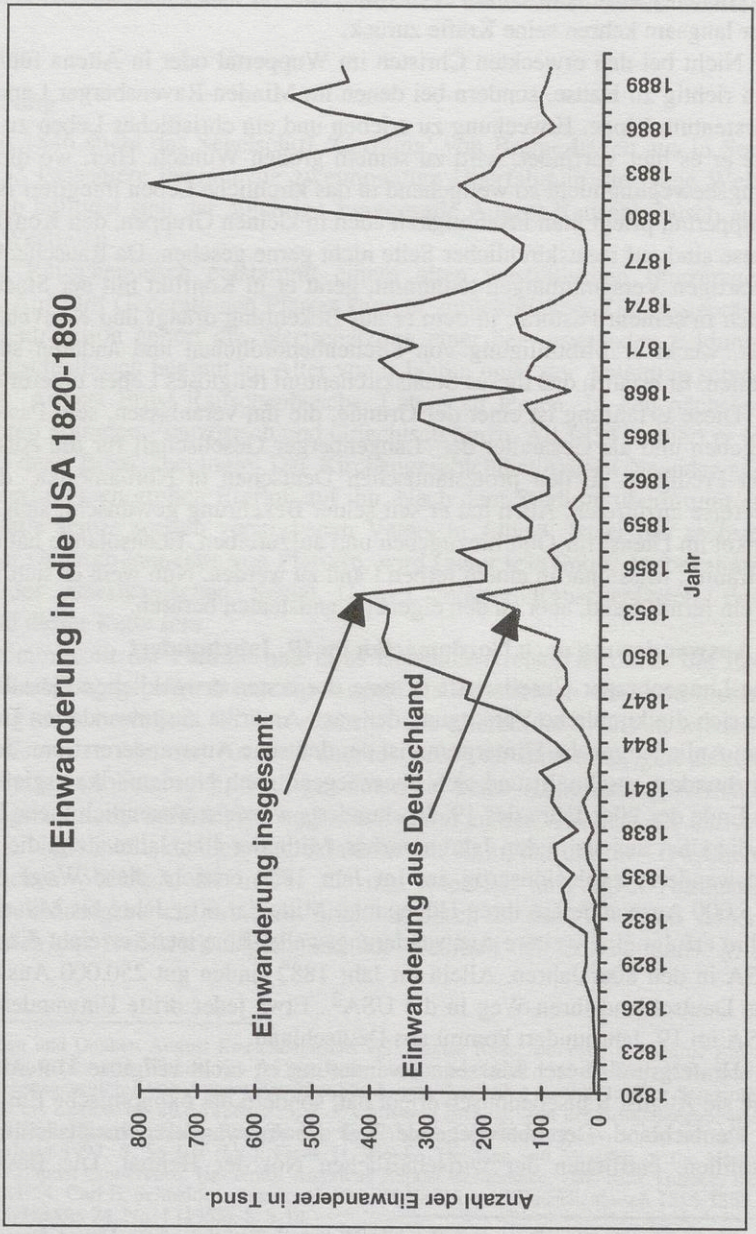
Diese Erfahrung ist einer der Gründe, die ihn veranlassen, sein Pastorat aufzugeben und als Gesandter der 'Langenberger Gesellschaft für die Aussendung von Predigern zu den protestantischen Deutschen in Nordamerika' die weite Seereise anzutreten. Auch hat er seit seiner Bekehrung gewünscht, sich wie sein Onkel im Dienst für Gott hinzugeben und aufzureiben. Ebensolange hat er davon geträumt, Missionar in einem fernen Land zu werden. Nun weiß er sich von Gott in ein fernes Land, aber zu den eigenen Landsleuten berufen.

2. Auswanderung nach Nordamerika im 19. Jahrhundert

Die Langenberger Gesellschaft ist eine der ersten erwecklichen Gesellschaften, die sich die kirchliche Versorgung der nach Amerika ausgewanderten Deutschen zum Anliegen macht. Hintergrund ist der deutsche Auswandererstrom, der im 19. Jahrhundert anschwillt und sich überwiegend nach Nordamerika ergießt. Schon ab Ende der 20er Jahre des 19. Jahrhunderts wandern wesentlich mehr Deutsche in die USA aus als in den Jahren vorher. Mitte der 40er Jahre steigt die Zahl der Auswanderer explosionsartig an. Im Jahr 1854 erreicht diese Woge mit etwa 215.000 Auswanderern ihren Höhepunkt. Mitte der 60er Jahre bis Mitte der 70er Jahre erfolgt eine weitere Auswanderungswelle. Eine letzte erreicht die Ufer der USA in den 80er Jahren. Allein im Jahr 1882 finden gut 250.000 Auswanderer aus Deutschland ihren Weg in die USA[2]. Etwa jeder dritte Einwanderer in die USA im 19. Jahrhundert kommt aus Deutschland.

Hintergrund dieser Massenauswanderung ist nicht religiöse Unterdrückung, wie sie August Rauschenbusch erlebt hat, sondern die ökonomische Entwicklung in Deutschland. Der überwiegende Teil der Auswanderer, hauptsächlich ganze Familien, entfliehen der wirtschaftlichen Not der Heimat. Die Bevölkerung

2 Datenbasis der Darstellung und Graphik: Historical Statistics of the United States: Colonial Times to 1970. Hg. US Bureau of the Census, Bicentennial Edition. 2. Bde., Washington 1975, Series C 89-119.


Einwanderung in die USA 1820-1890
Einwanderung insgesamt
Einwanderung aus Deutschland
Anzahl der Einwanderer in Tsnd.
800
700
600
500
400
300
200
100
0
1820
1823
1826
1829
1832
1835
1838
1841
1844
1847
1850
1853
1856
1859
1862
1865
1868
1871
1874
1877
1880
1883
1886
1889
Jahr

wächst in Deutschland wesentlich schneller als die wirtschaftliche Produktivität. Diese Schere schließt sich erst zum Ende des Jahrhunderts mit der fortschreitenden Industrialisierung.

Unter den ökonomisch leidlich abgesicherten Pfarrern besteht jedoch keine bedeutende Bereitschaft auszuwandern. Es bestehen noch Vorbehalte gegen die Auswanderung. »Bleibe im Lande und nähre dich redlich« (Ps. 37, 3), sagt man oft. So finden die Auswanderer in den USA keine ihnen gemäße kirchliche Struktur vor. In religiösen Belangen selbst die Initiative zu ergreifen haben die Auswanderer nie lernen können. So verlieren sie den Bezug zur Kirche. Um dieser kirchlichen Unterversorgung entgegenzuwirken, entstehen in Deutschland bei den Erweckten solche Gesellschaften, die diesem Notstand entgegenwirken, indem sie Pfarrer und auch Lehrer für den kirchlichen Dienst unter den deutschen Siedlern in Nordamerika anwerben.

3. August Rauschenbuschs Haltung zur Auswanderung

August Rauschenbusch kommt während der ersten Auswandererwelle in den USA an. Trotzdem ist er kein typischer Auswanderer. Ihn treibt keine materielle Not. Wie steht er zum umstrittenen Phänomen der Massenauswanderung[3] ? Er unterstützt die Auswanderung mit Wort und Tat. Er veröffentlicht Anweisungen für Auswanderer[4], kümmert sich in New York City und – während eines Deutschlandaufenthaltes 1853/54 – in Bremerhaven um das Wohl der Auswanderer. Auf der Rückreise führt der nun Frischvermählte einen Trupp von 170 Auswanderern aus Altena und der Umgegend von Minden an. Welche Gründe veranlassen ihn, dies zu tun?

3.1. Auswanderung: Ein Weg aus der Armut

Im Januar 1847 erkennt er an, daß die Auswanderung zu einer Verbesserung der Lebensumstände führen kann. In einem in Deutschland veröffentlichten Artikel, in dem er von der kirchlichen Situation der Deutschen in Amerika berichtet und um Unterstützung für die Arbeit unter den deutschen Siedlern wirbt, schließt er:

> »Ach, ihr lieben Brüder in Deutschland! wie lange soll der verlaßne Zustand eurer Landsleute in Nordamerika euch bei Gott verklagen? Sagt nicht, sie hätten ihr Vaterland nicht verlassen sollen! Wenn ihr hier aus ihrem Munde es hörtet, wie sie in Deutschland als Heuerlinge oder Tagelöhner in so gedrückten Verhältnissen gelebt, soviel Versuchung gehabt, aus Noth Holz oder Futter fürs Vieh zu stehlen, wie sie an den Werktagen soviel für ihren Herrn oder Colonus arbeiten gemußt, daß sie einen Theil des Sonntags zur Arbeit für sich selbst zu benutzen gezwungen waren (wie sie meinten), und wie dagegen jetzt eine große Strecke Ackerland, Wiesen und Waldungen ihr freies Eigenthum ist und nur der Wunsch ihnen bleibt, mit den Ihrigen aus

3 Zur speziellen Haltung August Rauschenbuschs zu der Auswanderung von deutschen Baptisten nach Nordamerika vgl. den Artikel von Margarete Jelten in diesem Heft.

4 August Rauschenbusch, Anweisungen für Auswanderer nach Nordamerika. Nebst Reisebildern. 3. Aufl. Elberfeld u. Iserlohn 1848.

Gottes Worte unterwiesen und getröstet zu werden: ihr würdet nicht mehr so sagen können! Ihr würdet Alles daran setzen, um dieser Noth abzuhelfen«[5].

3.2. Auswanderung: Im Sinne Gottes

Schon vor seiner Abreise sieht er die Hand Gottes in der Auswanderung. Hier erfülle sich der Befehl Gottes an den Menschen, fruchtbar zu sein und die Erde zu füllen. Auch wagt er die Hoffnung auszusprechen, daß die amerikanische Freiheit letztlich dazu führen werde, »daß die Gemeinde Gottes [...] dort freier und reiner sich gestalte«[6].

3.3. Auswanderung: Keine Aufgabe der deutschen kulturellen Identität

Auswanderung bedeutet für August Rauschenbusch keine Aufgabe der deutschen Identität. Die Ausgewanderten bleiben weiterhin Deutsche. Sie obliegen deshalb der besonderen Verantwortung der Christen in Deutschland, denn »Bande des Bluts werden durch keine Ortsveränderung aufgelöst«[7]. August Rauschenbusch strebt an, daß die ausgewanderten Deutschen sich nicht an das Leben der Amerikaner assimilieren. Sie sollen eigene Siedlungen bilden und die deutsche Sprache und Eigenart pflegen. Auf diese Art sollen das deutsche Volk und seine Kirche ihren Beitrag zum Leben Nordamerikas leisten:

»Gott hat nun einmal dem deutschen Volke und der in ihm bestehenden evangelischen Kirche ihr besonderes Pfund anvertraut, das nach seinem Willen mitwuchern soll unter den Pfunden, die er andern Völkern verliehen hat. Und vorzüglich auf die ungeheuren Volksmassen, die nach wenigen Jahrzehnten das weite Tal des Mississippi und seiner Nebenflüsse bewohnen werden, kann die deutsche Gemüthstiefe, Gründlichkeit und Vielseitigkeit einen höchst wohltätigen Einfluß ausüben, sowohl in kirchlicher, als in wissenschaftlicher und politischer Hinsicht. Damit aber dieses Bildungsprincip wirken könne, ist es durchaus erforderlich, daß seine Organe und Träger, die Sprache, rein erhalten werde«.

Nicht nur eigene Siedlungen wünscht sich August Rauschenbusch für die Deutschen, er hofft, daß sie ein großes Gebiet ganz für sich besitzen werden. »Gott aber, das ist meine feste Überzeugung, wird die Deutschen um deßwillen [die Ablehnung der Sklaverei] segnen und ihnen vielleicht die ganze Gegend am Missouristrom, wo sie jetzt noch mit Amerikanern vermischt wohnen, zum alleinigen Erbe und Besitzthum geben«[8].

Entsprechend seiner Haltung führt er seine Familie. In ihr wird deutsch gesprochen. Die Kinder verbringen zusammen mit seiner Frau vier Jahre in

---

5 August Rauschenbusch, Eine Scene aus Nordamerika. In: Evangelisches Monatsblatt für Westphalen Bd. 3 (1847), S. 136-146, S. 144.

6 Vgl. August Rauschenbusch, Unsere Verpflichtung gegen die Deutschen in Nordamerika. In: Ebd. Bd. 2 (1846), S. 232-244, S. 239.

7 Ebd. S. 235.

8 August Rauschenbusch, Die Nacht des Westens. eine Schilderung bürgerlicher und geistlicher Zustände in den westlichen Staaten Nordamerikas. Barmen 1847, S. 52.

Deutschland. Sein jüngster Sohn, Walter Rauschenbusch, beschließt seine Schulbildung am Evangelisch-Stiftischen Gymnasium in Gütersloh.

4. August Rauschenbuschs Wirken in Nordamerika

Entsprechend seiner Haltung ist auch sein weiteres Lebenswerk den Deutschen in Nordamerika gewidmet. Am 3. September 1846 erreicht Rauschenbusch wohlbehalten New York City. Jahrzehnte einflußreichen Wirkens folgen nun.

4.1. August Rauschenbuschs Taufe

Zuerst muß aber ein richtungsweisender Entschluß Rauschenbuschs erwähnt werden. Nach einer langen Zeit der Überlegung läßt sich Rauschenbusch am 19.5.1850 im Mississippi taufen. Sein Wirkungskreis wird überwiegend der deutschsprachige Baptismus auf beiden Seiten des Atlantiks. In der Gläubigentaufe und den Anschauungen der Baptisten sieht er vieles von dem am besten verwirklicht, was er teilweise schon lange gesuchte oder vertreten hat:

– die Ablehnung der Lehre der Taufwiedergeburt, die den Menschen in der Illusion wiegt, Christ zu sein

– die Betonung der Notwendigkeit der bewußten Buße, Bekehrung und Wiedergeburt vor der Taufe für jeden Menschen

– die Darstellung des Begrabenwerdens mit Christus und des Auferstehens zu neuem Leben im Akt der Taufe durch Untertauchen

– das Streben nach einer Gemeinde der Gläubigen

– eine innerprotestantisch-überkonfessionelle Haltung

– das Eintreten für Freiheit, besonders für Religionsfreiheit

Als Hintergrund dieser Überzeugungen ist vor allem seine erweckliche Prägung zu sehen. Die strenge Unterscheidung zwischen Bekehrten und Unbekehrten entspringt seiner eigenen religiösen Erfahrung und erwecklichen Prägung. Einen Zugang zu der Lehre von der Taufwiedergeburt hat er nie gewinnen können, sie erscheint ihm als ein gefährliches Hindernis, die den Menschen in der Illusion wiegt, schon Christ zu sein, und so die notwendige Bekehrung hindert. Daß Taufe ursprünglich durch Untertauchen vollzogen wurde, steht für ihn nie in Frage, der Symbolgehalt dieses Aktes wird ihm aber erst in den USA deutlich gemacht. Verbunden mit der Trennung zwischen Bekehrten und Unbekehrten ist schon im Pastorat der Wunsch nach einer Kirche der Gläubigen. Diese hat er ansatzweise in den Konventikeln im Minden-Ravensberger Land und im Fürstentum Lippe erlebt. Im Pastorat wird ihm das Fehlen dieser Trennung zum großen Problem, z.B. wenn er das Abendmahl ohne Berücksichtigung von religiösen und sittlichen Kriterien an alle Kirchenglieder austeilen muß. Nicht nach der Konfession, sondern nach dem Glauben zu fragen entspringt dem ebenfalls erwecklichen familiären Erbe. Das Streben nach Freiheit hat in Rauschenbuschs Leben schon immer eine enorme Bedeutung. Hat es in seiner Jugend vor allem politischen Ausdruck gefunden, so gewinnt es nach seiner Bekehrung, vor allem auf

dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen mit der Staatskirche, in der Forderung nach Religionsfreiheit seinen Schwerpunkt.

4.2. Im Dienst der American Tract Society

Zurück zu Rauschenbuschs Wirken in Nordamerika. Schon kurz nach seiner Ankunft in New York City tritt er als Kolporteur in den Dienst der American Tract Society. Dieses überkonfessionelle Verlagshaus übt einen großen Einfluß auf das religiöse Leben der USA aus, zumal viele Denominationen noch kein eigenes Verlagshaus besitzen.

Im hereinbrechenden Winter reitet er als Kolporteur durch das zum großen Teil von Deutschen besiedelte Gebiet am Missouri. Er besucht Siedlerfamilien, verteilt Schriften und predigt. Zwar entspricht diese harte Aufgabe seinem Bestreben, sich im Dienst für Gott hinzugeben und aufzureiben, doch nimmt er sie nicht lange wahr. Nicht nur, daß er schwer erkrankt, die Aufgabe selbst erscheint ihm nicht als sehr sinnvoll. Seine Tätigkeit zeigt, daß Predigt mehr gefragt ist als Literatur. Ebenso erscheinen ihm die Schriften der American Tract Society in Sprache und Geist nicht der oft unbekehrten deutschen Zielgruppe zu entsprechen. Ferner sieht er als Bediensteter der überkonfessionellen American Tract Society keine Möglichkeit, offen seine Meinung über die Methodisten zu äußern. Diese stark unter den Deutschen wirkende Kirche beschreibt er in den ersten Jahren in Nordamerika als engherzig konfessionell, katholisierend hierarchisch und auf eine schnelle, oberflächliche Bekehrung drängend.

Genesen nimmt er die Tätigkeit als Wanderprediger auf. Gut ein Jahr nach seiner Ankunft in den USA erhält er im November 1847 von der American Tract Society das Angebot, die Redaktion des deutschsprachigen Schrifttums zu übernehmen. Er nimmt diese Offerte an. Bis 1853 wirkt er nun für die American Tract Society.

Sein Aufgabenbereich ist vielfältig:

In der Gesellschaft und gegenüber den englischen Gemeinden hat er die Mission unter den Deutschen zu vertreten.

Als zuständiger Redakteur für die deutschsprachigen Schriften der American Tract Society überarbeitet er das gesamte Sortiment. Schriften werden aussortiert, andere gründlich überarbeitet, neue Schriften in das Sortiment aufgenommen. Auch Arbeiten Rauschenbuschs erscheinen bei der American Tract Society. So erweitert Rauschenbusch das Sortiment deutschsprachiger Schriften und stimmt es auf die Zielgruppe ab.

Rauschenbusch ist für die deutschsprachigen Kolporteure zuständig. Er betreut sie und rekrutiert neue Kräfte. In seinen Dienstjahren kann er ihre Anzahl mehr als verdoppeln. Zum Schluß trägt er die Verantwortung für etwa 70 Kolporteure.

Zu seinem Aufgabenbereich gehört die Herausgabe der deutschsprachigen Zeitschrift der American Tract Society, der 'Amerikanische Botschafter'. Unter Rauschenbuschs Redaktion wird sie mit einer Verbreitung von 25.000 Stück das auflagenstärkste deutsche Blatt in Nordamerika.

Ein weiteres Tätigkeitsfeld ist die Pflege und der Ausbau der Kontakte nach Deutschland. Aus seinem weiten erwecklichen Bekanntenkreis in Deutschland wirbt er Mitarbeiter für die kirchliche Betreuung der deutschen Siedler. Er leitet einen Schriftenaustausch zwischen der American Tract Society und deutschen Traktatgesellschaften ein. So findet das von ihm zu verantwortende Schrifttum auch in Deutschland Verbreitung.

Im Herbst 1853 beendet er, von seinen vielfältigen Aufgaben erschöpft, seinen Dienst für die American Tract Society und kehrt für ein Jahr nach Deutschland zurück. Hat er nach seiner Taufe schon mehrmals vorübergehend als Baptistenprediger in den USA und Kanada gewirkt, so spielt er nun eine bedeutende Rolle bei der Gründung der Baptistengemeinde Volmarstein. Auch seine Hochzeit mit Karoline Rump aus Altena fällt in diese Zeit.

4.3 Predigttätigkeit in Missouri

Nach seiner Rückkehr läßt er sich für 3 Jahre in Missouri in einem Siedlungsgebiet westfälischer Auswanderer nieder. Mit seiner Frau zusammen betreibt er etwas Landwirtschaft und wirkt als Prediger. Im Januar 1856 organisiert sich durch sein Wirken eine deutsche Baptistengemeinde. Sie verwehrt in ihrer Ordnung Sklavenhaltern die Gemeindegliedschaft und Teilnahme am Abendmahl. Zwar lehnen die Deutschen überwiegend die Sklaverei ab, im Bundesstaat Missouri ist sie aber erlaubt.

4.4. Dozent

1858 nimmt er den Ruf an das baptistische Rochester Theological Seminary an. Er soll dort die gesamte Ausbildung deutschsprachiger Baptistenprediger übernehmen.

Schon vorher hat man sich an diesem Seminar um die Ausbildung von Predigern für die an Zahl und Größe wachsenden deutschsprachigen Baptistengemeinden gekümmert[9]. Die deutschen Studenten nehmen am englischen Unterricht teil und erhalten zusätzlich Unterricht in Hochdeutsch. Bald erkennt man, daß ein sinnvoller Unterricht insgesamt in der deutschen Sprache erfolgen müsse und beruft August Rauschenbusch als ersten und bis 1872 einzigen angestellten Lehrer der deutschen Abteilung des Seminars[10].

---

9 Ab 1851 haben sich diese deutschsprachigen Baptistengemeinden in einem Bund, den German Baptists, organisiert. Heute trägt dieser inzwischen weitestgehend englischsprachige Bund den Namen North American Baptist Convention.

10 Aus der deutschen Abteilung des Rochester Theological Seminary ist das heutige North American Baptist Seminary in Sioux Falls, South Dakota hervorgegangen.

Die deutschen Schüler sind keine homogene Gruppe. Ihre Schulbildung ist zumeist gering. Einige haben Schulen in Deutschland besucht, andere in Nordamerika. Ihre Kenntnisse in der deutschen und englischen Sprache sind höchst unterschiedlich. Auch in Alter und Lebenserfahrung bestehen erhebliche Differenzen. In drei Jahren sollen aus diesen Studenten Baptistenprediger werden. August Rauschenbusch vermittelt ihnen Allgemeinbildung wie theologisches Wissen. Als Lektüre für seine Studenten wählt er weitgehend die Werke von deutschen Theologen, die der Erweckungsbewegung nahestehen. Eines seiner eigenen wissenschaftlichen Hauptinteressen wird bald der linke Flügel der Reformation. In den 30 Jahren seines Wirkens als theologischer Lehrer dieser Abteilung prägt er so eine ganze Generation von Predigern dieses Baptistenbundes. Darüber hinaus wirkt er direkt am Aufbau und der Gestaltung der deutschsprachigen Baptistengemeinden in Nordamerika mit. Seine Stimme hat Gewicht. Er veröffentlicht Artikel zu aktuellen Themen, predigt an vielen Orten und hält Vorträge. Auf vielen Konferenzen dieser Baptistengemeinden wirkt er aktiv mit und repräsentiert bei unterschiedlichsten Gelegenheiten die deutschsprachigen Baptistengemeinden nach außen.

5. Lebensabend in Deutschland

1890 kehrt der 74jährige August Rauschenbusch endgültig nach Deutschland zurück. Doch setzt er sich nicht zur Ruhe. Vertretungsweise ist er Pastor der Baptistengemeinde in Wiesbaden. Er leitet die Überarbeitung des baptistischen Gesangbuchs 'Die Glaubensstimme'. Es ist das sechste Gesangbuch, an dem er mitwirkt. Während seiner ausgedehnten Reisen besucht er Freunde aus früheren Jahren und viele Baptistengemeinden. Auch literarisch arbeitet er weiter. In seinen Veröffentlichungen beschäftigt er sich unter anderem mit der Taufe, mit Homiletik, der Apokalyptik und Roger Williams. Hier faßt er zusammen, was er in vielen Jahren erarbeitet hat. Seine Autobiographie kann erst sein Sohn, Walter Rauschenbusch, vollenden. 1895 zieht er zu der Familie seiner Tochter Frieda nach Hamburg. Wie einige andere in Deutschland wirkende Baptistenpastoren hat ihr Ehemann, J. Georg Fetzer, in Rochester bei August Rauschenbusch studiert. Nun ist er Dozent am Baptistenseminar in Hamburg. Nachdem August Rauschenbusch schon einmal seinen Schwiegersohn vorübergehend vertreten hat, unterrichtet er das ganze Schuljahr 1895/96 am Seminar. Als sich das Jahrhundert seinem Ende entgegenneigt, findet auch das imponierende Lebenswerk dieses Mannes ein Ende. In innerem Frieden stirbt der 83jährige am 5. Dezember 1899 im Haus seiner Schwiegertochter.

6. Ausblick

Dieser Artikel will keinen Beitrag zu strittigen Einzelfragen der nur selten aufflackernden Diskussion über August Rauschenbusch liefern[11]. Er will mit einer Person bekannt machen, die mitten im Auswanderungsgeschehen des 19. Jahrhunderts steht und wirkt. Er verdeutlicht, daß vielfache Beziehungen zwischen den Deutschen und besonders den deutschsprachigen Baptisten auf beiden Seiten des Atlantiks entstehen. Das gilt zum einen auf der persönlichen Ebene, August Rauschenbusch selbst wirkt in Amerika wie in Deutschland. Zum anderen gilt es auf institutioneller Ebene. August Rauschenbusch gestaltet im Sinne seiner deutschen erwecklichen Prägung die Arbeit der American Tract Society unter den deutschen Siedlern und fördert ihre Zusammenarbeit mit deutschen Traktatgesellschaften. Er wirbt Kräfte aus Deutschland an, die unter den deutschen Siedlern in Nordamerika wirken. Seine Tochter und sein Schwiegersohn prägen an zentraler Stelle den Baptismus in Deutschland mit. Andere Schüler August Rauschenbuschs wirken als Pastoren in Baptistengemeinden in Deutschland.

Diese hier erwähnten Punkte haben nur beispielhaften Charakter. Es könnten noch weitere bei August Rauschenbusch beschrieben werden. Anhand anderer Aus- und Rückwanderer könnte die Kenntnis des Beziehungs- und Wirkungsgeflechtes erweitert und vertieft werden. Doch ist dies ein lohnendes Forschungsgebiet, das seiner Erschließung noch harrt.

11 Hierfür sei auf meine oben erwähnte Dissertation verwiesen.

Margarete Jelten

Von deutschen Baptisten, die im 19. Jahrhundert auswanderten

Zur Einweihung des Bremerhavener Gemeindezentrums im Jahre 1982 haben mein Mann und ich das Buch vorgelegt: 'Eine Freikirche in der freiesten Stadt'. Darin haben wir die Gemeindechronik mit der Stadtgeschichte eng verknüpft, ein Konzept, das sich anbot, da unter den ersten Ansiedlern schon Baptisten waren. Auf Schlick und Deichvorland ist ab 1827 enorm schnell der junge bremische Seehafen, die Stadt Bremerhaven gewachsen. Um 1850 nennt man sie 'Vorstadt von New York', denn vor allen anderen deutschen Häfen hat die Seestadt sich zu *der* deutschen Auswandererstadt entwickelt. Diese Situation wird anno 1841 so beschrieben[1]:

> »Schaarenweise durchziehen die Auswanderer unsere Straßen, liegen zu Haufen auf den Schiffen im Hafen, Männer und Weiber, Kinder und Greise, hinfällige Urmütter und Säuglinge, Fremdlinge jeden Alters und Geschlechts [...] voll Schmerzen und neuer Hoffnungen in den Gesichtern«

Die Baptisten dort erkennen die missionarischen Möglichkeiten, einer von ihnen schreibt anno 1849[2]: »Ich begab mich zum Bremerhafen, welch ein Arbeitsfeld bieten die Tausenden von Auswanderern [...], um das Evangelium zu verkündigen«.

Auch sozial setzen sich die Seestadtbaptisten ein: raten, helfen hier und da. Sie beherbergen solche, die auf ihre Einschiffung warten. Um 1850-60 sind übrigens auch die Methodisten hier ähnlich aktiv[3]. – Auswandererbetreuung, das ist dran! Man vergleiche dazu auch das Engagement des deutsch-amerikanischen Baptistenpastors August Rauschenbuch 1853 im großen Bremerhavener Auswandererhaus[4].

Doch unser Thema fragt nicht nach Betreuung, sondern nach den Auswanderern selbst. Es fällt auf, daß von den örtlichen Baptisten in jener Frühzeit nur einzelne auswandern (siehe Tabelle Gemeinde Bremen, wo die ersten Bremerhavener Baptisten registriert sind). Tüchtige Leute können Arbeit genug finden bei den neuen Hafenanlagen, Werften, Bauten. Der Bremer Senat bietet günstig Ansiedlungsplätze, während er die aus vieler Herren Länder kommenden Neu-

---

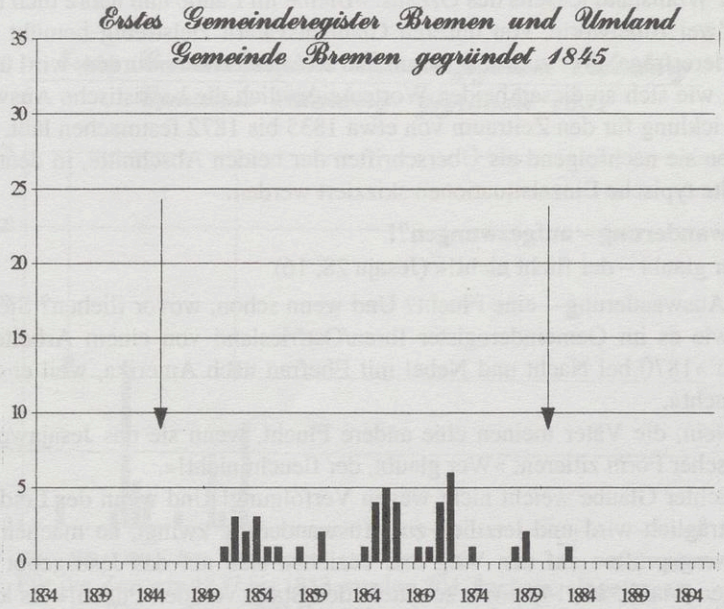
1 Theodor von Kobbe u. Wilhelm Cornelius, Wanderungen an der Nord-und Ostsee, Leipzig 1841, S. 61.

2 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1849), Nr. 4.

3 Karl Heinz Voigt, Auswandererfürsorge der methodistischen Kirche in der Mitte des 19. Jahrhunderts (als Konzept um 1980).

4 Hermann u. Margarete Jelten, Eine Freikirche in der freiesten Stadt. Bremerhaven 1982, S. 155.

bürger rechtlich schützt und in hanseatischer Freiheit jedermanns persönlichen Glauben toleriert – im Vergleich mit anderen deutschen Ländern damals eine einmalige Situation (zu Recht heißt Bremerhaven die 'freieste Stadt', hat sie doch bis heute bundesweit einmalig ihre eigne, ungebundene Stadtverfassung!). Von Beginn an wird hier keiner wegen seines Glaubens verfolgt (leider sieht das damals schon hinter der Stadtgrenze anders aus!). Mancher angereiste Auswanderungswillige (auch baptistische) ändert deshalb seine Meinung, findet vor Ort Arbeit und Brot und siedelt sich hier an.



Für die Zeit von 1845 bis 1882 wurden 422 Zugänge eingetragen.
53 von diesen 422 Baptisten sind ausgewandert.

Über Bremerhaven hinaus, überregional für den weiten nordwestdeutschen Raum, wurde dann 1984 das baptistische Auswandererthema behandelt in dem Buch 'Unter Gottes Dachziegel' mit dem Kapitel 'Gott dienen, in welchem Land?'[5] – Die so formulierte Überschrift sollte das eigentliche Problem markieren, das die baptistischen Väter bei einer Auswanderung sahen. Es geht um den Dienst für Gott, in welcher Form auch immer. Dieser gehört zu ihrem Selbstverständnis: Jeder Christ dient seinem Herrn und bezeugt ihn, was zum Ausdruck kommt durch Wandel und Leben in seinem Umfeld. Zugespitzt formuliert in dem viel zitierten Onckenwort »Jeder Baptist ein Missionar«. Das be-

5 Margarete Jelten, Unter Gottes Dachziegel. Bremerhaven 1984, S. 183 ff.

deutet, im angestammten, zugewiesenen Lebensraum Gott dienen, auch unter Glaubensdruck! Und dabei stellt sich die Frage: Hat Gott für diesen Dienst nun wirklich einen Standortwechsel ins Land der vielgerühmten Glaubensfreiheit zugewiesen?

Auffallend oft findet sich in diesem Zusammenhang in alten Aufzeichnungen dazu das Jesajawort 28, 16: »Wer glaubt, der flieht nicht!«

Ein anderes Bibelwort erscheint dabei ebenso häufig: Psalm 37, 3. Damit beantworteten die baptistischen Väter alle Gelüste auf Abenteuer, Goldrausch und mehr Wohlstand jenseits des Ozeans: »Bleibe im Lande und nähre dich redlich!«

Zwei Bibelworte, von unseren Glaubensvätern zielstrebig bemüht zur Auswandererfrage. Wer zuordnet, wann und wo diese zitiert wurden, wird überrascht sein, wie sich an diesen beiden Worten eigentlich die baptistische Auswandererentwicklung für den Zeitraum von etwa 1835 bis 1872 festmachen läßt. – Darum stehen sie nachfolgend als Überschriften der beiden Abschnitte, in denen ausgewählte typische Einzelsituationen skizziert werden.

Auswanderung – aufgezwungen?!

»Wer glaubt – der flieht nicht!« (Jesaja 28, 16)

Die Auswanderung – eine Flucht? Und wenn schon, wovor fliehen? Sicher nicht so, wie es im Gemeinderegister Ihren/Ostfriesland von einem Arbeiter notiert wird: »1870 bei Nacht und Nebel mit Ehefrau nach Amerika, weil er Schulden gemacht«.

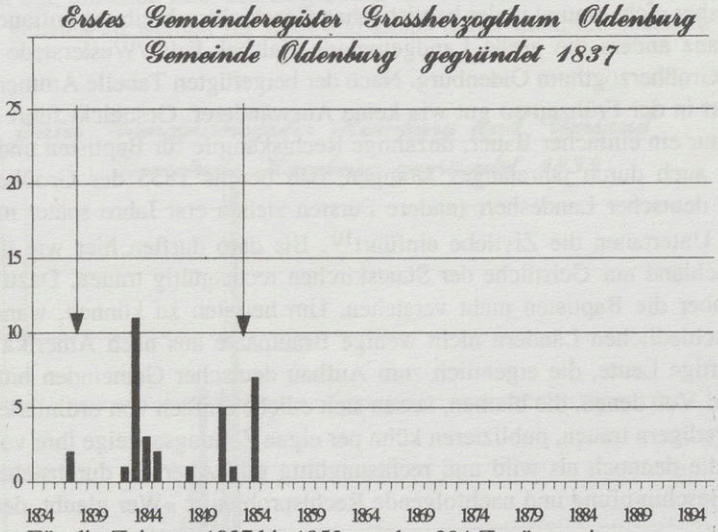
Nein, die Väter meinen eine andere Flucht, wenn sie das Jesajawort in altdeutscher Form zitieren: »Wer glaubt, der fleucht nicht!«.

Echter Glaube weicht nicht wegen Verfolgung! Und wenn der Leidensdruck unerträglich wird und letztlich zur Auswanderung zwingt, so machen sich die Schwergeprüften auf den Weg und beziehen sich auf das Jesusgebot an seine Jünger (Matth. 10, 14): »Wir schütteln den Staub von den Füßen!« Es klingt fast heiter und unbekümmert, wäre es nicht nachzulesen in tränengetränkten Abschiedsbriefen der sich Einschiffenden.

Die frühesten deutschen Baptisten, die um ihres Glaubens willen nach Amerika auswanderten, stammen aus der 1837 gegründeten Gemeinde Oldenburg. Der Hamburger Gemeindeälteste und erste Vorsteher des baptistischen Gesamtwerkes, J.G. Oncken, gibt anno 1845 bei einem Polizeiverhör zu Protokoll[6]: »Mehrere Personen, welche er in Oldenburg getauft habe, haben sich im vorigen Jahre, um sich Verfolgungen wegen ihrer Glaubensmeinungen zu entziehen, nach America begeben«.

6 Niedersächsisches Staatsarchiv Oldenburg: Akte 1845
Amtsschreiben zwischen der Großherzogl. Regierung Oldenburg und der Freien und Hansestadt Hamburg betr:Wirksamkeit zweyer Missionaire der Hamburger Wiedertäufer-Gesellschaft, Onken und Koepner (=Köbner!).

Andere Staatsarchivakten verraten, daß sie sich um 1844 nicht so einfach 'entzogen' haben! Immer wieder eingekerkert und ausgepfändet, wurden ihnen Freiheit, Besitz und Existenz geraubt. Onckens Aussage schlägt sich nieder in der Tabelle Oldenburg. Danach haben sich von den ersten wenigen Gemeindegliedern (vorwiegend weltoffene Handwerker) ein Buchbinder und ein Schuhmacher bereits 1837 kurzerhand eingeschifft, Obrigkeit und Zünfte hierzulande hatten ihnen die berufliche Existenz erschwert.



Für die Zeit von 1837 bis 1853 wurden 204 Zugänge eingetragen.
33 von diesen 204 Baptisten sind ausgewandert.

In den fünfziger Jahren entschärfte sich für die Baptisten im Oldenburgischen der Glaubensdruck allmählich. Der Großherzog war ein weiser, toleranter Landesvater. Zwar blieben etlichen Herren auf Ämtern und Kirchenbehörden die gläubig Getauften ein Dorn im Auge, und es gab mancherlei Schikane, auch rührend eifrige Bemühungen, die sogenannten Irregeführten wieder zurückzuführen in den Schoß der Staatskirche[7]. Wiederholt und dringlich wird den Unbequemen eine Auswanderung empfohlen, ja Unterstützung dabei in Aussicht gestellt – nachzulesen in alten Väterhandschriften[8].

7 Jelten (wie Anm. 5), S. 127.

8 Siehe 'Lose Sammlung Väterhandschriften' Gemeindearchiv Westerstede.

Solch eine galante Lösung, als Gerücht weitererzählt bis auf unsere Tage, betrifft die blühende Landgemeinde Sage/Oldbg. mit einer 1863 schön erbauten Kapelle. Bald danach wird der fähige Prediger von der Missionszentrale abgezogen zum Gemeindaufbau in Ostpreußen, die ersten Getreuen sind gestorben, wer trägt noch Gemeindeverantwortung? Viele verliefen sich, etliche wanderten aus – finanziert aus 'gewissen Quellen', so munkelt man. Aber Nachforschungen in Konsistorialakten und Staatsarchiven gaben darüber keinen historischen Beleg, wohl reichlich Material für das Kapitel: 'Eine verschwundene Gemeinde' in dem Buch 'Unter Gottes Dachziegel'[9] – eine bewegende Geschichte über eine Gemeinde der Frühzeit, die letztlich durch Auswanderung so verschwunden ist, daß sie bisher nicht einmal in der baptistischen Geschichtsschreibung auftauchte!

Ganz anders die große Landgemeinde Halsbek-Felde/Westerstede im gleichen Großherzogthum Oldenburg. Nach der beigefügten Tabelle Ammerland gab es dort in der Frühzeit so gut wie keine Auswanderer. Geschickt führt ihr Ältester, nur ein einfacher Bauer, unzählige Rechtskämpfe für Baptisten und erreicht dabei auch durch jahrelanges Drängen, daß bereits 1855 der Großherzog als erster deutscher Landesherr (andere Fürsten ziehen erst Jahre später nach!) für seine Untertanen die Zivilehe einführt[10]. Bis dato durften hier wie überall in Deutschland nur Geistliche der Staatskirchen rechtsgültig trauen. Dazu konnten sich aber die Baptisten nicht verstehen. Um heiraten zu können, wandern aus unterschiedlichen Ländern nicht wenige Brautpaare aus nach Amerika – junge tatkräftige Leute, die eigentlich zum Aufbau deutscher Gemeinden bitter nötig waren! Von denen, die bleiben, lassen sich etliche einfach von ordinierten Baptistenpredigern trauen, publizieren kühn per eigne Zeitungsanzeige ihre vollzogene Ehe, die dennoch als wild und rechtsungültig gilt. Aber sie durchstehen tapfer üble Beschimpfung und nachfolgende Rechtsprobleme: »Wer glaubt, der fleucht nicht!«

Nicht zuletzt erzwingen sie damit die Einführung der Zivilehe – ein Stück regionale Glaubensfreiheit für Baptisten. Der Vorsitzende Oncken reagiert 1855 sofort dankbar in der baptistischen Presse, kann sich aber eines Vergleiches nicht enthalten[11]:

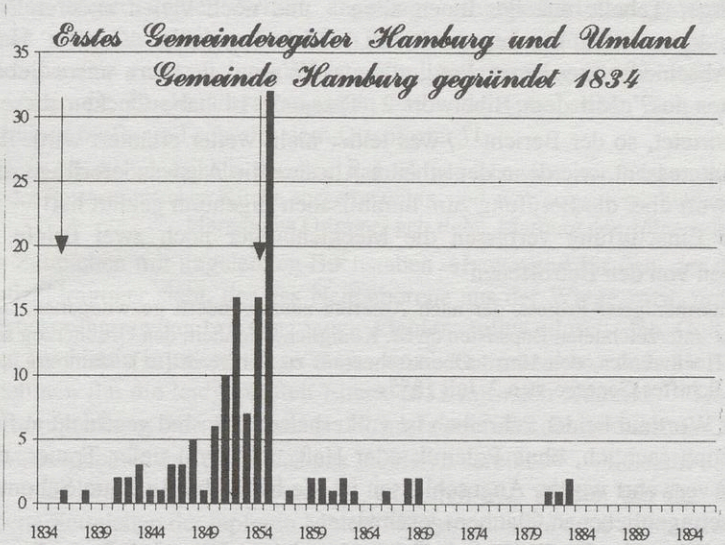
> »Die Baptisten genießen im Großherzogthum Oldenburg mehr Freiheit [...] während in mehr als einem deutschen Staate die Unduldsamkeit auf eine wahrhaft unmenschliche Weise also im Steigen begriffen ist, daß z.B. die Baptisten im Großherzogthum Mecklenburg übers weite Meer mit Weib und Kind flüchten müssen, um in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ihres Glaubens an den Herrn Jesus Christus leben zu können«.

9 Jelten (wie Anm. 5), S. 233 ff.

10 Ebd. Kapitel:'Heiraten ein Problem!', S. 201 ff: Bezug auf div. Staatsarchiv-, Konsistorial- und Gemeindeakten.

11 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1855), Nr. 8.

Zwei deutsche Großherzogthümer im gleichen Jahr 1855: Freiheit in Oldenburg – Auswandererflucht in Mecklenburg! Eine Flucht, erzwungen über sieben leidvolle Jahre hin. Noch gibt es in ganz Mecklenburg keine selbständige Gemeinde, und die ersten gläubig Getauften dort werden betreut und registriert von Hamburg aus. Somit betrifft die vorliegende Tabelle Hamburg auch die Baptisten aus Mecklenburg. Deutlich der Anstieg zwischen 1850 bis 1855, harte bewegende Schicksale stecken hinter diesen Zahlen. Während in anderen Landen meist nur die Gemeindeverantwortlichen von der Obrigkeit belangt werden, sitzen in Mecklenburg (übrigens auch in Schaumburg-Lippe) selbst Mütter mit Säuglingen ein, um nach ihrer Haftentlassung mit erkrankten Kleinkindern noch zur Kasse gebeten zu werden für Kost und Logis hinter dumpfen feuchten Gittern.



Für die Zeit von 1834 bis 1854 wurden 1070 Zugänge eingetragen.
128 von diesen 1070 Baptisten sind ausgewandert.

Alle Eingaben, auch Beschwerden englischer Baptisten[12] bleiben erfolglos. Die Mecklenburger Baptisten können nur mitteilen[13]: »Obere und niedere Gerichte wünschen, daß wir alle das Land verlassen möchten«.

12 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1854), Nr. 4, 5, 6, 7: Reise der Prediger Brooke und Dr. Steane durch Deutschland und einen Theil der Schweiz.

13 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1854) Nr. 8.

Doch Auswanderung um des Glaubens willen ist keine Privatsache! Darum ruft die Missionszentrale 1854 alle deutschen Baptisten zur Fürbitte auf[14]: »Wir haben insgesammt ernstlich zu beten, daß die dortigen theuren Seelen ausharren in dem harten Glaubenskampf. [...] Wer glaubt, der fleucht nicht [...]. Die auf den Herrn harren, bekommen neue Kraft«.

Inzwischen konfisziert die Polizei das Merkbuch eines mecklenburgischen Diakons[15], offensichtlich stehen darin wichtige Gemeindedaten! Die Obrigkeit verfügt im Juni 1855 eine lange Haftstrafe, es sei denn, der Bruder wandert sofort aus. So entschließt er sich, zu gehen – mit ihm andere – und meldet[16]: »Die Zahl der Auswandernden, nämlich Mitglieder sammt den Ihrigen wird wohl über 60 sein«.

Befreundete Familien schließen sich an. Also weit mehr, als die anliegende Hamburger Tabelle anzeigt. Ihnen allen – und noch vielen anderen fremden Auswanderern – hält Oncken am 1. Juli 1855 in der großen 'Capelle' Hamburg einen Abschiedsgottesdienst, Predigtthema: 'Warum wandern unsre lieben Geschwister aus?' Mit dem Bibelwort 2. Thess. 2, 14 habe Oncken diese Frage beantwortetet, so der Bericht[17], was leider nicht weiter erläutert wird. Es wäre schon interessant, wie denn der »theure Älteste« die Auswandererfrage mit dem Pauluswort über die Berufung zum himmlischen Eigentum geklärt hat!

Vor Einschiffung verfassen die Mecklenburger noch zwei Briefe, unterschrieben von den Betroffenen[18]:

> »Unterthänigster Protest, der nach Amerika auszuwandern gezwungenen, unterthänigst unterzeichneten Bapstisten an Sr. Königliche Hohheit, den Großherzog sowie an Sr. Hochwürden, den Herrn Oberkirchenrath zu Schwerin [...]. Hamburg, an Bord des Schiffes Genesee, den 2. Juli 1855«.

Der Wortlaut beider Schreiben ist voll erhalten. Sie sind geschickt aufgesetzt, vorbildlich sachlich, ohne Polemik oder Haß, doch voll tiefer Trauer, daß die Heimat verwehrt wurde. Angeschlossen ist die herzliche Bitte um Schonung für die daheimgebliebenen Glaubensgeschwister.

Eine Bitte, die für die nächste Zeit leider nicht erfüllt wird. Denn der zurückgebliebene Missionsarbeiter und erste Baptist von Mecklenburg[19] bleibt Dauer-

---

14 Ebd. Nr. 4.

15 Gemeinderegister Hamburg Nr. 797: C. Kleppe, *1826, getauft 1850, ordinierter Diakon 1853. Erste Register von frühen Gemeinden (sog. Gemeindebücher): Im Gegensatz zu Registern der Landeskirchen haben die frühen baptistischen Bücher bei jeder Personeneintragung eine Zusatzspalte für Besonderes, u.a. für Auswanderung. Zur Erforschung der freikirchlichen Auswandererersituation also eine einmalige Fundgrube – zumal nach Erfassung aller Daten aus den noch zugänglichen frühen Gemeinderegistern die Informationen nun in abrufbereiten Dateien vorliegen. Das ermöglichte die Erstellung der beigefügten Tabellen.

16 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1855) Nr. 8.

17 Ebd.

18 Ebd.

gast im Gefängnis, immer neu angeklagt wegen Tauffeiern und Versammlungen, ausgepfändet wegen Strafgeldern, so rät auch ihm 1856 der »Herr Gerichtsrath« auszuwandern[20]. Er tut es nicht – »Wer glaubt, der fleucht nicht!« – Auch später geht er nicht fort. Obgleich verarmt und körperlich geschwächt, baut er treu weiter Gemeinde im Mecklenburger Land und darf noch erleben, wie die politische Umwälzung des Jahres 1866 endlich auch in Mecklenburg die Situation bessert[21]. So wird ihm u.a. seine geraubte Bibliothek (leider ohne die persönlichen Onckenbriefe!) waschkörbeweise zurückgebracht. Aber all das braucht er nun nicht mehr. Schon 1871 begibt er sich auf die letzte große Auswanderung in jenes Land, wo er in Ewigkeit seinem Herrn dienen darf – ohne Leid und Not!

Ein schweres Los hat auch der erste Baptist in Hessen. Als Verantwortlicher für die 1840 gegründete kleine Gemeinde Marburg/Lahn wird dieser Buchbindermeister immer wieder verhört, angeklagt, eingekerkert, ausgepfändet. Die Obrigkeit will die gläubig Getauften ausrotten oder zurückzwingen in die Staatskirche. Die gesetztlich verankerte Kindsbesprengung ist dabei ein Druckmittel. Aber die Buchbindersfrau, eben entbunden von einem Sohn, reagiert unerschüttert tapfer und schreibt dem Ortspfarrer:

> »Mache ich die wiederholte Anzeige, daß ich wie ich schon vor 3 Jahren bekannte, aus der Prostestantischen Kirche ausgetreten bin, und auch ausgetreten bleiben werde.
> Margaretha Grimmel geb.Rehe, Marburg den 15ten July 1847«.

Ein Zettelchen mit ungelenken Buchstaben – bewegend für den, der dahinter den Polizeidragoner sieht, der das Neugeborene aus der Wiege zerrt, um es zur Zwangsbesprengung zu bringen, jenen kleinen Julius, durch den Gott vielen Christen bis hinein in unsere Tage etwas Kostbares schenken wird. Als Vierjährigen nehmen ihn die leidgeprüften Eltern 1851 mit nach Amerika. – Dort wird er Baptistenprediger, übersetzt und textet im Jahre 1885 das verbreitete Gemeindelied:»Gesegnet sei das Band, das uns im Herrn vereint«[22]. Vielleicht bekommt das für manchen schon abgesungene Lied durch das Wissen um das handbeschriebene Zettelchen der tapferen Mutter Margaretha eine neue Dimension?!

Um die Sprache des zitierten Liedes aufzugreifen: Da ist »das gesegnete Band«, es wird von den drüben Eingewanderten über den Ozean zurückgeworfen an Glaubensgeschwister in der alten Heimat! So nämlich tun es die ersten schlesischen Baptisten, die 1851 auswanderten und nun 1858 als erfolgreiche ameri-

---

19 Gemeinderegister Hamburg Nr. 771: Drechslermeister Friedrich Wegener, *1802 in Ludwigslust, getauft 1830 (b. Lückenschen Gemeinde), ordiniert 1851.

20 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1856), Nr. 7.

21 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1871), Nr. 6: Nachruf zum Heimgang des Br. Wegener in Ludwigslust, S. 105 ff.

22 Gemeindelieder. Oncken-Verlag Cassel, Bundes-Verlag Witten 1979, Nr. 110, Verfasserverzeichnis S. 774 (das Auswanderungsjahr ist hier anders mit 1853 ausgewiesen!).

kanische Neusiedler ihren zurückgelassenen, kränkelnden Gemeindehirten[23] zu einer ausgedehnten Erholungskur einladen. – Ignatz Straube ist der erste Missionar von Schlesien[24]. Als junger Schneidergeselle 1843 in Hamburg getauft, wird er 1845 ordiniert und kehrt in seine schlesische Heimat zurück – mitten in eine erzkatholische Umwelt, die in ihm einen Teufelsknecht sieht. Brutal schlägt ihn eine Rotte zusammen, zeitlebens bleiben ihm davon Beschwerden und Schmerzen. Dennoch missioniert er unermüdlich, und Gott segnet! Erste schlesische Gemeinden entstehen: Breslau 1846, Voigtsdorf 1848. Letztere im Glatzer Bergland wird bereits 1851 rapide reduziert[25] durch eine relativ große Auswandererwelle – wegen Feindschaft oder/und sozialer Not unter den ärmlichen Bergbauern und Webern.

Der Missionar möchte am liebsten hinterherreisen, das zeigt ein Brief (abgedruckt als Fortsetzungsreihe im 'Missionsblatt') des eingangs erwähnten August Rauschenbusch, wie kaum ein anderer damals kompetent in Auswandererfragen. Adressat ist jener schlesische Gemeindehirte mit der Restherde mitten in harter Anfechtung. Nachfolgend nur einige Zeilen des deutsch-amerikanischen Baptistenpastors[26]:

> »3. Mai 1852, New York – O, lieber Bruder, der vorwiegende Eindruck, den ich nach Durchlesung Ihres Briefes erhalten habe, veranlaßt mich, Ihnen zuzurufen: „Halte aus, ohne Kreuz keine Krone!" [...] Der Herr zählt jede Thräne und macht sie einst zur Perle an der Ehrenkrone, welche aus der Dornenkrone erwächst [...]. Kommen Sie nur, wenn sie müssen«

Zur Auswanderung kann er nicht raten und erinnert daran, daß in den Vereinigten Staaten die heutige Religionsfreiheit nur dadurch möglich wurde, daß die gläubig Getauften dort frühere Verfolgungen durchstanden haben.

> »Sehen Sie, das ist der alleinige Weg, auf dem auch in Deutschland Religionsfreiheit zu Stande kommen kann [...] nicht ins Land der Freiheit flüchten, sondern dort bleiben als ein Sauerteig, der den anderen Teig durchsäuern soll«.

Und der erste Missionar von Schlesien beherzigt den Rat und bleibt – »Wer glaubt, der fleucht nicht!« – wenngleich andere zuvor fortgingen. Er betreut weiter den ganzen Raum Schlesien, angefochten durch Feindschaft und körperliche Beschwerden. Gott segnet seine Treue – neue Stationen und Gemeinden entstehen. – Anno 1858 will er sich nun endlich die angebotene Erholungskur gönnen, schifft sich ein nach Amerika. Auf hoher See aber gerät die 'Austria' in Brand und sinkt. Fast alle, darunter viele Auswanderer, ertrinken. Ein junger amerikanischer Baptist überlebt und kann der Witwe und verwaisten Kinderschar

23 Ausführlich in Margarete Jelten, So wachsen Gottes Wurzeln. Bremerhaven 1989, S. 175.

24 Gemeinderegister Hamburg Nr. 229: Schneider Ignatz Straube, *1817 bei Landeck/Schles.,1843 getauft, 1845 ordinierter Missionar.

25 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1852), Nr. 1.

