



Begegnungs Zentrum Weltersbach

Modernes (Bj. '97) Ta-
Freizeitheim mit 32
für 1 bis 4 Personen
jeweils mit Dusche,
Kabel-TV u. Telefon,
räume, Sportraum,
in herrlicher Umge-
Bergischen Landes;
Köln, Düsseldorf, Wu-
vielen Sehenswü-
erreichbarer Nähe;
oder für Selbstverp-
gruppen (Küche vor

N12<510436153 021



UB Tübingen

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

Nr. 8

1998

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



© 1998

Verlag des VefGT Münster

Herstellung: Schnelldruck Coerdestraße GmbH, Münster

ISBN 3-934109-00-4

2A 8655-8

Inhalt

Zu diesem Heft	V
-----------------------------	---

Westfälischer Frieden: Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit?

Lutz E. v. Padberg: <i>Der Westfälische Friede von 1648: Ein Sieg für Frieden und Toleranz?</i>	1
Andrea Strübind: <i>„Nehmt einander an“ (Röm 15, 7.13) – Predigt anlässlich der ökumenischen Friedensvesper der AcK am 24.10.1997 in Münster</i>	16
Menno Smid: <i>Religionsfrieden und Religionsfreiheit – das gab es in Ostfriesland schon 1599</i>	22
Erich Geldbach: <i>Zur Öffentlichkeitsrelevanz der Freikirchen</i>	38

Biblische Ethik des Politischen

Manfred Marquardt: <i>Freikirchliche Aspekte einer politischen Ethik</i>	52
Eduard Schütz: <i>Die Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung 1934</i>	72
Andrea Strübind: <i>Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme</i>	86
Ulrich Meisel: <i>Methodistische Friedensworte in der DDR (1950-1990)</i> ..	107
Hartmut Weyel: <i>„Pax optima rerum“ – Ist der Pazifismus die Konsequenz biblisch-theologischer Friedensethik?</i>	116
Fritz Renken: <i>DDR-Quäker als Brückenbauer zwischen Ost und West, im Sinne historischer Voraussetzungen ihres Staatsverständnisses</i>	151
Reimer Dietze: <i>Klagelieder 2, 11 (Abendandacht 24.9.1998)</i>	177

Johannes Demandt:	
<i>Psalm 85</i> (Morgenandacht 25.9.1998)	180
Klaus Jakob Hoffmann:	
<i>Epheser 2, 8-10</i> (Abendandacht 25.9.1998)	184
Lothar Nittnaus:	
<i>I. Petrus 5, 5-7 und Hiob 17 b und 18</i> (Morgenandacht 26.9.1998)	187
Forschungsberichte	
Wolfgang Heinrichs:	
<i>Das Judenbild im Protestantismus des deutschen Kaiserreichs (1871-1918). Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne</i>	189
Roland Fleischer:	
<i>Begegnungen von Baptisten und Juden in Südosteuropa. Das Leben des Judenmissionars Moses Richter (1899-1967) – Von Kischineff nach London</i>	205
Karl Heinz Voigt:	
<i>Vor neunzig Jahren: ökumenische Friedensfahrt nach England – Landeskirchler, Freikirchler und Katholiken in einem Boot</i>	230
Karl Heinz Voigt:	
<i>1947 – der erste WELTGEBETSTAG DER FRAUEN nach dem Krieg</i>	233
Archive und Bibliotheken	
Dokumentationszentrum zur Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland	237
Die Mennonitische Forschungsstelle	237
Historisches Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa ..	239
Oncken-Archiv des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden	240
Buchbesprechungen	243
Bibliographie 1997 zur Geschichte der Freikirchen	
(mit Nachträgen)	262
Autoren	291
Vereinsmitteilungen	294
Anschriften der Verfasser	296

Zu diesem Heft

Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit? Unter diesem Titel begleiteten wir in Münster das 350-jährige Gedenken des Westfälischen Friedens. Bei der jährlichen, von der Stadt und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen veranstalteten Friedensvesper sollte im Vorjahr der beim Friedensvertrag leer Ausgegangenen gedacht werden. Ihre dabei am 24. Oktober 1997 in der Apostelkirche gehaltene Predigt hat uns Pastorin Dr. Andrea Strübind zur Verfügung gestellt.

In die Thematik anlässlich der Jahrestagung vom 23. bis 25. April 1998 in Münster führte Prof. Dr. Lutz E. von Padberg ein. Superintendent a.D. Dr. Menno Smid, Emden, zeigte ostfriesische Versuche auf, schon früher zu einem einvernehmlichen Nebeneinander der Bekenntnisse zu kommen. Leider fiel krankheitshalber der Vortrag von Prof. Dr. Hans Schneider, Marburg, über die Bedeutung des Westfälischen Friedens für das Täuferturn aus. Prof. Dr. Erich Geldbach sprang mit einem Ad-hoc-Referat ein.

Im Zusammenhang damit steht das Thema der Herbsttagung im Theologischen Seminar Reutlingen der Evangelisch-methodistischen Kirche vom 24. bis 26. September 1998: *Die Biblische Ethik des Politischen*. Alle Vorträge sind hier wiedergegeben. Leider konnte wegen einer Erkrankung Prof. Dr. Werner Klän das Referat über Luthers Zwei-Reiche-Lehre nicht halten. Dafür sprang dankenswerter Weise Dr. Eduard Schütz mit einer Arbeit über die Barmer Theologische Erklärung von 1934 ein. Auf ausdrücklichen Wunsch der Teilnehmer bringen wir auch die auf dieser Tagung gehaltenen Andachten.

Darüber hinaus war das Jahr 1998 für die Freikirchenforschung bedeutsam. Die täuferischen Gemeinden gedachten des 500. Geburtstages von Konrad Grebel, des Mannes, der als erster die Tauferneuerung wagte. Zwei Bücher über ihn, beide bescheiden als „Skizze“ bezeichnet, sind – neben Zeitschriftenartikeln – erschienen, für den Leser aus den Gemeinden von Diether Götz Lichdi und als Ergänzung dazu, die sich auch als Korrektur versteht, von einem professionellen Täuferforscher, Prof. Dr. Hans-Jürgen Goertz. Auf sie wird im Rahmen der Buchbesprechungen hingewiesen.

Pastor Karl-Heinz Voigt ist mit zwei Beiträgen einer frühen zwischenkirchlichen Begegnung und dem ersten Weltgebetstag der Frauen nach dem Kriege nachgegangen.

Vier freikirchliche Archive stellen sich vor. Neu eingerichtet wurde das Dokumentationszentrum zur Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland, Bergneustadt-Wiedenest. Drei weitere konnten in neuen Räumen ihre

Arbeit aufnehmen, das Historische Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, Friedensau, die Mennonitische Forschungsstelle, Bolanden-Weierhof und das Oncken-Archiv Elstal.

Zwei Forschungsberichte beschäftigen sich mit dem christlich-jüdischen Verhältnis. Pastor Privatdozent Dr. Wolfgang Heinrichs stellte auf der Jahrestagung seine Habilitationsarbeit vor über das Judenbild im Protestantismus des deutschen Kaiserreichs. Pastor Roland Fleischer geht den Spuren des Judenmissionars Moses Richter und den Begegnungen von Baptisten und Juden in Südost-Europa nach.

Buchbesprechungen und die Bibliographie 1997 beschließen das Heft.

Der Westfälische Friede von 1648: Ein Sieg für Frieden und Toleranz?

In den Städten Münster und Osnabrück ist im Jahre 1998 in zahlreichen Jubiläumsveranstaltungen der 350. Wiederkehr des Westfälischen Friedens von 1648 gedacht worden. Dabei ging es keineswegs nur um die Erinnerung an ein herausragendes Ereignis der Geschichte, sondern auch um den Versuch, von dem historischen Datum aus einen Spannungsbogen zu den Zukunftsaufgaben eines toleranten, weltoffenen und friedlichen Europas zu schlagen. Dieser Eifer, aus der Geschichte lernen zu wollen, führte gelegentlich auch dazu, daß das Jubiläum funktionalisiert wurde zur Durchsetzung gegenwärtiger Friedenspolitik und daß dabei der eigentliche Anlaß unterzugehen drohte. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, soll der folgende Vortrag aus nüchterner Distanz nach den historischen Grundlagen, Bedingtheiten und Folgen des Ereignisses fragen. Daraus ergibt sich notwendigerweise eine Erweiterung des Themas. Denn bevor wir dabei den Westfälischen Frieden betrachten, ist es zunächst einmal erforderlich, vom Krieg zu reden. Deshalb soll zuerst kurz der Verlauf des Dreißigjährigen Krieges skizziert, dann die Bestimmungen des Friedens von 1648 erörtert und abschließend gefragt werden, ob er tatsächlich ein Sieg für Frieden und Toleranz war.

I. Der Krieg

Der Dreißigjährige Krieg hat vor allem Deutschland und die Deutschen in Atem gehalten, er hat millionenfachen Tod, Verwüstung und Barbarei über Mitteleuropa gebracht und schließlich die politischen Verhältnisse kräftig durcheinandergewirbelt. Er galt bis zum Zweiten Weltkrieg als die schwerste und grausamste politische Katastrophe in Europa. Die bekannte banale Frage nach der Dauer des Dreißigjährigen Krieges ist gar nicht so verkehrt, denn eine zwingende Einheit bilden die Ereignisse zwischen dem Prager Fenstersturz und dem Westfälischen Frieden durchaus nicht. Es handelt sich vielmehr um eine Serie von mindestens dreizehn militärischen Auseinandersetzungen und 10 Friedensschlüssen, die Europa 1618-1648 nacheinander heimsuchten. Erst deren Verknüpfung durch zeitgenössische Beobachter und dann durch analysierende Historiker hat daraus den einen großen Krieg gemacht. Der Dreißigjährige Krieg war also ein gesamteuropäisches Ereignis, denn nie zuvor hatten so große Heere so lange miteinander gekämpft und nie zuvor waren fast alle außerdeutschen Staaten in das deut-

sche Kriegsgeschehen direkt (Dänemark, Schweden, Venedig, Frankreich, Spanien, Generalstaaten) oder indirekt (Türkei, Rußland, Polen-Litauen, Schweiz, Portugal und der Papst) verwickelt. Überdies hatte der Friedensschluß weitreichende Bedeutung für die europäische Staatenwelt. Dabei ist freilich zu beachten, daß der Dreißigjährige Krieg bis 1635 hauptsächlich ein Ereignis der deutschen Geschichte im europäischen Kontext und erst danach ein europäischer Krieg auf deutschem Boden war.

Natürlich fragt man sich, wie es zu einer solchen Eruption kommen konnte. Im weitesten Sinne schließt der Dreißigjährige Krieg das konfessionelle Zeitalter ab, jene von Reformation und Gegenreformation verursachte Epoche also, in der sich die alteuropäische Gesellschaft und ihr Staatensystem neu formieren mußten. Das konnte nicht ohne Konflikte abgehen, die sich auch in vielen Bereichen Europas einstellten (englischer Bürgerkrieg, Volksaufstände in Frankreich, niederländischer Staatsstreich, Revolten in Südeuropa u.a.). Man spricht von der allgemeinen Krise des 17. Jahrhunderts, die schon den Zeitgenossen bewußt war. Ihre Erklärungsversuche entsprachen den herkömmlichen Mustern. Sie sahen sich bedroht durch teuflische Mächte, bedrängt von dem zürnenden und strafenden Gott und dem kommenden Jüngsten Gericht. Ablesbar wird diese Mentalität unter anderem an dem Hexenwahn, der im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichte. Um sich von den bedrückenden Zeitläuften zu entlasten, konstruierte man einen Zusammenhang zwischen Unglück und Schuld und sah überall den Teufel und die mit ihm verbündeten Hexen am Werk. Dabei waren die eigentlichen Ursachen für die Krise viel profaner. Ab 1570 hat in Europa ein Klimaumschwung eingesetzt, der zu deutlich geringeren Erntemengen, Hungersnöten und allgemeinen Wirtschaftskrisen führte. Die Forschung spricht von der ‚kleinen Eiszeit‘, die das Problem, für den nächsten Tag genügend Nahrung zu finden, zur größten Sorge der Menschen machte. Die Schere zwischen arm und reich öffnete sich immer mehr. Fleisch und Butter konnten sich die einfachen Leute nicht mehr leisten, und selbst Brot, Grütze und Grobgemüse mußten häufig durch gekochtes Gras ersetzt werden.

Hinzu kam das Problem der Konfessionalisierung. Seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 war, ohne die theologische Wahrheitsfrage zu stellen, das Nebeneinander von zwei Varianten des christlichen Glaubens rechtlich geregelt. Nach dem Prinzip *cuius regio, eius religio* konnten die Reichsstände (Glieder des Reichstages, also die geistlichen und weltlichen Kurfürsten, Fürsten, Herren und Reichsstädte) die Konfession ihrer Untertanen bestimmen. Dem ‚geistlichen Vorbehalt‘ gemäß mußten allerdings die

katholischen geistlichen Fürsten im Falle einer Konversion zurücktreten, ihr Territorium durfte eben nicht protestantisch werden. Das verstieß nach Ansicht der protestantischen Stände gegen den Gleichheitsgrundsatz und war Quelle zahlreicher Konflikte. Der Kaiser selbst besaß nach 1555 im Reich keine kirchenpolitische Kompetenz mehr. Die Untertanen mußten sich dem fügen und unter Umständen auswandern. Da man sich das Nebeneinander verschiedener Konfessionen in einem Staat damals noch nicht vorstellen konnte, wurde in den Territorien die konfessionelle Einheitlichkeit zur Norm. Das wiederum hat die Konfessionsbildung einschließlich der bewußt abgrenzenden Festlegung dogmatischer Grundsätze erheblich verstärkt (Trienter Konzil, Heidelberger Katechismus 1563, Konkordienformel 1577 und -buch 1580). So wurde das einheitliche Bekenntnis zu einem nach innen identitätsstiftenden und nach außen abgrenzenden Faktor des frühneuzeitlichen Flächenstaates. Die konfessionspolitischen Fronten wurden dadurch allerdings nicht aufgeweicht, im Gegenteil. Und als die Katholiken unter den Habsburgern anfangen, verlorene Positionen energisch zurückzuerobern, drohte eine schwere Krise.

Zusammenfassend kann man die Zeit um 1600 so charakterisieren:

„Konkurrenzdruck und Zusammenbrüche einst berühmter Handelshäuser, Ernährungsnöte selbst bei der Mittelschicht, Pauperismus, Vagabondage, Elend, Hunger und Krankheit bei den Unterschichten und dem wachsenden Heer der Bettler und Vagabunden. Vor allem aber wirkten beängstigend und lähmend die fanatische Feindseligkeit, die nervöse Unversöhnlichkeit, die unerbittliche Konfrontation der Konfessionen und konfessionell gesteuerten Blöcke im neuen Europa der Mächte“¹.

Nun aber zu dem Ablauf des Dreißigjährigen Krieges selbst.

1. Anlaß: Unmittelbar ausgelöst wurde der Dreißigjährige Krieg durch den Prager Fenstersturz am 23. Mai 1618. Bei diesem demonstrativen Akt warf man auf dem Hradschin die beiden kaiserlichen Statthalter mit ihrem Sekretär kurzerhand aus dem Fenster. Sie kamen glimpflich davon, fielen sie doch weich in den Mist des Schloßgrabens und konnten entkommen. Die spektakuläre Tat war eine geplante Revolution der evangelischen Stände gegen die böhmische Krone der österreichischen Habsburger, die das Land zum Experimentierfeld ihrer Konfessionalisierung gemacht hatten. Dem war vorausgegangen der böhmische Majestätsbrief vom 9. Juli 1609, in dem Kaiser Rudolf II. dem Land größere Religionsfreiheit zugesichert hatte, was allerdings von seinen Nachfolgern schrittweise wieder abgebaut wurde und so zur Erbitterung der protestantischen Böhmen führte. Hinter diesen er-

¹ Georg Schmidt, Der Dreißigjährige Krieg (Beck'sche Reihe 2005), 2. Aufl. München 1996, S. 10.

eignisgeschichtlichen Anlässen stehen ältere Probleme der Machtverteilung zwischen Krone und Oberschichten, eine europäische Dauerschwierigkeit, die durch das Konfessionsproblem infolge der Reformation noch verschärft worden war. Dabei ist zu berücksichtigen, daß dem frühneuzeitlichen Staat bürgerliche oder gar kirchliche Toleranz genauso fremd war wie den Großkirchen mit ihrem Absolutheitsanspruch; sie mußte in der Praxis erkämpft werden. Wenn man auch von einem konfessionellen Zeitalter spricht, so hatte freilich schon damals das Konfessionelle wohl innenpolitisch Bedeutung, aber keine Priorität in der Außenpolitik. Neben der sicher vorhandenen religiösen Motivation waren es also vor allem Machtinteressen, die die angestrenzte Balance der Jahrzehnte zuvor 1618 schlagartig zusammenbrechen ließ.

2. Der böhmisch-pfälzische Krieg 1618-1623: Die böhmische Revolution, in der weder deren noch die kaiserlichen Truppen sich durchsetzen konnten, verlief sich, als 1619 König Matthias starb. Der bereits 1617 gekrönte Ferdinand wurde abgewählt und Friedrich V. von der Pfalz zum böhmischen König ausgerufen. Die evangelischen Sachsen, deren König Johann Georg auch in Betracht gekommen wäre, schlugen sich aus Enttäuschung auf die Seite des katholischen Kaisers. Da der ‚Winterkönig‘ Friedrich keine ausländische Unterstützung zu gewinnen vermochte und Kaiser Ferdinand II. eine wohl entscheidende Unterstützungszusage von Maximilian von Bayern erhielt, konnte die katholische Liga in der Entscheidungsschlacht am Weißen Berg bei Prag am 8. November 1620 Böhmen zurückerobern. Das Land wurde gewaltsam rekatholisiert, die Oberpfalz Bayern zugeschlagen, das auch die Kurwürde übernahm, die Rheinpfalz ebenfalls katholisiert (damals kam die berühmte Bibliotheca Palatina von Heidelberg nach Rom). Das entscheidende Ergebnis dieser Kriegsphase war das Auseinanderbrechen der protestantischen Liga.

3. Der niedersächsisch-dänische Krieg 1625-1629: Die Gefährdung der deutschen Protestanten rief die Dänen auf den Plan, die sich, unterstützt von England, mit den niedersächsischen Kreisständen gegen das kaiserliche Heer verbündeten, das unter dem Feldherren Tilly plündernd und brandschatzend in Norddeutschland eingefallen war. Der in Bedrängnis geratene Kaiser bildete 1625 eine neue Armee unter Wallenstein, die zum stärksten militärischen Faktor in Europa wurde. Entscheidend dafür war das Kontributionssystem, nach dem ab 1627 alle Armeen finanziert wurden. Durch dieses System wurde Wallenstein zu einem der bedeutendsten Heeresorganisatoren der neueren europäischen Geschichte. Es beinhaltete, daß unter fast vollständiger Umgehung der Zivilverwaltung (und damit Entlastung der

kaiserlichen Finanzen) sich die Armeen gleichsam selbst finanzieren mußten („Der Krieg ernährt den Krieg“). Sie machten dadurch im Grunde das plündernde Unrecht zum System, weshalb es im Wortsinne zutrifft, daß das deutsche Volk den Dreißigjährigen Krieg selbst bezahlt hat. Wallenstein gelang es, die Dänen zu besiegen und am 22. Mai 1629 den Frieden von Lübeck zu schließen. Der Kaiser erließ in der Hochgestimmtheit des Siegers am 6. März 1629 das Restitutionsedikt, nach dem die Protestanten alle eingezogenen Kirchengüter zurückgeben sollten. Der Schutz des Augsburger Religionsfriedens sollte nur den Lutheranern, nicht aber den Reformierten gelten. Für den Protestantismus stellte sich damit die Existenzfrage.

4. Der schwedische Krieg 1630-1635: Die Machtfülle des katholischen Kaisers führte zum Eingreifen des protestantischen Königs Gustav Adolf, der am 6. Juli 1630 mit einem kleinen Heer auf Usedom landete. Das evangelische Deutschland war macht- und orientierungslos, das katholische konnte sich nicht auf die Kriegsziele einigen. In dieser Situation konnte der Schwede innerhalb von knapp zwei Jahren eine Wende herbeiführen. Zwar vermochte er die Einnahme Magdeburgs durch Tilly nicht zu verhindern, schlug ihn aber in der Schlacht bei Breitenfeld am 17. September 1631 vernichtend und stand bald in Süddeutschland; die katholische Front brach auseinander. Aus dem kleinen Brückenkopf in Pommern war die Herrschaft über halb Deutschland geworden, ein Restitutionsedikt war nun nicht mehr denkbar.

Über die Motive des nüchternen Pragmatikers Gustav Adolf ist in der Forschung viel diskutiert worden, man wird in ihnen eine Mischung aus religiösen, politischen und wirtschaftlichen Interessen sehen müssen. Der Kaiser setzte in seiner höchsten Not den zuvor entlassenen Wallenstein wieder ein und gab ihm größte Vollmachten. Ihm gelang es bald, den Schweden aus Süddeutschland zu vertreiben; Gustav Adolf fiel in der Schlacht bei Lützen am 16. November 1632. Wallenstein taktierte nun nach eigenem Ermessen und nahm auch politische Verhandlungen mit der Gegenseite auf. Als am kaiserlichen Hof der Verdacht seines Verrates sich verdichtete, wurde er abgesetzt und schließlich in Eger am 25. Februar 1634 von einem Dragonerhauptmann getötet. Die Forschung, die von der Tatsache seines Verrates ausgeht, aber uneins über dessen Motive ist, bezeichnet dies je nach Standpunkt als Hinrichtung, Tötung oder Ermordung. Im Frieden von Prag 1635 konnte eine Befriedung des Reiches noch nicht erreicht werden.

5. Der europäische Krieg in Deutschland 1635-1648: In dieser letzten Phase, in der es allein um die politische Vorherrschaft in Europa ging, traten

die Franzosen an der Seite Schwedens in den Krieg, während spanische Truppen die Habsburger unterstützten. Eine Kriegsentscheidung konnten die militärischen Aktionen dennoch nicht erreichen. Das Kriegsglück wogte hin und her. Als die schwedischen Truppen im Oktober 1648 Prag belagerten, erreichte sie die Nachricht vom Friedensschluß. So endete der Dreißigjährige Krieg dort, wo er eine Generation zuvor begonnen hatte.

Die Bilanz war niederschmetternd: weite Gebiete waren entvölkert, die Häuser zerstört, überall Schutt und Asche, Armut und Not. Was blieb war der Eindruck großen Entsetzens, vor allem angesichts der Tatsache, daß sich die kriegsführenden Parteien allesamt als Christen verstanden.

Bevor wir uns auf den Westfälischen Frieden konzentrieren, zunächst noch ein Blick auf die beiden Gruppen, die sozusagen die Zeche des Konfliktes bezahlen mußten, die Soldaten und die Bevölkerung.

Am Ende des Krieges standen bei den verschiedenen Parteien über 200.000 Soldaten unter Waffen, eine schier unvorstellbare Massierung von Kampfkraft und vor allem ein riesiges Versorgungsproblem in einem ausgemergelten Land. Diese Soldaten waren ganz überwiegend Söldner. Von einer Armee von Freiwilligen zu sprechen wäre dennoch verwegen, denn in jener Krisenzeit gab es für die Männer kaum eine andere einträgliche Beschäftigung. Abenteuerlust und Hoffnung auf Beute kamen natürlich bei vielen noch als Motivation hinzu. Bei den Schweden gab es zuerst das Prinzip der Rekrutierung. Jede Gemeinde hatte ein bestimmtes Kontingent an Soldaten zu stellen, was verheerende Auswirkungen hatte. Eine kleine nord-schwedische Gemeinde beispielsweise hatte 230 Männer zu stellen, davon fielen 215 und fünf kehrten als Krüppel zurück. Eine Einberufung bedeutete also praktisch Heimatverlust und Todesurteil. War bei den Schweden dennoch so etwas wie eine nationale Identifikationsmöglichkeit gegeben, so waren die anderen Heere höchst international. Von den 1644 Soldaten eines bayerischen Regiments waren 534 Deutsche und 217 Italiener, der Rest verteilte sich auf Polen, Slowenen, Griechen, Burgunder, Lothringer, Dalmatiner, Franzosen, Böhmen, Spanier, Ungarn, Kroaten, Schotten, Sizilianer, Iren und sogar vierzehn Türken. Sprachgewandtheit war daher eine der wichtigsten Voraussetzungen für einen guten Offizier. Da die Heere stets von einem riesigen und daher schwerfälligem Troß begleitet wurden, mußten immense logistische Probleme bewältigt werden. Man muß sich einmal vorstellen, was eine Armee von 40.000 Mann an Waffen (Piken von vier und mehr Metern Länge, die Pikenträger galten als die armen Hunde, weil sie die Musketiere schützen mußten, was bei einer optimalen Schußweite von 50 Metern sehr nötig war), Ausrüstung und Nahrung benötigte. Die Verpfle-

gungsnorm, die natürlich oft unterschritten wurde, lag bei einem Kilo Brot, einem Pfund Fleisch und immerhin drei Litern Bier pro Tag. Das macht für das genannte Heer täglich 800 Zentner Brot, 400 Zentner Fleisch und 120.000 Liter Bier, also mindestens 100 Ochsen und 2.400 50-Liter-Fässer Bier. Außerdem wollten die Pferde genauso fressen wie die Ochsen, die am nächsten Tag Fleisch liefern sollten. Man schätzt, daß mit einer solchen Feldarmee 25.000 Stück Vieh zogen. Diese Heeresgruppen legten riesige Strecken zurück, Gustav Adolfs Hauptarmee etwa 1631/32 allein 1.600 Kilometer. Das erhaltene Tagebuch eines Söldners belegt, daß dieser zwischen 1625 und 1649 rund 25.000 Kilometer meist zu Fuß bewältigt hat. Wer übrigens verwundet und fast noch häufiger krank wurde, blieb auf sich gestellt, denn Militärärzte, Lazarette, Invalidenheime und dergleichen gab es kaum. Man kann sich leicht vorstellen, welche Schwierigkeiten diese Soldaten nach 1648 mit der Umstellung auf den Frieden hatten.

Wie immer, so mußte auch im Dreißigjährigen Krieg die Bevölkerung die Kriegslasten tragen. Man hat ausgerechnet, daß selbst der Zweite Weltkrieg nicht so tief in den Bestand des deutschen Volkes eingegriffen hat wie dieser. Lebten um 1600 in Deutschland (in den Grenzen von 1871) an die 17 Millionen Einwohner, so waren es um 1650 nur noch 10 bis 13 Millionen. Der Bevölkerungsverlust wird insgesamt auf ca. 40%, in den Städten auf 33% geschätzt. Am schwersten betroffen waren die Gebiete von Pommern und Mecklenburg über Thüringen bis nach Hessen und den Südwesten. In Mecklenburg war 1640 nur noch jede dritte Bauernstelle besetzt. Im Herzogtum Württemberg belief sich der Bevölkerungsrückgang je nach Amt auf 31 bis 77%. Die meisten Menschen kamen nicht durch Kampfhandlungen, sondern durch Not und Hunger, durch Krankheiten und Seuchen um. Welche Folgen dieses massenhafte Hinausgeworfenwerden aus den gewohnten Lebensbahnen haben mußte, kann man sich kaum vorstellen. Mögen auch die verschiedenen Horror- und Greuelgeschichten übertrieben sein, nicht nur die Soldaten, sondern auch Bürger und Bauern taten in dieser Zeit Dinge, die sie sonst nie getan hätten. Danach zur Normalität zurückzukehren war, so sollte man meinen, überaus schwer. So zynisch es auch klingt, die immensen Kriegsverluste erhöhten die Chancen der Überlebenden. Nach 1650 ist erstaunlich schnell wieder ein optimistischer Zug in der Bevölkerung und auch die Rückkehr zu diszipliniertem Verhalten zu konstatieren. Hinsichtlich des Gesellschaftssystems erscheint der Dreißigjährige Krieg überraschenderweise „als Störfall ohne große Nachwirkungen: Aus der Ausnahmesituation wechselten die Menschen zurück in ihren Alltag mit

harter Arbeit und Entbehrungen, aber auch mit der Hoffnung auf ein künftiger besseres Leben“².

II. Der Frieden

Der infolge von Kriegsmüdigkeit und Erschöpfung herbeigesehnte Friede gelang erst nach siebenjährigen Verhandlungen, die seit 1643 in Münster und Osnabrück geführt wurden. Der eigentliche Startschuß war das Eintreffen des kaiserlichen Prinzipalgesandten Graf Maximilian Trautmannsdorff Ende des Jahres 1645 in Münster. In langwierigen Streitereien selbst um Begriffe und Formulierungen wurde um einen für alle tragfähigen Kompromiß gerungen. Alle Parteien hofften, durch zuletzt noch erreichtes Kriegsglück in günstigere Verhandlungspositionen zu kommen. „Es wurde sondiert, laviert, traktiert, temporiert, spioniert und bankettiert“³. Vor allem in einem übertrafen sich Staaten und Stände: in der barocken Repräsentationssucht. Gelegenheit dazu hatten die 148 Delegierten, davon 37 aus dem Ausland, die einen Kaiser, mehrere Könige sowie etliche Fürsten, Grafen, Republiken und Städte vertraten, genug. Da manche Gesandte mit großem Gefolge angereist waren, mußte Münster ca. 2-3.000 Gäste beherbergen, ziemlich viel für eine Stadt mit rund 11.000 Einwohnern. Man schätzt die Kosten des Friedenskongresses auf ca. 3,2 Millionen Reichstaler. Ohne förmliche Kongreßeröffnung und ohne Vollversammlungen wurden in Hunderten von Einzelkonferenzen die Verträge ausgehandelt. Nicht alle konnten sich einigen, Spanien und Frankreich setzten ihren Krieg bis 1659 fort. Zuerst wurde der achtzigjährige Unabhängigkeitskrieg zwischen Spanien und den Niederlanden beendet (30.1.1648) und der Frieden am 15. Mai 1648 feierlich in der münsterschen Ratskammer, dem heutigen Friedenssaal, beschworen. Der allgemeine Friedensschluß wurde am 6. August 1648 in Osnabrück vereinbart und am 24. Oktober 1648 in Münster in den jeweiligen Gesandtschaftsquartieren besiegelt, die Ratifikationsurkunden indes erst am 18. Februar 1649 ausgetauscht. Was kam schlußendlich dabei heraus?

Im Vordergrund der Beratungen stand die Frage der Gebietsabtretungen. Frankreich setzte seine Entschädigungsansprüche ausschließlich gegen österreichische Besitzungen durch und gewann die linksrheinischen habsburgischen Territorien im Elsaß und im Sundgau, außerdem wurde die praktisch schon seit einem Jahrhundert bestehende Abtretung der lothringischen Bistümer Metz, Toul und Verdun endgültig zugestanden. Damit war es Frankreich gelungen, erstmals das Rheinufer zu erreichen. Umfangrei-

2 Ebd. S. 93.

3 Ebd. S. 74.

chere Gewinne konnten die Schweden verzeichnen. Sie erhielten die Odermündung, Vorpommern und Wismar, womit ihnen die Ostseeumrandung geglückt war, sowie mit den Bistümern Bremen und Verden einen Brückenkopf im Nordseegebiet. Anders als die Abtretungen an Frankreich verblieben die neuen schwedischen Besitzungen allerdings im Reichsverband, wodurch die schwedische Krone Sitz und Stimme im Reichstag erhielt. Damit Schweden als wichtigste Kraft im Norden nicht übermächtig wurde, sorgte vor allem Kardinal Mazarin dafür, daß der Kurfürst von Brandenburg, der Vorpommern abgeben mußte, mit Hinterpommern, den Stiften Halberstadt, Kammin und Minden sowie Magdeburg großzügig entschädigt wurde und ein Gegengewicht zu Schweden darstellen konnte. Darüber hinaus hielten sich die territorialen Veränderungen in erstaunlich engen Grenzen. Vor allem schieden die Schweiz und die Niederlande aus dem Reichsgebiet aus und erhielten ihre Eigenstaatlichkeit.

Was die konfessionellen Bestimmungen anbetrifft, so war das Ergebnis für die Protestanten auf den ersten Blick nicht ungünstig. Vor allem in Norddeutschland wurden geistliche Gebiete zu Lasten der katholischen Kirche säkularisiert. Der sogenannte religiöse Besitzstand wurde auf den Stand vom 1. Januar 1624 festgeschrieben, womit das katholische Bekenntnis in den österreichischen Erblanden gesichert war. Ein zentrales Ergebnis war, daß das reformierte Bekenntnis faktisch den Status einer dritten Reichskonfession erhielt, indem es als zum Augsburger Frieden zugehörig betrachtet wurde. Vor Gericht hatten die Konfessionen fortan den gleichen Stand, bei einem Konfessionswechsel mußte die Bevölkerung dem *ius reformati* des Landesherren nicht mehr folgen. Verfassungsrechtlich galt im Reich nun strikte konfessionelle Parität. Die Stände teilten sich in ein *corpus catholicorum* und ein *corpus evangelicorum*, letzteres zunächst von Sachsen, dann von den Hohenzollern geführt. Damit waren die Religionsparteien in den Zwang zum Ausgleich eingebunden. Individuelle Religionsfreiheit im modernen Sinne war damit freilich nicht garantiert. Immerhin wurde es möglich, daß Angehörige unterschiedlicher Bekenntnisse bei genau festgelegten Rechten friedlich nebeneinander wohnen konnten. Die Landeskongregation war sozusagen öffentlich (*exercitium publicum religionis*), die Nebenkongregation durfte zwar keine öffentlichen Gottesdienste, wohl aber private Hausandachten abhalten (*devotio domestica*) und konnte vor allem nicht mehr gezwungen werden, am Gottesdienst der anderen Konfession teilnehmen zu müssen. In konfessionell gemischten Gebieten konnten, wie etwa in Augsburg und Dinkelsbühl, gemischte Stadtverwaltungen eingesetzt

werden. Im Bistum Osnabrück wechselten sich ein katholischer und ein protestantischer Bischof jeweils ab.

All das waren entschiedene Fortschritte, die man aus der zuvor herrschenden Gegensätzlichkeit heraus würdigen muß. Vom allgemeinen preußischen Landrecht von 1794, das jedem Einwohner „eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit“ garantierte, war man 1648 allerdings noch weit entfernt. Das zeigt sich etwa daran, daß die erwähnten relativ liberalen Regelungen nicht für die österreichischen Erblande (Österreich, Böhmen, Schlesien) galten, wo das *ius reformandi* in seiner alten Form herrschte. So konnte dort gewissermaßen die Ausrottung der Protestanten legalisiert werden. In Schlesien begann daraufhin 1652 die Gegenreformation, innerhalb kürzester Zeit wurden 500 evangelische Pfarrer vertrieben und die Kirchen beschlagnahmt, als evangelische Freistatt gewährte man ihnen lediglich drei Friedenskirchen. Wie wenig all dies mit Glaubensfreiheit zu tun hat, wird aber vor allem daran ablesbar, daß grundsätzlich nur von jetzt drei Konfessionen die Rede war. Kleinere Gruppierungen wie Waldenser, Böhmisches Brüder oder Mennoniten kamen in den Verhandlungen nicht vor, sie hatten keine Rechte.

III. Die Folgen

Die in den Friedensverhandlungen festgeschriebenen territorialen Veränderungen haben langfristige Folgen gehabt. Kriegerische Auseinandersetzungen gab es um die Gebietsabtretungen im Westen (Elsaß), aber auch in Pommern. Praktisch das gesamte deutsche Küstengebiet befand sich nach 1648 in fremder Hand, so daß Deutschland zu einem Zeitpunkt von den Seewegen abgeriegelt wurde, als sich die anderen Mächte der überseeischen Wirtschafts- und Kolonialpolitik zuwandten. Deutschland ist gewissermaßen in die zweite Linie zurückgedrängt worden. Das Reich hatte überhaupt sein Gesicht erheblich verändert. Durch die Dezentralisierung der Reichsgewalt und den Übergang der staatlichen Souveränität auf die Territorialfürsten waren diese die eigentlichen Gewinner des Krieges. Deutschland war staatsrechtlich gesehen ein höchst merkwürdiges Gebilde, ein Monstrum, wie Samuel von Pufendorf einmal bemerkte. Denn es bestand aus mehr als dreihundert selbständigen, zum Teil kleinsten Territorien. Immerhin, die größeren Einzelstaaten spielten fortan nicht nur in der deutschen, sondern auch in der europäischen Politik eine eigenständige Rolle. Aber das Land blieb geteilt in das engere oberdeutsche Reichssystem einschließlich des Niederrheins, Hessens, Thüringens und Sachsens sowie die reichsferneren niederdeutschen Gebiete, die zunächst unter schwedischer, dann unter brandenburgisch-preußischer Hegemonie standen. Diese bis in das 19. Jahr-

hundert reichende Teilung sowie der Kampf zwischen Preußen und Österreich um die Vorherrschaft in dieser Zeit sind ohne die Bestimmungen von 1648 nicht denkbar.