26 Ebd. Nr. 7, Fortsetzung in Nr. 8.

in Schlesien mitteilen, mit welcher Freude auf Christus der erst 41jährige in die Fluten gesunken sei – und liefert dabei der deutschen Schiffahrtsgeschichte einen einmaligen Augenzeugenbericht über den Untergang der 'Austria'![27]

Rauschenbuschs Rat, nicht ins Land der Freiheit zu flüchten, sondern sich in Deutschland für Religionsfreiheit einzusetzen, trifft den Kern baptistischer Auswandererproblematik. Doch diese Problematik gilt eigentlich nur für die Frühzeit, für die erste Generation. Danach sieht es meist anders aus. Der Glaubensdruck hat vielerorts nachgelassen. Nicht der Status als gläubig Getaufter bedingt mehr die Auswanderung, es sind vielmehr persönliche Wünsche und Bedürfnisse. Derlei selbstgewünschte Auswanderungen sind aus der Frühzeit nur vereinzelt dokumentiert oder dann gekoppelt mit konfessionellen Gründen!

Auswanderung – selbst gewählt?!

»Bleibe im Lande und nähre dich redlich!« (Ps. 37, 3)

Die selbstgewählte Auswanderung ist meist eingebunden in allgemeine Auswanderungswellen, die landesweit immer neu um sich greifen, sei es aus wirtschaftlicher Not, Abenteuerlust oder Wohlstandsrausch. So wird der erwähnte Väterrat nach Psalm 37, 3 auch in anderen Kreisen gegeben, für viele als ein bewährtes Sprichwort. Aber in einer alten ostfriesischen Volkskunde ist dazu zu lesen[28]: »Denkt doch nicht wie die alten Weiber sagen: Bleibe im Lande …«

Und übergescheite Ostfriesen argumentierten[29]: »Das Sprüchlein „Bleibe im Lande …" verschlug nicht, weil dem Grundtext näher kommt: „Wohne auf der Erde und nähre dich in Redlichkeit" – was man eben drüben zu tun gedachte«.

Es stellt sich nur die Frage: Wie gingen die ersten Baptistengemeinden damit um? Die sozialen Strukturen sind dabei sicher mit einzubeziehen. Geschichtlich werden die ersten Baptisten meist als Angehörige niederer Bevölkerungsschichten gesehen. Aber es zeigt sich auch bei Abrufung der Berufsstände aus den jetzt erstellten Dateien der frühen Gemeinderegister, daß es nicht nur viele Dienstmädchen und Arbeiter gibt, sondern auch ehrbare Handwerker (damals durchaus ein gehobener Mittelstand!), Seefahrer (nicht nur Matrosen, auch Steuerleute, Kapitäne, Schiffseigner), freie Bauern, Hofbesitzer, Kaufleute. – Und die selbsterwählten Auswanderer kommen aus allen Schichten.

Aus wirtschaftlichen Gründen wählt offensichtlich anno 1855 eine Baptistengruppe aus dem Jeverland die Reise über den großen Teich. Die 1840 gegründete Gemeinde Jever hat nur wenige Glieder, um so schwerer wiegt der Verlust[30]:

27 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1859), Nr. 8.

28 G. Schnücker, Die Ostfriesen in Amerika. Cleveland/Ohio 1917, S. 21.

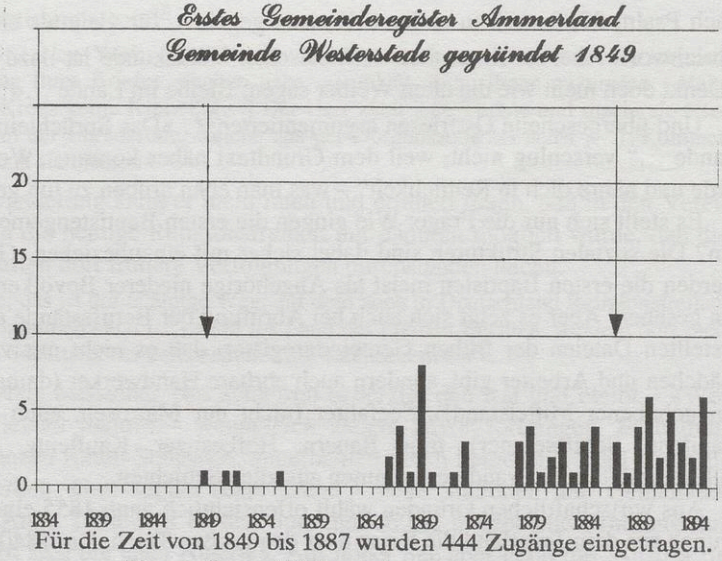
29 W. Lüpkes, Ostfriesische Volkskunde. Leer 1925, Kapitel 'Die Ostfriesen in Amerika', S. 337.

30 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1855), Nr. 6.

»Zwölf Brüder und Schwestern wanderten mit ihren sechzehn Kindern aus; es waren theure Geschwister, welche mit ihren Gaben der Gemeinde dienten. Ach, es war sehr schwer, die Lieben scheiden zu sehen, viele, viele Thränen flossen«.

Die große Kinderzahl unter den Scheidenden signalisiert die sozialen Probleme in übervölkerten Bauernkaten. Nur der älteste Sohn wird Hof und Scholle erben. So ist das Streben in die Ferne verständlich. Die verbliebene kleine Gemeinde am Jadebusen aber hat bald eine offizielle Tochtergemeinde in Amerika – so dokumentiert in den Gemeindeakten von Jever![31]

Wie hier, so sind es oft zweite, dritte, vierte Bauernsöhne, Heuerleute, Kätner, Büdner oder einfache Landarbeiter – wie etwa 1848 die fünf von einem Gutshof in der Lüneburger Heide[32] (siehe Tabelle Hamburg) oder etwas später nach 1865, schon aus der zweiten baptistischen Generation, Bauernsöhne aus dem Ammerland (siehe Tabelle Westerstede). Sie alle wären gern ihr eigener Grundherr.



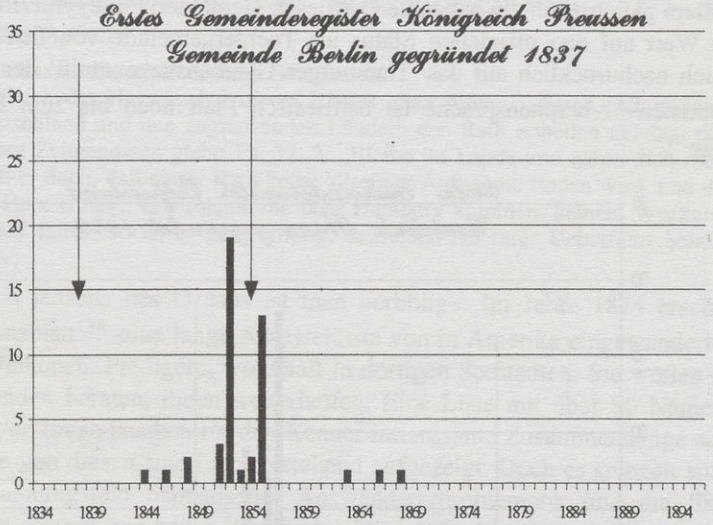
Für die Zeit von 1849 bis 1887 wurden 444 Zugänge eingetragen.
79 von diesen 444 Baptisten sind ausgewandert.

Wirtschaftliche Gründe sind auch oft bestimmend für manche ausgelernten Gesellen, denen für den eigenen Meisterbetrieb hierzulande das nötige Startkapital fehlt (siehe Tabelle Berlin). 1852 und 1855 sind in und um Berlin neunzehn

31 Gemeindearchiv Jever, Protokollbuch.

32 Gemeinderegister Hamburg Nr. 425, 426, 427, 459, 541, zusammen 1.8.1848 nach Amerika.

bzw. dreizehn Baptisten ausgewandert: Handwerker, Landleute, fast alles junge Ehepaare, teils jung vermählt, die sich wohl auch nicht lange auf einen Rechtsstreit wegen einer 'nur-baptistischen' Eheschließung einlassen wollten. Aber Auswandern ist keine Traumreise – in den alten Gemeinderegistern ist auch wiederholt vermerkt: »auf See an Cholera gestorben«.



Für die Zeit von 1837 bis 1853 wurden 600 Zugänge eingetragen.
45 von diesen 600 Baptisten sind ausgewandert.

Doch wer drüben Fuß faßt, baut nicht nur sein Farmhaus. Auch Kapellen werden gebaut, und neugegründete Gemeinden feiern große Tauffeste. Dient man so nicht auch im neuen Land seinem Herrrn? Wer will da mahnen: »Bleibe im Lande und nähre dich redlich!«? Auch die baptistischen Väter diskutieren diese Frage lang und breit auf der Konferenz von 1866. Der Vorsitzende Oncken will die Sache in den Griff bekommen und stellt schließlich den Antrag[33]:

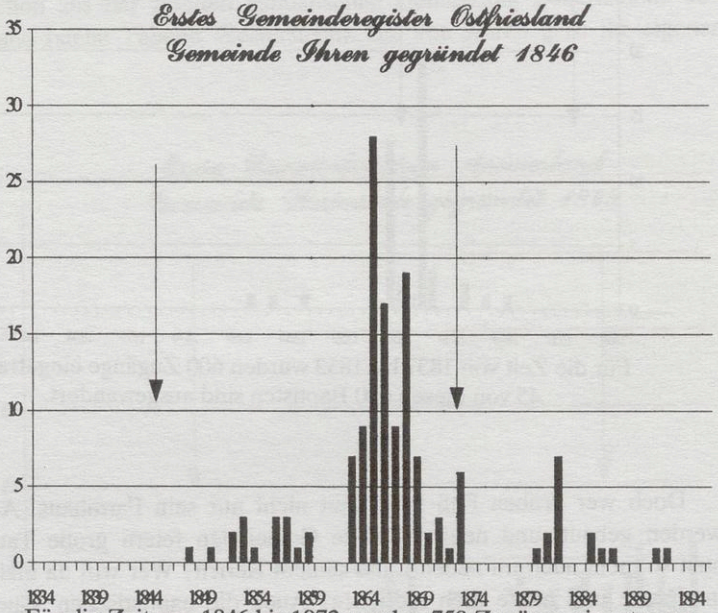
> »Die Conferenz wolle die Erklärung abgeben , daß sie *glaube*, nur dann sei Auswanderung gestattet, wenn die Auswanderer *glauben*, hier sich nicht ernähren zu können und daß sie *glauben* in Amerika dem Herrn besser dienen zu können«.

Aber kann man über einen derartigen Glauben abstimmen? Doch der Antrag wird bestätigt, wenngleich – passend zur unklaren Situation – das Abstimmungs-

33 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1867), S. 19-21.

ergebnis eigentlich mathematisch ungenau ist: Mit allen gegen drei Stimmen angenommen.

Stark engagiert sich hier 1866 der Älteste der Ostfriesengemeinde Ihren[34]. Er ist offensichtlich stark betroffen, wie die Tabelle zeigt. Unter den Fortziehenden auch Wohlbetuchte, in der Lokalpresse bieten sie ihr Hab und Gut an. Tüchtig und strebsam bringen sie es drüben bald meist zu ansehnlichem Besitz. Sie gründen vor allem gleich 1865 die bekannte Ostfriesen-Gemeinde Baileyville/Illinios, man legt Wert auf den offiziellen Status als Tochtergemeinde von Ihren und bezieht sich nachdrücklich auf das 'Hamburger Glaubensbekenntniß' der deutscher Baptisten[35]. Kirchensprache ist ostfriesisch Platt noch bis zum Ersten Weltkriege[36].



Für die Zeit von 1846 bis 1873 wurden 759 Zugänge eingetragen.
143 von diesen 759 Baptisten sind ausgewandert.

Sie und zahlreiche andere deutsche Einwanderergemeinden gehören schnell wie selbstverständlich zum kirchlichen Leben Amerikas (das ist ein anderes umfassendes Thema!). Ganz wichtig ist übrigens im Auswanderergepäck der

34 Gemeinderegister Ihren/Ostfr. Nr. 158: Landgebräucher Harm Hinderks Willms, *1822, getauft 1853, Diakon 1855, Ältester 1858.

35 Hamburg gedruckt 1847: Glaubensbekenntniß und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen , gewöhnlich Baptisten genannt.

36 Jelten (wie Anm. 5), S. 169.

Baptisten der zeitungsgroße Tauf-und Mitgliedsschein mit dem eingetragenen Empfehlungsvermerk der Heimatgemeinde. Damit finden die Ankommenden ohne Schwierigkeiten Aufnahme bei den bereits Eingewanderten.

Während um 1860/70 in Deutschland der erste harte Verfolgungsdruck vorbei ist und die Gründergeneration allmählich abgelöst wird, ist auch die Auswandererfrage neu zu überdenken. Auch der inzwischen betagte »theure Bruder Oncken« muß mit der Zeit gehen. So veröffentlicht er anno 1872 schließlich folgenden Aufruf[37]:

> »An Auswanderer aus unseren Gemeinden
> Obgleich der Herausgeber dieses Blattes allen seinen lieben Glaubensgenossen in Deutschland und den angrenzenden Ländern den Rath ertheilen möchte, den David seinen Zeitgenossen giebt: Ps. 37, 3: „Bleibe im Lande und nähre dich redlich", so weiß er doch, daß dieser Rath keine allseitige Aufnahme finden wird, und da es ihm am Herzen liegt, daß solche, die über Hamburg kommen, keinem Wucherer in die Hände fallen, so ist er gern erbötig, denselben bei ihrer Ueberfahrt behülflich zu sein«.

Auch jenseits des Ozeans ist man »erbötig«. Im Jahre 1874 erscheint im 'Missionsblatt'[38] eine lange Adressenliste von in Amerika eingewanderten Brüdern, Diakonen, Predigern, wohnhaft in dortigen Seestädten. Sie wollen die Ankommenden beraten, ihnen weiterhelfen. Eine Liste mit über 80 Namen – bei vielen von ihnen tauchen für den Kenner interessante Zusammenhänge auf – nur einzelne von diesen sind hier vorstehend aufgezeigt. Doch es spiegelt sich darin das Spannungsfeld baptistischer Auswandererproblematik und die für jeden Christen gestern wie heute aktuelle wichtige Grundsatzfrage: »Gott dienen – in welchem Land?«

37 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1872), Nr. 11.

38 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen (1874), S. 44-47, Wichtiges für auswandernde Mitglieder.

Garry Waltner

Die Auswirkung der Migrationen auf die Mennoniten in kultureller und religöser Hinsicht. Ein Überblick

Die Mennoniten werden nicht nur von sich aus, sondern auch von Außenstehenden oft als ein 'Volk auf der Wanderschaft' bezeichnet. Diese Beschreibung ist ihnen nicht zu Unrecht zuteil geworden. In diesem Vortrag sollen die Gründe der mennonitischen Migrationen sowie deren Ziele und Auswirkungen auf die Mennoniten selbst untersucht werden. Da die Wanderwege der Mennoniten sehr umfangreich und kompliziert sind, werde ich meine Darstellung auf die Migrationen der Schweizer Täufer und deren Nachkommen beschränken, denn es ist fast unmöglich, sämtliche Wanderungen der Mennoniten und ihrer geistlichen Vorfahren, der Täufer, in einem begrenzten Zeitraum zu behandeln. Selbst für mein Thema, die Täufer Schweizer Abstammung, ist das nur unvollkommen durchführbar.

Die Migrationen der Täufer haben oft seltsame Formen angenommen und ihre Gründe dafür waren durchaus vielfältig. Hauptsächlich jedoch entstanden und entstehen ihre Wanderungen aus zwei Ursachen. Es gibt erzwungene Migrationen, die aus einer Verfolgung durch repressive Haltung der Regierenden und der Umwelt entspringen, und es gibt Migrationen, die wirtschaftlich bedingt sind, z.B. wenn Raumnot entsteht, d.h. wenn nicht genügend Land für die Landwirtschaft zur Verfügung steht oder der Preis für Grund und Boden zu hoch wird. Letztere Entwicklung ist für die Nachkommen der Schweizer Täufer in den USA heute noch immer ein Grund für Migrationen innerhalb ihres Landes[1].

War zunächst nur Verfolgung die Ursache für die ersten Migrationen der Täufer, so kamen im Laufe der späteren Jahrhunderte beide oben erwähnten Elemente, das der Vertreibung und repressiven Gesetze einerseits und der Landknappheit anderseits hinzu. Wir möchten die Migrationen, die direkt aus der Verfolgung im 16. Jahrhundert entstanden, zuerst betrachten. Wer die Verfolgung der Täufer verstehen will, muß etwas weiter zurück in die Kirchengeschichte gehen, denn die Täufer waren nicht die ersten außerkirchlichen Gruppierungen, die in Konflikt mit der allumfassenden katholische Kirche gerieten.

Schon in der Spätantike belegten die Konzilien die Ketzerei mit der Todesstrafe. Im Mittelalter beschloß die Lateransynode von 1139 unter Papst Innozenz II., daß jeder, der die kirchlichen Überlieferungen, vor allem Kindertaufe, Messe usw. in Frage stellte, dem Staat zur Bestrafung übergeben werden sollte. Die Macht der Kirche, gefestigt und ausgebaut durch ihre Konzilien und Synoden,

1 Delbert L. Bernese Gratz, Anabaptists and their American Descendents. Goshen, Mennonite Historical Society, 1953. Besonders Kapitel 7 und 8.

duldete kein Abweichler. Erst als Jahrhunderte später in der Reformation die protestantischen Stände auch politisch stark genug waren, gelang es dem Protestantismus, seine religiöse Eigenart zu behaupten. Aber die kleine und zunächst unbedeutende Schar der Täufer hatte keine Befürworter in den Reichstagen und Konzilien, und da sie genau für das eintraten, was die Konzilien über 1.000 Jahre hindurch bekämpft hatten, waren ihre Überlebenschancen angesichts der kirchlichen und staatlichen Mächte sehr gering. Der Speyerer Reichstag von 1529 hat dann auch keine neuen Gesetze gegen Täufer und Ketzer erlassen, sondern berief sich auf die alten Ordnungen, die bereits vorher ergangen waren. Diese Gesetze wurden jetzt neu angewandt und boten die rechtlichen Grundlagen für die Verfolgung, aus denen die Migrationen resultierten[2].

Das Hutterische Geschichtsbuch überliefert, daß das Täufertum in Zürich seinen Ausgang nahm[3]. Zugleich erwuchsen vielerorts gleichzeitig ähnliche kleine Gruppen, die auf dem Nährboden der allgemeinen Unzufriedenheit mit der bestehenden Kirche entstanden und sich in den Städten, Dörfern und Tälern der Schweiz ausbreiteten. So kam es bereits Anfang 1525 bis Ende 1526 zur Ausbreitung des Täufertums in der Schweiz und darüber hinaus auch in Süddeutschland und dem Elsaß[4]. Anfangs stellten die Täufer trotz gleicher Grundüberzeugungen keineswegs eine einheitliche Gruppe dar, und besonders zu Beginn der Entwicklung gab es einen erheblichen Wildwuchs unter täuferischen Richtungen. Erst im Laufe der Jahre kristallisierte sich eine einigermaßen homogene Richtung heraus. Auf einer Zusammenkunft in Schleitheim 1527 vereinigte man sich zu dem Schleitheimer Bekenntnis. In sieben Punkten verpflichteten sich die Täuferführer aus der Schweiz und aus Süddeutschland 1. auf die Erwachsenentaufe, 2. auf Gemeindezucht, 3. auf das Abendmahl als Gedächtnismahl, 4. auf Absonderung vom Bösen[5], 5. auf Predigerwahl durch die Gemeinde, 6. auf unbedingte Wehrlosigkeit und 7. auf Eidesverweigerung[6]. Dieses schriftlich niedergelegte Bekenntnis bildete die Grundlage für die friedliche Täuferbewegung, die von Anfang an die gewaltlose Prägung der Täufer betonte, ganz im Gegensatz zu dem einige Jahre später aufbrechenden, revolutionären und gewalttätigen Wiedertäuferreich von Münster, das auch den Täufergedanken für sich in Anspruch nahm.

---

2 Johannes Kühn, Die Geschichte des Speyerer Reichstags 1529. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 41. Heft 1 (Nr. 146). S.167 ff.

3 Rudolf Wolkan (Hg.), Das große Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder. Wien 1923. S. 35.

4 Ernst Müller, Geschichte der bernischen Täufer. Frauenfeld 1895. S. 20.

5 D.h. von der bösen Welt.

6 Der ganze Text des Bekenntnisses ist abgedruckt in Beatrice Jenny, Das Schleitheimer Täuferbekenntnis 1527. Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte, Heft 28, 1951).

Kaum hatte die Geburtsstunde der Täufer in Zürich, Bern, Basel und anderen Kantonen geschlagen, fingen die Kirchen in Zusammenarbeit mit dem Staat an, die Täufer zu verfolgen.

Zwischen 1525 und 1761 sind über 210 Mandate von Städten, Ländern oder vom Reich in ganz Europa, wo auch immer Täufer zu finden waren, erlassen worden[7]. Verstöße wurden mit Hinrichtung, Haftstrafen oder Ausweisung geahndet. Hab und Gut der Täufer wurden konfisziert, die Beherbergung oder Hilfeleistung für Täufer strengstens untersagt und mit hoher Geldstrafe belegt. In Zürich wurde am 5. Januar 1527 Felix Manz in der Limmat ertränkt: er wurde »gefangen genomen und als er nit davon[8] weichen wollt, zu todt verurtailt und ertrenckt. Hat also bestendigelich mit seinem Leib und Leben die warheit bezeugt«[9]. Felix Manz war das erste Opfer der Täuferbewegung[10]. Nun begann die Verfolgung in aller Härte. Die Anhänger der neuen Lehre wurden inhaftiert, weitere Hinrichtungen folgten, man wich in die Berge oder abgelegene Täler aus oder man verließ das Land, freiwillig oder unfreiwillig. Einige Täufer gingen in benachbarte Kantone oder süddeutsche Länder, einige andere flohen schon 1526 nach Mähren, das, wie wir später sehen werden, das klassische Einwanderungsland für Glaubensflüchtlinge des 16. Jahrhunderts war.

Ein Beispiel für diese Emigration in fast organisierter Form ist Wolfgang Ule oder Ulimann, der bereits 1527 oder Anfang 1528 eine Gruppe Schweizer Täufer nach Mähren begleitete. Er kam 1528 wieder in seine Heimat nach Appenzell, von wo aus er eine zweite Gruppe sammelte, um sie nach Mähren zu führen. Dabei wurden er und seine zehn Mitreisenden verhaftet. Nach einem Verhör wurden die hartnäckigen Täufer verurteilt und darauf die Männer enthauptet, die Frauen ertränkt. Diejenigen, die widerrufen hatten, schickte man nach Hause[11].

Ein berühmter Mitkämpfer von Felix Manz, Georg Blaurock, entging dem Tode in Zürich nur, weil er kein Zürcher Bürger war[12]. Er mußte die Stadt verlassen und begab sich auf einen langen Wanderweg über Süddeutschland nach Tirol, wo er die Lehre der Täufer predigte und besonders unter den Bergleuten großen Anklang fand. Diese Tiroler Täufer wurden von dem habsburgischen

7 Vgl. Mennonitisches Lexikon. Hg. v. Christian Neff u.a. Weierhof 1913-1968, hier Bd. 3, Stichwort Mandate).

8 D.h. von seinem Glauben.

9 Josef Beck, Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn, 1526-1783. Wien 1883 (Fontes Rerum Austriacarum II, 43), S. 20)

10 Ekkehard Krajewskj, Leben und Sterben des Züricher Täuferführers Felix Mantz. Kassel 1957, S. 149.

11 Für eine ausführliche Beschreibung dieser Begebenheit s. Society of Brothers. Hg.: The Chronicle of the Hutterian Brethren. Rifton, Plough Publishing House 1987. S. 46.

12 J.A. Moore, Der starke Jörg. Kassel 1955. S. 32.

Regiment heftig verfolgt und flohen in Scharen nach Mähren. Auch Georg Blaurock wurde verhaftet und 1529 in Klausen hingerichtet[13].

In Mähren entwickelten sich zusammen mit anderen Glaubensflüchtlingen aus der Schweiz und aus Süddeutschland starke Täufergemeinden. Von nun an kamen immer wieder bis ins 17. Jahrhundert Gruppen und einzelne Täufer aus verschiedenen Gebieten nach Mähren und fanden hier ein Refugium. In recht kurzer Zeit bildete sich die Glaubensrichtung der 'Schweizer Brüder', wobei 'Schweizer Brüder' nicht bedeutete, daß sie alle Schweizer Herkunft waren, sondern nur, daß es Glaubensflüchtlinge waren, die sich der Richtung der 'Schweizertäufer' angeschlossen hatten[14]. Täufer süddeutscher Herkunft wurden ebenfalls – etwas mißverständlich – als Schweizer Brüder bezeichnet, womit das Ursprungsland des Täufertums betont wurde.

Daneben entfalteten sich als Sondergruppe der Täufer in Mähren die sogenannten Hutterer, benannt nach dem Tiroler Jakob Huter und seither bekannt für ihre Gemeindeform der Gütergemeinschaft, die sich in Nordamerika bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Unter der schützenden Hand der antikatholischen mährischen Stände errichteten die Hutterer dort ihre Großgemeinden, die 'Haushaben'. In ihren Höfen fanden viele verfolgte Täufer aus der Schweiz und aus Süddeutschland eine Zuflucht, ebenso wie bei den Schweizer Brüdern in Mähren.

Es ist vielleicht interessant, die Entstehung der Hutterer zu beleuchten, zumal da sie historisch gesehen eine bemerkenswerte Zähigkeit des Überlebens bewiesen haben. Mähren galt über das ganze 16. Jahrhundert als gelobtes Land der kirchlichen Toleranz. Die Herrschaft Nikolsburg in Mähren, dicht an der Grenze nach Österreich gelegen, wurde unter ihrem toleranten Landesherrn Leonhard von Liechtenstein binnen kurzem zu einem Zentrum für verschiedene Täuferzirkel[15]. Unter diesen bildeten sich zwei miteinander streitende Gruppen heraus, von denen die eine, die Schwertler genannt, das Schwerttragen und die Verteidigung mit dem Schwert erlaubten, die anderen aber auf völliger Wehrlosigkeit beharrten und nach ihren, von friedlicher Gesinnung zeugenden Wanderstäben den Namen Stäbler erhielten. Da der Landesherr Leonhard von Liechtenstein persönlich den Schwertlern nahestand und den Zank zwischen Schwertlern und Stäblern nicht dulden wollte, verwies er im Jahre 1528 die Stäbler aus seinem Territorium.

Glücklicherweise erbot sich ein Herr von Kaunitz, die Ausgeschlossenen aufzunehmen. Wie es im hutterischen Geschichtsbuch heißt, legten die Flüchtlinge auf ihrem Weg in ihre neue Heimat ihr gemeinsames Vermögen auf einen Man-

13 Josef Beck, Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol. Innsbruck 1899.

14 Mennonitisches Lexikon (wie Anm. 7), Bd 4, Stichwort Schweizerbrüder.

15 Ebd. Bd. 3, Stichwort Nikolsburg.

tel, der Lehre der Propheten und Apostel folgend, und lebten von nun an in Gütergemeinschaft[16].

Die Hutterer konnten, von Zwischenverfolgungen abgesehen, in Mähren ihre ungewöhnliche Lebensform erfolgreich ausgestalten. Durch kluge und weitsichtige Gemeindeordnungen sicherten sie das Funktionieren der Gütergemeinschaft. Nach wie vor blieb das Fundament der hutterischen Kollektivität der täuferisch geprägte Glaube, der sich in überquellendem Schrifttum, in Liedern, Auslegungen, Predigten und Episteln bekundete. Zu diesem Glauben gehörte auch das Ernstnehmen des neutestamentlichen Missionsauftrages. Hutterische Missionare reisten zweimal jährlich in deutschsprachige Gebiete, um, wie sie sagten, die Seelen zu sammeln und sie in den sicheren Hafen in Mähren zu führen. Es handelte sich um eine organisierte Missionstätigkeit, die bis zur Vertreibung der Hutterer aus Mähren um 1620 mit Eifer wahrgenommen wurde. Nicht wenige der Missionare bezahlten ihren Auftrag, den sie von der Gemeinde erhalten hatten, mit dem Leben[17].

Durch diese Mission wuchs die Zahl der Hutterer in Mähren stark an, und die 'Haushaben' entwickelten sich immer mehr zu einem Anziehungspunkt für fremde Täufer, unter denen sich zahlreiche tüchtige Handwerker, wie Messerschmiede, Seiler, Kürschner, Schmiede, Zimmerleute und Töpfer befanden. Befreit von den Zunftschranken brachten die Hutterer ihre begehrten Produkte auf den Markt[18]. Im Laufe des 16. Jahrhunderts errangen sie als treue, fleißige und kundige Untertanen einen hervorragenden Ruf und bemerkenswerte wirtschaftliche Erfolge, die sich in zunehmendem Wachstum und Wohlstand ihrer 'Haushaben' manifestierten[19].

Es gab in Mähren einen laufenden Zustrom von Verfolgten, dieser war jedoch von wechselnder Intensität. Das kam daher, daß je nach Einstellung der Landesfürsten die kaiserlichen Mandate gegen die Täufer mehr oder minder strikt angewandt wurden und – je nach Lage der Dinge – mehr oder weniger Verfolgte einströmten. Nach wie vor gab es neben den Hutterern noch die anderen Täufergruppen, vorhin als Schweizer Brüder bezeichnet. Auch sie nahmen einen Teil der Verfolgten auf. Insgesamt jedoch veränderte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts die zahlenmäßige Relation von Schweizer Brüdern und Hutterern. Während sich die Schweizer Brüder durch innere Streitigkeiten selbst schwächten, wuchsen die Hutterer dank ihrer religiösen und wirtschaftlichen Festigkeit immer mehr. Bis 1620 waren die übrigen Täufer im Land in den hutterischen Gemein-

16 A.J.F. Zieglschmid, Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Ithaca 1943, S. 86 ff.

17 Für eine ausführliche Diskussion der Missionstätigkeit der Hutterischen Brüder s. Wolfgang Schäufele, Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer. Neukirchen/Vluyn 1966 (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche. Bd. XXI).

18 Vgl. hierzu Fr. Hruby, Die Wiedertäufer in Mähren. In: Archiv für Reformationsgeschichte 32 (1935), S. 52-63.

19 Leonard Gross, The Golden Years of the Hutterites. Scottdale 1980.

den aufgegangen. Bei Beginn des Dreißigjährigen Krieges gab es in Mähren wahrscheinlich nur noch hutterische Täufer.

Wie sah nun diese Entwicklung von der Schweiz aus gesehen aus?

Bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges blieb Mähren das bevorzugte Auswanderungsland der verfolgten Schweizer Täufer. Der Unterdrückung durch die Behörden überdrüssig, durch Hungersnöte und Dürre völlig entmutigt und andererseits ermuntert durch die hutterischen Missionare zogen Schweizer Täufer in größeren oder kleineren Gruppen nach Mähren. Wie ein solcher Fluchtvorgang ablief und wie gemischt die Motive waren, zeigt z.B. ein Bericht aus dem Geschichtsbuch der Hutterer, wo wir für das Jahr 1586 lesen:

> »In diesem 86. Jahr sindt etlich hundert Schweizer herein zur Gemain kommen, deren viel gleichwohl durch die Teurung auftrieben wurden, doch begehrt haben, sich in Glauben zu schicken und ihr Leben zu bessern, und die man sich auch in derselben Hoffnung angenommen hat, mit ihnen zu versuchen«[20].

Um den Verlust von oft tüchtigen und fleißigen Arbeitern zu verhindern, haben im Laufe des 16. Jahrhunderts einige Schweizer Kantone verschiedene Erlasse und Mandate ausgegeben, nach denen es verboten war, nach Mähren auszuwandern, und es untersagt wurde, Hab und Gut zu verkaufen in der Absicht, das Geld aus dem Land zu bringen. Auch die Missionare, die aus Mähren kamen, sollten verhaftet werden. Bei den Pässen sollte besonders gut aufgepaßt werden, damit die Leute nicht außer Landes gingen[21]. Die von den Täufern zurückgelassenen Güter wurden für gemeinnützige Zwecke wie z.B. den Unterhalt von Spitälern oder für die Unkosten und Unterbringung von hinterbliebenen Kindern inhaftierter oder entflohener Täufer verwendet. Daß das bis dahin erlassene Auswanderungsverbot nicht immer die gewünschte Wirkung hatte, erweist wohl die Tatsache, daß z.B. 1592 in Bern mit Hilfe eines weiteren Mandats die früheren täuferfeindlichen Anordnungen verschärft werden mußten[22]. Ein reformierter Historiker, Johann Heinrich Ottius, berichtet in seinen Annales Anabaptistici (Basel 1672), im Jahre 1602 seien 25 hutterische Missionare ohne Rücksicht darauf, daß die Obrigkeit dies untersagt hatte, in der Schweiz unterwegs gewesen, um, wie sie betonten, »die Herde zu sammeln«. Die Durchsetzung der Verfolgung war offenbar nicht immer möglich, nicht zuletzt auch wegen der mangelnden Unterstützung durch die Bevölkerung, die oft insgeheim mit den Täufern sympathisierte.

Im Jahr 1612 erzählt der Chronist des hutterischen Geschichtsbuches von einem Vorfall, der uns die ganze Problematik veranschaulicht. Die Regierung hatte an der Grenze nach Schwaben, »bei Tag und Nacht fleißig Späh auf die Brüder gehabt, in der hoffnung ihnen und andere die mit ihnen ausserland ziehen woll-

20 Wolkan (wie Anm. 3), S. 548-49.

21 Müller (wie Anm. 4), S. 96.

22 Ebd. S. 98.

ten, gefanngen zu setzen, sowie das hinaus geschmuggeltes Geld zu konfiszieren«. Wie es zu einem Geldtransfer kommen konnte, zeigt der Bericht über einen hutterischen Arzt (hutterische Ärzte und Bader besaßen damals einen hervorragenden Ruf), der über ein Jahr lang in Zürich und im Schwabenland tätig war. Er bekämpfte die dort wütende Pest und hatte dabei »viel fürnehme[n] Personen aus Darreichung göttliches Segens mit Arznei gar wohl gedient« und vor dem Tod gerettet[23]. Als Belohnung für seine Dienste hatte der Zürcher Rat erlaubt, einen Teil des Vermögens der geflüchteten Täufer herauszugeben. Dieses Geld sollte von einem hutterischen Missionar namens Konrad Blosy, selbst aus der Schweiz stammend, zu den Gemeinden in Mähren gebracht werden. Bei Überquerung der Grenze verhaftete man Blosy auf schwäbischer Seite, angeblich auf die Anzeige eines abgefallenen Hutterers, eines Klaus Prändel hin, der den geplanten Geldtransport an den Konstanzer Bischof verraten hatte. Offenbar hatte aber Blosy Wind bekommen und das Geld versteckt, denn obwohl Kleider und Schuhe genau untersucht wurden, fand man nichts und ließ ihn laufen[24].

Am Fall des Klaus Prändel läßt sich zeigen, daß nicht alle Täufer imstande waren, Folter und Märtyrertod zu erdulden und sich auf die andere Seite schlugen. Prändel zog als Erwachsener von Schwaben nach Mähren, wo er sich in Koblitz der hutterischen Gemeinde anschloß und als Bierbrauer arbeitete. Auf einer Besuchsreise geriet er 1612 in der Heimat in die Hände des Konstanzer Bischofs und wurde nach Verhör und entsprechender Folter, wie es heißt, »abfälllig gemacht und so gar verführt«, bis er schließlich widerrief und seinen alten katholischen Glauben wieder annahm. Wohl um die Treue zu seinem alten Glauben zu zeigen, verriet er nicht nur den genannten Blosy, sondern alle damals in der Schweiz missionierenden Hutterer[25].

Was bedeutete die Migration von Tausenden von Flüchtlingen aus der Schweiz nach Mähren für das persönliche Schicksal der Täufer in kultureller und religiöser Hinsicht?

Für Anfang des 17. Jahrhunderts schätzt man die Zahl der Täufer in Mähren auf zwölf- bis zwanzigtausend[26]. Alle diese Menschen hatten ihre eigenen deutschen Dialekte mitgebracht. In Mähren angekommen, schlossen sie sich meist den Hutterern in ihren 'Haushaben' an, unter denen der Tiroler Dialekt vorherrschte. Unter dessen Einfluß verlor die aus der Schweiz stammende Minderheit allmählich ihren alemannischen Dialekt. Vielen Schweizern, die aus bergigen Kantonen kamen, war das flache, leicht hügelige Land in Mähren fremd, und da die Landschaft die Menschen prägt, dürfen wir uns vorstellen, daß die

23 Wolkan (wie Anm. 3), S. 504.

24 Ebd. S. 503-506.

25 Ebd. S. 503-504.

26 Mennonitisches Lexikon (wie Anm. 7), Bd. 3, Stichwort Nikolsburg. Auch Hruby (wie Anm. 18), S. 63-78).

ersten Jahre von einem Kampf gegen Heimweh begleitet waren. Es ist auch vorgekommen, daß Einzelne oder Familien, die nach Mähren ausgewandert und ihr Vermögen in die Gemeinde gegeben hatten, Mähren enttäuscht den Rücken kehrten und – nun völlig mittellos – die Reise zurück in die Schweiz machen mußten.

Groß war auch die Veränderung für das soziale Leben der ausgewanderten Täufer, die sich den Hutterern anschlossen. Gewohnt, für sich selbst zu arbeiten, wurden sie nun ein Teil eines Bienenstocks, in dem jeder einer Arbeit nachging und alles, was er tat, für die Gemeinde tat. Man besaß kein Geld oder Privateigentum, konnte nicht einmmal das Bett, in dem man schlief, sein eigen nennen. Das ganze Leben wurde streng reglementiert, im Alter von zwei Jahren kamen die Kinder in besondere Schulen, wo sie unter Aufsicht eigens dazu gewählter Schulschwestern und -brüder standen.

Für die Täufer, die sich den in Mähren befindlichen Schweizer Brüdergemeinden anschlossen, gab es das Prinzip der Gütergemeinschaft nicht, aber das Leben in Dörfern, in denen nicht immer Deutsch die Sprache der Nachbarn war, erwies sich gewiß nicht als einfach. Immerhin gehörten sie durch die gemeinsame Sprache schon zu einer Schicht, die engere Verbindungen zu Kultur und Bildung aufweisen konnte.

Das goldene Zeitalter der Täufer in Mähren ging Anfang des 17. Jahrhunderts zu Ende. Bereits 1605 fielen die Türken in Mähren ein, plünderten, verbrannten Höfe und Vorräte und nahmen über 200 Menschen, meistens Frauen, aus den Gemeinden in Gefangenschaft[27]. Der Aufbau der zerstörten 'Haushaben' und Wirtschaftsgebäude kostete viel Geld und Arbeit. Die aufziehenden Kriegswolken veranlaßte die Landesherren, Geld für Kriegszwecke von den Gemeinden einzuziehen, was aber die Brüder verweigerten, worauf die Landesherrn Vieh, Pferde, Getreide, Wein und andere Naturalien einfach wegnahmen[28]. Trotz der finanziellen Verluste versuchten die Gemeinden ihre – wie jedes Jahr – übliche Aussendung der Missionare weiterzuführen, um Gleichgesinnte nach Mähren zu holen. Es ist nicht überliefert, wann die letzten Einwanderer nach Mähren gelangten. 1622 war der Zustrom endgültig zu Ende. In diesem Jahr vertrieb der Landesherr und Kardinal Franz von Dietrichstein als fanatischer Katholik die Täufer aus Mähren in die benachbarte Slowakei. Die Blütezeit des Hutterertums und der mit ihnen verschmolzenen Schweizer Täufer mit ihren eindrucksvollen kulturellen Leistungen auf sozialem und handwerklich-künstlerischem Gebiet war nun zu Ende. Auch als Zufluchtsort für die schweizerischen Täufer fiel jetzt Mähren aus.

27 S. hierzu: Solomon Pöger (Müllner), Briefe an der Gemeinde Gottes in Mähren wegen den Gefangenen in der Türkei. Privatdruck der Hutterischen Brüder o.O. o.J. Kopie in der Mennonitischen Forschungsstelle.

28 Ziegelschmid, S.643.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg konnte die Schweiz, die zum größten Teil vom Krieg verschont geblieben war, Landwirte für die entvölkerten Gebiete in Deutschland stellen. Deutsche Fürsten luden Bauern und Handwerker in ihre Gebiete ein, um zu helfen, das Land wieder aufzubauen. Bereits 1652 finden wir Schweizer Einwanderer, darunter vereinzelte Täufer in der Kurpfalz und im Kraichgau. Diese Entwicklung war für das Täufertum der Zukunft von großer Bedeutung, denn hier war das Sprungbrett zur späteren Auswanderung in die neue Welt, nach Amerika.

Während des Dreißigjährigen Kriegs haben sich die Schweizer Behörden mit der Verfolgung der Täufer zurückgehalten, wie aus der relativ geringen Anzahl der Mandate in der Kriegszeit hervorgeht[29]. Jedoch war der Tenor mit dem Ziel der Ausrottung der Täufer vor, während und nach dem Krieg derselbe geblieben. Wer seine Kinder nicht taufen ließ oder nicht die Predigten der Landeskirche besuchte, sollte das Land verlassen. Eine neue grausame Strafe für die Unbotmäßigen wurde ab 1671 in Bern verhängt, die Galeerenstrafe[30]. Täufer wurden nach Italien verkauft, wo sie, angeschmiedet auf Galeeren, so lang leiden mußten, bis sie ihre Strafe gebüßt hatten oder vom Tod erlöst wurden. So gezwungen, ihre angestammten Wohnorte in den Städten und Dörfern zu verlassen, zogen die Täufer immer weiter in die tiefen Täler ihrer Alpenheimat hinein oder auf die Berge hinauf, wo sie sich leichter vor den Verfolgern schützen konnten[31].

Die Zahl der schweizerischen Täufer stieg dennoch um die Mitte des 17. Jahrhunderts stark an und mit ihnen die Zahl der sogenannten 'Halbtäufer', auch 'Treuherzige' genannt[32]. Diese Menschen waren aus Mitleid bereit, die Täufer in Gefahrenzeiten zu beherbergen, sie zu warnen oder sie zu verstecken, ohne selbst den Täufergemeinden anzugehören. Die 'Treuherzigen' waren meistens Mitglieder der Landeskirche oder Kinder aus Täuferfamilien, die sich nicht entschließen konnten, sich in die Gemeinde aufnehmen zu lassen. Die 'Halbtäufer' und 'Treuherzigen' geben einen Eindruck davon, wie wenig man die Mandate gegen die Täufer in der Bevölkerung als gerecht empfand.

1644 hatte die Berner Regierung einen erneuten Versuch gemacht, die Ausbreitung der Täufer in ihren Territorien einzuschränken. Eine strenge Verfolgung setzte nach dem Berner Bauernkrieg von 1653 ein; 1659 wurde extra ein Ausschuß zur Täuferverfolgung gegründet[33]. Die Täuferführer wurden verhaftet, die Gemeinden unterdrückt und die Vertreibung der Täufer aus dem Berner Gebiet in Gang gesetzt. Mit zunehmender Unterdrückung flohen die Täufer in verstärkter Anzahl in den schon erwähnten Kraichgau, die neue Zufluchtsstätte.

29 Mennonitisches Lexikon (wie Anm. 7), Bd. 3, Stichwort Mandate.
30 Müller (wie Anm. 4), S. 215-232
31 Gratz (wie Anm. 1), S. 51.
32 Ebd. S. 30.
33 Müller (wie Anm. 4), S. 337.

Das Schicksal der unterdrückten Schweizer Täufer bewegte ihre holländischen Glaubensverwandten im Norden, die Mennoniten, wie sie nach einem ihrer Führer, Menno Simons, genannt wurden. Die holländischen Mennoniten hatten, seit 1571 im Staat der Oranier Religionsfreiheit genießend, sich in das wirtschaftliche und politische Leben ihres Landes integriert und Wohlstand und kulturelles Ansehen erworben. Diese Leute engagierten sich für die Täufer und schickten 1659 Gesandte und Petitionen an die Berner Regierung, um Milderung der Strafe zu verlangen. Die Berner antworteten auf die holländischen Aktivitäten mit einem Brief vom 15. Juni 1660, in dem es heißt, es sei Pflicht der Obrigkeit, durch gute Ordnungen und Satzungen das Land zu regieren »und sonderlich die wahre reformierte evangelische Religion rein und lauter darin zu bewahren«. Diese hätte durch den Ungehorsam der Täuferei nicht geringen Anstoß erleiden müssen, deshalb müßte man auf Mittel denken, solch »fressendem Unkraut« abzuhelfen. Es sei dies mit der äußersten »Geduldmütigkeit« versucht worden, wodurch aber das Übel mehr zu- als abgenommen hätte. Und wörtlich heißt es :

> »Wir haben deshalb zwölf der fürnehmsten Sektierer in unserm Waisenhaus nicht in harte Gefangenschaft, sondern in ein zugerüstetes Gemach einsetzen lassen, haben gegen dieselben durchaus keine strenge Persekution angewendet, sondern durch ernst freundliche Unterweisung aus dem Wort Gottes ihr Heil und ihre Bekehrung gesucht. Da aber dies nichts gefruchtet, haben wir beschlossen, das Land von ihnen zu säubern, da sie wegen ihres Ungehorsams nach der Situation unseres Landes nicht können geduldet werden. Wir haben deshalb die in Gottes Wort nit ungegründetete Landesverweisung wider die Halstarrigen und Unbekehrsamen statuiert«[34].

Dennoch wird einige Tage später ein Abgeordneter aus Holland, De Vreede, zu den gefangenen Täufern ins Zuchthaus gelassen und dieser durfte dem anschließendem Verhör beiwohnen. Tatsächlich wurde es im September 1660 elf inhaftierten Täuferpredigern gestattet, das Land in Richtung Holland zu verlassen. Zwei von ihnen tauchten allerdings in kurzer Zeit wieder in ihrer Heimat auf. Aber Holland wurde dennoch für eine begrenzte Anzahl Täufer eine neue Heimat, nur wenige sind direkt dorthin ausgewandert. Es bestand doch wohl ein zu großer Gegensatz zwischen den einfachen bäuerlichen, von der Verfolgung geprägten Schweizer Täufern und den wohlsituierten und angesehenen bürgerlichen Mennoniten in Holland. Im übrigen war es dieser Unterschied, der offenbar auch die Berner Obrigkeit beeindruckt hatte, denn sie entschuldigte sich gewissermaßen für ihre Verfolgung, indem sie den Gegensatz zwischen den staatstragenden Mennoniten und den inländischen Aufrührern herausstrich. So schrieb man in einem Brief vom 18. September 1668 an die Generalstaaten:

> »Es seien eben die bernische Täufer mit den niederländischen Mennoniten nicht zu vergleichen. Während die letztern zum gemeinen Wesen das Ihrige redlich abtragen und mit reichen Steuern ihre Liebe gegen die refomierte Kirche bezeugen, sind die

34 Ebd. S. 186.

unsrigen meist arme Leute, steuerfrei, die zur Verteidigung des Vaterlandes die Waffen nicht ergreifen wollen. Sie haben sich auch in den vergangenen innern Unruhen meistenteils nicht als ruhige Leute verhalten, sondern gehen auch jetzt mit Conventiculis und heimlichen Anstellungen um, aus denen nur Ungutes zu besorgen ist«[35].

Neben der Freilassung einzelner Täuferführer 1660 hatte das Eingreifen der holländischen Mennoniten auch späterhin weitreichende Folgen. Durch ihre materielle und organisatorische Hilfe für die Schweizer Flüchtlinge erhielt die Auswanderung in den deutschsprachigen Raum ins Elsaß und in die Kurpfalz ein festes Fundament[36]. In den Jahren 1670 bis 1671 gab es in der Schweiz eine neue unbarmherzige Verfolgungswelle. Verhaftungen, drohende Galeerenstrafen und Ausweisungen veranlaßten über 700 Täufer zur Auswanderung in die Kurpfalz. Der Kurfürst Karl Ludwig hatte nach fast völliger Entvölkerung seines Gebietes großen Bedarf an Bauern und Handwerkern, die das heruntergekommene Land wieder steuerfähig machen sollten. Die einwandernden Täufer stießen in der Kurpfalz teilweise auf Reste alter Täufergemeinden, die den Dreißigjährigen Krieg überstanden hatten. Aber deren Unterstützung reichte nicht aus, um die neu Angekommen zu versorgen, geschweige denn um ihnen einen wirtschaftlichen Neuanfang zu bieten. In einem Brief vom 1. Januar 1672 schrieben zwei Schweizer Flüchtlinge an die Gemeinden in Holland:

»[...] wir wollen euch berichten, daß unser Volk aus dem Bernerland vertrieben und in der Pfalz angekommen sei, da unsere Brüder uns angenommen haben und wir halten uns bei ihnen auf, so das sie uns mit Speis und Trank versorgen. Und weil der Leute viel sind, die wenig haben und wir den Brüdern in der Pfalz eine Last sind und sie allzusehr beschweren: so sind wir dadurch veranlaßt, an euch in Niederland zu schreiben, ob noch gutherzige Leute seien, die uns Handreichung thun wollen«[37].

Auch hier sind die holländischen Mennoniten zu Hilfe geeilt. Durch ihre Bekanntschaft mit den Verhältnissen in der Schweiz waren die Gemeinden in Holland genau über die Nöte in der Kurpfalz unterrichtet. Unterstützt durch die Bitten von Predigern in der Kurpfalz, die vom Zuzug der Schweizer Flüchtlinge betroffen waren, sammelten die holländischen Glaubensbrüder Tausende von Gulden, um die größte Not zu lindern. Leider ist aus den Akten in Amsterdam, da sie für diesen Zeitraum nicht vollständig sind, die genaue Höhe des gesammelten Geldes nicht bekannt, es müssen aber wohl erhebliche Summen gewesen sein.

Das angekommene Geld wurde von den Predigern verteilt und genaue Abrechnungen nach Holland geschickt. In der Tat ist nur durch die Brüderlichkeit der holländischen Mennoniten ein erfolgreicher Anfang in der neuen Heimat möglich gewesen. Die heute in der Pfalz als mennonitische Kernsiedlungen be-

35 Ebd. S. 193 f.

36 Irvin B. Horst, The Records at Amsterdam: Dutch Aid to Swiss Brethren. Amsterdam 1984.

37 Müller (wie Anm. 4), S.205)

kannten Orte und Höfe, wie z.B. Weierhof, Spitalhof (Branchweilerhof), Friedelsheim oder Ibersheim wurden zu dieser Zeit gegründet und haben im Laufe der letzten drei Jahrhunderte zur Gestaltung und Prägung des Mennonitentums nicht nur in der Pfalz, sondern weit über deren Grenzen hinaus entscheidend beigetragen[38].

Die Auswanderung in den Jahren 1670 und 1671 bedeutete zunächst eine Milderung der Verfolgung in der Schweiz, weil man sich der am meisten Unbotmäßigen durch Ausweisung entledigt hatte, jedoch war sie noch nicht zu Ende. In den darauf folgenden Jahren ziehen weitere Täufer aus der Schweiz in das Elsaß oder in die Pfalz. Im Jahr 1691 wurde in der Schweiz ein neuer Erlaß herausgegeben, in dem es hieß, daß alle, die einen Landeseid nicht schwören wollten oder nicht bereit seien, Dienst mit der Waffe zu tun, nicht länger geduldet werden sollten. 1695 wurde der ernsthafte Versuch gewagt, das Land völlig vom dem Täufertum zu reinigen. Für die Denunziation von Täufern wurden hohe Belohnungen ausgesetzt und den Pfarrern der reformierten Landeskirche aufgetragen, durch Hausbesuche festzustellen, ob alle Kinder einer Familie getauft waren und man den Gottesdienst regelmäßig besuchte, andernfalls erschien die Vermutung, daß man es mit Täufern zu tun hatte, als gesichert. Empfindliche Geldstrafen trafen diejenigen, die es wagten, an Täufer Land zu verpachten[39].

In dieser Zeit, als die Schweizer Täufer allen Arten von Verfolgung und Schikanen ausgesetzt waren, und man eigentlich eine besonders große Einigkeit unter ihnen erwartet hätte, sorgten innere Meinungsverschiedenheiten für eine folgenreiche Spaltung, die im Jahre 1693 zur Entstehung der sogenannten Amischen führte. Es waren zunächst Fragen der konsequenten Gemeindezucht, die zum Streit führten. Eine strengere Gruppe, die sich um Jakob Ammon scharte (von seinem Namen ist auch die Bezeichnung Amische abgeleitet), war der Überzeugung, daß der Großteil der Schweizer Täufer ihren ursprünglichen Glaubenseifer nicht mehr besaßen und auf dem Wege waren, schlechte Kompromisse mit der Obrigkeit einzugehen. Die Amischen befürworteten zum Audruck ihrer strengeren, bibeltreueren Gesinnung die Übung der Fußwaschung in Zusammenhang mit dem Abendmahl. Nach ihrer Meinung wurden auch die 'Treuherzigen', d.h. Christen, welche die Täufer unterstützten, sich aber nicht der Gemeinde durch Taufe angeschlossen hatten, nicht errettet werden, da sie den endgültigen Bruch mit der Welt nicht vollzogen hätten. Ihnen trat die bisherige Gruppe als liberalere Richtung gegenüber, die meinte, daß Gemeindezucht nur milde ausgeübt und nicht zu streng ausfallen dürfe, daß die 'Treuherzigen', weil sie sich der

38 Zu diesen Siedlungen s. Garry J. Waltner (Hg.), 300 Jahre Mennonitengemeinde Weierhof 1682-1982. Kaiserslautern 1982; Walter Ellenberger, 325 Jahre Mennonitengemeinde Ibersheim 1661-1986. Worms 1986; Olga Hertzler u.a., Der Branchweilerhof und die Mennoniten. Ein Spital wird Mennonitensiedlung 1683-1983. Neustadt 1983.

39 Eine ausführliche Behandlung der Mandate im 17. Jahrhundert bietet Müller, (wie Anm. 4), S.131-158)

verfolgten Täufer annähmen, nicht verloren seien, daß schließlich die Fußwaschung eher nebensächlich sei[40].