Darüber hinaus zerfiel 1648 mit dem Ende des Alten Reiches die ehemals durch Kaiser und Papst garantierte Einheit der abendländischen Christenheit endgültig. Ein neues Zeitalter brach an, bestimmt nicht mehr von kirchlicher Vorherrschaft, sondern von der bis zur französischen Revolution existierenden Familie der Fürsten und Völker. Bündnisse wurden von nun an nicht mehr unter konfessionellen Vorzeichen, sondern allein aus politischen Gründen geschlossen. Aus alledem ergab sich ein einschneidender Säkularisierungseffekt. Die Konfessionsfrage war zwar noch vorhanden, spielte aber keine entscheidende Rolle mehr im politischen Leben. Man war nicht mehr zuerst Glied einer universalen Kirche, sondern Bürger eines Staates, der Schutz gewähren sollte. Bestimmend wurden naturrechtlich begründete Verträge, die das Recht des einzelnen schützten, den Frieden sichern und die zwischenstaatlichen Beziehungen regulieren sollten. Nicht mehr die Theologen, sondern zunehmend die Juristen spielten die erste Rolle. Dementsprechend verlor auch die Kirche ihre Schiedsrichterfunktion als regulierende Instanz. Der Papst hat es zwar 1648 noch einmal versucht, eine Mittlerrolle wahrzunehmen, fand aber wenig Beachtung. So blieb ihm nur der Protest gegen den Friedensvertrag wegen der die katholische Kirche angeblich schädigenden Bestimmungen, ein bemerkenswertes Faktum nach dreißig Jahren Krieg. Manche Lutheraner, das muß an dieser Stelle auch gesagt werden, waren nicht besser, murrten sie doch wegen der Anerkennung der Reformierten. Damit wurde schließlich eine Entwicklung der allgemeinen Emanzipation eingeleitet, die auf längere Sicht von einer antikirchlichen zu einer antireligiösen überhaupt voranschreiten konnte. Nicht mehr die kirchliche Normsetzung hatte absoluten Rang, an ihre Stelle trat die Unterordnung der Menschen unter die Autorität des Staates, der Wirtschaft und des aufgeklärten Denkens.

Generell gilt demzufolge, daß die Epoche nach 1648 nicht etwa eine Rückkehr zur guten alten Zeit mit einer betont christlichen Restauration der politischen und sozialen Verhältnisse brachte, sondern neue Lebensformen mit erheblichen Veränderungen der ethischen und gesellschaftlichen Maßstäbe. Bestimmt wurde die Entwicklung vielmehr erstens von neuen militärischen Konflikten, die den dringenden Wiederaufbau Europas verzögerten, und zweitens vor allem von dem Siegeszug des Absolutismus. Dort, wo er sich durchsetzte, veränderte er sämtliche Verhältnisse grundlegend. Hinsichtlich der engeren Kirchenpolitik respektierten die absolutistischen Herr-

scher bald nicht mehr die traditionelle kirchliche Eigensphäre, sondern waren energisch bestrebt, die Kirche in den absolutistischen Herrschaftsapparat einzubauen und sie zu einem Teil der inneren Staatsverwaltung mit klar definierten Aufgaben zu machen. Hauptsächlich wurde von der Kirche erwartet, einen effektiven Beitrag zur Politik der Sozialdisziplinierung zu leisten. Durch die von den meisten absolutistischen Herrschern favorisierte Barockkultur nach französischem Vorbild kam es zu einer zunehmenden Entfremdung zwischen fürstlichem Hof und dem Kirchenvolk.

Davor liegt aber noch eine andere Entwicklung. Da von den Herrschern nach 1648 die Herrschaft über Kirche und Religion als Souveränitätsrecht angesehen wurde, dachten die meisten von ihnen nicht daran, Toleranz zu gewähren. Im Gegenteil, sie achteten strikt auf konfessionelle Uniformität. Erst dadurch entwickelten sich im Reich die auffallenden Differenzen zwischen evangelischen und katholischen Gebieten, die ihre jeweilige Identität durch massive Vorurteile gegeneinander absicherten. Deutlich ablesbar wird dieses Phänomen an dem kultischen Gegensatz zwischen dem deutschen Barock als Ausdrucksform des Katholischen und dem Frömmigkeitstyp des deutschen Protestantismus:

„hier Vernüchterung des Raumes, dort Freude am Raum; hier Liturgiearmut, fast kann man sagen völlige Liturgielosigkeit, dort begeisterte Freude am Gottesdienst; hier Nüchternheit des Bekenntnisaktes, der in das innere Erleben des Individuums verlegt wird, dort Frömmigkeit auch im Werke und in der Gemeinschaft; hier Bildergegnerschaft, dort Freude am heiligen Bild und an geweihten Andachtsgegenständen; hier subjektiv-autonomer Glaube an Gottes Wort in der Schrift, dort Glaube an Gottes Wort, aber dargeboten von der Kirche und in Verbindung mit der Überlieferung und mit der Wunderwelt der Heiligen, ihres Lebens und ihrer Legenden“. So betrachtet war der Barockstaat ein „Bekenntnisstaat mit allen Folgerungen, die der fürstliche Absolutismus daraus nicht bloß für die staatsbürgerliche Führung der Untertanen, sondern auch für die Planung der religiösen Kultur des Gebietes zog“⁴.

Es dominierte der Konfessionalismus bis weit in das 18. Jahrhundert hinein, von den Fürsten hartnäckig verteidigt. Als sich beispielsweise Ende der 1720er Jahre die Lutheraner im Erzbistum Salzburg weigerten, zum katholischen Glauben überzutreten, wurden sie des Landes verwiesen. Alle Proteste gegen diese rechtswidrige Handlung beeindruckten den Salzburger Erzbischof Leopold Anton von Firmian nicht. Daraufhin zogen auf Einladung von König Friedrich Wilhelm I. von Preußen im Jahre 1732 14.000 Salzburger Emigranten nach Potsdam und dann weiter nach Ostpreußen. Solche Aktionen gab es auch mit umgekehrtem Vorzeichen. Im erzprote-

4 Hartmut Lehmann, Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot (Christentum und Gesellschaft 9), Stuttgart u.a. 1980, S. 59 f.

stantischen Württemberg regierte seit 1733 der katholische Herzog Karl Alexander, der zahlreiche Katholiken an seinen Hof zog. Als er 1737 plötzlich starb, kam es zu einer heftigen Reaktion mit Verbot katholischer Gottesdienste. Nur erinnert sei an die Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685, die in Frankreich zu einer umfassenden Verfolgung der Hugenotten führte. Das war anachronistisch und wenig klug, verließen doch dadurch die besten Kräfte das Land.

War der Westfälische Friede denn nun ein Sieg für Frieden und Toleranz? Toleranz im Sinne der Aufklärung wird man das, was im Westfälischen Frieden bestimmt wurde und was danach Lebenswirklichkeit war, nicht nennen können. Man darf es auch nicht, weil damit spätere Maßstäbe und Vorstellungen auf eine frühere Zeit angewandt würden. Die Toleranz der Landesherren war in den Bestimmungen von 1648 charakteristisch eingeschränkt: Es galt als die gottverantwortliche Pflicht der Fürsten, jeden nicht ‚richtigen‘ Gottesdienst im Interesse der reinen Lehre nicht zu dulden. Toleranz Andersgläubigen war nur insofern zu gewähren, als ihnen Religionsausübung im eigenen Haus erlaubt war (*religio tolerata*). Selbst das wurde, wie wir gesehen haben, nicht immer ausgeführt. Toleranz wurde vor allem den unterdrückten religiösen Minoritäten kaum gewährt. Diese Haltung ist jedoch aus ihrer Zeit heraus zu verstehen, insbesondere aus dem Erschrecken über das Auseinanderfallen der so lange absolut gültigen Glaubenseinheit. Die Geltungsdauer der relativen gegenseitigen Toleranz von 1648 stand daher auch unter dem Vorbehalt der erhofften Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit. Als Fortschritt gegenüber der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg wird man das kaum verstehen können. Auch die Kirchen konnten sich nicht aus diesem Denken befreien, im Gegenteil. Sie haben in den internen Auseinandersetzungen gegeneinander viel von der Kraft verbraucht, die sie in den folgenden Zeiten dringend zur Erhaltung ihres Bestandes gebraucht hätten.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg sah die Welt jedenfalls anders aus, und die Menschen hatten andere Sorgen. Aber immerhin, der Friedensschluß von Münster und Osnabrück hat eine relativ dauerhafte Friedensordnung herbeigeführt und eine schreckliche Zeit beendet, so daß man verstehen kann, wenn 1648 ein Schautaler das Gefühl der betroffenen Menschen in die treffende Devise gefaßt hat: *pax optima rerum*.

Nachwort

Der auf dem VefGT-Symposion in Münster am 24. April 1998 gehaltene Vortrag ist weitgehend unverändert belassen worden. Da die Literatur zum Thema kaum noch zu überblicken ist, wurde weitgehend auf Anmerkungen

verzichtet. Sie ist leicht zugänglich in dem Lexikonartikel von Konrad Repgen, *Dreißigjähriger Krieg*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 9, Berlin/New York 1982, S. 169-188, in dem auch diesem Vortrag zugrunde liegenden vorzüglichen Überblick von Georg Schmidt, *Der Dreißigjährige Krieg* (Beck'sche Reihe 2005), 2. Aufl. München 1996, dort S. 102-110 eine kommentierte Bibliographie, sowie in der von Heinz Duchhardt hg. *Bibliographie zum Westfälischen Frieden* (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte 26), Münster 1996. Die Quellen finden sich in den *Acta Pacis Westphalicae*, für die Konrad Repgen als Hauptherausgeber verantwortlich zeichnet, siehe auch dessen umfassendes Werk *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 81), Paderborn 1998 sowie die von ihm herausgegebenen Sammelbände *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges* und *Krieg und Politik 1618-1648*, München 1981 und 1988. Der neueste Forschungsstand wird erreicht mit dem umfassenden Tagungsband *Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte*, Hg. Heinz Duchhardt (*Historische Zeitschrift, Beiheft* 26), München 1998. Einen lesenswerten Gesamtüberblick bietet Hartmut Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot* (*Christentum und Gesellschaft* 9), Stuttgart u.a. 1980. Ferner sind zu nennen Geoffrey Parker, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt/New York 1987; Heinz Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlin 1988 und Volker Press, *Kriege und Krisen. Deutschland 1600-1715*, München 1991. Die Konfessionalisierungsproblematik hat zuletzt diskutiert Thomas Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur* (*Beiträge zur historischen Theologie* 104), Tübingen 1998. Zur wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation vor dem Krieg siehe den Sammelband *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Hg. T.H. Aston u. C.H.E. Philpin, Cambridge 1985; Peter Blickle, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800*, München 1988 und Gerhard Schormann, *Hexenprozesse in Deutschland*, 2. Aufl. Göttingen 1986. Das erwähnte Tagebuch eines Söldners ist von Jan Peters ediert worden (*Ein Söldnerleben im Dreißigjährigen Krieg*, Berlin 1993). Zum Kriegswesen Fritz Redlich, *The German Military Enterpriser and his Work Force*, Wiesbaden 1964 und Geoffrey Parker, *Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500-1800*, Frankfurt 1990. Die gesellschaftlichen Veränderungen nach dem Krieg beleuchtet noch immer das zuerst 1940 publi-

zierte Werk von Günther Franz, *Der Dreißigjährige Krieg und das deutsche Volk*, 4. Aufl. 1979, neuerdings Christof Dipper, *Deutsche Geschichte 1648-1789*, Frankfurt 1991. Daneben sind lesenswert Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, *Abenteuerlicher Simplicius Simplicissimus*, die *Geschichte des Dreißigjährigen Krieges* von Friedrich Schiller und Golo Manns *Wallenstein-Biographie*, Frankfurt 1971.

Andrea Strübind

„Nehmt einander an“ (Röm 15, 7.13)

Predigt anläßlich der ökumenischen Friedensvesper der AcK am 24.10.1997 in Münster

Liebe Brüder, liebe Schwestern,

„Gott Lob, nun ist erschollen das edle Fried- und Freudenwort, daß nunmehr ruhen sollen die Spieß und Schwerter und ihr Mord“. So hat Paul Gerhard am Ende des Dreißjährigen Krieges erleichtert gejubelt. Mit ihm hofften damals viele leidgeprüfte Menschen auf einen dauerhaften Frieden. Inmitten eines wirtschaftlichen und politischen Zusammenbruchs größten Ausmaßes und angesichts von Zerstörungen und Verwüstungen vieler Regionen begrüßten sie den Friedensschluß, an den wir heute gemeinsam denken.

Wir erinnern uns als Christen aus den unterschiedlichen Konfessionen und Denominationen zugleich an diesen Friedensschluß, der nunmehr vor 349 Jahren den letzten Religionskrieg in Deutschland beendete. Am Ende dieses mörderischen und schmerzlichen Versuchs, die Kirchenspaltung mit Gewalt zu überwinden, stand der Westfälische Frieden. Nie mehr, so verhiieß es der Friedensvertrag, sollte aufgrund unterschiedlicher religiöser Standpunkte ein Krieg begonnen werden. Auch wir können angesichts heutiger religiös motivierter Kämpfe und Kriege nur dankbar an dieses „Fried- und Freudenwort“ denken. Aber als Christen des sogenannten „ökumenischen Zeitalters“ der Kirche dürfen wir die Augen für die Grenzen dieses Friedens nicht verschließen. Er beendete zwar das Morden, aber er besiegelte auch gleichzeitig die konfessionelle Spaltung. Die territoriale Aufteilung der Konfessionen brachte zwar den offenen Kampf zum Ende, steigerte aber auch die gegenseitige Entfremdung. Der Theologe Heinrich Bornkamm sagte: „Damals sind Glaubensfreiheit und Glaubensfremdheit entstanden“. Indem die Konfessionen auseinanderrückten, wurden sie einander fremd.

Liebe Brüder, liebe Schwestern, für mich als Vertreterin der täuferischen Tradition sieht der Rückblick auf den Friedensschluß noch einmal anders aus. Denn die sogenannte „radikalen Reformatoren“ blieben außerhalb des Religionsfriedens. Für die Täufer galt dieser Friede nicht. Sie wurden im Reich weiterhin nicht geduldet. Niemandem, der außerhalb der drei großen christlichen Konfessionen stand, wurde das Recht zum öffentlichen Gottesdienst und zur Verbreitung ihres Glaubens durch Wort und Schrift gewährt. Die gesamte täuferische Bewegung wurde in den Untergrund gedrängt und durch rigorose Verfolgung seitens protestantischer und katholischer Obrig-

keit fast völlig ausgelöscht. Das galt nicht nur für die Niederwerfung der täuferischen Vision eines endzeitlichen Königreichs, das in einer „Schreckensherrschaft“ endete. Sie wird wohl auf immer mit dem Namen der Stadt Münster verbunden bleiben. Die Verfolgung traf auch die ganz anders gearteten Täuferbewegungen in der Schweiz, Oberdeutschland und Österreich, die ausgehend von der reformatorischen Predigt den Weg eines friedlichen Gemeindechristentums eingeschlagen hatten. Für Gewissensfreiheit war kein Platz in diesem Frieden! Freie Wahl des Glaubensbekenntnisses galt vielmehr nur für die Obrigkeit, nicht für die Untertanen. Andersdenkenden – Christen und Juden – blieb nur die Auswanderung.

Und nun feiern wir hier: orthodoxe, katholische und evangelische Christen aus den unterschiedlichen Strömen der Reformation gemeinsam Gottesdienst. Das ist ein unübersehbares Zeichen dafür, daß sich im Blick auf die Kirchen in den fast 350 Jahren sehr vieles verändert hat. Aus dem feindlichen Gegeneinander der Kirchen ist ein Miteinander geworden; aus dem Status Quo der Trennung ein Aufeinanderzugehen; aus der Abgrenzung eine Annäherung; aus der Polemik ein gemeinsames Lernen.

Unser heutiger Predigttext zeigt uns aber noch eine ganz andere Dimension und Zukunftsperspektive auf: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob. [...] Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, daß ihr immer reicher werdet an Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes“ (Röm 15, 7.13).

„Nehmt einander an“. Was bedeutet es für uns Christen am Ende des 20. Jahrhunderts einander anzunehmen? Was wird hier von uns gefordert? Welche Schritte sollten in der Ökumene gegangen werden? Bevor wir darüber gemeinsam nachdenken, dürfen wir zunächst auf die gute Nachricht hören, die dieser Vers für einen jeden von uns bereithält. Ihr seid bereits angenommen worden. Christus hat euch angenommen! Wir sind zuerst angenommen durch Christus. Wo wir uns angenommen und bejaht fühlen, werden wir glücklich, da leben wir auf. Menschen leben von der Annahme, das entspricht unserer Lebenserfahrung. Und nun ruft uns Gottes Wort zu: Christus, der Sohn Gottes, ist in diese Welt gekommen, um uns anzunehmen. Wir sind angenommen als Söhne und Töchter Gottes, mit ihm versöhnt und im Frieden. Gott fragt bei seiner Annahme nicht nach unserem Wert. Nicht aufgrund dessen, was wir sind, sondern trotz dessen, was wir sind, sind wir angenommen. Das sagt uns jeder Gottesdienst, jedes Abendmahl, jedes Kreuz in jeder Kirche zu: Ihr seid angenommene Menschen, über euch ist das große Wort der barmherzigen Annahme gesprochen (H. Gollwitzer).

Christen leben von diesem Angenommensein in Christus. „Wie Christus“ hat hier also nicht so sehr einen vergleichenden Sinn, sondern begründet das gegenseitige Annehmen. Ernst Käsemann faßte die Konsequenz daraus so zusammen: „Wo quer durch alles Irdische die Gottlosen zu Gotteskindern werden, kann nichts die Glieder der Gemeinde mehr unüberbrückbar trennen, ist gegenseitige Annahme unabweisbar [...] müssen alle Verschiedenheiten zur Erbauung des Ganzen führen“. Ihr seid von Christus angenommen! Trotz aller Fehler und allem Versagen, aller Irrwege der Kirchengeschichte dürfen wir als Christen aus den verschiedenen Kirchen mit seiner Liebe und seiner Vergebung rechnen, jeden Tag neu. Wer dieses Wunder versteht, der kann auch den anderen annehmen.

Was heißt aber „einander annehmen wie Christus“? Unsere Verse entstammen einem Kapitel, in dem es um heftige Streitfragen unter Christen ging. Pro und contra vegetarisches Essen, Sonntagsarbeit und alkoholische Abstinenz prallten hart aufeinander. Man unterschied sich, je nach Liberalität in diesen Fragen, in sogenannte Starke und Schwache. In der Pluralität der heutigen Ökumene könnten wir sicher ganz andere Streitfragen aufzählen, in denen wir uns je nach Liberalität oder unbeirrbarer Prinzipientreue voneinander unterscheiden. Unter Christen wird heute zwar über anderes gestritten, aber sicher nicht weniger heftig. Neben den großen ungelösten dogmatischen Fragen zu Taufe, Eucharistie und Amt kommen uns Reizthemen wie Frauenordination, Sexualethik, Proselytismus schnell in den Sinn. Der Streit um das Bekenntnis und die christliche Lebensführung prägt die gesamte Kirchengeschichte und auch die heutige Ökumene. Paulus ermahnt nun seine Mitchristen – die Starken und die Schwachen – einander anzunehmen. Es fällt uns leicht, uns gegenseitig anzunehmen, wenn der andere so ist wie wir. Wir nehmen dabei den Nächsten oft nur „nach unserem Bilde“ an und sehen ihn nur mit unserem eigenen Vorurteil. Aber dann suchen wir in Wirklichkeit gar nicht den anderen, sondern nur uns selbst im anderen (J. Moltmann). Das gilt auch für die heutige Ökumene. Wir nehmen einander nur mit gewissen Vorbehalten an. Kirchen, die so sind wie wir, bestätigen uns. Mit denen fällt das Annehmen leichter. Zwei volksgemeinschaftlich strukturierte Kirche können sich leichter verständigen. Da hat man dieselben Probleme. Praktische Faktoren, wie die Staatskirchenverträge, machen es ja unerlässlich, daß die beiden großen Kirchen unmittelbar kooperieren. Einer bischöflichen Kirche fällt die Zusammenarbeit mit einer anderen bischöflich geordneten Kirchen leichter. Eine Freikirche fühlt sich im Gespräch mit anderen Freikirchen, die vor denselben Herausforderungen stehen, eher angenommen. Kirchen dagegen, die anders sind, verunsichern uns.

Da kommt man schnell zu der Einschätzung: die anderen stören den Fortschritt in der ökumenischen Bewegung. Wir wären schon weiter, wenn diese oder jene Kirche bzw. Freikirche im Konzert der Ökumene fehlte. So tendiert man in unserem Land schon lange zur bilateralen Ökumene der beiden Großkirchen. Hier werden bedeutende Kooperationen erreicht. Die multilaterale Ökumene mit den vielen Stimmen und Meinungen, dem großen unterschiedlichen Erfahrungspool ist so kompliziert. Man hat den Eindruck: Multilaterale Ökumene, wie sie die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen verkörpert, hemme die Schrittggeschwindigkeit auf dem Weg zur kirchlichen Einheit. Darum lieben wir eher die, die so sind wie wir und meiden die, die anders sind.

„Nehmt einander an wie Christus euch angenommen hat“. Das Wort des Apostels kann unserer ökumenischen Weggenossenschaft eine neue Orientierung geben. Christus hat uns angenommen in den verschiedenen Kirchen mit ihrer je eigenen Geschichte und ihrem je eigenen Profil. Von diesem Angenommensein kommen wir alle her. Das durchbricht unsere Grenzen. Das öffnet uns für die anderen Kirchen, so wie sie sind. Christus hat uns angenommen in den verschiedenen Kirchen. Diese Erkenntnis führt dazu, daß wir unseren konfessionellen Selbsterhaltungstrieb zurückstellen können. Wenn wir auf ihn, unseren Herrn, schauen, werden wir vom Krampf der kirchlichen Selbstbestätigung frei. Wir verlieren die ständige Angst um unsere Identität und werden offen für die anderen, die andere Tradition, die andere Form der einen Kirche.

Auf der Ökumenischen Versammlung in Graz ist bei allem spirituellem Erleben des gemeinsamen Gebets auch deutlich geworden, daß Kirchen und Freikirchen aus unterschiedlichen Gründen, die Ökumene manchmal für etwas Gefährliches halten. Sei es die Angst vor einer Verwestlichung, mit der einhergehenden Werteverstärkung; sei es die Angst, daß im Einheitsstreben der Wahrheitsfrage nicht mehr genügend Raum gegeben wird. „Nehmt einander an“. Hier ist nicht die Rede von gegenseitiger Vereinnahmung, sondern von Annahme. Es kann in der Ökumene nicht darum gehen, Wahrheit aufgrund der Einheit zu relativieren oder Einheit auf Kosten der Wahrheit durchzusetzen. Das gilt auch, diese Bemerkung sei mir gestattet, für die Aufhebung von Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit (E. Jüngel, „Um Gottes Willen Klarheit“, in: ZThK 1997). Paulus meint mit Annahme aber auch nicht nur Toleranz. Es wäre ja im Blick auf die Kirchengeschichte schon ein großer Fortschritt, wenn Christen unterschiedlichster Konfession sich tolerieren würden. Der Apostel fordert mehr von seinen Mitchristen, er fordert auch mehr von uns Kirchen vor der zweiten

Jahrtausendwende. Toleranz überläßt den anderen sich selbst. Liebe dagegen distanziert den anderen nicht. Angesichts der gemeinsamen Annahme durch Christus, aber auch angesichts der fortschreitenden Entchristlichung unseres Landes genügt es nicht, daß sich die christlichen Kirchen tolerieren und nebeneinander stehen bleiben. Der Status Quo der konfessionellen Besitzstandswahrung läßt uns keine Zukunft gewinnen. Alle christlichen Kirchen sind aufgerufen, einander anzunehmen. Das ist etwas ganz anderes, ja viel mehr als gegenseitige Toleranz. Annehmen heißt in diesem Sinne: Gemeinschaft zu suchen, aber auch gemeinsame Veränderung zu suchen.

Wenn wir einander im Sinne Christi annehmen, dann interessieren wir uns für das Recht und das Wohlergehen der verschiedenen Kirchen und Freikirchen. Das hat Auswirkungen bei der Frage nach staatlichen Privilegien und öffentlicher Präsenz in den Medien. Wenn wir einander im Sinne Christi annehmen, nehmen wir an der Freude und an dem Leid der anderen teil. Dann ist ökumenische Gleichberechtigung nicht abhängig von der statistischen Größenordnung oder gesellschaftlichen Relevanz, sondern allein von evangeliumsgemäßen Kriterien. Dann leiden wir gemeinsam an den Kirchenaustrittszahlen und schielen nicht beruhigt auf unsere eigenen Mitgliederlisten. Dann gilt es aber auch, gemeinsam gegen das neue Religionsgesetz in Russland zu protestieren.

Wenn wir einander im Sinne Christi annehmen, dann fühlen wir uns durch die andere Form des Gottesdienstes nicht mehr verunsichert, sondern bereichert. Dann muß auch keiner den anderen auf seine Taten oder Untaten in der Geschichte festlegen. Und das sage ich auch bewußt in dieser Stadt, die für die Zerschlagung und daran anknüpfende Diskriminierung des Täufern zum bleibenden Symbol geworden ist. Wo dieses Annehmen im Sinne Christi geschieht, das Geltenlassen, das Aufeinanderhören, das Vergeben, das treue Zueinanderstehen, da sind wir auf dem richtigen Weg. Vielmehr gewinnt Ökumene dort eine neue Dimension oder macht sogar einen Qualitätssprung. Vielleicht hat das die Ökumene an der Basis schon längst erkannt. In Graz sprach man offiziell von der „Ökumene mit den zwei Geschwindigkeiten“. Der echte Erfolg von Graz seien die motivierten Leute an der Basis, die der Ökumene neue Schwung verleihen, weil sie gemeinsam erkannten: Wir sind von Christus angenommen. Es gilt, diese Wirklichkeit im Reichtum unserer Unterschiede zu leben und auszudrücken.

Dennoch bleibt auch wahr, daß sich trotz vieler Fortschritte am Ende dieses „ökumenischen“ Jahrhunderts Enttäuschung über das Erreichte breitmacht. Der erwartete Durchbruch zur sichtbaren Einheit blieb bis jetzt aus. Viele befürchten auch in unserem Land angesichts der Finanz- und

Strukturkrise der Großkirchen eine ökumenische Eiszeit. Es bleibt zu fragen, wohin die krisenhaft erlebte Gegenwart führt: zu einer verbindlicheren ökumenischen Zusammenarbeit oder zu einem neuen Konfessionalismus. Wir Christen sind auf dem Weg zu einer gesellschaftlichen Minderheit, der wohl in Zukunft immer weniger Privilegien eingeräumt werden. Es liegt an uns, ob diese Entwicklung die Kirchen enger zusammenführt, oder uns wieder stärker voneinander isoliert.

Heute geht es, ob wir wollen oder nicht, bei allem christlichen Denken und Handeln um die wesenhafte christliche Einheit. Das Versagen einer Kirche wird heute der ganzen Christenheit angelastet. Denn der außerkirchlichen Welt fällt die Unterscheidung zwischen den Konfessionen immer schwerer. Die postmoderne Gesellschaft mit ihrer religiösen Indifferenz ruft uns deshalb unüberhörbar aus der ewigen Konkurrenz, aus dem Streit, aus der Polemik heraus. Die Zerrissenheit des Leibes Christi stellt heute mehr als je zuvor die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses in der Öffentlichkeit in Frage. Vielleicht müssen wir deshalb entschlossen zurückkehren zu den Anfängen der ökumenischen Bewegung. Glaubwürdige Mission war damals die Triebfeder, um ein überkonfessionelles Miteinander zu suchen. Vielerorts spricht man davon, daß ein missionarisches Zeitalter der Christenheit in Europa angebrochen sei. Die Kirchen sind miteinander zu einem klaren und profilierten Zeugnis herausgefordert.

Unser Predigtwort nennt uns darüber hinaus das entscheidende Ziel, dem unser gemeinsames Annehmen gilt: das Lob Gottes. „Nehmet einander an – zu Gottes Lob“. Wir haben notwendig und einmütig etwas Besseres zu tun, als über unsere Gegensätze zu streiten: Gott zu loben. Wir gehören zusammen und tragen gemeinsam den Namen Jesu Christi, damit wir einmütig mit einem Munde Gott loben. Und, wie es die Basisformel des ÖRK heißt, „gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu wir berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“.

„Nehmt einander an – zu Gottes Lob“. Stehen wir vor einer unlösbaren Forderung? Paulus ist angesichts der zerstrittenen Römer zuversichtlich. Er ist voller Hoffnung und er betet zugleich für diese Hoffnung. „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, daß ihr immer reicher werdet in der Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes“. Dieser Hoffnung auf den Gott der Hoffnung bleibt alles andere untergeordnet, auch das gegenseitige Sich-Annehmen. Die Hoffnung auf Gott macht ganz weit für alle anderen. Möge uns Gott mit dieser Hoffnung beschenken.

Amen

Religionsfrieden und Religionsfreiheit – das gab es in Ostfriesland schon 1599

I.

In Ostfriesland wurde niemand im 16. Jahrhundert seines Glaubens oder seiner Religion wegen eingesperrt, geschweige denn getötet. Das gab es zwar im 17. Jahrhundert ab 1674 in Emden, daß jemand um seines Glaubens willen ins Gefängnis kam, aber letztlich nur, um aus der Stadt ausgewiesen zu werden. Dieses Schicksal widerfuhr ca. zehn Quäkern¹. Sie waren von einer erstaunlichen Hartnäckigkeit und kehrten immer wieder in die Stadt zurück, aus der sie vertrieben worden waren. Dabei kam es dann schließlich auch zu Todesfällen als Folge der erfolgten Verhaftungen. Aber kein Quäker starb im Gefängnis.

Um der Verfolgung zu wehren, richtete William Penn am 14./24. Dezember 1674 einen bemerkenswerten Brief an den Magistrat der Stadt Emden². Darin schrieb er u.a.:

„Ich meine, Ihr solltet doch nicht vergessen, daß Ihr berühmter Vorfahren Nachfolger seid, die mit großem Recht und kräftigen Gründen die Gewissensfreiheit gegen die Bullen des Papstes, gegen die Plakate des Kaisers und gegen die spanische Inquisition eifrig verteidigt und vertreten haben“. „Gedenkt, daß sie Menschen sind so gut wie Ihr, ebenso frei geboren, ebenso gleichberechtigt zu allen natürlichen, bürgerlichen und gemeinen Privilegien und Vorrechten. Die Abweichung ihrer Gewissensüberzeugung in betreff der Dinge der jenseitigen Welt kann unter keinen Umständen ein Grund sein, sie dieser Rechte zu berauben“. „Und habt deshalb lieber Mitleid mit ihnen, als daß Ihr ihnen mit Gewalt zusetzt“.

So gab sich William Penn alle erdenkliche Mühe und verfaßte ein Dokument von europäischem Rang, doch es nützte nichts. Mit dem Religionsfrieden und der Religionsfreiheit war es in Emden nach 1599 so gut nun auch wieder nicht bestellt.

Erst Jahre später, als mit der Vertreibung der Quäker aus England Reichtum für eine Stadt wie Emden winkte, die einmal bessere Zeiten ge-

-
- 1 Ernst Kochs, Die Quäker in Emden. In: Upstalsboom blätter für Ostfriesische Geschichte, Heimatschutz und Heimatkunde, 10/11 (1921-1923), Emden 1922, S. 60-79.
 - 2 Antje Brons, Ursprung, Entwicklung und Schicksale der altevangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten in kurzen Zügen übersichtlich dargestellt. 3. Auflage, Emden 1912, S. 385-391.

habt hatte, stellte man relativ rasch großzügige Privilegien aus³. Doch es war schon zu spät. Die Vertreibung währte nur kurze Zeit, und die Quäker konnten wieder nach England zurückkehren. Ähnlich ging es den sephardischen Juden, auch sie galten als reich. Darum machte man ihnen bald nach 1700 großzügige Angebote⁴. Man richtete für sie sogar innerhalb der Stadtmauern einen Friedhof ein. Doch auch sie kamen nicht. Aschkenasische Juden, die schon seit 150 Jahren in der Stadt lebten, erhielten den Friedhof an der Bollwerkstraße bis zu ihrer Ausrottung 1942.

Das sind nur wenige Beispiele für die lange Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg. Wie konnte es dennoch zu der Überschrift kommen „Religionsfrieden und Religionsfreiheit – das gab es in Ostfriesland schon 1599“? Dazu müssen wir in die Geschichte des Landes sehen⁵.

II.

Graf Edzard I. von Ostfriesland, auch wohl „der Große“ genannt, hatte das Pech, daß er zu weit griff, als er in Ostfriesland regierte. Er scheiterte mit dem Versuch, Ostfriesland von der Zuidersee bis zur Weser auszudehnen. Im Jahre 1513 wurde er in die Reichsacht getan, aus der er 1517 herauskam. Das war wohl der Grund, daß er sich in seinem letzten Lebensjahrzehnt im wesentlichen auf Ostfriesland in seinen heutigen Ausmaßen beschränken mußte. Dabei war er der Refomation durchaus zugeneigt. Erst auf seinem Sterbebett bekannte er sich zum evangelischen Glauben. In seinem Lande hatte er die Dinge treiben lassen. Die alte Kirche und die Klöster blieben zu Edzards I. Zeiten erhalten, aber daneben kam eine unbestimmte Anzahl von Protestanten der verschiedensten Richtungen auf, ohne daß man sich viel tat. Es gab zwar Religionsgespräche in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts, aber man lebte letztlich friedlich nebeneinander⁶. Es war schon ein Beispiel für Religionsfrieden und Religionsfreiheit, aber eben auf trügerische Art.

Im Jahr 1528 kam der 23-jährige Graf Enno II. an die Stelle seines verstorbenen Vaters. Von ihm wird bezeugt, wie er die Klöster- und Kirchen-

3 Duldungsedikt für die Quäker in Emden vom 26. Februar 1686. In: Kochs (wie Anm. 1), S. 79.

4 Jan Lokers, Die Juden in Emden 1530-1806, Aurich 1990, S. 54 u. 67 ff.

5 Menno Smid, Ostfriesische Kirchengeschichte. In: Ostfriesland im Schutze des Deiches, hrsg. von Jannes Ohling, Band VI, Pewsum 1974, [zitiert: Smid I] – Ostfriesland. In: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, hg. von Anton Schindling und Walter Ziegler, Der Nordwesten, Band 3, Münster, 2. Auflage 1995, S. 162-180 – Artikel „Ostfriesland“ in: TRE XXV, Berlin/New York 1995, S. 537-540.

6 Smid I, S. 116 ff.

schätze rauben ließ⁷. Daneben versuchte er, die kirchlichen Verhältnisse in seinem Lande zu ordnen. Das geschah Ende 1529 auf der Grundlage der Marburger Beschlüsse vom Oktober des gleichen Jahres, allerdings mit Ausnahme des Abendmahlsartikels, über den keine Einigkeit erzielt wurde. Diese Kirchenordnung versuchte er durchzusetzen. Die Täufer sollten dadurch vertrieben werden, denn es gab gewisse Anzeichen dafür, daß diese möglicherweise schon seit etwa 1525 im Lande waren⁸. Aber reichlich ein halbes Jahr nach Erlaß dieser Kirchenordnung taufte Melchior Hoffman im Sommer 1530 ca. 300 erwachsene Menschen in der Gerkammer der Großen Kirche zu Emden, gleichsam vor den Augen des auf der benachbarten Burg lebenden Grafen Enno II. Diese Täufer blieben auch zum größten Teil in der Stadt⁹.

Graf Enno II. wandte sich dem Harlingerland, nämlich Esens, Stededorf und Wittmund, zu. Doch da rief Balthasar von Esens den Herzog Karl von Geldern um Hilfe. Dieser galt als Reichsketzermeister und besiegte Enno II. Die Folge war eine neue Kirchenordnung von 1535, streng lutherisch ausgerichtet. Diese sollte zum katholischen Glauben zurückführen. Sie blieb zwar, wenn auch wenig beachtet, für ganz Ostfriesland in Kraft bis zum Werden zweier neuer Kirchenordnungen in den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts, nämlich einer reformierten und einer lutherischen¹⁰. Auf Grund dieser Regelung kam es auch zu einigen Entlassungen von Pastoren. Aber im Anhang dazu wurden Ausführungsbestimmungen erlassen, über die man sich eigentlich nur im höchsten Maße wundern kann. Für alle Gemeinden im Lande, mochten sie nun lutherisch oder reformiert sein, wurden Grundsätze aufgestellt, die das Eigenrecht einer jeden einzelnen Gemeinde respektierten. Ihnen wurde das Pfarrwahlrecht, das Mitwirken bei theologischen Prüfungen und die übrige Selbstverwaltung zuerkannt. Dieses war ein Anknüpfen an vorreformatorische Verhältnisse, in denen das Sendrecht durchaus so weitgehende Eigenrechte den Einzelgemeinden einräumte¹¹. Wie weit dieses schon damals praktiziert wurde, läßt sich aus Mangel an Quellen leider nicht mit Sicherheit sagen. Doch was hier in lutherischem Gewande 1535 auftauchte, wurde am Ende des Jahrhunderts, nämlich 1599 gleichsam zu so etwas wie zu einem Grundgesetz für reformierte und lutherische Gemeinden, das zum Teil heute noch in Geltung ist, bei den einen als

7 Ebd. S. 135 ff.

8 Ebd. S. 140 ff.

9 Ebd. S. 145.

10 Ebd. S. 146 ff.

11 Ebd. S. 148 ff.

immerwährendes allgemeines Pfarrwahlrecht, bei den anderen als Interessenwahlrecht.

Graf Enno II. ging, was die Konfession anlangte, noch einen Schritt weiter. Im Jahre 1538 bemühte er sich im geheimen darum, in Ostfriesland die katholische Kirche wieder zur alleinherrschenden zu machen, und zwar über die Universität Köln¹². Aber dann starb in diesem Jahr der Herzog Karl von Geldern. Daraufhin versandete die Sache. So lebten in Ostfriesland, nach Erlaß der Kirchenordnung von 1535 solche, die mehr zu Bullinger in Zürich neigten, solche, die in Wittenberg ihre Heimat hatten, aber auch Täufer, Juden und Katholiken nebeneinander her, ohne daß dieses der Kirchenordnung entsprach. Es gab niemand im Lande, der die Kraft besaß, dieser Ordnung nun auch zur Anerkennung zu verhelfen. Also zu Graf Enno II. Zeiten war es in Ostfriesland so schlecht nun auch wieder nicht um Religionsfrieden und Religionsfreiheit bestellt.

Im Jahre 1540 starb Graf Enno II. Nun drängte sich Graf Johann von Falkenburg, sein Bruder, der wieder streng katholisch geworden war, in die vormundschaftliche Regierung. Ostfriesland hatte wieder einen katholischen Landesherrn¹³. Doch 1542 wurde er aus diesem Amt verdrängt, und Gräfin Anna, Witwe von Enno II., übernahm die vormundschaftliche Regierung für ihre minderjährigen Söhne. Sie hatte auf kirchlichem Gebiete nichts Eiligeres zu tun, als den im Lande lebenden Johannes à Lasco auf Grund der Kirchenordnung von 1535 zum Superintendenten von ganz Ostfriesland zu machen.

Johannes à Lasco hatte mit seinen damals etwa 43 Jahren schon ein abenteuerliches Leben hinter sich gebracht¹⁴. Eigentlich wollte dieser Pole, der 1499 in Lask, westlich von Lodz, geboren wurde, Nachfolger seines Onkels Jan, Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen, werden. Dafür hatte er eine hervorragende Ausbildung in Krakau, Wien, Rom, Bologna, Padua, Basel bei Erasmus von Rotterdam und Paris genossen. Doch mit seinem Bruder ließ er sich auf dem Balkan in Abenteuer ein, die ihn 1529, als die Türken das erste Mal vor Wien standen, auf die falsche Seite, nämlich die der Türken, brachte. Danach endete für ihn das Bestreben, der Nachfolger seines Onkels in Gnesen zu werden. Aber auch bei jedem anderen Bischofsstuhl in Polen scheiterte er, um den er sich bis 1538 bemühte. So verließ er das Land 1539, freundete sich mit dem Niederländer Albertus Hardenberg an, heiratete 1540 in Löwen und zog von dort als Privatmann

12 Ebd. S. 153 ff.

13 Ebd. S. 157 f.

14 Ebd. S. 158 ff – Art. „Jan Laski“. In: TRE XX (1990), S. 448-451.

nach Emden. Von hier aus reiste er noch einmal an das Sterbebett seines Bruders in den Jahren 1541/42. Nachdem dieser gestorben war, brach er endgültig mit der katholischen Kirche und wurde nun erster evangelischer Superintendent in Ostfriesland, offensichtlich ohne weitere Vorbereitung. Hier sprach er mit Menno Simons und den Anhängern von David Joris. Er versuchte, das Bilderverbot in der Großen Kirche in Emden durchzuführen und richtete 1544 den Emder Kirchenrat und den Coetus, eine Predigerversammlung für ganz Ostfriesland, ein. Doch hier hatte er Schwierigkeiten, vor allem im theologischen Bereich. Er versuchte, die eine Kirche in Ostfriesland aufrechtzuerhalten.

Durch das Interim verlor Johannes à Lasco seine Superintendentur, nachdem er schon 1548 nach England gefahren war. Er mußte zwar im Herbst 1553 aus England fliehen und kam zurück nach Emden. Hier wirkte er auf den Emder Katechismus von 1554 ein, aber sein Superintendentenamt erhielt er nicht zurück. Es bleibt eine Frage, ob à Lasco für Religionsfrieden und Religionsfreiheit gewesen wäre. Doch das muß wahrscheinlich verneint werden. Auf Grund seines Einwirkens auf den Emder Katechismus von 1554, der zum reformierten Katechismus für Ostfriesland wurde, scheint das ausgeschlossen zu sein. Da à Lasco sich in Ostfriesland offensichtlich nicht durchzusetzen vermochte, verließ er das Land 1555, wandte sich nach Frankfurt am Main und 1556 nach Polen, wo er 1560 starb.

In Ostfriesland blieb Gellius Faber de Bouma, der nach à Lasco eine führende Stellung einnahm, ohne allerdings mit der Superintendentur beauftragt zu werden¹⁵. Doch er war unstreitig auf Ausgleich bedacht. So war zu seiner Zeit Martin Micron Pfarrer in Norden, ein ganz entschiedener Reformierter. Martin Faber, ein ebenso überzeugter, aber bescheidener Lutheraner, saß im benachbarten Hage. Nach Martin Micron kam ein so eindeutiger Lutheraner wie Johannes Ligarius auf dessen Norder Stelle, bis er wieder weichen mußte.

In jener Zeit wurde Emden zu einem bevorzugten Druckort von reformiertem Gedankengut, aber auch von täuferischen Ideen. Die Stadt entwickelte sich während der Auseinandersetzungen in den Niederlanden zu einer Flüchtlingsstadt, in der offensichtlich die verschiedensten Richtungen nebeneinander lebten, ohne sich gegenseitig zu sehr zu bekämpfen.

Männer wie Petrus Medmann als Bürgermeister und Albertus Hardenberg als Theologe suchten für Emden, doch wohl so etwas wie eine dritte Richtung zwischen Genf und Wittenberg zu schaffen. Dabei bevorzugten

15 Smid I, 175 ff.

sie die melanchthonisch-butzerische Linie¹⁶. Es war also durchaus ein Versuch, in Ostfriesland Religionsfrieden und Religionsfreiheit herzustellen. Das scheint in gewisser Weise auch für die Zeit bis etwa 1575 gelungen zu sein. Allerdings muß hier erwähnt werden, daß mit dem Verbot des Franziskanerklosters in Emden gegen Ende der fünfziger Jahre des 16. Jahrhunderts nur noch wenige katholische Inseln in Ostfriesland blieben, wie etwa Kloster Thedinga oder auch Kloster Barthe. Doch praktisch war die katholische Kirche in Ostfriesland in jenen Tagen verboten. Aber es gab im Lande eine größer werdende Anzahl von Täufern und Juden.

Erst mit der Belehnung der beiden Grafenbrüder Edzard II. und Johann begann eine neue Entwicklung in Ostfriesland, die ab 1575 durch die Berufung des Calvinisten Menso Alting, der bis zu seinem Tode 1612 in Emden blieb, auf die Spitze getrieben wurde¹⁷. Jetzt erst erhielten die Auseinandersetzungen ihre volle Schärfe. Alting erließ bereits 1576 eine Coetusordnung. In dieser wurde unter Ziffer VIII festgestellt¹⁸:

„Eaque incorrupte, pure ac sincere doceretur, ut est in libris prophetis et apostolicis, in vetustis symbolis, in Augustana Confessione, in Locis communibus Philippi Melanchthonis, aliorumque praeclarissimorum virorum scriptis comprehensa et explicata“.

[Und unverfälscht, klar rein gelehrt werde, wie sie in den prophetischen und apostolischen Büchern, in den alten Symbolen, in der Augsburgerischen Konfession, in den Hauptlehren des Philipp Melanchthon und in den Schriften anderer bedeutender Männer zusammengefaßt und ausgeführt sind].

Dann heißt es noch einmal unter Ziffer XVI:

„[...] ex supra dictis prophetis et apostolicis scriptis, ex symbolis, Augustana Confessione, Locis communibus Ph. Melanchthonis, a ministris Embdaneae ecclesiae anno 1554 brevis catechismus conscriptus et in lucem editus“.

[Aus den oben genannten prophetischen und apostolischen Schriften, aus den Symbolen, der Augsburgerischen Konfession, den Hauptlehren Ph. Melanchthons (und) dem von den Emdener Pastoren im Jahre 1554 als kurzer Katechismus zusammengeschrieben und ans Licht gebracht sind].

Das sind natürlich durchaus klare Aussagen bezüglich des Bekenntnisses. Allerdings ist bei der Confessio Augustana nicht gesagt, ob es sich um die invariata von 1530 oder um die variata von 1540 handelt. Das letztere ist

16 Ebd. S. 183.

17 Ebd. S. 207 ff.

18 Emil Sehling (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. VII. Band, Niedersachsen, II. Hälfte, Die außerwelfischen Lande. I. Halbband, Tübingen 1963. Hier: Acta coetus pastorum ecclesiarum Frisiae Orientalis. Hg. von Anneliese Sprengler-Ruppenthal. S. 436 ff [zit.: Sprengler-Ruppenthal].

wohl der Fall, wie auch der Hinweis auf den Katechismus von 1554 zeigt, denn dieser war reformiert.

Als weiteres ist an ein Unionsgespräch zu erinnern, das Graf Edzard II. angeregt hatte. Dabei wurden die Gegensätze zwischen den Reformierten und Lutheranern noch sehr viel deutlicher herausgestellt. Im Jahre 1583 ließ Graf Edzard II. den Emdener Coetus verbieten, da dieser ihm zu stark reformiert geprägt war. Darüber kam es zur faktischen Trennung des Landes in zwei Konfessionen. Graf Johann, der Unverheiratete, stand auf Seiten der Reformierten. Graf Edzard II., der die schwedische Königstochter Katharina zur Frau hatte, war lutherisch. Graf Johann erhielt die Ämter Leerort, Stickhausen und Greetsiel. Dieses Gebiet versuchte er entsprechend dem Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens von 1555, „Cuius regio, eius religio“ vor allem durch die Leerer Coetusordnung von 1583 reformiert zu gestalten¹⁹. Diese Ordnung, die sich nach ihrer Bekenntnisaussage mit allen reformierten Ländern und Orten in Europa verbunden weiß, unterschrieben 47 Pastoren aus den Ämtern Leerort und Stickhausen. Wie weit sie damit alle gleich reformiert waren, mag dahingestellt sein²⁰.

Graf Edzard II. führte in den ihm verbliebenen Ämtern Emden, Norden, Berum, Aurich und Friedeburg die lutherische Konfession ein, soweit das noch nötig war. Dabei stieß er vor allem im Amt Emden auf massiven Widerstand der Reformierten. Dort saß ein so entschiedener Calvinist wie Menso Alting. Darum kam es auch zu Auseinandersetzungen zwischen dem Grafen und Alting, so z.B. als 1588 die zehnjährige Tochter Graf Edzards II. starb. Der Graf wohnte zwar schon lange nicht mehr in Emden, sondern in Aurich, aber er wollte seine Tochter im Erbbegräbnis der Cirksema in der Großen Kirche in Emden beisetzen lassen. Als der Leichenzug dort ankam, bot sich Alting an, die Trauerrede zu halten und stellte sich vor die Kanzel. Der Graf traute sich nicht, ihn davonzujagen, sondern ließ seine Tochter ohne Predigt in der Großen Kirche beisetzen. Er zog nach der stillen Beisetzung mit der Trauergemeinde auf seine Burg in der Stadt Emden unmittelbar neben der Kirche und ließ dort seinen Hofprediger die Traueransprache halten²¹. Damit war endgültig der Bruch in zwei feindliche Lager hergestellt und der Religionsfriede zerbrochen.

Schon vorher, im Jahre 1586, hatte Graf Edzard II. versucht, den Lutheranern in Emden zu einer Kirche zu verhelfen. Er wollte ihnen die Gasthauskirche öffnen, aber diese war im Besitze der reformierten Kirche.

19 Ebd. S. 440-451.

20 Ebd. S. 443-446.

21 Smid I, 230 ff.

Ebenso scheiterte er mit dem Fleischhaus, einer schönen gotischen Kapelle am Neuen Markt. Schließlich blieb ihm nur noch die Neue Münze, die sich in gräflichem Besitz befand. Ein Pastor und ein Lehrer wurden angestellt. Das war aber nur ein schwacher Versuch des Grafen in seiner eigenen Stadt gegenüber einem übermächtigen Kirchenrat reformierter Konfession²². Über die Entwicklung in den Landgemeinden wissen wir weniger. Aber beide Grafen versuchten, je ihrer Konfession zur Alleinherrschaft in ihrem Gebiet zu verhelfen.

Im Jahre 1589 kam es zu einem ersten Aufstand in Emden. Die Vierziger wurden gebildet²³. Das waren vierzig Männer, die eine Art Nebenregierung bildeten. Diese erkannten Graf Edzard II. zunächst nicht an. Etwa gleichzeitig begann Menso Alting einen Streitschriftenkrieg, der von lutherischer Seite erwidert wurde. Dabei ging es vor allem um den Nachweis, daß die andere Partei letztlich keine Daseinsberechtigung in der Stadt Emden hatte. Emden war schon immer reformiert oder eben lutherisch gewesen. So war die Sache nicht zu entscheiden.

Als Graf Johann im Jahre 1591 kinderlos starb, fielen seine Ämter wieder an Graf Edzard II. zurück, der die lutherische Religion vertrat. Damit hätte diese Angelegenheit entschieden werden können, denn der Augsburger Religionsfriede sagte, wonach auch beide zu handeln versuchten: *cuius regio, eius religio*. Doch dieser Grundsatz ließ sich so einfach nicht mehr in Ostfriesland durchsetzen. Das Eigenrecht der Gemeinde, das sich seit 1535 auf die neuen Verhältnisse umgestellt und weiterentwickelt hatte, stand dem entgegen. Außerdem war die Zahl der niederländischen Flüchtlinge im Lande immer noch eine beträchtliche. Diese standen inzwischen, von Ausnahmen abgesehen, fest im reformierten Lager. Die Eigenständigkeit der Gemeinden, starker niederländischer Einfluß und dazu ein lutherischer Landesherr für Ostfriesland, das drängte auf eine Regelung.

In dem schon erwähnten Streitschriftenkrieg ging es bald um mehr als nur um den Nachweis, daß die andere Seite dort nichts zu suchen hatte²⁴. 1592 wurde von Emden reformierter Seite ein „missive oder Sendbrieffe etlicher Guthertzenigen / unnd Gelehrten Studenten / samt einer Böpstlichen Bulla, An Licentiatum Hermannum Hamelmann“ herausgegeben. Darin wurde das in der reformierten Gemeinde in Emden seit mindestens fünfzig Jahren praktizierte Pfarrwahlrecht ausführlich beschrieben. Hierauf nahm

22 Ebd. S. 229 f.

23 Walter Deeters, Geschichte der Stadt Emden von 1576-1611. In: Ostfriesland im Schutze des Deiches, hg. von Gisbert Wiltfang, Leer 1994, Band X, S. 288 ff.

24 Smid I, S. 234 ff.

die „Summarische beschryvinge der ordnung in der christlichen kercken to Embden. dat is, van den predigern, oldesten, diaken und derem ampte, und erstlich van den predigern und ehrem beröp“, gedruckt 1594 bei Berendt Peterß in Bremen, ausdrücklich Bezug²⁵. Im Text wird dann der Emdener Katechismus von 1554 erwähnt und damit deutlich herausgestellt, daß es sich um eine reformierte Kirchenordnung handelt. So steht sie allerdings außerhalb dessen, was nach dem Augsburger Religionsfrieden als friedensfähig angesehen wurde.

Ganz anders war der Entwurf der Marienhafer lutherischen Kirchenordnung von 1593. Diese Kirchenordnung erschien nicht im Druck, sondern von ihr gibt es nur zeitgenössische Handschriften²⁶. Dabei berief sich Graf Edzard II., in dessen Namen diese Ordnung herausgegeben wurde, auf seinen Vater, nämlich Enno II., die Augsburger Konfession von 1530 und die Lüneburger Kirchenordnung von 1535. Allerdings bezogen sich auch die Reformierten auf die Augsburger Konfession in ihrer Kirchenordnung von 1594, nur meinten sie damit die Variata von 1540, von der sie sich nicht abgesondert hätten. In der Marienhafer Kirchenordnung von 1593 wurde der Versuch unternommen, eine lutherische Ordnung einschließlich der Formula Concordiae für Gesamtostfriesland verbindlich zu machen. Sie wurde unterzeichnet von dem Hofprediger Petrus Heß, den beiden Norder Pastoren, dem Auricher Pastor, den beiden Pastoren von Marienhafen, den Pastoren von Nesse, Arle, Petkum, Osteel, Wolthusen, Woquard, Riepe, Engerhafen, Hinten, Suurhusen, Loquard und von Pastor Johannes Ligarius in Emden. Die Pastoren von Emden, Wolthusen, Hinten und Suurhusen wurden allerdings bald von ihren Ämtern vertrieben, weil diese Orte wieder reformiert wurden oder es schon immer gewesen waren. Doch der freien Pfarrwahl durch die Gemeinden begegnen wir in der reformierten Kirchenordnung wie auch in der lutherischen. In beiden Ordnungen wurde zurückgegriffen auf den Anhang der Ordnung von 1535, da ja für ganz Ostfriesland, welcher Konfession die Gemeinden auch sein mochten, das Pfarrwahlrecht vorgesehen war.

Bereits im August 1593 auf dem Landtag zu Norden hatten die Emdener die Beschwerde eingebracht,

„daß sie die wahre christliche Religion, welche sie von Anfang der Reformation seit numehr 70 Jahren gehabt hätten [...] und daß alles, was derselben zuwider, als der Juden Synagoge, die Trennung auf der Neuen Münze [das waren die Lutheraner], mancherlei Versammlungen der Wiedertäufer und andere abge-

25 Ebd. S. 245 ff; Sprengler-Ruppenthal, S. 480-513

26 Smid I, S. 244 f; Sprengler-Ruppenthal, S. 683-724

schaftt werden mögen und sonderlich, daß Seine Gnaden (wie bei der Fräulein sel. Begräbnis geschehen) die Bürger in ihrer Religion nicht durch solche neue Veränderung wollen hinfüro turbieren"²⁷.

Darauf schrieb Graf Edzard II.: Das Recht, Juden und Mennoniten zu dulden, den Lutheranern den Gottesdienst zu gestatten, über seine Tochter von dem Hofprediger die Leichenrede halten zu lassen, das könnte mit ihm mit Fug nicht disputiert werden. Doch bereits am 13./23. März 1594 tauchte auf dem Landtag in Aurich diese Beschwerde wieder auf²⁸. So heißt es darin: „Es ziemt sich nicht für die weltliche Obrigkeit, über die Gewissen zu herrschen [!!!]. Der Graf möge ihnen die ordentliche Berufung und Wahl der Pastoren und Kirchendiener, Diakone und Kirchenvögte wie von altem Herkommen frey gestatten“²⁹.

III.

Im Sommer 1594 wurde Groningen aus dem katholischen Machtbereich befreit. Menso Alting, der aus Groningen stammte und dort auch die Schule besucht hatte, wurde eingeladen, nicht nur die Eröffnungspredigt zu halten, sondern zugleich auch die kirchlichen Verhältnisse neu zu ordnen. Graf Edzard II. verbot Alting die Reise nach Groningen. Er fuhr aber und konnte es im Anschluß daran sogar wagen, dem Emder Kirchenvolk seinen Rücktritt anzubieten. Das Volk jubelte ihm zu und bat ihn dringend zum Bleiben. In dieser gereizten Situation verlangte der Graf Einblick in die Armenbücher der Stadt Emden. Er fürchtete, daß dort Mißbrauch getrieben würde und größere Summen von den Geldern in die Niederlande abgezweigt worden wären. Diese Einsicht wurde ihm verweigert, und so kam es dann zur sogenannten unblutigen Revolution von Emden am 18. März 1595³⁰. Der Graf befand sich zu diesem Zeitpunkt nicht in der Stadt. Man sammelte sich in der Großen Kirche, besetzte von dort aus alle wichtigen Plätze in der Stadt und entfestete die Burg des Grafen. Die Niederlande standen bei dieser Aktion im Hintergrund, und der Graf hatte notgedrungen dem Delfzijler Vertrag zuzustimmen. Dieser Vertrag vom 15. Juli 1595 wurde zwischen dem Grafen Edzard II., den Bürgermeistern, dem Rat und

27 Enno Rudolf Brenneysen, *Ostfriesische Historie und Landesverfassung*, Band I, Aurich 1720, S. 413 f.

28 Harm Wiemann, *Materialien zur Geschichte der Ostfriesischen Landschaft*, Aurich 1982, S. 66.

29 Ebd.

30 Hajo van Lengen (Hg.), *Die Emder Revolution von 1595. Kolloquium der Ostfriesland-Stiftung am 17. März 1995 zu Emden*. Aurich 1995.

mit der „gemeyne(n) burgerschap der Stadt Embden“ abgeschlossen³¹. Darin heißt es³²:

„Erstens, daß in der alten Stadt Emden, auf Faldern, in den Vorstädten, auf der Münze oder sonstwo öffentlich keine andere Religion gelehrt, ausgeübt oder geduldet werden soll als die, die gegenwärtig in der Großen und Gasthauskirche gepredigt wird, ohne daß indessen jemand in seinem Gewissen beschwert oder überprüft werden soll. Seiner Gnaden wird jedoch, wenn er auf der Burg Hof hält, die Art des Hofgottesdienstes überlassen.

Die Ernennung, Berufung, Präsentation und Kollation der Prediger oder Kirchendiener soll bei der Gemeinde und ihren Mitgliedern stehen und bleiben, aber die Bestätigung bei S.G. Dieser wird sie ohne Widerspruch oder Einrede gegen die Person vornehmen. Die Ältesten sollen ihre Ämter in der Kirche ausüben, und die Diakone sollen nach den kirchlichen Anordnungen frei und ohne irgendwelche Behinderung in ihrer Rechnungs- und sonstigen Amtsführung für die Armen sorgen“.

Um diese zwei Hauptgegenstände ging es in der Auseinandersetzung zwischen dem Grafen und der Stadt Emden. Einmal um die Religionsausübung, nämlich daß man in Emden nur die reformierte Religion lehren dürfe, ohne Rücksicht darauf, ob sie nun religionsfriedensfähig war oder nicht. Jegliche andere Religionsausübung war danach in der Stadt verboten. Nach den Katholiken verschwanden nun auch die Lutheraner aus dem Gottesdienstleben der Stadt. Sie wurden nicht aus Emden vertrieben, aber einen eigenen Gottesdienst durften sie nun nicht mehr feiern. Sie hatten ab sofort die reformierten Gottesdienste zu besuchen oder nach dem lutherischen Petkum zu gehen. Was mit Juden und Mennoniten geschah, war zwar faktisch noch offen. Aber nach dem Wortlaut des Vertrages hatten auch sie keine Existenzberechtigung mehr in der Stadt. Zum anderen ging es um die Ernennung der Prediger in der Stadt. Bei ihnen war nur noch das Bestätigungsrecht dem Grafen vorbehalten. Entscheidungsfreiheit gegenüber dem Gewählten stand ihm aber nicht zu, so daß sich die Bestätigung nur auf einen Formalakt beschränkte. Die Ältesten und Diakone bedurften der Bestätigung nicht, und auch die Einsichtnahme in die Rechnungslegung der umfangreichen Diakoniegelder war dem Grafen verwehrt.

Am 29. Dezember 1595 übergab Graf Edzard II. seine Stellungnahme gegen den Delfzijl Vertrag an die kaiserliche Kommission, die durch den Grafen Simon VI. zur Lippe geführt wurde. Darin heißt es u.a.³³:

31 Harm Wiemann, Die Grundlagen der landständischen Verfassung Ostfrieslands. Die Verträge von 1595 bis 1611, Aurich 1974. Hier: Der Vertrag von Delfzijl vom 15. Juli 1595, S. 112-137.

32 Ebd. S. 117, deutsche Übersetzung.

33 Brenneysen (wie Anm. 27), Bd. II, S. 77.

„So werden auch zum fünften die Diener des Göttlichen Worts Augsbургischer Confession von den Untertanen, welche in Religionssachen einer anderen Meinung sein mögen, übel traktiert und gehalten / wie in specie etlichen Orten, auch Emders Amts Hausleute unterschiedliche Pastores zum Teil in ihren Häusern überfallen / dieselbige / wenn sie mit Gewalt die Türen auflaufen / übel geschlagen / auch zum Teil / wenn andere Priester den Gottesdienst verrichtet / und von der Kanzel gestiegen / in der Kirche überwältigt / und mit Stößen und Schlägen übel empfangen / wann sie aber darum in rechtmäßiger billiger Strafe gezogen werden sollen / unangesehen, daß sie die Tat nicht verleugnen können / dürfen sie gleichwol unverschämt für geben / daß solches der anwesenden gnädigen Herrn nicht gebühre / und sie wider die alte Ostfriesische Freiheit / einen alten Friesen mit einziger Strafe zu belegen / ehe und bevor er durch weiltägige Prozesse und Erkenntnis dazu verurteilt. O tempora! O mores! können auch nunmehr einen Richter finden/ für welchen eine solche Erörterung nach ihrem Gefallen geschehen möge“.

Offensichtlich war es nach dem Delfzijler Vertrag von 1595 in einigen Gemeinden zu Exzessen gekommen, denen der Graf hilflos gegenüberstand. Dort ließ man seiner Wut freien Lauf und erhielt zur Antwort, daß man ein freier Friese sei und es sich überhaupt nicht gefallen lasse, ohne ein entsprechendes Gerichtsurteil bestraft zu werden. Das hatte zwar Graf Edzard II. vor, aber ihm fehlte offensichtlich die Macht, dieses durchzusetzen. Hier machte sich schon bemerkbar, was vor allem der Historiker und spätere Rektor der Universität Groningen, Ubbo Emmius, von der friesischen Freiheit ausgebreitet hatte, nämlich daß die Friesen frei seien und keinem Grafen untertan wären. Hier handelte es sich wohl um reformierte Gemeinden, die glaubten, auf diese gewalttätige Weise ihr Recht wiederherstellen zu können. Der Graf hatte ihnen möglicherweise gegen ihren Willen Pastoren aufgezwungen. Nun entledigten sie sich ihrer auf diese Weise. Wahrscheinlich würde der Delfzijler Vertrag nicht nur in Emden Auge, sondern auch in den Dörfern außerhalb Emdens entsprechend angewendet. Die Emders hatten den lutherischen Pastoren Johannes Ligarius vertrieben. Also machte man sich in den Dörfern entsprechend auch über die lutherischen Pastoren her. Erst 1599 wurde mit den Konkordaten erlaubt, daß sich die Gemeinden auf ordentliche Weise von den ihnen aufgezwungenen lutherischen Pastoren befreien konnten. Um welche Dörfer es sich 1595 handelte, ist leider unbekannt. Vielleicht waren es Orte wie Hinte, Wolthusen oder Suurhusen, deren Pastoren die lutherische Marienhafer Kirchenordnung von 1593 unterschrieben hatten.

Am 8. Januar 1596 verfaßte Graf Edzard II. eine abermalige Beschwerde an die kaiserliche Kommission³⁴. In § V 2 verwies der Graf darauf, daß das

34 Ebd. II, S. 95.

Jus Patronatus von keiner Gemeinde nachgewiesen werden könne; daß es aber sein Vater, Enno II., im Anhang zur Kirchenordnung seinen Untertanen mit Bezug auf das Sendrecht zusagte, hatte er offensichtlich vergessen. Desgleichen schien er sich zu irren, wenn er behauptet, er habe niemals das Patronatsrecht aus der Hand gegeben. Auch dafür gibt es nicht nur für Emden eine Fülle von Beispielen. Selbst für einige Landgemeinden haben sich solche Zeugnisse erhalten, so z.B. für Neermoor vom 12. Oktober 1567 oder für Twixlum vom 15. Dezember 1567³⁵. Das Berufen auf den Passauer Vergleich von 1552 und auf den Religionsfrieden von Augsburg 1555 gilt eben letztlich nicht für Ostfriesland, denn beide angeführten Beispiele handeln von 1567. Dabei muß man bedenken, daß die Quellenlage in Ostfriesland sehr mangelhaft ist, was das 16. Jahrhundert anlangt. Ebensowenig gilt auch das, was unter § VI steht. Hier vergaß der Graf, daß er alles andere als ein Freund der Reformierten war. Auch trifft nicht zu, was er über den Adel sagt, so etwa für Petkum. Petkum war damals eine Herrlichkeit mit fünf Pfarrstellen; zwei Pfarrstellen gab es in Petkum, zwei in Ditzum und eine in Pogum. Von Pogum hat sich ein Begehren der Gemeinde an den Herrn von Petkum erhalten, in dem diese ihm am 4. Januar 1619 diesem anzeigte, daß sie einen Pastoren gewählt habe und um Bestätigung bat, was dann auch geschah.

Insofern braucht man sich dann auch nicht über die Antwort von Kaiser Rudolf II. und dessen Resolution vom 13. Oktober 1597 aus Prag zu wundern³⁶. Darin wird zwar der Delzijler Vertrag aufgehoben, aber der gesamte Inhalt sollte nun nicht als Delfzijlsche, sondern als Kaiser Rudolfs II. Resolution in Kraft treten. Dazu wurde offensichtlich auch weit über Emden hinaus der Inhalt dieses Vertrages auf die ganze Grafschaft ausgedehnt. Hier lag also durchaus auch schon von kaiserlicher Seite ein Hinweis vor, der in Richtung auf die Konkordate von 1599 führte. Zwar wurde hier der Religionsfriede genannt, damit natürlich der Augsburger Religionsfriede von 1555 gemeint. Aber ob damit auch die Augsburger Konfession von 1530 oder eben auch die von 1540 gemeint ist, geht noch nicht aus dem Papier hervor.

Am 1. März 1599 war Graf Edzard II. im Alter von 66 Jahren gestorben. Nach Aussagen von Wiarda³⁷ war er ein schwacher Regent, der sich noch im Mai 1598 während des wichtigen Leeraner Landtages mit seinen Söhnen auf die Jagd im Rheiderland begeben hatte.

35 Smid I, S. 187 f.

36 Brenneysen (wie Anm. 27), II, S. 85.

37 Tilemann Dothias Wiarda, Ostfriesische Geschichte. Dritter Band von 1540 bis 1611, Aurich 1793, S. 305 ff.

Enno II. kam im Alter von 35 Jahren an die Regierung. Bevor ihm aber gehuldigt wurde, stellte man so etwas wie eine Wahlkapitulation zwischen den Landständen und dem Grafen auf, die Konkordate vom 6. Juni 1599. Diese wurden dann schließlich auch noch im Osterhusischen Akkord vom 21. Mai 1611 bestätigt und sind damit so etwas wie ein Teil des Staatsgrundgesetzes von Ostfriesland. Damit haben wir die Ausführungen, die diesem Lande bereits 49 Jahre vor dem Frieden von Osnabrück und Münster Religionsfreiheit zwischen den Lutheranern und Reformierten bescherte.

Man brachte den Abschnitt in den Konkordaten sehr ausführlich, der die Sache mit dem Religionswesen behandelte. Darin wird zunächst über das verhandelt, was religionsfriedensfähig ist. So wurde in aller Ausführlichkeit darüber debattiert, wie Lutheraner und Reformierte sich beide auf die *Confessio Augustana* gründen. Dabei wurden beide gleichgestellt. Niemand sollte den andern in irgendeiner Weise bekämpfen. So heißt es da³⁸:

„[...] eß [sollte] bey dem herkommen bewenden [gelassen werden] und das ofentliche exercitium religionis in solchem stande, wie wir eß in einer sowoll alß der andern mæinung bey annehmung unserer græflichen regierung befunden, bleiben zu laßen.“ [...] „Setzen, ordnen und gebieten demnach ernstlich, daß alle und jede stedte, stende und gemeinde unser grafschaft Ostfrießlandt, bey demienigen exercitio, meinung und vorstand Augustanae Confessionis frey und unverhindert gelaßen werde, welches bey ieglicher gemeinde herbracht, ietzo ohne contradiction offentlich geübt wird, und darzu sie sich ieder zeit bekant und biß uf diese zeit bekennen und halten, daß auch niemand, was wurden, wesens oder standes der sey, umb keinerlei ursach willen, wie dieselben namen haben mag, auch in waß gesuchten schein es geschehe, den andern, so seiner meinung nicht ist, anfeinde, heimlich oder offentlich lestere, schende, schmehe oder sonsten verfolge und beleidige, kein teil deß andern religion kirchengebreuche und ceremonien, alß ob dieselbe der Augspurgißen Confession ungemeeß, und deß religionsfriedens unfehig praegavire und anziehe, sondern ein jeder bey dem andern friedlich und ruhig wohne, mit guetter, rechter freundschaft und christlicher liebe treuwlich meine und mit absagung alleß deß-iennigen mißtrauwens, so etwa auß dieser spaltung erwachßen, iedes teil den andern craft dieses landtages einmütigen schlußes, bey seiner religion, glauben, kirchengebreuchen, ordnungen und ceremonien, auch allen andern zur geistlichkeit gehörenden guettern und rechten geruhiglich und friedlich bleiben laße.“

Wenn es aber doch einmal zu Auseinandersetzungen käme, so wäre darüber friedlich zu verhandeln. Einigte man sich aber nicht, dann sollte wie folgt verfahren werden, damit der Religionsfriede darüber nicht zerbräche³⁹: „Eß gehe nun dis colloquium fort und man vogleiche sich oder nicht, so

38 Wiemann (wie Anm. 31), S. 160-194, Die Konkordate vom 7. November 1599, hier: S. 167.

39 Ebd. S. 168 f.

soll dennoch demiennigen, waß hiebevör des freyen exercitii religionis halber verordnet ist, sein stracker lauf gelaßen und hierauf das religionswesen gaar nicht gegründet werden.“

Allerdings kam es niemals zu solchen Verhandlungen, was zu erwarten gewesen wäre.

Mit den Konkordaten von 1599 war damit der Streit auf kirchlichem Gebiet beigelegt, auf welche Weise denn nun die Reformierten als religionsfriedensfähig anerkannt werden sollten. Es geschah, wie später im Frieden von Osnabrück und Münster im Jahre 1648. Beiden Konfessionen wurde in Ostfriesland zugestanden, daß sie sich auf die Augsburgische Konfession von 1530 und auf die von 1540 berufen konnten. Die katholische Kirche, die es in Ostfriesland damals nicht mehr gab, fand in diesen Auseinandersetzungen keine Erwähnung. Juden und Mennoniten der verschiedenen Richtungen blieben im Lande. Der Emder Kirchenrat forderte den Magistrat der Stadt in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts zwar auf, die Juden zu vertreiben, doch ohne Erfolg. Im Gegenteil, der Magistrat duldete nicht nur die Juden, sondern gab ihnen Raum, sich weiter zu entfalten. Die heute noch existierende Mennonitengemeinde in Emden hat eine Tradition seit 1530, die in Leer seit 1540 und die in Norden seit 1556.