So ging das 17. Jahrhundert mit seinen Verfolgungen und Spaltungen und auch mit seinen neuen Anfängen im Elsaß und in der Pfalz zu Ende. Im 18. Jahrhundert setzten sich die Verfolgungen in Bern durch die sogenannteTäuferkammer fort. Für das Jahr 1702 beschloß die Kammer eine regelrechte Täuferjagd im Emmental, dort, wo die meisten Täufer in der Schweiz siedelten. Wie unzeitgemäß diese Verfolgungen empfunden wurden, zeigt das Verhalten der 'Treuherzigen', welche die Täufer warnten und ihnen zur Flucht verhalfen. 1714 befreite sogar eine aufgebrachte Menge etwa 70 Täufer aus dem Gefängis in Sumiswald[41]. Die nicht abreißende Flut von Mandaten gegen die Täufer zwang diese jedoch immer wieder zum Verlassen ihrer Heimat in Richtung Elsaß oder Pfalz.

Als projektiertes Auswanderungsland taucht in diesem Jahrhundert zum erstenmal Nordamerika auf. Im Einvernehmen mit den Berner Behörden und vermittelt durch die Holländer setzte man 1710 – quasi zwangsweise – eine Gruppe Täufer auf den Weg nach Amerika, wodurch man für alle Zeiten die Täufer los zu sein hoffte. Unterwegs schon verlor sich ein Teil dieser Leute in der Pfalz. Die schließlich in Amsterdam Angekommenen zeigten so wenig Neigung, die große Seereise anzutreten, daß sie auf Betreiben der Holländer freigelassen wurden. Sie kamen meist in der Pfalz bei früher ausgewanderten Verwandten unter. So endete dieser erste Versuch einer gelenkten Auswanderung von Schweizer Täufern nach Übersee erfolglos[42].

Wie verzweifelt man sich in Bern der Täufer zu entledigen versuchte, beweist ein Gesetz von 1720, in dem man ihnen sogar gestattete, ihr Hab und Gut bei einer Ausreise mit sich zu nehmen, wenn sie nur versprächen, niemals zurückzukommen. 1743 wurde das Instrument der Verfolgung, die Täuferkammer, aufgehoben und die sogenannten Täuferjagden hörten auf[43]. Dennoch konnte von Gleichberechtigung keine Rede sein. Erst 1790 nach Besetzung durch französische Revolutionstruppen erhielten die Täufer Bürgerrecht und den damit verbundenen Heimatschein[44].

40 Wie es zu der Spaltung 1693 kam, beschreibt in drei Artikeln Isaak Zürcher, Die Ammann-Reist Kontroverse. Das Gebätt. Briefsammlung. Informations-Blätter des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte, Heft 10 (1987). Ebenfalls Joseph Stucky, Eine Begebenheit, die sich in der Mennoniten-Gemeinde in Deutschland und in der Schweiz von 1693 bis 1700 zugetragen hat. 5. Aufl. Baltic (Ohio) 1985 sowie John Roth, Letters of the Amish Division: A Sourcebook. Goshen, Mennonite Historical Society, 1993.

41 Müller (wie Anm. 4), S. 344.

42 Ebd. S. 258-273.

43 Ebd. S. 337.

44 Gratz (wie Anm. 1), S. 77 ff.

Wie bereits erwähnt war das Zufluchtsland im 17. und 18. Jahrhundert die Kurpfalz und das Elsaß. Wie viele Täufer ihre Heimat in diesen Jahrhunderten verlassen hatten, um eine neue Existenz außerhalb der Schweiz aufzubauen, ist nicht bekannt. Auf jeden Fall waren es einige Tausend, die der Schweiz den Rükken kehrten und ein neues Leben anfingen. Aber auch dabei blieben Schwierigkeiten nicht aus. Obwohl sie zuerst als Bauern und Handwerker willkommen waren, um die verwüstete Kurpfalz aufzubauen, war diese Pionierarbeit bald erledigt, der Staat begann wie gewohnt, den Täufern das Leben schwer zu machen.

Am Anfang ließ man die Täufer mit ihren religiösen Gebräuchen in Ruhe und begnügte sich mit einer jährlichen Abgabe. Die Mennonitenkonzession unter Kurfürst Karl Ludwig von 1664 hatte ihnen eingeschränkte Duldung verschafft. Gottesdienste sollten nicht mehr als 20 Besucher haben. Nichts Gotteslästerliches oder Aufrührerisches durfte dabei vorkommen, und es war verboten, Angehörige einer anderen Konfession am Gottesdienst teilnehmen zu lassen oder durch Taufe aufzunehmen[45].

Mit Amtsantritt eines jeden neuen Kurfürsten mußte diese Konzession neu bestätigt werden, und jedesmal gab es die Ungewißheit unter den Täufern, ob sie in alter Form bestätigt werden würde oder ob neue Einschränkungen hinzukämen. Bereits zu dieser Zeit wurden die Täufer in der Pfalz oft als Mennoniten oder Mennisten bezeichnet, ein Name, der rechtlich weniger anstößig klang als derjenige der Täufer oder Wiedertäufer, denn diese standen unter dem Ausrottungsgebot der kaiserlichen Mandate. So verordnete Kurfürst Karl bei Regierungsbeginn 1680, ein weiteres Anwachsen der Mennoniten sei unerwünscht und bereits erteilte Privilegien dürften nicht auf neu ankommende Täufer ausgeweitet werden[46].

Drei Jahre später überfiel General Mélac im Auftrag König Ludwigs XIV., der seinen Erbanspruch durch seine Schwägerin, die Pfälzerin Liselotte von der Pfalz, geltend machte, die Pfalz und verwüstete große Landstriche und Städte. Der Durchzug der Franzosen zwang auch die Mennoniten zur erneuerten Flucht aus ihren Häusern und Höfen[47]. Mélac zerstörte nicht nur das Heidelberger Schloß, sondern alle Schlösser und Burgen in der linksrheinischen Kurpfalz, um die Macht des Kurfürsten zu brechen und die Ansprüche der Franzosen durchzusetzen.

Die zweite Generation der Schweizertäufer fühlte sich in der Pfalz durch die Unsicherheit der Verhältnisse, nicht zuletzt durch die Brandschatzung der Fran-

45 Helmut Funck, Dreihundert Jahre Duldungsgesetz in der Kurpfalz. In: Mennonitische Geschichtsblätter 21. (1964), S. 27. Die Konzession ist auch bei Hertzler (wie Anm. 38), S. 101 abgedruckt.

46 (Mennonitisches Lexikon, Bd. 2, Stichwort Kurpfalz.

47 J. Ellenberger, »Aus trüben Zeiten«. Bilder aus dem Pilgerleben. Bd. 3, Selbstverlag 1883.

zosen 1689 bedrückt und hielt Ausschau nach besseren Möglichkeiten, in wirtschaftlicher und religiöser Freiheit zu leben. Als neues Land der Hoffnung bot sich Amerika an. Bereits 1717 waren die ersten Täufer aus der Kurpfalz nach Pennsylvania ausgewandert, wo sie Land und Frieden in William Penn's Kolonie fanden. Die schönen Briefe mit der Rede von Freiheit und einem Leben ohne Unterdrückung und Diskriminierung an die Verwandten und Freunde in der Pfalz blieben nicht ohne Wirkung. Bereits 1717 verließen etwa 300 Mennoniten über Rotterdam in Richtung Amerika die Kurpfalz, wiederum nicht ohne Hilfe der holländischen Glaubensbrüder, die mit großzügigen Geldspenden die Überfahrt ermöglichten. Dies war der Beginn einer deutschen Wanderwelle in die Neue Welt, waren doch die Mennoniten die ersten Deutschen, die als Gruppe nach Nordamerika zogen. Bis 1732 siedelten ungefähr 3.000 Mennoniten aus der Kurpfalz nach Amerika über und begründeten dort die großen Mennonitensiedlungen in Pennsylvania.

In der Kurpfalz setzten sich auch nach Beginn der Auswanderung nach Amerika diskriminierende Gesetze gegen die Mennoniten fort. Das Jahr 1726 brachte Beschränkungen für den Eigentumserwerb von Mennoniten[48]. Von Mennoniten erworbenes Land konnte vom früheren Eigentümer innerhalb von fünf Jahren zum ursprünglichen Kaufpreis zurückgekauft werden. Da die meisten Mennoniten tüchtige Landwirte waren und durch ihre vorbildlichen Leistungen Land und Gebäude verbesserten, wurde dies zum guten Geschäft für die früheren Eigentümer.

Weitere Einschränkungen folgten über die Jahre. 1739 wurde die Einwanderung in die Kurpfalz eingeschränkt und das jährlich zu zahlende Schutzgeld wurde von sechs auf zwölf Gulden pro Familie erhöht. 1744 wurde die Zahl der in der Kurpfalz lebenden Mennoniten von 244 Familien mit 1.370 Seelen auf 200 reduziert, die überzähligen Familien mußten das Territorium verlassen. Es kam praktisch einem Heiratsverbot gleich, wenn die Zahl der Familien immer gleichbleibend nur 200 umfassen durfte. Von den Überzähligen hatten einige das Glück, als arbeitsame und ruhige Untertanen in benachbarten Kleinterritorien aufgenommen zu werden. Für viele blieb oft nichts anderes, als mit der ganzen Familie nach Amerika auszuwandern.

Nicht alle Mennoniten haben der Pfalz den Rücken gekehrt. Diejenigen, die blieben, hatten einen guten Ruf als Landwirte und erwiesen sich als Vorreiter einer fortschrittlichen Landwirtschaft. In 18. Jahrhundert hat sich der umtriebige Pfälzer Landwirt David Möllinger den Ehrentitel 'Vater des pfälzischen Ackerbaus' erworben, der ihm von dem bekannten Universalgenie Jung-Stilling beigelegt wurde. Möllinger hat z.B. als erster den Anbau der Kartoffel gewagt und

48 Christian Neff, Das Auslösungsrecht gegen die Mennoniten in der Kurpfalz. In: Christlicher Gemeinde-Kalender 21 (1912), S.120-134.

lieferte die teure Frucht stückweise an den kurfürstlichen Hof nach Mannheim. Die Möllingerfamilie war auch führend in Versuchen, mit Kalk den Boden ertragreicher zu machen. Der Anbau von Klee und Luzerne, von mennonitischen Landwirten eingeführt, ermöglichte die neuartige Haltung von Vieh in den Ställen. Der gesammelte Dung konnte auf die Felder gebracht werden und verbesserte die Produktivität. Kein Wunder, daß sich die mennonitischen Landwirte vor allem ab 1750 durch einen beträchtlichen Wohlstand auszeichneten[49]. Auch auf handwerklichem Gebiet zeichneten sich die Mennoniten aus. Zum Beispiel arbeitete eine Uhrmacherfamilie Kinzing aus Neuwied eng mit dem berühmten Möbelbauer Röntgen, einem Herrnhuter, zusammen. Ihre Uhren und Spieldosen gelangten an alle europäischen Höfe[50].

Vielleicht können wir mit dem Weierhof als Beispiel einer Täufersiedlung einiges verdeutlichen. Um 1682 übernahm Peter Crayenbühl (später in Krehbiel geändert), der 1670 aus der Schweiz geflohen war, den Weierhof in Erbbestand vom Kurfürsten. Im Erbbestandsbrief wird Crayenbühl u.a. gestattet, übereinstimmend mit der Mennonitenkonzession in seinem Haus mit seinen Familienangehörigen eigene Gottesdienste zu halten, allerdings ohne das nichtmennonitische Gesinde miteinzubeziehen[51]. Nicht jeder war übrigens mit dieser Verpachtung zufrieden, wie wir aus einer Klage des früheren Pächters erfahren, der offensichtlich seine Pacht nicht bezahlt hatte und gegen Crayenbühl ins Feld führte, dieser sei ein Ketzer, der ihm, einem treuen Mitglied der reformierten Kirche, unverständlicherweise vorgezogen werde.

Die Nachfahren der Familie Krehbiel bewohnen den Weierhof bis auf den heutigen Tag, ein Beispiel kontinuierlicher Siedlungsgeschichte. Daneben stehen andere langjährige Siedlungen ehemaliger Schweizer Täuferfamilien. Der Großteil der in der Pfalz wohnenden Mennoniten stammt von eingewanderten Schweizer Täufern ab, wie wir an den Namen Kägy, Haury, Krehbiel, Neff, Neukommet, Eymann, Bally, Zerger (Zürcher), Lichti, die in unseren pfälzischen Mennonitengemeinden häufig vorkommen, ablesen können[52].

Ehen zwischen Mennoniten und Andersgläubigen waren bis etwa 1800 nicht zugelassen, auch später nicht üblich. Das untersagten nicht nur die eigenen Gemeindeordnungen, sondern war auch von den Landeskirchen aus verpönt. Dies stärkte die verwandschaftlichen und die wirtschaftlichen Bande innerhalb der

49 Zu diesem Thema vgl. Ernst H. Correll, Das schweizerische Täufermennonitentum. Tübingen 1925.

50 Dietrich Fabian, Kinzing und Röntgen. Uhren aus Neuwied. Bad Neustadt 1983.

51 Der originale Erbbestandsbrief von 1682 befindet sich in der Mennonitischen Forschungsstelle und ist in Waltner (wie Anm. 38), S. 81 ff abgedruckt.

52 1936 gab Pfarrer Christian Neff, Prediger der Mennonitengemeinde Weierhof, ein 'Mennonitisches Adressbuch' (Weierhof) heraus. Hierin wird deutlich, daß die Schweizer Täufernamen in Süddeutschland überwiegen, wenn man die Mitgliederliste der süddeutschen Mennonitengemeinden betrachtet.

Gemeinschaft, in der viele Familien versippt und verschwägert waren. Man tauschte gern die neuesten Errungenschaften und Praktiken in Landwirtschaft und Handwerk aus, was sicher auch zum wirtschaftlichen Erfolg beitrug. In ihrer Lebensweise suchten sie entsprechend ihrer religiösen Auffassung Bescheidenheit und Unauffälligkeit an den Tag zu legen, eine Haltung, die nicht zuletzt auch in Kleidung und Einrichtung zum Ausdruck kam.

Das Elsaß und die Pfalz waren nicht die einzigen Gebiete, die Schweizer Täufer aufnahmen. Ab etwa 1730 zogen auch Täufer aus dem Emmental in das Bistum Basel, d.h. in das Juragebirge. Obgleich der Fürstbischof als katholischer Kirchenfürst täuferfeindlich eingestellt war, gaben doch letzten Endes wirtschaftliche Gründe den Ausschlag für eine begrenzte Duldung[53]. Hier war es die Bevölkerung, die in Petitionen an den Bischof die Vertreibung der Ketzer verlangte, so daß der Bischof Johann Konrad 1735 ein Mandat zur Ausweisung erließ, es aber nicht durchsetzte. Geduldet, aber nicht als vollwertige Bürger und Christen anerkannt, blieben im Jura Täufer zurück. In den Bergen waren sie stark isoliert, bis in die Gegenwart bilden sie eine deutschsprachige Insel inmitten einer französisch sprechenden katholischen Umwelt[54].

Auch im Schweizer Jura wurde mit der Zeit das Land knapp, mit Beginn des 19. Jahrhunderts (1817-1833) wanderten die Juratäufer in großer Zahl aus ihrer Heimat aus nach Amerika, vornehmlich nach Ohio, von wo aus weitere inneramerikanische Siedlungsaktivitäten ausgingen[55]. Im Jura blieb eine kleinere, bis heute bestehende Gruppe zurück. Mit den Juratäufern kamen die letzten Auswanderer aus der Schweiz nach Amerika, dieses Kapitel der Auswanderungsgeschichte hatte damit ein Ende.

Das 19. Jahrhundert war ein Jahrhundert der Anpassung und des Versuches, den überkommenen Glauben, der durch religiöse Sonderrechte geschützt war, in eine sich verändernde Welt zu überführen. Die Verfolgung, die oft die Spreu vom Weizen trennte, gehörte der Vergangenheit an. Ein neuer Wind wehte in Europa, und aus dem Westen kam die umwälzende Botschaft der Französischen Revolution, die schließlich das politische Bild und das Denken der Menschen in Europa ganz anders gestalten sollte.

Bei allen Vorteilen, die das 'Bürgerrecht für alle' für die Mennoniten hatte, zeigten sich auch bald die Nachteile, wenn nämlich der Wehrdienst für jeden einzelnen verbindliche Pflicht wurde. Waren die Mennoniten vorher automatisch vom Wehrdienst befreit, mußten sie jetzt selbst in den Krieg ziehen oder einen für die meisten unerschwinglichen Ersatzmann bezahlen. Nach Auflösung der Kurpfalz 1802 beschlossen leitende Prediger in der Pfalz mit ihren »Ibersheimer

53 Gratz (wie Anm. 1), S.69 ff.

54 Ebd. S. 83.

55 P.B. Amstutz, Geschichtliche Ereignisse der Mennoniten-Ansiedlung in Allen u. Putnam County, Ohio. Bluffton Selbstverlag, 1925.

Beschlüssen«, es in kriegsfreien Territorien dem einzelnen zu überlassen, ob er dem Wehrdienst Folge leiste oder nicht[56]. Für diejenigen, die keinen Ersatzmann stellen konnten, gab es die Möglichkeit zur Auswanderung, sei es in kriegsfreie Territorien oder nach Übersee. Auf der anderen Seite finden wir ab 1810 in den napoleonischen Heeren Mennoniten als Soldaten, die in ganz Europa kämpften und starben.

Nach dem Fall Napoleons und der Wiederherstellung der alten Ordnung im Wiener Kongreß gab es für die Mennoniten, die in dem Territiorium Rheinhessen (aus Teilen von Worms, Mainz und Resten der Kurpfalz) lebten, die Möglichkeit, anstelle des aktiven Dienstes einen Sanitätsdienst abzuleisten, eine Regelung, die die Mennoniten noch im Ersten Weltkrieg beanspruchten. Nach dem Zweiten Weltkrieg gewann unter den Mennoniten das Prinzip der Wehrlosigkeit wieder an Bedeutung, nicht zuletzt durch den Einfluß in Deutschland helfender und arbeitender amerikanischer Mennoniten, deren Vorfahren einst aus der Pfalz stammten. Vom Staat war die Erlaubnis der Eidesverweigerung toleranter gehandhabt worden. Seit kurfürstlichen Zeiten erlaubt, hatte sie auch im Zweiten Weltkrieg Bestand.

Die Zeit der Aufklärung und des bürgerlichen 19. Jahrhunderts ging auch an den Mennoniten nicht spurlos vorbei. Die Schlagworte der Französischen Revolution, Liberté, Fraternité und Egalité waren zwar Begriffe, die den Täufern der Vergangenheit fremd waren, und mit denen sie als einfache Ackersleute mit ihrer starken Betonung von Gemeinde und Gemeinschaft wenig anfangen konnten. Nach dem Verlust ihrer Sonderstellung als Mennoniten jedoch und dadurch, daß gleiche Rechte und Pflichten für alle nun Realität geworden waren, mußte nun jedes Gemeindeglied selbst eine eigene Entscheidung treffen, ob in Fragen des Militärdienstes oder der Eidesverweigerung, und konnte sich nicht einfach auf das Votum der Gemeinde stützen. Die Rolle der Gemeinde als letzte Instanz in allen Fragen besaß nun weniger Gewicht.

Im 20. Jahrhundert veränderte sich mit der Durchsetzung der industriellen Entwicklung und dem Rückgang der in der Landwirtschaft Beschäftigten auch die berufliche Struktur der Mennoniten. Bis zur Mitte des Jahrhunderts blieben die Täufer oder Mennoniten überwiegend in der Landwirtschaft tätig und waren von der Landfrage abhängig. An dieser Ausrichtung auf das Agrarische suchen in Amerika die Amischen und auch die Hutterer bis in die Gegenwart festzuhalten. Ihre komplizierte religiöse Ordnung würde vermutlich unter den Einflüssen der modernen Lebens- und Arbeitswelt zerfallen. Jedoch macht das Problem der

56 Die Ibersheimer Beschlüsse sind bei Ellenberger (wie Anm. 47), S. 42-54, sowie bei Paul Schowalter, Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805 (In: Mennonitische Geschichtsblätter 20. (1963), S. 29) abgedruckt.

Knappheit der Landressourcen wegen der großen Zahl von Nachkommen auch diesen Gruppen zu schaffen[57].

Für die meisten Nachkommen der Schweizer Täufer, ob in den USA oder in Europa, fand nach dem Zweiten Weltkrieg eine neue, ganz andersartige Wanderungsbewegung statt. Es handelte sich um die Landflucht in die Städte und Ballungsgebiete, die Arbeitsplätze bieten. Heute sind die meisten Mennoniten schweizerischen Ursprungs Stadtbewohner. Dies bedeutete für den Mennoniten – und dies gilt natürlich auch für alle Menschen, die einen ähnlichen Umwandlungsprozeß durchmachen –, eine durch und durch bäuerliche Gemeindestruktur und einen Glauben, der über Jahrhunderte von Verfolgung und Wanderungen geprägt war, in neue Formen zu gießen und diesen zeitgemäßen Ausdruck verleihen zu müssen. Zum Glück haben die meisten Gemeinden diese Veränderungen mit Erfolg bewältigt und ihre in der Vergangheit erprobte und bewährte Identität auch in der Gegenwart bewahren können.

57 Hans-Wilhelm Windhorst u. Werner Klohn, Die Amischen in der Lancaster County (Pennsylvania). Vechta 1992 (Vechtaer Studien zur Angewandten Geographie und Regionalwissenschaft Bd. 4).

John N. Klassen

Migrationen der Mennoniten. Beweggründe und Ziele der Wanderungen der Mennoniten von Preußen nach Rußland und die heutige Aussiedlung zurück nach Deutschland

Einführung

Die Mennoniten sind in der Regel nicht alleine gewandert und geflüchtet. Meistens waren da Gruppen, die mit ihnen und parallel zu ihnen den gleichen Weg zogen. Die Zahl der anderen Migranten war oft größer als die der Nachkommen der ursprünglichen Täufer.

Auch waren die Hintergründe, Beweggründe und Motive bei der Zielgruppe, die hier zur Diskussion steht, nicht soviel anders als bei Gruppen anderer Benennungen. Ich habe versucht, die Migrationen der Mennoniten im Kontext der Erfahrungen der anderen Rußlanddeutschen darzustellen. Dadurch ist die Abhandlung wesentlich länger geworden.

Es bleibt natürlich bestehen, daß die Mennoniten gelegentlich die besondere Zielgruppe von Unterdrückung und Diskriminierung waren. Im ganzen gesehen haben die Mennoniten in den 470 Jahren ihres Bestehens das Gleiche erfahren, was viele ihrer Glaubensgeschwister erfuhren.

Die Ausführungen beschränken sich auf die Erfahrungen dieser Glaubens- und Volksgruppe in den letzten rund 200 Jahren in Europa und Zentralasien. Die Thematik mündet in die gegenwärtige Aussiedlerfrage der Bundesrepublik. Da die ausführliche Behandlung der Aussiedlerfrage den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, möchte ich diese zum Schluß nur kurz anschneiden.

Die Begriffe Rußland, Zarenreich, Imperium, Sowjetunion, UdSSR meinen immer das ganze Aufnahmeland für die deutschen Siedler, das ihnen zur Heimat wurde. Zu den Migrationen gehören nicht nur freiwillige Wanderungen und das Flüchten vor Feinden und aus unerträglichen Situationen, sondern auch Verbannungen und Zwangsdeportationen.

Obwohl ich von der besprochenen Sache betroffen bin, hoffe ich, daß die Ausführungen objektiv und sachlich korrekt gelungen sind.

Die Thematik läßt sich leicht in zwei Teile gliedern:

I. Einwanderungen nach Rußland

II. Auswanderungen aus Rußland

I. Einwanderung nach Rußland

A. Die Vorgeschichte

1. Einzelne Deutsche ziehen in russische Städte

So wie es vor der Entstehung der großen Wolgakolonie viele Deutsche in Rußland gegeben hat[1], so soll es auch schon Mennoniten in Südrußland gegeben haben, ehe sich solche unter Katharina II. dort ansiedelten.

Horst Gerlach schreibt: »Erste Auswanderungen von Menonniten nach Rußland hat es mit Bestimmtheit schon vor 1788/89 gegeben«. Als Beleg für diese Behauptung zitiert Gerlach Dr. Karl Stumpp, der von einer Reihe von mennonitischen Siedlern in Kronsgarten um 1780 spricht. Pastor Karge nennt mehrere mennonitische Prediger in Rußland um 1783[2].

2. Hutterer gründen einen Bruderhof

Die Hutterer waren wahrscheinlich die ersten Nachkommen der Täufer, die vor den Mennoniten nach Südrußland, in die heutige Ukraine, gekommen sind.

Die hutterischen Bruderhof-Gemeinden entstanden 1528 als täuferische Sonderform in Nikolsburg (Mähren). Die Hutterer waren den Mennoniten in der Lehre sehr ähnlich. Nur in der Frage des persönlichen Besitzes übten sie auf ihren Brüderhöfen Gütergemeinschaft. In ihrer Blütezeit in Mähren und Ungarn hatten sie um die 70.000 Mitglieder. In Folge des 30-jährigen Krieges litten sie unterAusplünderung, Verfolgung und Rekatholisierung. Die Zahl derer, die ihrem Glauben folgten, wurde immer kleiner. Eine Gruppe von ihnen gelangte nach Siebenbürgen. Ein Jahrhundert später kamen 66 überlebende Hutterer auf die Güter des russischen Feldmarschalls *Graf Rumjanzow* in Wischinka an der Desna, einem Nebenfluß des Dnjepr[3].

Von hier sind sie später alle geschlossen wieder nach Nordamerika ausgewandert.

B. Die planmäßige Ansiedlung deutscher Bauern

Völkerwanderungen hat es auf dem europäischen Festland schon immer gegeben. Seit der Entdeckung Amerikas zog es viele Familien und Gruppen von Menschen in die Neue Welt. Wie oben schon angedeutet, gab es aber auch Menschen, die ihr Glück in Osteuropa suchten. Was aber nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges (1763) einsetzte, war einmalig[4].

---

1 Deutsche in Rußland und in der GUS 1763-1993. Volk auf dem Weg. Hg. v. Kulturrat der Deutschen aus Rußland e.V. Stuttgart, 1993, S. 2; Hans Hecker, Die Deutschen im Russischen Reich, in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten. Köln 1994 (Historische Landeskunde, Deutsche Geschichte im Osten, Bd. 2), S. 11.

2 Horst Gerlach, Die Rußlandmennoniten: Ein Volk unterwegs. Kirchheimbolanden 1992, S. 13.

3 Ebd. S. 14.

4 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 2.

1. Die Ansiedlungszeit

Das neue Siedlungsprogramm setzte mit dem Herrschaftsantritt Katharinas II. im Jahre 1762 ein und wurde bis 1842 im großen Rahmen durchgeführt, also 80 Jahre lang. Die staatlich geregelte Einwanderung der Mennoniten begann 1788/89 und wurde mit Sondererlassen bis 1862 fortgeführt – das sind 75 Jahre. Im ganzen wurde das Programm genau 100 Jahre verfolgt.

2. Zielsetzung des russischen Staates

Seit Peter dem Großen und auch schon vor seiner Zeit betrieben die russischen Herrscher eine geographische Expansionpolitik und öffneten ihr Reich der westlichen Kultur.

Um die gewonnenen Gebiete im Süden und Osten zu besiedeln und zu kultivieren, brauchte man Menschen aus dem Westen.

Das offene Land sollte besiedelt werden, um einen Schutzwall gegen hereinbrechende militante Gruppen zu bilden und um es produktiv zu machen. Rußland wollte ein reiches, starkes Kulturland werden. Je mehr produktive Menschen, desto größer das Sozialprodukt, so glaubte man[5].

Gerlach beschreibt die Ambitionen der neuen Herrscherin von Rußland wie folgt:

> »Die deutsche, aus dem Hause Anhalt-Zerbst stammende Kaiserin erließ Aufrufe, in denen Siedler nach Rußland gerufen wurden. Ihr schwebte eine Verschiebung ihres Reiches nach Westen und Süden vor. Sie wollte eigentlich Konstantinopel (Istanbul) erobern und auf dem Boden des Reiches Alexanders des Großen einen neuen Staat errichten, den einer ihrer Enkel oder auch ein Habsburger regieren sollte. Gleichzeitig wollte sie die wirtschaftlichen Bedingungen in ihrem Lande durch neue Siedler verbessern«[6].

Wirklichkeit wurde Letzteres durch die großen Ansiedlungen von deutschen Bauern und Handwerkern an der Wolga und am Schwarzen Meer und im Kaukasus

3. Der 100-jährige Prozeß der Aussiedlung

Die deutsche Prinzessin auf dem russischen Kaiserthron, Katharina II. (1729-1796), brachte eine neue Gruppe von Deutschen ins Land, hauptsächlich Bauern.

a) Erste Einladung

Noch im Jahre ihrer Thronbesteigung (1762) als Folge des Putsches gegen ihren Mann, Zar Peter III., erließ sie das 'Einladungsmanifest' an Auswanderungswillige (4.12.1762), um sie in Stadt und Land ihres im Vergleich zu seiner Größe menschenarmen Reiches anzusiedeln. Sie wandte sich an alle Menschen, die in ihrer Heimat keine Existenzgrundlage finden konnten. Diese Einladung blieb des

5 Hecker (wie Anm. 1), S. 17.
6 Gerlach (wie Anm. 2), S. 140.

Siebenjährigen Krieges (1756-63) wegen erfolglos. Außerdem reagierten etliche Staaten wie Frankreich, England, Österreich, auch kleinere deutsche Staaten auf diese Anwerbungen mit Verboten und Verfolgungen der Werber, denn sie brauchten ihre Menschen selbst[7].

b) Zweite Einladung: Das Manifest vom 22. Juli 1763

Ergänzt wurde diese Schrift durch die Bestimmungen vom 19. März 1764 über die Landzuteilung an Einwanderungswillige. Diese Einladung war besonders in den südwestdeutschen Gegenden, die einen Bevölkerungsüberschuß aufwiesen, sehr erfolgreich. Der Siebenjährige Krieg war zu Ende. Es fanden sich viele Auswanderungswillige, die bereit waren auch gegen den Willen der Regierenden zu handeln.

War die erste Einladung allgemein und in einigen Punkten eher restriktiv gehalten – sie schloß Juden aus und schrieb Kinder und Vermögen in Mindestzahl vor – so war der Kreis der zur Einwanderung Zugelassenen im zweiten Manifest nicht mehr beschränkt[8].

Die wichtigsten Zusagen und Privilegien für die Wanderwilligen in diesem Manifest lauteten:

1. Recht auf Niederlassung in ganz Rußland sowohl in den Städten als auch in eigenen Kolonien,
2. Recht auf Glaubensfreiheit, aber Verbot der Mission unter Christen anderer Konfession; Freiheit der Mission unter Mohammedanern,
3. Freiheit vom Kriegs- und Zivildienst,
4. Recht auf Landzuteilung und andere Unterstützung,
5. Recht auf Reisekostenvorschuß, der in der Heimat auszahlbar ist,
6. Recht auf kostenlose Reise innerhalb Rußlands,
7. Recht auf freies Quartier für ein halbes Jahr,
8. Recht auf einen zinslosen Erstausstattungskredit,
9. Recht auf Abgaben- und Dienstfreiheit für dreißig Jahre auf dem Lande, für fünf bzw. zehn Jahre in den Städten,
10. Recht auf zollfreie Einfuhr von Hab und Gut sowie von Handelswaren im Wert bis zu 300 Rubeln,
11. Recht auf zollfreien Handel in den neuen Kolonien,
12. Erleichterungen für die Gründung von Fabriken und Manufakturen[9].

In Bezug auf den Landbesitz und die Landordnung waren für die spätere Stellung der Kolonisten (so wurden die Siedler genannt)[10] folgende Ergänzungsbestimmungen von entscheidender Bedeutung:

---

7 Hecker (wie Anm. 1), S. 15.

8 Ebd. S. 17.

9 Hans Diedrich, Siedler, Sektierer und Stundisten. Berlin 1985, S. 13.

1. Alle zur Ansiedlung den Kolonisten angewiesenen Ländereien sollten ihnen zum unantastbaren und erblichen Besitz auf ewige Zeiten überlassen werden, jedoch nicht als persönliches Eigentum, sondern als Gemeingut einer jeden Kolonie (Gemeinde).

2. Diese Ländereien sollten ohne Wissen und Willen der über sie gesetzten Obrigkeit (Gemeindeverwaltung) von den Kolonisten weder verkauft noch abgetreten werden.

3. Den Kolonisten sollte es gestattet sein, zur Ausbreitung und Verbesserung ihrer Wirtschaft Grundstücke von Privatpersonen zu kaufen und überhaupt Eigentum zu erwerben.

4. Die von der Krone angewiesenen Landanteile sollte im allgemeinen der jüngste Sohn (Minorat) erben. Ferner sollte den Kolonisten das Recht auf gemeindliche Selbstverwaltung gewährt werden und sie sollten direkt der Krone und nicht der inneren Verwaltung des Zarenreichs unterstehen.

Erwähnenswert ist auch die Zusicherung, das Zarenreich jederzeit ungehindert verlassen zu dürfen. Die Kolonisten waren im Unterschied zu den Bauern in Deutschland und zu russischen Bauern keine Leibeigenen sondern Freie[11].

Mit dieser Einladung setzte die Zarin Katharina II. eine Tradition fort, die schon unter der Kaiserin Elisabeth (Jelisaweta Petrowna, 1741-1761) unter Nichtdeutschen begonnen hatte.

Zu der Zeit dehnte sich das Russische Reich im Gefolge der Eroberungen Peters des Großen (1682-1725) besonders nach Süden und Osten aus. Die neugewonnenen, dünnbesiedelten Landstriche luden Einwanderer geradezu ein, vor allem solche aus den unter türkischer Herrschaft stehenden Balkanländern. So kamen seit 1751 Serben und Kroaten, Moldauer und Walachen (aus dem heutigen Rumänien), Albanier, Bulgaren, Griechen, dann Polen, Armenier und schließlich Juden nach Südrußland (die heutige Ukraine), das damals Neu-Serbien genannt wurde. Das Manifest Katharinas hingegen wurde besonders unter den Deutschen verbreitet, obwohl es keineswegs für sie allein bestimmt war[12].

Als Reaktion auf diese Entwicklung folgte ein Edikt des deutschen Kaisers (1768), das den Untertanen die weitere Auswanderung verbot. Aufgrund der Einreise- und Aussiedlungsschwierigkeiten wurden neue Siedler von russischer Seite zunächst mit Zurückhaltung eingeladen. Dazu trug insbesondere der Pugatschow-Aufstand 1773-1775 bei, an dem sich auch Deutsche beteiligten[13].

---

10 Es ist eine interessante Beobachtung, daß alle hochdeutsch sprechenden Siedler – ob aus Süd- oder Norddeutschland kommend, ob evangelisch oder katholisch – durchweg Kolonisten genannt wurden, während die Mennoniten (ob plattdeutsch sprechend oder nicht) einfach nur Mennoniten genannt wurden. Eigentlich waren sie auch Kolonisten, weil sie genau so wie die anderen in Kolonien (Dörfer) siedelten.

11 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 2-4.

12 Diedrich (wie Anm. 9), S. 13-14.

13 Hecker (wie Anm. 1), S. 19.

c) Die Wolgasiedlung

Den umfangreichen Versprechungen durch Anschläge und Handzettel, durch Ausrufer und Werber folgend begann eine Massenauswanderung nach Rußland vor allem aus Hessen, aber auch aus den Rheinlanden und Württemberg. Der beschwerliche Weg ging zu Lande bis Lübeck und von dort auf dem Wasser nach Petersburg. Die Weiterreise erfolgte auf dem Landweg über Moskau oder auf dem Wasserwege auf der Wolga bis Saratow, wo auf einer geschlossenen Landfläche angesiedelt wurde.

In den Jahren 1763-1768 wanderten rund 8.000 Familien mit 29.000 oder mehr Personen ins Wolgagebiet ein[14]. Es entstanden 104 Siedlungen, die von den Russen als Kolonien bezeichnet wurden[15]. Eine erstaunliche Leistung für jene Zeit, als es noch keine Eisenbahn und keine Dampfschiffe gab.

Gesiedelt wurde in geschlossenen Dörfern und konfessionell getrennt.

TABELLE 1: DIE WOLGASIEDLUNG

Dörfer	evangelisch	katholisch
Bergseite (westliches, rechtes Wolgaufer)	31	14
Wiesenseite (östliches, linkes Wolgaufer)	35	24
Gesamt	66	38

Einige ländliche Siedlungen entstanden bei Petersburg und nördlich von Kiew fast gleichzeitig mit den Siedlungen an der Wolga. Im Zusammenhang mit den Wolgakolonien wurde südlich in der Nähe von Wolgograd die Siedlung *Sarepta* der *Herrnhuter Brüder* gegründet. Sie sollte später einen erwecklichen Einfluß auf die anderen Kolonien – auch der Mennoniten – haben[16].

d) Dritte Einladung: Die Mennonitenkolonien

Ab Mitte der 1780er Jahre wurde die Siedlungspolitik wieder aufgegriffen. Kaiserin Katharina II. wurde durch den Oberkommandierenden und Grafen Peter Alexander Rumjanzow auf die Mennoniten als begehrenswerte Ansiedler aufmerksam gemacht. Wie oben erwähnt, hatte er schon eine Gruppe von Hutterern auf seinen Gütern angesiedelt.

Die Mennoniten waren die direkten Nachfolger der Täufer aus der Reformationszeit. Ihre größte Ausbreitung und blutige Verfolgung erlebten sie in der Schweiz, Süddeutschland und in den Niederlanden. Seit dieser Zeit waren täufe-

14 Die Quellen nennen 27.000-30.000 Personen für die Wolgasiedlung. Diedrich (wie Anm. 9), S. 14; Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 5.

15 Die geschichtliche Entwicklung brachte es mit sich, daß bei den nicht mennonitischen Siedlungen jedes Dorf Kolonie genannt wurde. Bei den Mennoniten wird eine Gruppe von Dörfern als Kolonie bezeichnet.

16 Diedrich (wie Anm. 9), S. 14; Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 5.

rische Gruppen im Danziger Werder, dem Mündungsdelta der Weichsel, angesiedelt worden. Sie genossen den Schutz der polnischen Könige und der Danziger Stadtobrigkeit. Diese Herren waren Katholiken oder Lutheraner. Sie schätzten die kolonisatorischen Fähigkeiten der Andersgläubigen.

Zur Zeit der nun folgenden Auswanderung lebten in Ost- und Westpreußen, in Preußisch Litauen und in den Dörfern Brenkenhoffswalde etwa 13.800 Mennoniten. Mit den Teilungen Polens seit 1772 geriet das mennonitische Siedlungsgebiet schrittweise unter preußische Herrschaft. Obwohl König Friedrich II. 1780 den Mennoniten die Befreiung vom Militärdienst zugestanden hatte, mußten sie doch ständig um den Verlust dieses Privilegs bangen. Zudem hatten die Stadt Danzig und der preußische Staat den Landerwerb für Mennoniten zunehmend eingeschränkt. Das bedeutete, daß bei einem relativ starken Bevölkerungswachstum immer mehr Mennoniten mit immer weniger Land auskommen mußten. Ein Abwandern in städtische Berufe war nur den wenigsten unter ihnen möglich. So bot sich hier nur der Ausweg: Auswanderung[17].

Der Vorschlag von Rumjanzow, die Mennoniten einzuladen, wurde sehr wohlwollend aufgenommen. Warum? Weil die Mennoniten in Petersburg schon einen guten Ruf hatten. Der besagte Graf Rumjanzow (1725-1796) war Befehlshaber der russischen Truppen während des Siebenjährigen Krieges gewesen. Damals wurde er mit den Mennoniten bekannt und war von ihren landwirtschaftlichen Leistungen im Danziger Werder sehr beeindruckt. In ähnlicher Weise sollen Soldaten und andere Offiziere berichtet haben[18].

So ist es zu verstehen, daß die 'Alleinherrscherin' Katharina II. einen besonderen Erlaß für die Mennoniten ergehen ließ. Am Hofe des Thronfolgers Paul, dem Sohn der großen Katharina, weilte damals ein württembergischer Edelmann, *Georg von Trappe*. Er war ein viel gereister Mann, der sich eingehende Kenntnisse auf dem Gebiet des bäuerlichen Siedlungswesens erworben hatte und selber Besitzer mehrerer Ländereien war. Wegen seiner Bekanntschaft am kaiserlichen Hof und durch den Fürsten Potemkin, Kolonisator der neugewonnenen Gebiete, erhielt Trappe, der angab, er beherrsche auch Plattdeutsch, eine Stelle als Kolonistenwerber und traf zu diesem Zweck 1786 in Danzig ein[19]. Seine Aufgabe war es nicht mehr, nur Einwanderungswillige zu finden, sondern Musterbauern und -handwerker, von denen die russischen Nachbarn lernen konnten, den reichen Boden fruchtbar zu kultivieren.

Offiziell war der Werber kein willkommener Gast. Preußen suchte damals selbst Siedler für das Oder- und Netzebruchgebiet. Deshalb versuchten die Behörden, die Auswanderung zu verhindern. Von russischer Seite wollte man es

17 Diedrich (wie Anm. 9), S. 16.
18 Gerlach (wie Anm. 2), S. 18-19.
19 Ebd. S. 18.

sich nicht mit den Preußen verderben. Die benötigte Hintertür war der Stadtstaat Danzig, der erst 1793 an das Königreich Preußen fiel[20].

Mutterkolonie: Chortitza

In emsiger Werbetätigkeit gewinnt Trappe in wenigen Monaten 200 Familien für die Auswanderung, ber keine Mennoniten. Es sind fast ausnahmslos ärmere Lutheraner aus der Stadt Danzig. Die erste Gruppe von 146 Personen verläßt Danzig am 21. Oktober 1786 auf dem Weg über Riga. Sie gründen in der späteren Ukraine die Kolonien Josephstal und Alt-Danzig. Die zweite Niederlassung sollte knapp neunzig Jahre später eine bedeutende Rolle für das entstehende russische Freikirchentum spielen[21].

Die Verantwortlichen unter den Mennoniten sind vorsichtig genug, einer solch wichtigen Einladung nicht unbesehen zu folgen. Sie schicken mit der lutherischen Gruppe zwei Deputierte, Jakob Höppner und Johann Bartsch, als Kundschafter nach Rußland[22].

Georg von Trappe stellte die beiden Männer seinem Vorgesetzten, dem Fürsten Potemkin, vor. Dieser war gerade dabei, den Besuch der Zarin Katharina nach Neurußland vorzubereiten. Als die Kaiserin im Mai 1787 in Krementschuk eintraf, lud sie die zwei Delegierten zur Mitreise ein. Sie nahmen die Einladung an – wahrscheinlich mit Freuden. Am Dnjepr entlang nach Süden bis zur Krim suchten sie nun einen Landstreifen, den sie zu ihrer neuen Heimat machen könnten. Ihre erste Liebe – das Land, entlang des Milchflusses (Molotschnaja), östlich des Dnjepr – wurde ihnen verwehrt, dafür wurde aber eine Gegend bei Berislaw, südlich von der späteren Kolonie Chortitza versprochen. Damit waren sie zufrieden, weil das Land mit ihrer Heimat an der Weichsel vergleichbar war.

Auf der Reise erarbeiteten die Deputierten ein 20-Punkte-Programm, in dem sie sich eine Reihe von Bedingungen aushandelten. Potemkin stimmte im wesentlichen zu. Ehe die Männer nach Danzig zurückkehrten, erhielten sie in St. Petersburg die Bestätigung für das Exklusivprivileg, das über das Manifest von 1763 hinausging.

Bei der Rückkehr der Delegierten herrschte große Freude im Danziger Gebiet. Trappe hatte inzwischen auf offizieller Ebene die Opposition gegen den Auszug der Mennoniten ausräumen können. Bei der großen Versammlung am 19. Januar 1788 gaben die Deputierten und Trappe Bericht von dem erfolgreichen Abkommen. Einer der Kernpunkte war, daß jede Familie 65 Desjatinen (ca.

20 Ebd. S. 16.

21 Ebd. S. 18; Diedrich (wie Anm. 9), S. 17.

22 Gerlach (wie Anm. 2), S. 18; Diedrich (wie Anm. 9), S. 17.

70 ha) Land als persönlichen und vererblichen Besitz erhalten sollte[23]. Bisher hatten die Siedler nur halb soviel erhalten[24].

Das Auswanderungsfieber stieg stark an. Keiner von den Migranten schien etwas von den kommenden Schwierigkeiten und Nöten zu ahnen. Am 23. Februar 1788 reisten die ersten vier Familien aus Danzig ab. Ihnen folgten bald weitere 18 Familien. Bis Ende des Jahres befanden sich 228 Familien mit rund 1.000 Personen auf dem Wege in eine neue Zukunft. Auf grundlosen Wegen erfolgte die mühseliger Reise unterbrochen von Ruhepausen kamen die Auswanderer mit den überstrapazierten Fahrzeugen und Tieren über Riga nach Dubrowna am Oberlauf des Dnjepr. Hier wurde überwintert (siehe Karte). Dann ging es flußabwärts zum Zielort um Berisław, wie sie meinten.

Als die erste Gruppe in Krementschuk eintraf, überraschte Potemkin sie mit der wenig erfreulichen Nachricht, daß sie – angeblich wegen des Türkenkrieges – nicht nach Berislaw reisen dürften. Potemkin befahl den Neusiedlern, sich in der Nähe der Insel Chortitza am Dnjepr auf seinem eigenen Land – aus persönlichem Interesse? – anzusiedeln[25].

Trotz der großen Enttäuschung sollen diese ersten mennonitischen Einwanderer hier im Schatten der großen 500 Jahre alten Eiche – es war Juli 1789 – zunächst einen Dankgottesdienst abgehalten haben. Vielleicht war es auch (nur) eine Bittgemeinschaft.

Die Realität war hart. Das Land mit seinen sandigen Trockentälern ähnelte einer Wildnis. Es war eine große Enttäuschung. Die Neuankömmlinge gehörten auch (wie die Wolgasiedler) zu den ärmsten, mittellosesten Gemeindegliedern. Sie standen im wahrsten Sinne verwaist da, blutarm an Leib und Seele. Und der strenge russische Winter war im Kommen. Noch im Herbst 1789 und Winter 1790 wurden acht Dörfer angelegt. Sie bestanden zunächst aus Notunterkünften: Erdhütten oder auch Erdhöhlen. Hinzu kam schlechte und ungenügende Nahrung.

Im Jahre 1796 stirbt Katharina II. Die folgenden Regierungen halten an ihrer Politik der Aufsiedlung und Kultivierung des Landes durch angeworbene Ausländer fest – auch trotz anfänglich geringer wirtschaftlicher Erfolge. Im sogenannten Gnadenprivileg Pauls I. vom 6. September 1800 wurden den Mennoniten noch zusätzliche Vorrechte eingeräumt: Befreiung vom Kriegs- und Zivildienst *für alle Zeiten*, keine Eidesleistung vor Gericht, Gewerbefreiheit u.a.m.[26].

---

23 Gerlach (wie Anm. 2), S. 18.

24 Hecker (wie Anm. 1), S. 18.

25 Dieses Gebiet mit der 500 Jahre alten Eiche gehörte Generationen lang den Kosaken. Die neue Kaiserin hatte sie kurzerhand 1775 ausgesiedelt, Diedrich (wie Anm. 9), S. 17

26 Nur den Mennoniten wurde das Recht eingeräumt, ihren eigenen Brantwein zu brennen. Dieses Privileg hatte verheerende gesellschaftliche Folgen.

Das Manifest Alexanders I. (1801-1825) erneuerte das Angebot Katharinas II. an die Einwanderungswilligen, verschärfte aber die Anforderungen an sie: junge, gesunde, tüchtige und vermehrungsfähige Bauern oder Handwerker sollten es sein, die Eigentum nachweisen konnten. Das ganze Land sollte von ihnen profitieren[27].

Unter diesen Voraussetzungen nahmen mehrere Einwanderungswellen ihren Anfang, die erst nach 1860 zum Abschluß kamen.

Zunächst verdoppelt sich in den folgenden Jahren bis 1816 die Zahl der Mennoniten am Dnjepr. Es entstehen 10 weitere Dörfer im Umfeld von Chortitza auf der westlichen Seite vom Dnjepr. Diese Gruppe von 18 Dörfern bildete die erste mennonitische Mutterkolonie. Sie wurde bekannt als Alt-Kolonie oder die Chortitza-Kolonie[28].

Mutterkolonie: Molotschna

Im Jahre 1803, als die ersten Ansiedler aus den südwestlichen deutschen Ländern über Odessa nach Südrußland kamen (es war die größte Einwanderungsgruppe – ca. 60.000), ließen sich auch die mennonitischen Einwanderer einer zweiten Immigrationswelle nieder. Sie kamen wie ihre Vorgänger auf dem Landweg und fanden etwa 100 km südöstlich von der 'Alt-Kolonie' ihre neue Heimat: in Taurien, Kreis Melitopol, am Ufer des Flusses Molotschnaja.

In der Zeit zwischen 1803 und 1835 gründeten rund 1.200 Familien 57 neue Dörfer. Unterbrochen wurde der Einwanderungsfluß kurzfristig durch den napoleonischen Krieg (1811-1812). »Auf die mennonitischen Einwanderer an der Molotschnaja hatte der Ukas vom 20. Februar 1804 Anwendung gefunden. Aber diese gehörten ohnehin zu den sozial besser situierten und religiös aktiveren [...], so daß ein Aufschwung nicht lange auf sich warten ließ«[29]. Die Molotschna wurde die größte und fortschrittlichste Kolonie, 'die Perle' der russischen Regierung. Wenn sie hier so kurz beschrieben wird, dann nur deshalb, weil vieles auf sie zutrifft, was zur Entstehung von Chortitza schon gesagt ist.

Mutterkolonie: Am Trakt und Alt Samara

Mit der Gründung der beiden Kolonien Chortitza und Molotschna war der Auszug aus Westpreußen zunächst abgeschlossen, wenn auch einzelne Familien immer noch auswanderten. Aber die Lage in West- und Ostpreußen und Danzig veränderte sich ständig zu Ungunsten der Bevölkerung, besonders der Mennoniten: Einführung der Wehrpflicht, Aufkommen des Nationalismus. Der Militarismus belastete das Gewissen der Mennoniten, und so machten sich wieder größere Gruppen auf den Weg nach Rußland. Eine Gruppe von etwa 200 Familien sie-

27 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 45; Hecker (wie Anm. 1), S. 20.

28 Diedrich (wie Anm. 9), S.17; Gerlach(wie Anm. 2), S.20-22.

29 Diedrich (wie Anm. 9), S.22; Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S.5.

delte sich ab 1853 östlich der Wolga zunächst *Am Trakt* an, mit Köppental als Zentrum von zehn Dörfern. Weitere Einwanderer, mehr als 100 Familien, errichteten ab 1859 die Kolonie *Alt Samara*. Es entstanden auch hier zehn Dörfer mit Alexanderthal als Verwaltungssitz.

Die Bedingungen zur Ansiedlung waren nun nicht mehr so günstig wie vor 60 Jahren. Die Einwanderer mußten die Kosten ersetzen, die dem russischen Staat entstanden waren; sie mußten außerdem das Land kaufen und ausreichend Startkapital nachweisen. Die Befreiung vom Wehrdienst wurde nur auf 20 Jahre zugesagt und sollte danach durch eine Steuer abgegolten werden. In beiden Gruppen erschwerten persönliche Zwistigkeiten und auch religiöse Schwärmereien den Anfang. Erst ab 1880 war eine gedeihliche Entwicklung möglich[30].

e) Statistische Endberechnung

Es ist schwierig, eine Gesamtstatistik über die deutsche Auswanderung, und die Mennoniten im besonderen, aufzustellen. Folglich gehen die Angaben in den einzelnen Darstellungen weit auseinander. Der mennonitische Anteil wird von 8.000 bei Quiring[31] bis 18.000 bei Belk[32] beziffert. Folgende Tabelle mag wohl der Realität nahekommen:

TABELLE 2: DIE MENNONITISCHEN MUTTERKOLONIEN

	Ab Jahr	Familien	Personen	Dörfer	Landbesitz
Chortitza	1789	460	2.000-2.300	18	37.000 ha
Molotschna	1804	1.200	6.500-8.000	57	120.000 ha
Am Trakt	1853	450-550	1.500-1.700	10	10.000 ha
Alt Samara	1859	zusammen	zusammen	10	10.000 ha
Gesamt		ca. 2.200	10.000-12.000	95	177.000 ha

TABELLE 3: DIE MENNONITISCHEN ANSIEDLER IM VERGLEICH ZU ANDEREN DEUTSCHEN EINWANDERERN IN RUSSLAND

	Wolga		*Schwarzmeergebiet (einschl. Kaukasus)*		*Petersburg Tschernigow*		
	Dörfer	**Personen**	**Dörfer**	**Personen**	**Dörfer**	**Personen**	**%**
Lutheraner (Ref.)	68	15.000	92	40.000	13	800?	55
Katholiken	33	14.000	65	20.000	3	200?	35
Mennoniten	20	1.500-2.000	75	8.500-9.500			10
Gesamt	121	30.500	232	69.000	16	1.000	

Insgesamt gründeten rund 100.000 oder mehr Einwanderer 370 Dörfer.

30 Diether Götz Lichdi, Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Maxdorf 1983, S. 16.

31 Gerlach (wie Anm. 2), S. 29.

32 Fred Richard Belk, The Great Trek of the Russian Mennonites to Central Asia 1880-1884. Scottdale 1976, S. 36.

4. Beweggründe für die Auswanderung nach Rußland

Einige Ursachen für die große Ostwanderung sind schon genannt worden. An dieser Stelle soll zwei Fragen nachgegangen werden: Gab es besondere Gründe, warum die Mennoniten nach Rußland gingen? Und warum haben die damaligen Landesherren des russischen Reiches sie besonders eingeladen?

Bei allen Erörterungen dieser Fragen soll nicht übersehen werden, daß die Beweggründe für den Aufbruch bei allen deutschen Auswanderern sehr ähnlich waren. Dennoch gab es besondere Anlässe bei den einzelnen Gruppen. So war es auch bei den Mennoniten.

a) Zum Ersten: Warum gingen die Mennoniten aus Westpreußen und Umgebung nach Neurußland?

Zu sagen, sie mußten die liebgewonnene Heimat um ihres Glaubens willen verlassen, ist zu pauschal und trifft nicht die ganze Wirklichkeit und Wahrheit.