Unklarer ist, wie sich die Landgemeinden nach 1599 entwickelten. Hier kam es noch zum Wechsel ganzer Gemeinden aus dem lutherischen Verband in das reformierte Lager. Doch bis etwa 1650 ist auch diese Phase abgeschlossen⁴⁰. Zu dieser Zeit war Ostfriesland in einparochial lutherische und einparochial reformierte Gemeinden eingeteilt. Der Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens von 1555 „cuius regio, eius religio“ war hier nicht im Besitz des Landesherrn, sondern seit den Konkordaten von 1599 auf die Einzelgemeinde gefallen.

Doch dieser Zustand, wie er sich seit etwa 1650 eingespielt hatte, hielt kaum 25 Jahre. Nach verschiedenen Versuchen in Emden und in Norden, die scheiterten, bildete sich 1673 in Leer eine lutherische Gemeinde als Freikirche neben der dort herrschenden reformierten Gemeinde⁴¹. In der lutherischen Gemeinde Norden folgten die Reformierten im Jahre 1684⁴², im reformierten Emden kamen die Lutheraner 1685⁴³, im lutherischen Aurich 1701 die Reformierten zu einer eigenen Gemeinde⁴⁴. Bereits 1694 bekamen

40 Smid I, S. 270 u. 309: Konfessionsgrenzen in Ostfriesland um 1660.

41 Ebd. S. 333-339.

42 Ebd. S. 339-344.

43 Ebd. S. 345-347.

44 Ebd. S. 347.

die Lutheraner in der Herrlichkeit Gödens, die reformiert war, ein Indult und bauten hier 1695 eine Kirche⁴⁵. In der Herrlichkeit Gödens erhielt außerdem die reformierte Gemeinde, die die alte Kirche in Gödens hatte, einen Kirchbau in Neustadtgödens. Auch die Katholiken errichteten dort ihren ersten Kirchbau nach der Reformation. Als schließlich noch die Juden mit einer Synagoge hinzukamen und die Mennoniten mit einem Gotteshaus, gab es in diesem weniger als 700 Einwohner zählenden Ort fünf Gotteshäuser, von denen heute noch zwei, nämlich das lutherische und das katholische, in Gebrauch sind.

Weitere Abspaltungen ereigneten sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Loga⁴⁶, und zu Beginn unseres Jahrhunderts auf der einzigen reformierten Insel, nämlich auf Borkum⁴⁷.

Der bisherige Schlußpunkt in der Aufteilung von reformierten und lutherischen Gemeinden geschah 1955 in Weener und bald danach in Bunde, wo lutherische Gemeinden im reformierten Umfeld gegründet wurden⁴⁸. Sieht man von den hier genannten Fällen ab, so gibt es bis zum heutigen Tage weite Bereiche im ländlichen Gebiet in Ostfriesland, in dem es noch einparochial reformierte und einparochial lutherische Gemeinden gibt.

45 Ebd. S. 347-352.

46 Ebd. S. 478 f.

47 Ebd. S. 479.

48 Ebd. S. 581-587.

Zur Öffentlichkeitsrelevanz der Freikirchen*

I Toleranz?

In dem Referat von v. Padberg wurde mit Recht darauf hingewiesen, daß man die Idee der Toleranz, wie sie erst in der Aufklärung entwickelt wurde, nicht auf die Zeit des Dreißigjährigen Krieges zurückprojizieren dürfe. Dies sei ungeschichtliches Denken, denn es würde bedeuten, eine spätere Stufe der Erkenntnis auf Früheres zu übertragen und dies verbiete sich von selbst. Diese These ist insofern richtig, als die Toleranzidee tatsächlich eine Idee der Aufklärung ist. Die aufgeklärten Fürsten übten Toleranz, ja sie verordneten sie sogar, wie es 1781 Kaiser Josef II. in Österreich tat. Per Patent erließ er Toleranz gegenüber den Augsburgischen und helvetischen Religions-Verwandten und gegenüber den nicht-unierten Griechen, d.h. den Orthodoxen. Ihnen wurde allenthalben ein ihrer Religion gemäßes Privat-Exercitium gestattet. Dagegen sollte die katholische Religion allein den Vorzug des öffentlichen Religions-Exercitiiums genießen.

Der österreichische Kaiser setzte sich damit sogar über die Bestimmungen des Westfälischen Friedens hinweg, indem er auch die Orthodoxie, die im Westfälischen Frieden keine Erwähnung fand, in das Toleranzpatent mit einbezog. Reichsrechtlich, auch dies wurde gestern deutlich, galt der Friede nur für Katholiken und die Augsburgischen Religionsverwandten. Alle anderen waren von dem Frieden „gänzlich ausgeschlossen“¹. Den Katholiken und den Augsburgischen Religionsverwandten hingegen wurde – auf das Normaljahr 1624 bezogen – ausdrücklich eine *devotio domestica* im jeweils anders konfessionell-geprägten Territorium zugebilligt. Daran konnte Josef II. anknüpfen und dieses Prinzip auch auf die Orthodoxie ausdehnen.

Interessant ist nun zu sehen, was seine Gründe für den Erlaß des Toleranz-Patentes waren. Er sagt ausdrücklich, daß Gewissenszwang schädlich sei, aber stellt ein Toleranz-Patent die Lösung dar? Die Geschichte liefert ein krasses Beispiel, auf das gestern auch kurz verwiesen wurde. Das als *perpétuel et irrevocable* – ewig und unwiderruflich – eingestufte Edikt von

* Vortrag anläßlich der Jahrestagung des VefGT vom 23. bis 25. April 1998 in Münster. Für die Drucklegung wurde der Vortrag überarbeitet und um Anmerkungen erweitert.

1 Zum folgenden vgl. Heinrich J. Scholler, Die Freiheit des Gewissens, Berlin 1958 (Schriften zum öffentlichen Recht Bd. 2), S. 51 ff und Oskar Sakrausky, Toleranz gestern und heute in Österreich, in: Gewissen und Freiheit 16 (1981), S. 58-66, dort S. 62 ein Faksimile der ersten Seite des Toleranzpatents.

Nantes (1598) wurde dann doch 1685 widerrufen, und dieser Widerruf hatte einschneidende Folgen für die Entwicklung Frankreichs. Damit sind wir an einer wichtigen Nahtstelle angekommen; denn der eigentliche Beweggrund für Josef II., das Toleranz-Patent zu erlassen, ist tatsächlich die Situation in Frankreich, wie sie sich nach dem Widerruf des Ediktes ergeben hatte. Die Kameralwissenschaftler des österreichischen Kaisers hatten mit spitzer Feder errechnet, welch gewaltiger Schaden es für die Volkswirtschaft Frankreichs bedeutet hatte, daß die Hugenotten vertrieben worden waren. Ohne die Toleranz, so vertraute Josef seiner Mutter Maria Theresia an, werden nicht mehr Seelen gerettet, aber nützliche und notwendige Körper gehen verloren. Es gehe deshalb nicht an, nur wegen des Seelenheils „vortreffliche Arbeiter und gute Untertanen während der Zeit ihres Lebens“ zu vertreiben und sich dadurch „aller Vorteile“ zu berauben, „die man von ihnen zu ziehen vermöchte“. Toleranz wird gegenüber den Nicht-Katholiken um wirtschaftlicher Vorteile erlassen und gewährt. Toleranz ist daher, so ähnliche hat es Goethe einmal gesagt, nur die Zwillingsschwester der Intoleranz, allerdings mit nicht so schlimmen Folgen wie von dieser ausgehen kann. Toleranz, so will es scheinen, ist daher auch keine erstrebenswerte Tugend; sie ist eine Scheintugend. Sie wird in der Hand der Fürsten zu einer manipulativen Manövriermasse, die Menschen, die von ihr betroffen werden, zwar Erleichterung verschafft, weil offene Verfolgung und unverhüllter Gewissenszwang aufhören können, aber sie verleiht doch keine Rechtssicherheit. Eine veränderte Situation kann den, der Toleranz gewährt hat, auch wieder umstimmen. Vollends kann ein Nachfolger sie zurückziehen. Eine Art Toleranz ist es ja wohl auch, was der Westfälische Frieden für einige gebracht hat; sie wurden geduldet, lebten aber weiterhin in Unsicherheit, wie das Beispiel der Salzburger Emigranten hinlänglich zeigt.

Was aber müßte an die Stelle der Toleranz treten? Gibt es überhaupt andere Modelle, andere Muster?

II. Die Wittenberger und die Wiedertäufer

Man könnte ja z.B. bei Martin Luther ansetzen. Der französische Jesuit Joseph Lecler hat schon vor vier Jahrzehnten in seinem großen Werk über die Geschichte der Religionsfreiheit festgestellt, daß das Wort „Gewissensfreiheit“ in Luthers Zeit ein „neuer Ausdruck“ war². Luther hatte ja in Worms 1521 vor Kaiser und Reich in seiner Antwort, ob er widerrufen

² Joseph Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 1 Stuttgart 1965, S. 233.

wolle oder nicht, „ohne alle Hörner“ (= Hinterhalt) und ohne Zähne (= Spitzen) gesagt:

„Wenn ich nicht durch Zeugnis der Schrift oder klare Vernunftgründe überwunden werde [...], so bin ich durch die Stellen der Heiligen Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in Gottes Wort. Daher kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist“³.

Zwei Jahre später findet man in Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man hier Gehorsam schuldig sei“ bemerkenswerte Sätze:

„Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und ihres Dings warten und lassen glauben so oder so, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt dringen. Denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen. Ja, es ist ein göttlich Werk im Geist, geschweige denn, daß es äußerliche Gewalt sollt erzwingen und schaffen“⁴.

Solche Sätze klingen sehr verheißungsvoll, allein die lutherischen Theologen, allen voran Luthers Freund Philipp Melanchthon, hielten sich nicht an diese Verlautbarungen. Als 1531 im Amt Hausbreitenbach an der hessisch-thüringischen Grenze Täufer gefangengenommen wurden, einem Gebiet, das jährlich im Wechsel zwischen Hessen und Kursachsen verwaltet wurde, da ließen sich die Unterschiede sehr schnell erkennen. Der hessische Landgraf Philipp wollte um des Glaubens Willen keine Hinrichtung vornehmen. Man müsse dann ja auch die Juden, die Christus am höchsten blasphemieren, wie er einmal schrieb, hinrichten. Das aber widerstrebte ihm, so daß er es in seinem Testament festhielt, daß auch seine Söhne sich von derartigen Strafen fernhalten sollten. Die Kursachsen aber hatten ein Gutachten aus Wittenberg in Händen, das die Todesstrafe forderte. Zwischen beiden Territorien wurde ein Kompromiß ausgehandelt. Die Gruppe der gefangenen Täufer wurde geteilt. Die einen wurden nach Hessen geschickt und sofort freigelassen, die anderen, weniger Glücklichen, wurden von den Kursachsen sofort hingerichtet. Grundlage war das Wiedertäufermandat des Reichstags von Speyer 1529⁵.

1536 gab es wieder Gelegenheit für die Wittenberger, sich gutachterlich zu äußern, weil in Hessen Täufer gefangengenommen wurden, und der Landgraf Philipp in Straßburg, Ulm, Augsburg und Wittenberg Gutachten

3 In dieser Form zitiert bei Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982, S. 185.

4 WA 11, S. 264.

5 Zum Ganzen vgl. Erich Geldbach, Der etwas andere Melanchthon. Unzeitgemäße Anmerkungen zum Melanchthon-Jahr, in: ZThG 3 (1998), S. 102-111.

einholen ließ, wie denn zu verfahren sei. Das Wittenberger Gutachten fiel am härtesten aus.

Es unterschied zweierlei Artikel der Wiedertäufer, besser gesagt: Zwei Arten oder zwei Gruppen von Vergehen. Die eine bezieht sich auf Vergehen gegen die Obrigkeit, die andere Art betrifft religiöse Inhalte:

„Nun haben die Wiedertäufer zweierlei Artikel, etliche belangen in Sonderheit das äußerlich leiblich Regiment, als nämlich, daß sie halten, Christen sollten das Amt nicht haben, welches das Schwert führt, Item: Christen sollten keine Obrigkeit haben, ohne allein die Diener des Evangeliums, Item: Christen sollten nicht schwören, Item: Christen sollten nicht Eigentum haben. Item: Christen können ihre ehelichen Weiber verlassen, so sie nicht wollen die Wiedertaufe annehmen. Diese und dergleichen Artikel findet man gemeinlich bei allen Wiedertäufern. Nun ist offensichtlich, daß diese Artikel unmittelbar eine Zerstörung sind des äußerlichen leiblichen Regiments, Obrigkeit, Eidpflicht, Eigentum der Güter, Ehestands etc. Denn so diese Artikel und Lehren allgemein gelten sollten, welche Zerstörung, Mord und Raub würde daraus folgen?

Darum ist ohne Zweifel die Obrigkeit schuldig, diese Artikel als aufrührerisch abzuwehren, und sie soll die Halsstarrigen, es seien Wiedertäufer oder andere, welche solche Artikel, einen oder mehrere, halten, mit leiblicher Gewalt und nach Gelegenheit der Umstände auch mit dem Schwert strafen. Denn diese Artikel sind nicht allein geistliche Sachen, sondern sind unmittelbar und an sich selbst eine öffentliche Zerstörung des leiblichen Regiments“⁶.

Diese Artikel der Wiedertäufer stimmen nach Meinung der Wittenberger mit der Lehre der Schrift nicht überein, weshalb es für die Theologen keinen Zweifel geben kann, daß die Obrigkeit es sich selbst schuldig ist, solche falschen Lehren auch mit Gewalt abzuwehren. Dagegen darf man eben nicht einwenden, daß die Obrigkeit niemandem den Glauben geben und infolgedessen auch niemand um des Glaubens Willen strafen könne. Die Strafe gründet sich ja darauf, daß hier ethische Fragen zur Disposition stehen, die einen Staat nach Meinung der Wittenberger Theologen ruinieren oder bei entsprechend richtigem Verhalten aufrecht erhalten können. Folgt man der wiedertäuferischen Ethik, dann wird der Staat ruiniert, weshalb die Obrigkeit auf den Plan gerufen ist, um diesem Übelstand zu wehren.

Die zweite Art der wiedertäuferischen Artikel betrifft geistliche Dinge:

„Zum anderen haben die Wiedertäufer Artikel, die geistliche Sachen belangen, wie die Kindertaufe, Erbsünde, Erleuchtung außer und wider Gottes Wort. Etliche, wie die zu Münster, haben auch vorgegeben, Christus habe seinen Leib nicht von Maria Leib genommen. Item, daß keine Vergebung sei nach der Tod-sünde etc. Von solchen geistlichen Artikeln ist das auch unsere Antwort: Wie die weltliche Obrigkeit schuldig ist, öffentliche Gotteslästerung, Blasphemie und *periuria* zu wehren und zu strafen, also ist sie auch schuldig, öffentliche falsche Lehre, unrechten Gottesdienst und Ketzereien in eigenen Gebieten und an Per-

6 WA 50, S. 6-15; hier: S. 10.

sonen, darüber sie zu gebieten hat, zu wehren und zu strafen. Und dieses gebietet Gott im anderen Gebot, da er spricht: Wer Gottes Namen nicht die Ehre gibt, der soll nicht ungestraft bleiben. Jedermann ist schuldig nach seinem Stand und Amt, Gotteslästerung zu verhüten und zu wehren. Und Kraft dieses Gebotes haben Fürsten und Obrigkeiten Macht und Befehl, unrechten Gottesdienst abzutun. Und dagegen rechte Lehre und rechten Gottesdienst aufzurichten, also auch lehrt sie dieses Gebot, öffentliche falsche Lehre zu wehren und die Halsstarrigen zu strafen. Dazu dient auch der Text Levit. 24: „Wer Gott lästert, der soll getötet werden“⁷.

Die Widerlegung der Irrtümer der Wiedertäufer geschieht durch das Aufzeigen der Konsequenzen. Wenn man z.B. Kinder nicht mehr taufen würde, folgt daraus eine Zerrüttung des christlichen Gemeinwesens, das dann schließlich auf ein öffentliches heidnisches Wesen hinauslaufen würde. Daher ist die Kindertaufe so gut begründet, daß die Wiedertäufer keinen Grund haben, sie umzustößen. Im einzelnen ist jetzt nicht darauf weiter einzugehen.

III. Roger Williams in Neu-England

Das Fazit der Diskussion in der Reformationszeit kann man wie folgt ziehen: Bestimmte Umstände, so z.B. die Unruhen in Wittenberg um die Zwickauer Propheten und Karlstadt 1521, dann aber auch der Bauernkrieg und Thomas Müntzer und die Vorfälle in Münster 1535/36, haben die Wittenberger Reformatoren eine Haltung einnehmen lassen, die die Sätze Luthers zur Gewissensfreiheit in Vergessenheit geraten ließen. Seine Sicht von 1520 und 1521 hat daher auch beim Westfälischen Frieden keine Rolle mehr gespielt. Sie war aber dennoch im Zusammenhang des Dreißigjährigen Krieges reflektiert worden, und zwar weit ab vom Geschehen im fernen Neu-England, das gerade erst seit 1629/30 besiedelt wurde. Einer hatte im puritanischen Establishment Neu-Englands kuriose Ideen. Er meinte z.B., daß das Land, was die Engländer besiedelten, nicht dem englischen König als Lehnsherren gehöre, sondern den Ureinwohnern. Er wurde ob solcher Ideen vertrieben und überlebte den strengen Winter 1536 nur durch die Hilfe der Indianer, für die er eintrat. Dann kaufte er ihnen per Vertrag Land ab und gründete eine neue Kolonie, die den Namen Rhode Island erhielt und deren Hauptstadt er Providence nannte. Mit dem Namen wollte er zum Ausdruck bringen, daß er nur durch die Vorsehung Gottes den Winter überlebt hatte und dann die Kolonie gründen konnte.

Dieser Abweichler und Kolonist war Roger Williams (1603?-1683). Als einige Flüchtlinge aus England in seine Provinz kamen, die als Baptisten wegen ihres Glaubens geflohen waren, schloß er sich ihnen an und half, die erste baptistische Gemeinde auf amerikanischem Boden, die First Baptist

7 Ebd. S. 11 f.

Church of Providence, zu gründen. Williams blieb jedoch nicht Baptist. Er schloß sich später der radikalen, den Quäkern verwandten spiritualistischen Gruppe der „Seeker“ (= Sucher) an. Sein bleibendes Verdienst ist es jedoch, die neue Kolonie auf der Grundlage der Gewissensfreiheit aufgebaut zu haben, die in der Verfassung als ein Rechtsanspruch verankert war. In Rhode Island beginnt mitten im Dreißigjährigen Krieg ein Experiment, das Religionszwang zugunsten der Religionsfreiheit verbannte. In der Charta der Kolonie heißt es:

„Keine Person innerhalb der benannten Kolonie soll zu irgendeiner Zeit hiernach in irgendeiner Weise belästigt, bestraft, mit Redeverbot belegt oder sonst irgendwie in Frage gestellt werden aus Gründen der Unterschiede in Fragen der Religion, die nicht den zivilen Frieden der besagten Kolonie bedrohen. Alle und jede Person oder Personen sollen vielmehr zu jeder Zeit hiernach frei und vollkommen ihrem eigenen Urteil und ihrem eigenen Gewissen in Fragen der religiösen Überzeugung folgen“⁸

Mit dem Anführer der Puritaner in Neu-England, John Cotton, kreuzte Roger Williams literarisch die Klinge. In einer Schrift läßt er in einem Zwiegespräch die allegorischen Personen der Wahrheit und des Friedens auftreten, die über die Verfolgung ein Streitgespräch führen und zu dem Ergebnis kommen, daß wegen Gewissenskonflikte keine Verfolgungen statthaben dürfen. In dieser Schrift hatte Williams auch ganz erstaunlich moderne Thesen vertreten:

„Alle zivilen Staaten mit ihren Beamten der Justiz, in ihren Verfassungen und in ihren Verwaltungen sind wesentlich zivil, und daher keine Richter, Gouverneure oder Verteidiger des geistlichen Standes oder christlichen Gottesdienstes. [...] Es ist der Wille und Befehl Gottes, daß (seit dem Kommen seines Sohnes, des Herrn Jesus) die heidnischsten, jüdischen, türkischen oder antichristlichen Gewissen oder Anbetungsweisen in allen Nationen oder Ländern zugelassen werden sollten. Und gegen sie soll nur mit dem Schwert gefochten werden, das einzig in Seelenangelegenheiten fähig ist zu erobern, nämlich dem Schwert des Geistes Gottes, des Wortes Gottes. Gott verlangt nicht eine Uniformität der Religion, die durch Gesetze beschlossen und die durch den zivilen Staat erzwungen wird. Solche erzwungene Uniformität bietet früher oder später die größte Gelegenheit für einen Bürgerkrieg, der Gewissensverfolgung oder der Verfolgung Jesu Christi in seinen Dienern, und endet in der Vernichtung von Millionen von Seelen.[...] Eine erzwungene Uniformität der Religion in einer Nation oder in einem zivilen Staat verwechselt das Zivile und das Religiöse, verkehrt die Prinzipien des Christentums und der Zivilität und verneint, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist [...] Die Zulassung anderer Gewissen und anderer Gottesdienstformen [als die ein Staat bekennt] kann einzig (gemäß dem Willen Gottes) einen wirklichen und dauerhaften Frieden sichern.[...] Daher sage ich, daß, wenn man eine Person, Jude oder Heide, belästigt, weil sie entweder einen

8 Zitiert bei Edwin S. Gaustad, *A Religious History of America*, New York 1974, S. 66.

Glauben bekennt oder weil sie einen religiösen oder geistlichen Gottesdienst praktiziert, dann heißt dies nichts anderes, als sie zu verfolgen, und eine solche Person (wie immer ihre Lehre oder ihre Praxis und ob sie wahr oder falsch ist) erleidet Verfolgung um des Gewissens Willen⁹

Weiter heißt es – und hier zeigt sich seine Auffassung von der Kirche deutlich:

„Die Kirche oder Gemeinschaft der Anbeter (ob wahr oder falsch) ist wie eine Ärztekammer in einer Stadt oder eine Korporation, wie eine Gesellschaft oder wie die Ostindienkompanie oder Türkei-Kaufleute oder irgendeine andere Gesellschaft oder Kompanie in London. Solche Kompanien können ihre eigenen Gerichtsbarkeiten abhalten, ihre eigenen Protokolle führen, Disputationen veranstalten oder auch in den Angelegenheiten, die ihre Gesellschaft betreffen, abweichende Meinungen haben, auseinandergehen, sich in Fraktionen teilen, sich vor Gericht verklagen, ja völlig auseinanderfallen und sich in Teile oder in nichts auflösen, und trotzdem bleibt der Friede der Stadt unangetastet und wird davon in keinsten Weise berührt, weil das Wesen und das Sein der Stadt und das Wohlsein und der Friede der Stadt wesentlich verschieden sind von diesen partikularen Gesellschaften. Die Stadtgerichte, die städtischen Gesetze und die Strafen sind von denen der Gesellschaften ganz verschieden. Die Stadt war vor ihnen, und die Stadt wird immer noch bestehen, auch wenn eine solche Korporation oder Gesellschaft nicht mehr besteht. Es könnte Jesus Christus nicht gefallen, von dem zivilen Arm Gebrauch zu machen, um ihm in seinem geistlichen Reich beizustehen. [...] Alle ‚lawful magistrates‘ [= rechtmäßige Obrigkeit] in der Welt, sowohl vor dem Kommen Jesu Christi als auch seither, sind nur Derivate und Agenten, die wie Augen oder Hände eingespannt sind und dem Wohl des Ganzen dienen sollen. Daher können sie nicht mehr Macht beanspruchen, als ihnen fundamental zusteht, und diese Macht oder Autorität ist nicht religiös oder christlich, sondern natürlich, menschlich und zivil. Und daher ist es wahr: [...] Ein heidnischer oder antichristlicher Kapitän mag ebenso geschickt das Schiff zu dem Hafen führen, wie ein christlicher Kapitän in der Welt, und er kann diese Arbeit mit eben solcher Sicherheit und Geschwindigkeit vollführen. Beide aber haben keine Macht über die Seelen und Gewissen der Passagiere oder der Schiffsbesatzungen, die ihnen unterstehen, obwohl sie mit Recht die Arbeit der einen beaufsichtigen und über das zivile Benehmen aller auf dem Schiff zu wachen haben“¹⁰.

Es geht bei Williams nicht um eine Trennung von Staat und Kirche, wie man oberflächlich meinen könnte, es geht aber um eine Trennung des Zivilen und des Kirchlichen oder noch allgemeiner, weil er in seine Überlegungen auch Juden und Türken mit einbezieht, des Religiösen. Ein Christ kann durchaus Gouverneur der Kolonie sein, aber er hat nicht die Aufgabe, die Bürger der Kolonie zu einer bestimmten Art und Weise des christlichen oder auch des anders religiösen Gottesdienstes zu zwingen. Der christliche

9 Roger Williams, *The Bloody Tenet of Persecution for Cause of Conscience*, London 1644, S. 104 f.

10 Ebd. S. 25.

Kapitän verrichtet seine Arbeit nach den gleichen Regeln wie ein nicht-christlicher Kapitän. Dasselbe gilt für den metaphorischen Kapitän eines Gemeinwesens. Allerdings hat der christliche Kapitän andere Perspektiven: Er will durch sein Tun Gott verherrlichen, führt deshalb einen „himmlischen Wandel“ vor Gott und den Menschen, so daß „der Faden der Navigation, der sowohl von einem gläubigen als auch einem nicht-gläubigen Kapitän gleichermaßen gesponnen wird, dennoch bei dem christlichen Kapitän vergoldet wird, weil er in allen Dingen des Christentums heilig ist.“ Williams betont aber sofort, daß der christliche Kapitän keine größere Macht über die Seelen und Gewissen der Matrosen und Passagiere besitzt als der „antichristliche Kapitän“. Die Seelen sind ausschließlich durch das „zweischneidige Schwert des Geistes, des Wortes Gottes“ zu erreichen, nicht aber durch äußere Macht zu unterwerfen¹¹.

Diese andere Sicht der Sache wurde dargelegt auf dem Hintergrund des in Europa tobenden Dreißigjährigen Krieges. Williams hat die „Millionen Seelen“ vor Augen, die um religiöser Fragen bzw. um ihres Gewissens willen den Tod in dem schrecklichen Gemetzel auf dem Kontinent erleiden müssen. Es kann daher auch mit Fug und Recht behauptet werden, daß bei Abschluß des Westfälischen Friedens andere Möglichkeiten theoretisch vorgetragen und in die koloniale Praxis umgesetzt worden waren, als das, was auf dem europäischen Kontinent in der politischen Praxis mit dem Friedensschluß zur Anwendung kam.

IV. Religionsfreiheit als Menschenrecht und die Folgen

Den Weg, den Williams vorwies, sind dann die Vereinigten Staaten nach heftigen inneren Auseinandersetzungen gegangen. Es können hier nur zusammenfassende Thesen vorgetragen werden. Die amerikanische Revolution eröffnete den Kirchen insgesamt neue Möglichkeiten, die erst im 19. Jahrhundert voll zum Tragen kamen. Während der Jahre zwischen 1760 und 1800 war nicht abzusehen, in welcher Art und Weise die Religion in der neuen Republik eine Rolle spielen würde. Was sich aber in dieser Zeit heraus schälte, bestimmte fortan den Gang der Kirchengeschichte Amerikas. Vor allem ist dies an folgenden Faktoren festzumachen:

1. Die feste Verankerung und die weitestgehende Akzeptanz der Idee der Religionsfreiheit.
2. Die damit einher gehende Praxis der Trennung von Staat und Kirche.
3. Die Idee, daß die Kirchen nicht abhängig sein sollten von öffentlichen Geldern, sondern von freiwilligen Gaben und Spenden ihrer Mitglieder.

¹¹ Ebd. S. 231.

4. Der damit verknüpfte Gedanke, daß die Mitgliedschaft in einer Kirche freiwillig sein sollte.
5. Als Konsequenz aus den vorigen Punkten der Denominationalismus.
6. Schließlich auch die enge Beziehung von Christentum und Patriotismus in dem Sinn, daß die amerikanische Nation eine göttlich gewollte Sendung (Mission, *manifest destiny*) in der Welt zu erfüllen hat.

Zum ersten Punkt: Die Experimente in den Kolonien Rhode Island, aber auch Pennsylvanien und Maryland waren zukunftsweisend. Als die anglikanische Kirche infolge der Revolution in Virginia zusammenbrach und ihre Rolle nicht mehr spielen konnte, dachte man ernsthaft daran, alle christlichen Kirchen als öffentliche Kirchen zu etablieren. Dagegen aber erhob der junge Jurist James Madison im „House of Burgesses“, dem Parlament, heftigen Widerstand. Er war beeinflusst von einem baptistischen Ältesten, dem Laienprediger John Leland, und kämpfte für eine andere Auffassung, die sich schließlich in der *Virginia Declaration of Rights* durchsetzte. Das war eine Sensation, weil in Virginia die Restriktionen, die für die Dissenters galten, besonders strikt bis 1775 eingehalten worden waren. Als aber die Bundesverfassung 1787 ratifiziert war und als vier Jahre später, 1791, ein Katalog der Menschenrechte, die sogenannten *Ten Amendments*, angefügt wurden, war die neue Republik ein Land, in dem es wie sonst nirgend auf der Welt für alle Menschen Religionsfreiheit gab, zumindest auf dem Papier. Zwar unterlagen die römischen Katholiken noch gewissen rechtlichen Begrenzungen, doch in keinem anderen protestantischen Land waren sie so frei wie hier.

2. Zum Verhältnis von Staat und Kirche: In der Verfassung selbst kommt die Religion nur in Art. 6 vor, wo es heißt, daß zur Erlangung eines öffentlichen Amtes keine *religious tests* ausschlaggebend sein dürfen. Abschreckendes Beispiel war England, wo solche Tests bis weit in das 19. Jahrhundert die Regel waren und wo man dadurch sowohl die römischen Katholiken als auch die Dissenters aus den Universitäten und höheren Ämtern fernhalten konnte. Richtungsweisend, ja geradezu revolutionär war daher der erste Zusatz zur Verfassung. Adressat dieser Verfassungsnorm ist der Kongreß, also die Legislative auf der Bundesebene. Dieser Gesetzgeber darf kein Gesetz erlassen, das eine Religion oder Kirche zu einer etablierten Religion erklärt oder das die freie Religionsausübung verbietet. In diesen wenigen Worten wird eine lange Tradition des Verhältnisses von Kirche und Staat prinzipiell zu einem definitiven Ende gebracht. Der Staat darf keine einzelne Religion durch Gesetze begünstigen und genauso wenig die Frei-

heit der Religionsausübung unterbinden. Hier drückt sich eine neue Staatsphilosophie aus, die genuin freikirchlich ist:

- Der Staat verzichtet auf bestimmte hoheitliche Aufgaben. Religion ist nicht Teil seiner Pflicht.
- Religion wird dadurch auch nicht manipulierbar, um politische Ziele zu erreichen oder durchzusetzen. Religion wird freigesetzt.
- Die Religion ihrerseits erhält keine Gelegenheit, den Staat zu manipulieren und ihren Zielen unterzuordnen.
- Die Religion verschwindet damit aber nicht aus der Öffentlichkeit, sondern wird im Gegenteil viel sichtbarer als je zuvor.
- Mit der Garantie der freien Religionsausübung geht einher, daß Religion nicht uniform, sondern pluriform auftritt.

Damit sind eigentlich auch die Punkte 3 und 4 näherhin erklärt, also daß die Kirchen nicht von öffentlichen Geldern abhängig sein sollten und daß die Mitgliedschaft in einer Kirche freiwillig zu sein habe.

Zum 5. Punkt: Der Denominationalismus beinhaltet eine weitgehende Ekklesiologie. Er widerspricht der römisch-katholischen Doktrin und auch den Lehren der obrigkeitlichen Reformationskirchen, daß nur sie selbst die wahre Kirche repräsentieren und daß die Einwohner eines Landes zu dieser einer Kirche gehören müssen. Anders gesagt beinhaltet die Theorie des Denominationalismus eine inklusive Ekklesiologie, d.h. daß keiner Kirche das Recht abgesprochen wird, ein Teil der Kirche Jesu Christi zu sein und daß nur alle Kirchen zusammengenommen die eine universale Kirche Christi darstellen. Eindringlich hat dies John Wesley formuliert:

„Aber von wahren Christen, gleich welcher Denomination, will ich nicht unterschieden werden. [...] Liebst und fürchtest du Gott? Das ist genug! Ich reiche dir die rechte Hand der Gemeinschaft“ [„But from real Christians, of whatever denominations, I earnestly desire not to be distinguished at all.[...] Dost thou love and fear God? It is enough! I give thee the right hand of fellowship“]¹²

Der Denominationalismus ist somit nichts anderes als die Kehrseite des *disestablishment*.

V. Freikirchen und Öffentlichkeitsrelevanz in Deutschland

Lassen Sie mich abschließend noch einiges in unserem Lande kommentieren. Gerade wenn man sich vor Augen hält, daß es nicht um eine Uniformität der Religion geht, ist die Frage heutzutage dringend, ob es zu einer Sektenhysterie kommen muß. Es läßt sich nicht verleugnen, daß in

12 In einer Predigt: John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, hg. im Auftrag des Europäischen Rates der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1986, S. 749 ff.

Deutschland, nicht zuletzt durch die Massenmedien getragen, eine wahre Jagd auf Sektenmitglieder eingesetzt hat. Das Mobbing ist auch gegenüber Angehörigen von Freikirchen viel weiter verbreitet als man annehmen sollte. Es ist aber eine Tatsache, daß man in der Öffentlichkeit und bis weit in die Reihen der Pfarrerschaft wenig Bereitschaft erkennen kann, zwischen Kirchen, Freikirchen und Sekten zu unterscheiden. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen sah sich daher veranlaßt, in Verlautbarungen darzulegen, daß es solche Unterschiede gibt, die man auch in der Öffentlichkeit beachten sollte. Dies wurde insbesondere auch gegenüber den Vertretern der Massenmedien betont. Andererseits aber sah sich der Bundestag herausgefordert, eine Enquête-Kommission ins Leben zu rufen, die sich mit den „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ auseinandergesetzt hat und in der vergangenen Legislaturperiode ihren Abschlußbericht vorlegte¹³. Diese Vorgänge können freikirchlicher nicht unberührt lassen und sollten daher aufmerksam beobachtet werden.

Wichtiger aber als die Beobachtung ist die unmittelbare Partizipation. Das würde auf die eben angeschnittene Frage bezogen bedeuten, daß sich das Problem stellt, wie Freikirchler mit ungewöhnlichen neuen religiösen Bewegungen oder Sondergemeinschaften umgehen. Es kann gar keine Frage sein, daß man sich mit den Bewegungen auseinandersetzen und daß man zu klaren Grenzziehungen zwischen den Kirchen und Freikirchen auf der einen Seite und den Sondergemeinschaften auf der anderen Seite kommen muß. Es ist Pflicht, daß wir in unseren Kirchen und Gemeinden über die Ziele und Methoden der Sondergemeinschaften aufklären, damit die Gemeindeglieder möglichst immun oder resistent gegen die Werbemethoden der neuen Religionen und Sondergemeinschaften sind. Um so wichtiger ist aber die Frage, wie dies geschieht. Wenn man sich die freikirchliche Tradition ein wenig vor Augen hält und die universalen Menschenrechte beachtet, dann will es als unumgänglich scheinen, daß man einen klaren Trennungsstrich zwischen den Gemeindegliedern als loyalen Staatsbürgern einerseits und als loyalen Christen andererseits ziehen muß, also das Zivile und das Religiöse trennt.

Als loyale Staatsbürger haben wir die Pflicht, dafür einzutreten, daß selbst uns nicht genehme religiöse Gruppierungen das Recht haben, sich in der Öffentlichkeit zu äußern, öffentliche Gottesdienste durchzuführen, für sich zu werben und zu Übertritten aufzufordern. Dieses Recht ist in unserer Verfassung im Artikel 4 des Grundgesetzes verbürgt, so daß jeder Bürger

13 Endbericht der Enquête-Kommission ‚Sogenannte Sekten und Psychogruppen‘. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Zur Sache 5/98, Bonn 1998.

eigentlich darauf verpflichtet ist, diese Rechte uneingeschränkt allen Menschen und religiösen Gruppen zukommen zu lassen, es sei denn, bestimmte Gruppierungen würden gegen die für alle geltenden Gesetze verstoßen. In einem solchen Falle ist natürlich das Staatswesen und die Gerichtsbarkeit herausgefordert, mit den ihnen gemäßen Mitteln einzugreifen, um dem Recht genüge zu tun. Dies würde aber genauso gut auf Kirchen und Freikirchen zutreffen, sofern dort unrechtmäßige Handlungen aufgedeckt werden würden. Vor dem Gesetz, das muß nachdrücklich betont werden, sind alle Menschen und auch alle religiösen Gruppierungen gleich.

Andererseits gilt, daß wir als loyale Christen einer Sichtweise verpflichtet sind, die uns u.U. die Notwendigkeit auferlegt, uns gegenüber bestimmten religiösen Gruppierungen abzugrenzen und dies in aller Deutlichkeit darzulegen. Diese beiden Linien dürfen nicht verwischt werden, weil man sonst staatlichen Organen die Möglichkeit zuspielen würde, zwischen „guten“ und „schlechten“ Religionen zu unterscheiden. Inhaltlich dürfen aber die Staatsorgane oder auch die Gerichtsbarkeit keine Entscheidungen fällen. Die inhaltliche Ausgestaltung der religiösen Lehre und des religiösen Lebens muß ganz eindeutig bei den Religionsgemeinschaften selbst verbleiben. Sonst wäre der Willkür Tür und Tor geöffnet.

Von daher ist natürlich auch hinter die Einsetzung einer Enquête-Kommission durch den Bundestages ein Fragezeichen zu setzen. Bedarf es einer Kommission der höchsten deutschen Volksvertretung, die sich mit Fragen der Religion auseinandersetzt und dies auch noch dadurch tut, daß sie das Reizwort „Sekte“ aufnimmt, auch wenn sie es durch das Wort „sogenannt“ modifiziert? Die Kommission ist dann im Verlaufe ihrer Erörterungen auch zu dem Ergebnis gekommen, daß die Verwendung des Begriffs Sekte sehr problematisch ist: „Für den staatlichen Gebrauch ist er nicht geeignet“, weil er zu stark negativ vorbelastet ist¹⁴.

Bei der Arbeit der Enquête-Kommission war auffällig, daß Sektenexperten der beiden großen Kirchen die Arbeit der Kommission jeweils vorbereitet und nachbereitet haben, so daß die Kirchen in Gestalt ihrer „Sektenexperten“ einen nachhaltig großen Einfluß auf den Gang der Überlegungen der Kommission genommen haben. Außerdem war die Zusammensetzung der Kommission nicht ganz einsichtig. Warum hat man bestimmte Personen als „Experten“ berufen und warum ist z.B. kein einziger Freikirchler je aufgefordert worden, die besondere Sicht der Freikirchen in dieser Frage zu Gehör zu bringen? Dies ist aber auch eine unmittelbare Frage

14 Ebd. S. 32; vgl. auch S. 304, wo empfohlen wird, daß in Verlautbarungen staatlicher Stellen der Begriff ‚Sekte‘ zukünftig vermieden werden sollte.

an die Freikirchen selbst. Warum haben sie sich eigentlich nie geäußert? Warum sind sie nie auf den Plan getreten, als es in der Öffentlichkeit bekannt wurde, daß der Bundestag eine solche Kommission berufen würde? Sehen die Freikirchen keine Aufgaben in der politischen Öffentlichkeit? Gibt es keine Beiträge, die Freikirchen zum Wohle der Allgemeinheit zu leisten hätten? Hätten sie sich nicht aufgrund ihrer positiven Beiträge zu Menschenrechtsfragen und ihrer negativen Geschichte als Opfer von Verfolgungen und Diskriminierungen gerade in dieser Frage äußern müssen?

Noch an zwei anderen Punkten läßt sich ein schwerwiegendes Defizit in Fragen der Öffentlichkeitsrelevanz der Freikirchen erkennen. Einmal ist es die Unbeweglichkeit der Freikirchen in Bezug auf ein Zusatzprotokoll zu den Maastrichter Verträgen, was insbesondere von Kirchenrechtlern der beiden großen Kirchen in Deutschland ausgearbeitet worden ist und was durch eine geschickte Politik, nicht zuletzt durch Bundeskanzler Kohl (CDU), in den Maastrichter Vertrag gelangt ist. Danach ist jetzt festgeschrieben, daß die unterschiedlichen kirchlichen Traditionen, wie sie sich in den Ländern der Europäischen Union (EU) entwickelt haben, zu respektieren sind. Dies wirft schwerwiegende Fragen auf, die nicht so sehr unser Land betreffen, obwohl man den Verdacht nicht loswerden kann, daß solche Formulierungen in den Maastrichter Vertrag aufgenommen wurden, um die sprudelnde Quelle der Kirchensteuer nicht versiegen zu lassen. Was aber wichtiger ist, sind in diesem Zusammenhang Befürchtungen, die man im Blick auf andere Länder hegen muß. Es liegen z.B. Berichte darüber vor, daß Menschenrechtsverletzungen in Griechenland nicht von Seiten der Regierung initiiert werden, sondern seitens der orthodoxen Kirche. Bei einer Erweiterung der EU, die z.B. Polen oder die Tschechische Republik umfassen würde, ließe sich leicht vorstellen, wie bestimmte katholische Kreise Übergriffe auf Gebäude oder Besitzstände anderer Kirchen in diesen Ländern mit Blick auf diesen Zusatz des Maastrichter Vertrages rechtfertigen könnten. Es ist also ein sehr gefährliches Spiel mit dem Feuer, was hier getrieben wurde. Aus der Verlässlichkeit und der Rechtssicherheit der Bundesrepublik hat man den Schluß gezogen, daß die Traditionen der anderen Länder in gleicher Weise zu respektieren seien, obgleich man hier andere Voraussetzungen vorfindet. Warum haben sich die Freikirchen in Gestalt der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) zu dieser Frage nie öffentlich geäußert?

Ein letzter Bereich, den anzusprechen mir nicht leicht fällt, der aber angesprochen werden muß, ist das Problem der Abtreibung. Hier wird in den Freikirchen und darüber hinaus in konservativen Kreisen aller Kirchen, wie

man besonders in „idea“ immer wieder nachlesen kann, eine Art Vogel-Strauß-Politik betrieben. Es wird sehr häufig die These vertreten, daß ein strafrechtliches Verbot einer Abtreibung das Problem lösen würde. Damit ist es aber keineswegs gelöst, sondern die Problematik der Abtreibung wird wieder in einen Untergrund verdrängt, der mit der Neuordnung des § 218 gerade aufgelöst worden war. Man kann sich diese These leicht an einer Zahl verdeutlichen. Im Jahre 1927 starben im Deutschen Reich weit über 20.000 Frauen bei dem Versuch, eine illegale Abtreibung vornehmen zu lassen. Wenn man zu dieser Zahl noch diejenigen Frauen hinzurechnet, die einen solchen illegalen Eingriff überlebt haben, sei es, daß sie schwere und bleibende Verletzungen erlitten haben, sei es, daß sie mit leichten Verletzungen davongekommen sind, und wenn dazu noch solche gerechnet werden, bei denen der Eingriff „gelingen“ war und schließlich zusätzlich noch die Dunkelziffern dazuzählt, dann kommt man auf eine hohe Zahl von Abtreibungen, die auch dann vorgenommen wurden, als das Strafrecht ein striktes Verbot vorsah.

Man muß also davon ausgehen, und dies stellen alle Gesellschaften unter Beweis, daß von jeher und immer wieder der Versuch unternommen worden ist, eine ungewollte Schwangerschaft abzuberechen. In der Geschichte der Medizin haben wir heute zum ersten Mal die Möglichkeit, einen solchen Eingriff medizinisch korrekt vornehmen zu lassen, so daß Frauen nicht mehr auf die sogenannten „Engelmacher“ in den dunklen Hinterstuben angewiesen sind, die mit der Furcht, der Frustration, der Scham und allen anderen damit einhergehenden Begleiterscheinungen der betroffenen Frauen in der Vergangenheit glänzende Geschäfte gemacht haben. Hält man sich diese Dinge vor Augen, dann will es scheinen, daß die gegenwärtige rechtliche Praxis in der Bundesrepublik ein Optimum an Schutz der Frauen und auch der Schwangerschaft bietet, was man nicht oberflächlich kleinreden sollte, sondern was zu unterstützen die Kirchen aufgerufen wären. Eine verantwortliche Beratung, so wie es das Gesetz vorschreibt, ist mit Sicherheit der bessere Weg als das Verlangen, neue strafrechtliche Hindernisse aufzutürmen, die dann nur den Engelmachern wieder in die Hände spielen würden. Es wäre die Aufgabe der Freikirchen, dieses klarzumachen, zumal andere Lösungsmöglichkeiten, wie sie etwa aus der extrem konservativen Ecke des Katholizismus vorgeschlagen werden, die Gefahr in sich bergen, daß es zu einer Klerikalisierung des Strafrechtes kommen würde. Daran kann aber niemandem liegen, am wenigsten den Freikirchen.

Freikirchliche Aspekte einer politischen Ethik

Im ersten und bisher einzigen Heft der „Schriftenreihe der VEF“¹ ist unter anderem festgehalten, was Erich Geldbach vor sechs Jahren in einem Referat vor dem Präsidium der VEF zum Thema „Freikirchen und Demokratie“ zu sagen mußte². Obwohl die „großen Demokratien der angelsächsischen Welt“, von denen wir die unsere geerbt haben, den Freikirchen viel zu verdanken haben, sieht deren Rolle in unserem Land erheblich anders aus. Sie – aber nicht nur sie – haben noch „keine Mechanismen entwickelt, wie man sich in einer freiheitlich organisierten Gesellschaft bewegt“, ja im Umgang mit politischer Macht in der Demokratie seien sie weitgehend ungeübt. Dafür gibt es im wesentlichen zwei Ursachen:

- die freikirchliche Geschichte ist in Europa bis in die jüngere Vergangenheit „eine Geschichte der gesellschaftlichen Diskriminierung und Marginalisierung gewesen“³; sie waren selber nicht ganz unschuldig daran;
- ihre Geschichtstheologie hat die eigenen Handlungsmöglichkeiten weitgehend ausgeblendet. „Wir haben eigentlich nie recht begriffen und begreifen wollen, daß der Mensch ‚das handelnde Subjekt der Geschichte ist‘“⁴. Vielmehr lenkte Gott als der allgewaltige Weltenherrscher die Geschehnisse der Menschen und der Schöpfung, und dies auf eine Weise, die die eigene Verantwortung der Gläubigen auf Gebet, Evangelisation und die Pflege des Gemeindelebens beschränkt.

Verfolgung und Unterdrückung durch den Staat haben die ersten Jahrzehnte freikirchlicher Existenz in Deutschland geprägt. Für die Folgezeit ist es nach meiner eigenen Beobachtung der Geschichte unserer Kirchen und Gemeinden nicht auszuschließen, daß auch ein gutes Stück Bequemlichkeit und Ängstlichkeit das Verhalten unserer Gemeinden und der verantwortlichen Leitungspersonen motiviert haben und es noch tun (sich nicht mit politischen Tätigkeiten beschmutzen oder beschmutzen lassen, keine öffentliche Rechenschaft schuldig sein, sich lieber ausschließlich mit dem Nächstliegenden, Familiären, Gemeindlichen befassen). Nicht alle, die so denken, äußern sich öffentlich dazu. Das achtbare Hauptmotiv scheint –

1 Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag, Stuttgart (CV) 1995.

2 Ebd. S. 30-38.

3 Ebd. S. 31.

4 Ebd.

mindestens bei denen, die darüber nachgedacht haben – jedoch dies gewesen zu sein: wir wollen uns auf das Wesentliche konzentrieren. Das Wesentliche ist die Reich-Gottes-Arbeit, die Verkündigung des Evangeliums, der Ruf zum Glauben.

Wenn hier und heute über eine Ethik des Politischen nachgedacht werden soll, also über die ethischen Leitlinien eines das Gemeinwesen, die Polis, betreffenden Handelns, dann entfernen wir uns von einer traditionell mindestens dominierenden Denkweise in unseren Gemeinden. Kehren wir damit zu einigen freikirchlichen Ursprüngen im 16., 17. und 18. Jahrhundert zurück? Ja und Nein; ja, denn die Anfänge freikirchlicher Existenz waren vielerorts von eminenter politischer Bedeutung – nicht nur durch das *brutum factum* einer an die staatskirchliche und damit staatlich vorgegebene Ordnung nicht angepaßten Verhaltensweise, sondern auch durch die Forderungen, die zum Schutz der eigenen Existenz und Glaubensbetätigung erhoben wurden, wie durch die Ansprüche, die vom Verständnis des Willens Gottes aus an obrigkeitliches Handeln gerichtet wurden. Nein, denn die Situation, in der wir uns heute befinden, ist mit den seit dem Ende des Ersten Weltkriegs, seit 1949 und 1989 – sprunghaft oder sich entwickelnd, aufgezwungen oder selbstbestimmt – wirksam gewordenen demokratischen Strukturen doch eine weitgehend andere geworden, als es die unserer Väter und Mütter war. Darum ist die Bewußtmachung des Ortes, an dem politische Verantwortung heute von uns gefordert ist, ein notwendiger erster Schritt.

1 Ortsbestimmung

1. Die Trennung von Staat und Kirche – ein Kennzeichen freikirchlichen Selbstverständnisses – soll heute nicht Gegenstand meiner Überlegungen, wohl aber im folgenden mitbedacht sein. Sie hat ja den guten Sinn, daß weder der Staat einer kirchlichen, noch die Kirchen einer staatlichen Kontrolle unterworfen sind; Trennung von Staat und Kirche heißt jedoch nicht, daß die Kirchen keine Verantwortung für den Zustand und den Charakter des Staatswesens hätten oder daß der Staat nicht verpflichtet wäre, die „Freiheit der Religionsausübung“ – wie es offiziell heißt – mit seinen Machtmitteln zu schützen. Wir sind dankbar, daß dies eine im Unterschied zu anderen Zeiten heute und hier schon fast nicht mehr bewußt wahrgenommene Selbstverständlichkeit geworden ist. Es kann auch nicht im Interesse des Staates liegen, ein Panoptikum entstehen zu lassen, in dem alle religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen einen Platz einnehmen, auf den sie einen quasi grundrechtlich geschützten Anspruch hätten. Der Streit um die Scientology-Unternehmen ist ein Beispiel aus unserer unmittelbaren Umgebung in Deutschland dafür, daß die verfassungsmäßig ge-

schützten Grundrechte nicht ohne weiteres von denen in Anspruch genommen werden dürfen, die auf ihre – und sei es nur teilweise – Beseitigung hinarbeiten. Eine auf Grund mißverständener Toleranz unterlassene Abwehr solcher Unternehmen und Bewegungen würde auf die Beseitigung nicht nur der Grundlagen des Staates selber, sondern auch seiner Fähigkeit hinauslaufen, die Grundrechte der anderen Bürger zu schützen.

2. Darum hat der Staat einen Anspruch an sich selbst zu richten, seinen Bürgerinnen und Bürgern die Grundlagen seines Handelns so zu vermitteln, daß sie mindestens von einer großen Mehrheit akzeptiert und bejaht werden. Bejahen schließt eine innere Zustimmung ein, die mehr ist als bloße Hinnahme einer Ordnung; sie schließt vielmehr Kenntnis und Anerkenntnis dieser Grundlagen ein. Wo eine Bejahung oder wenigstens ein stillschweigendes Akzeptieren und Geltenlassen nicht gegeben sind, vielmehr Grundrechte zur Erlangung eigener Vorteile auf Kosten anderer und damit zu ihrer Beseitigung programmatisch mißbraucht werden, darf der Staat nicht tatenlos zusehen; vielmehr haben die Judikative, letztlich die Verfassungsgerichte, und in ihrer Folge die Legislative und die Exekutive die Verpflichtung, den demokratischen Rechtsstaat schonend und wirksam zu schützen. An dieser Verpflichtung haben die Christen als Staatsbürger ein hervorragendes Interesse, weil die Geltung der Menschenrechte im biblischen Verständnis der Menschenwürde, des ewigen Wertes der zum Ebenbild Gottes Geschaffenen klar zu begründen ist. Sie sind darum zur Wahrnehmung politischer Verantwortung an dem Ort und in dem Maße aufgefordert, wie sie ihnen gegeben sind. Legitimiert ist Politik in einem demokratischen System letztlich in der Zustimmung (der Mehrheit) der Betroffenen, während sie in totalitären Systemen aus der herrschenden Ideologie abgeleitet wird, ohne daß die Bürgerinnen und Bürger ein nennenswertes Recht zur Einflußnahme haben, ja diese meist eher unerwünscht und nur zur Stützung der herrschenden Klasse erlaubt ist. Für einen demokratischen Rechtsstaat gilt dagegen, daß seine Stärke „von der freiwilligen und konstruktiven Mitarbeit seiner Bürger ab[hängt]“⁵. Wo sie fehlt, ist die Demokratie als solche in Gefahr. Darum sollte von der Kirche „fortwährend ein starker ethischer Einfluß auf den Staat ausgeübt werden“⁶.

3. Die problematische Entwicklung, die unsere Demokratie bald nach ihrer Gründung (1949) genommen hat, zeigt sich nun aber gerade an der Frage der Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungsprozes-

5 Soziale Grundsätze der EmK, 1996.

6 Ebd.

sen. In einem ZEIT-Interview⁷ stellte Professor Wilhelm Hennis⁸ vor kurzem fest, die sogenannte Basis sei „für den Kurs der Parteien immer bedeutungsloser geworden“. Und er erläutert:

„Die Entscheidungszentren sind ganz nach oben gewandert. Dort werden auch die Koalitionen geschlossen, die dann allenfalls noch von Parteitage ratifiziert werden. Die Parteien sind heute, ähnlich wie die amerikanischen, einfach Institutionen, die die Macht ausüben (und) das Personal bestimmen“.

Wo aber, so wird angesichts dieser Feststellung gefragt werden müssen, findet die Äußerung des Willens der Bevölkerung statt? Sind es tatsächlich nur die alle vier Jahre und bald nur alle fünf Jahre stattfindenden Wahlen, bei denen wenigstens jedem Bürger die Auswahl einer Partei mit allen inhaltlichen und personalen Vorgaben möglich ist? Tatsächlich, so Professor Hennis: In unserer „extrem repräsentativen Demokratie“ ist „der Wähler von der Willensbildung im Grunde ausgeschlossen“ und wird „nur gelegentlich zur Wahl gerufen [...] Die Artikulation der Gesellschaft haben die Medien übernommen“.

Brauchen die Christen und Kirchen also eigene Rundfunk- und Fernsehstationen? Wird im Evangeliumsrundfunk oder in der Rundfunkmission demnächst mit politischen Sendungen zu rechnen sein? Welche Rolle spielen die Redaktionen in den öffentlichen und privaten Rundfunksendern? Werden wir damit rechnen müssen, daß diese demnächst von den Politikern ganz nach Parteiinteressen manipuliert oder mit Material und Geld gefüttert werden, wie das in den USA bereits ausgiebig geschieht, so daß Politik zum Medienereignis verkommt und die stärksten und zahlungskräftigsten Politiker die Geschicke des Landes und seiner Menschen bestimmen? Wir werden sagen: Gott sei Dank, sind wir noch nicht soweit und werden hoffentlich nie dorthin kommen. Doch hören wir noch einmal den (parteilosen) Freiburger Politikwissenschaftler: Der Bundestag sei „als Ort der Auseinandersetzung [...] praktisch lahmgelegt [...] Kohl schuf ein System der Belohnungen, der Versorgung mit Pfründen [...] Daraus sind kräftige Abhängigkeiten erwachsen“. Dieses „System“ habe zu einer Verödung des politischen Lebens geführt und müsse überwunden werden. „Sonst sind die großen Parteien demnächst tatsächlich nicht mehr als zwei leere Flaschen, beklebt mit verschiedenen Etiketten“. Diese Analyse ist m.E. nicht weniger als eine ernsthafte Warnung vor einer Gefährdung der Demokratie durch einen Fraktionszwang, bei dem die vom Volk gewählten Abgeordneten nicht mehr ihrem Mandat und ihrem Gewissen entsprechend entscheiden können.

7 DIE ZEIT 35, 20.8.1998, S.2.

8 Hennis, Wilhelm, em. o. Prof. f. Wiss. Politik Univ. Freiburg, geb 1923, ev.

4. Freikirchen sind daran interessiert, daß Gerechtigkeit und Solidarität und Schutz der Würde aller Menschen im staatlichen und wirtschaftlichen Handeln unverzichtbare Werte bleiben. Dazu müßte, wenn wir nach und nach deutlicher zu Wort kommen wollen, die Stimme der Freikirchen in der Öffentlichkeit zu Gehör gebracht und gehört werden, die Zusammenarbeit in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen dürfte nicht vernachlässigt werden und die Gespräche mit den politisch Verantwortlichen in den Ländern, im Bund und in Europa wären noch viel entschlossener zu suchen und zu führen. Ohne Kooperation mit den anderen Kirchen und mit Vertretern des Staates wird eine wirksame Einflußnahme auf staatliches Handeln kaum oder selten möglich sein. Aber – so mag gefragt werden – ist das alles wirklich wichtig und sinnvoll, das heißt: verdient diese Entwicklung, daß wir uns erregen, und wird der Aufwand sich bezahlt machen, der erforderlich ist, um die Demokratie wieder funktionsfähiger zu machen? Ist es nicht doch besser, wir bleiben bei unserem evangelistischen, diakonischen und gemeindlichen Leisten? Die Frage kann einerseits, wenn wir die sehr problematischen Folgen des Apolitismus und des Eskapismus im Blick haben, grundsätzlich gestellt werden, also: ob wir das überhaupt und im allgemeinen gutheißen und tun wollen. Um diese grundsätzlichen Überlegungen kommen wir angesichts der geschichtlichen Erfahrungen – einer Verinnerlichung des Glaubens und Überanpassung an das politische Regime – und der den einzelnen Christen wie den Kirchen faktisch gegebenen Handlungsmöglichkeiten und der daraus resultierenden Verantwortung nicht herum. Dennoch stehen unsere Überlegungen andererseits unter dem Aspekt der begrenzten personellen und finanziellen Ressourcen. Wird sich das Gefühl der Ohnmacht mit alten Vorbehalten verbünden und sicherstellen: Politik überlassen wir den anderen?

2 Handlungsmöglichkeiten

1. Gott handelt in der Welt als Versöhner und Erlöser. In Christus hat er die schuldig gewordene Welt mit sich versöhnt und bietet allen Menschen durch die Verkündigung des Evangeliums Frieden und Versöhnung an. Instrument des versöhnenden Handelns Gottes ist die Gemeinschaft der Glaubenden. Dort herrscht nicht das Gesetz, das zu einem bestimmten Verhalten zwingt und ein anderes verbietet und bestraft, sondern das Evangelium, das uns freispricht und zu einem neuen Leben befähigt. In der Gemeinde werden die Gesetze der Welt zum Teil auf den Kopf gestellt: nicht der Mächtigste gilt am meisten, sondern „wer unter euch der erste sein will, der soll aller Knecht sein“ (Mk 10, 44). Dort regieren nicht Befehl und Gehorsam, sondern das Handeln aus spontaner Liebe. Auch wenn es trotz des

Vorbildes und des Wortes Jesu in der Gemeinde nicht immer so zugeht, ist doch auch die unvollkommene Gemeinde ein Werkzeug in der Hand Gottes, der alle Menschen mit seiner rettenden Liebe erreichen will.

Gott handelt in der Welt auch als Schöpfer und Erhalter, der diese Erde und alles, was darauf lebt, gut geschaffen hat und sie trotz der Sünde der Menschen erhalten will. Darum gibt er seinen Geschöpfen weiterhin alles zu ihrem Leben Notwendige. Diesem erhaltenden Schaffen Gottes sollen die weltlichen Instanzen dienen. Ihre Aufgabe liegt darin, den Lebensraum der Menschen und der anderen Lebewesen zu schützen. Dazu ist dem Staat, der „Obrigkeit“, auch das Recht zur Ausübung von Macht gegeben (Röm 13, 1 f). Daß auch staatliche Macht mißbraucht werden kann, wußte Paulus, wußten Luther und Wesley nur zu gut; trotzdem war es nach ihrer Überzeugung Gottes Wille, daß es eine staatliche Macht als Instrument des bewahrenden Wirkens Gottes gebe. Wer heute in einer demokratischen Staatsordnung lebt, trägt als Bürger die Mitverantwortung für die Gestaltung des Gemeinwesens durch politische Entscheidungen.

2. Die Träger staatlicher Macht sind – nach John Wesley – in ihren Entscheidungen „Gott verantwortlich, der keinem Herrscher gestattet, seine Untertanen ihrer bürgerlichen oder religiösen Freiheit zu berauben. Legitimität und Verantwortung sind in ihrer Herleitung von Gott untrennbar. Damit wendet sich Wesley gegen jeden Machtmißbrauch“⁹. Diese ethische Klarstellung findet sich auch etwa in der fünften These der Theologischen Erklärung von Barmen, in der es heißt: Die Kirche „erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“¹⁰. Gott regiert die Welt einerseits durch die Eindämmung der Sünde und ihrer Folgen, andererseits durch die Vergabe von Schuld und durch die Überwindung der Macht der Sünde. Die Überwindung der Sünde und ihrer Kraft geschieht durch die Wirkung des Evangeliums, das durch den Heiligen Geist in den Herzen der Menschen eine Erneuerung hervorbringt; die Eingrenzung und Eindämmung der Sünde und ihrer Folgen geschieht durch Menschen, die in Gottes Auftrag ihre Macht gebrauchen. Diese Unterscheidung der beiden Weisen, in denen Gottes Weltregierung besteht, hat in der Gestalt der sogenannten Zweireiche-Lehre immer wieder dazu geführt, den Bereich der weltlichen Angelegenheiten dem Anspruch des Wortes Gottes zu entziehen und diesen An-

⁹ M. Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen 2. Auflage 1986, S. 132.

¹⁰ Die Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation, hg. von A. Burgsmüller und R. Weth, Neukirchen 1983, S. 38.

spruch auf die Kirche zu begrenzen. Umgekehrt hat das Fehlen einer solchen Unterscheidung zu einer unzulässigen Vermischung von Kirche und Gesellschaft geführt, nach der entweder die weltlichen Herrscher auch das Oberhaupt der Kirche waren (Cäsaropapismus) oder in der Bischöfe de facto weltliche Herrscher waren und zum Teil bis heute sind. Es kommt also darauf an, zwischen den beiden Arten der Gottesherrschaft über die Welt zu unterscheiden und sie dennoch nicht voneinander zu trennen. Die eben zitierte fünfte These der Barmer Erklärung hat das knapp und deutlich so formuliert:

„Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden“¹¹.

Darum soll der Staat nicht versuchen, die Kirche zu kontrollieren, und die Kirche sollte nicht versuchen, den Staat zu beherrschen. Staat und Kirche sind also zwei verschiedene institutionelle Subjekte, denen der Verzicht auf Vereinnahmung der jeweils anderen Seite und die Pflege guter wechselseitiger Beziehungen obliegen. Daß auf diesem Feld in Deutschland, was die Freikirchen und unseren Staat betrifft, zwar erste Anfänge gemacht, aber noch viele weitere Schritte zu tun sind, wird vielleicht niemand unter den Anwesenden bestreiten. Auch dabei gilt: das gegenseitige Wahrnehmen, Kennenlernen und miteinander Reden dient nicht primär dem Zweck der Vertretung eigener Interessen, sondern vor allem der besseren Wahrnehmung der Verantwortung für das Ganze des Volkes und aller seiner Schichten.

3. „Trennung“ von Staat und Kirche bedeutet also nicht, Zusammenarbeit und Unterstützung zu verweigern. Dies müssen wir sicher noch viel gründlicher bedenken und umsetzen; denn auch hier gilt: nicht nur das Tun des Bösen, sondern auch das Unterlassen des möglichen Guten ist Sünde. In meiner Jährlichen Konferenz ist vor Jahren ein schon paraphierter Staatsvertrag mit einer Landesregierung, in dem die Ansprüche auf Unterstützung von sozialdiakonischer Arbeit geregelt werden sollten, nach heftiger Debatte mit der Begründung zu Fall gebracht worden, als Freikirche dürften wir generell keinen Staatsvertrag schließen, auch wenn weder die inhaltliche Arbeit der Kirche und ihrer Gemeinden dadurch beeinflußt werde noch eine wirtschaftliche Abhängigkeit der kirchlichen Arbeit von staatlichen Zuschüssen entstünde. Die Kirche hat einen Anspruch auf den Schutz

11 Ebd.

durch den Staat, die in staatlichen Ämtern Verantwortung Tragenden haben einen Anspruch auf die Fürbitte durch die Gemeinde und auf die Unterstützung durch alle christlichen Bürgerinnen und Bürger. Die staatliche Ordnung, die die Rechte und das Leben der Bürger schützt, ist eine Gabe Gottes, die als solche zu schätzen ist; sie ist in der Demokratie zugleich als Aufgabe derer zu verstehen, die sie dankbar genießen. Gottes Handeln in der Schöpfung und in der Geschichte nimmt uns Menschen also nicht die Verantwortung und die Handlungsmöglichkeiten, sondern setzt uns gerade in sie ein und fordert uns zur Wahrnehmung beider auf. Weil Gott handelt, und nur auf dieser Grundlage, haben wir die Möglichkeit zu handeln; und in dem, was uns gegeben ist, liegt zugleich unser Auftrag.

3 Schwerpunkte freikirchlicher Verantwortung

1. Was heißt „frei“ im Kontext unserer Fragestellung? Jedenfalls nicht: frei von Verantwortung; wohl aber: frei von jedem Zwang durch staatliche Maßnahmen, die den Grundrechten zuwiderlaufen. Diese Gefahr ist in den neuzeitlichen Demokratien jedoch sehr stark zurückgegangen. Der amerikanische Ethiker Robin Lovin¹² schreibt, daß nach dem Ende der Zeit des kalten Krieges die Freiheitsrechte weithin anerkannt seien und ihre Bedrohung eher in der Trivialisierung der Freiheit als in ihrer Beseitigung liege. „Das Risiko liegt darin, daß Freiheit schließlich nichts anderes mehr bedeutet als die freie Wahl unter einer Reihe von Möglichkeiten, die auf dem Markt geboten werden“¹³. Diese Klage ist uns vertraut, sie ist offensichtlich vielfach begründet, denn die Folgen des beklagten Verhaltens sind täglich zu beobachten. Nicht nur die Freiheit, meist als individuelle Freiheit verstanden, wird verteidigt und als Menschenrecht eingefordert, auch ihr Mißbrauch wird auf allen Ebenen legitimiert – von Sekten aller Art bis zu den Forschungsetagen großer Konzerne. Die Mechanismen des Marktes haben weithin ethische Fragestellungen ersetzt, die die Wahrnehmung bestehender, vor allem neu entstandener, Handlungsmöglichkeiten einschränken könnten¹⁴. Sobald aber das Ergehen von Menschen oder der Schöpfung von

12 Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas; „Reinhold Niebuhr and Christian Realism“, Cambridge (CUP) 1995.

13 Ebd. S. 245 f.

14 Selbst ein Mann wie Jimmy Carter hat sich jüngst in einem ZEIT-Artikel einer m.E. problematischen Verharmlosung schuldig gemacht, wenn er schreibt: „Aktivisten unter den Gegner der Biotechnologie behaupten, die Gentechnologie sei so neu, daß ihre Einflüsse auf die Umwelt nicht vorhersehbar seien. Diese Behauptung ist falsch. Tatsache ist, daß über Hunderte von Jahren so gut wie alle Nahrungsmittel durch Pflanzenzüchter genetisch verbessert worden sind... Genetisch verändertes Saatgut [...] gibt es in den USA seit 1996, und ich benutze sie [die Sojabohnen] auch auf meiner Familienfarm“.

unseren Entscheidungen über den Gebrauch der Freiheit betroffen ist, geht es auch um eine „moral choice“, eine Wahl unter ethischen Kriterien, um einen der moralischen Begründung fähigen Gebrauch.

2. In der Tradition der Freikirchen hat immer schon eine weitere Frage- richtung Bedeutung gehabt. die Frage nach der Freiheit wozu? Das Bemü- hen um die Befreiung von staatlicher Bevormundung war begründet in dem Verlangen, von der so zu erlangenden Freiheit einen guten Gebrauch zu machen, das tun zu können, was nach ihrer Überzeugung der Wille Gottes war. Sie haben für dieses Bestreben bezahlen müssen, manche mit dem Verlust ihrer Heimat und ihres Eigentums, manche mit ihrem Leben. Nicht das Streben nach möglichst unbeschränkter Freiheit, sondern ihr rechter Gebrauch aus der inneren Bindung an Gott war das Leitmotiv ihres Han- delns. Das galt nicht nur für die Glaubensfreiheit, also die Freiheit zur Aus- übung ihrer Frömmigkeit und zur Gestaltung ihres gemeindlichen Lebens, es galt auch für den Bereich des Dienstes an anderen Menschen und an der Gesellschaft als ganzer. Der Glaube war ja in der Nachfolge Jesu gar nicht anders zu leben als in Verbindung mit einem solchen Dienst. Auch wenn die Praxis freikirchlicher Existenz nicht immer und bei allen so aussah, gehört doch diese Ausrichtung des Gebrauchs der Freiheit zu den Merkmalen ihrer Geschichte. Alle Güter, die in Freiheit gebraucht werden konnten, waren nicht privates, der Rechenschaft entzogenes Eigentum, sondern von Gott anvertrautes Gut, über dessen Gebrauch das Liebesgebot stand; der Eigen- tümer dieser Güter war Gott, der Rechenschaft von seinen Haushaltern fordern würde. Diese Überzeugung, daß nicht wir selber, sondern der Schöpfer und Erlöser der Welt der Eigentümer alles dessen ist, was wir haben, wäre es wert, in unseren Gemeinden stärker gepflegt und gelebt zu werden – nicht nur im Bereich der Gemeinden selbst und der Kirche, son- dern auch an den Orten außerhalb, an denen wir leben und handeln.

3. Zu den Schwerpunkten freikirchlicher Ethik, die gerade für das politi- sche Handeln festgehalten zu werden verdienen, gehört auch das Wissen um die Wirklichkeit der Sünde und des Bösen. Der Mißbrauch geschenkter Freiheit und der Bruch des Vertrauens zu seinem Ursprung stehen am An- fang der Sündengeschichte. Wie vollziehen wir die Abwehr des Bösen, des Zerstörerischen in unserer Lebenswelt? Kürzlich las ich dazu einen mutigen Kommentar des Generalsekretärs des Weltrates Methodistischer Kirchen, des Amerikaners Joe Hale. Er sei hier gekürzt zu Gehör gebracht. Unter der Überschrift „Is bombing changing the character of America?“ schreibt er gegen die Überzeugung der großen Mehrheit in seinem Land (auch der „Moral Majority“), in dessen Parlament und Regierung:

„Die jüngsten Raketenangriffe der USA in Afghanistan und im Sudan stellen grundsätzliche Fragen, die über die des Terrorismus hinausgehen. Sie haben etwas mit dem Charakter Amerikas und seinem Platz unter den Völkern zu tun [...] Wird das Geprahle mit unserer fraglos überlegenen militärischen Stärke und der Fähigkeit, jeden Winkel jedes Landes zu erreichen, wenn wir es wollen, uns zum Größten machen und uns Freunde gewinnen, die uns schätzen und unsere Ideale unterstützen? Die Wirkung könnte die gegenteilige sein und uns wegen dieser Prahlerie zu einer verhaßten Nation machen und wegen der Drohungen zu einer, vor der man sich fürchtet [...] Gibt es irgend jemanden, der nicht durch die Worte ‚Leben, Freiheit und Streben nach Glück‘ fasziniert ist, auf die wir Amerikaner so stolz sind? Wenn wir aber diese Ziele nur für uns gelten lassen, was soll der Rest der Welt dann empfinden? Das aber ist genau die Erklärung, die wir abgeben, wenn wir präventiv zuschlagen, vor allem dann, wenn die Angegriffenen Menschen in armen Ländern sind, die sich nicht verteidigen und schützen können [...] So schaffen wir mehr Chaos als Hoffnung [...] Wir werden denen gleich, die wir verabscheuen. Ein Kollege hat an einer Wand in seinem Büro eine Variante der Goldenen Regel hängen; sie lautet: ‚Gehe mit anderen so um, als wärest du einer der anderen‘“¹⁵.