Tatsache ist, daß die Mennoniten in Westpreußen/Polen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine schnell wachsende Volksgruppe von ca. 13.000 Menschen darstellten. Es ist auch wahr, daß sie zu dieser Zeit den Wehrdienst noch weithin ablehnten. Es stimmt auch, daß die preußischen Könige nach Friedrich dem Großen († 1786) ihnen nicht so wohl gesonnen waren wie der Alte Fritz und die polnischen Herrscher.

Mit zunehmendem Nationalismus brauchten die Landesherren einerseits Soldaten und andererseits war es im Zuge der Liberalisierung nach der Französischen Revolution (1789) nicht gut möglich, einer wenn auch wirtschaftlich wichtigen Minorität Ausnahmerechte zu gewähren. Diesen Trend konnte die mennonitische Freikirche auch nicht durch erhöhte Geldauflagen und -geschenke dem Staat gegenüber wettmachen.

Folglich wurden dieser Gruppe von Menschen, die vor 200 Jahren ursprünglich als willkommene Flüchtlinge aus den Niederlanden auf Einladung einwandert waren, und wesentlich zum Aufbau des Landes beigetragen hatten, schmerzliche Einschränkungen per Gesetz auferlegt (z.B. das Mennoniten-Edikt von 1789). Sie durften nicht zusätzliches Land für den Überschuß der wachsenden Familien erwerben. Wenn junge Mennoniten einen Partner des lutherischen Bekenntnisses heirateten, so mußten die Kinder Lutheraner werden.

Es gab zwar immer noch Ausnahmen oder die Gesetze wurden gemäßigt angewandt oder vorübergehend außer Kraft gesetzt, aber für viele Mennoniten schien die Zukunft in Danzig-Westpreußen nicht viel Gutes zu versprechen. Folglich waren sie offen für Angebote aus Rußland.

Meines Erachtens hieß das im Klartext: Die Mennoniten mußten entweder wirtschaftlich zurückstecken oder ihr Glaubensbekenntnis ändern, wenn nicht sogar *auswandern*. Im übrigen galten ohne Zweifel für die Mennoniten die gleichen Gründe, ihre Heimat zu verlassen und nach Rußland auszuwandern wie für

die vielen anderen Deutschen. Karl Stumpp, der anerkannte Kenner der Rußlanddeutschen des zwanzigsten Jahrhunderts, ein nicht mennonitischer Geschichtsschreiber, faßt die Gründe wie folgt zusammen[33]:

1. Politische Gründe
2. Wirtschaftliche Gründe
3. Religiöse Gründe
4. Persönliche Gründe

Es ist wahrscheinlich nicht ganz gerecht, die mennonitischen Auswanderer als Wirtschaftsflüchtlinge zu bezeichnen. Wahr ist aber, daß besonders am Anfang viele der Auswanderer zu der ärmeren, arbeitslosen Schicht gehörten, wenn auch nicht in dem Maße wie die vielen anderen deutschen Einwanderer nach Rußland[34].

Auch ist es nicht leicht nachzuweisen, daß die Taufgesinnten im Danziger Werder direkt um ihres Glaubens willen verfolgt wurden. Die vordergründige Ursache der Auswanderung der Mennoniten war ihre Raumnot. *Aber* ihre Raumnot *war* das Ergebnis ihres freikirchlichen Gemeinde- und Schriftverständnisses. Stumpp kommentiert dazu: »Die Anhänglichkeit der Mennoniten an Preußen war groß, obwohl man sie 200 Jahre als 'Unbürger' und unter einem 'fremden Gesetz' gehalten hatte«[35].

Anders verhielt es sich bei den pietistischen Auswanderern aus Württemberg. Sie durften in ihrer eigenen lutherischen Kirche nicht ihren Glauben leben. Unter den »revolutionären Separatisten« kam es sogar zu Verhaftungen.

Außerdem gab es unter den frommen Schwaben viele *Chiliasten*, die der Lehre von Jung-Stilling anhingen, der das baldige tausendjährige Friedensreich verkündigte. Dieses Reich sollte 1833 oder 1836 im Osten, im Kaukasus anbrechen. Von dieser Hoffnung ergriffen, »zogen sie aus Württemberg zu Tausenden in sogenannten 'Harmonien' nach Rußland«[36].

Dr. Horst Gerlach glaubt, daß einige Menonniten bei den letzten zwei Aussiedlungen auch unter dem Vorzeichen des Chiliasmus ausgewandert sind[37].

b) Zum Zweiten: Welche Gründe bewogen das Aufnahmeland Rußland, eine große Zahl von Einwanderern nicht nur aufzunehmen, sondern deren Ansiedlung planmäßig zu fördern?

Die Antwort ist schon ausgiebig angesprochen worden. Eine Zusammenfassung genügt.

---

33 Karl Stumpp, Die Auswanderung aus Deutschland nach Rußland in den Jahren 1763 bis 1862. 4. Aufl. Landsmannschaft der Deutschen aus Rußland 1985, S. 26-31.

34 Hecker (wie Anm. 1), S. 17

35 Stumpp (wie Anm. 33), S. 28.

36 Ebd. S. 29.

37 Gerlach (wie Anm. 2), S. 27.

Grundsätzlich verfolgte die Regierung eigene Interessen. Durch gute Siedler sollte das russische Reich wirtschaftlich, kulturell und politisch gehoben werden.

Daß das Regierungsprogramm es gleichzeitig auch vielen ausländischen, besonders deutschen Siedlern ermöglichte, eine neue Existenz aufzubauen, war für beide eine glückliche Kombination.

Die besondere Bevorzugun der Mennoniten hatte ihren Grund darin, daß sie als gute, zuverlässige Musterlandwirte bekannt waren, wie oben schon nachgewiesen[38].

5. Das Leben in der neuen Heimat

a) Anfangsschwierigkeiten

Da war zunächst die *materiell-wirtschaftliche* Not. Am Anfang hat die Regierung fast keine Versprechungen eingehalten. Die Kolonisten mußten sich an das extreme Klima gewöhnen und neue, entsprechende landwirtschaftliche Methoden entwickeln.

Auf *gesellschaftlich-sozialem* Gebiet mußten die Siedler sich ganz neu ein- und zusammenleben. Obwohl die Einwanderer in der Regel aus dem gleichen Herkunftsgebiet (Pfalz, Hessen) kamen, so fanden sich jetzt in den einzelnen Dörfern Menschen aus ganz verschiedenen Ortschaften der alten Heimat zusammen. Für die 'geschenkte' Selbstverwaltung mußte eine ganz neue Infrastruktur entwickelt werden, für die sie keine Erfahrung mitbrachten.

Obwohl sowohl die Siedler als auch die Regierung eine konfessionell getrennte Ansiedlung wünschten und auch durchführten, sah es religiös-kirchlich oft traurig aus.

b) Die Überwindung der Probleme

Im ganzen gesehen folgte sehr bald eine Besserung auf allen Ebenen, zuerst wirtschaftlich. Die mennonitischen Kolonien waren hier führend. Die Wolgasiedlung erholte sich nur langsam.

Durch den verhältnismäßig starken Kinderreichtum kamen die Mutterkolonien zunächst (schon 1850) in große Not: das Problem der Landlosen. Das wurde aber durch die Gründung von Hunderten von Tochter-Kolonien erfolgreich gelöst. Dabei wurden nicht die Landlosen auf die Suche geschickt, sondern in vorbildlicher Weise haben die verantwortlichen Landbesitzer in den Mutter-Kolonien ihren Söhnen und Töchtern geholfen, in der Nähe, aber auch im fernen Osten Rußlands oft große Landstriche zu erwerben und neue Siedlungen anzulegen. Bis 1914 waren die knapp 380 Dörfer zu über 3.300 geschlossenen deutschen Ortschaften und vielen 'Chutern' herangewachsen.

Gesellschaftlich entstanden sehr oft blühende kulturelle Inseln in dem weithin hinterherhinkenden Gesamtrußland. Nicht immer wurde dieser Fortschritt von

38 Ebd. S.18-19.

den Nachbarn mit Wohlwollen wahrgenommen. Weder die Mennoniten noch die Mehrzahl der anderen deutschen Einwanderer brachten eine tiefere religiöse Überzeugung mit, aber es gab sie. Ein Beispiel dafür war das Dorf *Gnadenfeld* in der Molotschna. Die Gründer, aus Brandenburg stammend, waren durch den Einfluß von Herrnhutern und pietistischen Lehrern als geistlich erweckte Leute nach Rußland gekommen.

Gott schenkte – nach einer anfänglich um sich greifenden religiösen Verflachung – ein geistliches Erwachen, eine Erneuerung unter Lutheranern und Mennoniten, die dann leider oft auch zu kirchlichen Trennungen führte.

c) Der Staat und die deutsche Kolonie

In den ersten Jahrzehnten war das Verhältnis zwischen Monarchie und Siedlern ausgesprochen gut. Davon zeugen u.a. die Ortsnamen, z.B. Alexanderwohl, Nikolaifeld.

Nach einer Prüfungszeit und der großen Auswanderung in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts haben die Deutschen und besonders die Mennoniten treu zum monarchischen Rußland gehalten und die Kaiserfamilie geliebt.

Allerdings kühlte das gute Verhältnis den Deutschen gegenüber seitens des Staates, besonders durch den Einfluß einiger Intellektueller, immer mehr ab.

Rußland konnte und wollte sich dem westlichen Denken nicht verschließen. Das führte zu bestimmten Konsequenzen: Die russischen Bauern wurden befreit (1861); das hatte wirtschaftlich zunächst fast nur negative Folgen. Liberale, demokratische Ideen faßten in Rußland Fuß, der Panslawismus wurde eine starke gegen die Deutschen gerichtete Macht.

Dieser Entwicklung mußten die inzwischen heimisch gewordenen Siedler sich stellen. Die Entscheidungen waren sowohl bei den Mennoniten als auch bei den Kolonisten unterschiedlich. Einige verließen Rußland, andere blieben[39].

II. Auswanderungen aus Rußland

Dieser Prozeß, der etwa vor 120 Jahren einsetzte, ist heute noch in vollem Gange.

A. Der Hauptgrund: das Ende der Sonderstellung

Aufgrund des liberalen, demokratischen Denkens wurde ein Reformprogramm eingeführt, das alle zugesicherten Privilegien der Deutschen nach und nach aufhob:

1871 Die Selbstverwaltung wurde wesentlich eingeschränkt.

1874 Die Wehrfreiheit wurde aufgehoben und die allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Dies war ein besonderer Schlag gegen die Mennoniten, die sich von ihrem Bibelverständnis her zur Wehrlosigkeit bekannten.

39 Peter Martin Friesen, Geschichte der Alt-Evangelischen Mennoniten Brüderschaft in Russland. Halbstadt 1911, S. 499.

1891 wurde das Bildungswesen in den deutschen Kolonien der Führung und Kontrolle des Staates unterstellt. Die russische Sprache wurde in den Schulen obligatorisch.

Im Blick auf die bald einsetzende Auswanderung wurde die Reform modifiziert. Für die Mennoniten wurde ein Ersatzdienst – anstelle des Dienstes mit der Waffe – ermöglicht. Aber viele trauten der Sache nicht mehr. Sie machten mobil.

B. Die erste Auswanderungswelle (1874-1885)

1. Viele Mennoniten wandern aus

Zunächst wurden Kundschafter in die USA und nach Kanada entsandt. Zwar konnten sie kein 'Goldenes Privileg' aushandeln, aber der Staat und die großen Eisenbahngesellschaften versprachen Hilfe.

Die ersten mennonitischen Familien erreichten ihre Pachtfarmen in Kansas/USA und in Manitoba/Kanada noch 1874. Zu Hunderten suchten sie in der neuen Welt eine bessere Heimat. Sie kamen aus allen kirchlichen Gruppierungen und Benennungen: Mennoniten-Kirchengemeinde, Mennoniten-Brüdergemeinde, Krimmer-Brüdergemeinde, Kleine Gemeinde. In zehn Jahren waren es mehr als 18.000, die das einst so verheißungsvolle Land verlassen hatten. Das ist etwa ein Drittel der gesamten mennonitischen Bruderschaft[40].

2. Die Hutterer, wie schon erwähnt, wanderten als ganze Gruppe aus

3. Die anderen deutschen Kolonien

Wie schon erwähnt, blieben auch die anderen deutschen Kolonien nicht ruhig. Bis 1912 sollen rund 300.000 Katholiken und Lutheraner ihren Weg nach Nord- und Südamerika gefunden haben. Das dürfte etwa ein Drittel aller deutschen Kolonisten sein[41].

Nach 1885 bis 1914 wanderten verhältnismäßig wenige Mennoniten aus, vielleicht 3.000. Die anderen Deutschen wanderten auch nach 1885 in größeren Zahlen aus. In Rußland blieben ca. 45.000 Mennoniten und ca. 440-480.000 andere Rußlanddeutsche zurück, weil sie dort leben zu können hofften. In der Regel waren sie wohl die Bessersituierten und die progressiv Denkenden. Es ist wahrscheinlich fair zu sagen: Sie liebten Rußland, es war ihnen Vaterland geworden. Um der zunehmenden religiösen und politisch-administrativen Bedrükkung auszuweichen, siedelten bis zum Ersten Weltkrieg rund 45.000 Deutsche nach Sibirien um[42].

40 Hecker (wie Anm. 1), S. 24-25.

41 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 12.

42 Hecker (wie Anm. 1), S. 25; Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 12.

TABELLE 4: DEMOGRAPHISCHE ÜBERSICHT DER DEUTSCHEN SIEDLER IN RUSSLAND BIS 1914

	Ursprünglich Siedler 1763/1789-1864	Vor der Auswanderung ab 1874	Auswanderer nach Amerika 1874-1885	Nach der Auswanderung 1835	Siedlungen in Rußl. einschl. asiat. Teil 1914
Mennoniten:	Mutterkolonien: 4	Neue Kolonien: 12		Neue Kol. 24	Kolonien: 40
	Dörfer: 95	Neue Dörfer:	79	Neue Dörf. 150	Dörfer: 335
	Siedler: 10.-12.000	Bürger. 54.000	18.000	45.000	120.000
Lutheraner:	Wolga, Südrußland Krim, Kaukasus				
	Dörfer: 176				Dörfer: 1.900?
	Siedler: 55.00	340.000	110.00	270.000	1.000.000
Katholiken:	Wolga, Südrußland Krim, Kaukasus				
	Dörfer: 101				Dörfer: 1.000?
	Siedler: 34.000	200.000	70.000	170.000	550.000
Baptisten und kleine neue Gruppen:					30.000
Gesamt:	*ca. 100.000*	*594.000*	*200.000*	*485.000*	*1.700.000*

Die vorhergehende Tabelle gibt einen Überblick über die Entwicklung unter den deutschen Einwanderern bis zum Ersten Weltkrieg[43].

Trotz aller Reformen und panslawistischen Strömungen erreichten die Mennoniten und die Deutschen in den nächsten 30 Jahren ihren höchsten Kultur- und Wohlstand in Rußland. Immer noch hatten sie eine Sonderstellung. Im neuen Jahrhundert sollten sie die besondere Zielgruppe des Hasses, der Hetze und schließlich der Unterdrückung und Verfolgung werden[44].

Ersichtlich wird, daß alle Siedlungen ein starkes Wachstum hatten. Während bis zur Auswanderung 1874 die neuen Siedlungen alle in der Nähe der Mutterkolonien ihren Platz fanden, wurde in den nächsten 40 Jahren weiter östlich bis nach Sibirien und Mittelasien gesiedelt. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde nicht mehr viel Land gekauft.

Immerhin blieben die Mennoniten auch nach der ersten großen Auswanderung nach Amerika im zwanzigsten Jahrhundert in Bewegung.

C. Die Flucht aus der neuen Sowjetunion

Was als Reich der Gerechtigkeit verkündigt wurde, wurde zum Ort des Schreckens, dem viele zu entkommen versuchten.

1. Der Hintergrund für die Auswanderung nach 1918

Um die neue Welle der Auswanderung zu verstehen genügt es, an folgende Ereignisse zu erinnern: die bolschewistische Oktoberrevolution 1917, die im Grundsatz kommunistisch atheistisch ausgerichtet war und die brutal allen Widerspruch und Widerstand beseitigte, den blutigen Bürgerkrieg 1919-1921, durch den viele deutsche Kolonien völlig arm gemacht wurden. Viele Einwohner wurden in erbarmungsloser Weise umgebracht. Es folgten die Hungerjahre 1920-1922, verbunden damit die Typhusepidemie. Die Hilfe vom Ausland, z.B. durch die amerikanischen Mennoniten, die trotz staatlicher Gegenmaßnahmen vielen das Leben rettete, konnte die Not nicht abwenden. Von den mehr als fünf Millionen Toten gehörten über 300.000 der deutschen Bevölkerung an[45].

Die im Februar proklamierte Religionsfreiheit wurde nach der Oktober-Revolution 1917 rückgängig gemacht. Alle Religionsgemeinschaften – einschließlich der Orthodoxen Kirche – bekamen diesen Schritt sehr bald und bleibend schmerzlich zu spüren. Besonders betroffen aber waren die, die zur Zarenzeit große Freiheit genossen hatten: die Mennoniten, natürlich auch die Russisch Orthodoxe Kirche.

---

43 John N. Klassen, Groups of German Christians move to Russia 1763-1862: What happened to them? A Thesis for the Degree Master of Theology in Missiology. Pasadena: Fuller Theological Seminary 1983, S. 110, Tabelle 4.

44 Hecker (wie Anm. 1), S. 25.

45 Richard H. Walth, Auf der Suche nach Heimat: die Rußlanddeutschen. Dülmen 1990, S. 38.

2. Die zweite Auswanderungswelle der Mennoniten

Sehr bald nach dem Ersten Weltkrieg wurden die Kirchenleitungen und die zivilen mennonitischen Behörden aktiv. Sie nahmen Kontakt auf mit ihren Glaubensbrüdern in Kanada und mit der Regierung in Moskau, um eine Auswanderung zu ermöglichen. Auch nach Deutschland wurden die Fühler ausgestreckt. Es gab einige Frührückwanderer aus Rußland nach Deutschland. Unter ihnen war es besonders Dr. Benjamin Unruh, der sich jetzt für die Bedrängten in Rußland einsetzte.

Trotz der einschränkenden Gesetze der kanadischen Regierung und der sowjetischen Schikanen gelangten zwischen 1923 und 1926 rund 21.000 Mennoniten nach Kanada. Dann folgte eine Pause. In dieser Zeit (1924) verkündigte Lenin die Neue Ökonomische Politik (NEP). Für die deutschen Kolonien gab es tatsächlich eine kleine wirtschaftliche Erholung, die dann aber ein plötzliches Ende nahm, als Stalin 1928 an die Macht kam.

1929-1930 hatten sich ca. 14.000 deutsche Bauern mit ihren Familien vor den Toren Moskaus zusammengefunden (davon etwa 10.000 Mennoniten). Nach langen Verhandlungen nahm Deutschland schließlich rund 5.500 Mennoniten auf, aber nur zur Durchreise nach Paraguay und Brasilien. Etwa 400 blieben in Deutschland[46]. Die anderen ca. 8.000 wurden unter unmenschlichen Bedingungen und Anwendung brutaler Gewalt zurücktransportiert oder sogar ins Gefängnis geworfen[47].

Im Vergleich: In der Zeit von 1919-1930 sind etwa 150.000 andere Rußlanddeutsche nach Nord- und Südamerika ausgewandert oder entkommen. Den meisten Auswanderern und Flüchtlingen fiel es nicht leicht, alles aufzugeben und Rußland zu verlassen. Gut, daß sie nicht wußten, welch schwere Zeiten ihrer in Kanada, Brasilien und Paraguay warteten.

3. Geschlossene Grenzen

Nach 1930 bis 1943 sind nur einzelne Personen oder Familien aus der Sowjetunion über Archangelsk, den Amur, China, Indien oder sonst wie geflüchtet und nach Australien, Südamerika, Mexiko, USA oder auch nach Deutschland gekommen. Eine legale Auswanderung aus dem neuen Rußland gab es nicht. Die Türen waren verschlossen. Was im Lande geschah, hat die Außenwelt lange nicht geahnt und nicht erfahren.

D. Entwicklungen und Erfahrungen innerhalb der Sowjetunion (1928-1941)

Diese Schreckenszeit, die von Verbannung und Vernichtung gekennzeichnet ist, kann an dieser Stelle nur in Stichworten beschrieben werden. Wenn ich hier das

46 Horst Penner, Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. 5. Aufl. Kirchheimbolanden 1995, S. 320.

47 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 12.

Schreckliche unterstreiche, so soll damit nicht geleugnet werden, daß die Sowjetunion in Teilbereichen auch etwas Gutes geleistet hat, etwa auf dem Gebiet der Wissenschaft und Technik. Aber im Rückblick wissen wir heute, daß das riesige Reich einem wirtschaftlichen und geistigen Bankrott zusteuerte.

1. Die Kollektivierung der Landwirtschaft 1928-1934.

Sie stellt die erfolgreiche Enteignung und Verelendung aller bäuerlichen Massen dar.

2. Die Entkulakisierung 1929-1934

Durch diese Maßnahme wurden die Landbesitzer – das traf allgemein die Deutschen und besonders die Mennoniten – als Ausbeuter gestempelt und dafür in der Regel durch Verlust des Stimmrechtes, durch Mißhandlung, Ausweisung aus der Siedlung und oft Verbannung in den hohen Norden oder nach Sibirien bestraft. Rund 50.000 deutsche Kulaken (5.000 ? Mennoniten) wurden deportiert. Sie verschwanden wie Kulaken anderer Nationalitäten im Lager, sofern sie nicht verhungerten[48].

3. Die zweite Hungersnot 1932-1933

Diese Hungersnot in den deutschen Siedlungsgebieten war, wie später nachgewiesen wurde, von Stalin gewollt, um den Willen der Bevölkerung zu brechen. Unter den 10 Millionen Opfern waren etwa 350.000 Rußlanddeutsche[49].

4. Die Massenverhaftungen 1936-1939

Was seit 1928 immer wieder vereinzelt geschah, gehörte in dieser Zeit zur Tagesordnung. Es waren die sog. Säuberungsjahre, als die Söhne der 'Kulaken' einer nach dem anderen nachts in aller Stille – niemand dachte daran, Widerstand zu leisten – tausenden und aber tausenden Familien entrissen wurden. Meistens waren es die besten Landwirte und Handwerker, aber auch viele andere vom einfachen Volk 'mußten daran glauben'. Und es waren natürlich nicht nur Mennoniten, nicht nur Deutsche, sondern auch Russen und andere Minoritäten erlitten das gleiche Schicksal. Junge Männer, junge Väter und auch Großväter landeten in Arbeitslagern, in denen die meisten umkamen.

Laut jüngsten Forschungen sollen acht Millionen Menschen dem Stalinterror bis 1941 (vor Beginn des Zweiten Weltkrieges) zum Opfer gefallen sein.

Diese Zwangsverbannungen gehören auch zu den Wanderungen der Mennoniten. Dem Verfasser dieses Vortrags sind derzeit keine genauen Zahlen bekannt. Aber in dieser Zeit (1930-1939) sind wahrscheinlich etwa 30.000 aus den Reihen dieser Freikirche zwangsweise ausgesiedelt worden.

48 Hecker (wie Anm. 1), S. 29.
49 Walth (wie Anm. 45), S. 39.

5. Das kirchliche Leben

In der sowjetischen Verfassung konnte man etwas von Religionsfreiheit lesen, aber öffentlich leben und lehren durfte man den Glauben nicht. Andererseits wurde die atheistische Ideologie mit allen Mitteln propagiert. Wie erfolgreich die staatlichen Unterdrückungsmethoden waren, ist daran zu sehen, daß innerhalb von sechs Jahren (1928-1934) das öffentliche organisierte kirchliche Leben völlig stillgelegt war. Nach 1934 gab es in der großen Sowjetunion nur noch ganz selten gottesdienstliche Versammlungen. Das blieb so bis 1944. Die geistlichen Führer waren liquidiert. Die kirchlichen Gebäude wurden beschlagnahmt und in Getreidespeicher, Theater oder etwas Ähnliches umfunktioniert. Viele wurden zerstört oder dem Verfall überlassen[50].

Der Herzensglaube wurde – Gott sei Dank – nicht überall zerstört. Andererseits wuchs bei den Deutschen das Verlangen, dieses Land, das sie einst zu ihrer Wahlheimat gemacht hatten, bei der ersten Gelegenheit zu verlassen. Es gab bei vielen schon vor dem deutsch-russischen Krieg eine Vorahnung: »Es gibt noch mal eine Auswanderung«[51]. Aber zunächst folgten weitere schwere Zeiten.

6. Die letzte Familientrennung und Deportation in dieser Periode

Deutschlands Angriff auf die Sowjetunion (22. Juni 1941) war natürlich Grund genug, strengste Maßnahmen gegen die Rußlanddeutschen zu ergreifen. Zuerst wurden alle noch verbliebenen Männer bis zu 60 Jahren in den Kolonien zwangsweise in die *Trudarmija* (Arbeitsarmee) 'einberufen', um sie irgendwie in die Verteidigung einzubinden und so jede Sabotage unmöglich zu machen. Als nächstes mußten Männer und Frauen das Vieh aus den Dörfern (Kolchosen) vor der schnell hereinrückenden deutschen Wehrmacht nach Osten treiben[52]. Und schließlich wurden aus der Ukraine, der Krim, dem Kaukasus und dem europäischen Teil der UdSSR ganze deutsche Dörfer und Kolonien, z.B. die Wolgasiedlung, in die Wildnis nach Kasachstan oder in die sibirischen Wälder deportiert. Für sie und die anderen Deutschen – meistens Schwaben – war es ein 'Glück', daß die Kriegsfront sich so schnell ostwärts bewegte, daß die geplante Deportation nur zum Teil gelang. Einige wurden von den deutschen Truppen überholt. Sie kehrten in ihre Dörfer zurück[53].

Es wurden immerhin 45.000 und mehr Mennoniten auf diese Weise aus der europäischen Sowjetunion in den asiatischen Teil (oder in den Norden vor dem Ural) zwangsumgesiedelt – ein leidvolles Wandern. Im Ganzen wurden 1941-

50 Gerlach (wie Anm. 2), S. 77. 99; Penner (wie Anm. 46), S. 321.
51 Gerlach (wie Anm. 2), S. 81.103.
52 Ebd. S. 83; Hecker (wie Anm. 1), S. 34.
53 Walth (wie Anm. 45), S. 41.

1942 rund 635.000 Rußlanddeutsche aus dem hier besprochenen Gebieten nach Osten verschoben[54].

E. Demographische Bewegungen 1941-1950

In diese Zeit fällt der Zweite Weltkrieg (1939-1945), der insgesamt 50 Millionen Opfer gefordert haben soll und Millionen von Menschen als Flüchtlinge und Vertriebene in Bewegung setzte – zuerst nach Westen, danach zwangsweise wieder ostwärts. An dieser Stelle geht es um die Bewegungen der Mennoniten in dieser Zeit.

1. Der Krieg Hitlers gegen Rußland und seine Folgen: Eine Übersicht

Die deutsche Wehrmacht überrannte die Ukraine, die dazugehörige Krim und den Kaukasus. Sie drang tief in das europäische Rußland hinein, rückte bis an Leningrad heran und eroberte den größten Teil von Stalingrad an der Wolga. Im Zuge dieses Vormarsches kamen alle Deutschen in diesem Gebiet (die nicht deportiert waren) unter die 'Zivilverwaltung' Deutschlands (Reichskommissariat Ukraine). Sie wurden ab jetzt als Volksdeutsche oder der geographischen Lage wegen als Schwarzmeerdeutsche bezeichnet.

Es ist verständlich, daß die deutsche Bevölkerung die deutschen Soldaten (meistens nur als 'die Deutschen' bezeichnet) als Befreier empfing, aber auch viele Ukrainer und Russen begrüßten die deutschen Soldaten mit 'Salz und Brot'. Nur die Juden, die es nicht geschafft hatten zu flüchten, hatten keinen Grund sich zu freuen. Die Russen mußten auch bald erfahren, daß sie aus einer 'eigenen' Knechtschaft unter eine Fremdherrschaft geraten waren. Über die Erfahrungen der Deutschen in der eroberten Sowjetunion sagt Hecker:

Die Enttäuschung über die tatsächliche Besatzungspolitik trat auch bei der deutschen Bevölkerung bald ein (besonders bei denen, die sich als bewußte gläubige Christen verstanden), als sie feststellten, daß sie im Grunde ebenfalls zum Opfer nationalsozialistischer Eroberungs- und Volkstumspolitik gemacht wurden[55].

Nach eineinhalb Jahren Besatzungszeit – der Fall von Stalingrad im Februar 1943 war der Wendepunkt – wurde das deutsche Heer langsam aber stetig von der Roten Armee aus Rußland hinausgedrängt. Im Zuge des Rückmarsches wurden nicht nur Städte, Siedlungen und Brücken zerstört, sondern auch alles, was deutsch war, mitgenommen. Seit September 1943 setzten sich die fast unendlich langen Pferdetrecks (z. T. auch von Ochsen gezogen) in Richtung Westen in Bewegung. Die unmenschlichen Bedingungen dieser Massenflucht sind kaum zu beschreiben. *Und doch*: alle wollten nur weg. Niemand wollte wieder unter das

54 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 16.

55 Hecker (wie Anm. 1) S. 32.

kommunistische Regime geraten. In der Tat sind nur einzelne freiwillig dort geblieben, wie die Nachkriegszeit bewiesen hat[56].

2. Statistische Angaben

Nachträgliche Forschung hat ergeben, daß etwa 350.000 Volksdeutsche bis in das Wartheland (westliches Polen) gekommen sind[57]. Hier wurden sie eingebürgert und großenteils auf polnischen Bauernhöfen angesiedelt. Nach knapp einem Jahr mußten sie im Januar 1945 wieder flüchten: Beginn der endgültigen sowjetischen Winteroffensive. Im Zuge dieser Flucht bis Kriegsende (8. Mai 1945) wurden etwa 200.000 rußlanddeutsche Flüchtlinge von der Roten Armee überholt und zum Teil buchstäblich überrollt. Die anderen rund 150.000 Rußlandflüchtlinge befanden sich bei Kriegsende in den westlichen Besatzungszonen. Etwa die Hälfte von ihnen wurde von den Westalliierten an die sowjetische Repatriierungskommandos ausgeliefert. Zusammen mit den überholten Flüchtlingen wurden sie alle in die UdSSR verschleppt und »wegen Verrats der sozialistischen Heimat« zu lebenslänglicher Verbannung und Zwangsarbeit verurteilt. Als 'Verräter' wurden sie viel härter behandelt als die bereits 1941 Deportierten. Hier sind sie dann in den Zwangsarbeitslagern umgekommen oder nach zehn Jahren oder später durch die Interventionen der Bundesrepublik freigelassen worden[58].

Unter 350.000 Flüchtlingen befanden sich etwa 35.000-36.000 Mennoniten.

8.000 Mennoniten durften (1947-1950) mit Hilfe des MCC und ihrer Verwandten in Kanada eine neue Heimat finden.

5.800 Mennoniten, die sich für Kanada nicht qualifizieren konnten, sind (1947-1948) nach Südamerika ausgewandert.

21.000-22.000 Mennoniten sind mit den anderen Rußland-Volksdeutschen in der Sowjetunion gelandet. Sofern sie dort nicht umgekommen sind, kommen sie oder ihre Nachkommen heute als Aussiedler zurück in die Bundesrepublik.

F. Weitere Entwicklungen in der Sowjetunion 1941-1965

Dieser Abschnitt beginnt mit einer Zusammenfassung über die Zwangsverbannungen während des Krieges, erklärt die langsame Liberalisierung im Lande und begründet die folgenden Auswanderungen in die Bundesrepublik.

1. Überblick über die Zwangsauflösung der deutschen/mennonitischen Siedlungen im europäischen Teil der Sowjetunion

56 Gerlach (wie Anm. 2), S. 87.97; Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 17.

57 Aussiedler. Informationen zur politischen Bildung. Hg. v. der Bundeszentrale für politische Bildung. Nr. 222. München 1989, S. 16; Gerlach (wie Anm. 2), S. 98. 102; Otto Hertel, Rußlanddeutsche – Volk auf der Wanderschaft. Weg und Schicksal. Materialien für den Dienst in der Evangelischen Kirche von Westfalen. Bielefeld 1990, S. 18; Penner (wie Anm. 46), S. 299.

58 Versöhnung über Grenzen. Rußlanddeutsche. Geschichte und heutige Wege. Bonn 1991, S. 29; Aussiedler (wie Anm. 57), S. 15-17; Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 17; Deutsche in Rußland/UdSSR. Volk auf dem Weg. Hg. v. der Landsmannschaft der Deutschen aus Rußland e.V. Stuttgart o.J., S. 5.

	Gesamt-deutsch	Anteil der Mennoniten
a) Die Aussiedlung der Kulakenfamilien in den Norden Rußlands: Viele von ihnen sind umgekommen:		1.000?
b) Die 'Säuberungs-Verbannungen' und Erschießungen der Söhne und jungen Väter (es waren Millionen auch Nichtdeutsche):		15.000?
c) Die Einberufungen zu Kriegsbeginn der restlichen Männer von 16-60 Jahren und vieler Frauen in die Trudarmija (Arbeitsarmee), die vielfach ihr Leben geopfert haben:	100.000?	10.000?
d) Die Deportation in den Norden nach Sibirien, Kasachstan und andere südlich asiatische Gebiete (Juni 1941-1942):		
– aus der Krim	45.000	4.500
– aus der Westukraine	65.000	20.000
– aus dem Kaukasus	25.000	2.500
– von Leningrad und Umgebung	50.000	
– aus Wolgasiedlung (+ Alt Samar und Am Trakt)	350.000	10.000
– die aus der Ukraine nach Westen Geflüchteter	200.000	22.000
– die Repatriierung der Rußlanddeutschen aus den Westzonen	75.000	3.000
Gesamt wurden etwa deportiert:	*800.000*	*62.000*

Nachforschungen haben ergeben, daß allein durch Zwangsumsiedlungen während des Zweiten Weltkrieges rund 800.000 Rußlanddeutsche aus dem Südwesten Rußlands in den Norden und Osten der Sowjetunion verschoben wurden. Dadurch wurden alle deutschen Mutterkolonien und alle Tochterkolonien im europäischen Teil der UdSSR – außer den Orenburg-Siedlungen – aufgelöst. Das war nicht nur das Ergebnis des Krieges, sondern auch Stalins langfristiges Ziel (siehe Tabelle 5). Die Rußlanddeutschen – wie mehrere andere nichtrussische Nationalitäten – verloren ihren Rechtsstatus, fast alle Siedlungsgebiete und ihre Bewegungsfreiheit bis 1955. »Etwa 1,5 Millionen Rußlanddeutsche, vom Säugling bis zum Greis, waren im Gewahrsam«[59].

TABELLE 5: GEOGRAPHISCHE VERTEILUNG DER DEUTSCHEN IN DER UDSSR NACH 1975

Im Jahre 1926		
– in der Ukraine, einschl. Krim und Kaukasus	32,0 %	
		87,0 %
– im übrigen europäischen Teil der UdSSR	55,0 %	
– Sibirien	7,0 %	

59 Penner (wie Anm. 46), S. 331.

– Kasachstan	4,0 %	12,0 %
– Mittelasien	1,0 %	
Im Jahre 1979		
– in der Ukraine, einschl. Krim u. Karpato	2,0 %	
		20,0 %
– im übrigen europäischen Teil der UdSSR	18,0 %	
– Sibirien	24.0 %	
– Kasachstan	47,0 %	80,0 %
– Mittelasien	9,0 %	

2. Langsame, beschränkte Liberalisierung

In den ersten 8 Jahren nach Kriegsschluß tat sich kaum etwas, was auf Besserung der Situation der Deutschen in der Sowjetunion schließen ließ.

a) Mit Adenauer kam die Wende: Amnestie 1955

Im September 1955 verhandelte Bundeskanzler Adenauer erfolgreich in Moskau über die Freilassung der letzten noch in sowjetischer Gefangenschaft verbliebenen deutschen Kriegsgefangenen. Diese Verhandlungen hatten auch für die Rußlanddeutschen Erleichterungen zur Folge. Am 13. Dezember 1955 wurde ein Dekret vom Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR unterzeichnet: »Über die Aufhebung der Beschränkungen in der Rechtsstellung der Deutschen und deren Familienangehörigen, die sich in Sondersiedlungen befinden«. Das Regime der Sondersiedlungen wurde aufgehoben, und ihre Insassen durften ab Anfang 1956 den Ort ihres Gewahrsams verlassen. Sie durften aber nicht an ihre Heimatorte zurückkehren und bekamen keine Entschädigungen für ihr 1941 beschlagnahmtes Eigentum.

Die Kommandantur und die Meldepflicht wurden aufgehoben. Aber die nationalen Rechte der Deutschen, obwohl Bürger der UdSSR, wurden nicht wiederhergestellt. Die Freigelassenen aus den Sondersiedlungen mußten auch eine Erklärung unterschreiben, in der sie sich verpflichteten, nie wieder in ihre ehemaligen Wohngebiete zurückzukehren. Das Jahr 1956 war somit in jeder Hinsicht die Stunde Null in der Nachkriegsentwicklung der Rußlanddeutschen.

Die mit 1956 einsetzende Binnenmigration führte noch einmal zu einer neuen deutschen Bevölkerungsverteilung – aber nur innerhalb des asiatischen Teils der Sowjetunion. Die Deutschen blieben Vertriebene im eigenen Land[60].

All das ist wichtig zum Verständnis dafür, daß so viele von ihnen auswandern wollen.

60 Hecker (wie Anm. 1), S. 37.

b) Chruschtschow brachte eine begrenzte Rehabilitierung 1964

Chruschtschows Politik der Verständigung mit der BRD[61] führte zum Erlaß des Präsidiums des Obersten Sowjet der UdSSR vom 29.08.1964 »Über die Abänderung des Erlasses des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR vom 28. August 1941 'Über die Umsiedlung der Wolgadeutschen'«[62] Dieser Beschluß nahm von den Sowjetdeutschen den Makel des Verrats. Er sprach sie davon frei, »faschistischen deutschen Landräubern aktive Hilfe und Vorschub geleistet zu haben«[63]. Aber die deutschen Bürger der Sowjetunion kamen hiermit nicht in ihre vollen Rechte wie einige andere Minderheiten. Sie durften auch jetzt noch nicht in ihre Herkunftsorte zurückkehren[64].

c) Die Kirchen werden geöffnet

In den von den deutschen Truppen besetzten Gebieten (1941-1943) gab es nicht nur Freiheit zu gottesdienstlichen Versammlungen, sondern an verschiedenen Stellen erlebten die Gläubigen auch eine Art Erweckung[65]. Die deutschen Soldaten und Sonderkommandos reagierten verschieden auf die Neubelebung des kirchlichen Lebens: Mit Zurückhaltung und Unverständnis, mit Gegenaktionen aber auch mit freudiger Beteiligung und positiver Förderung[66].

Wie sah es in der schwer bedrängten Sowjetunion aus? Hier war ja seit 1934 alles Religiöse verboten und unterdrückt. Die geistliche Führung war erfolgreich liquidiert oder 'für immer' in die Verbannung transportiert[67].

Aber 1944, als der sowjetische Sieg schon sicher war, gab Stalin der Orthodoxen Kirche die Erlaubnis, ihre Türen wieder zu öffnen. Im Oktober 1944 wurden mehrere russische Prediger der Evangeliumschristen und der Baptisten aus den Straflagern Sibiriens und anderen Orten nach Moskau beordert. Von den 45 Anwesenden waren sieben Frauen. Unter der Bedingung, daß die zwei Gemeindegruppen eine Einheit bilden, und einigen anderen Voraussetzungen wurde auch ihnen gestattet, wieder Gottesdienste zu halten[68]. Der Prozeß dieser Vereinigung ist interessant und geheimnisvoll. Unter anderem bleibt offen, warum Stalin diesen Weg ging. Wollte er den Gläubigen danken für ihre Treue und Hilfe im vaterländischen Krieg oder gab er dem Druck vom Ausland nach? oder beides?

61 Ebd. S. 35-36.

62 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 19.

63 Hecker (wie Anm. 1), S. 35.

64 Ebd. S. 36.

65 Johannes Klein.

66 Penner (wie Anm. 46), S. 332.

67 Aussiedler (wie Anm. 57), S. 19.

68 Heinrich Löwen, Russische Freikirchen. Die Geschichte der Evangeliumschristen und Baptisten bis 1944. Bonn 1995 (Missiologica Evangelica 8), S. 143-145.

Die Pfingstgemeinden der ganzen Sowjetunion (wenigstens 25.000 in 400 Gemeinden) wurden im August 1945 als Mitglied des Bundes aufgenommen[69].

Die freikirchlichen deutschen Baptisten und Mennoniten existierten rechtlich nach dem Kriege nicht wie alle anderen Deutschen auch nicht. Erst nach der Amnestie durch Bundeskanzler Adenauer (1955) war die Frage nach ihrer Identität aktuell. Eine eigene Anerkennung als Kirchenbund gab es für sie nicht. Aber der Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten nahm die Mennonitenbrüder unter seine 'Schirmherrschaft'. Erst 1967 wurde die erste Mennoniten-Brüdergemeinde (Karaganda) autonom als selbständige Gemeinde registriert. Später wurden auch *kirchliche* Mennonitengemeinden registriert. Die deutschen Baptisten in Rußland haben ihre Selbständigkeit aufgegeben[70].

Nach einer langen geistlichen Durststrecke und den schweren Erfahrungen während des Krieges und in den Zwangslagern folgte ein großes Erwachen (1945-1947) in vielen Gebieten, besonders der westlichen Sowjetunion. Oft bekehrten sich Menschen nur auf Grund des Lesens eines kurzen Abschnittes aus der Bibel. Eine zweite Welle 1955-1957 erreichte auch den asiatischen Teil des Imperiums. Inzwischen war eine Reihe überlebender Prediger frei geworden. Durch ihren einfachen Dienst kamen Tausende zum Glauben, und viele Gemeinden wurden gegründet. Jakob Shidkow, Präsident des Bundes, berichtet 1954 von 5.400 Gemeinden mit einer Gesamt-Mitgliedschaft von 512.000[71].

Zu diesen neuen Christen gehören auch viele Deutsche. Lutheraner oder Nachkommen von Lutheranern ließen sich – oft nach langen Überlegungen – taufen und wurden den Baptisten zugerechnet. Bei Katholiken geschah es selten. Auch die kirchlichen Mennoniten wollten ihre Identität beibehalten. Sie blieben oft lieber gemeindelos als daß sie Baptisten wurden. Nicht wenige waren Gäste mit oder ohne Abendmahlsrecht in russischen oder auch deutschsprechenden Baptistengemeinden. Anders war es bei den ursprünglichen Mennoniten-Brüdern. Da sie die gleiche Taufpraxis (Untertauchen) hatten, fanden sie es verhältnismäßig leicht, Mitglieder von Baptistengemeinden zu werden, besonders wenn dort auf deutsch gepredigt, gebetet und gesungen wurde. Wenn Mennonitenbrüder sich nicht aus Erkenntnisgründen einer baptistischen Gemeinde anschlossen, so haben sie es aus Dankbarkeit getan, weil sie dort zum Glauben kamen und geistliche Gemeinschaft fanden[72].

Bis 1965 hatte sich einiges normalisiert und gebessert – auch bei den Sowjetdeutschen, wie sie jetzt zunehmend hießen. Warum dann dieser starke Wille zur Auswanderung?

---

69 Walter Sawatsky, Soviet Evangelicals Since World War II. Kitchener/USA 1981, S. 59. 84-91.
70 Ebd. S. 97.
71 Ebd. S. 67.
72 Gerlach (wie Anm. 2), S. 109.

3. Der Drang zur Autonomie und zur Ausreise

a) Seit der Amnestie des Jahres 1955

Bis 1964 haben viele Einzelpersonen und kleine Gruppen in verschiedenen Bittgesuchen versucht, die Staats- und Parteiführung von der Notwendigkeit einer vollen politischen und rechtlichen Rehabilitierung zu überzeugen – damit aber auch von der Aufhebung des Verbots der Rückkehr in die früheren Siedlungsgebiete. Das Dekret vom 29. August 1964 hatte zwar den Vorwurf der Kollaboration zurückgenommen, aber das Verbot zur Rückkehr in die Mutterkolonien blieb bestehen. Das Versprechen des Vorsitzenden des Obersten Sowjets A. Mikojan, den Deutschen in ihren kulturellen Bedürfnissen entgegenzukommen, waren Worte ohne Folgen[73]. Somit mußten besonders die jungen Familien mehr und mehr fürchten, ihr Deutschsein zu verlieren. Auch die Autonomiebewegung mit ihren Delegationen in Moskau brachte nicht viel. Nach und nach – ohne den Autonomiegedanken ganz aufzugeben – wurde die Erkenntnis immer stärker: es gibt nur eine Lösung, Auswandern in die Bundesrepublik Deutschland, in die Urheimat[74].

b) Der Wille zur und die Forderung nach Auswanderung

Dieser war aber auch schon sofort nach der Befreiung von der Kommandatur vorhanden – besonders bei denen, die während des Krieges im Wartheland oder im Altreich deutsche Bürger geworden waren. Von ihnen waren anschließend viele als getrennte Familien nach Rußland gekommen. Der andere Familienteil war im Westen geblieben[75].

c) Die zunehmende Unterdrückung des kirchlichen Lebens

Die sowjetische Führung nahm die schnell wachsenden religiösen Aktivitäten im eigenen Lande nur argwöhnisch zur Kenntnis. Die Toleranz kam bald zu Ende, und es folgte eine antikirchliche Hetze, begleitet von Gottesdienststörungen, Verhaftungen, Geldstrafen und anderen Repressalien in der Chrutschow-Ära, die mit dem stalinistischen Terror vergleichbar waren[76].

So sahen sich die Rußlanddeutschen, besonders die bewußt Gläubigen, für die die Bibel und die Kirchengemeinde Priorität hatten, zu einer Randgruppe deklassiert, die in der Sowjetunion wenig Hoffnung auf Bestand besaß. Sie hofften auf Gott, der ihnen die Tür ins Ausland öffnen würde. Der Beweis dafür, daß

73 Versöhnung über Grenzen (wie Anm. 58), S. 33.35.
74 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 20.
75 Aussiedler (wie Anm. 67), S. 21.
76 Sawatsky (wie Anm. 69), S. 68

solches möglich war, waren die wenigen, die in den ersten 10 Jahren seit der Amnestie tatsächlich Rußland verlassen hatten[77].

G. Die große Einwanderung in die Bundesrepublik

1. Deutschland wird zum Einwanderungsland

Bis zum Zweiten Weltkrieg wurde von Deutschland 'nur' ausgewandert. Aber seit dem Wirtschaftswunder 1950 hat sich das geändert. Zuerst integrierte die 'kleine' Bundesrepublik die sieben Millionen Ostvertriebenen. Dann holte sie sich die vielen Gastarbeiter. Danach kamen die Aussiedler (zuerst Umsiedler genannt) in größeren Zahlen aus Polen, Ungarn, Rumänien und der CSSR. Aus der UdSSR durften gleich nach 1955 nur wenige ausreisen.

Aufgrund des Grundgesetzes (Art. 116) fühlte sich die Bundesregierung verpflichtet[78], für die Rußlanddeutschen einzutreten. Zunächst konnte nur an Familienzusammenführung gedacht werden. Die erste vertragliche Grundlage für Personen aus der UdSSR mit Angehörigen in der Bundesrepublik bildet das Repatriierungsabkommen vom 8. April 1958[79] Zuerst siedelten Deutsche aus den westlichen Republiken der Sowjetunion um. Entsprechend versuchten Rußlanddeutsche aus den asiatischen Gebieten in das Baltikum und nach Moldawien zu kommen in der Hoffnung, schneller auswandern zu können. Für eine befristete Zeit gelang das auch.

Anfangs wurden die Ausreiseanträge in der Regel mehrere Male abgelehnt. Langsam, nach etwa 12 Jahren stiegen die Zahlen der in Deutschland Einreisenden[80]. In den 1970er Jahren bekamen 4.000-9.000 jährlich die Einreisegenehmigung. In den 1980er Jahren sanken die Zahlen noch einmal, um dann mit Gorbatschows Regierungsantritt (1986) zu steigen, von 15.000 im Jahr 1987 bis 200.000 im Jahr 1993. Diese Quote wird seitdem von der Bundesregierung eingehalten. Inzwischen sind über 1.200.000 deutsche Aussiedler aus der gewesenen Sowjetunion in die Urheimat ihrer Vorfahren zurückgekehrt. Und sie kommen weiter[81].

Der erste Mennonit – (m. W.) – durfte 1965 einreisen: Eine Mennonitin, die ihren Mann nach 21-jähriger Trennung hier wiedersehen durfte.

Bis 1970 waren unter den Neuankömmlingen ganz wenige Mennoniten und Baptisten. Von der Gesamtzahl 22.493 der bis dahin Eingewanderten (1951-1970) waren es vielleicht 20, bzw. 30. In der folgenden Zeit (1971-1989) gehörten nach eigener Aussage von allen sowjetischen Aussiedlern etwa 8-11 Prozent

77 Umsiedler. Hg. v. Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland. Stuttgart-Vaihingen 1976, S. 11; Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 32.

78 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 21.

79 Umsiedler (wie Anm. 77), S. 11.

80 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 22; Penner (wie Anm. 46), S. 330.

81 Deutsche in Rußland (wie Anm. 1), S. 32.

zu den Mennoniten. Weitere 14-16 Prozent zählten sich zu den Baptisten. Etwa ein Drittel bis zur Hälfte der Letztgenannten haben mennonitische Vorfahren[82]. Nach 1989 ist der Anteil der freikirchlichen Aussiedler immer geringer geworden.

Ende 1994 waren nach offiziellen Angaben 1.066.699 Rußlanddeutsche aus der GUS in die Bundesrepublik eingewandert. Davon dürften sich 70.000-80.000 zur Mennoniten-Brüdergemeinde oder zur Mennoniten-Kirchengemeinde bekennen. Zusätzlich sind etwa die Hälfte der bisher eingewanderten Evangeliumschristen-Baptisten (130.000) Nachkommen von mennonitischen Familien. Genaue Zahlen können bisher noch nicht genannt werden. Aber die gesammelten Daten bei der mennonitischen Umsiedlerbetreuung belegen die Glaubwürdigkeit obiger Schätzungen[83].

2. Zusammenfassung

Folgende Tabelle gibt einen zusammenfassenden Überblick über die Mennoniten als Pilgervolk, das in 200 Jahren selten länger als drei Generationen an einem Ort seßhaft war. Wellenweise ließen sie sich seit 1789 in Rußland nieder. Wellenmäßig brachen sie seit 1874 wieder auf und verließen Rußland (heute die GUS) wieder. Treffend hat Dr. Hans Kasdorf die Situation der Mennoniten im zwanzigsten Jahrhundert beschrieben: »Außerdem gab es unter ihnen seit der Revolution von 1917 ein Hin- und Herziehen, ein Ein- und Auswandern, ein zwangsläufiges Verschlepptwerden, banges Flüchten und angstvolles Verbanntwerden im sowjetischen Lande selbst«[84].

TABELLE 6: DIE MENNONITEN ALS VOLK UNTERWEGS[85]

Zeit	Herkunftsort	Bestimmungsort/Ziel/Land	Zahlen
1789-1862/70	Preußen/Danzig	Rußland: 4 Kolonien	11.000+
1874-1884	Rußland	USA, Kanada, Palästina	18.000+
1923-1926	UdSSR	Kanada	21.000+
1929-1930	Aus Kolonien	Moskau	15.000+
1929-1930	Moskau	Brasilien, Paraguay (über Deutschland, wo 400 bleiben)	5.500-
1930-1931	Moskau	Zurück in die Kolonien oder verbannt nach Norden	14.500+
1929-1932	Aus Kolonien	Norden, Sibiren 'Kulakenverbannung'	1.00?

82 Archiv der Mennonitischen Umsiedlerbetreuung, Neuwied / Rhein, Langendorfer Straße 29.

83 Ebd.; Deutsche in Rußland (wie Anm. 1) S. 32.

84 Hans Kasdorf, Flammen unauslöschlich. Mission unter Zaren und Sowjets 1789-1989. Bielefeld 1991, S. 21.

85 Ebd. S. 22; Penner (wie Anm. 46), S. 362.

1929-1934	UdSSR	Flucht über Amur, China nach Südamerika, Mexiko, Deutschland	1.000?
1936-1939	Aus Kolonien	Verbannung, Männer	15.000?
1941-1942	UdSSR östlich vom Dnjepr	Deportationen ganzer Familien nach Sibirien u. Mittelasien während des 2. Weltkrieges	47.000-
1943-1944	Westl. UdSSR	Warthegau, Deutschland Flucht Westeuropa (Gesamt: 350.000)	35.000+
1944-1946	Westeuropa	Deportation u. Repatrierung asiatische UdSSR	22.000-
1946-1950	Westeuropa	Südamerika, Kanada	13.870-
1956-1965/70	UdSSR	Binnenwanderungen	25.000?
1970-1994	UdSSR	BRD (zusätzlich 50.000 bis 60.000 kommen als Baptisten)	
1973-1990 ca.	UdSSR	ehemalige DDR	1.000-

Vor dem großen Exodus (ab 1923) gab es in der Sowjetunion etwa 120.000 Mennoniten. (Hier und bei allen anderen Zahlen sind immer alle Familienmitglieder gezählt – nicht getaufte Gemeindeglieder). Zwischen der Revolution 1917 und dem Zweiten Weltkrieg sind rund 40.000 ausgewandert oder geflüchtet. Nach vorsichtigen Schätzungen sind durch Bürgerkrieg und Krieg, Krankheit und Hungersnot, Verbannung und Zwangsarbeit in vierzig Jahren seit 1917 etwa 40.000 Angehörige der mennonitischen Volkgruppe umgekommen[86].

Dennoch gab es laut Gerhard Hein 1958 etwa 80.000 Mennoniten in der UdSSR, hauptsächlich im asiatischen Teil. Dazu dürfen noch die Mennoniten im Bund der Evangeliumschristen-Baptisten hinzugezählt werden[87].

Heute (1995) sind nach fast vierzig weiteren Jahren etwa 140.000 Menschen mennonitischer Herkunft in ihre Urheimat eingewandert. Die Zahl derer, die noch in den GUS-Staaten leben, wird auf 10.000 geschätzt. Sie dürften bis zum Jahre 2000 mit Ausnahme geringer Reste nach Deutschland übergesiedelt sein[88].

Auf die Frage 'Warum kommen sie?' gilt heute noch für die Mennoniten wie für alle Aussiedler, was das Diakonische Werk 1976 schrieb[89]: »Sie wollen als Deutsche unter Deutschen leben; sie wollen in einem freien Gesellschafts- und Wirtschaftssystem leben; sie wollen als Christen unbehindert leben«.

86 Ebd.
87 Ebd. S. 363.
88 Ebd.
89 Umsiedler (wie Anm. 77), S. 22.

Gerhard Wölk, selbst mennonitischer Aussiedler, fügt einen weiteren kritischen Grund hinzu: »In den letzten zwei Jahren [seit 1988] wirkt sich noch ein Grund für die Ausreise aus. Man muß bedauerlicherweise feststellen, daß einige der Mennoniten wieder auf der Suche nach Reichtum und Wohlstand sind«[90].

3. Rußland: ein abgeschlossenes Kapitel?

Allgemein wird damit gerechnet, daß die 200jährige Geschichte der Mennoniten in Rußland ihrem Ende zugeht. Nicht alle sind glücklich darüber. Als der Verfasser dieser Abhandlung 1991 mehrere Gemeinden in den GUS-Staaten besuchte, hat er es wiederholt gehört: »Warum wandern die Deutschen aus? Wir haben doch immer um Freiheit, das Evangelium zu verkündigen, gebetet. Warum gehen wir jetzt von hier weg?« Die Antwort können wir nicht hier vom Westen aus geben.

Sinnvoll und biblisch finde ich die Erkenntnis von Wölk. Er schreibt:

> »Es gibt nur noch eine Möglichkeit, das Mennonitentum als Glaubensrichtung in der Sowjetunion [heute GUS] zu erhalten. Und das ist eine starke missionarische Tätigkeit unter den mehr als 100 verschiedenen Völkern des Landes, eine Tätigkeit im vollen Bewußtsein des persönlichen Auftrags. [...] Es müssen russische, ukrainische, [...] u.a. Mennonitengemeinden entstehen. [...] Ein Mennonitentum, nicht mehr als Volk, sondern als Glaubensgemeinde«[91].

Mennonitische Christen sowie Christen anderer Benennungen müssen sich immer wieder fragen, ob sie Gottes Gäste und Fremdlinge mit einem missionarischen Auftrag auf Erden sind und es sein wollen. Denn dazu sind sie berufen! 1. Petrus 2, 9-12.

90 In: Mennonitisches Jahrbuch 1990, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft deutsche Mennonitengemeinden in der BRD und Berlin (West) e.V. Karlsruhe 1990, S. 42.

91 Ebd. S. 43; Penner (wie Anm. 46), S. 351.

Mennonite Settlements in EUROPEAN RUSSIA
50 0 50 100 150 200 250
Scale is in Kilometers
Moskow
Tula
Inza
Penza
Kuznetsk
Tambov
Petrovsk
Rtishchevo
Arkadak
Atkarsk
Saratov
Fresenthal
Pokrovsk
Am Trakt
Köppental
Marienberg
Voronesh
Borissoglebsk
Balashov
Novokhopersk
Bobrov
Sadovaya
Central
Ostrogoshsk
VORONEZH
SARATOV
Don River
Khoper River
Volga River
Valuiki
Kharkov
POLTAVA
Poltava
Dnepr River
Konstantinograd
Kremenchug
KHERSON
KHARKOV
DON REGION
Alexandrovka
Lozovaya
Millerovo
Stalingrad (Tsaritsyn)
EKATERINOSLAV
Naumenko
Bachmut
Kusmitsky
Miloradov
Shlachtin
Baratov
Ekaterinoslav
Borissovo
Ignatyevo
New York
Lugansk
Tschernoglas
Yazykovo
Alexandrovsk
Memrik
Kamensk
Trubetskoye
Chortitza
Zagradovka
Neu Rosengart
Schönfeld (Brasol)
Don River
Borosenko
Michaelsburg
Grunau
Fürstenland
Taganrog
Bergtal
Mariupol
Molotschna
Melitopol
Berdyansk
Rostov
ASTRAKHAN
Ilyn
Veliko Knyazhesk
Dnepr River
SEA OF AZOV
KUBAN
Temir Bulat
Busau
CRIMEA
Karasan
Spat
Kerch
Simferopol
Feodosia
Sevastopol
Kavkaskaya
Novotroisk
STAVROPOL
Armavir
Stavropol
Ekaterinodar
Novorossisk
Maikop
Alexanderfeld
Wohldemfürst
Olgino
Nikolaifeld
Grossfürstental
Tempelhof
Arival
Suvorovka
BLACK SEA
CAUCASUS MOUNTAINS
Terek River
Beslan
Vladikavkas

Corinna Boldt

Die Integration rußlanddeutscher Aussiedler in die Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland[1]

Einleitung

Rußlanddeutsche Aussiedler kommen seit den fünfziger Jahren in die Bundesrepublik Deutschland. Ihre Zahl hat jedoch seit der veränderten Politik unter Glasnost und Perestroika am Ende der achtziger Jahre bedeutend zugenommen und dafür gesorgt, daß sie auch in der bundesdeutschen Öffentlichkeit zum Thema wurden.

Heute begegnen uns die Deutschen aus Osteuropa in vielen Gemeinden der Freikirchen und fast allen Kirchengemeinden der Landeskirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Das bedeutet, daß sowohl die Aussiedler selbst als auch die Kirchen bzw. die Gemeindeglieder vor erhebliche gesellschaftliche und kirchliche Aufgaben und bisher auch nicht zu übersehende Probleme gestellt werden. Um diese Aufgaben und Probleme bzw. um mögliche Lösungsansätze soll es im folgenden gehen.

Hinsichtlich der gestellten Aufgaben und Probleme ist ein besseres Verständnis der Rußlanddeutschen notwendig. Deshalb werde ich zunächst die Situation der Deutschen in der ehemaligen UdSSR in der Vergangenheit und in der Gegenwart in der durch den Rahmen dieser Veröffentlichung vorgegebenen Kürze nachzeichnen. Der Schwerpunkt wird dabei auf dem kirchlichen und geistlichen Leben der Deutschen lutherischer Konfession liegen, da im folgenden über ihre Integration in Gemeinden der evangelisch-lutherischen Konfession nachgedacht werden soll. Ferner ist nach den Motiven für die massive Auswanderung der Rußlanddeutschen in den letzten Jahren sowie nach ihren Erwartungen an das Einreiseland zu fragen.

Um einen besseren und vorurteilsfreien Einblick in die Situation der Aussiedler, mit denen wir es in den Kirchengemeinden in der Bundesrepublik zu tun haben, zu gewinnen, scheint es mir zwingend, die Frömmigkeit der Aussiedler sowie deren Verhältnis zu den Kirchengemeinden näher zu untersuchen und die hieraus resultierenden Probleme zu benennen.

---

1 Der folgende Aufsatz ist die für diese Veröffentlichung gekürzte Fassung einer schriftlichen Hausarbeit mit dem Titel 'Pluralität der Kirche am Beispiel der Integration rußlanddeutscher Aussiedler in Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland' im Rahmen der Zweiten Theologischen Prüfung an der ev.-luth. Landeskirche Hannover.

Abschließend wird der Versuch unternommen, einige Überlegungen für die Praxis der Integration rußlanddeutscher Aussiedler in die Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche aufzuzeigen.

Grundlage der Überlegungen sind einerseits Erkenntnisse aus einer Projektarbeit im Rahmen meiner Ausbildung zur Pastorin, die vor allem auf Gesprächen mit Aussiedlern selbst und in der Aussiedlerarbeit der hannoverschen Landeskirche tätigen Pastoren sowie anderen kirchlichen Mitarbeitern beruhen und andererseits die in den letzten Jahren vermehrt erschienene Sekundärliteratur über die Integration von Aussiedlern im gesamtgesellschaftlichen Bereich.

Die Beschränkung auf die Gruppe der Rußlanddeutschen ergibt sich aus der Tatsache, daß diese in den letzten Jahren die größte Gruppe der Aussiedler ausmachten und auch weiterhin ausmachen werden. Ich werde für die Menschen, die im offiziellen Sprachgebrauch als »Sowjetdeutsche, deren Vorfahren als deutsche Siedler nach Rußland zogen« bezeichnet werden, den Begriff 'Rußlanddeutsche' verwenden, da dieser oft von ihnen selbst sowie von ihren Vertretungsorganen benutzt wird. Wo von 'Aussiedlern' die Rede sein wird, ist die Eingrenzung auf rußlanddeutsche Aussiedler vorausgesetzt.

Historischer Hintergrund der Deutschen in den Staaten der ehemaligen UdSSR

Auf Anregung des russischen Universalgelehrten und Begründers der Moskauer Universität Lomonossow erließ Katharina II. am 22.7.1763 ein 'Manifest über die Berufung ausländischer Kräfte für Landwirtschaft und Manufakturwesen, Handwerk und Handel in Rußland', um ihr riesiges russisches Reich zu kultivieren. Mit einer Vielzahl von Privilegien und Vergünstigungen warb die Monarchin um Ansiedlungswillige. Es wurden u.a. sowohl eine 30jährige Abgabenfreiheit und vorteilhafte Konditionen für den Landerwerb und die Beschaffung von Baumaterial und Geräten sowie die freie Religionsausübung und die Befreiung vom Militärdienst als auch eine eigene Verwaltung bis zur Kreisebene und das Privileg, als 'freier Bauer' in Rußland leben zu dürfen, versprochen[2].

Vor allem im Südwesten Deutschlands fiel das Werben der Zarin und ihrer Nachfolger bis ca. 1850 auf fruchtbaren Boden. Denn hier hatten die verheerenden Kriege zwischen 1700 und 1820 in Europa und der immer kleinere Landbesitz der Bauern besonders fatale Auswirkungen für die Bevölkerung[3].

Insgesamt wurden zwischen 1764 und 1767 25.000-27.000 Menschen für die Auswanderung nach Rußland gewonnen. Die Masse der Einwanderer wurde zunächst um Saratow an der Wolga angesiedelt (Wolgadeutsche). Trotz widriger

2 In Rußland waren bis 1861 ca. 90% der Bauern Leibeigene.

3 Vgl. Detlef Brandes, Die Deutschen in Rußland und der Sowjetunion. In: Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Klaus J. Bade. München 1992, S. 85-134, hier S. 85 ff.

Umstände entstanden hier zwischen 1765 und 1770 über 100 deutsche Dörfer[4]. Die mit einer zweiten Einwanderungswelle (1800 bis 1855) ins Land kommenden Siedler wurden in die Gebiete Südrußlands geschickt, um auch hier das Land zu kultivieren und es gegen die Tataren militärisch zu stabilisieren (Schwarzmeerdeutsche)[5]. Ab 1860 sind es dann noch einmal ungefähr 100.000 deutsche Einwanderer, die in Wolhynien angesiedelt wurden[6].

Nicht unerwähnt bleiben darf aber auch das städtische Deutschtum in Rußland, dessen Anfänge bis auf Iwan den Schrecklichen um 1555 zurückgehen, und das sogenannte baltische Deutschtum. Es waren hier vor allem deutsche Gelehrte, Offiziere, Lehrer und Handwerker, die von den Zaren ins Land geholt wurden und unter anderem die berühmte 'Deutsche Vorstadt' Moskaus bewohnten. Bereits 1576 wurde hier die erste lutherische Kirche für die deutschen Bewohner Moskaus errichtet[7].

Von den ab 1763 ins Land kommenden Kolonisten waren etwa 75% Lutheraner, der Rest Katholiken, Mennoniten und Reformierte[8]. Bereits 50 Jahre nach der Einwanderung der ersten Siedler hatte fast jedes deutsche Dorf an der Wolga seine eigene Kirche und Schule. Mit den Kolonisten waren auch die ersten Pastoren nach Rußland gekommen, die zunächst noch in Deutschland oder in der Schweiz ausgebildet worden waren. Später kamen die Pastoren für die deutsche Bevölkerung Rußlands dann fast ausschließlich aus den Ostseeprovinzen des Zarenreiches[9]. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts traten die ersten Kolonistensöhne, die an der Universität Dorpat (Tartu) studiert hatten, den pastoralen Dienst in ihren Heimatdörfern an[10]. Nicht zu übersehen war aber von Anfang an ein erheblicher Pfarrermangel in den deutschen Siedlungsgebieten[11].

Wo keine Pastoren Dienst taten, übernahmen im wesentlichen sogenannte Küsterlehrer den Dienst in den Gemeinden. Diese waren außerdem auch Lehrer an den von der Kirche getragenen deutschen Schulen und hatten oft 300-400 Schüler umfassende Klassen zu unterrichten. Im Unterschied zu der russischen

4 Ebd.

5 Vgl. Alfred Eisfeld, Die Rußlanddeutschen. München 1992, S. 13 ff; Die Einwanderer kamen nun zunehmend aus chiliastischen Gruppierungen des württembergischen Pietismus.

6 Die Zahlen schwanken je nach Quelle zwischen 60.000 und 150.000;

7 Vgl. Eisfeld (wie Anm. 5), S. 12 ff.

8 Vgl. Barbara Dietz u. Peter Hilkes, Deutsche in der Sowjetunion. Zahlen, Fakten und neue Forschungsergebnisse. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament (B50/88). Bonn 1988, S. 3-13, hier S. 4.

9 Insbesondere aus den heutigen Staaten Estland und Lettland.

10 Vgl. Johannes Schleuning, Heinrich Roemmich u. Eugen Bachmann, Und siehe, wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten. Erlangen 1982, S. 88 ff.

11 Vgl. Eisfeld (wie Anm. 5), S. 178 ff.

Bevölkerung lernten die Kolonisten aber trotz der großen Schülerzahlen wenigstens etwas lesen und schreiben und wurden zudem im Glauben unterwiesen[12].

Die stetige Zunahme der Deutschen in Rußland machte schon nach wenigen Jahrzehnten eine einheitliche Ordnung und Leitung für die evangelisch-lutherischen Gemeinden in den Siedlungsgebieten immer notwendiger. So kam es 1832 zur Gründung der 'Evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands', der die Kirchspiele an der Wolga, in der Ukraine und in den Ostseeprovinzen eingegliedert wurden[13].

Der anhaltende Pfarrermangel führte aber auch dazu, daß in den Gemeinden dieser Kirche ein erhebliches geistliches Vakuum entstand, was wiederum das Wiederaufleben der 'Stunde', die bereits in der württembergischen Heimat der Kolonisten stark verbreitet war, begünstigte. Aus der 'Stunde' entwickelte sich dann mit der Zeit die 'Brüdergemeinschaft', die sich mehr und mehr von der Amtskirche entfernte, ohne daß es jedoch zu einer Trennung gekommen wäre. Die Brüdergemeinschaften zeichnen sich bis heute durch eine große Innerlichkeit, lebendigen Glauben und Vermittlung von Geborgenheit aus. Nicht zu übersehen ist aber auch eine nicht unerhebliche geistige Enge und Gesetzlichkeit[14].

1871 wurden viele Privilegien, die die deutschen Kolonisten vor 100 Jahren nach Rußland gelockt hatten, im Zuge des auch im Zarenreich aufkommenden Nationalismus aufgehoben[15]. Viel schwerwiegender als der Verlust ihrer Privilegien aber war für die Deutschen an der Wolga die Häufung von Mißernten und die damit verbundenen Hungersnöte am Ende des 19. Jahrhunderts. Nicht wenige von ihnen suchten daraufhin in Sibirien und Kasachstan einen neuen Anfang[16].

Der Erste Weltkrieg brachte durch die Kriegsgegnerschaft Deutschlands und Rußlands neuerliche Bedrängungen für die deutschen Untertanen des Zaren. Der Gebrauch der deutschen Sprache in der Öffentlichkeit wurde nun verboten. Und 1915 wurden etwa 150.000 Deutsche aus Wolhynien als Angehörige einer feindlichen Nation in den Osten deportiert, da ihr Siedlungsgebiet zu nahe an der Westgrenze des Russischen Reiches lag[17].

---

12 Vgl. Brandes (wie Anm. 3), S. 117 f.

13 Vgl. Benjamin Pinkus u. Ingeborg Fleischhauer, Die Deutschen in der Sowjetunion. Geschichte einer nationalen Minderheit im 20. Jahrhundert, bearb. u. hg. v. K.-H. Ruffmann. Baden-Baden 1987 (Osteuropa und der internationale Kommunismus; Bd. 17), S. 44 f.

14 Vgl. Gerd Stricker, Brüdergemeinschaften. In: Glaube in der 2. Welt – G2W 22 (1994), Nr. 3, S. 26.

15 So galt z. B. ab 1874 die allgemeine Wehrpflicht in Rußland auch für die deutsche Minderheit und auch die eigene Verwaltung der Deutschen wurde aufgehoben. Viele Deutsche, vor allem Mennoniten, die den Wehrdienst ablehnen, verließen das Land Richtung Amerika; vgl. Brandes (wie Anm. 3), S. 115.

16 Vgl. Eisfeld (wie Anm. 5), S. 46 ff.

17 Vgl. Schleuning, Roemmich u. Bachmann (wie Anm. 10), S. 103 ff; Alfred Eisfeld, Rußland/Sowjetunion. In: Informationen zur politischen Bildung Nr. 222. Themenheft Aussiedler. Bonn 1991, S.10-24, hier S. 13.

Die russische Revolution 1917 führte kurzfristig zu einer Phase der Entspannung für die deutsche Bevölkerung Rußlands. Zu dieser Zeit kam es an der Wolga zu Bemühungen um eine politische und gesellschaftliche Zusammenfassung der dort lebenden Deutschen. Im Zusammenhang mit der Machtergreifung durch die Bolschewiken um Lenin kam es dort im Oktober 1918 sogar zur Gründung der 'deutschen Arbeiterkommune an der Wolga'. In der Theorie reichten die Kompetenzen dieser wolgadeutschen ASSR (seit 1924) relativ weit. Von besonderer Bedeutung war natürlich, daß die deutsche Sprache dort öffentlich verwendet werden durfte[18].

Wenn es auch bei der Gründung der wolgadeutschen ASSR zu einer zeitweiligen Zusammenarbeit der Deutschen in Rußland mit den Staatsorganen des Sowjetstaates gekommen war, so standen die Deutschen doch in der Regel der Sowjetmacht ablehnend gegenüber. Dieses resultierte im wesentlichen aus konkreten Ereignissen. Im Zusammenhang mit dem Bürgerkrieg führte die Mißernte von 1921 zu einer verheerenden Hungersnot, bei der 100.000 Deutsche den Tod gefunden haben sollen. Nach einer kurzen Phase der Konsolidierung zersprengte dann die Zwangskollektivierung am Ende der zwanziger Jahre die gesamte Bauernschaft der Sowjetunion. Auch viele Deutsche wurden entrechtet und entweder ermordet oder von ihren Höfen verjagt und als Kulaken in den Osten deportiert. Eine neuerliche Hungersnot 1932 soll erneut 100.000 Menschen in der Wolgarepublik das Leben gekostet haben[19].

Zeitgleich mit der Zwangskollektivierung wurde auch den Christen und den Kirchen in der UdSSR der Kampf angesagt. Die 'Evangelisch-lutherische Kirche Rußlands' wurde vernichtet und die Pastorenschaft verbannt oder ermordet. Die Kirchengebäude wurden entweder zerstört oder anderen Zwecken zugeführt. Alles institutionelle kirchliche Leben war damit 1937 ausgelöscht. Lediglich in den Brüdergemeinschaften gelang es, daß das religiöse Leben der Rußlanddeutschen in kleinen Zirkeln und Kreisen unter größter Geheimhaltung lebendig gehalten wurde und weiterexistieren konnte[20].

Mit dem deutschen Angriff auf die Sowjetunion am 22.6.1941 wurde eine neue, alles bisherige in den Schatten stellende, Phase in der Geschichte der Deutschen in der Sowjetunion eingeleitet. Bereits knapp zwei Monate nach Beginn der Kampfhandlungen wurden innerhalb kürzester Zeit sämtliche Deutsche von der Krim, aus Bessarabien und aus der wolgadeutschen ASSR nach Sibirien oder Asien deportiert oder sogleich hingerichtet. Von offizieller Seite hieß es, die

18 Vgl. ebd. S. 14.

19 Vgl. Eisfeld (wie Anm. 5), S. 78 ff.

20 Vgl. Pinkus u. Fleischhauer (wie Anm. 13), S. 110 ff und Gerd Stricker, Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion. Entwicklungen und Probleme des Neuanfangs. In: Lutherische Kirche in der Welt 37 (1990), S.129-150, hier S. 132.

Deutschen seien zu Tausenden Spione und Saboteure im Auftrage des Hitler-Regimes[21].

Lediglich die Deutschen in der Ukraine wurden zunächst von diesem Schicksal verschont, da sie aufgrund des schnellen Vormarsches der Wehrmacht von dieser überrollt wurden und unter deutsche Besatzung kamen. Nach dem Rückzug der deutschen Armee 1944 wurde die deutsche Bevölkerung der Ukraine mitgenommen und sollte im sog. Warthegau angesiedelt werden. Als 1945 die Rote Armee auch diese Gebiete besetzte, wurde der größte Teil jener Deutschen repatriiert und ebenfalls in den Osten deportiert. Auch diejenigen, die weiter in den Westen fliehen konnten, wurden nach Kriegsende zum Teil von den Westalliierten an die Rote Armee ausgeliefert und von dieser repatriiert[22].

Die meisten Männer der ca. 1 Million Rußlanddeutschen, die nach Osten verschleppt worden waren, und auch viele Frauen wurden in die sog. Trudarmee (Arbeitsarmee) eingezogen, wo sie unter unmenschlichen Bedingungen Schwerstarbeit zu leisten hatten. Nicht wenige kamen dabei ums Leben. Die in der Verbannung lebenden Familienangehörigen wurden in Sondersiedlungen untergebracht, die sie nicht verlassen durften. Man nimmt an, daß zwischen 1941 und 1945 ca. 300.000 Deutsche aufgrund dieser Bedingungen ihr Leben verloren[23].

Die Pflege der deutschen Sprache und Kultur war in dieser Zeit nahezu unmöglich. Nur wenige Bücher, insbesondere Gesangbücher und Bibeln, halfen, daß die deutsche Sprache im Geheimen bewahrt und der Glaube weitergetragen wurde. Die Tatsache, daß geistliches Leben bereits vor der Deportation im großen Maße in streng gesetzlich ausgerichteten Brüdergemeinschaften tradiert worden war, war nun die Überlebenschance des christlichen Glaubens der Rußlanddeutschen[24]. In der Regel waren es die Frauen, die den Zusammenhalt der Christen förderten und pflegten. Erst allmählich entwickelten sich dann nach Aufhebung der Verbannung aus den brüdergemeindlichen Hauskreisen Kirchengemeinden, die von Laien geleitet wurden[25].

Mit der offiziellen Beendigung des Kriegszustandes 1955 und dem Beginn der Entstalinisierung 1956 wurde das Ende der Leidenszeit der Deutschen in der Sowjetunion eingeleitet. Die Verbannung der Deutschen wurde nun aufgehoben, allerdings durften sie nicht in ihre alten Wohnorte zurückkehren und erhielten auch keine Entschädigung für die dort zurückgelassene Habe[26]. An diesen Prin-

21 Vgl. Pinkus u. Fleischhauer (wie Anm. 13), S. 303 ff.

22 Vgl. ebd. S. 236 ff.

23 Vgl. Eisfeld (wie Anm. 5), S. 118 ff; sowie Pinkus u. Fleischhauer (wie Anm. 13), S. 318 ff.

24 Ebd. S. 337 ff.

25 Vgl. Gerd Stricker, 'Denn wir haben hier keine bleibende Stadt'. Über den schicksalschweren Weg rußlanddeutscher Lutheraner. In: Glaube in der 2. Welt – G2W 22 (1994), Nr. 7/8, S. 21-15, hier S. 24 f.

26 Vgl. Eisfeld (wie Anm. 17), S. 17.

zipien änderte auch die Rehabilitierung von 1964 nichts. Erst ab 1972 wurde es den Deutschen gestattet, sich wieder im europäischen Teil der Sowjetunion niederzulassen und nur wenigen Rußlanddeutschen gelang ab Ende der 50er Jahre die Ausreise in die Bundesrepublik[27].

Ab 1955 setzte aber eine Wanderungsbewegung der Deutschen nach Süden, in die klimatisch günstigeren Gebiete der Sowjetunion ein. In Kasachstan, Tadschikistan, Usbekistan, Kirgisien und in Westsibirien lebt heute der überwiegende Teil der Deutschen.

Die Diskriminierung der Deutschen führte auch dazu, daß viele der zwischen 1932 und 1945 Geborenen nie eine Schule besucht haben[28] und man sich – so gut es ging – an die russische Bevölkerung anzugleichen versuchte. Es kam zu vorher für unmöglich gehaltenen Vermischungen mit den Russen, aber auch zu einer starken Abgrenzung gegenüber anderen Nationen (z. B. Kasachen).

Die ab 1955 zu ihren Familien zurückkehrenden Männer änderten auch die Struktur der Brüdergemeinden und Hauskreise. Wie selbstverständlich übernahmen sie deren Führung und Leitung. Außerdem traten nun auch prinzipielle Fragen auf, vor allem wenn es um die Frage der Kinder- oder Erwachsenentaufe ging, wodurch es zu Trennungen nach konfessionellen Gesichtspunkten kam[29].

Bis in die 70er Jahre mußten sich die meisten Gemeinden heimlich versammeln. Es gab zwar die Möglichkeit, die Gemeinden 'registrieren' zu lassen, aber aus Angst vor neuerlicher Verfolgung und möglicherweise aufgezwungener Kooperation mit dem Regime machten nur wenige Gemeinden von dieser Möglichkeit Gebrauch[30].

Die kirchlichen Gemeinden waren auch nach 1964 für die weitgehend entrechtete deutsche Minderheit die einzige Möglichkeit, sich mehr oder minder öffentlich zu versammeln und die deutsche Sprache zu pflegen.

Beachtenswert ist, daß »die Übereinstimmung zwischen religiöser und nationaler Identität«[31] bei den Rußlanddeutschen lutherischer Konfession am stärksten ausgeprägt ist und daß sich bei ihnen der Wunsch nach Lösung ihrer nationalen Frage am stärksten ausgebildet hat, die sie in der Regel in der Ausreise in die historische Heimat als Lösung ihrer Problematik sahen. Allerdings schuf erst die Nivillierungspolitik der UdSSR und der stalinistische Terror ein Gefühl von

27 Der Höhepunkt der Ausreisezahlen wurde bis 1986 im Jahre 1976 mit knapp 10.000 Personen erreicht; vgl. Eisfeld (wie Anm. 5), S.144.

28 Vgl. Eisfeld (wie Anm. 17), S. 19.

29 Vgl. Stricker (wie Anm. 25), S. 25.

30 Vgl. Johannes Schlundt, Die Gemeinschaftsbewegung unter der deutschen Bevölkerung in Rußland bzw. der UdSSR in Vergangenheit und Gegenwart. Erfahrungsbericht. Steinau a. d. Str. o.J., S. 17 f.

31 Pinkus u. Fleischhauer (wie Anm. 13), S. 491 f.

Zusammengehörigkeit und nationalem Bewußtsein unter den Rußlanddeutschen[32].

Heutige Lebensbedingungen der Deutschen in den Staaten der ehemaligen UdSSR

Bei der Volkszählung des Jahres 1989 wurden unter 295 Millionen Sowjetbürgern 2.035.807 Deutsche registriert. Davon lebten ca. 46% in Kasachstan, 41% in der Russischen Republik und 5% in Kirgisien[33]. Der Rest verteilte sich auf die Ukraine und Tadschikistan und andere asiatische Staaten im ehemaligen Staatsgebiet der UdSSR. Experten rechnen aber damit, daß trotz der Auswanderung von bisher 1 Million Rußlanddeutscher noch vier bis fünf Millionen Menschen deutscher Volkszugehörigkeit auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR leben. Dieses Mißverhältnis zu den offiziellen Zahlen dürfte sich im wesentlichen aus der Tatsache erklären, daß bei den Volkszählungen wahrscheinlich die meisten Deutschen sich aus Angst vor Diskriminierungen nicht als solche zu erkennen gegeben haben[34]. Das bedeutet aber auch, daß es sich bei den Rußlanddeutschen auch heute noch um eine zahlenmäßig nicht zu unterschätzende ethnische Minderheit in den Staaten der ehemaligen UdSSR handelt.

Im Zuge von Glasnost und Perestroika eröffneten sich auch für die Rußlanddeutschen neue Chancen und Möglichkeiten. Eine dieser Möglichkeiten, die Forderung nach Autonomie und Wiederherstellung der Wolgarepublik, die ab Ende der 80er Jahre von der sowjetdeutschen Gesellschaft 'Wiedergeburt' eingebracht wurde, stieß aber bei der russischen Bevölkerung auf erheblichen Widerstand. Außerdem haben Umfragen ergeben, daß nur ein kleiner Teil der bisher Ausgesiedelten in der ehemaligen UdSSR geblieben wäre, hätte es eine Autonomie der Wolgarepublik gegeben[35].

Und obwohl das Verhältnis der meisten Deutschen zu ihren Mitbürgern an ihren Siedlungsorten in Kasachstan, Mittelasien und Sibirien verhältnismäßig gut war, sind sie dort doch auch Fremde geblieben, wenn sie sich nicht in ihrem Lebensstil an ihre Umwelt angeglichen haben. Es sind hier vor allem die Jüngeren, die gute soziale Beziehungen zu ihren russischen Schul- und Arbeitskollegen haben. Beachtenswert erscheint mir aber, daß der Lebensstandard der Rußlanddeutschen, gemessen an den Verhältnissen in der Sowjetunion, von den meisten Rußlanddeutschen selbst als relativ gut bzw. überdurchschnittlich gut eingeschätzt wird, was die Rußlanddeutschen selbst häufig durch ihnen eigene deutsche Tugenden wie arbeitsam, fleißig und bescheiden erklären[36]. Aber durch die

32 Vgl. Brandes (wie Anm. 3), S. 85.
33 Vgl. ebd. S. 132.
34 Vgl. Stricker (wie Anm. 25), S. 21.
35 Vgl. Brandes (wie Anm. 3), S. 133 f.
36 Vgl. Dietz u. Hilkes (wie Anm. 8), S. 11.

anhaltende Wirtschaftskrise in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion und den neu aufbrechenden Nationalismus gewinnen auch die alten antideutschen Ressentiments erneut an Boden. Hierdurch werden Deutsche wieder öffentlich als Nazis oder Faschisten beschimpft und als Grund allen Übels denunziert.

Die neue Politik seit Gorbatschow hat auch im kirchlichen Bereich für die deutschen Lutheraner in der ehemaligen UdSSR zu völlig veränderten Bedingungen geführt. So bot sich ihnen nun wieder die Chance, sich als Gesamtkirche zu konstituieren. 1988 wurde Harald Kalnins aus Riga[37] auf Bitten der russischen Regierung zum Bischof über die deutschen Gemeinden in der UdSSR ernannt, nachdem er auf Drängen des 'Lutherischen Weltbundes' 1980 bereits kommissarisch zum Superintendenten bestellt worden war. Außerdem erhielten die Kirchengemeinden jetzt viele Freiheiten und konnten u. a. eine Kinder- und Jugendarbeit beginnen. Und obwohl die 'Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten' (ELKRAS) auch heute noch unter einem erheblichen Mangel an ausgebildeten Pastoren leidet, war man doch zunächst erfreut über die Vielzahl derer, die sich nun den Gemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche anschlossen und die Taufe begehrten. Es ist aber auch festzuhalten, daß nur wenige der Getauften danach auch aktiv am Gemeindeleben teilnehmen. Allerdings geben über 90% der in der Bundesrepublik eintreffenden Aussiedler bei einer ersten Befragung durch die Bundesbehörden an, sie seien Mitglied einer Religionsgemeinschaft. Beinahe die Hälfte zählt sich dabei zur lutherischen Konfession[38].

Die anhaltende Auswanderung der rußlanddeutschen Lutheraner stellt ein großes Problem für etliche Gemeinden in den Staaten der ehemaligen UdSSR dar. In vielen Gemeinden, die noch vor Jahren zu den größten in der UdSSR gehörten, leben heute fast keine Christen mehr, da besonders aus den asiatischen Staaten der ehemaligen UdSSR viele Deutsche sich zu einer Ausreise nach Deutschland oder einem Umzug nach Rußland selbst entschließen. Besonders schwierig wird die Lage der Gemeinden dann, wenn auch die Prediger und Gemeindeleiter die Ausreise antreten. In Mittelasien, so vermutet man, warten 90% aller Deutschen auf ihre Ausreise. Denn auch ein Umzug an die Wolga oder nach Königsberg ist für die meisten nur eine Zwischenstation auf dem Weg in die historische Heimat[39]. Hinzu kommt noch, daß die Rußlanddeutschen heute im

37 Im September 1994 trat Georg Kretschmar die Nachfolge Kalnins an.

38 Vgl. Barbara Dietz u. Peter Hilkes, Integriert oder isoliert? Zur Situation rußlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland. München 1994 (Geschichte und Staat, Bd. 299), S. 105 f.

39 Vgl. Gerd Stricker, Zur gesellschaftlichen und kirchlichen Lage der Rußlanddeutschen in den GUS-Ländern. In: Glaube in der 2. Welt – G2W 19 (1991), S. 16-19, hier S. 11.

Unterschied zu früher keine Repressalien und Diskriminierungen mehr befürchten müssen, wenn sie einen Ausreiseantrag stellen[40].

Eine etwas andere Situation bietet sich in Westsibirien, wo es um Omsk herum schon vor dem Ersten Weltkrieg eine nicht unerhebliche Zahl deutscher Dörfer und Gemeinden gab. Hier ist die Lage relativ stabil und nur ca. ¼ der Deutschen beabsichtigt die Ausreise. Eine Zentralisierung des gottesdienstlichen und kulturellen Lebens in dem vor kurzem eingeweihten, aber leider immer noch nicht zugänglichen Gemeindezentrum in Omsk wird mit Förderung der Landeskirche Hannovers und finanzieller Unterstützung der Bundesregierung angestrebt[41].

Es darf aber auch nicht verkannt werden, daß nur ein kleiner Teil aller Rußlanddeutschen, heute maximal 20%, religiös mehr oder weniger gebunden ist. Die Atheismuskampagnen und Christenverfolgungen des Sowjetstaates waren unter den Rußlanddeutschen fast genauso erfolgreich wie unter den Russen. Viele derjenigen, die unter den veränderten Bedingungen heute gern einmal das gemeindliche Leben der lutherischem Gemeinde kennenlernen würden, weil sie um ihre lutherische Abkunft wissen, werden zudem von dem Gebrauch der deutschen Sprache im Gottesdienst abgeschreckt, da sie diese in den meisten Fällen nicht beherrschen[42]. Und selbst da, wo dieses kein Kriterium ist, können die Gemeinden nur selten den Menschen mit ihren vielfältigen Fragen und Problemen Antworten und Hilfen geben und schrecken die Neugierigen mit ihrer aus der brüdergemeindlichen Tradition stammenden geistigen Enge, Gesetzlichkeit und Intoleranz ab.

Erschreckenderweise führt diese Entwicklung deshalb dazu, daß sich heute in vielen Gemeinden fast nur noch die Alten sammeln und für die Jungen kein Platz mehr zu sein scheint. So verkehrt sich die Wirkung der Eigenschaften, die die Gemeinden in der Vergangenheit vor ihrem Untergang bewahrten, heute in das Gegenteil[43].

Das strenge Festhalten der Gemeinden an ihren traditionellen, brüdergemeindlichen Werten verstärkt sich noch dadurch, daß viele der Ältesten und Gemeindeleiter die Unterordnung unter eine Kirchenleitung ablehnen und nicht zuletzt um ihre Stellung in den Gemeinden fürchten[44].

---

40 Vgl. Barbara Dietz u. Peter Hilkes, Rußlanddeutsche: Unbekannte im Osten. Geschichte-Situation-Zukunftsperspektiven. München 1992 (Geschichte und Staat, Bd. 292), S. 113.

41 Vgl. Gerd Stricker, Vielfältiger Neubeginn. Die lutherische Kirche in der GUS erwacht zu neuem Leben. In: Glaube in der 2. Welt – G2W 22 (1994), Nr. 7/8, S. 33-42, hier S. 42.

42 Bisher hielten die Lutheraner in der ehemaligen UdSSR streng am Deutschen als Gottesdienstsprache fest; mittlerweile werden aber auch hier Überlegungen angestellt, ob sich dieses noch weiterhin durchhalten läßt; vgl. Stricker (wie Anm. 20), S. 144.

43 Vgl. Stricker (wie Anm. 39), S. 15 ff.

44 Vgl. Stricker (wie Anm. 20), S. 139.

Ursachen für die Aussiedlung (Motive und Erwartungen)

Derzeit dürfen jährlich ca. 200.000 Deutsche aus den Staaten der ehemaligen UdSSR in die Bundesrepublik ausreisen[45]. Und wenn die Vermutungen stimmen, daß ca. die Hälfte aller Rußlanddeutschen ausreisen will, wird die Aussiedlung auch in den nächsten Jahren noch weitgehend unvermindert anhalten[46]. Denn mit einer Wiedererrichtung der Wolgarepublik kann wohl nicht mehr gerechnet werden. Ebenso ist auch eine Ansiedlung der Deutschen im Gebiet in und um Königsberg eher utopisch[47], zumal hier gar nicht alle Rußlanddeutschen Platz finden würden. Außerdem werden alle Versprechungen von Seiten der Nachfolgestaaten der UdSSR, den Rußlanddeutschen eine Heimat zu bieten, von diesen selbst angesichts der leidvollen Erfahrungen mit großem Mißtrauen betrachtet, so daß das 'Ausreisefieber' dadurch keineswegs gebremst werden wird[48]. Auch die in jüngster Zeit eingerichteten deutschen Bezirke gelten gemeinhin als nicht ausreichend und sind allenfalls nur ein erster Schritt hin zu einer autonomen Republik. Die neue Freiheit wird deshalb von den meisten Rußlanddeutschen nicht als Freiheit zur Selbstorganisation verstanden, sondern als Freiheit zur Ausreise[49].

Bei den in den mittelasiatischen Republiken lebenden Rußlanddeutschen besteht außerdem die Gefahr, daß die Nationalitätenpolitik dieser Staaten die Deutschen förmlich aus ihren Wohnorten vertreibt. Dieser Vertreibungsdruck trifft die Russen in diesen Staaten aber noch ungleich härter als die Deutschen.

Folgende Motive für die Ausreise lassen sich konstatieren[50]:

1. Rußlanddeutsche kommen in die Bundesrepublik Deutschland, um endlich als 'Deutsche unter Deutschen' zu leben, denn sie befürchten, daß ein Bleiben in

45 Diese Zahl wird von der Bundesregierung durch eine indirekte Kontingentierung vorgegeben, d.h. es werden pro Jahr derzeit lediglich ca. 200.000 Ausreiseanträge vom Bundesverwaltungsamt in Köln bearbeitet.

46 Vgl. Dietz u. Hilkes (wie Anm. 40), S. 119 f.

47 Vgl. Barbara Dietz u. Peter Hilkes, Strukturwandel bei den Aussiedlern aus der UdSSR. In: Die Russlanddeutschen. Gestern und heute, hg. v. B. Meissner, H. Neubauer, A. Eisfeld. Köln 1992 (Nationalitäten- und Regionalprobleme in Osteuropa, Bd. 6), S.209-216, hier S. 215; eine gegenteilige Meinung wird hier von der rußlanddeutschen Vereinigung Wiedergeburt vertreten, die auf eine Ansiedlung in und um Königsberg setzt; vgl. R. Henkys, Oblast Königsberg. Heimat für Menschen aus verschiedenen Völkern. In: Evangelische Kommentare 25 (1992), S. 505-507

48 Vgl. Barbara Malchow, Kyumars Tayebi u. Ulrike Brand, Die fremden Deutschen. Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg 1990, S. 44 f.

49 Vgl. Georg Kretschmar, Kirche unterwegs. Die 'Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten' (ELKRAS). In: Glaube in der 2. Welt – G2W 22 (1994), Nr 7/8, S. 26-32, hier S. 26.

50 Diese Motive habe ich in den Gesprächen mit den Betroffenen selbst immer wieder gehört, vgl. auch Wolfgang Lanquillon, Woher kommen Aussiedler?. In: danken und dienen. Arbeitshilfen für Verkündigung, Gemeindearbeit und Unterricht, hg. v. Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart 1990, S. 35-40.

Rußland und anderen Staaten zu einer sprachlichen und kulturellen Angleichung und so zu ihrer Vernichtung als ethnische Minderheit führt.

2. Zunehmende Nationalitätenkonflikte fördern den Ausreisewunsch vieler Rußlanddeutscher, denn sie fürchten sich besonders in den moslemischen Staaten Asiens vor Vertreibung oder Assimilation. Außerdem ist hier ein wachsender Druck auf die Christen zu beobachten.

3. Für viele Rußlanddeutsche steht mittlerweile die Familienzusammenführung an erster Stelle der Ausreisemotive, weil aus vielen Familien nur noch wenige in den Staaten der ehemaligen UdSSR zurückgeblieben sind.

4. Der Wunsch nach einer besseren Zukunft für die Kinder und nach besseren Bildungsmöglichkeiten für die nachkommende Generation sind für viele Rußlanddeutsche Grund zur Ausreise in die Bundesrepublik.

5. Außerdem mißtrauen viele Rußlanddeutsche der Politik in den Nachfolgestaaten der UdSSR, was aus dem Trauma der Vergangenheit zu erklären ist.

6. Zwar kommen Rußlanddeutsche nicht vornehmlich aus ökonomischen Gründen in die Bundesrepublik, doch dürfte dies zumindest am Rande angesichts einer anhaltenden Verschlechterung der Versorgung in den Staaten der ehemaligen UdSSR den Ausreisewunsch verstärken.

Bei den angegebenen Gründen für eine Ausreise ist allerdings festzustellen, daß diese je nach Generation eine andere Gewichtung bekommen. So steht für die vor 1930 Geborenen der Wunsch als 'Deutsche unter Deutschen' zu leben an erster Stelle, während für die Jüngeren zunehmend wirtschaftliche Motive in den Vordergrund rücken[51].

Beachtenswert ist, daß der Wunsch nach religiöser Freiheit heute keine Rolle mehr für die Ausreise spielt[52]. Allerdings »wird die Auswanderungsbewegung durch die gerade unter den Gläubigen um sich greifende apokalyptische Überzeugung, daß der Herr, wenn Er kommt, jedes Volk in dem Land anzutreffen wünscht, das Er ihm zugeteilt hatte – die Deutschen also in Deutschland«[53] noch zusätzlich motiviert.

Die Erwartungen der Rußlanddeutschen an ihre neue Heimat sind sehr hoch. Zum einen haben viele eine geradezu verklärte, idealisierte Vorstellung vom Leben im Westen und zum anderen erfahren viele von Freunden und Bekannten, die bereits ausgereist sind, oft nur die positiven Seiten des Lebens in der Bundesrepublik.

---

51 Vgl. Dietz u. Hilkes (wie Anm. 40), S. 116 ff.

52 Noch 1989 hatte ein großer Teil der in die Bundesrepublik Ausgesiedelten angegeben, die Hoffnung auf freie Religionsausübung sei ein Grund für ihre Ausreise; vgl. Peter Hilkes, Zurück in die Heimat? Eine Studie mit Aussiedlern aus der UdSSR untersucht Hintergründe für die Ausreise. In: Das Parlament (35/89). Bonn 1989, S. 5.

53 Kretschmar (wie Anm. 49), S. 26.

Hinzu kommt, daß viele Aussiedler die deutschen Tugenden, die sie, wie oben bereits erwähnt, auch für sich in Anspruch nehmen, wie pflichtbewußt, arbeitsam, sauber, fleißig und ordnungsliebend, auf die Bundesbürger übertragen und deshalb Berichte über Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot und auch Fremdenfeindlichkeit nicht ernst nehmen und die Wirklichkeit in der Bundesrepublik ignorieren oder verdrängen[54]. Auch wird oft ein beruflicher oder gesellschaftlicher Abstieg für eine Hoffnung auf ein besseres Leben bewußt in Kauf genommen.

Hinsichtlich der Frage nach der Integration der Rußlanddeutschen bleibt festzuhalten, daß die mit den Motiven für die Ausreise eng verbundenen Hoffnungen und Erwartungen indirekt die Identität der Rußlanddeutschen in der Bundesrepublik mitbestimmen.

Der Prozeß der gesellschaftlichen Integration der Aussiedler, zu der auch die kirchliche Integration zu zählen ist, erstreckt sich nach Auskunft von Experten in der Integrationsforschung über mindestens fünf Jahre. Oftmals kann das Ziel der gesellschaftlichen Integration sogar innerhalb einer Generation nicht erreicht werden[55]. Hinsichtlich aller Versuche, die Aussiedler in Kirchengemeinden zu integrieren, gilt es deshalb, zunächst die von den Aussiedlern z.T. selbst vorgegebenen Ausgangsfaktoren für die Integration zu erkennen. Ich beschränke mich der Kürze halber im folgenden auf die ethnisch-religiösen Werte und Traditionen, die die Rußlanddeutschen bereits mit in die Bundesrepublik bringen, sowie auf eine kurze Darstellung der Situation der Aussiedler in den Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche.

Die Frömmigkeit rußlanddeutscher Aussiedler

Zunächst einmal ist festzuhalten, daß Rußlanddeutsche aus einer gänzlich anderen Tradition kommen als die Bevölkerung des Landes, in das sie sich nun auch religiös zu integrieren versuchen. Rußlanddeutsche lebten zum größten Teil ein Gemeinschaftschristentum, das faktisch für eine lange Zeit auf die Familie und die örtliche Gemeinde beschränkt blieb und sich dadurch in den letzten 200 Jahren wenig verändert hat.

Dieses Gemeinschaftschristentum, das seine Wurzeln im württembergischen Pietismus hat, zeichnet sich vor allem durch eine intensive Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, eine stark ausgeprägte Gebetspraxis, den Gesang erwecklicher Lieder und durch den regelmäßigen Besuch von Gottesdienst und Brüderversammlung aus. Die praktizierte Frömmigkeit ist betont emotional, was sich besonders in den Gebeten und im Gesang niederschlägt.

---

54 Vgl. Malchow, Tayebi u. Brand (wie Anm. 48), S.66

55 Vgl. Paul Lüttinger, Der Mythos der schnellen Integration. Eine empirische Untersuchung zur Integration der Vertriebenen und Flüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie 15 (1986), S. 21-26.

Der Gottesdienst wird in der Regel von ordinierten Laienpastoren gestaltet, während in der Brüderversammlung alle männlichen Laien, sofern sie dafür ausgewählt werden, predigen, d.h. den 'Dienst am Wort' ausführen dürfen. Die biblizistische Auslegung der Schrift und die uneingeschränkte Autorität derselben wird in den Gottesdiensten durch die Verwendung von Lesepredigten von Claus Harms, Carl Blum u.a. tradiert[56] und in den Versammlungen durch freie, d.h. nicht vorbereitete Predigten.

Die Inhalte des Glaubens der Rußlanddeutschen sind vor allem durch einen uneingeschränkten Glauben an die Schöpfungs- und Wundertätigkeit Gottes und die Aufteilung der Welt in Gut und Böse sowie durch eine ausgeprägte Apokalyptik gekennzeichnet. Der strafende und der fordernde Gott steht dabei im Mittelpunkt. Hinzu kommt besonders bei älteren Aussiedlern eine enge Verknüpfung von persönlicher Biographie und Gottes Handeln an den Menschen, wodurch die Frömmigkeit einen sehr moralischen Charakter erhält. Außerdem findet man unter den Rußlanddeutschen häufig eine biblisch begründete strikte Ablehnung von Tabak und Alkohol und anderen konsumorientierten Verhaltensweisen[57].

Den nachkommenden Generationen wurden und werden die traditionellen Inhalte des Glaubens besonders durch die Familie vermittelt, ja z.T. quasi aufgezwungen, bis sie von diesen internalisiert werden. Die Folge ist, daß eine Reflexion dieser Inhalte, weil sie eben für selbstverständlich gehalten werden, nicht erfolgt und die Meinungsvielfalt in den Kirchen der Bundesrepublik von den Aussiedlern als Bedrohung des eigenen Glaubens empfunden wird oder die Kirche aufgrund ihrer Pluralität und Freizügigkeit abgelehnt wird. Die mögliche Konsequenz einer solchen Ablehnung, der Kirchenaustritt wird allerdings nur selten vollzogen. Dies hat seine Gründe wahrscheinlich darin, daß die nationale Identität der Rußlanddeutschen sich eng mit einer konfessionell gebundenen religiösen Identität verbindet[58]. Auch bereits in früheren Zeiten, als es noch eine verfaßte Kirche in Rußland gab, war es nie zu einer Trennung der gemeinschaftlich geprägten Christen von ihrer Kirche gekommen, obwohl das Verhältnis zu ihr und den von ihr eingesetzten Pastoren oftmals sehr problematisch war[59].

Allerdings darf hier auch nicht verschwiegen werden, daß die oben beschriebenen religiösen Werte längst nicht für alle rußlanddeutschen Aussiedler signifikant sind, denn obwohl der Anteil der Konfessionslosen unter ihnen relativ gering ist, war das säkulare Umfeld in der UdSSR auch für sie prägend. Dennoch

56 Von Rußlanddeutschen, die in die Bundesrepublik ausgesiedelt sind, wird immer wieder der Wunsch nach Buchausgaben dieser Predigten an die Mitarbeiter der Gemeinden herangetragen.

57 Vgl. Schlundt (wie Anm. 30), S. 42 ff.

58 Vgl. Wilhelm Kahle, Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion: seit 1938/1940. Gütersloh 1985 (Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten; Bd. 8), S. 197 ff.

59 Vgl. ebd. S. 139 ff.

gilt auch hier, daß die starke Betonung des Familienlebens vielfach unterschwellig religiöse Werte und Traditionen transportiert hat[60].

Die oben beschriebene Frömmigkeit der Rußlanddeutschen ist aus unserer Sicht als eine Form des Fundamentalismus zu bezeichnen, der sich quasi als Gegenbewegung zu einer sich immer weiter säkularisierenden Gesellschaft der Moderne durch unbedingte Autorität und Irrtumslosigkeit der Schrift zu entziehen versucht und als »Suche nach Verbindlichkeit, Wahrheit und Geborgenheit, nach einer 'festen Burg' inmitten der Pluralität, Relativierung und Auflösung überlieferter Gewißheiten«[61] verstanden werden kann. Der dabei erfolgte Rückgriff auf voraufklärerische Traditionen geschieht allerdings ohne ein Verschulden der Aussiedler, da eine Auseinandersetzung mit 'Vernunft und Glaube' nach jahrzehntelanger Isolation vom westlichen Denken noch vor ihnen liegt, und es ist daher auch nicht verwunderlich, daß »die Liberalität, Pluralität und Angepaßtheit der westlichen Christengemeinden«[62] sie zutiefst verwirrt.

Die Folge ist allerdings, daß die Aussiedler auch hinsichtlich ihrer Frömmigkeit in der Bundesrepublik in eine Randgruppenexistenz gedrängt werden.

Wenn allerdings die Kirche es als einen ihr genuinen Auftrag ansieht, die Aussiedler vor einer solchen Existenz zu bewahren[63], ist nun danach zu fragen, wie sich das Verhältnis der Aussiedler zu einer solchen Kirche darstellt.

Die Aussiedler und die Kirchengemeinden

Zunächst einmal erwarten die meisten Aussiedler, die sich als gläubig bezeichnen und die Mitglied einer Religionsgemeinschaft sind, vom Leben in der Bundesrepublik, daß sie ihren Glauben hier frei praktizieren und am kirchlichen Leben teilnehmen können. Da ihre mitgebrachten religiösen Werte und Glaubensformen aber, wie oben beschrieben, nicht mit denen in unseren Kirchengemeinden übereinstimmen, kommt es oft zu einem sehr schwierigen miteinander von 'einheimischen' und rußlanddeutschen Gläubigen.

1. Teilnahme an Gottesdienst und Gemeindeleben

Nach eigenen Aussagen der Rußlanddeutschen haben fast die Hälfte der Deutschen in der ehemaligen UdSSR regelmäßig (wöchentlich oder mehrmals im Mo-

60 Vgl. Klaus Boll, Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt rußlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik. Marburg 1993 (Schriftenreihe der Kommision für ostdeutsche Volkskunde in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V., Bd. 63), S. 75 ff.

61 Gottfried Küenzlen, Feste Burgen: Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne. In: Materialdienst der EZW 55 (1992), S.313-324, hier S. 317.

62 Ako Haarbeck, Die Kraft des Geistes. Warum Christen keine Fundamentalisten sein können. In: Evangelische Kommentare 26 (1993), S. 647-650, hier S. 648.

63 Vgl. Hans v. Keler, Die Verantwortung der Kirche gegenüber Aussiedlern. Referat auf der Bundesfachtagung der Bundesarbeitsgemeinschaft Evang. Jugendaufbaudienst, Fachverband im Diakonischen Werk der EKD am 8. März 1994, unveröffentlicht, S. 1.

nat) einen Gottesdienst besucht, wobei der Anteil der älteren Frauen relativ hoch war[64]. In der Bundesrepublik ist diese hohe Gottesdienstbeteiligung nur leicht gesunken, obwohl die Aussiedler die Gottesdienste in unseren Kirchengemeinden größtenteils als kalt und unpersönlich empfinden und das gottesdienstliche Leben demnach nicht ihren Vorstellungen entspricht. Trotzdem wird aber größtenteils an dem Besuch des Gottesdienstes festgehalten[65], zumal dieser als Höhepunkt des Sonntags verstanden wird und zu dessen Heiligung beiträgt.

Der Zugang zum gottesdienstlichen Geschehen wird den Aussiedlern aber ganz erheblich durch ihre Defizite in der deutschen Sprache erschwert. Aber auch dort, wo der Gottesdienst sprachlich verfolgt werden kann, ist die Kritik groß. Besonders das Zentrum des Gottesdienstes, die Predigt wird in der Regel als abstrakt und zu libertinistisch und inhaltlich zu sehr an gesellschaftlichen und politischen Themen ausgerichtet empfunden. Es wird hier vielmehr der Ruf zur Umkehr, Erbauung und die Ermahnung zu gottwohlgefälliger Lebensführung erwartet[66].