Für John Wesley war die Goldene Regel als Hilfe für die Anwendung des Liebesgebots auf die Handlungsfelder des Alltags von eminenter Bedeutung. Mit ihr hat er seine ethischen Forderungen begründet und plausibel gemacht, gerade auch solche, die gegen traditionelle und biblisch begründbare Strukturen wie die Sklaverei oder den Krieg gerichtet waren. Für Gemeinden und Christen, die Ungerechtigkeit, Diskriminierung und Verfolgung erlebt hatten, war das Eintreten für ihre Beseitigung und für den Aufbau von Gerechtigkeit, Achtung vor jedem Menschen und Schutz seines Lebens wie seiner Würde ein selbstverständlicher Teil ihrer ethischen Grundüberzeugung. Das ist leider nicht immer so geblieben, wenn sie Teil des Establishments wurden.

4. Die Freikirchen können sich auch nicht primär als Anwälte einer Klientel verstehen, die aus ihren Gliedern und Freunden besteht, auch wenn sie sich oft selbst verteidigen und bis heute um ihren Platz in der Gesellschaft kämpfen müssen. Anders als andere gesellschaftliche Gruppen, die über eine einflußreiche Lobby verfügen und ihren eigenen Interessen entsprechend auf die Verhinderung oder Durchsetzung politischer Entscheidungen einwirken, können wir uns um der Botschaft willen, die wir zu vertreten haben, so nicht verstehen. Christen, Gemeinden und Kirchen müssen das Wohl aller im Blick haben, am meisten das Wohl derer, denen es bei uns nicht wohl ergeht. Gewiß befinden wir uns hier in Gemeinschaft mit den großen Kirchen, die auf diesem Feld ungleich bessere Einflußmöglichkeiten haben; weil uns diese in Europa nicht im selben Maße zur Verfügung stehen, wird

15 United Methodist News Service Nr. 500 (25.8.1998), Originalkommentar.

das Eintreten für die Schwachen in Politik und Gesellschaft oft nicht als Aufgabe der Freikirchen, ihrer Gemeinden und Glieder angesehen. Diese resignative Einstellung ist jedoch nur teilweise berechtigt, da in demokratischen Rechtsstaaten eben auch für kleinere Kirchen und Gemeinden Möglichkeiten der Einflußnahme bestehen und ihr Nichtwahrnehmen damit ethisch mindestens problematisch wird¹⁶.

5. Zu den freikirchlichen Stärken zählt m.E. auch die Nicht-Identität von Kirchen- und Landesgrenzen; wir verstehen uns als übernationale Kirchen. Für mich hat diese internationale Struktur, durch die meine Kirche aus dem Getto einer nationalen Kirche herausgehoben wird, trotz aller Probleme, die damit verbunden sind, einen wichtigen Zeichencharakter: die Kirche aus allen Völkern ist als Teil des Gottesvolkes keine nationale oder territoriale Größe. Auch das haben wir angesichts des verbreiteten Verhaltens und der inneren Einstellung gegenüber Fremden noch durchzubuchstabieren. Die schlichte Überzeugung, daß ich, bevor ich mich als Deutschen ansehe, mich als Bruder meiner nichtdeutschen Schwestern und Brüder verstehe, gerät u.U. schnell ins Wanken, wenn nationale Gefühle aufgewühlt werden und Konkurrenzdenken geschürt wird. Das meist zur harmlosen Parole degradierte Wort des Propheten „Suchet der Stadt Bestes!“ kann, in seinen Zusammenhang gestellt, die mögliche Brisanz dieses Auftrags für die Betroffenen ins Bewußtsein rufen und deutlich machen, was es gerade die Frommen kostet, diesem Willen Gottes zu folgen. Ich lese nur einige Verse aus Jeremias Brief an die Weggeführten in Babel (29, 1-7):

„Dies sind die Worte des Briefes, den der Prophet Jeremia von Jerusalem sandte an den Rest der Ältesten, die weggeführt waren, an die Priester und Propheten und an das ganze Volk, das Nebukadnezar von Jerusalem nach Babel weggeführt hatte [...] So spricht der HERR Zebaoth, der Gott Israels, zu den Weggeführten, die ich von Jerusalem nach Babel habe wegführen lassen: Baut Häuser und wohnt darin; pflanzt Gärten und eßt ihre Früchte; nehmt euch Frauen und zeugt Söhne und Töchter, nehmt für eure Söhne Frauen, und gebt eure Töchter Männern, daß sie Söhne und Töchter gebären; mehret euch dort, daß ihr nicht weniger werdet. Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch habe wegführen lassen, und betet für sie zum HERRN; denn wenn's ihr wohlgeht, so geht's auch euch wohl“.

In einer globalen Dorfgesellschaft wird dieser Auftrag neu zu hören sein.

4 Maßstäbe politisch-ethischen Handelns

1. „Kann man mit der Bergpredigt Politik machen?“ Die Frage gilt in Politikerkreisen, soweit sie sich überhaupt noch mit christlichen Aussagen oder

16 John Wesley's „no politics!“ – Befehl an seine Prediger schloß nicht das Schweigen zu Unrecht und Mißständen ein, er sollte zwischen Reden und Tun keine Glaubwürdigkeitslücke erzeugen, sondern der Eindeutigkeit der verkündigten Botschaft dienen.

biblischen Texten beschäftigen, seit Bismarck¹⁷ weitgehend als rhetorisch; auch der protestantische Christ Helmut Schmidt entschied sich – in Anlehnung an Max Weber, einen Anhänger der konstitutionellen Monarchie, und in nahtloser Übereinstimmung mit der sog. Zwei-Reiche-Lehre des 19. Jahrhunderts – für ein kräftiges Nein und verbat sich jede Einmischung von Theologen in die Politik. Vielleicht denkt er inzwischen etwas differenzierter über die Bedeutung der ethischen Verkündigung für politisches Handeln. Ein anderer Politiker, der sich auch als Christ versteht, hat eine andere Perspektive gewählt. Heiner Geißler schreibt im Zusammenhang mit dem Streit über das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichtes:

„Die Frage nach der Zukunft der christlichen Kirchen und damit auch die Frage, ob eine Gesellschaft sich an der Botschaft Jesu orientiert, kann nicht davon abhängig sein, ob oder wie viele Kreuze in Schulzimmern hängen oder auf Berggipfeln stehen. Die entscheidende Frage muß statt dessen lauten: ‚Was würde eigentlich derjenige, der am Kreuz hing, zum Zustand unserer Gesellschaft, zu den politischen Entscheidungen dieser Zeit und zu den Konflikten dieser Erde sagen?‘“¹⁸.

Manche von uns mag diese Aussage an die alte Leitfrage pietistischer Lebensorientierung erinnern: „Was würde Jesus dazu sagen?“ – auch sie längst als angeblich simples und raffiniert-gefährliches Domestizierungsinstrument ad acta gelegt. Es lohnt sich vielleicht, sie wieder hervorzuholen und dadurch Kontraste zu schaffen, die zur verschärften Selbstkritik herausfordern. Geißler nennt Beispiele: Das Boot ist voll – Lieber tot als rot – Deutschland den Deutschen – Aktienboom statt Arbeitsplätze. „Und daß auf der Weltfrauenkonferenz in Peking die Legaten des Vatikans mit den islamischen Ajatollahs gegen die weltweite Befreiung der Frauen von sexueller Unterdrückung und Abhängigkeit Front machten, wird den Papst beim Jüngsten Gericht vermutlich in Schwierigkeiten bringen“¹⁹. Weitere Beispiele sind nicht schwer zu finden.

2. Der Begriff „biblisch“ läßt sich m.E. nicht so verstehen, daß wir in der Bibel Kopiervorlagen für unsere ethischen Entscheidungen suchen sollten. Biblische Ethik läßt sich in der Regel nicht einfach durch Zitate von Bibeltexten gestalten. Schon der mögliche und tatsächliche Mißbrauch solcher Verfahren (von der Versuchung Jesu durch den bibelfesten Satan bis zu einigen politischen Kampagnen der „moral majority“) muß uns davon abhalten. Dennoch ist auch das In-Erinnerung-Rufen biblischer Texte

17 „Mit der Bergpredigt läßt sich kein Staat regieren“.

18 Heiner Geißler, Das nicht gehaltene Versprechen. Politik im Namen Gottes, Köln 1997, S. 37.

19 Ebd.

manchmal von verblüffend erhellender Wirkung. Dem Medienzar Leo Kirch, einem praktizierenden Katholiken, der den Chefredakteur einer Zeitung wegen eines liberalen Kommentars zum Kruzifix-Urteil feuert, aber sein Geld auch mit Pornofilmen und Pay-TV verdient, hält Geißler seine durch handfeste kommerzielle Interessen bestimmte Doppelmoral vor, indem er aus Matthäus 23 zitiert:

„Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr seid wie die Gräber, die außen weiß angestrichen sind und schön aussehen; innen aber sind sie voll Knochen, Schmutz und Verwesung. So erscheint auch ihr von außen den Menschen gerecht, innen aber seid ihr voll Heuchelei und Ungehorsam gegen Gottes Gesetz“²⁰.

Für die inhaltliche Qualifikation, die wesentliche Unabhängigkeit und den konstruktiven Charakter christlichen Handelns innerhalb des Gemeinwesens ist höchst bedeutsam vor allem dies: seine Anbindung an den Gottesdienst, an die Versammlung der Gemeinde, in der sie sich auf Christus ausrichten läßt, in der sie sein Wort hört und aufnimmt, sich seinen Dienst gefallen läßt und von ihm zum Dienst – nicht zuletzt in die Verantwortung für andere – senden läßt. Ich kann auch hier nur einige essentielle Zusammenhänge andeuten, die es noch zu entdecken oder noch klarer zu beschreiben gilt²¹. Im Gottesdienst, in Verkündigung, Taufe und Abendmahl vollzieht sich das versöhnende und erneuernde Handeln Gottes, durch das Menschen als Söhne und Töchter Gottes geboren und zu einem Leben als solche ausgestattet und angeleitet werden. Das Leben in dem einen Leib ruft sie zu Vergebung, Liebe und Frieden. Sie leben damit die Wirklichkeit, die für alle Menschen Heil bedeutet – nicht erst für eine postmortale Existenz, sondern für ihr Miteinander auf dieser Erde. Die Gemeinde wird zum Vorbild und Erfahrungsangebot eines Lebens, das den Charakter einer Gegenwirklichkeit zu vielen geschichtlich dominierenden Kräften und Strukturen hat.

3. Besteht die Gottesherrschaft, die sich durch Wort und Geist als irdisch wirksam erweist, in Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen Geist, dann stehen gerade diese Zeichen der Gegenwart Gottes gegen Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Sorge. Gerade die Ausrichtung auf die Gottesherrschaft, wie die Gemeinde sie im Gottesdienst erfährt und vollzieht, ist subversiv in einer Gesellschaft, in der das Vergängliche sich für das Gültige und Gute hält. Christen hören im Gottesdienst die prophetischen Worte des Magnificat, sie feiern das Mahl als Zeichen der schenkenden

20 Matthäus 23, V. 27 f. Geißler (wie Anm. 19), S. 38.

21 Ich tue das belehrt durch den britischen Theologen Geoffrey Wainwright, der an der Duke University lehrt. G. Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, New York (OUP), 1980; Paperback-Ausgabe 1984.

Gerechtigkeit Gottes, der die Hungrigen und Durstigen einlädt. Wie kann das in politisches Handeln umgesetzt werden? Christen versuchen, im Dialog mit Gottes Wort die Ökonomie Gottes, die Regeln seines Hauses zu erkennen und von den Zweideutigkeiten der Geschichte zu unterscheiden. Die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister brauchen wir nicht nur auf dem Feld der Lehre, sondern auch auf dem der Ethik: Wo herrschen Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit? Welche Art des Handelns ist erforderlich, um die eine aufzurichten und die andere zu einem Ende zu bringen? Solche Unterscheidungen bedürfen des Vertrauens auf den Heiligen Geist, und das heißt, des unmittelbar auf diese Erfahrungen und Herausforderungen bezogenen Gebets. Weil und insoweit die Welt der Veränderung in Richtung der Gottesherrschaft offensteht, können Schritte in diese Richtung unternommen werden, in der göttliche Werte sich in der menschlichen Gesellschaft durchsetzen. Weil Gott durch sein Wort und durch ihm gehorsame Menschen handelt, ist der Gottesdienst der Ort, profetische Einsichten zu gewinnen und sie an der Schrift, der Überlieferung und dem *sensus fidelium* hier und heute zu überprüfen. Solche profetischen Einsichten können sich auch kritisch gegen einen selbst und gegen das Handeln der Kirche richten. Auf Grund der Treue Gottes wird sich echte Profetie schließlich als Stärkung und Förderung des Willens und der Absichten Gottes hier erweisen, wie sie endgültig in Christus offenbar wurden. Das Gebet wird dann zum Akt der Rebellion gegen jede Art der Sklaverei, es vermehrt die Kräfte der Gerechtigkeit gegen ihre Zerstörung.

4. Am Anfang der Sozialen Grundsätze²² wird „soziale Gerechtigkeit“ als das leitende ethische Kriterium für ein gesellschaftlich-politisches Engagement der Christen und Kirchen genannt. Es heißt dort:

„Die Evangelisch-methodistische Kirche hat sich in ihrer Geschichte von Anfang an für soziale Gerechtigkeit eingesetzt. Ihre Glieder haben oft zu umstrittenen Fragen Stellung bezogen, die christliche Überzeugungen berühren. Schon die ersten Methodisten haben gegen Sklavenhandel, Schmuggel und die grausame Behandlung von Gefangenen gekämpft“²³.

Im Jahr 1908 hat die Bischöflich-Methodistische Kirche (Methodist Episcopal Church, North) als erste ein „Soziales Bekenntnis“ angenommen. Andere Kirchen in den USA sind ihr darin gefolgt; in Deutschland ist die EmK wohl die einzige Kirche, die ein solches Dokument zu ihren Grundtexten rechnet, auch wenn es nicht den gleichen Rang hat wie die Verfas-

²² Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche, Neufassung 1997 (EmK-Forum 9), Stuttgart 1997.

²³ Ebd. S. 5.

sung und die Grundlagen der Lehre. Als moralische Werte, die im Liebeswillen Gottes begründet und darum aus christlicher Perspektive nicht disponibel sind, werden genannt: der Wert des Lebens bzw. jedes Menschen (von Gott geschaffen, von Christus geliebt), die Gemeinschaft als Lebensfeld der Menschen, vor allem – aber nicht nur – die Familie, das Grundrecht aller Menschen auf Zugang zu angemessener Unterkunft, Erziehung, Arbeit, Gesundheitsfürsorge und Rechtsbeistand sowie auf Schutz vor Gewalt. Die Welt ist Gottes Schöpfung und Gottes Eigentum und darum zu achten und zu bewahren.

Die Verantwortung vor Gott gilt auch für den Bereich wirtschaftlichen Handelns, obwohl gerade dort der Einfluß der Christen mit Gerechtigkeits-sinn wenig ausrichtet:

„Wirtschaftssysteme unterstehen nicht weniger dem Urteil Gottes als andere Bereiche der von Menschen geschaffenen Ordnung. Es gehört zur Verantwortung der Regierungen, mit finanz- und währungspolitischen Maßnahmen die wirtschaftliche Existenz von einzelnen und von Körperschaften zu ermöglichen und für Vollbeschäftigung sowie angemessene Einkommen bei einem Minimum an Inflation zu sorgen. Private und öffentliche Unternehmen sind für die gesellschaftlichen Schäden ihres wirtschaftlichen Handelns, etwa in den Bereichen Beschäftigung und Umweltverschmutzung, verantwortlich und sollen für diese Schäden zur Rechenschaft gezogen werden. Wir unterstützen Maßnahmen, die die Konzentration des Reichtums in der Hand weniger verringern. Weiterhin unterstützen wir Bemühungen, Steuergesetze zu ändern und Subventionsprogramme abzubauen, die den Wohlhabenden zu Lasten anderer zugute kommen“²⁴.

Wie berechtigt diese auch bei uns recht unpopulären („Neidkampagne“!) Forderungen sind, zeigt etwa folgende Feststellung aus dem UNO-Bericht über die Entwicklung der Menschheit: Ein Fünftel der Weltbevölkerung verfügt über 1,4% des globalen Einkommens, ein anderes Fünftel über 83%²⁵.

4. Strittig war seit der Urkirche die Frage, ob zur Herstellung von Gerechtigkeit auch Gewalt angewendet werden dürfe. Manche Christen in den alliierten Staaten des Zweiten Weltkriegs haben sich geweigert, gegen Hitler zu kämpfen. Aber es wäre ein harter Anblick, wenn ein Christ oder irgendjemand mit einem Körnchen Menschlichkeit sich weigern könnte, mit der ihm zur Verfügung stehenden Gewalt einzugreifen, wenn ein Kind mißhandelt wird. Sich in einer Notsituation – auch unter Einsatz des eigenen Lebens – einzumischen, wenn es um einen anderen bedrohten Menschen geht, ist etwas anderes als Gewalt zur Sicherung eigener Rechte anzuwenden. Das schließt Gebet und Fürbitte nicht aus, sondern setzt sie voraus; die Fürbitte

24 Ebd. S. 28.

25 UN Human Development Report, 1997.

wird aber nur ernsthaft sein, wenn sie nicht als Ersatz, sondern als Grundlage für den persönlichen Einsatz geübt wird.

Das Wissen um die letztgültige Verantwortung vor Gott führt auch zur Bejahung eines Rechts auf Ungehorsam gegenüber staatlichen Forderungen, das freilich in seiner Ausübung ebenfalls ethischen Kriterien unterworfen ist. So heißt es lapidar am Anfang des 5. Kapitels: „Unser Gehorsam gegen Gott hat Vorrang vor dem Gehorsam gegen jeden Staat“²⁶. Damit ist die *conditio sine qua non* des Widerstandes gegen staatliche Entscheidungen benannt. Sie wird im weiteren genauer so beschrieben:

„Regierungen und Gesetze sollen Gott und den Menschen dienen. Die Bürger sind moralisch verpflichtet, Gesetze anzuerkennen, die nach Recht und Ordnung zustande gekommen sind. Die Regierungen unterstehen mit ihrem Handeln ebenso dem Gericht Gottes wie der einzelne Mensch. Deswegen erkennen wir auch das Recht einzelner auf eine abweichende Meinung an. Wenn ihr Gewissen sie dazu zwingt und sie alle anderen Möglichkeiten ausgeschöpft haben, erkennen wir auch das Recht einzelner Bürger auf Widerstand oder Ungehorsam gegen solche Gesetze an, die sie für ungerecht halten oder die bestimmte Menschengruppen diskriminieren“²⁷.

Dann aber wird in Richtung potentieller Widerständler gesagt: Es „sollte sich ihre Achtung vor dem Gesetz darin zeigen, daß sie auf Gewalt verzichten und bereit sind, die nachteiligen Folgen ihres Ungehorsams auf sich zu nehmen“²⁸. Ist so begründeter (gewaltfreier) Widerstand auf Grund einer persönlichen Gewissensentscheidung ethisch legitim, dann sind auch die Kirchen verpflichtet, jenen beizustehen, die unter seinen Folgen zu leiden haben. „Bei gleichzeitigem Respekt vor allen, die den staatlichen Gesetzen und Anordnungen gehorchen, sollten die Regierungen die international anerkannten Grundrechte auch derjenigen Menschen garantieren, die wegen gewaltfreier Handlungen staatlich verfolgt werden“²⁹.

Mit diesen ausgewählten exemplarischen Gesichtspunkten will ich das weitere Nachdenken anregen und zu Gesprächen und Diskussionen herausfordern; gerade die Definition ethischer Maßstäbe im Feld der politischen Ethik bedarf weiterer Überlegungen. Ihnen soll der letzte Abschnitt auf den Weg helfen.

5 Schritte zu politisch-ethischem Handeln

1. Die Menge der zu bedenkenden und anzugehenden Probleme ist anscheinend ebenso groß wie ihre Komplexität, hingegen umgekehrt proportional

26 Ebd. S. 32.

27 Ebd. S. 34.

28 Ebd.

29 Ebd. S.

zu unseren Möglichkeiten, sie zu lösen oder auch nur sachgemäß anzugehen. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß sie sich kaum in Einzelprobleme aufteilen, sortieren und behandeln lassen. Die politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlich-technologischen Entwicklungen der letzten Jahre zwingen uns eine Einheit auf, die unsere geistigen und ethischen Kräfte weit überfordert.

„Diese erzwungene Einheit der Menschheit zeigt sich zunehmend in allen Lebensbereichen und konfrontiert die Kirche – wie alle Menschen – mit Problemen, deren Lösung keinen Aufschub duldet: Ungerechtigkeit, Krieg, Ausbeutung, Privilegien, Bevölkerungswachstum, internationale ökologische Krisen, die Vermehrung und Weiterverbreitung von Atomwaffen, die Entwicklung multinationaler Unternehmen, die jenseits der wirksamen Kontrolle irgendeines Regierungssystems operieren, sowie die Zunahme von Gewaltherrschaft in allen ihren Formen“³⁰.

Wie kann unsere Generation Antworten auf diese Probleme finden, und wie können Christen ihren Beitrag dazu leisten?

2. Es ist deutlich, daß wir, weil wir nicht alle Probleme auf einmal und für immer lösen können, in das andere Extrem resignierender Passivität und Hinnahme des Bestehenden als scheinbar unabänderlich verfallen könnten. Auch Bonhoeffers wichtige Unterscheidung zwischen dem Letzten (dem Geschehen der Rechtfertigung eines Sünders) und dem Vorletzten als Orientierungshilfe für die Bestimmung ethischer Aufgaben³¹, kann dazu führen, daß das Vorletzte als das zu Vernachlässigende angesehen wird. Bonhoeffer selbst sieht hier jedoch eine wesentliche Beziehung: „Um des Letzten willen muß [...] von den vorletzten Dingen gesprochen werden, [...] aber so, daß ihre Beziehung auf das Letzte sichtbar wird“; es geht nämlich um das „Menschsein und das Gutsein“ als „Wegbereitung“, damit nicht „das Letzte durch Zerstörung des Vorletzten verhindert werde“³². Beide hängen also unlösbar zusammen und können nur in ihrem eigentümlichen Miteinander recht verstanden werden.

Das leuchtet vielleicht in der Globalisierung unserer Welterfahrung heute eher ein als vor einem halben Jahrhundert. Diese eine Welt ist eine geteilte und zerrissene Welt, aber sie ist zugleich Gottes Welt, und als Gottes Welt ist sie eine unteilbare Welt.

30 Soziale Grundsätze (wie Anm. 22), S. 37.

31 Die letzten und die vorletzten Dinge, in: D. Bonhoeffer, Ethik, zusammengestellt und herausgegeben von E. Bethge, München, 12. Aufl. 1988, S. 128 ff. Die Ethik gehört in den Bereich des Vorletzten, ist aber im Letzten begründet: „Das Problem der Ethik ist das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen“, S. 202. Vgl. auch S. 279 ff.

32 Ebd. S. 133, 143.

„Der Hungerige braucht Brot, der Obdachlose Wohnung, der Entrechtete Recht, [...] der Sklave Freiheit. Es wäre eine Lästerung Gottes und des Nächsten, den Hungernden hungrig zu lassen (!) [...] Wenn der Hungernde nicht zum Glauben kommt, so fällt die Schuld auf die, die ihm das Brot verweigern“³³.

Wenn menschenwürdiges Leben auf dieser Erde Bestand haben und das Evangelium nicht durch die Lieblosigkeit seiner Zeugen entstellt werden soll, müssen wir Antworten auf diese Probleme finden. Wir können dies sinnvoll nur in Schritten tun, in „strategischen“ Schritten (G. Heinemann), die unseren Kräften entsprechen dürfen und zugleich ungläubige Lethargie und Resignation verhindern. Es beginnt mit der Einkehr bei Gott, der Einsicht in die Beteiligung am Ungehorsam gegen Gottes Willen, der Bitte um Vergebung und der Umkehr, der Bereitschaft zur Vergebung auch denen gegenüber, die Unrecht getan haben, und dem Eintreten in das Versöhnungshandeln Gottes. In der Sammlung um Christus, sein Wort und seinen Tisch, beginnt die Gottesherrschaft in uns und unter uns. Aus dieser Erfahrung heraus wird die christliche Ethik auch im Bereich des politischen Handelns ein Glaubenszeugnis in der Praxis.

3. Christen werden also immer wieder versuchen, den Willen Gottes, wie Jesus Christus ihn uns verkündigt und vorgelebt hat, auch in politisch sinnvolles Handeln zu übertragen. Sie werden sich also nicht mit dem vorhandenen Recht einfach zufrieden geben, sondern auch danach fragen, ob es wirklich den Menschen dient oder nur noch um seiner selbst willen da ist (vgl. Mk 2, 27). Sie werden versuchen, das Liebesgebot Jesu so weit und so konkret wie möglich in öffentliche Ordnungen und politische Entscheidungen hineinzubringen und deren Durchsetzung an diesem Gebot zu orientieren. Der Polizeibeamte, der Christ ist, wird also weiter seinen Dienst tun und Macht ausüben, aber zugleich dessen eingedenk sein, daß er einer vorläufigen und keiner ewigen Ordnung dient. Das gleiche gilt für alle, die über andere zu bestimmen haben – sei es in der Schule oder im Betrieb, im Gerichtssaal oder im Rathaus: sie stehen unter Gottes Willen und sind ihm Rechenschaft schuldig. Als Christen sind sie zugleich Zeugen des ewigen Reiches Gottes, das alle menschlichen Ordnungen und Reiche begrenzt und sie endlich aufheben wird.

4. Nun müssen Christen und Kirchen sich nicht zu allen politischen Themen äußern; nur allzu leicht geht ihre Stimme in der Menge der Stimmen unter, wenn man sie allzu häufig hört und sich an ihren Klang und ihre Aussagen gewöhnt hat. Öffentlich Stellung beziehen müssen Christen und Kirchen jedoch, wenn es nicht mehr nur um politische Ermessensfragen

33 Ebd. S. 145 f.

geht, sondern wenn Gottes Gebot im politischen Bereich verletzt wird – vor allem dort, wo dies nicht gelegentlich und eher zufällig, sondern wo es programmatisch und bewußt geschieht. Diese Verpflichtung zu öffentlicher Stellungnahme bezieht sich nicht nur auf den im engeren Sinne staatlichen Bereich, sondern auch auf Parteien und politische Bewegungen, die Macht in unserem Staate ausüben oder anstreben. Das Richtmaß unserer Äußerungen läßt sich, wie oben bereits beschrieben, als die Verantwortung für die Achtung der Menschenwürde und für die Wahrung der Rechte, die mit dieser Menschenwürde eng verbunden sind, bestimmen: für freie, gleiche und geheime Wahlen, für die Freiheit der Rede und der Religionsausübung (auch von nichtchristlichen Gruppen), der Versammlung und der Information, für den Schutz des Lebens und der persönlichen Lebenssphäre und das Recht auf menschenwürdige Lebensbedingungen. Diese Menschenwürde und die aus ihr abgeleiteten Rechte kommen allen Menschen eines Landes zu, gleich welcher Herkunft, Hautfarbe, Kultur oder Religion sie sind. Wo solche Rechte verletzt werden, dürfen wir nicht schweigend daneben stehen, sondern haben für die Betroffenen einzutreten und gerade damit dem demokratischen Rechtsstaat unsere Reverenz zu erweisen, daß wir sein selbstwidersprüchliches Verhalten nicht hinnehmen. Als Bürger unseres Staates und als Teilnehmer am gesellschaftlichen Gestaltungsprozeß wollen wir – und das steht im Vordergrund unserer Überlegungen – das Unsere dafür tun, daß die in unserer Verfassung verankerten Grundrechte für alle Menschen ohne Ausnahme und in allen Lebensbereichen verwirklicht werden. Die Bereitschaft zu kritiklosem Gehorsam gegenüber den Mächtigen hat ebenso wenig Platz in einer christlichen Sozialethik wie der Egoismus von einzelnen oder Gruppen, die ihren Vorteil auf Kosten anderer suchen. Das ist für alle benachteiligten Gruppen und Personenkreise in unserer Gesellschaft durchzudeklinieren.

5. Wenn es richtig ist, daß die Qualität der Demokratie, einer durch die christliche Ethik als vor anderen Staatsformen ausgezeichneten Ordnung des gesellschaftlichen Miteinander, sich gerade an der Frage der Beteiligung der Bürger an den politischen und ökonomischen Entscheidungsprozessen zeigt, dann läßt sich das an einem Programm der Bürgerbeteiligung exemplifizieren, das der baptistische Soziologe Peter Dienel aus Wuppertal entwickelt, vielfach erprobt und verbessert hat³⁴. Es verdient, von freikirchlichen Gemeinden mehr als bisher zur Kenntnis genommen und propagiert zu werden – auch weil es sich von den typischen Bürgerinitiativen begrenzter

34 Er beschreibt dieses national und international vielfach eingesetzte Programm in seinem Buch „Die Planungszelle“, das 1997 in 4. Auflage erschienen ist.

Interessengruppen vor allem durch seinen Respekt vor und sein Zutrauen zu den einfachen Menschen unterscheidet, durch den „Respekt vor der Herrschaft des Volkes, durch das Volk und für das Volk“, wie Professor Franklin D. Littell es ausgedrückt hat³⁵. Statt die Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse auf immer höhere und schmalere Ebenen zu verlagern, wird dieser Prozeß hier umgekehrt und der Bürger einbezogen. So entsteht etwas, was früher einmal „Gemeinsinn“ hieß, die Bereitschaft, nicht nur den eigenen Vorteil zu suchen, sondern sich für die gemeinsame Lebenswelt, ihren Schutz und ihre Gestaltung einzusetzen. Ich kann hier nur Neugier wecken, sich dieses Programm einmal näher anzuschauen.

Der schon einmal zitierte amerikanische Theologe Robin Lovin empfiehlt den christlichen Realisten – Personen mit der Einstellung, die er im Anschluß an Reinhold Niebuhr favorisiert – für ihr Vorgehen im politischen Feld Demut (humility) und Vertrauen (confidence). Demut, weil auch unsere Einsichten durch unsere Interessen, durch den Einfluß von Geschlecht, Rasse und sozialer Stellung getrübt sind, was Menschen mit anderen Interessen meist deutlicher sehen als wir selber. Und Vertrauen, weil im Prozeß der Umsetzung von Überzeugungen in politisches Handeln die biblische Sicht des Menschen, trotz aller Beschränkungen ihrer Vertreter, sich anderen Ansichten gegenüber oft als überlegen erweise³⁶. Er empfiehlt darum, nicht so sehr über allerlei Begrenzungen zu reden, sondern politische Imagination zu fördern, wie das menschliche Miteinander besser gestaltet werden kann. In einer Zeit der Diffamierung aller Utopien weiß der christliche Realist, daß uns die Möglichkeit geschenkt ist, über das schon Realisierte und Bestehende hinaus zu träumen und über unsere kleinen Familien- und Gemeinderäume hinaus zu denken. Das aber können auch unsere Gemeinden und Kirchen, ihre Glieder und Verantwortungsträger konkret tun. Sie können „in gut prophetischem Sinne aufklären und überzeugen [...] und mit Gebet und Nachdenken über ihren Glauben und ihr Handeln sprechen“. Nicht bevormunden oder gar die eigenständige Wahrnehmung von Verantwortung einschränken, sondern Verantwortung einschärfen und zu eigenem Nachdenken und Beten einladen. Damit sollen und werden sie Zeugen des Evangeliums sein „bis in alle Bereiche unseres täglichen Lebens und Arbeitens hinein“³⁷.

35 In einem Vortrag, vgl. Verfassung der USA.

36 Planungszelle (wie Anm. 34), S. 244.

37 Soziale Grundsätze (wie Anm. 22), S. 5-7.

Die Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung 1934

Wenn einer von der Zwei-Reiche-Lehre spricht, erwartet man eigentlich von ihm, daß er von Luther ausgeht, dem für die Neuzeit maßgeblichen Vertreter dieser Lehre, und die Spur nachzeichnet, die sie für alle sichtbar in der Geschichte gezeichnet hat. Das Letztere soll hier nur in der Weise geschehen, daß gefragt wird, ob sich diese Spur auch bis in die Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934 verfolgen läßt. Für eine solche Beschränkung des Themas kann ich als Referent lediglich persönliche Erfahrungen und Präferenzen des theologischen Denkens als Begründung anführen.

Ich habe mein Theologiestudium im Frühjahr 1950 an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal begonnen und bin dazu von einem Mitstudenten und Freund bewogen worden, dessen Vater Presbyter der evangelischen Kirchengemeinde Barmen-Gemarke war. Die Kirchliche Hochschule Wuppertal ist eine Gründung der Bekennenden Kirche. Mitte der dreißiger Jahre ist sie als Theologische Schule Elberfeld gegründet worden. 1950 gehörten zum Dozentenkollegium viele Männer der Bekennenden Kirche. Ich nenne nur Joachim Beckmann und Wilhelm Niesel. Als Maßstab theologischen Denkens galt selbstverständlich die Heilige Schrift, aber diese oft genug zusammengefaßt als „Barmen“. „Barmen I“ und „Barmen II“ waren die meist gebrauchten handlichen Meßlatten, auch „Barmen V“, aber dies „nur in Verbindung mit ‚Barmen I‘ und ‚Barmen II‘“. Mein Eindruck als Freikirchler war die Frage: Ist dieses biblisch inspirierte und seinen Ausdruck im Barmer Bekenntnis findende theologische Denken nicht „Geist von unserem Geist“? Hätte dieses Bekenntnis nicht auch von Freikirchlern verfaßt werden können und wäre dies dann nicht in Verfolgung ihrer ureigenen Tradition erfolgt? Es wäre schön gewesen, wenn es so gewesen wäre. Daß die Freikirchen 1933/34 bekenntnismäßig ganz anders votiert haben, habe ich erst viel später erfahren.

Aber 1950 haben wir nicht nur auf „Barmen“ zurückgeschaut, sondern auch die Frage gestellt: Was hat uns „Barmen“ heute zu sagen? Es war die Zeit, in der Gustav Heinemann, gerade als Innenminister aus dem ersten Kabinett Adenauer ausgeschieden, von Essen nach Wuppertal herüberkam, um mit uns ein staatsbürgerkundliches Seminar zu halten, das uns die Zusammenhänge im Verhältnis von Politik und christlichem Glauben in Geschichte und Gegenwart erkennen ließ und uns neue Horizonte eröffnete.

Eine Sitzung über die Bedeutung des englischen Freikirchentums für Staat und Gesellschaft in Großbritannien ist mir noch in lebhafter Erinnerung.

1984 fanden in Wuppertal die von der EKD initiierten Veranstaltungen zur 50-Jahr-Feier von „Barmen“ statt. Ich war als Vertreter unserer Freikirche, des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, dabei. Damals, auf dem Höhepunkt der Debatte über die Atomraketen-Nachrüstung der NATO und auf dem Höhepunkt der Aktivitäten der Friedensbewegung, war die Frage: Hat „Barmen“ außer einer Geschichte auch noch eine Zukunft? Welche Perspektive sich mir beim Barmen-Gedenken 1984 erschloß, darüber mehr am Ende meines Referates.

Wo ist nun die Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 zu fassen? Der Hauptfundort ist die 5. These, die vom Staat, genauer: vom Verhältnis von Kirche und Staat, handelt. An dieser Stelle muß ich bemerken, daß meine Themenformulierung hypothetisch gefaßt ist, d.h., ob in der Barmer Erklärung überhaupt eine Zwei-Reiche-Lehre faßbar ist oder ob es sich nur um eine solche in Anführungszeichen handelt oder ob wir eine Fehlanzeige werden feststellen müssen, muß sich erst noch herausstellen.

1. Der Kontext der 5. Barmer These

Barmen V ist nur zu verstehen von den vorhergehenden Thesen her. Dort fallen wichtige Vorentscheidungen. Das beginnt bereits mit der 1. These: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“¹.

Das ist die zentrale evangelische Wahrheit, die in Barmen bekannt wird. Die Betonung liegt auf dem einen Wort Gottes, dem gegenüber das zeitgenössische Luthertum als den Vollklang der christlichen Gottesoffenbarung Gesetz und Evangelium betonte. Aber dies ist nicht die Hauptfront des Barmer Bekenntnisses, wohl eine Nebenfront. Die Hauptfront ergab sich aus der Beantwortung der Frage: Wie können wir uns als bekennende Christen am besten gegen „die die Kirche verwüstenden Irrtümer der Deutschen Christen und der Reichskirchenregierung“² wehren? Die Antwort lautete: Durch das Bekenntnis der folgenden evangelischen Wahrheiten, wobei die Bibelverse das eigentliche Bekenntnis ausmachen und die Schriftgrundlage bilden für die aktuellen Affirmationen. Hans Asmussen sagt dazu

1 Ich zitiere den Text der Barmer Theologischen Erklärung nach Karl Immer (Hg.), Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche Barmen 1934. Vorträge und Entschlüsse. Wuppertal-Barmen 1934, S. 9-11.