Die oftmals abweichende Liturgie, der wenig gefühlsbetonte Gesang der Gemeinde und die vielen neuen Lieder sowie der Gebrauch von Traubensaft beim Abendmahl und nicht zuletzt die Frau als Amtsträger verunsichern und irritieren die Aussiedler ebenfalls. Gerade letzteres führt immer wieder zu erheblichen Konflikten in den Gemeinden, bis hin zur Ablehnung der Pastorin bei Amtshandlungen[67].

Aber auch für die 'einheimischen' Gottesdienstbesucher ist es oftmals schwer, die Veränderung, die die Aussiedler in unsere Gemeinden hineintragen, zu akzeptieren. Zum einen werden in einer Zeit zunehmender Ausländerfeindlichkeit die Aussiedler immer mehr als Fremde erfahren, von denen man so gut wie gar nichts weiß, und zum anderen spüren die 'Einheimischen', wie durch die starke Präsenz der Aussiedler im Gottesdienst ihre eigene Einstellung zu eben diesem hinterfragt wird, und außerdem bemerken sie, daß die Predigten ihrer Pastoren und Pastorinnen sich verändern, eine andere Sprache bekommen. Und nicht selten fürchten sie, daß man den Aussiedlern möglicherweise zu sehr entgegenkommt.

Es muß hier allerdings auch festgestellt werden, daß die Partizipation der Aussiedler am Gemeindeleben sich im wesentlichen auf den Gottesdienst beschränkt. Am übrigen Gemeindeleben nehmen sie kaum teil. Dies dürfte vor al-

64 Vgl. Dietz u. Hilkes (wie Anm. 38), S. 106.

65 Oft stellen die Aussiedler 2/3 aller Gottesdienstbesucher in ihren Zuzugsgemeinden.

66 Vgl. Siegfried Springer, Sie suchen geistliche Heimat. Rußlanddeutsche Christen in unseren Gemeinden. In: Lutherischer Dienst, Sondernummer Sowjetunion Nr. 2 (1991), S. 14-15.

67 In Gesprächen mit sehr religiösen Aussiedlern wurde mir des öfteren zu verstehen gegeben, daß man die eigenen Familienangehörigen nicht von mir oder einer anderen Frau beerdigen lassen würde.

lem darin begründet sein, daß es in der ehemaligen UdSSR kaum ein Gemeindeleben außerhalb von Gottesdienst und Brüderversammlung gab. Lediglich der Konfirmandenunterricht und die Bibelkreise scheinen eine größere Anziehungskraft auf Aussiedler auszuüben. Es kommt aber auch in den Bibelkreisen nur selten zu einem Miteinander mit 'Einheimischen', weil einerseits die Aussiedler von dem Leiter eines solchen Kreises zumeist eine autoritäre Führung erwarten und andererseits die 'Einheimischen' sich oft zurückziehen, wenn eine dialogische Gesprächsführung zwischen Leiter und Teilnehmer aufgegeben wird[68].

Wie oben gesagt nehmen die meisten Aussiedler aber trotz großer Diskrepanzen zwischen Erwartetem und Vorgefundenem am gottesdienstlichen Leben ihrer Kirchengemeinden teil. Es kommt jedoch sehr häufig dazu, daß die Aussiedler sich neben den herkömmlichen Gottesdiensten untereinander treffen und zunächst in Hauskreisen, später in größeren Versammlungen, die dann meist in den Räumen der Kirchengemeinde abgehalten werden, das von ihnen empfundene Defizit im geistlichen Leben auszugleichen versuchen.

2. Die Brüdergemeinden

An vielen Orten in der Bundesrepublik, an denen es zu einem verstärkten Zuzug von Aussiedlern kommt, entstehen rußlanddeutsche Brüdergemeinden[69], die in ihren gut besuchten Versammlungen ihre traditionellen Glaubensformen zu leben versuchen. Diese Brüderversammlungen verstehen sich in der Regel als Ergänzung zu den Gottesdiensten in den Kirchengemeinden und finden üblicherweise am Mittwoch- oder Samstagabend sowie am Sonntagnachmittag statt. Wo allerdings die Brüdergemeinden eigene Gottesdienste als Alternative zu den Gottesdiensten der Ortskirchengemeinde am Sonntagvormittag anbieten, kommt es unausweichlich zu Konflikten mit den ortsansässigen Pastoren und Pastorinnen[70].

Aber auch innerhalb der Brüdergemeinden selbst treten häufig Konflikte auf, die nicht selten zu Spaltungen führen. Dieses erklärt sich aber geradezu von selbst, wenn man bedenkt, wie bunt zusammengewürfelt diese Gemeinden sind. Menschen aus den unterschiedlichsten Regionen Rußlands treffen hier aufeinander, und viele Brüder, die in der ehemaligen UdSSR selbst eine wichtige Rolle in ihren Gemeinden spielten, müssen sich nun anderen unterordnen. Es gilt also zunächst einmal auch untereinander eine Hierarchie zu entwickeln und sich im lei-

68 Diese Einschätzung der Partizipation der Aussiedler am Gemeindeleben wurde mir von vielen in der Aussiedlerarbeit Tätigen bestätigt.

69 In Niedersachsen sind dieses vor allem der Raum Wolfsburg-Gifhorn, Hannover und neuerdings Osnabrück und das Emsland. In der gesamten Bundesrepublik gibt es nach Auskunft der 'Kirchlichen Gemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Deutschen aus Rußland' mittlerweile 140 Brüdergemeinden.

70 So z. B. geschehen in der Kirchengemeinde Werlte/Emsland.

tenden Organ der Brüdergemeinde, dem 'Bruderrat', auf einen Gemeindeleiter zu verständigen[71].

Die Brüdergemeinden stehen in der Tradition des Gemeinschaftschristentums, wie es in Rußland und der ehemaligen UdSSR gepflegt wurde. Die Gestaltung ihrer Versammlungen ähnelt sehr den Versammlungen in der alten Heimat. Schon lange vor dem offiziellen Beginn der Versammlung kommen die Gläubigen zusammen und singen z.T. sehr erweckliche Lieder, wie sie sich in den Gesangbüchern der Gemeinschaften finden[72]. Im Mittelpunkt der Versammlung stehen dann drei bis vier frei gehaltene Predigten über ein Bibelwort, die ihrem Wesen nach Bußpredigten sind. Eine Vorbereitung der Predigten erfolgt nicht, weil aus den 'am Wort dienenden' Brüdern der Heilige Geist sprechen soll. Die Predigten dauern jeweils 15 bis 20 Minuten und sind umrahmt von weiteren erwecklichen Liedern und mindestens einmal antwortet die Gemeinde kniend mit einem sog. 'Murmelgebet', d.h. der leitende Bruder spricht das Hauptgebet, während gleichzeitig alle anderen Gemeindeglieder ihre persönlichen Gebetsanliegen halblaut murmelnd vor Gott bringen[73].

Kennzeichnend für die Brüdergemeinden ist ihre Distanz gegenüber aller wissenschaftlichen Forschung, allem aufklärerischen Gedankengut und ihre strenge Gesetzlichkeit. Äußerlich zeigt sich das in dem Gebot für Frauen, ihre Haare nicht schneiden zu lassen und zumindestens in der Versammlung ein Kopftuch zu tragen sowie keine Hosen anzuziehen. Für Männer ist das Tragen von Krawatte und jeglichem Schmuck (Uhr, Ehering) verboten. Außerdem sind Alkohol und Nikotin zu meiden sowie Fernsehen und Theater. Auch die Geburtenkontrolle ist untersagt. Für einen Außenstehenden mag dies sehr befremdlich klingen, aber den Mitgliedern der Brüdergemeinde ist diese Gesetzlichkeit Hilfe in der Lebensführung und der Bewahrung ihres Glaubens. Es darf hier allerdings auch nicht verschwiegen werden, daß sich gerade ein Rückzug in eine strenge Gesetzlichkeit sehr integrationshemmend auswirkt und letztlich zu schweren Identitätskrisen führen kann, wenn diese Normen von außen hinterfragt werden[74].

Weiterhin ist auch nicht zu übersehen, daß sich in den Brüdergemeinden nur wenige junge Leute finden, sofern ihre Eltern von ihnen nicht eine Teilnahme an den Versammlungen fordern. Die wenigen überzeugten jungen Gemeinschafts-

71 Trotz der irreführenden Bezeichnung 'Brüdergemeinde' ist der Anteil der Frauen an den Versammlungen sehr viel höher als der der Männer. Allerdings dürfen sie in der Regel nicht 'am Worte dienen' und gehören auch dem Bruderrat nicht an.

72 Vgl. u.a. 'Gemeinschaftslieder' oder 'Geistlicher Liederschatz'.

73 Vgl. Springer (wie Anm. 66), S. 14-15.

74 Vgl. Stricker (wie Anm. 14), S.26.

christen sind allerdings dann oft sehr radikal eingestellt und tendieren häufig in Richtung Freikirche[75].

Aber bei aller Kritik an der Gesetzlichkeit der Brüdergemeinden muß doch auch zur Kenntnis genommen werden, daß sich in den Brüdergemeinden Menschen zusammenfinden, die auf viel radikalere und konsequentere Weise versuchen, in der Nachfolge Christi zu leben, als dies für viele 'einheimische' Christen zutrifft.

3. Die kirchlich-distanzierten Rußlanddeutschen

Bei aller Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Aussiedlern und Kirchengemeinde darf allerdings auch nicht übersehen werden, daß der größte Teil jener heute in die Bundesrepublik aussiedelnden Rußlanddeutschen, obwohl er sich offiziell einer Konfession zugehörig fühlt, entweder gar keinen oder nur einen sehr partiellen Kontakt zu einer Kirchengemeinde sucht.

Dieses ist sicherlich damit zu erklären, daß der Altersdurchschnitt der z.Zt. verstärkt aus den Staaten der ehemaligen UdSSR Ausreisenden immer jünger wird, während die bis Mitte der 80er Jahre Ausgereisten schon aufgrund ihres höheren Alters stärker religiös sozialisiert waren[76].

Gerade die religiös weniger sozialisierten Aussiedler stellen die Kirchengemeinden in der Bundesrepublik und ihre Vertreter aber vor »eine große evangelistische Aufgabe«[77]. Ihnen hat unsere Zuwendung in den nächsten Jahren ebenso zu gelten, wie denen, die von sich aus zunächst einmal den Weg in unsere Gemeinden suchen, denn gerade sie sind es, denen wir in unseren Kirchengemeinden wirklich eine Heimat geben können, indem wir sie an unseren Glaubensformen partizipieren lassen.

4. Problemanzeigen

Das Verhältnis der religiös sozialisierten Aussiedler zu den Kirchengemeinden bzw. die Existenz von Brüdergemeinden innerhalb der Kirche hat auf besondere Weise die Pluralität der evangelisch-lutherischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland gezeigt. Diese Pluralität wird aber durch die sog. Subgemeinden der Aussiedler auch immer wieder in Frage gestellt, nämlich dann, wenn es zu keiner wirklichen Interaktion zwischen Subgemeinde und Gemeinde kommt. Und insbesondere auf der kleinst möglichen Ebene, der Ortsgemeinde, zeigt sich häufig die in der innerkirchlichen Pluralität begründete Spannung, wenn eine fundamen-

75 In einem Gespräch mit einem ca. 30jährigen Gemeinschaftschristen sagte mir dieser, er sei mittlerweile aus der Kirche ausgetreten, weil er die 'Liberalen' in der Landeskirche nicht mehr mittragen könne.

76 Vgl. Boll (wie Anm. 60), S. 349.

77 Hans v. Keler, Die aktuelle Verantwortung unserer Kirche für Vertriebene und Aussiedler. In: Die aktuelle Verantwortung unserer Kirche für Vertriebene und Aussiedler, hg. v. Ostkirchenausschuß der EKD, Bamberg 1993, S. 7-23, hier S. 23.

talistische Frömmigkeit, die sich in der Tradition als selbstverständlich bewahrt hat, und eine durch Anpassung an die Maßstäbe der säkularen Kulturwelt 'säkularisierte' Frömmigkeit aufeinandertreffen. D.h. man stößt immer wieder an Grenzen, die keiner zu überschreiten sich in der Lage sieht.

Vor dem Hintergrund der Frage nach der Integration von Aussiedlern in unsere Kirchengemeinden gilt es deshalb erstens zu berücksichtigen, daß die Aussiedler mit dem pluralen Erscheinungsbild der Kirche in der Bundesrepublik nicht vertraut sind. Zweitens erwarten besonders die religiös geprägten Rußlanddeutschen von der Kirche in einer Situation der permanenten Desorientierung eine Bestätigung ihrer eigenen Werte und Normen und müssen feststellen, daß die Kirche sich ihnen in einer ähnlichen Weise wie die bundesdeutsche Gesellschaft mit ihrem Werte- und Meinungspluralismus darstellt und deshalb nicht zur Stabilisierung ihrer Identität beiträgt.

Gemeindepraktische Überlegungen zur Integration rußlanddeutscher Aussiedler in die Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche

Der Rückzug in eine religiöse Subkultur, der häufig dann erfolgt, wenn es zu keinem Interaktionsgeschehen zwischen Aussiedlern und 'Einheimischen' kommt, und der die Aussiedler in Abgrenzung zu einem Pluralismus in Kirche und Gesellschaft den Weg in die Brüdergemeinden gehen läßt, würde einer Integration widersprechen und sowohl die kirchliche als auch die gesellschaftliche Marginalisierung der Aussiedler zur Folge haben. Daher muß es Aufgabe der Kirchen sein, Aussiedlern »in den Kirchengemeinden die Möglichkeit zu geben, am Gemeindeleben teilzunehmen«[78]. Es ist im folgenden danach zu fragen, wie diese Teilnahme sowie die Begegnung und der Dialog zwischen Aussiedlern und 'Einheimischen' in den Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche geschehen kann.

Hinsichtlich eines möglichen integrativen Handelns an und mit Aussiedlern ist besonders die oben detailliert geschilderte Frömmigkeit der Aussiedler und deren Verhältnis zu den Kirchengemeinden zu bedenken.

Es ist allerdings darauf hinzuweisen, daß die nun aufzuzeigenden Felder und Möglichkeiten gemeindlichen Handelns nur unter Vorbehalt zu verstehen sind. Die Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche sind ebenso zu unterschiedlich strukturiert wie auch die Aussiedler in ihrem Verhalten und ihrer Bereitschaft, am Prozeß der kirchlichen Integration teilzunehmen, als daß hier verbindliche Handlungsanweisungen zu geben wären. Desgleichen muß auch berücksichtigt werden, daß die Integration von Aussiedlern in die Kirchengemeinden häufig sehr stark von der Zahl der Aussiedler in einer Gemeinde abhän-

78 Wolfgang Lanquillon, Deutsche unter Deutschen. Texte zur Lage der Aussiedler in der Bundesrepublik; epd Dokumentation Nr. 6/85 (1985), S. 72.

gig ist. Denn wo Aussiedler »in relativer Vereinzelung bodenständig werden«[79], ist eine Einbeziehung in das kirchliche Leben vor Ort eher möglich, als dort wo sie in größeren Gruppen ansässig werden.

1. Der Gottesdienst als Mittelpunkt des Gemeindelebens

Der Gottesdienst als der Ort, an dem alle Pluralität in der Gemeinde zu einer Einheit zusammengeführt wird und an dem Gemeinde sich konstituiert durch die Gegenwart Christi in Wort und Sakrament, sollte sinnvollerweise der Ausgangspunkt aller Integration von Aussiedlern in die Kirchengemeinden sein. Denn der Gottesdienst ist die Mitte der Gemeinde[80] und seiner Gestaltung ist auch unter Berücksichtigung der von den Aussiedlern geäußerten Kritik besondere Aufmerksamkeit beizumessen[81].

Der Gottesdienst bietet außerdem in einzigartiger Weise einen Anknüpfungspunkt zur Begegnung mit den Aussiedlern in den Kirchengemeinden, weil hier keine besondere Initiative der Gemeinde im Vorfeld nötig ist. Die oben beschriebene hohe Beteiligung der Aussiedler an den Gottesdiensten und das damit wohl auch verbundene Wissen um die zentrale Stellung des Gottesdienstes im Leben der Christen, gilt es deshalb zu nutzen, um Aussiedlern in den Kirchengemeinden einen Ort der Geborgenheit und der Orientierung, aber auch der Auseinandersetzung zu geben.

Das darf aber nicht bedeuten, daß die Gestaltung des Gottesdienstes lediglich an die mitgebrachten Traditionen der Aussiedler angepaßt wird, wie dieses vielfach von den Brüdergemeinden gefordert wird. Sondern es kann hier vielmehr nur um ein Wiedererkennen von Vertrautem und möglicherweise um den Einbezug einzelner Elemente aus einem Gemeinschaftsgottesdienst gehen, um den Aussiedlern ein Gefühl von Heimat und Akzeptanz in unseren Gottesdiensten zu vermitteln und ihnen so das Hineinwachsen in die für die Gemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche üblichen Gottesdienstformen zu erleichtern. Zu denken wäre dabei vor allem an die Beteiligung und Einbeziehung von Gemeindegliedern bei den Fürbittengebeten, wo einzelne zum Teil gruppenspezifische Gebetsanliegen in Anlehnung an das 'Murmelgebet' der Brüderversammlung vor Gott gebracht werden könnten und auf diese Weise das Gemeinschaftsempfinden der Gottesdienstbesucher gestärkt werden könnte. Denn die von den Aussiedlern häufig beklagte Unpersönlichkeit und Kälte in unseren Gottesdiensten ist eine

79 Keler (wie Anm. 77), S. 22.

80 Das Modell dieser Gemeindekonzeption orientiert sich stark an den Konzepten von Karl-Fritz Daiber, Der Gottesdienst als Mitte der Gemeindearbeit. In: WiPrKGes 69. Göttingen 1980, S. 74-90 und Christian Möller, Gottesdienst als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht. 2. Aufl. Göttingen 1990.

81 Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 3 Göttingen 1993, S. 404 und Wolfgang Huber, Kirche. 2. Aufl. München 1988, S. 101 ff, der den Gottesdienst als Grundgeschehen einer konziliar verfaßten Gemeinde definiert.

Kritik an der zentralen Feier der Gemeinde, die es zu berücksichtigen gilt. Formen des gemeinschaftlichen Gebetes könnten diese Kritik zumindest ansatzweise aufnehmen.

Eine andere Möglichkeit, dem Vorwurf der oben erwähnten Anonymität zu begegnen, wäre einerseits eine Form der Kommunikation nach Beendigung des Gottesdienstes und andererseits ein gemeinsames Singen vor Beginn des Gottesdienstes, wie dieses auch in der Brüderversammlungen üblich ist. Hier wäre insbesondere mit dem neu erschienenen Gesangbuch ein guter Anknüpfungspunkt gegeben.

Außerdem gilt es sowohl hinsichtlich des vermißten Gemeinschaftsgefühls aber auch in bezug auf die sprachlichen Defizite der Aussiedler ein besonderes Gewicht auf die eucharistische Feier im Gottesdienst zu legen. Denn insbesondere hier ist die Einheit von Aussiedlern und 'Einheimischen' in dem gottesdienstlichen Geschehen in der Einheit des Leibes Christi symbolisch erfahrbar.

Bei alledem wird es aber von entscheidender Bedeutung sein, daß auch bei den 'Einheimischen' eine Bereitschaft besteht, sich auf Neues und Ungewohntes einzulassen. Wenn aber das Ziel von Integration auf einem wechselseitigen Lernprozeß und der Auseinandersetzung mit dem anderen beruht, dann ist diese Bereitschaft unbedingt von Nöten, und es wird darauf ankommen, den 'einheimischen' Gemeindegliedern dieses bewußt zu machen.

Eine andere Aufgabe, die sich hinsichtlich eines gemeinsamen Gottesdienstes von Aussiedlern und 'Einheimischen' stellt, ist die Gestaltung der Predigt. Der Beachtung der homiletischen Situation wird hier besonderes Gewicht zukommen müssen, zumal die Erwartungen der Aussiedler an die Predigt, wie oben gezeigt, vielfach gänzlich andere sind als die der 'einheimischen' Gemeindeglieder. Einerseits können und dürfen die Erwartungen der Aussiedlern nicht einfach außer acht gelassen werden, zumal wenn sie, wie häufig zu beobachten, den größten Teil der Gottesdienstbesucher stellen, andererseits würde eine nur auf die Aussiedler bezogene Predigt aber auch dem Anspruch widersprechen, Gottesdienst für die ganze Gemeinde gestalten zu wollen, und es bestünde die Gefahr, daß die 'einheimischen' Gottesdienstbesucher sich von der Feier des Gottesdienstes zurückziehen.

Aber auch wenn der Gottesdienst der Ort ist, an dem sich die Gemeinde als »Gemeinde von [Schwestern und; d. Verf.] Brüdern«[82] konstituiert, so existiert Gemeinde doch vor allem »auch im Alltag der Welt«[83], und es ist nun exemplarisch danach zu fragen, welche Formen und Möglichkeiten für die Integration der Aussiedler in das Gemeindeleben dienlich sind.

---

82 August Burgsmüller u. Rudolf Weth, Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. 4. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1984, S. 36.

83 Pannenberg (wie Anm. 81), S. 404.

2. Das Gemeindeleben

Die Integration von rußlanddeutschen Aussiedlern in die Bundesrepublik Deutschland und damit auch in die evangelisch-lutherische Kirche ist nur in der Begegnung und Interaktion zwischen Aussiedlern und 'Einheimischen' möglich. Denn nur die Kommunikation mit 'Einheimischen' ermöglicht es den Aussiedlern, in einer Phase der Auseinandersetzung die Spannung zwischen mitgebrachten Werten und Formen religiösen Lebens und dem in der Bundesrepublik Vorgefundenem aufzulösen und das eigene Selbstbewußtsein zu stärken. Darum wird es bei der Integration in das Gemeindeleben darauf ankommen, Aussiedler zur Teilnahme an Gruppen in der Gemeinde zu motivieren, in denen Interaktion möglich ist. Dabei gilt es aber zu berücksichtigen, daß Aussiedler nur sehr schwer soziale Beziehungen zu anderen aufbauen und sehr zurückgezogen leben. Außerdem ist ihnen ein ausdifferenziertes Gemeindeleben zunächst einmal unbekannt, so daß selbst stark religiös gebundene Aussiedler nur selten von sich aus Gemeindeveranstaltungen besuchen. Für die Gemeindepraxis bedeutet dies, daß die Initiative zur Integration zunächst einmal von der Gemeinde selbst ausgehen muß und die Aussiedler am besten persönlich zur Teilnahme an Gemeindeveranstaltungen eingeladen werden müssen, denn durch allgemeine Veranstaltungshinweise in Gemeindeblättern oder Abkündigungen fühlen Aussiedler sich nur selten angesprochen. Konkret kann dies durch einen Hausbesuch bei den Aussiedlern durch ein Mitglied eines Besuchskreises oder den vor Ort zuständigen Seelsorger geschehen.

Ein solcher Besuch dient aber nicht nur dem 'Hineinholen' in die Gemeinde, sondern ist auch für die sog. »nachgehende Begleitung«[84] der Aussiedler von besonderer Bedeutung.

Mit dem Stichwort 'nachgehende Begleitung' ist ein Arbeitsfeld für die Integration von Aussiedlern angezeigt, das in der Regel von einzelnen ehrenamtlichen Mitarbeitern oder Besuchsdiensten der Kirchengemeinde übernommen wird. Die Haushalterschaftsarbeit bietet deshalb besondere Chancen einer kontinuierlichen und regelmäßigen Begleitung der Aussiedler und fördert zudem die Kommunikation zwischen Aussiedlern und 'Einheimischen'. Um allerdings einer einseitigen Betreuung vorzubeugen, wäre es wünschenswert, daß auch bereits länger in den Kirchengemeinden wohnende Aussiedler in eine solche Besuchsdienstarbeit eingebunden werden.

---

84 Wolfgang Lanquillon, Voneinander lernen. Gedanken zur kirchlichen Eingliederung der Umsiedler. In: epd Dokumentation Nr. 1/89, (1989), S. 2-6,, hier S. 5; Nachgehende Begleitung bedeutet die Aussiedler auch dann noch zu betreuen, wenn sie öffentliche Einrichtungen verlassen haben und bereits in einer eigenen Wohnung leben und damit nicht mehr von einem Netz diakonischer und anderer gemeinnütziger Einrichtungen umgeben sind. Denn gerade nach Abschluß der formalen Integration werden nun die durch die Um- und Desorientierung ausgelösten psycho-sozialen Probleme der Aussiedler virulent.

Obwohl die Mitarbeit von Laien in den Besuchskreisen von großer Bedeutung für den Erfolg der Einbeziehung von Aussiedlern in das Gemeindeleben ist, darf aber auch nicht unterschätzt werden, daß für die Bereitschaft der Aussiedler, sich am Gemeindeleben zu beteiligen, der persönliche Kontakt zu der Person des Pastors bzw. der Pastorin ebenfalls außerordentlich wichtig ist. Dieses ist mit dem starken Autoritätsbewußtsein der Aussiedler in Zusammenhang zu bringen. Außerdem kommt dem Pastor bzw. der Pastorin auch hinsichtlich der Seelsorge an Aussiedlern eine wichtige Funktion zu.

2.1. Seelsorge an Aussiedlern

Der Seelsorger bzw. die Seelsorgerin muß sich der Bedeutung des Glaubens für das psychische Befinden bei stark religiös sozialisierten Aussiedlern ebenso wie der sehr fundamentalen Frömmigkeit bewußt sein. Neuere Seelsorgekonzeptionen werden ihm bzw. ihr deshalb oftmals keine Orientierung bieten können. Er bzw. sie wird im Seelsorgegespräch mit einem Aussiedler(-in) häufig Gefühlen der fehlenden Akzeptanz in der Gesellschaft mit dem unmittelbaren Zuspruch der Zuwendung Gottes im Christusgeschehen begegnen müssen. Gefühle der Verunsicherung und Schwäche wird er bzw. sie durch das Vertrauen auf die begleitende Gegenwart Gottes zu relativieren haben sowie Zukunftsängsten mit der Hoffnung des Evangeliums den bedrohenden Charakter nehmen müssen.

2.2. Tauf- und Konfirmandenunterricht

Eines der wichtigsten Anliegen vieler Aussiedler ist bereits kurz nach dem ersten Kontakt mit einer Kirchengemeinde die Taufe bzw. die Konfirmation. Denn viele der insbesondere unter 65jährigen Aussiedler sind bisher weder getauft noch konfirmiert. Dieses ist z.T. durch den immer noch anhaltenden Mangel an ordinierten Pastoren in der ehemaligen UdSSR zu erklären, wodurch viele Gläubige nicht die Möglichkeit hatten, sich oder ihre Kinder taufen bzw. konfirmieren zu lassen.

Obwohl allerdings gerade hinsichtlich der Konfirmation theoretisch kein Handlungsbedarf bestehen mag, ist es aber sinnvoll, dem Begehren der Aussiedler zu entsprechen, da Taufe und Konfirmation für die Aussiedler in engem Zusammenhang mit ihrer deutschen Identität stehen und die Stabilisierung dieser Identität in bezug auf den Integrationsverlauf außerordentlich wichtig ist.

Da nun aber die Aussiedler schon allein aus Altersgründen nicht am üblichen Konfirmandenunterricht der Kirchengemeinden teilnehmen können, müssen hier spezielle Formen des Erwachsenenunterrichts angeboten werden. Wo allerdings nur eine Unterweisung im Kleinen Katechismus stattfindet, auch wenn dieses dem Bedürfnis der Aussiedler entspricht, werden sicherlich Chancen und Möglichkeiten vertan. Der Tauf- und Konfirmandenunterricht für Aussiedler sollte deshalb nach Möglichkeit so konzipiert sein, daß sich den Aussiedlern hier auch etwas von der pluralen Wirklichkeit der Kirche erschließt. Es sollten neben der

biblischen und katechetischen Unterweisung auch Fragen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens im Unterricht Beachtung finden. Da bei der Vermittlung einzelner Unterrichtsinhalte und -ziele aber häufig Hindernisse aufgrund fehlender Sprachkenntnisse entstehen, sind hier verstärkt visuelle Medien einzusetzen[85].

Jugendliche Aussiedler sollten allerdings, sofern sie im gleichen Alter wie die einheimischen Jugendlichen sind und die deutsche Sprache gut genug beherrschen, am üblichen Konfirmandenunterricht der Gemeinde teilnehmen.

2.3. Gemeindeveranstaltungen

Wie oben gezeigt, sollten Aussiedler vor allem aus Gründen der Interaktion und Kommunikation zur Teilnahme an Kreisen in den Gemeinden ermutigt werden. Dies bedeutet, daß, sofern es aus sprachlichen Gründen möglich ist, versucht werden sollte, die Aussiedler in das breite Spektrum der Gemeindeveranstaltungen für alle Alters- und Zielgruppen einzubeziehen.

Exemplarisch seien hier zwei Möglichkeiten aus der Erwachsenenbildung und der Gemeinwesenarbeit genannt. Wenn in der Gemeinde ein Bibelkreis existiert, wäre es wünschenswert, die Aussiedler hieran zu beteiligen, zumal solche Kreise, wie oben bereits angedeutet, eine größere Anziehungskraft auf Aussiedler ausüben als Kreise, in denen der Weltbezug des Glaubens stärker betont wird. In einem Bibelkreis wäre es möglich, daß Aussiedler und 'Einheimische' durch eine gemeinsame themenzentrierte Arbeit miteinander ins Gespräch kommen und es in der Verknüpfung von Bibeltext und persönlicher Geschichte zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den eigenen Werten und Traditionen kommt. Allerdings soll hier auch nicht die oben erwähnte Schwierigkeit solch 'gemischter' Bibelkreise relativiert werden. Das Gelingen einer solchen Veranstaltung ist deshalb mit viel Rücksichtnahme und Einfühlungsvermögen verbunden. Unter Umständen kann auch eine Zusammenarbeit mit einem Vertreter der Aussiedler bereits während der Vorbereitung sinnvoll sein.

Eine andere Form der Einbeziehung von Aussiedlern in das Gemeindeleben ist in der Gemeinwesenarbeit möglich. Aussiedler sind heute anders als in früheren Jahren z.B. in zunehmendem Maße von Arbeitslosigkeit betroffen. Hier wäre also ein Anknüpfungspunkt für eine Einbeziehung von Aussiedlern in eine in der Gemeinde möglicherweise existierende Arbeitsloseninitiative gegeben. Es könnte nicht nur die durch Arbeitslosigkeit verstärkte Isolation der Aussiedler durchbrochen werden, sondern die Begegnung von arbeitslosen Aussiedlern und 'Einheimischen' könnte auch dazu beitragen, Vorurteile abzubauen. Außerdem

85 Hier hat sich ein von Dieter Grimmsmann, Aussiedlerpastor der ev.-luth. Landeskirche Hannover, entwickeltes und erprobtes Curriculum für den Kofirmandenunterricht mit erwachsenen Aussiedlern, das sich über einen Zeitraum von sechs Monaten erstreckt, als eine erfolgreiche Arbeitsform erwiesen.

würde den Aussiedlern auf diese Weise etwas von der Verflechtung kirchlicher und gesellschaftlicher Problematiken zugänglich, und eine Reflexion der bisher geübten strengen Trennung von Kirche und Gesellschaft wäre möglich.

Die vorgeschlagenen Möglichkeiten, wie Aussiedler in das Gemeindeleben einbezogen werden können, setzen neben der Bereitschaft der Aussiedler selbst dieses auch zu wollen vor allem eine Bereitschaft zur Öffnung und Akzeptanz von den 'einheimischen' Gemeindegliedern voraus. Dazu ist es notwendig, Aussiedler überhaupt erst einmal als Geschwister im Glauben wahrzunehmen und als Glieder ein und derselben Gemeinde kennenzulernen. Konkret bedeutet dies, daß es Möglichkeiten der Begegnung und des Kennenlernens auch außerhalb des Gemeindealltags geben muß. So könnten z.B. Gemeindeveranstaltungen organisiert werden, in deren Rahmen die 'einheimischen' Gemeindeglieder über die Geschichte, die Motive und Erwartungen und die Situation der Aussiedler informiert werden. Wichtig wäre es, daß bei solchen Veranstaltungen die Aussiedler auch selbst zu Wort kommen, da nur so den 'Einheimischen' die Problematik am eindrücklichsten nahegebracht werden kann. Nur das persönliche Kennenlernen hilft Überzeugungen und Vorurteile zu relativieren und abzubauen. Kontakte, die hier gegebenenfalls zwischen Aussiedlern und Einheimischen entstehen, können möglicherweise wiederum zum Ansatzpunkt für die Integration in Gemeindegruppen werden.

2.4. Raum für eigene Tradition

Obwohl Aussiedler vielerorts regelmäßig am Gottesdienst der Ortsgemeinde teilnehmen und z.T. auch in das Gemeindeleben einbezogen sind, entstehen häufig Brüdergemeinden und damit verbunden auch spezielle Angebote nur für Aussiedler (Bibelkreise, Chöre, Kindergottesdienst) innerhalb einer Ortsgemeinde.

Die Existenz von Brüdergemeinden und der in Abhängigkeit zu ihr entstehenden Aussiedlergruppen widersprechen zwar im Ansatz dem Ziel der gewünschten Integration der Aussiedler und stellen nicht selten ein großes Konfliktpotential in den Gemeinden dar, sind aber unter Berücksichtigung der Pluralität der Kirche zu respektieren und in gewissem Umfang zu unterstützen[86], sofern sie als spezifische Angebote für Aussiedler wieder in die Gemeinde hineinführen und auf die gemeinsame Mitte, den Gottesdienst ausgerichtet sind.

Außerdem sind die Angebote der Brüdergemeinde auch in gewisser Weise für den Prozeß der Integration sinnvoll, da die Pflege mitgebrachter Traditionen die persönliche Identität der Aussiedler in einem Prozeß der Auseinandersetzung und Umorientierung zu stabilisieren vermag und es ihnen so häufig erst ermöglicht wird, sich auf Fremdes einzulassen.

---

86 Vgl. EKD Information. Arbeit mit Aussiedlern, hg. v. Kirchenamt der EKD. Hannover 1991, S. 6

Um die Brüdergemeinde an das Gemeindeleben zu binden, ist es empfehlenswert besonders auf struktureller Ebene in ständigem Kontakt mit Vertretern der Brüdergemeinde zu sein. Zu denken wäre dabei z.B. an eine Mitarbeit im Kirchenvorstand oder im Gemeindebeirat.

2.5. Lernen von den Aussiedlern

Abschließend bleibt zu sagen, daß die Integration von Aussiedlern in die Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche ein langer und wohl auch nicht immer leichter Prozeß sein wird, der von beiden Seiten, Aussiedlern und 'Einheimischen', viel Geduld und Entgegenkommen erfordert. Oft wird schon das einträchtige Nebeneinander von Brüdergemeinde und Ortsgemeinde als vorläufiges Ergebnis aller Bemühungen um Integration betrachtet werden müssen.

Wo es aber über das bloße Nebeneinander hinaus zu Begegnung und Dialog mit den Aussiedlern in unseren Kirchengemeinden kommt, da werden auch wir nicht unverändert bleiben. Denn durch die Präsenz der Aussiedler in unseren Gemeinden ergeben sich auch für uns so manche Ansatzpunkte zum Nachdenken über unseren Glauben. So wird z.B. die Ernsthaftigkeit und Entschlossenheit der Aussiedler, trotz aller Anfechtung und Bedrohung an ihrem Glauben festzuhalten, zum Nachdenken darüber anregen, wie es denn um unsere Entschiedenheit im Glauben bestellt ist.

Außerdem werden wir uns fragen müssen, ob denn nicht auch unsere Formen der Frömmigkeit, die uns als heute selbstverständlich und allgemein gültig erscheinen, nicht nur ein Produkt unserer Zeit und Geschichte sind und damit hinterfragbar bleiben müssen. Denn die Begegnung mit Aussiedlern zeigt uns klar und deutlich, wie vielfältig der christliche Glaube sich artikulieren kann und daß unsere Art zu glauben nicht die einzig gültige sein kann, sondern daß gerade die durch die Aussiedler angezeigte Pluralität der Glaubensformen zum Wesen unserer Kirche gehört.

»Denn wie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch ein Leib sind: so auch Christus«
(1. Korinther 12,12)

Johannes Welschen

Die Bedeutung der surinamischen Einwanderung in die Niederlande für die Europäisch-Festländische Brüder-Unität

1. Ein persönliches Vorwort

Meine Frau und ich haben die letzten acht Jahre bis zum Oktober 1994 in den Niederlanden gearbeitet und zwar in Gemeinden der Brüder-Unität, denen hauptsächlich Einwanderer aus dem karibischen Kulturkreis, aus Surinam angehörten[1]. Dieser Arbeit der Brüder-Unität gilt mein heutiger Vortrag. Ich möchte aber gerne eine persönliche Vorbemerkung machen:

Wir haben gelernt, daß man als 'weißer' Mitarbeiter in einer 'schwarzen' Gemeinde stark gefährdet ist; gefährdet durch die europäische Geschichte des Kolonialismus, der Superiorität und des Rassismus. Es ist darum nicht ohne Probleme, daß ich heute alleine hier vor ihnen stehe und auch keine Zeit hatte, meinen Vortrag noch von einem Surinamer lesen zu lassen. Wir haben als weiße Europäer so viele Jahrhunderte Erfahrung, *über* Menschen anderer Kultur zu sprechen und zu schreiben, aber viel weniger, *mit* ihnen zu sprechen oder gar *auf sie* zu hören; darum stehe ich mit diesem Vortrag auf gefährlichem und wackligem Boden.

Unter diesem Vorbehalt trage ich meine Gedanken vor zum Thema: 'Die Bedeutung der surinamischen Einwanderung in die Niederlande für die Europäisch-Festländische Brüder-Unität'.

2. Einleitung

> »Und so wissen auch wir, daß die vermutliche Zeit der Heiden, der ganzen Nationen noch nicht ist, wenn wir auch nicht auf's bevorstehende Reich des Heilands sehen wollen. *Vielleicht, wenn alle die Lande, darinnen die Christen itzo wohnen, ganz wieder zu Heidentum worden sind, alsdann wird die Stunde von Afrika, Asia und Amerika kommen*, in die Nationen hinein, in die unzählbare[n] Nationen, da man davor erschrickt, wenn man manchmal dran denkt, und da sich kein Mensch einen Konzept davon macht, wer nicht dagewesen ist, obgleich ihrer auch viel tausend und abertausend von den Christen massakriert worden«[2].

Dieses Zitat des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf von der Zeister Synode im Jahre 1746 hat prophetische Bedeutung für die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen in der Welt. Denn es ist ja in der Tat so, daß sich der Schwerpunkt der Kirche Christi inzwischen auf der südlichen Halbkugel der Erde befin-

---

1 Surinam ist der heutige Name der ehemals niederländischen Kolonie 'Niederländisch-Guyana'. Gemeinsam mit den Nachbarländern 'Französisch-Guyana' und 'Guyana' (ehemals britisch) liegt Surinam auf dem südamerikanischen Kontinent im Norden Brasiliens.

2 Zit. nach Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Texte zur Mission, hg. von Helmut Bintz. Hamburg 1979, S. 98.

det, während Europa, so könnte man sagen, 'ganz wieder zu Heidentum' werden könnte. Die Brüder-Unität hat das als eine kleine weltweite Kirche am eigenen Leibe erfahren dürfen. 79% unserer Mitglieder leben heute in Afrika und in der Karibik. Aber diese Statistik sagt noch nicht die ganze Wahrheit. Denn in den Kirchenprovinzen des nördlichen Amerika, Großbritanniens und der europäisch-festländischen Provinz, leben ebenfalls 'schwarze' Gemeindeglieder und gibt es 'schwarze' Gemeinden[3].

So besteht nach den statistischen Angaben unserer Kirchenleitung die Europäisch-Festländische Brüder-Unität aus 7502 Mitgliedern in Deutschland (alte und neue Bundesländer), aber 15.145 Mitgliedern in den Niederlanden. Obwohl keine Statistik nach ethnischer Herkunft geführt wird, kann man davon ausgehen, daß von den letzteren nicht mehr als 500 'weiß' sind, also ursprünglich holländischer Herkunft. Wie es dazu gekommen ist und was das für die Brüder-Unität in den europäischen Ländern bedeutet, darüber will ich ihnen einige noch sehr vorläufige Gedanken vorlegen.

Um die Bedeutung der Masseneinwanderung aus Surinam in die Niederlande für die Brüder-Unität in Europa ermessen zu können, müssen wir zunächst die Situation der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität nach dem Zweiten Weltkrieg kurz betrachten und dann die Bedeutung der Brüdergemeine in Surinam schildern.

3. Die Lage der Brüder-Unität in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg

Zur Lage der Brüder-Unität nach dem Zweiten Weltkrieg schreibt Werner Kessler:

> »Der Zusammenbruch des nationalsozialistischen Staates und die daraus hervorgehende Teilung Deutschlands in die vier Besatzungszonen im Jahre 1945 und die Neubildung des jetzigen Polnischen Staates hatten zur Folge, daß sowohl die Diaspora-Arbeit[4] jenseits der Oder als alle schlesischen Gemeinden (außer Niesky, das westlich der Görlitzer Neiße liegt) ausgelöscht wurden«[5].

Die Gebiete, die für die Arbeit der Brüdergemeine hier verloren gingen, gehörten zu ihren bedeutendsten. Durch diese Verluste und die sich anschließende Fluchtbewegung aus den Ostgebieten hat sich der Schwerpunkt der Brüdergemeinarbeit weit nach Westen verschoben. Hierzu nochmals Kessler: »Durch die weitere Absperrung der Grenze zwischen den beiden Deutschlanden wurde die

3 Der Begriff 'schwarze Gemeinden' ist eine Übersetzung aus dem niederländischen und in Deutschland – so habe ich gelernt – ungebräuchlich. Er meint: Gemeinden, deren Mitglieder hauptsächlich Einwanderer aus afrikanischen, karibischen oder asiatischen Ländern sind.

4 Der Begriff 'Diasporaarbeit' meint in der Brüdergemeine nicht die Arbeit unter protestantischen Minderheiten in katholischem Gebiet, wie oft in der lutherischen Kirche, sondern »Erweckung und Sammlung lebendiger Christen innerhalb der Kirchen, welcher Art sie auch sind« (so Werner Kessler, Die Evangelische Brüdergemeine im deutschen Raum von der Entstehung Herrnhuts an bis heute. In: Unitas Fratrum (1975), S. 79).

5 Ebd. S. 87 f.

deutsche Unität tatsächlich in zwei Distrikte geteilt. [...] Im westlichen Distrikt ist die Zahl der Mitglieder stark gewachsen«[6].

Gemeinden wie die in Nordrhein-Westfalen und Bad Boll, aber auch die Bereichsgemeinde Hamburg haben ihre heutige Gestalt ganz wesentlich dieser Situation zu verdanken. In Neugnadenfeld (in der Grafschaft Bentheim) gründeten Flüchtlinge gar eine neue Ortsgemeinde. So wäre schon hier zu berichten über die Bedeutung von Flucht- und Wanderungsbewegungen für die heutige Gestalt der Brüder-Unität in Deutschland. Uns ist diese Verschiebung nach Westen noch einmal deutlich geworden, als wir nach der Vereinigung Deutschlands feststellten, daß Herrnhut seine geographisch zentrale Lage verloren hat und in eine extreme Randlage geraten ist, die nur durch die Wiederentdeckung noch bestehender Gemeinschaften des brüderischen Diasporawerkes in Estland ein wenig relativiert wird.

Aber die Brüder-Unität in Europa war ja eigentlich nie eine deutsche Kirche. Immer gab es neben den selbständigen Provinzen in Tschechien (seit 1862) und dem Vereinigten Königreich und Irland Gemeinden in den Niederlanden (Zeist und Haarlem) sowie Dänemark (Christiansfeld). Weiter bestand Diasporaarbeit in der Schweiz und in Schweden. Daß allerdings die Mehrheit der Mitglieder unserer Provinz außerhalb Deutschlands lebt, ist eine neue Entwicklung und hat seine Ursache in der surinamischen Einwanderung in die Niederlande. Während im Osten alte Arbeit beendet wurde, schenkte Gott uns weit im Westen neue Geschwister, deren Kommen wir nicht erwartet hatten. Die Väter und Mütter waren einmal mit dem Evangelium zu ihnen gegangen. Nun sind sie zu uns gekommen und stellen die Brüder-Unität in Europa vor ganz neue Aufgaben und Herausforderungen.

4. Die Bedeutung der Brüdergemeine in Surinam

Um die Arbeit der Brüdergemeine mit den Einwanderern aus Surinam und deren Bedeutung für die Brüder-Unität in Europa zu verstehen, ist es unerläßlich einen kurzen Blick auf die Geschichte der Brüdergemeine in Surinam zu werfen. Unsere Fragestellung dabei ist: welches Bild der Brüdergemeine bringen unsere Geschwister mit in die Niederlande[7] ?

Surinam ist im Jahre 1735 das zweite Land, in das Missionare aus Herrnhut kommen. 1732 hatte es in St. Thomas begonnen. Die ersten Brüder aus Herrnhut

---

6 Ebd. S. 88.

7 Es ist im Rahmen dieses Vortrages nicht möglich, der Geschichte und Bedeutung der Brüdergemeine in Surinam auch nur annähernd gerecht zu werden.Ich greife für diese begrenzte Darstellung im Wesentlichen zurück auf: J.J. van Capelleveen, De protestantse kerken in Suriname. In: Suriname – land met vele gezichten. Kampen 1991 (ommekeer-reeks 2), S. 25-33
Für eine genauere Schilderung der Geschichte der Brüdergemeine in Surinam s. Hartmut Beck, Brüder aus vielen Völkern. Erlangen 1981 oder: Onderweg van afhankelijkheid naar zelfstandigheid – 250 jaar Hernhutterzending in Suriname 1735-1985, zusammengestelt von J. Fontaine. Paramaribo 1985.

hatten in Surinam den Auftrag: »[...] bei der ordentlichen Arbeit zu sehen, ob unter den Wilden (will sagen 'den Indianern') und Mohren (will sagen 'den aus Afrika verschleppten Sklaven') etwas für den Heiland zu gewinnen sei«[8].

Von den beiden hier genannten Gruppen hat die Brüdergemeine vor allem unter der zweiten, den aus Afrika verschleppten Sklaven, sowie unter den Marrons – denen, die vor der Sklaverei in den Urwald fliehen konnten und sich dort eigene Stammesverbände aufbauten – Anhänger gewinnen können. Die Nachkommen sowohl der Sklaven als der Marrons werden heute Kreolen genannt[9], und aus ihnen rekrutiert sich der größte Teil der Brüdergemeine in Surinam[10]. Unter diesen Bevölkerungsgruppen entwickelte sich die Brüdergemeine vor allem in der Zeit der Emanzipation zu einer wahren Volkskirche. Hartmut Beck berichtet in seiner Missionsgeschichte, daß am 1. Juli 1863, dem Tag der Abschaffung der Sklaverei in der Kolonie Surinam, von den 33621 befreiten Sklaven 18830 zur Brüdergemeine gehörten und weitere 8600 als Taufkandidaten gezählt wurden[11]. Obwohl in der kommenden Zeit die römisch-katholische Kirche die Brüdergemeine an Mitgliedern überflügelte, ist im Bewußtsein vieler Surinamer die Brüdergemeine immer die Volkskirche Surinams geblieben. Sie ist heute nach der römisch-katholischen Kirche die zweitgrößte christliche Kirche im Land[12].

Volkskirche ist die Brüdergemeine in mehrfachem Sinne:

Zuerst wegen ihrer historischen Bedeutung für die Entwicklung und Kultur Surinams. Jean van Capelleveen schreibt in seinem Artikel 'De protestantse kerken in Suriname': »Eigentlich ist die Geschichte des Landes so eng mit der Geschichte dieser Kirche (lies Brüder-Unität) verbunden, daß die zwei kaum auseinander zu halten sind«[13].

Dabei spielt es eine große Rolle, daß die Brüdergemeine die erste und lange Zeit einzige Kirche war, die sich der Sklaven annahm. Zur Haltung anderer Kirchen gegenüber den Sklaven, noch einmal van Capelleveen:

---

8 Zit. nach: Beck (wie Anm. 7), S. 74 (Bemerkungen in Klammern J.W.).

9 Ebd. S. 207.

10 Seit 1873 kommen Kontraktarbeiter nach Surinam aus Indien, Indonesien (Java) und aus China. Sie sind bis heute nur zu einem geringen Teil Christen. Die Brüdergemeine hat eigene Gemeinden für diese Bevölkerungsteile. Zu den Kontrakarbeitern s. W. Nordegraaf u. M.A. van Grunsven, Suriname (Landenreeks). Amsterdam, 's Gravenhage, Brussel 1993, S. 9 f. Zu den 'Missionsgemeinden' in der Brüdergemeine in Surinam s. van Capelleveen (wie Anm. 7), S. 32 f.

11 Beck (wie Anm. 7), S. 207.

12 Nordegraaf u. van Grunsven (wie Anm. 10), S. 73 sagen, daß die protestantischen Kirchen in Surinam gemeinsam 19% der Bevölkerung umfassen. Dabei ist zu bedenken, daß nur etwa 37% der Bevölkerung Christen sind, andere Religionen sind der Hinduismus, der Islam und ein Komplex 'animistischer' Religionen. (s.a. J.J. van Capelleveen, 'Andersgelovigen in Suriname'. In: Suriname – land met vele gezichten. Kampen 1991, S. 41-55.

13 Capelleveen (wie Anm. 7), S. 31 (Übersetzung J.W.).

»Seit 1668 gab es (in Surinam) eine reformierte Gemeinde. Die Pfarrer [...] waren verantwortlich für die pastorale Sorge für die Weißen. Die umherziehenden indianischen Völker und die afrikanischen Sklaven der Plantagenbesitzer waren nicht in ihrem Blickfeld. Wer sich trotzdem um deren geistliches Los kümmerte, konnte mit ihrem Widerstand rechnen«[14].

Außer der Verkündigung im engeren Sinne errichteten die Herrnhuter Schulen für die Kinder der Sklaven, studierten ihre Sprache, das 'Sranantongo', und bauten später auch eine medizinische Versorgung für die Marrons im Urwald auf. Noch heute ist das Schulwerk der Brüdergemeine neben den öffentlichen und den katholischen Schulen eine der Säulen, auf denen schulische Erziehung in Surinam ruht. Im unwegsamen Urwald nimmt die Brüdergemeine oft als einzige Institution Aufgaben wie Erziehung und medizinische Versorgung wahr.

Das bringt uns zum zweiten Aspekt der Brüdergemeine in Surinam als Volkskirche.

»Man hat von der Brüdergemeine gesagt, sie sei eine 'Kirche mit einem Wasserkopf'; dies im Bezug auf all die missionarischen und diakonischen Aktivitäten und Verantwortungsbereiche, die sie neben ihrer direkten seelsorgerlichen Arbeit auf sich genommen hat«[15].

Das bezieht sich außer auf das Schulwerk und die genannte medizinische Versorgung im Urwald, auf ein Krankenhaus[16], Kinderheime und Kindergärten, Altersheime und die Arbeit der Stadtmission Paramaribo mit Gästehaus, Teestube, Buchhandlung, Radiostudio und Evangelisationsarbeit.

Ein letzter Aspekt der Präsenz der Brüdergemeine im öffentlichen Leben Surinams ist die Firma 'Kersten & Co'.

Aus der Notwendigkeit des 'tentmaking-ministry' im 18. Jahrhundert entstand 1768 die Schneiderei von Christoph Kersten. Heute ist die der weltweiten Brüder-Unität gehörende Firma ein weitverzweigtes Unternehmen, deren auffälligster Bestandteil im Stadtbild Paramaribos das gleichnamige Kaufhaus ist[17].

All diese Aspekte des Lebens der Brüdergemeine in Surinam habe ich nicht genannt zur höheren Ehre unserer Kirche, sondern um deutlich zu machen, welche Erwartungen surinamische Christen an ihre Kirche haben. Dazu kommt, daß das kirchliche Leben der Brüdergemeine auch das Stadtbild und die Kultur Surinams stark geprägt hat. So gibt es in Paramaribo mehr als zehn Kirchengebäude

14 Ebd. S. 25 (Übersetzung J.W.).

15 Ebd. S. 31 (Übersetzung J.W.).

16 Das Diakonessenziekenhuis Paramaribo wird gemeinsam mit anderen protestantischen Kirchen unterhalten.

17 S. Onderweg (wie Anm. 7), S. 37-41 und S. 111-114.

der Brüdergemeine, und Gebräuche dieser Kirche sind ins Leben auch anderer christlicher Kirchen eingegangen[18].

Aus dieser kirchlichen Situation kommen seit den 60er Jahren Menschen in die Niederlande. Wir haben uns nun zunächst den Ursachen und dem Umfang dieser Migration zuzuwenden.

5. Die Einwanderung der Surinamer in die Niederlande – Ursachen und Umfang

Ein Zitat von Bruder Peet Jansen, Niederländer und langjähriger Pfarrer der Brüdergemeine in Utrecht:

> »Von jeher sind Surinamer in die Niederlande gekommen, meistens um hier zu studieren [...]. Von einer Geschichte der Auswanderung aber kann man erst seit Beginn der 60er Jahre sprechen. [...] Anfangs hatte es sich vorwiegend um Männer und um Gruppen eines etwas elitären Charakters gehandelt. Seit 1967 kamen ganze Familien; und seit Ende der 60er Jahre wanderten Surinamer aus allen, und zumal auch aus den unteren sozialen Schichten ein«[19].

Diese Wanderungsbewegung hat bis heute nur ansatzweise erforschte Folgen gehabt für Surinam, für die Niederlande und für die Kirchen in beiden Ländern[20].

Wie groß war nun der Umfang der Migration in den 70er und 80er Jahren?

Offizielle Stellen und kirchliche Schätzungen gehen von ungefähr 200.000 Surinamern in den Niederlanden aus[21]. Undeutlich ist jedoch, inwieweit diese Zahlen die illegal in den Niederlanden lebenden Surinamer und die Kinder bzw. Enkel der Einwanderer einschließen. Zum Vergleich: Die Bevölkerung in Surinam selber betrug 1989 offiziell 405.000. Es gibt aber Vermutungen, daß die Anzahl durch illegale Emigration inzwischen nicht mehr höher liegt als 350.000[22].

---

18 Als Beispiel mag der Morgen- oder Abendsegen bei Geburtstagen dienen. S. hierzu: H. Hirsch, Het leven vieren – Over huisdiensten: een liturgische uitdaging en een apostolaire en pastorale kans (unveröffentlichtes Manuskript). Amsterdam 1995.

19 Peet Jansen, Die Surinamer in den Niederlanden und die Kirche. In: Unitas Fratrum 10 (1981), S. 23.

20 Zu den Folgen in Surinam empfehle ich den sehr interessanten Artikel von G.A. de Bruijne u. A. Schalkwijk, Kondreman en P'tata; Nederland als referentiekader voor Surinamer. In: Suriname in het jaar 2000, hg. von A J Brahim u.a.. Baarn 1994, S. 225-241.

21 Ebd. S. 226 gehen aus von 176.858 registrierten Personen in den Niederlanden, die in Surinam geboren sind. »Ihre Nachkommen mitgerechnet ist der Unterschied zur surinamischen Bevölkerung nicht groß« (ebd. S. 226 Übersetzung J.W.). Nach Nordegraaf (wie Anm. 10), S. 61 betrug die Anzahl registrierter Migranten zwischen 1974 und 1992 174.687 Personen. Dem stand eine Remigration gegenüber von 34.387 Personen. Anmerkung ebd. S. 61: »Ohne Geduldete und Illegale; wenn diese mitgezählt werden, kommt man für die Periode von 1985-1991 auf die doppelte Höhe der Zahlen. (Übersetzung J.W.).

22 Ebd. S. 72.

Über die Ursachen für diese Massenwanderung soll hier nur kurz berichtet werden, auch angesichts der Tatsache, daß abschließende Untersuchungen nicht vorliegen.

Aus dem Zitat von Jansen am Anfang dieses Abschnittes wurde deutlich: Es hat schon lange Zeit kleinere Gruppen von Surinamern in den Niederlanden gegeben. Das waren zunächst vor allem Studenten. »Die Elite schickt ihre Kinder schon seit Jahren zum Studium in die Niederlande. Die Auslandserfahrung wird als nützlich betrachtet. [...] Viele Studenten bleiben für immer in den Niederlanden«[23].

Die Brüdergemeine in Amsterdam bestand zwischen 1935 und 1960 vor allem aus solchen Studenten bzw. Ex-Studenten und ihren oft 'weißen' Frauen.

Seit Ende der 60er Jahre setzt dann die Masseneinwanderung ein. Menschen kommen jetzt, weil die Zukunft in Surinam als unsicher erfahren wird. Für 1975 ist die Unabhängigkeit geplant, und man weiß nicht, wie es mit dem Land weitergeht, wenn die Kolonialmacht sich zurückzieht.

Ein anderes Motiv kommt dazu:

> »Der Zug von Fachkräften in die Niederlande kam in Gang, nachdem die großen Bauprojekte beendet waren: der Staudamm im Surinamefluß und die Bahntrasse nach West-Surinam. Die Löhne, die bei diesen Großprojekten bezahlt wurden, waren oft 3 bis 4 mal so hoch wie in Paramaribo. Nach dem Ende der Arbeiten war der finanzielle Rückschritt für viele inakzeptabel, und so zog man nach Amsterdam«[24].

Zwei Argumente, die Noordegraaf und van Grunsven hier nennen, spielen in der nun folgenden Zeit eine immer größere Rolle: die Verlockungen des Wohlstandes in den Niederlanden und die verhältnismäßig gute Ausbildung von surinamischen Fachkräften, z.B. auch in den Pflegeberufen und im Lehramt[25]. Der Militärputsch 1980, die politischen Morde vom Dezember 1982 und der Bürgerkrieg seit 1986 tun das Ihre, um den Menschen die Entscheidung leicht zu machen. In dieser Zeit kommen auch 'politische Flüchtlinge' im engeren Sinn in die Niederlande.

Inzwischen lebt also beinahe die Hälfte der – im weiteren Sinne – als Surinamer zu bezeichnenden Menschen in den Niederlanden: eine Gemeinschaft von 200.000 bis 300.000 Menschen inklusive Kindern und Enkeln und Angeheirateten aus anderen Bevölkerungsgruppen. Wenn wir davon ausgehen, daß 12-15% dieser Menschen einen engeren Kontakt mit der Brüdergemeine in Surinam gehabt haben, dann sprechen wir über ein Potential von 24.000-45.000 Menschen, denen die Brüdergemeine sich besonders verpflichtet weiß[26].

---

23 Ebd. S. 60 (Übersetzung J.W.).

24 Ebd. (Übersetzung J.W.).

25 Ebd. S. 61 f.

26 Diese Zahlen sind wirklich sehr spekulativ, geben aber ein Bild über die Größenordnung der Bevölkerungsgruppe, mit der die Brüdergemeine in den Niederlanden zu tun hat.

6. Die surinamischen Brüdergemeinen in den Niederlanden

»Kirchlich obdachlos«, so beschreibt Peet Jansen 1983 die Situation vieler surinamischer Christen, speziell der Mitgliedern der Brüdergemeine, die in die Niederlande einwandern. Er schreibt dazu weiter:

> »In Surinam ist die Brüdergemeine groß, einflußreich und allgemein bekannt. In Stadt und Distrikten nehmen ihre Kirchengebäude einen auffallenden Platz ein. Bis weit in den Urwald findet man Schulen und Internate der Brüdergemeine. Es gibt eigene Jugendarbeit, Ausbildung und Diakonie. [...] Es ist unmöglich, in Surinam zu leben ohne Berührung mit der Brüdergemeine. Die Brüdergemeine ist in Surinam immer und überall deutlich anwesend, auch für die, die nicht aktiv an der Brüdergemeinarbeit teilnehmen. Hier [lies: in den Niederlanden] ist die Brüdergemeine klein, kaum bekannt, beinahe überall abwesend. Das ist für viele ein Schock«[27].

Bruder Hesdie Zamuël, Leiter des theologischen Seminars der Brüdergemeine in Surinam, weitet dieses Thema ins Grundsätzliche aus, wenn er über die Niederlande sagt: »Dieses Land ermutigt dich nicht, in die Kirche zu gehen«[28].

Die Kirchen haben auf die Herausforderung, die durch die große Anzahl von Christen aus den ehemaligen Kolonien entstanden ist, nur langsam reagiert[29]. Bis heute gibt es reformierte und lutherische Pfarrer, die nicht verstehen können, warum die Surinamer den Weg in 'holländische' Gemeinden schwer oder gar nicht finden.

Auch die Brüdergemeine soll es anfangs nicht leicht gehabt haben mit diesem unerwarteten Zuwachs. Anfang der 60er Jahre zählte sie in den Niederlanden nicht viel mehr als 500 Mitglieder, heute sind es offiziell 15.145 und das Potential ist viel größer[30]. Die Geschwister aus Surinam leben ihre Mitgliedschaft in der Brüdergemeine anders als 'wir Europäer'. Da ist nicht nur das karibische Temperament, die Erfahrung der Sklaverei und der Armut, die das Gemeindeleben bestimmen, sondern auch das genannte Verständnis der Brüdergemeine als Volkskirche[31]. Und nicht zuletzt ist die soziale Situation der Mitglieder der Brüdergemeine in den surinamisch geprägten Gemeinden von ganz anderer Art als die in Deutschland. Diese oder ähnliche Gründe mögen das Zögern der Brüder-Unität befördert haben. Aber auch der Gedanke der Integration in die Niederlande bedeutet für die Surinamer eben auch Integration in die klassischen nieder-

27 Jansen (wie Anm. 19), S. 11f. (teilweise zusammenfassende Übersetzung von J.W.).

28 H. Zamuël, Dit land stimuleert je niet om naar de kerk te gaan, in Zwarte christenen in Nederland en België. Kampen 1993 (wereld en zending 1993.2), S. 28 (Übersetzung J.W).

29 Dabei geht es nicht nur um Surinamer, sondern auch um Molukker, Indonesier und Menschen von den niederländischen Antillen. Noch schärfer zeigt sich das Problem bei Christen aus Ländern, mit denen die historische Verbindung nicht so stark ist. S. dazu: M. Oomen u. J. Palm, Geloven in de Bijlmer – over de rol van religieuze groeperingen. Amsterdam 1994.

30 S.o.

31 Zur Erfahrung von Sklaverei und Armut s. Peet Jansen, Onder Surinamers. 's Gravenhage 1988, besonders das Kapitel über die Taufe und die Paten ebd. S. 48-53. Zur volkskirchlichen Struktur der Brüdergemeine in Surinam s.o. S. 3 f.

ländischen Kirchen. Es gibt bisher wenig Schriftliches über diese Zeit. Aber, so erzählt man sich, es waren Geschwister aus dem Kreis der Surinamer, die Hauskreise gründeten und Gottesdienste feiern wollten nach der Art ihrer Brüdergemeine – vor allem in den Hoch-Zeiten des Kirchenjahres und bei persönlichen und familiären Anlässen. Mancher versuchte es in Zeist, der bis nach Surinam hin bekannten niederländischen Brüdergemeine. Aber da ging es eben doch anders zu[32].

Wie es auch gewesen sein mag: seit Anfang der 70er Jahre bildeten sich in den Großstädten der Niederlande Brüdergemeinen mit surinamischer Prägung; neben der älteren Gemeinde Amsterdam[33] entstanden die Brüdergemeinen in Rotterdam, Den Haag, Utrecht und Bijlmermeer (später Amsterdam-Zuidoost). Aus der ehemals 'weißen' holländisch-deutschen Gemeinde Haarlem wird die gemischte Gemeinde Noord-Holland mit Stützpunkten in Zaanstad, Hoorn, Den Helder, Alkmaar und natürlich Haarlem. In häufig ökumenischer Zusammenarbeit beginnt man außerdem die Gemeindearbeit unter surinamischen Christen in Groningen, Zwolle, Arnhem, Eindhoven und Almere.

Natürlich haben all diese Gemeinden ihren je eigenen Charakter. Sie unterscheiden sich stark voneinander, weil sie in sehr verschiedenen Situationen Gemeinde sind; und doch ist ihnen eines gemeinsam: sie versuchen für Geschwister aus der surinamischen Brüdergemeine ein Stück Heimat in der Fremde zu sein. Obwohl sie offen sein wollen für jeden und jede, die das wünscht, und diese Offenheit durch den Gebrauch der niederländischen Sprache in Surinam auch in der Kirche erleichtert wird, sind diese Brüdergemeinen doch so etwas wie surinamische Auslandsgemeinden. Mit anderen Auslandsgemeinden teilen sie ein Stück Konservatismus im Gebrauch liturgischer Formen. So gebraucht zum Beispiel die Brüdergemeine in Amsterdam-Zuidoost bis heute das niederländischsprachige Gesangbuch der Brüdergemeine in Surinam vom Anfang dieses Jahrhunderts, das nach Aussagen vieler auch surinamischer Christen, sprachlich und theologisch veraltet ist. Aber: es gibt ein Gefühl der Heimat im fremden Land.

Wichtig ist in diesen Gemeinden die Aufnahme verschiedener, für die Brüdergemeine in Surinam typischer Gebräuche und Strukturen. Die 'Encyclopedie van Suriname' nennt als typische Kennzeichen kreolischen Gemeindelebens u.a.[34]:

> »Gebetsvereinigungen (begis) für geistliches Leben und soziales Füreinander; Popularität der Singstunde am Samstagabend; große Bedeutung des Abendmahles (Granboen) und der Karwoche (Pinawiki), Entstehen surinamischer Spirituals (z.B. Membre da boen di Gado ben doe joe), verjarihoso (will sagen Geburtstagsfeier) mit Bläserchor und Morgensegen«.

32 Zu diesem ganzen Themenkreis s. Jansen (wie Anm. 31), S. 12 ff.

33 S.o. S. 4.

34 Zit. nach Jansen (wie Anm. 31), S. 22 (Übersetzung J.W.).

All diese Elemente spielen in den niederländisch-surinamischen Brüdergemeinen eine Rolle. Die Umstände in den so anders gearteten Großstädten der Niederlande verlangen Anpassungen. Und so wird immer wieder der Unterschied zur Kirche im Mutterland beklagt. Aber für viele Surinamer bieten diese Brüdergemeinen ein Stück Geborgenheit, eine Geborgenheit, die sie in der niederländischen Gesellschaft so schmerzlich vermissen. Aus der Situation der Brüdergemeinen als Auslandsgemeinden und Orte surinamischen Lebens im fremden Land entstehen Spannungen. Im Rahmen dieses Vortrages können sie nur flüchtig genannt werden:

1. Wie verhält sich der Wunsch, Heimat zu finden in gewohnten Formen, und die starke Betonung der Tradition zur Aufgabe christlicher Gemeinde, das befreiende Evangelium je neu zu verkündigen?

2. Wie verhält sich der Wunsch der älteren Generation, soviel wie möglich Surinam in den Gemeinden zu erleben, zur Notwendigkeit, das Evangelium für die jüngere Generation auch im Kontext der Niederlande zu predigen?

3. Wie verhält sich das ökumenische Erbe der Brüder-Unität und die Notwendigkeit, in der säkularisierten Gesellschaft der Niederlande mit anderen Kirchen zusammen zu arbeiten, zu dem verständlichen Wunsch, surinamischer Geschwister zumindest am Sonntag einmal unter sich zu sein?

Während diese Spannungen mit dem Charakter der Brüdergemeine als 'surinamischer Auslandsgemeinde' gegeben sind und wahrscheinlich gar nicht 'gelöst' werden können, gibt es andere Themen, die die Brüdergemeine vor allem in den letzten Jahren beschäftigt haben und bei denen man auf der Suche nach Lösungen ist. Ich will einige nennen:

Die erste Frage ist: Wie können wir als Brüdergemeine aus surinamischen Menschen mithelfen, die Situation unserer Landsleute in den Niederlanden zu verbessern und besonders der Jugend eine Chance zu geben?

Nachdem die meisten Gemeinden lange Zeit mit den Anfängen des Gemeindeaufbaues, der Sorge um geeignete Räume und der Stärkung der finanziellen Situation beschäftigt waren, kommt immer stärker der diakonische Aspekt der Kirche ins Blickfeld und auch der der Einmischung in gesellschaftliche und politische Prozesse die Position der Surinamer betreffend. Dabei merkt die Brüdergemeine sehr schnell, daß ihre Möglichkeiten im Vergleich zu dem, was sie in Surinam tut, gering sind. Aber die Anfragen sind viele; sie reichen von der Frage um surinamische Geistliche in Gefängnissen und beim Militär, über die Frage nach eigenen Programmen zur Verstärkung der Position surinamischer Jugendlicher auf dem Arbeitsmarkt bis zur konkreten materiellen Hilfe zum Beispiel für alleinstehende Mütter oder Familien, die Oma oder Opa zur besseren medizinschen Versorgung nach Holland geholt haben, oder solche, die durch hohe Schulden mit der Räumung ihrer Wohnung bedroht werden.

Dabei stellt sich immer wieder die Frage: Ist es sinnvoll und möglich, daß die Brüdergemeine eigene diakonische Strukturen aufbaut, oder wo und wieweit kann sie mit anderen kirchlichen oder staatlichen Programmen kooperieren?

Eine zweite Frage ist die, ob und inwieweit de Brüdergemeine in den Niederlanden einen Auftrag zur Erziehung der Kinder und Jugendlichen ihrer Gemeindeglieder hat über den Bereich der Sonntagsschule hinaus.

Konkret ist diese Frage in den letzten Jahren diskutiert worden anhand des Planes in Amsterdam[35], eine eigene Grundschule zu errichten. Seit 20 Jahren fragen Eltern immer wieder nach Schulen in der Tradition der Brüdergemeinschulen in Surinam[36]. Lange Zeit ist die Brüdergemeine der Möglichkeit, eigene Schulen zu gründen, nicht nachgegangen. Gründe dafür lagen in der Angst vor 'Getthoschulen' und in der Unsicherheit, ob spezielle christliche Schulen eigentlich Zukunft haben[37]. Jetzt aber lag den Organen der Brüdergemeine in den Niederlanden und der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität ein konkreter Antrag vor, die Gründung einer solchen Schule durch Gemeinden zu genehmigen[38]. Im Prozeß der nun folgenden Beratschlagungen war eine der Fragen, ob es für die Integration und die Identität surinamischer Kinder und Jugendlicher und für ihre Zukunft in den Niederlanden gut ist, eine Grundschule zu besuchen, die voraussichtlich mehrheitlich durch Kinder der eigenen Gruppe bestimmt wird. Trotz großer Bedenken auf allen Seiten war es am 5. September 1993 soweit: die Grundschule 'Crescendo' der Evangelischen Brüdergemeine in Amsterdam nahm ihre Arbeit auf. Der Zentralrat der Brüdergemeine in den Niederlanden, die Direktion und die betroffenen Gemeinden hatten ein Stück Verantwortung für die schulische Erziehung der Gemeinekinder übernommen. Wie diese Schule sich entwickelt, und ob es zu weiteren Gründungen dieser Art kommt, bleibt abzuwarten.

---

35 Eshandelt sich um einen Plan, der gemeinsam vom Ältestenrat der Brüdergemeine Amsterdam(-Stad) und vom Bruderrat der Gemeinde im Aufbau Amsterdam-Zuidoost vorangetrieben worden ist.

36 S.o. S. 3.

37 Die Tatsache, daß die Europäisch-Festländische Brüder-Unität in Deutschland zwei Schulwerke besitzt (in Königsfeld im Schwarzwald und Tossens an der Nordsee) muß dabei keine Ermutigung gewesen sein, sondern kann wegen der erheblichen Probleme (personell, finanziell und konzeptionell) geradezu ein Grund für das Zögern gewesen sein. So beglückwünschte der Schuldezernent der Europäisch-Festländischen Unitätsdirektion die Brüdergemeine in Amsterdam zu ihrem Mut, eine christliche Schule zu gründen in einer Zeit, da die Zukunft dieser Schulen überall schwierig ist (aus dem Gedächtnis zitiert von J.W.).

38 Ohne an dieser Stelle das niederländische Schulsystem erklären zu können, sei darauf hingewiesen, daß jede anerkannte weltanschauliche Gruppierung, die genügend Elternerklärungen sammelt, das Recht hat, auf Kosten des Staates und unter seiner Endverantwortung eine Schule nach eigenen Grundsätzen zu errichten. Nach der Kirchenordnung der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität bedarf eine solche Schule jedoch der Zustimmung der Direktion. Zu diesem Komplex s. die Jahresberichte der Brüdergemeine in Amsterdam-Zuidoost 1992 und 1993/94, zu erhalten bei Johannes und Christine Welschen, Kalkscheunenstraße 1, 10117 Berlin.

Ein dritter Komplex, der unsere Gemeinden in den Niederlanden in den letzten Jahren stark beschäftigt und in gewissem Umfang auch zu Polarisierungen geführt hat, ist mit der Frage des Verhältnisses von christlichem Glauben bzw. Mitgliedschaft in der Brüdergemeine und Teilnahme an Ritualen der Wintikulte verbunden[39].

Das Wort 'Winti', übersetzt meint es 'Geist, Wind, Atem', wird heute meist gebraucht, um die verschiedenen Erscheinungsformen afro-surinamischer Religion zu umschreiben. Wie in so vielen afrikanisch beeinflußten Religionen spielen auch bei den Wintikulten[40] die Welt der Geister, die Verehrung der Ahnen, Ekstase und Rituale im Familienverband eine große Rolle[41].

Die Auseinandersetzung mit den Wintikulten ist der Kirche aufgegeben durch drei Tatsachen:

Schon immer hat es in Surinam getaufte Christen gegeben, die ihre Kirchenmitgliedschaft verbunden haben mit der aktiven Teilnahme an Ritualen der Wintikulte. Dies hat lange Zeit im geheimen stattgefunden, kommt jedoch in den letzten Jahren immer mehr in die Öffentlichkeit.

Verschiedene surinamische Theologen haben in den letzten Jahren auf die Defizite im Umgang der Mission mit der religiösen Welt der Surinamer hingewiesen und sich für einen Dialog zwischen Kirche und Winti eingesetzt[42].

Nicht zuletzt ist in den Niederlanden eine Diskussion begonnen worden über die Bedeutung der Rituale der Wintikulte für die Behandlung surinamischer Patienten in Psychiatrie und Medizin[43]. Die Kirche im allgemeinen und die Brüdergemeine im besonderen können sich dieser Diskussion nicht entziehen, schon deshalb nicht, weil auch Mitarbeiter des psychiatrischen Dienstes und Mediziner Mitglied der Brüdergemeine sind.

Nicht zuletzt sehen die Gemeinden sich auch mit der Notwendigkeit konfrontiert, Stellung zu nehmen zur Diskussion um den strukturellen Rassismus der europäischen Kulturen und der sie umgebenden niederländischen Gesellschaft[44]:

Die Gemeinden werden mehr und mehr in die kirchliche Arbeit an diesem Thema einbezogen, da sie den ökumenischen Gremien, Einrichtungen der Er-

---

39 Es ist praktisch unmöglich, in der Beschränkung dieses Vortrages etwas über diesen Themenkomplex zu sagen. Was ich hier anbiete, ist nicht mehr als eine Andeutung des Problems.

40 Da es sich nicht um eine in sich geschlossene Religion handelt, spreche ich hier in der Mehrzahl.

41 Für mehr Information verweise ich auf: Winti-religie – Een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland, hg. von F.E.R. Derveld u. H Noordegraaf. Amersfoort/Leuven 1988

42 S. J.F. Jones, Kwakoe en Christus – Een beschouwing over de ontmoeting van de Afro-Amerikaanse cultuur en religie met de Hernhutter zending in Suriname. Brüssel 1981; weitere Literatur bei J. van Raalte, Kerk en Winti. In: Winti-religie (wie Anm. 41), S. 33-51.

43 Ebd. S. 125-186.

44 Mit Rassismus meine ich nicht nur die gewalttätigen Angriffe der Neonazis, sondern jede Form der unberechtigten Machtsausübung – bewußt oder unbewußt – weißer Europäer gegenüber Menschen anderer Hautfarbe, Sprache, Kultur oder Religion.

wachsenenbildung und antirassistischen Arbeitskreisen als natürlicher Gesprächspartner erscheinen. Dabei gibt es auch innerhalb der Brüdergemeine surinamische Menschen, die rassistische Erfahrungen leugnen. In Jugendkreisen und Gesprächsgruppen jedoch sind solche Erfahrungen immer wieder ein Thema. Besonders schwierig zu verbalisieren ist in diesem Zusammenhang das Spannungsfeld zwischen 'schwarzen' Gemeinden und 'weißen' Pfarrern. Daß aus solcher Konstellation für beide Seiten Schwierigkeiten entstehen, kann oftmals weder durch die Gemeinden noch durch die Pfarrer und Pfarrerinnen mit der nötigen Freiheit ausgesprochen werden[45].

Die Brüdergemeine in den Niederlanden ist ein unübersehbarer Faktor im kirchlichen Leben der Niederlande. Sie ist mit Ausnahme der Gemeinde Zeist eine Migrantenkirche. Gemeinsam mit den Kirchen z.B. der Molukker, der Indonesier, der Ghanesen und anderer Einwanderer bringt sie ein Stück der weltweiten Kirche in dieses europäische Land. Dabei konfrontiert sie Christen und Kirchen in den Niederlanden mit einem Stück ihrer eigenen Missions- und Kolonialgeschichte, ein für beide Seiten befruchtender, aber eben auch schmerzvoller Prozeß.

Die Frage ist, wie die Europäisch-Festländische Brüder-Unität im ganzen diese Herausforderung angenommen hat; wie sie auf die Tatsache reagiert, daß über 60% ihrer Mitglieder heute in den Niederlanden leben und die meisten von ihnen aus Surinam kommen, vom ehemaligen Missionsfeld? Und zuletzt ist die Frage, welche Herausforderungen für die Zukunft in dieser Tatsache liegen.

7. Herausforderungen für die Brüder-Unität in Europa

Am Ende dieses Vortrages möchte ich thesenartig einige Herausforderungen formulieren, die für die Europäisch-Festländische Brüder-Unität durch die Einwanderung der Surinamer in die Niederlande entstanden sind.

Diese Thesen sind subjektiv und anfechtbar, sie sind entstanden aus der Erfahrung von acht Jahren Arbeit in einer der Brüdergemeinen in den Niederlanden und sie sind gedacht als Gesprächsangebot zu diesem Thema.

These 1: Die erste Herausforderung der nächsten Jahre ist die gerechte Partizipation surinamischer Christen, d.h. Mitglieder der Brüdergemeine, an *allen* Entscheidungsprozessen unserer Kirche.

These 2: Die Europäisch-Festländische Brüder-Unität wird der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß die Mehrzahl der Mitglieder unserer *Freikirche* ein

45 Als meine Frau und ich 1986 in die Niederlande kamen, waren von neun Pfarrern und Pfarrerinnen im aktiven Dienst keiner aus Surinam. Am 1.4.1995 sind von elf Pfarrern und Pfarrerinnen im aktiven Dienst fünf Surinamer.

volkskirchliches Bewußtsein hat und in volkskirchlichen Strukturen lebt, auch da, wo diese in den Niederlanden gebrochen sind[46].

These 3: Es wird für unsere Kirchenprovinz darauf ankommen, daß wir Begegnungen zwischen Geschwistern aus den surinamischen und solchen aus den europäischen Gemeinden ermöglichen, die über das folkloristisch-touristische hinausgehen und für alle Teilnehmer wirklich relevant sind.

These 4: Wir müssen uns als Brüdergemeine – vor allem in Deutschland – den Themen von Rassismus, Kolonialismus und unserer eigenen Missionsgeschichte stellen und das im doppelten Kontext: dem Kontext eines stets multikultureller werdenden Deutschland *und* dem Kontext unserer mehrheitlich surinamisch geprägten Kirchenprovinz.

Einige Erläuterungen zu diesen Thesen:

Zu These 1: Ca. 14.600 Mitglieder der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität sind aus Surinam gebürtig oder Kinder bzw. Enkel solcher Einwanderer[47]. Spiegelt sich diese Tatsache in den Gremien unserer Kirche wieder?

Es muß an dieser Stelle gesagt werden, daß sich in den letzten Jahren vieles verändert hat. Der Weg von einer deutschen Kirche mit einem europäischen Rand (Schweiz, Skandinavien, Niederlande) zu einer Kirche in Europa wird gegangen. Aber er ist steinig. Und er ist sicher steinig, wenn es um die Integration von Geschwistern aus Surinam geht, einem außereuropäischen Land mit afrikanischen, asiatischen *und* europäischen Wurzeln. Aber nochmals: der Weg wird gegangen.

1994 wurde erstmals ein Niederländer surinamischer Herkunft in die fünfköpfige Direktion gewählt und bringt seine Erfahrung als Einwanderer aus Surinam in die Leitung unserer Kirchenprovinz ein[48].

Wie weit wir jedoch noch von einer gerechten Partizipation der Surinamer in den Strukturen unserer Kirche entfernt sind, zeigt meines Erachtens die Zusammensetzung der Synode der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität.

Auf ihrer Tagung im Mai 1994 in Zeist/Niederlande bestand unsere Synode aus 82 Mitgliedern. Von diesen 82 Mitgliedern kamen 54 aus Deutschland, 17 aus den Niederlanden und 11 aus dem restlichen europäischen Ausland. Von den

46 Zur Frage, ob und in wieweit die Brüdergemeine eine Freikirche ist, s. Theodor Gill, Die Brüdergemeine als Freikirche. In: Freikirchenforschung 3 (1993), S. 1-12. In Gesprächen nach meinem Vortrag wurde mir deutlich, daß an dieser Stelle noch weiter nachgedacht und genauer formuliert werden muß. Dafür reichte jedoch die Zeit jetzt nicht.

47 S. Statistik in Anlage 1, erstellt aufgrund des Berichtes der Direktion der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität an die Synode 1994. Stand der statistischen Angaben ist 1990.

48 Zwei weitere Mitglieder der Direktion haben in surinamischen Gemeinden in den Niederlanden gearbeitet.

17 Vertretern der Arbeit in den Niederlanden waren 14 von surinamischer Herkunft. Nur 17,1% der Synodalen waren also Surinamer aus den Niederlanden[49].

An anderen Stellen in den Strukturen unserer Kirche lassen sich ähnliche Mangelerscheinungen aufweisen. Ich habe den Eindruck, daß alle Verantwortlichen in der Brüder-Unität sich darüber einig sind, daß eine gerechte Partizipation der surinamischen Gemeindeglieder an den Entscheidungsprozessen unserer Kirche notwendig ist. Der Weg dahin wird jedoch nur über eine Neuorientierung unserer kirchlichen Organisation zu finden sein. Partizipation kann nicht heißen: Integration surinamischer Vertreter in bestehende europäische Entscheidungsstrukturen. Für diesen Weg ist mir wichtig geworden, was die surinamisch-niederländische Wissenschaftlerin Philomena Essed unter dem Schlagwort: 'Kiezen vor diversiteit' beschreibt, was soviel bedeutet wie 'Sich entscheiden für Verschiedenheit': »Eine Wertschätzung der Verschiedenheit beinhaltet für alle Betroffenen immer eine Neubewertung ihres eigenen kulturellen Hintergrundes. Ein solcher Prozeß bietet sowohl Einwanderern als Organisationen die Chance, die eigenen Selbstverständlichkeiten auf ihre Brauchbarkeit im Europa des Jahres 2000 zu überprüfen«[50].

Dieser Prozeß wird schmerzhaft sein und nicht ohne Verlustängste auf allen Seiten stattfinden können. Aber er ist nötig und er ist die große Chance unserer Gegenwart[51].

Zu These 2: Seit ich im Oktober 1994 nach Deutschland zurückgekehrt bin, merke ich, daß mir – von der niederländischen Situation aus gesehen – Diskussionen der Landeskirche oft vertrauter sind als die in der Brüdergemeine. Die Brüdergemeinen in den Niederlanden haben oft mit denselben Problemen zu kämpfen, mit denen auch Landeskirchen sich auseinandersetzen müssen. Dazu gehören Themen wie: der große passive Rand der Kirche; Kirche als geistliches

49 Die Zahlen sind dem 'Herrnhuter Bote' 41(1994), S. 13 entnommen und entsprechen der Erwartung vor Beginn der Synode. (Berechnungen J.W.).

50 Philomena Essed, Diversiteit. Baarn 1994, S. 78. S.a. die Kapitel 4+5 in ihrem Buch.

51 Schon lange wird eine Neubewertung der Leitungsstrukturen in unserer Kirche besonders von Frauen gefordert, mit dem Ziel, daß Leitungsfunktionen mehr als bisher auch für Frauen interessant und erfüllbar sind. Interessant ist, daß Philomena Essed die Partizipation von Frauen und MigrantInnen nicht gegeneinander ausspielt, sondern gerade miteinander verschränkt. S. ebd. S.7 ff. Einen ganz neuen Aspekt hat dieses Spannungsfeld durch die Zusammenführung der beiden Distrikte Herrnhut (DDR) und Bad Boll (BRD, Schweiz, Skandinavien und Niederlande) erhalten. Auch diese Prozesse gehören zusammen und sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Dienstleistungsunternehmen; Amtshandlungen und Gebühren[52]; sowie Taufe bzw. Konfirmation und bewußte Glaubensentscheidung[53].

Aus der Erfahrung als Vikar und Pfarrer in einer surinamisch geprägten Großstadtgemeinde behaupte ich, daß sowohl in unserer Kirchenordnung als in der Aus- und Weiterbildung der Mitarbeiter in der Brüdergemeine der volkskirchlichen Situation in den Niederlanden zu wenig Rechnung getragen wird.

Die Frage ist nach meiner Einsicht: Wie können wir als Brüdergemeine mit unserer – gemäßigt – freikirchlichen Ideologie eine *eigene* Art finden, mit diesen volkskirchlichen Strukturen zu leben?

Oder besser: Wie können wir die Erfahrung der Geschwister aus Surinam in unsere Strukturen und Ordnungen einbringen, die die Brüdergemeine als eine große Volkskirche erlebt haben. Und wie können wir gleichzeitig unserem Wunsch treu bleiben, der auch der Wunsch vieler Surinamer ist, daß Menschen zu bewußten Glaubensentscheidungen geführt werden?

Zu These 3: Seit vielen Jahren schon gibt es Partnerschaften zwischen niederländischen Gemeinden und deutschen – vor allem westdeutschen – Gemeinden. Gruppen aus den verschiedenen Gemeinden reisen hin und her. Erste Versuche, nach der Vereinigung die Partnerschaftsarbeit auf Gemeinden in Ostdeutschland auszudehnen, sind angelaufen.

Ebenfalls seit Jahren aber fragen sich Menschen aus den betroffenen Gemeinden, wie man aus den Begegnungen mehr machen kann als einen kirchlichen Tourismus. Natürlich, immer wieder entstehen zwischen einzelnen Schwestern und Brüdern länger dauernde Kontakte. Und es gibt Besuche, die eine starke Bedeutung für Besucher oder Besuchte haben[54].

Aber im allgemeinen wird immer wieder beklagt, daß diese Besuche etwas von Folklore haben. Die fremde Sprache, die sehr verschiedene Kultur und das andere Erleben dessen, was Brüdergemeine ist, macht wirkliche, tiefer reichende Begegnung schwer.

Was bedeuten nun eigentlich wir deutschen Brüdergemeinler für die Surinamer in den Niederlanden, was können sie *für ihr Leben dort* aus den Begeg-

52 Vor allem dieses Thema hat uns in den Niederlanden immer wieder beschäftigt, wenn es um Amtshandlungen für Menschen ging, die seit Jahren keine Beiträge mehr bezahlt hatten. Es gibt ja in den Niederlanden keine Kirchensteuer. Ich war sehr erstaunt, das Thema hier in Deutschland durch die Landeskirche angesprochen zu finden.

53 Mit dieser Aufzählung soll nicht behauptet werden, es gäbe diese Probleme im freikirchlichen Umfeld nicht. Aber in einer Stadt, in der wir pro Jahr etwa 100 Kinder taufen, deren Eltern wir zumeist in den nächsten Jahren nicht wieder sehen (dasselbe gilt für die etwa 75 Konfirmanden), erhält das Problem volkskirchliche Dimensionen.

54 So z.B. die jährliche Reise von Surinamern nach Herrnhut, die die Grenzen der DDR für die Menschen ein wenig öffnete; oder die verschiedenen Besuche beim Gedenken an die Opfer des Flugzeugunglückes in Amsterdam-Zuidoost und zur Einweihung des ökumenischen Kirchenzentrums dort, die uns die Verbundenheit mit einer internationalen und interkulturellen Gemeinschaft symbolisierten.

nungen mit uns schöpfen? *Und* was bedeuten sie für uns, was verändert sich in unserem Leben durch die flüchtigen Begegnungen mit Menschen fremder Kultur und Herkunft?

Immer wieder einmal hat diese Erfahrung auf niederländischer Seite dazu geführt, der Partnerschaftsarbeit bzw. den Kontakten innerhalb der europäischen Provinz eine geringe Priorität einzuräumen[55]. Aber wenn wir *eine* internationale und interkulturelle Kirche sein wollen, wenn wir zeigen wollen, daß eine solche Gemeinschaft in Europa möglich ist, dann muß es wirkliche Begegnung geben. Alles wird in Zukunft davon abhängen, ob wir Begegnungen zustande bringen, bei denen wir unsere Erwartungen, unsere Enttäuschungen und unsere Verwundungen austauschen können und einander stärken für das Leben in unserem jeweiligen Kontext[56].

Als Deutscher sehe ich zwei zusätzliche Gründe, warum ein wirklicher Austausch mit surinamischen Christen aus den Niederlanden nötig und nützlich sein könnte:

Zum ersten könnte eine intensive Beschäftigung mit der Geschichte und gegenwärtigen Situation unserer Geschwister aus Surinam – vor allem mit den Ursachen und Folgen der Migration – uns vorsichtiger machen im Urteilen über Flüchtlinge, Asylanten und die sogenannten 'Wirtschaftsflüchtlinge'.

Zum zweiten sehe ich immer mehr Parallelen zwischen den Gefahren des Rassismus im Umgang von 'Weißen' und 'Schwarzen' in den Niederlanden und der Art, wie 'Wessis' und 'Ossis' in Deutschland einander begegnen[57].

Zu These 4: Gerechte Partizipation aller an den Entscheidungen in unserer Kirche, eine wirkliche Akzeptanz des anderen und relevante Begegnungen zwischen Menschen verschiedener Kultur und Herkunft werden davon abhängen, ob wir deutschen Brüdergemeinler als die immer noch dominante Gruppe uns mit den Themen von Rassismus, Kolonialismus und mit der Missionsgeschichte in *all* ihren Facetten auseinandersetzen[58].

---

55 So z.B. in der Bemerkung des damaligen Jugendbeauftragten in den Niederlanden, daß die emanzipatorische Arbeit mit den surinamischen Jugendlichen *in* den Niederlande für ihn z.Zt. (Anfang der 90er Jahre) wichtiger sei als die Begegnungen mit den sehr anders orientierten Jugendlichen in (West-)Deutschland.

56 Dabei könnte eine der Verwundungen auf deutscher Seite sein, daß wir – sicher für junge Menschen – nicht die natürlichen Partner sind. Ihr Interesse geht mehr aus mach Surinam, zu anderen Jugendlichen in den Niederlanden oder z.B. zu den karibischen Gemeinden in England.

57 Gerade jetzt, wo ich in in Berlin lebe, entdecke ich dem Rassismus ähnliche Strukturen zwischen Ost und West auch in kirchlichen Kreisen.

58 So sagen es uns schwarze TheologInnen, die dabei Rassismus verstehen als die Dominanz der europäischen Kultur auf Kosten 'Schwarzer'. 'Schwarz' ist dabei nicht, wer eine andere Hautfarbe hat, sondern jeder Nichteuropäer, der in einer Position der Abhängigkeit lebt und dessen Kultur und Lebensweise durch uns Europäer offen oder geheim als minderwertig betrachtet wird.

Bei dieser Auseinandersetzung mit der europäischen Geschichte und Tradition wird es auf zweierlei ankommen:

Erstens kommt es darauf an, daß wir erkennen, daß im Hintergrund *all* unserer Begegnungen mit Menschen von anderen Kontinenten die Geschichte europäischer Gewalt, Dominanz und Überlegenheit steht und daß wir bis heute, ob wir es wahr haben wollen oder nicht, von dieser Tradition geprägt werden. Rassismus – so habe ich in Amsterdam gelernt – ist nicht die Wahnsinnstat einiger irregeleiteter Gewalttäter; Rassismus ist eine Grundstruktur europäischer Geschichte und Kultur, die auf der Ausbeutung fremder Völker und Kontinente aufgebaut ist[59]. Wir werden erst dann unsere eigenen rassistischen Anteile erkennen und mit den Menschen aus anderen Kontinenten gemeinsam an einem anderen Europa bauen können, wenn wir uns dieser schmerzlichen Wahrheit stellen[60].

Zum Zweiten wird es darum gehen, daß wir erkennen, daß es um mehr geht als um Toleranz[61]. Es geht zumindest nicht um eine Haltung, nach der jeder nach seiner Façon selig wird. Es geht darum, daß wir erkennen, daß es in Kirche und Gesellschaft Machtunterschiede gibt zwischen Weißen und Schwarzen, zwischen Europäern und Einwanderern aus der 'Dritten Welt'. Es geht um Gerechtigkeit und darum, einander beizustehen im Kampf um diese Gerechtigkeit. Wenn wir als Brüdergemeine in Europa eine Gemeinschaft werden, in der Menschen sich austauschen über ihre Erfahrungen von Ungerechtigkeit, und miteinander Gottes Wege suchen zu einer gerechten Gesellschaft, dann hat Gott wahrhaftig die Missionsgeschichte umgedreht. Dann haben die ehemaligen 'Missionskinder' dazu beigetragen, die Strukturen Europas zu bekehren.

8. Eine persönliche Schlußbemerkung

»Schön aber unrealistisch«, so sagte meine Frau beim Lesen der letzten Bemerkungen zur vierten These. Ich denke in der Tat, daß das, was ich hier in zwei Sätzen umrissen habe, eine Utopie ist, aber eine Utopie im Sinne der Zielvorgabe für unser Handeln, auch wenn wir sie in dieser Welt nicht erreichen.

Ich habe am Anfang die Situation der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität nach dem Zweiten Weltkrieg beschrieben. Im Osten schien die Geschichte der Brüdergemeine zu Ende zu sein. Ich erfahre die Anwesenheit der Surinamer in

59 S. Essed (wie Anm. 50), S. 17f unter dem Titel: 'Beschaafd racisme?' d.h. 'Anständiger Rassismus?'

60 Leider gehört auch die Missionsgeschichte in ihrer real existierenden Form zur europäischen Kultur von Gewalt und Überlegenheit. Mit dieser Behauptung leugne ich nicht die guten Taten und Ideen der Missionare und ihre Opferbereitschaft, weise aber auf die Bedingungen hin, unter denen Mission stattfand und zu denen sie ihrerseits beitrug. Zu diesem Thema s. Jones (wie Anm. 42), S. 78-82, das Kapitel über 'berusting' d.h. Beruhigung.

61 Dieser Gedanke ist inspiriert durch das Kapitel 'Meer dan tolerantie' d.h. 'Mehr als Toleranz' in Essed (wie Anm. 50), S.16-28.

unserer Kirchenprovinz auch so, daß der Herr der Kirche uns im Westen eine ganz neue und ungeahnte Chance gegeben hat. Ich denke in der Tat, daß wir als Europäisch-Festländische Brüder-Unität davon ausgehen sollten, daß die Geschwister aus Surinam ebenso eine Botschaft an uns Europäer haben wie unsere Väter eine hatten für ihre Ahnen. Vielleicht liegt sie hierin, daß wir mit ihrer Hilfe entdecken, wo *unsere* europäische Kultur dem Lebensentwurf Jesu widerspricht, weil sie auf Gewalt, Ausbeutung und Überlegenheit aufbaut. Vielleicht können wir einander helfen, uns von den Abgöttern unserer jeweiligen Kultur (und sei es nur ein Stück weit) zu befreien[62].

62 Das Wort 'Abgötter' ist hier nicht im klassischen Gebrauch der Missionsgeschichte gemeint, sondern meint alle Strukturen, die der Freiheit und Menschlichkeit des Evangeliums entgegenstehen.

Bibliographie 1994 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

A. Bibliographien

1. Bibliographie 1993 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: Freikirchenforschung 4 (1994), S. 111-131
2. *Sträter, Udo und Christel Butterweck:* Pietismus-Bibliographie. In: Pietismus und Neuzeit 20 (1994), S. 267-298

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

3. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. u. hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, fortgef. v. Traugott Bautz. Bde. 7 u. 8 Herzberg 1994 (=BBKL)
4. Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, hg. von Helmut Burckhardt und Uwe Swarat in Zusammenarbeit mit Otto Betz, Michael Herbst, Gerhard Ruhbach, Theo Sorg. Band 3. Wuppertal und Zürich 1994 (=ELThG)
5. *Die Gottesdienste* der evangelischen Freikirchen in Deutschland, Österreich, der Schweiz und im Elsaß: wer, wo, wann? Anhang: Fremdsprachliche Gottesdienste. Hg.v. d. Vereinigung Ev. Freikirchen. Stand: 31.1.1994. Stuttgart 1994, 139 S.
6. *Grünberg, Wolfgang, Dennis L. Slabaugh und Ralf Meister-Karanakis:* Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Religionsvielfalt in der Stadt von A – Z. Hg. v. d. Arbeitsstelle Kirche und Stadt, Seminar für Praktische Theologie der Universität, Hamburg 1994, 256 S.
   Sehr informative Darstellung über die in Hamburg arbeitenden Großkirchen, Freikirchen, Sondergemeinschaften und nichtchristlichen Religionen
7. *Roeck, Bernd:* Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten. Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit. Göttingen 1993 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1568)
8. *Tibusek, Jürgen:* Ein Glaube, viele Kirchen. Die christlichen Religionsgemeinschaften: Wer sie sind und was sie glauben. Gießen 1994, 614 S.
   Enthält auch Freikirchen, überkonfessionelle Zusammenschlüsse (Allianz, Lausanner Komitee), überkonfessionelle Strömungen (Fundamentalisten und Evangelikale, Charismatische Bewegung)
9. *Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Hg.):* Vereinigung Evangelischer Freikirchen, o.O. o.J. [August 1994], 16 S.
   Eine Darstellung der VEF und ihrer Mitglieder mit Adressen der Geschäftsstellen

Aufsätze, Artikel

10. *Heinrichs, Wolfgang:* Über die Entstehung der Freikirchen im Wuppertal – Motive einer religiösen Bewegung im 19. Jahrhundert. In: Geschichte im Wuppertal 3 (1994), S. 86-97

C. Übergreifende Sachthemen

Aufsätze, Artikel

11. *Balders, G[ünter]*: Prediger. In: ELThG Bd. 3, S. 1595 f
Über hauptberufliche Mitarbeiter in Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung
12. *Balders, G[ünter]*: Zeltmission. In: ELThG Bd. 3, S. 2208
13. *Brandt, E[dwin] / Voigt, K[arl]-H[einz]*: Ordination b) freikirchlich. In: ELThG Bd. 3, S. 1483 f
14. *Brandt, Em[manuel]*: Verband freikirchlicher Diakoniewerke. In: ELThG Bd. 3, S. 2075
15. *Dammann, U[we]*: Rauschenbusch, Walter (1861-1918). In: ELThG Bd. 3, S. 1655 f
16. *Davie, Donald:* The Eighteenth-Century Hymn in England. Cambridge 1993, 178 S.
17. *Eber, J[ochen]*: Perfektionismus. In: ELThG Bd. 3, S. 1544-1546
u.a. Erweckungs-, Heiligungs-, Pfingstbewegung, Kirche des Nazareners usw. betr.
18. *Holthaus, St[ephan]*: Social Gospel. In: ELThG Bd. 3, S. 1850 f
u.a. Methodismus, Rauschenbusch (s.u. Nr.), Lausanner Bewegung betr.
19. *Kahle, W[ilhelm]*: Stundismus. In: ELThG Bd. 3, S. 1924
20. *Longenecker, Stephen:* Piety and Tolerance: Pennsylvania German Religion 1700-1850. Metuchen, NJ 1994
21. *Lorenz, W[olfgang]*: Vereinigung Evangelischer Freikirchen. In: ELThG Bd. 3, S. 2079
22. *Maser, Peter:* Die Freikirchen und kleineren Religionsgemeinschaften in der Politik des SED-Staates. In: Freikirchenforschung 4 (1994), S. 1-14
23. *Priebe, H[artmut]*: Sonntagsschule. In: ELThG Bd. 3, S. 1858 f
24. *Swarat, U[we]*: pro vita – Freikirchliche Initiative für das Leben. In: ELThG Bd. 3, S. 1606 f
25. *Voigt, Karl Heinz:* Chance für eine evangelisch-ökumenische Militärseelsorge. In: epd für die kirchliche Presse Nr. 32 (10.8.1994), S. 7 f
26. *Voigt, Karl Heinz:* Das heftige Tauziehen um die Militärseelsorge geht weiter. In: epd für die kirchliche Presse N. 39 (1994), S. 53
27. *Voigt, K[arl]-H[einz]*: Publizistik, christliche. 5. Freikirchliche Publizistik. In: ELThG Bd. 3, S. 1634

28. *Voigt, K[arl]-H[einz]*:Verwaltung, kirchliche b) freikirchlich. In: ELThG Bd. 3, S. 2097 f

29. *Voß, K[laus]-P[eter]*: Priestertum aller Gläubigen. In: ELThG Bd. 3, S. 1603-1605

30. *Werth, Jürgen:* Der Evangeliumsrundfunk. Geschichte und Gegenwart eines ungewöhnlichen Medienunternehmens. In: Kirchliche Zeitgeschichte 1993, S. 542-548

31. *Wieske, G[ünter]*: Spätaussiedlergemeinden. In: ELThG Bd. 3, S. 1875 f
Enthält u.a. Mennoniten, Baptisten, Brüdergemeinden

32. *Windhorst, Chr[istoph]:* Schwärmer. In: ELThG Bd. 3, S. 1803 f

33. *Winterhager, Wilhelm Ernst:* Idea. Zwei Jahrzehnte kirchliche Alternativpublizistik. In: Kirchliche Zeitgeschichte 1993, S. 523-542

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

34. *Averes, Derk:* Evangelisch-Altreformierte Kirche in Niedersachsen, hg. v. d. Synode der Ev.-altreformierten Kirche in Niedersachsen. Bad Bentheim 1994, 32 S.
Enthält die Entstehung und Geschichte, Lehre und Verfassung sowie das kirchliche Leben dieser Kirche

35. *Gemeinsam unterwegs.* Reformiert-altreformierte Gespräche. Hg. v. Gemeinsamen Ausschuß der Ev.-reformierten Kirche und der Ev.-altreformierten Kirche. Bad Bentheim 1994, 72 S.
Enthält die Erklärungen, Gesprächsergebnisse, Vereinbarungen und Vorträge zum Verhältnis der beiden Kirchen

Aufsätze, Artikel

36. *Coenen, L[othar]*: Reformierte Kirchen. In: ELThG Bd. 3, S. 1670-1673 (171 f)

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien, Archivwesen

37. *Comenius-Bibliographie.* In: Comenius-Jahrbuch, im Auftrag der deutschen Comenius-Gesellschaft hg. v. Gerhard Michel. Bd. 2 Sankt Augustin 1994, S. 145-155

38. *Peucker, Paul Martin*: Bibliographische Übersicht der neuerschienen Veröffentlichungen über die Brüdergemeine. In: Unitas Fratrum 36 (1994), S. 94-102

49. *Stadie, Babette und Heinz Holeczek:* Königsfeld. Archiv der Ev. Brüdergemeine. In: Handbuch der Historischen Buchbestände in Deutschland, Bd. 8 Baden-Württemberg und Saarland, I-S, hg. von Wolfgang Kehr, bearb. von Wilfried Sühl-Strohmenger u.a.. Hildesheim, Zürich, New York 1994, S. 95-98

Selbständige Veröffentlichungen

Alte Brüderunität

40. *Denis, Marcelle*: Comenius. Paris 1994, 128 S.
41. *Lessing, Margit*: Das Leben des Johann Amos Comenius in Bildern. Berlin 1994
42. *van Vliet, Pauline und H.J. Vanderjagd (Hg.)*: Johannes Amos Comenius (1592-1670). Exponent of European Culture? Proceedings of teh Colloquium Amsterdam 14.-15. May 1992. Amsterdam u.a. 1994

Neue Brüderunität

43. *Havens, Mary B:* Zinzendorf and the 'Augsburg Confession': an Ecumenical Vision? Ann Arbor 1992, 535, XXXV S. (Diss. Princeton Theological Seminary 1990)
44. *Popov, Petr Parlovis:* Slovo o 'Staroj Sarepte'. Volgograd 1994, 160 S.
45. *Rockenschuh, Wolfgang:* Königsfeld im Schwarzwald. Wolfgang Rockenschuh führt durch den Ort von heute und einst. Königsfeld 1994, 36 S.
46. *Vollprecht, Siegfried und Gerhard Vollprecht:* Gnadenfrei, eine Herrnhuter Brüdergemeine in Schlesien 1743-1947. Königsfeld 1994. 84 S.