2 Ebd. S. 9.

in seinem Synodalvortrag zur Theologischen Erklärung, einer Art verbindlichen Auslegung der Erklärung³: „Jeder unserer Sätze beginnt mit einer Schriftstelle, in welcher nach unserer Überzeugung eine ganze Reihe von Schriftstellen zusammengefaßt sind, die Gehorsam heischend vor uns treten und zeigen, daß wir auf Leben und Seligkeit hin gerufen sind“.

Die Hauptfront der 1. These wird an der Verwerfung deutlich: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesen Worten Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen“.

Der Protest der Barmer Synode ist kirchlich-theologischer Protest und nicht so zu verstehen, als protestierten die Synodalen „als Volksglieder gegen die jüngste Geschichte des Volkes“, „als Staatsbürger gegen den neuen Staat“, „als Untertanen gegen die Obrigkeit“, „sondern wir erheben Protest gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet hat“⁴. Hier ist die Aufklärung gemeint, genannt werden jedoch nur Vernunft, Kultur und Fortschritt. Gegen die Aufklärung mit ihren Ideen von 1789 richtete sich auch der Nationalsozialismus sowie die Dialektische Theologie, ein merkwürdiges Zusammenreffen!

Für das Verständnis der 5. Barmer These ist auch die Auslegung der 1. und 2. wichtig: Jesus Christus „ist Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“, also auch auf unser Leben als Volksgenossen, Staatsbürger und Untertanen. Fast noch wichtiger als die 2. These ist die ihr folgende Verwerfung: Es gibt keine „Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften“.

Auch der staatliche Bereich wird also für die Herrschaft Christi reklamiert. Asmussen betont⁵, daß man so nur zu Christen reden könne, nicht zur Welt. Aber man rede zu „den Christen, die sich dieser Welt verbündet haben“. Um sie zurückzurufen, müßten sie bekämpft werden.

An dieser Stelle deutet sich als grundsätzliches Problem die Frage an: Wie kann sich die Kirche der Nicht-Kirche, der Welt, überhaupt verständlich machen? Kann die Welt im Rahmen ihrer Verstehensmöglichkeiten

3 Der „Vortrag über die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ von Pastor Asmussen, Altona, findet sich ebd. S.11-24.

4 Asmussen (wie Anm. 3), S. 17.

5 Ebd. S. 18

überhaupt verstehen, um was es der Kirche eigentlich geht, nämlich um das Reich Gottes?

2. Die Lage von Staat und Kirche in Deutschland Ende Mai 1934

Karl Barth hat 1963 in einem Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg gemeint: „Der Nationalsozialismus war damals gerade erst im Anlaufen“⁶. Der Weltanschauungsstaat mit seinen totalitären Weiterungen sei also im Mai 1934 noch gar nicht richtig auf den Plan getreten. Dieser Meinung kann ich mich nicht anschließen. Gewiß, Barth war Zeitzeuge, aber eben Schweizer Zeitzeuge, der nach seinen Bonner Semestern seine Semesterferien in der Schweiz verbrachte, der eine Schweizer Paß hatte und damit immer eine Rückzugsmöglichkeit über die Rheinschiene von Bonn nach Basel, die kein Deutscher hatte.

Wie sah es im Mai 1934 in Deutschland aus? Das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933 galt bereits seit über einem Jahr. Es besagte⁷: „Reichsgesetze können durch die Reichsregierung beschlossen werden. Sie können von der Reichsverfassung abweichen. Sie werden vom Reichskanzler ausgefertigt“.

Das parlamentarische System der Weimarer Reichsverfassung war zerbrochen, ihre Grundrechte waren außer Kraft gesetzt. Am 1. Dezember 1933 war das „Gesetz zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat“ ergangen. Damit war bereits die Gewaltenteilung aufgehoben. Der Länderföderalismus war zugunsten der Profilierung des Einheitsstaates ausgeschaltet worden. Der Unterschied von Staat und Gesellschaft war mit dem Ziel der Einheit von Staat und Volk und Staat und Partei eingeebnet worden. Die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei mit ihrer Weltanschauung war zum alles durchdringenden Ferment in Staat und Gesellschaft geworden. So wurde jeder kulturelle und ökonomische Pluralismus durch Gleichschaltung beseitigt. Das autoritäre Führerprinzip war in allen sozialen Einheiten zur Herrschaft gelangt. Der totale Staat war bereits auf allen Ebenen etabliert. Die Frage schien nur noch zu sein, wie sich die Kirchen diesem Prozeß der Gleichschaltung und Machtergreifung des Führertums anbequemen würden.

6 „Die These 5 der Barmer Erklärung und das Problem des gerechten Krieges. Gespräch mit der Kirchlichen Bruderschaft in Württemberg am 15. Juli 1963“, in: Karl Barth, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, S. 185-211, hier S. 191.

7 Zitiert bei Günter Brakelmann, Barmen V – ein historisch-kritischer Rückblick., in: Evangelische Theologie 45 (1985), S.3-20, hier S. 3. Bei Brakelmann finden sich auch die folgenden Angaben zur politischen Situation 1934/35.

Der Röhm-Putsch vom 30. Juni 1934, einen Monat nach der Bekenntnissynode von Barmen, bestätigt diese Umwälzungen in Staat und Gesellschaft, indem Hitler sich als oberster Gerichtsherr erweisen konnte. Damit war das Führerprinzip in die Rechtsprechung eingeführt und der letzte Rest von Gewaltenteilung auch noch beseitigt worden. Ein Reichsgesetz erklärte alle im Zusammenhang mit dem 30. Juni durchgeführten Maßnahmen, bei denen immerhin mehr als 100 Menschen ermordet worden waren, lapidar in einem Satz für „rechters“. Barth verharmlost diese Vorgänge in der Rückschau auf ärgerliche Weise, wenn er zu ihnen bemerkt: „Der Staat hat ein bischen merkwürdige Dinge vollbracht“⁸.

Die skizzierte Großwetterlage in Deutschland Ende Mai 1934 in politischer und kirchlicher Sicht wahrzunehmen ist wichtig, denn sie bestimmte das Denken und Handeln der Barmer Synodalen.

3. Barmen V über Kirche und Staat

Barth hat 1963 zur 5. Barmer These bemerkt, daß sie „der Versuch einer Umschreibung von Römer 13“ ist⁹. Um so mehr fällt auf, daß nicht Römer 13 zitiert wird, sondern 1. Petr. 2, 17: „Fürchtet Gott, ehret den König!“ Warum wurde nicht Römer 13 gewählt? Hier kann man nur Vermutungen anstellen, z.B. diese, daß der Staat auf keinen Fall hochstilisiert werden und keine Untertanengesinnung gefördert werden sollte. Zu beidem hätte Römer 13 verleiten können und wurde deshalb durch 1. Petr. 2, 17 ersetzt. Mit dieser Bibelstelle wurde zwar eingeschärft, daß über dem König Gott steht, die Staatsmacht also relativ ist. Die Gott gebührende Gottesfurcht wird man im Sinne Luthers wohl als respektvolle Liebe und Halten der Gebote verstehen dürfen. Aber die personale Fassung der Obrigkeit: „Ehret den König!“ konnte 1934 doch nur bedeuten: Ehret Adolf Hitler, indem ihr ihm den deutschen Gruß entbietet! Man kann also fragen, ob 1. Petr. 2, 17 die am besten geeignete Bibelstelle ist, um das ganze Schriftzeugnis vom Staat zusammenzufassen.

Die 5. Barmer These besteht aus vier Sätzen und hat folgenden Wortlaut:

„Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die

8 Barth (wie Anm. 6), S. 191

9 Ebd.

Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt“.

Der erste Satz dieser These handelt von der Aufgabe des Staates. Daß der Staat eine göttliche Ordnung ist, sollte entschieden und betont nicht gesagt werden. Man wollte weder von einer Schöpfungsordnung noch von einer Erhaltungsordnung reden. In einer solchen Bestimmung sah man eine metaphysisch-ontologische Aussage, eine begriffliche Verfestigung des Staates. Es sollte allein von der Funktion des Staates die Rede sein und sein menschliches Funktionieren betont werden. Im Zuge einer gewissen Entmythologisierung des Staates wollte man seine göttliche Anordnung, ordnatio, gelten lassen, ihn als göttliche Ordnung, ordo, aber nicht. Barth kommentierte dies 1963 so: „Es handelt sich beim Staat um eine Veranstaltung Gottes in der Geschichte“, „unter Menschen“. „Faktisch-praktisch hat Gott es so gewollt und veranstaltet“¹⁰.

Ich habe Mühe, diese Argumentation nachzuvollziehen, denn was Gott anordnet, kommt auch zu Stand und Wesen und hat Bestand. Funktion und Funktionsträger kann man doch wohl nicht trennen. So sehr ich die Intention des Grundgedankens verstehe, die dahin geht, nicht zuerst für sich einen Staatsbegriff zu konzipieren, der die göttliche Würde des Staates, sein legitimes Gewaltmonopol und seine fraglose Gehorsamsforderung betont, um dann erst von seiner Aufgabe zu sprechen, so wenig kann ich sehen, wie man einer drohenden Apotheose des Staates dadurch entgehen kann, daß man ihn zu einer reinen Menschensache macht.

Ernst Käsemann ist in einem 1959 erschienenen großen Aufsatz mit dem Titel „Römer 13,1-7 in unserer Generation“ auf die vorliegende Problematik eingegangen und hat angemerkt: „Es läßt sich nun eben doch nicht leugnen, daß Paulus über Ursprung und Wesen und also auch über den Sinn des Staates nicht völlig schweigt“. Sonst hätte es ja auch nicht alle möglichen Deutungsversuche geben können. „Jedenfalls begründet Paulus die Paränese mit dem ‚von Gott geordnet‘, das fraglos mehr als die bloße Faktizität des Staates aussagt“. „Sonst würde nicht klar, daß der dem Staate dargebrachte Gehorsam Gottesdienst ist, weil Gott diese Welt sich nicht selber überlassen hat und ihr seine Gaben gewährt, zu denen auch irdische Gewalt zählt.“¹¹ Auch die Aussagen über den Staat in Barmen V kann ich deshalb nur als das werten, was sie sind: solenne theologische Bekenntnisaussagen.

¹⁰ Ebd. S. 186, 188, 187.

¹¹ Zeitschrift für Theologie und Kirche 56 (1959), S. 317-376, hier S. 37.

Der Staat geht seiner Aufgabe „in der noch nicht erlösten Welt“ nach, „in der auch die Kirche steht“. In den vorhergehenden Textentwürfen¹² hieß es: „Zu der auch die Kirche gehört“. Die erfolgte Präzisierung ist wichtig, denn die Kirche ist in der Welt, aber nicht von der Welt. Die Bestimmung „unter Androhung und Ausübung von Gewalt“ macht deutlich, daß die „noch nicht erlöste Welt“ die zwar mit Gott versöhnte, aber immer noch gefallene Welt ist, in der ohne Macht und Gewalt nicht regiert werden kann. „Recht und Frieden“ nennen die klassischen Aufgaben des Staates: iustitia et pax. Dabei ist sicher an beides zu denken: an Innen- und Außenpolitik. Der Staat muß dem Unrecht wehren, was den einzelnen und die Gemeinschaft angeht. Menschenwürde und Menschenrechte sind dabei ebenso in den Blick zu nehmen wie der Rechtsfriede in Staat und Gesellschaft.

Aber geht es nicht auch ohne Gewalt? Karl Barth hat auf diese Frage mit einem klaren Nein geantwortet. Er, der gefragt, was er wohl gerne geworden wäre, wenn er nicht Theologe geworden wäre, geantwortet hat: Verkehrspolizist! konnte sich einen Verkehrspolizisten ohne Pistole nicht vorstellen¹³. Vielleicht bleibt seine Pistole Monate oder Jahre im Halfter, aber es kann auch die Stunde kommen, in der sie gezogen und gebraucht werden muß. Gewaltanwendung muß allerdings immer ultima ratio bleiben, sie beginnt jedoch nicht erst, wenn geschossen wird, denn notwendige Steuereintreibungen und Verhaftungen bedeuten auch schon Gewaltanwendung.

Von Barths erstem Entwurf der theologischen Erklärung bis zur ersten Synodalvorlage folgt auf den ersten Satz der 5. Barmer These nun der Passus: „Die Kirche, frei in der Bindung an ihren Auftrag, begleitet mit Dank und Ehrfurcht gegen Gott den in der Bindung an seinen Auftrag ebenso freien Staat mit ihrer Fürbitte“.

Warum dieser Passus mit der Erwähnung der unabdingbaren Fürbitte der Kirche für den Staat weggefallen ist, bleibt ein Rätsel. Vielleicht war man der Lobhudelei auf den neuen Staat in den zahllosen Dankgebeten, aber auch Fürbitten so überdrüssig, daß man diesen Satz unwillkürlich nicht sehr vermißte. Vielleicht war aber auch die Formel „Freie Kirche in einem freien Staat“, die auf den Grafen Cavour, den Bismarck Italiens, zurückgeht, für die Lutheraner anstößig, die hier den liberalen Rechtsstaat witterten, zu

12 Die verschiedenen Textfassungen in den Entwürfen von Barmen V und in den Synodalvorlagen bei Wilhelm Hüffmeier (Hg.), *Für Recht und Frieden sorgen. Aufgabe der Kirche und Auftrag des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Ev. Kirche der Union*. Gütersloh 1986, S. 105 ff.

13 Barth (wie Anm. 6), S. 194 ff.

dessen Fürsprecher man sich nicht machen wollte¹⁴. Als Freikirchler empfinde ich an dieser Stelle der Barmer Theologischen Erklärung eine besondere Nähe zu unserer Ekklesiologie und Staatsauffassung.

Der zweite Satz der 5. Barmer These beschreibt die christliche Reaktion auf die göttliche Anordnung des Staates und ist wohl lutherisch inspiriert. Man wollte in Entsprechung zu einer Aussage der *Confessio Augustana* die positive Rolle des Staates unterstreichen. „Die Kirche anerkennt in Dank und Ehrfurcht“ den Staat, aber nun nicht dem Staat gegenüber, sondern Gott gegenüber. Er ist Gottes „Wohltat“. Immerhin ist dieser Satz, Ende Mai 1934 in Deutschland formuliert, erstaunlich. An ihm wird das Bestreben überdeutlich, auf keinen Fall als Rebellen gegen den neuen Staat zu erscheinen, sondern vielmehr als kirchliche Opposition gegen die Deutschen Christen und die Reichskirchenregierung erkannt zu werden. Trotz der politischen Lage Ende Mai 1934 wird hier kein Gedanke daran laut, daß Macht an sich böse sein könnte. Sie wird einzig und allein als im Dienste an Gottes Schöpfung stehend gewürdigt, die erhalten werden muß.

Die Haltung der Kirche dem Staat gegenüber ist nun nicht nur von der Dankbarkeit gegen Gott bestimmt, sondern auch von ihrer Erinnerung an „Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit“. Diese hat der Staat offensichtlich nötig. Aus dieser Aufgabe der Erinnerung ist dann später das Wächteramt der Kirche dem Staat gegenüber geworden. Aber kann der Staat diese Erinnerung der Kirche an Gottes Reich überhaupt verstehen? Es ist ja ausdrücklich Gottes „ewiges“ und „überlegenes“ Reich, sein „Recht“ und sein „Gesetz“ sowie seine „Gerichte“, die hier, wie die verschiedenen Entwürfe der Theologischen Erklärung bezeugen, genannt sind. Gewiß geht es nicht um eine klerikale Bevormundung des Staates oder um direkte Handlungsanweisungen der Kirche, aber immerhin um Kriterien, Maßstäbe und Rahmenbedingungen und die Frage bleibt, woher der Staat sein Verständnis für das Reich Gottes nehmen soll.

Mit der Erinnerung „an Gottes Reich, Gottes Gebot und Gerechtigkeit“ erinnert die Kirche zugleich „an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“. Übrigens wurde in den beiden Synodaltvorlagen nicht mehr, wie in den Entwürfen vorher, von der Erinnerung der Kirche an Gottes Gesetz bzw. Recht gesprochen, sondern von der Erinnerung an Gottes Gebot. Die Ersetzung von Gesetz durch Gebot wurde dringend nahegelegt durch die

¹⁴ Vgl. dazu Eberhard Jüngel, *Mit Frieden Staat machen. Politische Existenz nach Barmen* V. München 1984, S. 43 ff und zum Gesamtproblem Wolfgang Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*. Neukirchen-Vluyn 1983, 275 S.

zeitgenössische Gesetzesauffassung, nach der das Gesetz Gottes sich im geschichtlichen Leben des Volkes und seines Staates zu erkennen gibt. Es war also ein Gebot der Stunde, hier das nur im biblischen Sinne zu verstehende Gebot einzuführen. Eben dieses Gebot Gottes ruft nun die Verantwortung der Regierenden und Regierten in gleicher Weise auf. Die Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten läßt an obrigkeitsstaatliches Denken gemahnen und so werden viele der Barmer Synodalen, die in ihrer Mehrheit deutsch-national dachten, sie auch aufgefaßt haben. Immerhin heißt es nicht: „Führer und Geführte“, wobei Hans Asmussen im Blick auf die Kirche aber sogar sagen kann: „Auch in der Kirche gibt es ein Unten und Oben, ein Geführtwerden und ein Führen“¹⁵. Der Gedanke der gemeinsamen Verantwortung vor Gott, also nicht nur der der Regierenden, während die Regierten nur Gehorsam zu üben hätten, trägt aber wohl den Ton. Folgt man diesem Verständnis der Unterscheidung von Regierenden und Regierten, dann bemerkt man hier nicht nur einen theologisch-sozialethischen Akzent, sondern auch einen demokratischen.

Wenn es im letzten Satz von Barmen V von der Kirche heißt: „Sie vertraut und gehorcht der Macht des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt“, so müssen wir anmerken, daß dieser Satz erst in der endgültigen Synodalvorlage auftaucht. Er stellt eine Rückbindung der 5. These sowohl an die 1. wie auch an die 2. These dar. Noch einmal wird daran erinnert, daß es keine Lebensbereiche außerhalb der Herrschaft Christi, des einen Wortes Gottes, gibt. Somit ist auch der Staat eingebunden in die Gottesherrschaft. Christus trägt auch den Staat. Dieser hat keine Macht, sie sei ihm den von oben, von Christus, gegeben. Hier deutet sich Karl Barths christologische Begründung des Staates an, die aber noch ganz in biblischen Bahnen erfolgt, denn vor allen Dingen soll mit dieser Aussage der Verselbständigung und Eigengesetzlichkeit des Staates gewehrt und seine Omnipotenz abgelehnt werden. Dieser Satz ist eine eindrucksvolle Abrundung der 5. Barmer These.

Der These von Barmen V folgen zwei Verwerfungen, während die übrigen Thesen nur jeweils eine Verwerfung nach sich ziehen. Da aber Barmen V nicht nur vom Staat handelt, sondern von der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, muß sowohl die falsche Auffassung des Staates wie die der Kirche mit je einem Anathema belegt werden. „Verwerfungen bringen die falsche Lehre auf den Begriff.“¹⁶ Die Verwerfungen erfolgen in Anknüpfung sowohl an die Praxis der Alten Kirche wie an die der Reformation. Dies zeigt, daß Barmen eben doch nicht lediglich eine Theologische Erklä-

15 Asmussen (wie Anm. 3), S.20

16 Hüffmeier (wie Anm. 12), S. 58

rung ist, sondern letztlich ein Bekenntnis. Die Verwerfungen sind jedoch nicht persönlich formuliert und adressiert wie die der *Confessio Augustana* gegen die Wiedertäufer, sondern doktrinal: die falsche Lehre wird verworfen. Die religiöse Pervertierung des Staates, der zur Kirche zu werden droht, und die politische Pervertierung der Kirche, die zu einem Staatsorgan zu werden droht, werden unter das Anathema gestellt. In den Verwerfungen der 5. Barmer These finden sich wie in der 1. und 2. These selbst die deutlichsten Anklänge an die politische und kirchliche Situation Ende Mai 1934:

„Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.“

Besonders die Ablehnung des totalen Staates war anstößig, denn dieser war schon ausgerufen und durch Gleichschaltung auf allen Gebieten Wirklichkeit geworden. Und nun waren Deutsche Christen und die Reichskirchenregierung dabei, die evangelischen Landeskirchen ebenfalls gleichzuschalten, indem sie z.B. den Arierparagrafen und das Führerprinzip zur Geldung bringen wollten.

4. Der Begriff des Staates in der Barmer Theologischen Erklärung

Bevor wir nach der Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung fragen, fragen wir nach ihrem Staatsbegriff.

1. Man gewinnt den Eindruck, daß möglichst ohne Rücksicht auf eine bestimmte Staatsform vom Staat gesprochen werden soll. Aber um einen Staat an sich kann es auch nicht gehen. Es soll auch kein Minimalkonsensus im Blick auf den Staat formuliert werden, denn die Aufgabe des Staates wird ganz umfassend bestimmt.
2. Man hat – vor allem bei den Verwerfungen – den Staat des Jahres 1934 in Deutschland im Auge und man sah kaum Möglichkeiten, auf seine Gestaltung Einfluß zu nehmen. Asmussen bemerkt: „Über unsere gegenwärtige Staatsform erlauben wir uns sonst kein Urteil“¹⁷. Ein solches Urteil wäre eine „ideologische“ Meinung und solche Meinungen haben in einem Bekenntnis nichts zu suchen.
3. Zwei Anhaltspunkte die Staatsform betreffend finden sich dennoch: Erstens werden „Regierende und Regierte“ unterschieden und beide an die ihnen gemeinsame Verantwortung erinnert. Wir haben darin bereits einen Hinweis auf die demokratische Staatsform gesehen.

17 Asmussen (wie Anm. 3), S.22

Zweitens wird der totale Staat ausdrücklich abgelehnt. Das fiel schwer und Asmussen wollte selbst dem Begriff des totalen Staates noch einen Sinn abgewinnen: „‘Totaler Staat‘, das kann nur heißen: ein Staat, der sich bemüht, *innerhalb* der von Gott gesetzten Grenzen das gesamte Leben des Volkes zu umfassen. Wollen die Deutschen Christen eine Umfassung über diese Grenze hinaus, dann verleugnen sie die Realität und die Aktualität des göttlichen Gebotes“¹⁸. Es fällt auf, daß Barmen nur vom Staat redet, nicht aber von der Gesellschaft. Diese kommt aber hier in den Blick als vorstaatlicher und staatsfreier Raum, den die Kirche für sich beansprucht. So wird die Kirche zum Repräsentanten und Garanten des staatsfreien Raumes der Gesellschaft. Der moderne Staatsbegriff, der im Staat eine Selbstorganisation der Gesellschaft sieht, liegt hier noch fern. Es galt 1934, der totalen Verstaatlichung der Gesellschaft zu wehren und nicht wie heute der Vergesellschaftung des Staates, die manche Politikbereiche wie z.B. die Sicherheitspolitik als Problemzonen erscheinen läßt.

4. Paul Althaus hat der Barmer Theologischen Erklärung vorgeworfen, Karl Barth habe in sie seinen liberalen Staatsbegriff eingetragen. Damit hat er durchaus etwas Richtiges bemerkt. Man muß nämlich auch erkennen, wovon Barmen schweigt. Von Volk und Rasse ist mit keinem Wort die Rede. Davon zu schweigen, war auch ein Bekenntnis. Der völkische Nationalstaat wurde auf diese Weise abgelehnt¹⁹.
5. Die relative Unbestimmtheit des Staatsbegriffs in der Barmer Theologischen Erklärung hat sich in der Zeit der beiden deutschen Staaten als Vorteil erwiesen. Man konnte von Barmen aus und mit Barmen hier wie dort argumentieren.
6. Aber eben dieses Argumentieren von Barmen aus und mit Barmen in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik provozierte westdeutsche Kritik, die fragte (so besonders der frühere Bundeskanzler Helmut Schmidt), ob es denn den evangelischen Kirchen und Christen so gleichgültig sei, ob sie in einem demokratischen oder in einem (mindestens tendenziell)

18 Ebd.

19 Mit überschwenglichen Worten begrüßt wird der völkische Nationalstaat in dem von den Erlanger Theologen Paul Althaus und Werner Elert verfaßten „Ansbacher Ratschlag“, einer Entgegnung auf die Barmer Theologische Erklärung. Text in Günther van Norden u.a. (Hg.), Wir verwerfen die falsche Lehre. Arbeits- und Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung. Wuppertal-Barmen 1984, S. 80 ff.

totalitären Staat lebten. Die Antwort auf diese Kritik bestand in der Demokratie-Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1985, die die Affinität von christlichem Glauben und Demokratie feststellte.

5. Zwei-Reiche-Lehre in der Barmer Theologischen Erklärung?

1. Explizit ist in der Barmer Theologischen Erklärung von einer Zwei-Reiche-Lehre nicht die Rede. Man kann also durchaus die Meinung vertreten, sie komme dort nicht vor.
2. Vom Reich Gottes ist allerdings in ihr in einem pointierten Sinn die Rede als von einem überlegenen, ewigen Reich, an das die Kirche den Staat zu erinnern hat. Nach Karl Barths Interpretation von 1963 geht es dabei um das Reich Gottes, „das in Christus aufgerichtet, im Heiligen Geist auch schon gegenwärtig ist und das in seiner kommenden Offenbarung als solches sichtbar werden wird“²⁰. Dieses Reich Gottes impliziert auch Gottes dem Staat und seinem Gebot gegenüber überlegenes Gebot und Gottes dem Staat und seiner Gerechtigkeit überlegene Gerechtigkeit. Dieses eschatologische Reich Gottes in Gegenwart und Zukunft kann und darf nicht in den Dienst des Staates gestellt werden. Die Kirche versündigt sich, wenn sie das Zeugnis von diesem eschatologischen Reich Gottes unterschlägt. Asmussen führt in seiner Synodalrede aus: „Verkündigt der Staat ein ewiges Reich, ein ewiges Gesetz und eine ewige Gerechtigkeit, dann verdirbt er sich selbst und mit sich sein Volk. Verkündigt die Kirche ein staatliches Reich, ein irdisches Gesetz und die Gerechtigkeit einer menschlichen Gesellschaftsform, dann überschreitet sie ihre Grenzen und reißt den Staat in ihre eigene Versumpfung mit sich hinab“²¹.
3. Ausgerechnet Karl Barth kommt aber in seiner Interpretation von Barmen V 1963 in die Nähe der Zwei-Reiche-Lehre. Nach ihm ist das Reich Gottes „ja die letzte umfassende Wirklichkeit, welche in der Existenz des menschlichen Staates nur ihr Analogon haben kann“.

Wir notieren als Einwand die Frage: Kann die letzte umfassende Wirklichkeit ein Analogon haben, das Universale im Partikularen eine Entsprechung? Barth fährt fort: Die Schrift gibt uns „das Gesamtzeugnis der Bibel von Gottes Herrschaft, von Gottes basileia,

²⁰ Barth (wie Anm. 6), S. 189.

²¹ Asmussen (wie Anm. 3), S. 22.

welche dann – aber ich sage es jetzt nur ganz umfassend – im Staate ihre irdisch-menschliche Entsprechung hat“²².

Barth nimmt hier Gedanken aus seinen Schriften „Rechtfertigung und Recht“ und „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ auf. Die Frage aber bleibt: Wie kann die alles umfassende Gottesherrschaft im Staat ein Analogon haben? Dies stünde ja dann außerhalb dieser. Da finde ich Käsemanns Herleitung des paulinischen Staatsbegriffs überzeugender: „Die Vorstellung vom Weltenordner und seiner kosmischen Ordnung, die in der Diaspora-Synagoge gängig war, hat von Paulus fragmentarisch aufgegriffen und seinem Anliegen nutzbar gemacht werden können“²³.

4. Die Zwei-Reiche-Lehre ist in der Barmer Theologischen Erklärung zurückgenommen auf die Unterscheidung und Zuordnung von Kirche und Staat. Ein gemeinsamer Oberbegriff, etwa der des Reiches oder Regimentes Gottes, wird nicht verwendet. Die Unterscheidung und Zuordnung von Kirche und Staat geschieht in der Form der Parallelisierung der Aussagen über beide Größen, am dichtesten in den beiden Verwerfungen von Barmen V. Eben solche parallelen Aussagen über Kirche und Staat finden sich in Asmussens Vortrag vor der Synode:

„Beide, Staat und Kirche, sind Gebundene, diese im Bereich des Evangeliums, jener im Bereich des Gesetzes. Ihre Bindung bezeichnet den Raum ihrer Freiheit. Jede Überschreitung der Bindung führt sowohl die Kirche wie auch den Staat in eine ihrem Wesen fremde Knechtung. Allein aus der jeder der beiden Größen eigenen Bindung erwachsen ihr Dienst und ihre Aufgaben aneinander“²⁴.

Das unaufhebbare Wahrheitsmoment der Zwei-Reiche-Lehre ist in Gestalt der Lehre von den beiden Regimenten, den Regier-Weisen Gottes, überzeugend festgehalten, die Problematik eines Oberbegriffs glücklich vermieden worden. Die Frage nach der Eigengesetzlichkeit des Staates, bereits in Barmen I und II negativ beantwortet, wird in Barmen V noch einmal aufgegriffen und endgültig so entschieden, daß es keinen Bereich gibt, der der Herrschaft Christi entzogen wäre. Die Systematisierung der Zwei-Reiche-Lehre mit ihrer ungeschichtlichen Theorie und Statik und ihrer Gleichgewichtung der beiden Regimente Gottes ist durch die christologische Über-

22 Barth (wie Anm. 6), S.189 u. 186.

23 Käsemann (wie Anm. 11), S. 376.

24 Asmussen (wie Anm. 3), S. 22.

formung des Verhältnisses von Kirche und Staat ersetzt worden²⁵. Damit sind die Linien der biblischen Theologie aufgenommen und ausgezogen worden. In diesem Sinn kann man (in Anführungszeichen) von einer Zwei-Reiche-Lehre der Barmer Theologischen Erklärung reden und in dieser Ausprägung ist sie bis heute relevant.

5. Eine Schlußbemerkung: Bei der 50-Jahr-Feier von Barmen 1984 zeigte sich, daß der christologische Ansatz der Theologischen Erklärung fruchtbar geworden ist sowohl für die Ekklesiologie wie auch für die Ethik, speziell für die Sozial- und Staatsethik, und daß dieser Ansatz nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Ökumene vielfach aufgegriffen worden und bis heute aktuell geblieben ist. 1934 wurde Barmen von der anglikanischen Bischofskonferenz rezipiert²⁶ und spielte in den achtziger Jahren bei der Überwindung des Rassismus in Südafrika eine Rolle²⁷. Vor allem ist Barmen in die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen eingegangen, der ein Rat von Kirchen ist, „die Jesus Christus als Herrn und Gott bekennen“. Barmen hat also sowohl als situatives wie auch als eminent christologisches Bekenntnis Beachtung und Nachfolge gefunden und bietet auch für uns Freikirchler einen brauchbaren Entwurf und Ausgangspunkt für eine Ethik des Politischen, den wir dankbar rezipieren sollten.

Barmen hat sich auch als tragfähiger evangelischer Gegenentwurf zur naturrechtlich konzipierten römisch-katholischen Soziallehre erwiesen, die vom einzelnen Menschen als einem Gemeinschaftswesen (*ens sociale*) in einem philosophischen Gedankenduktus zur Gesellschaft (*societas*) in Gestalt von Staat und Kirche führt und mit ihren Sozialprinzipien der Solidarität und Subsidiarität Wirkungen bis in das politische Leben entfaltet. Demgegenüber stellt die Barmer Theologische Erklärung mit ihrer christologischen Basierung und ihrer entschieden theologischen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche einen überzeugenden evangelischen Entwurf einer Ethik des Politischen dar. Darin sehe ich die Bedeutung von Barmen insgesamt und von Barmen V im besonderen.

25 Bei dieser Formulierung stand mit kein anderer Terminus als das scholastische „überformen“ zur Verfügung.

26 Vgl. Armin Boyens, Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Echo in der Ökumene, in: Ökumenische Rundschau 33 (1984), S. 368-378, besonders S. 368 ff.

27 Siehe Wolfgang Huber, Die Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument, in: Ökumenische Rundschau 41 (1992), S.40-57.

Die freikirchliche Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ angesichts diktatorischer Systeme*

Einleitung

Ich möchte diesen Vortrag mit einem denkwürdigen Zitat aus einem „Denkzettel“ zum Tag der Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden vom 3. September 1994 beginnen. Dort heißt es im Rückblick auf die politischen Systeme des 20. Jahrhundert: „Wir waren ‚Untertanen‘, die durch ihr Verhalten die jeweilige Diktatur letztlich stabilisiert haben, bis heute fast ohne Einsicht in die Gründe unseres Versagens, ohne Umkehr und neuen Anfang“¹. Bemerkenswert ist an diesem Zitat nicht nur die schonungslose Offenheit, mit der hier über Anpassung und Versagen gesprochen wird, die andere Freikirchen (etwa meine eigene) bis heute vermissen lassen, sondern auch die Erkenntnis, daß die theologischen und historischen Faktoren der Freikirchengeschichte im politischen Rahmen zweier deutscher Diktaturen noch nicht erarbeitet sind.

Meine heutigen Ausführungen sollen einen kleinen Beitrag zur Erhellung dieses Forschungsdesiderats hinsichtlich der kirchengeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Faktoren leisten, die die Freikirchengeschichte in unserem Jahrhundert prägten. Dabei bin ich mir bewußt, daß meine Ergebnisse sich vorwiegend auf meine eigene Freikirche, den „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ beziehen. Dennoch glaube ich, daß sich vielfältige Parallelen auch für das Verhalten anders strukturierter Freikirchen eruieren lassen. Während meiner Forschungsarbeiten an der freikirchlichen Zeitgeschichte leitete mich die theologische Frage, wie die freikirchlichen Prinzipien (insbesondere die Forderung nach Trennung von Staat und Kirche) in den politischen Umbrüchen unseres Jahrhunderts bewährt bzw. preisgegeben wurden. Bei aller historischen Quellenarbeit und Bestandsaufnahme wird m.E. erst durch diese theologische Kernfrage der Wert der

* Vortrag anlässlich der Herbsttagung des VefGT, gehalten am 25.9.1998 im Theologischen Seminar der EmK in Reutlingen. Für die Drucklegung wurde der Vortrag überarbeitet und ergänzt. In Grundzügen wurden die Teile 1-4 der folgenden Ausführungen zuerst auf dem Symposium der Theologischen Sozietät „Eine freie Kirche in einem freien Staat“ im BEFG vom 4.-5. September 1998 in Duisburg referiert. Der Beitrag ist abgedruckt in: ZThG 4 (1999), S. 311-338.

1 W. Dietrich u. H.-A. Ritter (Hg.), Freie evangelische Gemeinden vor uns nach der Mauer: Rückblick – Einsicht – Hoffnung, Witten 1995, S. 189.

kirchengeschichtlichen Arbeit erkennbar und die Kirchengeschichte zu einer zukunftssträchtigen Disziplin, die hilft, das eigene Selbstverständnis zu profilieren oder zu revidieren.

Bevor ich jedoch auf die Situation im 20. Jahrhundert eingehe, sollen zunächst die kirchenpolitischen und historischen Rahmenbedingungen für die deutschen Freikirchen skizziert werden.

1. Das Territorialprinzip – die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens

Wir gedenken in diesem Jahr eines Frieden mit wahrhafter Weltbedeutung: 350 Jahre Westfälischer Frieden. Sie haben sich auf der diesjährigen Jahrestagung des VEfGT ausführlich mit diesem Thema beschäftigt, so daß hier eine ins Detail gehende Würdigung unterbleiben kann. Unser Thema veranlaßt jedoch zu einer kurzgefaßten Wirkungsgeschichte dieses Friedens, der die deutsche Kirchengeschichte maßgeblich beeinflußt hat. Die komplizierten Instrumente des Westfälischen Friedens regelten nicht nur die politisch-rechtlichen Verhältnisse in der Mitte des Kontinents, sondern wurden völkerrechtlich zum eineinhalb Jahrhunderte geltenden Grundgesetz für ganz Europa². Das Heilige Römische Reich deutscher Nation sollte, anknüpfend an den Augsburger Religionsfrieden (1555), einen bikonfessionellen Charakter erhalten, ohne dadurch seinen einheitlichen sakralen Charakter zu verlieren. Die verhandelnden Religionsparteien katholischer, lutherischer und calvinistischer Provenienz waren sich prinzipiell darin einig, daß zwei oder mehr Religionen in einem Gemeinwesen nicht zu dulden seien, weil das den inneren Frieden der Gewissen und den äußeren politischen Frieden gefährde³. Bereits der Augsburger Religionsfriede hatte den Ständen des Reichs die Freiheit zur Wahl des Bekenntnisses durch den Landesfürsten für ihr Territorium gebracht⁴. Der Landesherr erhielt das Recht, die Religion seiner Untertanen festzulegen. Infolgedessen entwickelten sich die Territorien zu geschlossenen konfessionellen Einheitsstaaten, wobei gleichzeitig hinsichtlich der Duldung abweichender Bekenntnisse innerhalb der eigenen Landesgrenzen sehr unterschiedliche Konzeptionen verfolgt wurden. Denn für Anhänger anderer als der drei genannten Glaubensbekenntnisse und für

2 Vgl. K. Repgen, Der päpstliche Protest gegen den W.F. und die Friedenspolitik Urban VIII., in: ders., Vor der Reformation zur Gegenwart, Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte, Paderborn 1988, S. 30-52, hier S. 30.

3 Vgl. F. Dickmann, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, S. 203-251, hier s. 232 f.

4 Es galt der verbreitete Grundsatz: Cuius regio eius religio („wessen Land, dessen Religion“).

religiöse Minderheiten galt der Religionsfriede nicht. Artikel VII § 2 des Westfälischen Friedens hielt fest, daß über die drei anerkannten Religionen hinaus im Reich keine weitere Religion aufgenommen werden dürfe. Den Gedanken der *Glaubenseinheit* innerhalb des Territoriums, der durch staatliche Gewalt erzwungen wurde, gab der Westfälische Friede nicht preis, sondern sicherte ihn vielmehr. Das Territorialprinzip blieb in Deutschland das herrschende Paradigma, und erschwerte das Aufkommen eines religiösen Pluralismus nachhaltig. Welche Folgewirkungen sich daraus für die deutsche Situation bis in die Gegenwart hinein ergaben, faßt Erich Geldbach wie folgt zusammen:

„Die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates hat es nicht verhindert, daß die beiden Großkirchen sich einer massiven Unterstützung finanzieller und ideeller Art seitens der staatlichen Organe erfreuen, während man den faden Beigeschmack nicht los werden kann, daß gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften – etwa den Freikirchen – lediglich eine ‚repressive Toleranz‘ zur Anwendung kommt. Im Grunde genommen steckt das Grundmodell von *einer* Kirche in *einem* Territorium noch tief in den Knochen“⁵.

2. Erste Ansätze für die Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche durch das Täuferturn

Es nicht verwunderlich, daß sich die Vertreter der nicht anerkannten christlichen Minderheiten vehement für Religionsfreiheit einsetzten⁶. Die Täuferbewegung forderte seit ihrer Entstehung 1525, die Religion vom obrigkeitlichen Zwang zu befreien⁷. Das Täuferturn des 16. Jahrhunderts war von Beginn an ein sehr vielschichtiges Gebilde. Dennoch lassen sich gewisse Grundgedanken festhalten: Die von den Reformatoren proklamierte Schriftautorität und das Prinzip des „Priestertums aller Gläubigen“ wurde in den täuferischen Gemeinden konsequent umgesetzt. Unter den sogenannten Laien, sowohl Männern als auch Frauen, entwickelte sich ein Selbstbewußtsein, das auf ein eigenständiges Urteilsvermögen in Lehrfragen pochte. Ihr Ziel war die Schaffung einer sichtbaren Kirche der Gläubigen, die sich im ethischen Gehorsam bewährte, in geistlichen und finanziellen Fragen Autonomie von der staatlichen Gewalt praktizierte und ihre Verwaltung selbst-

5 E. Geldbach, Die Stellung der Freikirchen zu Staat und Gesellschaft, in: VefGT, Referate des 3. Symposiums 25.-27. April 1991, vervielfältigtes Manuskript, S. 21.

6 Vgl. W. Grossmann, Religious toleration in Germany, 1684-1750, in: Studies on Voltaire and the eighteenth century 201, Oxford 1982, S. 115-141, hier S. 116 f.: „In their religious ideas and life styles its members are highly diversified, yet from these groups emerge the most radical spokesman for religious toleration“.

7 Vgl. H.S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, S. 111-134, hier S. 113.

verantwortlich regelte. Gerade die kongregationalistische und zugleich separatistische Ekklesiologie erwies sich als identitätsstiftende theologische Mitte des frühen Täuferturns⁸. Die wahrnehmbare Konzentration der Ekklesiologie auf die sichtbare Gemeinde implizierte die Aufhebung des kirchlichen Territorialprinzips und als deren Folge den Separatismus. Die schonungslose Verfolgungszeit führte in den Täuferkreisen zu einer immer stärkeren Absonderung von der Gesellschaft und der Entwicklung einer dualistischen Weltansicht.

Je stärker die ‚Dissenter‘ unter der staatlichen Macht zu leiden hatten, desto radikalere Konzeptionen der Sozialethik entwickelten sie. Die Obrigkeit wurde von ihnen nicht länger als befugt angesehen, die Gewissen zu bedrängen. Bei allen Lehرداریen vertraten die unterschiedlichen Gruppierungen gemeinsam, daß man niemand zwingen dürfe, den Glauben anzunehmen, denn der Glaube sei ein freies Geschenk Gottes. Die weltliche Herrschaft müsse deshalb von der Kirche getrennt werden. Hier wurde die später typisch freikirchliche Forderung der Trennung von Kirche und Staat vorbereitet.

3. Die verwirklichte Trennung von Staat und Kirche in Nordamerika

Durch den linken Flügel des Puritanismus (u.a. Baptisten und Quäker) wurden Religionsfreiheit und Gleichberechtigung aller Bekenntnisse sowie die Trennung von Kirche und Staat in die Verfassung der USA aufgenommen⁹. Gewissensfreiheit wurde dort zur politischen Norm. Auch in der „Neuen Welt“ war der Durchsetzung der Glaubensfreiheit und des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche ein längerer Prozeß vorangegangen¹⁰. Zunächst war das europäische Territorialprinzip auf die „neue Welt“ übertragen worden. In der Mitte des 18. Jahrhunderts kam es jedoch zu einer Öffnung gegenüber dem Prinzip der Toleranz. Innerhalb von 50 Jahren vollzog sich eine politische und geistesgeschichtliche Wende, nach der die Religionsfreiheit zum politischen Grundsatz erklärt wurde¹¹. Die rechtlich garantierte Glaubensfreiheit durchbrach erstmals den traditionellen Konnex, wonach die Kirche zur Durchsetzung ihres Auftrags obrigkeitlicher Zwangsmittel bedarf. Staatsrechtlich und gesellschaftspolitisch vollzog sich dabei nicht weniger als die Verwerfung des Zwangsprinzips zugunsten des Überzeu-

8 Vgl. A. Strübind, „Eifriger als Zwingli“. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Heidelberg 1998.

9 Vgl. E. Geldbach, Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: Jahrbuch des Evangelischen Bundes XXV, Göttingen/Bensheim, 1982, S. 81-101, hier S. 88ff.

10 Geldbach (wie Anm. 5), S. 22 ff.

11 Vgl. S. Mead, Das Christentum in Nordamerika, Göttingen 1987, S. 38.

gungsprinzips. „Einsetzung, Überwachung und Unterstützung der Religion gehören nicht zu den Hoheitsaufgaben des Staates. Damit werden Staatsmacht und Regierungsaufgaben deutlich begrenzt. Der Staat kann sich seinen säkularen Aufgaben widmen und bedarf seinerseits nicht der religiösen Überhöhung“¹². Dennoch ist festzuhalten, daß die in den Vereinigten Staaten verwirklichte *Trennung* von Kirche und Staat ein durch und durch *positives Verhältnis* der Kirchen zum Staat intendierte. Die dem Staat gegenüber autonomen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften wurden aufgerufen, durch ihre Lehre und religiöse Praxis die staatliche Ordnung zu unterstützen. Kurz zusammengefaßt brachte die Trennung vom Staat für die amerikanischen Kirchen Unabhängigkeit und Gleichberechtigung bei gleichzeitiger staatstragender Solidarität. Die freikirchliche Forderung nach Trennung von Staat und Kirche setzte sich in den USA in *produktiver Weise* für die Zivilgesellschaft und die „freien Kirchen“ durch. Hierin besteht die folgenschwere Differenz zum europäischen Kontinent. Sie hat die Geschichte der Freikirchen maßgeblich beeinflußt und behindert.

4. Die Geschichte der Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts

Unter dem Einfluß der Aufklärung wurden in zahlreichen deutschen Staaten auch die nicht anerkannten christlichen Religionsgemeinschaften zunehmend geduldet. Die Wende zur Duldung Andersgläubiger vollzog sich stets, sobald der religiöse Pluralismus von den politischen Machthabern nicht länger als staatsgefährdend betrachtet wurde. Es bleibt aber eine nachdenklich stimmende Tatsache, daß der Sieg der Toleranz im 17. und 18. Jahrhundert in Europa nicht auf den Willen der herrschenden Kirchen zurückgeht, sondern rationalistisch-aufklärerisch durchgesetzt worden ist und daher durchweg antikirchliche Züge trug. „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich im europäischen Rahmen die demokratischen Tendenzen nicht im Einklang mit, sondern im gegenüber zu den Kirchen, nicht in einem Miteinander, sondern in einem Gegeneinander ausgebildet haben“¹³.

Im Zuge der zweiten Phase der Erweckungsbewegung entstanden in Deutschland die sogenannten „klassischen Freikirchen“¹⁴. Trotz alles aufklärerischen Pathos war Deutschland auch im 19. Jahrhundert immer noch

12 Geldbach (wie Anm. 5), S. 23.

13 Ebd. S. 19.

14 Vgl. E. Beyreuther, Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ders., Frömmigkeit und Theologie, Hildesheim/New York 1980, S. 245-264, hier S. 256. Im folgenden beziehe ich mich auf die Methodisten, Baptisten und Freien evangelischen Gemeinden.

von den territorialen Aufteilungen des konfessionellen Zeitalters geprägt. Daher wurden die Freikirchen als separatistische Bewegungen von Beginn an mit staatlichen Repressionen (Pfändungen, Inhaftierungen, polizeilichen Verhören, Versammlungsverboten) konfrontiert. Gesellschaftlich geächtet und durch Staatskirche und Obrigkeit bekämpft, forderten die Freikirchen staatliche Toleranz und bürgerliche Freiheitsrechte.

Das Revolutionsjahr 1848 brachte ihnen zunächst neue Hoffnungen auf Religionsfreiheit. Die bedrängten Freikirchen begrüßten z.T. die Revolution und mit ihr das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche. Für die Entwicklung der methodistischen Kirche ist rückblickend festzustellen:

„Die politischen Veränderungen und die darausfolgende Proklamation der Religionsfreiheit für alle christlichen Denominationen stellten die [...] letzte Voraussetzung dafür dar, daß der Methodismus in Deutschland endgültig und durchgreifend Fuß fassen konnte“¹⁵.

Julius Köbner, ein Gründervater des deutschen Baptismus, verfaßte in der Euphorie der Revolution ein „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“, in dem er sich zur bürgerlichen Revolution bekannte und die Forderung nach allgemeiner Religionsfreiheit erhob:

„Aber wir behaupten nicht nur unsere religiöse Freiheit, wir fordern sie für jedem Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt. Wir fordern sie in völlig gleichem Maße für alle, seien sie Christen, Juden, Mohamendaner oder was sonst. Wir halten es für eine höchst unchristliche Sünde, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgend eines anderen Menschen zu legen“¹⁶.

Andere, darunter Johann Gerhard Oncken, lehnten die politischen Unruhen ab. Als Gründer der ersten Baptistengemeinde berief sich Oncken bei den Verhandlungen um staatliche Duldung auf die Neutralität der Baptisten in den revolutionären Zeiten¹⁷. Der Hamburger Senat anerkannte schließlich diese neutrale Haltung, woraufhin die Baptisten die lang ersehnte behördliche „Concession“ erhielten¹⁸. In der ermüdenden Kampfzeit der freikirchlichen Gründergeneration entwickelten sich so Tendenzen zur Anpassung an staatliche Verhältnisse. Im Glaubensbekenntnis der Baptisten von 1847 wurde dementsprechend aus Gründen der staatlichen Anerkennung der

15 H. Strahm, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, S. 4.

16 J. Köbner, Manifest des freien Urchristentums, in: H. Gieselbusch (Hg.), Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, S. 163.

17 Vgl. H. Luckey, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel 2 1934, S. 209 f.

18 Vgl. ebd..

Apolitismus festgeschrieben „Unsere Gemeinden haben nirgends eine politische Tendenz“ (Art. XIV)¹⁹.

Die einsetzende politische Restauration verhinderte nach 1848 bekanntlich Konsequenzen im Blick auf die Trennung von Staat und Kirche. Müh- sam erreichten verschiedene Freikirchen dennoch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine gewisse staatliche Anerkennung, die keineswegs einer Gleichberechtigung mit den beiden großen Kirchen entsprach. Die staatliche Duldung wurde wiederholt durch eine neutrale Haltung der Freikirchen im politischen Geschehen erreicht. Um ihre missionarische und kirchliche Arbeit nicht zu gefährden, kam man daher zu der Überzeugung, sich jeglicher politischen Tätigkeit zu enthalten²⁰. Dies gilt es als wichtige „Urerfahrung“ der deutschen Freikirchen festzuhalten. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang das Traktat eines Predigers der evangelischen Gemeinschaft, R. Kücklich, der sich darin im Jahre 1908 mit der patriotischen Gesinnung der deutschen Freikirchen auseinandersetzte²¹. In seinem propagandistischen Nachweis über die vaterländische Entstellung der Freikirchen hob er ihre Neutralität in politischen Fragen hervor, da sie eine Verflechtung von Religion und Politik mit Entschiedenheit ablehnten.

Obwohl die deutschen Freikirchen hinsichtlich ihrer Ekklesiologie, ihrer traditionellen sozialetischen Lehre und ihrer denominationellen Prägungen sehr unterschiedlich waren, bekannten sie sich sukzessive zur politischen Abstinenz. Die Trennung von Staat und Kirche wurde – nach meinen bisherigen Untersuchungen – von den deutschen Freikirchen im 19. Jahrhundert im Blick auf die konfliktreiche Entstehungszeit aus dem angloamerikanischen Raum einerseits als Forderung übernommen. Man plädierte unter Hinweis auf die westlichen Freiheitsrechte für mehr Toleranz und die staatlich geduldete freie Ausübung des eigenen kirchlichen Lebens. Die so eingeklagte Trennung von Staat und Kirche bedeutete für die Freikirchen in erster Linie Befreiung von staatlicher Einflußnahme im Bereich der Gemeinde und Freiheit für die missionarischen Aktivitäten. Die positive bzw. prokirchliche Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche nach dem in den USA verwirklichten freikirchlichen Modell war damit jedoch nicht intendiert. Die Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung, die durchaus mit der Trennung von Staat und Kirche verbunden sein konnte, wurde von den

19 Oncken führte diesen Artikel als einen der Gründe für die spätere behördliche Anerkennung an. Vgl. Luckey (wie Anm. 17), S. 209.

20 Vgl. K.-H. Voigt, Warum kamen Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland, in: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Methodistischen Kirche, Heft 4, Stuttgart 1975, S. 12 f.

21 Vgl. Strahm (wie Anm. 15), S. 6.

deutschen Freikirchen auch aufgrund ihrer ungefestigten gesellschaftlichen Position nicht im gleichen Maße wie im angloamerikanischen Raum als Aufgabe der Kirche erkannt. Gleiches galt im Blick auf die kongregationalistisch verfaßten Freikirchen auch für die demokratische Gemeindeverfassung, die man von den amerikanischen Schwesterkirchen übernahm, ohne damit jedoch eine grundsätzlich positive Einstellung zur Demokratie als Regierungs- und Staatsform zu begründen. Sie eigneten sich zwar unter gemeindeorganisatorischen und kybernetischen Gesichtspunkten viel vom freikirchlichen Ideal der staatsunabhängigen Freiwilligkeitskirchen an, aber die konsequente Forderung nach produktiver Trennung von Staat und Kirche, die gerade zur Gesellschaftsverantwortung führt, und die Forderung nach Glaubensfreiheit für jedermann stand nicht als *Maxime* auf ihren Fahnen. Religiöser Pluralismus und weltliche Demokratie können zumindest für den deutschen Baptismus, aber auch für die Methodisten nicht von vornherein als wertestiftend angesehen werden²².

Die Trennung von Staat und Kirche bedeutete für die in der Erwekungsbewegung entstandenen und verwurzelten Freikirchen darüber hinaus die heilsgeschichtlich motivierte Absonderung von der weltlichen Masse. Sie lebten aufgrund der politisch und kirchenpolitischen Situation zunächst als diffamierte „Sekten“, dann als bedingt anerkannte Religionsgemeinschaften am Rande der Gesellschaft eine *Separation* im exklusiven Sinn. Nicht Erneuerung der Gesellschaft, sondern Trennung und Auszug der wahrhaft gläubigen Schar, die in konsequenter Weise das biblische Ideal lebt und verwirklicht, entwickelte sich zum freikirchlichen Ideal. Je stärker man selbst im Kaiserreich zur tolerierten und anerkannten Religionsgemeinschaft arrierte, desto weniger wurde der Ruf nach Religionsfreiheit für jedermann laut. Die sich selbst finanzierende und autonom verwaltende Freiwilligkeitsgemeinde entwickelte sich zur Minimaldefinition der *Separation*.

Aufgrund der repressiven Situation forderte man nicht die Glaubens- und Gewissensfreiheit als Grundrecht für jedermann, sondern die staatliche Duldung und die Gewährung von Missionsmöglichkeiten für die *eigenen* Denominationen. Man bemühte sich zudem durch politische Neutralität und demonstrative Loyalität, die staatliche Anerkennung und die wenigen Privilegien zu sichern. Das war die Ausgangssituation der deutschen Freikirchen im 20. Jahrhundert, das sie nach einem kurzem demokratischen Inter-

22 Strahm schreibt zur Einstellung der Methodisten im Blick auf die Weimarer Republik: „Andererseits behagte vielen Kirchengliedern die Demokratie, die bald einmal zum Scheitern verurteilt war, wenig, denn sie hatten den Schritt aus der Vorkriegszeit, in der Kaiser und Fürsten für sie gottgegebene Obrigkeiten waren, noch nicht, vol lzogen“ ebd. S. 25.

mezzo mit dem totalen Machtanspruch ideologischer Diktaturen konfrontierte.

5. Die Freikirchen in den Umbrüchen des 20. Jahrhunderts

5.1. *Die ungeliebte Republik*

Die Freikirchen hatten zur Weimarer Republik durchgängig ein ambivalentes Verhältnis²³. Für viele Freikirchler galt, was Ritter für die Freien evangelischen Gemeinden festhielt: „Viele unserer Gemeindeglieder waren mit der Kaiserzeit innerlich liiert. Als ‚Monarchisten‘ gingen sie deshalb 1918 auf Distanz zur ersten Demokratie in Deutschland“²⁴. Zunächst verbanden sich jedoch mit der neuen Regierungsform auch große Hoffnungen, weil die freikirchliche Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche erstmalig durch die Verfassung garantiert wurde. Durch die mangelnde Realisierung der politischen Normen entstand in den Freikirchen bald darauf große Enttäuschung. Nur vereinzelt sah man innerhalb der Freikirchen in der demokratischen Regierungsform positive Möglichkeiten. Einige freikirchliche Vertreter wollten, durch ihre Mitarbeit in einer wertkonservativen christlichen Partei wie etwa dem „Christlich-Sozialem Volksdienst“ politische Verantwortung übernehmen²⁵. Dem politischen Engagement einzelner stand das mehrheitliche Bekenntnis zum Apolitismus gegenüber, das auch in den freikirchlichen Publikationsorganen verbreitet und zunehmend als genuin freikirchliche Norm verstanden wurde. Politik sei Privatsache und parteipolitische Neutralität müsse durchgehalten werden²⁶. Die Freikirchen waren ebenso wie die beiden großen Kirchen nichts weiter als lediglich „korrekte Partner“ (K. Scholder) der neuen Regierung und so blieb es bei einem unausrottbares Mißtrauen gegen den weltanschaulich neutralen „Staat ohne Gott“. In dieser Einstellung zur Weimarer Republik zeigte sich, daß für die Freikirchen, die Demokratie als Staatsform im Gegensatz zu ihrem anglo-amerikanischen Erbe nicht von vornherein positiv bewertet wurde. Die Akkomodation an staatliche Belange seit der Entstehungszeit und die müh-

23 Vgl. A. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, Wuppertal/Zürich 2. Aufl. 1995, S. 49 ff; Strahm (wie Anm. 15), S. 13 ff; J. Mankel, *Die Freien evangelischen Gemeinden in der Weimarer Republik. Ihre politischen Positionen und deren theologische Begründungen*. Diplomarbeit im Rahmen der Diplomprüfung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Marburg, MS 1991.

24 K.-H. Ritter, *Geschichte aufarbeiten – auf Hoffnung hin! Wie machen wir das?*, in: Dietrich u. Ritter (wie Anm. 1), S. 161-193, hier S. 165.

25 Vgl. Strübind (wie Anm. 23), S. 53 ff; Ritter (wie Anm. 24), S. 166; Strahm (wie Anm. 15), S. 25 f.

26 Vgl. Strahm (wie Anm. 15), S. 25.

same Durchsetzung existenzsichernder Privilegien prägte die Freikirchen. Ihre geschichtlichen Erfahrungen, wonach politische Abstinenz und demonstrative Loyalität die besten Garantien für eine staatliche Duldung waren, bestimmten ihr Verhältnis zu den wechselnden Obrigkeiten. Sie erkannten gerade die demokratischen Kräften nicht als ihre genuinen Bündnispartner für die Durchsetzung ihrer Rechte. Später schlossen sich viele der schonungslosen Kritik der NS-Propaganda gegen die Weimarer Republik an. Überblickt man diesen Befund, muß man wohl zu dem Ergebnis kommen, daß die deutschen Freikirchen einen christlichen Obrigkeitsstaat, der ihnen ihre denominationellen Freiheiten zugestand, eher befürworteten, als eine weltanschaulich neutrale Demokratie, die die Trennung von Staat und Kirche garantierte. Insofern gingen im Blick auf die Sozialethik angloamerikanisches Freikirchentum und deutsche Freikirchen verschiedene Wege.

5.2. Die Freikirchen und das „Dritte Reich“:

Der Forschungsstand zu den Freikirchen im „Dritten Reich“, die abgesehen von einzelnen Beiträgen und Initiativen erst sehr spät mit der Aufarbeitung dieses Abschnitts ihrer Geschichte begannen, ist seit Ende der 80er Jahr durch erste wissenschaftliche Gesamtdarstellungen bereichert worden²⁷. Der bei aller Gemeinsamkeit je spezifische Weg der einzelnen Freikirchen im „Dritten Reich“ bedarf einer differenzierten Darstellung. Zum Verlauf der Geschichte der einzelnen Freikirchen im „Dritten Reich“ soll aber hier nur auf die einschlägige Literatur hingewiesen werden, ohne auf sie im einzelnen einzugehen²⁸. Übergreifend bleibt festzuhalten, daß die Freikirchen zu keinem nennenswerten Widerstand gegen die NS-Diktatur fähig waren. Während der NS-Zeit wurde vielmehr das Prinzip der *Separation* in wachsendem Maße preisgegeben. Es kam zur zeitweiligen Übernahme staatlicher Formen für die Gemeindeorganisation, wie die Einführung des Führerprinzips in mehreren Freikirchen (BEFG, FeG) zeigt. In seiner ausführlichen Studie zur Bischöflichen Methodistenkirche faßt Strahm hinsichtlich der methodistischen Anpassung an staatlichen Formen diese wie folgt zusammen: „Die Methodistenkirche war spätestens zu diesem Zeitpunkt, als sie die rechtliche Bindung mit dem Diktaturstaat eingegangen war, keine freie Kirche mehr, wie sie von den methodistischen Vätern verstanden worden war“²⁹. Die allgegenwärtige Einflußnahme des totalen Staates auf allen Ebe-

27 Vgl. die Auflistung der Literatur in: A. Strübind, Die Aufarbeitung der Geschichte der Freikirchen im „Dritten Reich“ unter besonderer Berücksichtigung ihrer Archive, in: Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg, Archivbericht Nr. 5, Jg.2, 1995, S. 99-112.

28 Vgl. ebd. S. 100, Anm. 6-7.

29 Strahm (wie Anm. 15), S. 312.

nen des freikirchlichen Lebens läßt sich – wie die Untersuchungen der verschiedenen Freikirchen zeigen – anhand der Quellen detailliert nachweisen. Eine Politik des Taktierens und Paktierens mit den staatlichen Stellen mit dem Ziel, die Existenz der Gemeinden zu sichern, war die Folge. Aus Existenzangst und der sich daraus ergebenden ständigen Akkomodation an staatliche Forderungen wurden die Freikirchen zu einem eher stabilisierenden Faktor der NS-Diktatur.

Die konsequente Realisierung der Trennung von Staat und Kirche hätte die Freikirchen dagegen unweigerlich in einen Konflikt mit dem Totalanspruch des Staates geführt. Sie bekannten sich zwar weiterhin zum Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, aber lehnten sich dabei nicht an das angloamerikanische Freikirchentum an, sondern verstanden sie im Sinne einer genuinen Eigengesetzlichkeit des Staates. Die propagierte These der Unvereinbarkeit von Christsein und Politik, die sich bereits im 19. Jahrhundert und dann verstärkt in der Weimarer Republik zum freikirchlichen Axiom im Blick auf die Sozialethik entwickelt hatte, wurde in der NS-Zeit bestätigt. Wiederholt wurde gerade die politische Neutralität der Freikirchen herausgestellt mitunter sogar in deutlicher Distanzierung zum „Politisieren“ der sich im Kirchenkampf befindenden Volkskirche. Man betonte die eigene Neutralität, erwies sich aber als äußerst wendig im Umgang mit staatlichen Behörden. Die Konzentration auf eigene kirchenpolitische Interessen und der zähe Kampf um die institutionelle Erhaltung der jeweiligen Freikirche waren zumindest im Blick auf die leitenden Verantwortlichen das wichtigste Motiv zur stringenten Anpassung an die NS-Diktatur. An dieser Stelle soll im Anschluß an dieses allgemeine Resümee nach den Gründen für das Prinzip der politischen Neutralität und die mangelnde Resistenz im „Dritten Reich“ gefragt werden. Dabei wird der These nachgegangen, daß theologische und traditionsbedingte Voraussetzungen eine konsequente Haltung der Freikirchen gegenüber dem totalitären Staat verhinderten.

Die freikirchliche Lehre von der *Obrigkeit*, wie sie im angelsächsischen Freikirchentum verstanden wird, versagte dem Staat jegliche religiöse Bedeutung. Diese areligiöse Deutung des Staates markierte den entscheidenden Unterschied zur theologischen Interpretation des Staates durch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre. Im Blick auf sozialethische Entwürfe orientierte sich zumindest der deutsche Baptismus eher unbewußt als kritisch-reflektiert an den großen Entwürfen der evangelischen Theologie. Man näherte sich dabei vor allem der Neuinterpretation der Lehre von den beiden Reichen an³⁰. Die Baptisten und auch andere Freikirchen übernahmen zwar die

30 Vgl. Strübind (wie Anm. 23), S. 43.

Forderung nach Trennung von Kirche und Staat als Erbe des angelsächsischen Freikirchentums, verbanden sie aber mit einer dualistischen Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre, die während des „Dritten Reiches“ zur religiösen Erhöhung des totalitären Staates als von Gott eingesetzter Erhaltungsordnung führen konnte.

Die Verwurzelung der deutschen Freikirchen in der Erweckungsbewegung stellt einen entscheidenden Grund dafür dar, daß die Trennung von Kirche und Staat vornehmlich als Unvereinbarkeit von Christsein und Politik verstanden wurde. Gemeinde und Welt sind in dieser Perspektive völlig voneinander geschieden, so daß dem Staat freie Machtentfaltung zugestanden werden kann. Auch im „Dritten Reich“ betonten sie deshalb ständig ihre politische Neutralität. H.J. Goertz hat zurecht festgestellt, daß diese freikirchliche Neutralität angesichts des weltanschaulich totalen Staates zur „Nichteinmischung“ verpflichtete und „die Kirchen also an eine politische Übereinkunft“³¹ band und dadurch letztlich ihre nonkonformistische Freiheit desavouierte. Dieses Neutralitätsprogramm hielt die Freikirchen aber keineswegs davon ab, loyale Stellungnahmen zum Staat und z.B. zur Unterstützung der Innen- und Außenpolitik der NS-Regierung zu veröffentlichen und zu fordern. Neutralität wurde vor allem dann zum genuin freikirchlichen Standort erklärt, wenn es um oppositionelle Einstellungen (z.B. im Kirchenkampf) ging. In anderen Fällen äußerte man sich sehr wohl „politisch“, sofern es sich um taktische Loyalität, Grußadressen bis hin zur propagandistischen Unterstützung des NS-Staates gegenüber den Gemeinden handelte.

Ein weiteres Erbe der Erweckungsbewegung zeigt sich in der starken missionarischen Ausrichtung der deutschen Freikirchen. Sie entfalteten auch unter den Bedingungen der NS-Diktatur bis in die Kriegszeit hinein eine rege und einsatzfreudige Evangelisationsarbeit. Die Gemeindestruktur und die Mission der Freikirchen orientiert sich zunächst am Individuum und zielt auf dessen Bekehrung, persönliche Glaubenserfahrung und sein inneres geistliches Wachstum anhand der Heiligen Schrift. Mission war und ist daher die oft einzige beabsichtigte und theologisch legitimierte Form der Einflußnahme auf die Gesellschaft. Die vom NS-Staat tolerierte bzw. geförderte Missionsarbeit wurde daher zum entscheidenden Kriterium für die Beurteilung des Regimes. Ein Staat, der diese Form freikirchlicher Missionsarbeit und damit die wichtigste Sendung der Freikirchen nicht behinderte, wurde trotz aller offensichtlichen Mißstände noch als positiv eingeschätzt. Trotz

31 H.-J. Goertz, Die kleinen Chancen der Freiheit. Überlegungen zur Reform der Freikirchen, in: ÖR 31/2 (1982), S. 177-192, hier S. 186.

der durch den Methodismus zugewiesenen sozialen Verantwortung zogen sich auch die Methodisten abgesehen vom missionarischen Engagement in den Gemeindebereich zurück. Zur Haltung der Methodisten führt Strahm aus:

„Die unermüdliche und manchmal verzweifelt scheinende Ausrichtung der evangelistischen Tätigkeit auf den einzelnen Menschen hin bedeutete zum großen Teil einerseits eine Kompensation für das Defizit, das im kirchlichen Auftrag im Blick auf die sozial-ethische Seite hin immer größer wurde und war andererseits auch Ausdruck der in methodistischen Kreisen wachsenden Enttäuschung, welche aus den nicht erfüllten Erwartungen und den Erfahrungen der Methodisten in der sogenannten volksmissionarischen Arbeit resultierte“³².

Die Frömmigkeit der deutschen Freikirchen war von einer individualistischen weltverneinenden Tendenz geprägt, die den universalen Herrschaftsanspruch Gottes auf seine Welt verstellte. Das Bekenntnis zu dem persönlichen „Herrn und Heiland“ ließ das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Herrn der Welt, der allein Macht hat über alle Herren und Gewalten, in den Hintergrund treten³³. Ritter ist in seiner Deutung auch im Blick auf die anderen Freikirchen recht zu geben: „Stärker von Einfluß war die individualistische Prägung, ja ‚Herzlastigkeit‘ im Christsein, die man aus der Bibel ableitete. [...] Der individuelle Ansatz des Heils überwog im Glauben den weltumspannenden Anspruch des ganzen Evangeliums“³⁴.

Mit der Forderung nach der Trennung von Kirche und Staat, die wir als freikirchliches, nonkonformistisches Erbe vertreten, war ursprünglich die Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit für jedermann verbunden gewesen. Diesen Anspruch muß die Freikirche in jedem politischen System einklagen, sonst verliert sie ein Element ihrer theologischen Identität. Das Schweigen und die Passivität der Freikirchen im Blick auf die Verfolgung der jüdischen Mitbürger und Andersdenkender in der NS-Zeit offenbart das Versagen gerade in dieser unaufgebbaren „Anwaltsrolle“ der Freikirchen.

Als freikirchliche Christen glauben wir, daß Gott bis zum Ende der Welt „Geschichte macht“. Dieses eschatologische Geschichtsverständnis war und ist Konsens in unseren Gemeinden. Die heilsgeschichtliche Perspektive konnte Anlaß dafür sein, die staatliche Gewaltherrschaft des NS zu tolerieren und mit Hilfe eines vermeintlich festgeschriebenen Heilsplanes Gottes

32 Strahm (wie Anm. 15), S. 313.

33 Vgl. G. Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: ders. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal/Kassel 3. Aufl. 1989, S. 17-167, hier S. 123.

34 H.-A. Ritter, Die Mitverantwortung des Christen in Politik und Gesellschaft, in: Christsein Heute Forum 71/72, S. 2-34, hier S. 7.

zu begreifen. Auch die Verfolgung der Juden wurde von vielen Gläubigen heilsgeschichtlich bzw. „unheilsgeschichtlich“ gedeutet. Die apokalyptische Geschichtsdeutung konnte den totalen Rückzug in die Gemeinde, die vollständige politische Abstinenz und das Schweigen zum Unrecht des Regimes theologisch legitimieren. Die unreflektierte theologische Geschichtsdeutung konnte aber auch zur Überhöhung und Glorifizierung des Führer-Staates beitragen³⁵.

Ein weiterer wichtiger traditionsbedingter Faktor ist der in einigen Freikirchen beheimatete Biblizismus, der zumindest für den BEFG und den BFeG zum Grundbestand der Ekklesiologie gehört. Von Anfang an bekannten sich die Baptisten zur Heiligen Schrift als *alleiniger* Autorität in Fragen der Lehre und des Glaubenslebens und lehnten verbindliche Bekenntnisschriften ab. Es ging also bei der Beurteilung der Obrigkeit immer um den Gehorsam gegenüber der Schrift. Paul Schmidt, Bundesdirektor im BEFG, schrieb 1946: „Die Haltung des Bundes im totalen Staat ergab sich immer wieder von neuem aus der Verpflichtung, die der Apostel Paulus in Röm 13 der Gemeinde auferlegt hat. Das klare Wort von Röm 13 kann nicht gut umgeboegen oder nur für besondere Verhältnisse bindend erklärt werden“³⁶. Ein weiterer leitender Verantwortlicher, Friedrich Rocksches, äußerte sich 1933 wie folgt:

„Wir sind als Baptisten glücklich daran, unsere Stellung zur Obrigkeit unwandelbar im Worte Gottes angewiesen bekommen zu haben. Wir sind von vornherein, aufgrund der Schrift, glaubensmäßig zu jeder Regierung eingestellt. Wir haben es nicht nötig uns umzustellen“³⁷.

Das aus dem reformatorischen Erbe stammende Schriftprinzip konnte zur formalistischen Anwendung und Betonung einzelner Bibelverse führen, wie der exklusive Bezug auf Röm 13 in der Zeit des „Dritten Reiches“ belegt. Diese biblizistische Verengung hatte weitreichende Konsequenzen bei der Frage nach einem christlich motivierten Widerstand, dem aufgrund von Röm 13 durch die Verantwortlichen stets eine Absage erteilt wurde, während der Gehorsam gegen die Obrigkeit z.B. im BEFG bis zum Glückwunschtelegramm für den Führer anlässlich des 20. Juli 1944 durchgehalten wurde, auch als der antichristliche Charakter des Regimes längst erschreckend deutlich geworden war. Politische Indifferenz gegenüber den politischen Systemen und Passivität des einzelnen wurden so biblisch legitimiert.

35 Vgl. Strahm (wie Anm. 15), S. 310. Die diktatorische Politik konnte in diesem Sinne als „göttliche Fügungen“ interpretiert werden.

36 P. Schmidt, zit. nach: Strübind (wie Anm. 23), S. 41.

37 Ebd.

Auch im BFeG wurde die überragende Bedeutung von Röm 13 zu einem entscheidenden Faktor der Haltung gegenüber dem NS-Staat:

„Wir glauben nicht den Führern, sondern in ihnen Gott, der sie uns gesetzt hat als Obrigkeit! Solche Sätze sollten zwar auch warnen vor Personenkult, stabilisierten aber in den Gemeinden sehr viel mehr die Rolle der Christen als