Aufsätze, Artikel

Alte Brüderunität

46. *Magister Johannes Hus im Gespräch mit Prag, Kiew, Rom und Wittenberg.* Bericht über das internationale Hus-Symposium (Bayreuth, 26.-29.9.1993) von Norbert Kotowski. In: Una Sancta 49 (1994), S. 145-152
47. *Härtel, Hans-Joachim:* »Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens«. Ein christliches Weltmodell des Barock. In: Stifter Jahrbuch NF 8 (1994), S. 50-73
48. *Heller, Jan:* Die Spontaneität – das Programm von Comenius – in biblischer Sicht. In: H. Michael Niemann u.a. (Hg.): Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. Festschrift. Frankfurt/Main 1994, S. 399-409
49. *Korthaase, Werner*: Die alte und die neue Comenius-Gesellschaft. In: Stifter Jahrbuch NF 8, S. 50-73

50. *Kuschner, Eva*: Le rôle de la division dans l'œuvre pédagogique de Comenius. In: Voisine – Jechova 1994, S. 53-62
51. *Langerfeld, Karl Eugen:* Comenius als Prediger. In: Unitas Fratrum 35 (1994), S. 56-73
52. *Lochmann, Jan Milicz:* Jan Amos Comenius: Bahnbrecher ökumenischer Hoffnung. In: Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde 160 (1994), S. 47-52
53 *Lochmann, Jan Milicz*: Comenius – Ein Christ in den Nationen. Zum Stellenwert des Volkes in seiner Theologie. In: Die Evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 63 (1994), S. 77-86
54. *Michel, Gerhard*: Der Lebenslauf des Comenius als pädagogisches Paradigma. In: Vormoderne Lebensläufe – erziehungshistorisch betrachtet. Ergebnisse eines Symposions, hg. v. Rudolf W. Keck u. Erhard Wiersing. Köln 1994, S. 299-316
55. *Schaller, Klaus:* Comenius – Asylant. In: Comenius-Jahrbuch 2 (1994), S. 60-81
56. *Schaller, Klaus:* Comenius in Deutschland. In: Pädagogische Rundschau 48 (1994), S. 61-80
57. *Schröer, Henning*: Das Paradies des Herzens. Die spirituelle Dimension im Leben und Werk des Jan Amos Comenius. In: Comenius-Jahrbuch Bd. 2 (1994), S. 27-36
58. *Seibt, Ferdinand*: Comenius und die dritte Reformation. In: Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde 160 (1994), S. 70-84
59. *Vierck, Henning:* Der Comenius-Garten oder die begreifbare Natur. In: RU. Ökumenische Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts 23 (1993), S. 145-148
60. *Voigt, Uwe:* Augustinisches Geschichtsdenken bei Johann Amos Comenius. In: Comenius-Jahrbuch 2 (1994), S. 94-111

Neue Brüderunität

61. *Geiger, Gottfried:* Pietismus in der Oberlausitz: Graf Zinzendorf und Herrnhut. In: Deutschland und Europa Heft 28: Zwischen Elbe und Neiße: Nieder- und Oberlausitz. Stuttgart 1994, S. 23-27
62. *Gill, Theodor:* Unsere Kirchen in ökumenischen Organisationen: Die Brüder-Unität, in: Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren, hg. von M. Sens und Roswitha Bodenstein. Frankfurt 1991, S. 164-167

63. *Knothe, Joachim:* Nieskyer Tradition im Ansturm einer neuen Zeit. Das Pädagogium zu Niesky und der Anspruch des Nationalsozialismus. In: Unitas Fratrum 35 (1994), S. 7-55
64. *Obst, Helmut:* Wilhelm von Kügelgen. Sein Glaubensleben auf dem Hintergrund der religiösen Strömungen seiner Zeit, insbesondere des Herrnhuter Pietismus. In: Pietismus und Neuzeit 19 (1993), S. 169-182
65. *Rademaker-Helfferich, B.:* Jan van Calker, 1693-1773. De levensweg van een doopsgezinde pietist aan de hand von zijn 'Levensberigt'. In: Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks 20 (1994), S. 157-180.
66. *Raupp, Werner:* »Ein vergnügter Herrnhuter«. Johann Martin Mack, Württembergs erster evangelischer Missionar. In: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 92 (1992), S. 97-119
67. *Rüttgardt, J[an] O[laf]*: Spangenberg, August Gottlieb (1704-1792). In: ELThG Bd. 3, S. 1873
68. *Rüttgardt, J[an] O[laf]*: Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von (1700-1760). In: ELThG Bd. 3, S. 2211-2213
69. *Sommer, Elisabeth:* A Different Kind of Freedom? Order and Discipline among the Moravian Brethren in Germany and Salem, North Carolina 1771-1801. In: Church History 63 (1994), S. 221-234
70. *Vogt, Peter:* Zinzendorf und die Pennsylvanischen Synoden 1742. In: Unitas Fratrum 36 (1994), S. 5-62
71. *Wegrend, Anja:* Das 'Handbuch bey der Music-Information' von Johann Daniel Grimm. Zur Konzeption des Musikunterrichts in der Brüdergemeine des 18. Jahrhunderts. In: Unitas Fratrum 36 (1994), S. 63-85

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden / Baptisten

Selbständige Veröffentlichungen

72. 1869-1994. 125 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Tübingen*. Tübingen 1994, 49 S.
73. 100 Jahre Baptistengemeinde in *Chemnitz* 1894-1994. Chemnitz 1994, 101 S.
74. 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Luckenwalde*. Luckenwalde 1994, 65 S.
75. 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Schmalkalden* 1893-1993. Schmalkalden 1993, 56 S.
76. 1969-1994. Kleine Chronik der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde *Hamburg-Schnelsen*, hg.v. Norbert Groß. Hamburg 1994

77. *Balders, Günter u. Uwe Swarat (Hg.):* Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus. Textbuch, hg. im Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland. Kassel 1994. 88 S.
Aus Anlaß der Revision des Taufartikels des bapt. Glaubensbekenntnisses »Rechenschaft vom Glauben« herausgegeben. Enthält eine historische und theologische Einführung der Hg., ferner Beiträg baptistischer Autoren seit 1956 sowie eine Bibliographie

78. Festschrift 100 Jahre Baptistengemeinde *Göttingen*. o.O., o.J. [Göttingen 1994], 80 S.

79. Festschrift 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (Baptisten) *Lüneburg* 1894-1994. Lüneburg 1994, 69 S.

80. Gemeindezentrum Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (Baptisten) *Pforzheim*. Pforzheim 1994, 32 S.

81. »Ich will bauen meine Gemeinde ...« 100 Jahre Baptisten in *Dortmund*. 1894-1994. Dortmund 1994, 79 S.

82. *Klammt, Thomas:* 'Ist die Heidenmission zu empfehlen?' Die deutschen Baptisten und die Mission in der Ferne (1848-1913). Bonn 1994, 101 S. (Edition afem, mission scripts 1)
Stellt die Diskussion um die Frage nach dem Sinn der Mission in der Ferne im frühen deutschen Baptismus dar, die dann in der Gründung der Kamerunmission ihren Abschluß fand. Zugleich ist es die erste umfassende Darstellung früher baptistischer Missionsbemühungen vor der Gründung der Kamerunmission (China, Südafrika, Burma, Indien).

83. Die kleine Festschrift. 160 Jahre *Oncken-Gemeinde* 1834-1994, hg. v. Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hamburg I. Hamburg 1994, 44 S.

84. Licht bricht durch. 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde *Duisburg-Mitte*. Duisburg 1994, 168 S.

85. *Marchlowski, Birgit:* Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Diss. Berlin 1994

86. *Rommert, Frank Michael:* Fakten und Gedanken zur Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Eisenach. Wetzlar 1992, 22 S.

87. *Sturhahn, Rolf und Ellen Rehkopf:* 1000 Füße laufen durch ein Haus. Einbeck 1994, 136 S.
Festschrift: 100 Jahre Kindergarten der Ev.-Freikirchl. Gemeinde Einbeck

88. *Nowottka, Dietmar:* Organisationsbedingungen und Entwicklungsperspektiven ehrenamtlichen Engagements am Beispiel eines Freikirchlichen Trägers sozialer Dienste. Diss. Essen 1990, 209 S.
Soziologische Analyse der 'Stiftung Glaubens- und Lebenshilfe' der Ev.-Freikirchl. Gemeinde Essen-Altendorf

Aufsätze, Artikel

89. *Assmann, Reinhard:* »Schicket euch in die Zeit«. Zum Stand der Aufarbeitung der Geschichte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. In: Freikirchenforschung 4 (1994), S. 15-35

90. *Balders, G[ünter]*: Oncken, Johann Gerhard (1800-1884). In: ELThG Bd. 3, S. 1473 f

91. *Balders, G[ünter]*: Spurgeon, Charles Haddon (1834-1892). In: ELThG Bd. 3, S. 1890 f

92. *Balders, Günter:* Zu den Taufartikeln unserer früheren Glaubensbekenntnisse. In: ders. u. Uwe Swarat (Hg.), Zur Tauftheologie (s. Nr. 77), S. 15-25 (mit einer Synopse der Bekenntnistexte)

93. *Balders, Günter:* Zur Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Baptismus. In: Theologisches Gespräch 2 (1994), S. 16-28

94. *Borengässer, Norbert M.:* Rockefeller, John D. In: BBKL Bd. 8, Sp. 469-471

95. *Dammann, Uwe:* Gemeinde unter ideologischem Druck – Chancen und Grenzen baptistischer Frömmigkeit im Kontext der DDR. In: Theologisches Gespräch 1 (1994), S. 15-19

96. *Donsbach, H[elmut]*: Rufer e.V. – Arbeitskreis für ganzheitliches Christsein. In: ELThG Bd. 3, S. 1728

97. *Geldbach, E[rich]*: Williams, Roger (ca. 1603-1683). In: ELThG Bd. 3, S. 2172

98. *Heinrichs, Wolfgang:* Ribbeck, August Ferdinand. In: BBKL Bd. 8, Sp. 169-173

99. *Heinzelmaier, I[ngrid]*: Single/Singlearbeit. In: ELThG Bd. 3, S. 1839
Enthält schwerpunktmäßig die Singlearbeit des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

100. *Hinson, E. Glenn:* The Baptist World Alliance. Its Identity and Ecumenical Involvement. In: The Ecumenical Review 46 (1994), S. 406-412

101. *Kahle, Wilhelm:* Vom Werden einer Kirche. Die Vereinigung heimgekehrter evangelischer Baptisten-Brüdergemeinden. In: Materialdienst, hg. v. Konfessionskundlichen Institut Bensheim, Bd. 45, (1994), S. 34-37

102. *Strübind, Kim:* Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft. In: Theologisches Gespräch 1 (1994), S. 2-14

103. *Swarat, Uwe:* Die eine christliche Taufe. Skizze einer baptistischen Sicht. In: *ders. und Günter Balders* (Hg.), Zur Tauftheologie (s. Nr. 77), S. 84-86

104. *Swarat, Uwe:* Historismus – was ist das? In: Theologisches Gespräch 1 (1994), S. 20-30

105. *Wagner, Günter:* Warum ich trotzdem Ökumeniker bin. In: Una Sancta 46 (1991)S. 331-336 (Auch in: Festschrift Günter Wagner, ed. by Faculty of Baptist Theological Seminary Rüschlikon/Switzerland. In: Thorwald Lorenzen, Ed.: International Theological Studies: Contributions of Baptist Scholars. Vol. 1, Bern 1994, S. 233-239)

106. *Lütz, Dietmar:* Für die Freiheit des Evangeliums. Sieben (gute) Gründe, Baptist zu sein – und zu bleiben. In: Die Gemeinde 36-38 und 40 (1994), S. 4-6

107. *Mondello, Salvatore:* The Baptist Ministry for Post-World War II Europe 1945-1955. In: American Baptist Quarterly 3 (1991), S. 184-198

108. *Rennstich, Karl*: Rauschenbusch, Walter. In: BBKL Bd. 8, Sp.1415-1419

109. *Swarat, Uwe:* Taufe, systematisch-theologisch (Glaubenstaufe). In: ELThG Bd. 3, S. 1962-1964

110. *Woodfin, Carol:* Southern Baptist Relief Work in Germany 1945-1950. In: Baptist History and Heritage 2 (1993), S. 34-37

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden / Brüdergemeinden

Siehe E. Verwandte Strömungen ...: *Brüderbewegung / Christliche Versammlung*

Evangelisch-methodistische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

111. *Bath, Rainer:* Methodismus und Politik. Die sozialen Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche als Ausdruck ihres politischen Engagements. Stuttgart 1994 (Theologische Studienbeiträge 6)

112. *Dauner, Reiner (Hg.):* Vom Geist geboren zu Zeugen berufen. Stuttgart 1994 (EmK heute, H. 86)
Enthält die Vorträge der 3. Konferenz (1993) des 'Arbeitskreises Geistliche Gemeindeerneuerung in der EmK'

113. *Dauner, Reiner (Hg.):* Evangelisation in der Kraft des Heiligen Geistes. Stuttgart 1994 (EmK-Forum 4)
Enthält die Hauptvorträge der 4. Konferenz (1994) des 'Arbeitskreises Geistliche Gemeindeerneuerung in der EmK'

114. *Elfner, Lothar*: Wirtschaftliche Ungerechtigkeit als Anfrage an Marktheorie und methodistische Wirtschaftsethik. Stuttgart 1994 (Theol.ogische Studienbeiträge 5)

115. *Grundlagen der Lehre.* Soziale Grundsätze, hg. v.d. Zentralkonferenz der EmK von Mittel- und Südeuropa. Zürich 1994
Enthält grundlegende Texte zur Lehre, zum theologischen Auftrag und zum sozialen Handeln der EmK.

116. *O'Malley, J. Steven und Thomas Lessmann:* Gesungenes Heil. Untersuchungen zum Einfluß der Heiligungsbewegung auf das methodistische Liedgut des 19. Jahrhunderts am Beispiel von Gottlieb Füßle und Ernst Gebhardt. Stuttgart 1994 (Beiträge zur Geschichte der EmK 44)
Enthält einen Aufsatz über: G. Füßle und seine Rolle in der Heiligungsbewegung innerhalb der Ev. Gemeinschaft in Deutschland und der Schweiz, und über: Die Rolle E. Gebhardts in der deutschsprachigen Heiligungsbewegung

117. *Schmolz, Werner:* Gottes Mission und unser diakonischer Auftrag. Die Diakonie der Evangelisch-methodistischen Kirche. Stuttgart 1994 (EmK heute H. 87)

Aufsätze, Artikel

118. *Brose, Martin E.:* Charles Wesley und die Kurzschrift. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK (Okt. 1994), H.2, S. 33-39

119. *Burkhardt, Friedemann W.:* Charles Wesley – ein Dichter der Liebe. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK NF 15 (1994), H. 2, S. 4-32

120. *Geldbach, Erich:* Kirchengemeinschaft anempfohlen. Die Kirchen der Leuenberger Konkordie und die methodistischen Kirchen in Europa. In: Materialdienst, hg. v. Konfessionskundlichen Institut Bensheim, Bd. 45 (1994), Nr. 3, S. 53

121. *Klaiber, Walter:* Gelebte Gnade – Methodistische Impulse zum gemeinsamen Auftrag reformatorischer Kirchen in Europa. Referat auf der 4. Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen, Wien 4. Mai 1994. In: epd-Dokumentation Nr. 26 (13.6.1994), S. 29-43

122. *Marquardt, M[anfred]*: Wesley, Charles (1707-1788). In: ELThG Bd. 3, S. 2154

123. *Marquardt, M[anfred]:* Wesley, John (1703-1791). In: ELThG Bd. 3, S. 2155 f

124. *Niethammer, Hans-Martin:* Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten. Göttingen 1994

125. *Rott, L[udwig]:* Ströter, Ernst F. (1846-1922). In: ELThG Bd. 3, S. 1916

126. *Strahm, Herbert:* Freikirchliches Denken und Handeln angesichts der Deutschen Christen in den Jahren 1933/34, dargestellt am Beispiel der Bi-

schöflichen Methodistenkirche in Deutschland. In: Kirchliche Zeitgeschichte 1993, S. 312-331

127. *Streiff, Patrick:* Die Heiligungsbewegung in Frankreich und der französische Methodismus. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK NF 15 (1994), H. 1, S. 28-43
Enthält die Situation des Methodismus in Frankreich in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts sowie den Einfluß der Heiligungsbewegung und der Versammlungen von Oxford ab 1874.

128. *Voigt, Karl Heinz:* Das Pietisten-Reskript (in Württemberg) und die Methodisten (1743-1993). In: Wort und Weg 21.11.1993

129. *Voigt, Karl Heinz:* Leuenberg zwischen Budapest und Wien. Wohin steuert die Leuenberger Konkordie, ein Beitrag zur Aufnahme der methodistischen Kirchen aus Evangelisch-methodistischer Sicht. In: epd-Dokumentation 15 (1994, vom 21.3.1994), 28 S.

130. *Voigt, Karl Heinz:* Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? In: epd-Dokumentation 15 (1994), S. 11-20
Fragen zur Bildung der Deutschen Evangelischen Kirche 75 Jahre nach dem Beginn der Organisation in Dresden – mit dem frühen Versuch der methodistischen Kirche, Teil dieses Bundes zu werden.

131. *Voigt, Karl Heinz:* Die methodistische Kirche vor der Ost-West-Frage. Kirchenleitendes handeln – Beobachtungen aus den sechziger Jahren. In: Freikirchenforschung 4 (1994), S. 36-51

132. *Voigt, Karl Heinz:* Der richtige Mann zur richtigen Zeit am richtigen Platz (Ernst Scholz, EmK-Superintendent in Berlin). In: Wort und Weg 1994, Nr. 26

133. *Voigt, Karl Heinz:* Überlegungen zum Verhältnis 'Pietismus und Methodismus'. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK NF 15 (1994), S. 44-49

134. *Voigt, Karl Heinz:* Wessel Fiege, der erste methodistische Laienprediger in Bremen. Herrnhuter und Methodisten in der Hansestadt. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK NF 15 (1994), H.1, S. 3-27

135. *Voigt, Karl Heinz:* Die Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen. In: Andreas Röpke, Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Bremen 1994, S. 407-436

136. *Voigt, Karl Heinz:* Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs. Bd. IV: 1769-1776, Begegnungen zwischen Mühlenberg und den Methodisten in Amerika, an Stelle einer Rezension. In: Mtteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK NF 15 (1994), H. 2, S. 40-49

137. *Voigt, Karl Heinz:* Die methodistische Klaßversammlung – der Hauskreis von damals. In: Werkbuch 2 (1994), S. 15-22
138. *Voigt, Karl Heinz:* Siegmund-Schultze, Friedrich. In ELThG Bd. 3, S. 1836 ff
139. *Voigt, Karl Heinz:* Paulus, Carl Friedrich: In: BBKL Bd. 7, Sp. 94-96
140. *Voigt, Karl Heinz:* Peter, Leonhard. In: BBKL Bd. 7, Sp. 261-262
141. *Voigt, Karl Heinz:* Pfleiderer, Johann Gottlob. In: BBKL Bd. 7, Sp. 430-433
142. *Voigt, Karl Heinz:*Pieper, Ernst Fr. C. In: BBKL Bd. 7, Sp. 599 f
143. *Voigt, Karl Heinz:* Radstock, Lord. In: BBKL Bd. 7, Sp. 1229-1231
144. *Voigt, Karl Heinz:* Rexroth, Georg. In: BBKL Bd. 8, Sp. 113-115
145. *Voigt, Karl Heinz:* Richter, Max. In BBKL Bd. 8, Sp. 252-254
146. *Voigt, Karl Heinz:* Riemenschneider, Engelhart. In: BBKL Bd. 8, Sp. 320-321
147. *Voigt, Karl Heinz:* Rigg, Edmund. In: BBKL Bd. 8, Sp. 347-349
148. *Voigt, Karl Heinz:* Rodemeyer, August. In BBKL Bd. 8, Sp. 486 f
149. *Voigt, Karl Heinz:* Rücker, August. In: BBKL Bd. 8, Sp. 938-941
150. *Voigt, Karl Heinz:* Rupp, E. Gordon. In: BBKL Bd. 8, Sp. 1031-1034
151. *Voigt, Karl Heinz:* Sankey, Ira D. In: BBKL Bd. 8, Sp. 1330-1333
152. *Voigt, Karl Heinz:* Schaedel, Heinrich. In: BBKL Bd. 8, Sp. 1505-1508
153. *Voigt, Karl Heinz:* Schäfer, Marie. In: BBKL Bd. 8, Sp. 1531-1533

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichung

154. *Jung, August:* Frömmigkeit und Theologie. Eine Antwort aus dem Evangelium. Witten o.J. [1993] (Christsein heute Forum Nr. 66)
Enthält die Auseinandersetzung der Freien ev. Gemeinde mit den Anfängen der Pfingstbewegung

Aufsätze, Artikel

155. *Beaupain, Lothar:* Der Bund Freier evangelischer Gemeinen in der DDR und der SED-Staat – Forschungsbericht über eine erste Phase der Beziehungen bis ca. 1965. In: Freikirchenforschung 4 (1994), S. 84-94
156. *Habighorst, Th[omas]*: Schopf, Otto (1870-1913). In: ELThG Bd 3, S. 1785
157. *Ritter, Heinz-Adolf:* Wie der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland die Kirchenpolitik der SED-Diktatur erlebt hat. In: Freikirchenforschung 4 (1994), S. 62-83

Mennoniten

siehe Täufertum

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Aufsätze, Artikel

158. *Flückiger, F[elix]*: Steffens, Henrik (Heinrich). In: ELThG Bd. 3, S. 1903
159. *Götte, Otto:* In memoriam Rudolf Rocholl (1822-1905). In: Deutsches Pfarrerblatt 93 (1993), S. 179-180
160. *Hauptmann, Peter:* Das Konkordienbuch für die Obersorben. In: Lutherische Theologie und Kirche 18 (1994), S. 99-117
161. *Heinrichs, Wolfgang:* Scheibel, Johann Gottfried. In: BBKL Bd. 8, Sp. 1496-1504
162. *Klän, Werner:* Lebenslauf und verwandte Gattungen als Quellen freikirchlicher Geschichtsschreibung. In: Lutherische Theologie und Kirche 18 (1994), Nr. 2, S. 50-*71*
163. *Klein, Vernon:* Erlangen Theology, August Vilmar and St. Louis. In: LTJ 28 (1994), S. 28-37
164. *Pech, Rufus:* Mission Societies as Shapers of Australian Lutheran Theology. In: LTJ 28 (1994), S. 12-27
165. *Red.*: Walther, Carl Ferdinand Wilhelm (1811-1887). In: ELThG Bd. 3, S. 2129
166. *Renner, Erich:* Australian Lutheran Roots: Orthodoxy and Pietism. In: LTJ 28 (1994), S. 38-47
167. *Schöne, J[obst] :* Selbständige Ev.-Luth. Kirche (SELK). In: ELThG Bd. 3, S. 1824 f
168. *Threinen, Norman J.*: Wyneken and 19th Century Lutheranism. In: Missionary to America. The History of Lutheran Outreach to Americans. St. Louis 1994, S. 113-130 (The Lutheran Historical Conference. Essays and Reports of the 16th Biennial Meeting, Chicago, Illinois, 1992)

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

169. *Adams, Roy:* The Nature of Christ: Help for a Church Divided over Perfection. Hagerstown, MD, 1994
170. *Ball, Bryan W.:* The Seventh-Day-Men: Sabbatarians and Sabbatarianism in England and Wales, 1600-1800. Oxford 1994, 416 S.
Die Studie zeigt, daß sabbathaltende Christen dieser Periode verbreiteter waren als bisher bewußt und weist ihre kirchengeschichtliche Bedeutung nach

171. *Knight, George R. (Hg.):* 1844 and the Rise of Sabbatarian Adventism. Reproductions of Original Historical Documents Compiled. Hagerstown, MD 1994
Eine Sammlung von schwer zugänglichen Dokumenten, z.B. William Millers Auslegungsprinzipien der Bibel, biographische Berichte, frühadventistische Geschichtsschreibung von Josia Litch, der Beginn der Sabbathlehren

172. *Mager, Johannes (Hg.):* Studien zur adventistischen Ekklesiologie. Bd. 2: Die Gemeinde und ihr Auftrag. Lüneburg 1994, 299 S.
Enthält Beiträge von Roberto Badenas, Raoul Dederen, Richard Lehmann, Hans Heinz, Bernhard Oestereich, Rolf J. Pöhler, Johannes Mager, George W. Reid und Johann Gerhardt über das Wesen der Advent-Gemeinde, ihr Verhältnis zur ökumenischen Bewegung und zur Welt

173. *Maxwell, C. Mervin:* Magnificient Disappointment: What Really Happened in 1844..and its Meaning for today. Boise, ID, 1994
Das Buch zeigt die Verbindung von 1844 zu verschiedenen Glaubensüberzeugungen der STA auf, z.B. Sabbath, Wiederkunftsbereitschaft, Untersuchungsgericht, Gottesdienst, Lebensstil, adventistische Identität

174. *Pfeiffer, Baldur Ed.:* Die Adventmission im Nahen Osten. Frankfurt 1994 (Archives of International Adventist History Bd.4)

Aufsätze, Artikel

175. *Morgan, Douglas:* Adventism, Apocalyptic and the Cause of Liberty. In: Church History 63 (1994), S. 235-249

176. *Darmsteegt, P. Gerard:* The Inspiration of Scripture in the Writings of Ellen G. White. In: Journal of the Adventist Theological Society 5,1 (1994), S. 155-179
Untersucht Aussagen Ellen Whites über die Bibel und Inspiration, über Natur, Prozeß und die Funktion der Inspiration

177. *Leutert, Dieter:* SED-Regime und Adventgemeinde. In: Freikirchenforschung 4 (1994), S. 52-61

178. *Pfeiffer, Baldur Ed.:* Menschenrechtliche Bedenken zum Gebrauch des Begriffs Sekte. In: Gewissen und Freiheit. H. 43 (1994), S. 20-24

179. *Timm, Alberto R.:* History of Inspiration in the Adventist Church (1844-1915). In: Journal of the Adventist Theological Society 5,1 (1994), S. 180-195
Über die Entwicklung des Inspirationsverständnisses in der Adventgemeinde bis 1915

Quäker

Aufsätze, Artikel

180. *Boeckler, R[ichard]*: Quäker. In: ELThG Bd. 3, S. 1637

181. *Freiday, Dean:* Quakers, Ecumenism and the WCC. In: The Ecumenical Review 46 (1994), S. 413 ff

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

182. *Hubmaier, Balthasar:* Von der christlichen Taufe der Gläubigen, 1525. Unter Benutzung einer älteren Ausgabe von Johannes Mundhenk aus dem Frühneuhochdeutschen übertragen und aus Anlaß der Theologischen Woche des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland hg. von Günter Balders. Wuppertal und Kassel 1994, 66 S.
183. *Seifert, Thomas.* Die Täufer zu Münster. Münster 1993, 159 S.
184. *Baumgartner, Mira:* Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation. Zürich 1993
Enthält eine Reihe erstmals in deutscher Übersetzung zugängliche Quellen aus der Frühzeit der Auseinandersetzung zwischen der Zürcher Reformation und den Taufgesinnten, jeweils von der Autorin eingeleitet und kommentiert

Aufsätze, Artikel

185. *Burnett, Amy Nelson:* Martin Bucer and the Anabaptist Context of Evangelical Confirmation. In: Mennonite Quarterly Review 68 (1994), S. 95 ff
186. *Derksen, John:* Melchiorites After Melchior Hoffmann in Strasbourg. In: Mennonite Quarterly Review 68 (1994), S. 336-350
187. *Johnson, Robert E.:* Free to Believe: Anabaptists and American Baptists in the History of Religious Liberty. In: Southwestern Journal of Theology 36 (1994), S. 17-24
188. *Noflascher, Heinz:* Heresy and Revolt. The Early Anabaptists in the Tyrol and in Zürich. In: Mennonite Quarterly Reviw 68 (1994), S. 291-317
189. *Oyer, John S.:* Bucer Opposes the Anabaptists. In: Mennonite Quarterly Review 68 (1994), S. 24-50
190. *Pater, Calvin Augustine:* Westerburg: The Father of Anabaptism. Author and Contents of Dyalogus of 1527. In: Archiv für Reformationsgeschichte 85 (1994), S. 138-162
191. *Séguenny, André:* Why Bucer Detested the Spiritualists. Some Reflections on Reading of Bucer's Dialogues of 1535. In: Mennonite Quarterly Review 68 (1994), S. 51-58
192. *Shantz, Douglas H:* The Crautwald – Bucer Correspondence, 1528: A Family Feud Within the Zwingli Circle. In: Mennonite Quarterly Review 68 (1994), S. 79-94

193. *Urban, Waclaw:* Die Täufer in überlieferten polnischen Briefwechseln aus den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts. In: Archiv für Reformationsgeschichte 85 (1994), S. 304-308

194. *Windhorst, Chr[istoph]:* Täufer. In: ELThG Bd. 3, S. 1966-1968

Mennoniten

Selbständige Veröffentlichungen

195. *Guth, Hermann:* Amische Mennoniten in Deutschland. Ihre Gemeinden, ihre Höfe, ihre Familien. 4. verb. Aufl. Saarbrücken (Privatdruck) 1994

196. *Klassen, Peter P.:* Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich dieser Welt. Weierhof 1988

197. *Klassen, Peter P.:* Die Mennoiten in Paraguay. Bd. 2: Begegnung mit Indianern und Paraguayern. Weierhof 1991

198. *Penner, Horst:* Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturelle und wirtschaftlichen Leistungen. Teil I: 1526 bis 1772. Neudr. Weierhof 1994

199. *Penner, Horst, Horst Gerlach und Horst Quiring:* Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch. 4. überarb. Aufl. Weierhof 1984

200. *Ummel, Charles und Claire-Lise:* L'Eglise anabaptiste en Pays neuchatelois. La Chaux-de-Fonds 1994, 189 S.
Ein Überblick über die Geschichte der täuferisch-mennonitischen Gemeinden im bis 1815 preußischen Neuenburger Jura/ Westschweiz von den Anfängen bis in die Gegenwart

Aufsätze, Artikel

201. *Driedger, Michael D.:* Spaltung und Führungsstreit in der flämischen Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona während des späteren 17. Jahrhunderts. In: Mennonitische Geschichtsblätter 51 (1994), S. 24

202. *Friesen, John:* Erziehung und Pietismus bei den preußischen Mennoniten im 19. Jahrhundert. In: Mennonitische Geschichtsblätter 51 (1994), S. 41

203. *Hildebrandt, Gerhard:* Die Wehrlosigkeit der mennoniten in Rußland. In: Mennonitische Geschichtsblätter 51 (1994), S. 113

204. *Kauenhoven-Janzen, Reinhild:* Mennonitisch e Möbel: Zeugnisse einer wandernden Gemeinschaft. In: Mennonitische Geschichtsblätter 51 (1994), S. 54

205. *Klötzer, Ralf:* Kontroversen in der Forschung zu Ernst Laubachs Thesen über die Täuferherrschaft zu Münster. In: Mennonitische Geschichtsblätter 51 (1994), S. 131

206. *Lichdi, Elfriede:* Zwischen Unglück und Unvermögen. Eine mennonitische Pächterfamilie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Mennonitische Geschichtsblätter 51 (1994), S. 74

207. *Michael, Martin:* Der Dialog zwischen Mennoniten und Lutheranern in Deutschland. In: Materialdienst, hg. v. Konfessionskundlichen Institut Bensheim, Bd. 45 (1994), S. 30 ff

208. *Packull, Werner O.:* Zwietracht in der 'Gemeinde Gottes'. Die hutterischen Spaltungen von 1531 und 1533. In: Mennonitische Geschichtsblätter 51 (1994), S. 7

209. *Wiebe, Christoph:* Aus der Chronik der Gemeinde Ibersheim. In: Mennonitische Geschichtsblätter (1994), S.

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Brüderbewegung / Christliche Versammlung

Selbständige Veröffentlichungen

210. *Gerlach, Rolf-Edgar:* Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder. Wuppertal 1994 (TVG-Monographien und Studienbücher 386), 350 S.

211. *Schrupp, Ernst:* Gott macht Geschichte. Die Bibelschule und das Missionshaus in Wiedenest. Wuppertal 1994, 256 S.
Enthält die Geschichte der Bibelschule in Wiedenest, 1905 in Berlin gegründet

Aufsätze, Artikel

212. *Boeckler, R[ichard]*: Scofield-Bibel. In: ELThG Bd. 3, S. 1637

213. *Brandenburg, H[ans]*: Viebahn, Georg von (1840-1915). In: ELThG Bd. 3, S. 2100

214. *Herm, D[aniel]*: Wiedenest, Missionshaus Bibelschule. In: ELThG Bd. 3, S. 2164

215. *Jordy, G[erhard]*: Versammlung, Christliche. In: ELThG Bd. 3, S. 2086-2089

216. *McLaughlin, Emmet R:* The Politics of Dissent: Martin Bucer, Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders of Strasbourg. In: Mennonite Quarterly Review 68 (1994), S. 59-78

217. *Sauer, U[rsula]*: Sauer, Erich (1898-1959). In: ELThG Bd. 3, S. 1752 f

218. *Schrupp, E[rnst]*: Warns, Johannes (1874-1937). In: ELThG Bd. 3, S. 2131

Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

Selbständige Veröffentlichungen

219. *Hall, Jan Rodney:* The Current Evangelical Resurgence: An Analysis and Evaluation of the Growth of Contemporary Evangelicalism in Britain and the USA, 1965-1992. Diss. theol. University of Leeds, England 1994

220. *Odermatt, Martin:* Der Fundamentalismus. Ein Gott – eine Wahrheit – eine Moral. Zürich 1991, 219 S.

221. *Rawlyk, George and Mark A. Noll (Hg.):* Amazing Grace: Evangelicalism in Australia, Britain, Canada and the United States. Grand Rapids, MI 1994, 416 S.

222. *Soper, J. Christopher:* Evangelical Christianity in the United States and Great Britain. New York 1994, 244 S.

223. *Stolz Fritz und Victor Merten (Hg.):* Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus. Freiburg/Ch 1991, 125 S.

224. *Sweet, Leonhard I.:* Health and Medicine in the Evangelical Tradition. Valley Forge, PA 1994, 256 S.

225. *Vontobel, Jacques, Hugo Stamm, Rosemarie Gerber, Kurt-Emil Merki, Klaus J. Beck und Maja Wicki:* Das Paradies kann warten. Gruppierungen mit totalitärer Tendenz. Zürich 1992, 238 S.

Aufsätze, Artikel

226. *Barben-Müller, Christof:* Fundamentalismus. Plädoyer für einen kritischeren Gebrauch des Wortes. In: Praktische Theologie 29 (1994), S. 18-33

227. *Beyerhaus, Peter u.a.:* Hirzenhainer Erklärung. Ein Wort an die Gemeinde. In: Licht und Leben 9 (1994), S.10
Die Konferenz Bekennender Gemeinschaften in Ev. Kirchen zum Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD

228. *Burkhardt, Helmut:* Das Verhältnis des sogenannten christlichen Fundamentalismus zur evangelikalen Bewegung. In: Praktische Theologie 29 (1994), S.57-68

229. *Gross, Walter.* Rom gegen den Fundamentalismus. In: Theologische Quartalschrift 174 (1994), S. 232 ff

230. *Haarbeck, Ako:* Die Kraft des Geistes. Warum Christen keine Fundamentalisten sein können. In: Ev. Kommentare 26 (1993), S. 647-650

231. *Küenzlen, Gottfried:* Fundamentalismus: Moderner Antimodernismus. Kultursoziologische Überlegungen. In. Praktische Theologie 29 (1994), S. 43-56

232. *O'Malley, J. Steven:* The Fatherland Revisted: The Relationship of the Evangelical Association in Europe to the American Mother Church (1912-1940). In: Methodist History 32 (April 1994), S. 160.173

233. *Moltmann, Jürgen:* Christlicher Fundamentalismus? Antwort an Friedrich Mildenberger. In: Evangelische Theologie 54 (1994), S. 384-387

234. *Pflaum, Lienhard:* Der Kampf gegen den Fundamentalismus. In: Licht und Leben 105 (1994), S. 5-10

235. *Sundermeier, Theo:* Pluralismus, Fundamentalismus, Koinonia. In: Evangelische Theologie 54 (1994), S. 293-309

236. *Veenhof, Jan:* Orthodoxie und Fundamentalismus. In: Praktische Theologie 29 (1994), S. 9-18

Glaubensmissionen

Selbständige Veröffentlichungen

237. *Fiedler, Klaus:* The Story of the Faith Missions. Oxford 1994, 428 S.
Das Buch ist die englische Fassung von Fiedler, Ganz auf Vertrauen 1992 (s. Bibl. 1993, Nr.271). Die englische Fassung ist gekürzt und teilweise verändert. Kap.4 wurde neu geschrieben.

238. *Müller, Klaus (Hg.):* Mission als Kamp mit den Mächten: Zum missiologischen Konzept des 'Power Encounter'. Referate der Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie, Korntal 7.-9.1.1993. Bonn 1995 (edition afem, mission reports 1)

Aufsätze, Artikel

239. *Fiedler, Klaus, Klaus W. Müller und Christof Sauer:* Index Evangelikale Missiologie und AfM-Statistik 1985-1994. In: Evangelikale Missiologie 1995, S. 1-12

240. *Goßweiler, Christian:* Mission – wirklich keine Einbahnstraße? Die evangelikalen Glaubensmissionen und die einheimische Kirche. In: Evangelikale Missiologie 1994, S. 36-41

241. *Kasdorf, Hans:* Der gegenwärtige Stand der Missiologie: Gedanken zu den letzten 25 Jahren (1968-1993). In: Evangelikale Missiologie 1994, S. 99-111.

242. *Klammt, Thomas:* Mission – nur zuhause? Die Konkurrenz von 'Heiden'- und Heimat-Mission. In: Evangelikale Missiologie 1994, S. 41-43
Beschäftigt sich mit der Vorgeschichte der baptistischen Kamerunmission (s. auch unter Baptisten)

243. *Koop, Allen V.*: American Christians in Secular France: American Evangelical Missionaries in France, 1945-1975. In: Fides et Historia 25/2 (1993), S. 47-54

244. *Schirmacher, Thomas:* Biblische Grundlagen evangelikaler Missiologie: 30 Thesen. In: Evangelikale Missiologie 1994, S. 112-120

Pfingstbewegung

Selbständige Veröffentlichungen

245. *Bonnke, Reinhard*: Wenn das Feuer fällt. Auslöser für Erweckung (Vorwort von Prof. Dr. C. Peter Wagner), Erzhausen 1991, 270 S.
Philosophie und Strategie des bekanntesten freikirchlich-pfingstlerischen Evangelisten unseres Jahrhunderts

246. *Cheuvreau, Guy:* Der Toronto-Segen. Wiesbaden 1994, 171 S.
Chevreau, ordinierter Baptistenpastor, promovierte im Bereich historische Theologie/Dogmengeschichte. Er gehört heute zur Vineyard Gemeinde-Bewegung, deren Leiter John Wimber ist. Chevreau mißt die seit Januar 1993 von Toronto ausgehende Erweckungsbewegung nicht nur am biblischen Zeugnis, sondern vergleicht sie auch mit der Erweckung zur Zeit Jonathan Edwards, die als 'The Great Awakening' in die Geschichte eingegangen ist

247. *DuPree, Sherry Sherrod:* The African-American Holiness Pentecostal Movement: An Annotated Bibliography. Hamden, CT 1994, 365 S.

248. *Hempelmann, Reinhard:* Glossolalie in den Pfingstbewegungen. In: Orientierung und Berichte, hg. v. Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Nr. 20 V (1994), S. 26-39
Hempelmann untersucht die Glossolalie in der Pfingstbewegung und im Neuen Testament, besonders in ihrer Beziehung zur Geistestaufe

249. *Kopfermann, Wolfram*: Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft. Hamburg 1990, 228 S.
Kopfermann, 10 Jahre lang Leiter der Geistlichen Gemeindeerneuerung in der EKD, gründete 1988 die evangelikal-charismatische Anskar-Kirche. Dieses Buch begründet seinen Schritt und regt zur Diskussion »über die Erscheinungsformen von Kirche im letzten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts und darüber hinaus« an

250. *Kopfermann, Wolfgang:* Macht ohne Aufrag. Warum ich mich nicht an der »geistlichen Kriegsführung« beteilige. Emmelsbüll 1994, 142 S.
Die seit einigen Jahren in Teilen der CE geübte Praxis, gegen »territoriale Mächte« im Gebet anzugehen, weist Kopfermann als unbiblisch zurück

251. *Möglichkeiten, Grenzen und Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit zwischen der evangelikalen und der charismatischen Bewegung in Deutschland.* Materialien und Stellungnahmen, erarbeitet und vorgelegt von einer Studienkommission des Arbeitskreises für evangelikale Theologie im Auftrag des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz. idea-Dokumentation 1/1993, 50 S.

252. *Pietisten, Charismatiker, Pfingstler.* Eine Zusammenstellung der jüngsten Voten u.a. vom Gemeinde-Kongreß Nürnberg 1991. idea-Dokumentation 1/1992

253. *Stepper, Frank:* Die Geschichte der charismatischen Bewegung bis 1994 - –weltweit, BRD, DDR und Thüringen. Erfurt 1994, 190 Seiten
Obwohl diese in Erfurt angefertigte Examensarbeit auf Thüringen besonders ausführlich eingeht, ist sie zugleich die umfassendste und aktuellste Dokumentation über die Geschichte der charismatischen Bewegung in Deutschland

254. *Umstrittener Toronto-Segen.* Beginn einer neuen Erweckung oder einer neuen Verführung? idea-Dokumentation 27/1994, 68 S.

Aufsätze, Artikel

255. *Baar, Hanne und Norbert Baumert*: Die charismatische Bewegung: Ein Geschenk Gottes an unser Jahrhundert. In: Charisma 85 (Düsseldorf 1993), S. 10

256. *Bially, Gerhard und Juan Frese*: Erweckung in Argentinien. In: Charisma 88 (Düsseldorf 1994), S. 16-18
Vorgeschichte und Merkmale der jetzigen Erweckung unter den Evangelikalen Argentiniens

257. *Bially, Gerhard und Klaus-Dieter Passon*: The Toronto-Blessing. In: Charisma 90 (Düsseldorf 1994), S. 1-6

258. *Bially, Gerhard:* Das zerrissene Gewand. Die erste große Erweckungsbewegung und Gemeindespaltung seit den Tagen der Apostel. In: Charisma 88 (Düsseldorf 1994), S. 8 f
Der gängigen negativen Darstellung des Montanismus werden neuere Erkenntnisse gegenübergestellt, in denen freikirchliche, pfingstlich-charismatische Ansätze berücksichtigt werden

259. *Bially, Gerhard*: Neue Gemeinden – der beste Weg zur Erneuerung unseres Landes? In: Charisma 80 (Düsseldorf 1992), S. 1-2,4-5
Thematisierung der neuen Gemeindegründungswelle und Vergleich mit der Blütezeit der Zisterzienser im 12. Jh. Exemplarisch werden sechs neue Gemeinden vorgestellt

260. *Franz, Andreas:* Kennzeichen geistlicher Aufbrüche. In: Charisma 85 (Düsseldorf 1993), S. 8 f

261. *Ohlemacher, J[örg]*: Paul, Jonathan Anton Alexander Benjamin (1853-1931). In: ELThG Bd. 3, S. 1528

262. *Ohlemacher, J[örg]*: Pfingstbewegung. In: ELThG Bd. 3, S.1556-1558

263. *Reimer, Hans-Diether:* Die pfingstlerische Bewegung. In: Orientierungen und Berichte, hg. v. Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Nr. 20 V (1994), S. 3-25
Reimer bietet einen guten Überblick zur Vorgeschichte, Entstehung und Theologie der Pfingstbewegung in Deutschland

Sonstige verwandte Strömungen

Selbständige Veröffentlichungen

264. *Ackermann, Michael, in Zusammenarbeit mit Martin Freyer:* Jesus Freaks. Wuppertal und Zürich 1994, 112 S.

Über die Anfänge der Jesus Freaks, die offiziell zur Anskar-Kirche in Hamburg gehören, mit Zeugnissen und Berichten über einzelne Aktionen

Aufsätze, Artikel

265. *Kahle, W[ilhelm]*: Stundismus. In: ELThG Bd 3, S. 1924

266. *Ruhbach, G[erhard]*: Pietismus. In: ELThG Bd 3, S. 1571-1573
u.a. zu Evangelikalismus und Evangelische Allianz

267. *Ruhbach, G[erhard]*: Wüst, Eduard (1818-1859). In: ELThG Bd. 3, S. 2193

268. *Ohlemacher, J[örg]*: Smith, Robert Pearsall (1827-1898). In: ELThG Bd. 3, S. 1850
Über einen Vertreter der Heiligungsbewegung

269. *Argenton, U[rs]*: Vereinigung Freier Missionsgemeinden. In: ELThG Bd. 3, S. 2079

Anschriften der Verfasser

Corinna Boldt, Kirchboitzen 22, 29664 Walsrode

Dr. Christoph Bresina, Forstenrieder Allee 58 v, 81476 München

Professor Dr. Erich Geldbach, Eifelstr. 35, 64625 Bensheim

Margarete Jelten, Kammerweg 40, 27574 Bremerhaven

Dr. Werner Klän, Krockhausstr. 25 B, 44797 Bochum

John N. Klassen, Tilsiterstr. 8, 53340 Meckenheim

Rektor Professor Dr. Baldur Ed. Pfeiffer, Theologische Hochschule Friedensau, An der Ihle 5a, 39291 Friedensau

Karl Heinz Voigt, Hardenbergstr. 15, 24105 Kiel

Garry Waltner, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Weierhof-Bolanden

Pastor Johannes Welschen, Kalkscheunenstraße 1, 10117 Berlin

Autoren

Ackermann, Michael 264
Adams, Roy 169
Argenton, Urs 269
Assmann, Reinhard 89
Averes, Derk 34

Baar, Hanne 255
Balders, Günter 11-12, 77, 90-93
Ball, Bryan W. 170
Barben-Müller, Christof 226
Bath, Rainer 111
Baumer, Norbert 255
Baumgartner, Mira 184
Bautz, Traugott 3
–, Wilhelm 3
Beaupain, Lothar 155
Beck, Klaus J. 225
Betz, Otto 4
Beyerhaus, Peter 227
Bially, Gerhard 256, 257-259
Boeckler, Richard 180, 212
Bonnke, Reinhard 245
Borengässer, Norbert M. 94
Brandenburg, Hans 213
Brandt, Edwin 13
–, Emmanuel 14
Brose, Martin E. 118
Burckhardt, Helmut 4 , 228
Burkhardt, Friedemann W. 119
Burnett, Amy Nelson 185
Butterweck, Christel 2

Cheuvreau, Guy 246
Coenen, Lothar 36

Dammann, Uwe 15, 95
Darmsteegt, P. Gerard 176
Dauner, Reiner 112-113
Davie, Donald 16
Denis, Marcelle 40
Derksen, John 186
Donsbach, Helmut 96
Driedger, Michael D. 201
DuPree, Sherry Sherrod 247

Eber, Jochen 17
Elfner, Lothar 114

Fiedler, Klaus 237, 239
Flückiger, Felix 158
Franz, Andreas 260
Freiday, Dean 181
Frese, Juan 256
Freyer, Martin 264
Friesen, John 202

Geiger, Gottfried 61
Geldbach, Erich 97, 120
Gerber, Rosemarie 225
Gerhard, Michel 37
Gerlach, Rolf-Edgar 210
Gill, Theodor 62
Götte, Otto 159
Goßweiler, Christian 240
Gross, Walter 229
Grünberg, Wolfgang 6
Guth, Hermann 195

Haarbeck, Ako 230
Habighorst, Thomas 156
Härtel, Hans-Joachim 47
Hall, Jan Rodney 219
Hauptmann, Peter 160
Havens, Mary B. 43
Heinrichs, Wolfgang 10, 98, 161
Heinzelmaier, Ingri 99
Heller, Jan 48
Hempelmann, Reinhard 248
Herbst, Michael 4
Herm, Daniel 214
Hildebrandt, Gerhard 203
Hinson, E. Glenn 100
Holeczek, Heinz 39
Holthaus, Stephan 18
Horst Gerlach, Horst 199
Hubmaier, Balthasar 182
Hugo Stamm 225

Johnson, Robert E. 187
Jordy, Gerhard 215
Jung, August 154

Kahle, Wilhelm 19, 101, 265
Kasdorf, Hans 241
Kauenhoven-Janzen, Reinhild 204
Klän, Werner 162

Klaiber, Walter 121
Klammt, Thomas 82, 242
Klassen, Peter P. 196-197
Klein, Vernon 163
Klötzer, Ralf 205
Knight, George R. 171
Knothe, Joachim 63
Koop, Allen V. 243
Kopfermann, Wolfgang 249-250
Korthaase, Werner 49
Küenzlen, Gottfried 231
Kuschner, Eva 50

Langerfeld, Karl Eugen 51
Lessing, Margit 41
Lessmann, Thomas 116
Leutert, Dieter 178
Lichdi, Elfriede 206
Lochmann, Jan Milicz 52-53
Longenecker, Stephen 20
Lorenz, Wolfgang 21
Lütz, Dietmar 106

Mager, Johannes 172
Marchlowski, Birgi 85
Marquardt, Manfred 122-123
Maser, Peter 22
Maxwell, C. Mervin 173
McLaughlin, Emmet R. 216
Meister-Karanaki, Ralf 6
Merki, Kurt-Emil 225
Merten, Victor 223
Michael, Martin 207
Michel, Gerhard 54
Moltmann, Jürgen 233
Mondello, Salvator 107
Morgan, Douglas 175
Müller, Klaus 238-239

Niethammer, Hans-Martin 124
Noflascher, Heinz 188
Noll, Mark A. 221
Norbert Kotowski 46
Nowottka, Dietmar 88

O'Malley, J. Steven 116, 232
Obst, Helmut 64
Odermatt, Martin 220
Ohlemacher, Jörg 261-262, 268
Oyer, John S. 189

Packull, Werner O. 208
Passon, Klaus Dieter 257
Pater, Calvin Augustine 190
Pech, Rufus 164
Penner, Horst 198-199
Peucker, Paul Martin 38
Pfeiffer, Baldur Ed. 174, 178
Pflaum, Lienhard 234
Popov, Petr Parlovis 44
Priebe, Hartmut 23

Quiring, Horst 199

Rademaker-Helfferich, B. 65
Raupp, Werner 66
Rawlyk, George 221
Rehkopf, Ellen 87
Reimer, Hans-Diether 263
Renner, Erich 165
Rennstich, Karl 108
Ritter, Heinz-Adolf 157
Rockenschuh, Wolfgang 45
Roeck, Bernd 7
Rommert, Frank Michael 86
Rott, Ludwig 125
Rüttgardt, Jan Olaf 67-68
Ruhbach, Gerhard 4, 266-267

Sauer, Christof 239
–, Ursula 217
Schaller, Klaus 55-56
Schirmacher, Thoma 244s
Schmolz, Werner 117
Schöne, Jobst 167
Schröer, Henning 57
Schrupp, Ernst 211, 218
Séguenny, André 191
Seibt, Ferdinand 58
Seifert, Thomas 183
Shantz, Douglas H. 192
Slabaugh, Dennis L. 6
Sommer, Elisabeth 69
Soper, J. Christopher 222
Sorg, Theo 4
Stadie, Babette 39
Stepper, Frank 253
Stolz Fritz 223

Sträter, Udo 2
Strahm, Herbert 126
Streiff, Patrick 127
Strübind, Kim 102
Sturhahn, Rolf 87
Sundermeier, Theo 235
Swarat, Uwe 4, 24, 77, 103-104, 109
Sweet, Leonhard I. 224

Threinen, Norman J. 168
Tibusek, Jürgen 8
Timm, Alberto R. 179

Ummel, Charles 200
–, Claire-Lise 200
Urban, Waclaw 193

Van Vliet, Pauline 42
Vanderjagd, H.J. 42
Veenhof, Jan 236
Vierck, Henning 59
Vogt, Peter 70
Voigt, Karl Heinz 13, 25-28, 128-153
–, Uwe 60
Vollprecht, Gerhard 46
–, Siegfried 46
Vontobel, Jacques 225
Voß, Klaus-Pete 29

Wagner, Günter 105
Wegrend, Anja 71
Werth, Jürgen 30
Wicki, Maja 225
Wiebe, Christoph 209
Wieske, Günter 31
Windhorst, Christoph 32, 194
Winterhager, Wilhelm Ernst 33
Woodfin, Carol 110

Vereinsmitteilungen

Der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V. wurde 1990 von Fach- und Laienhistorikern mehrerer Freikirchen in Verbindung mit dem Seminar für neue Kirchen- und Theologiegeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät der Universität Münster gegründet. Zur Zeit gehören ihm 170 Einzelmitglieder und siebzehn Institutionen aus achtzehn Konfessionen im In- und Ausland an.

Der Verein führt in Verbindung mit seiner Jahresversammlung Symposien durch und lädt zu zusätzlichen Seminaren ein, die von Arbeitsgruppen des Vereins durchgeführt werden.

Das vorliegende Heft enthält die Referate, die auf der Jahrestagung in Bremerhaven vom 30. März bis 1. April 1995 zum Thema 'Migration und Auswandererproblematik' gehalten wurden.

Das Historische Seminar in der Theologischen Hochschule Oberursel der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 3. bis 5. November 1995 arbeitete an Basistexten einzelner Freikirchen, die zu einem Arbeitsbuch zusammengestellt werden sollen.

Eine Arbeitsgruppe beschäftigt sich mit der Geschichte der Freikirchen in der DDR von 1945 bis 1990 und hatte am 27. und 28. Oktober eine Arbeitstagung in Berlin mit Professor Dr. Gerhard Besier und Dr. Clemens Vollnhals von der Gauck-Behörde. In Verbindung mit der Jahrestagung 1996 in Münster beschäftigt sie sich mit der Mitgliedschaft in den DDR-Massenorganisationen.

Eine zweite Arbeitsgruppe hilft beim Aufbau freikirchlicher Archive und der Auswertung der Archivalien durch Benutzer. Aufgabe für einzelne Freikirchen ist die Schaffung einer gesetzlichen Grundlage der Archivarbeit durch eine Archivordnung. Fernziel ist die Erstellung eines Handbuches freikirchlicher Archive und ihrer Archivare.

Im Aufbau begriffen ist eine Forschungsstelle mit einschlägiger Bibliothek in Münster.

An die Jahresversammlung vom 25. bis 27. April 1996 in Münster schließt sich ein Symposion über die Rezeption der Reformation durch die Freikirchen an.

Vorbereitet wird ein Historisches Seminar vom 8. bis 10. November 1996 im 'Haus der Stille' in Friedrichsroda/Thüringen. Zu allen Veranstaltungen des Vereins sind an der Thematik Interessierte als Gäste willkommen.

Herausgegeben im Auftrag des Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V.

Mitgliedschaft: Jeder, der Interesse an den Zielen und Aufgaben des Vereins hat, kann Mitglied werden.

Der Jahresbeitrag beträgt zur Zeit für

Einzelpersonen in den alten Bundesländern:	45.- DM
Einzelpersonen in den neuen Bundesländern:	20.- DM
Studenten:	15.- DM
Körperschaften und Firmen:	100.- DM

Höhere Beiträge und Spenden für den Verein sind willkommen und steuerlich absetzbar. Mitgliedsbeiträge und Spenden werden erbeten auf das Konto 19901 bei der Stadtsparkasse Münster (BLZ 400 501 50)

Anfragen und Beitrittserklärungen sind zu richten an den Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V.
Postfach 410 153, 48065 Münster, Tel.: 02534-5206

Beiträge, Tausch- und Besprechungsexemplare werden an die obige Adresse erbeten.

Auslieferung: Geschäftsführer Pastor Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster

Für die einzelnen Beiträge sind nach Form und Inhalt die Verfasser selbst verantwortlich.

Das freikirchliche Modell – eine Lösung für kirchliche Gegenwartsfragen?

Wo die Volkskirche kritisch betrachtet wird, bietet sich für viele das freikirchliche Modell als Lösung an. Dabei stützt sich die Kenntnis der Alternative oft eher auf programmatische Entwürfe und vage Vorstellungen. Hier verhilft das Buch zu fundierten Urteilen, indem es kritisch und verständnisvoll ein empirisches Bild einer Freikirche zeichnet.

Seine Erkenntnisse gewinnt der Autor aus einer Repräsentativbefragung, die er 1991 unter Mitgliedern der Evangelisch-methodistischen Kirche durchgeführt hat. Ihre Ergebnisse werden in ausführlicher Form dargestellt und diskutiert.

Nicht nur freikirchliche Pastoren und Kirchenleitungen können dem Buch wichtige Kenntnisse über die Realität an der Basis ihrer Kirche entnehmen. Auch in der Diskussion über den Komplex »Volkskirche – Freikirche« hilft es, nicht einem Wunschbild von Kirche nachzuhängen, sondern sich konkret mit den Realisierungsbedingungen und -konsequenzen (frei)-kirchlichen Handelns auseinanderzusetzen.

Hans-Martin Niethammer

Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche

Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten. 1995. 376 Seiten mit 32 Abbildungen und 93 Tabellen, kart. DM/SFr 88,– / öS 651,–
ISBN 3-525-56541-0

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht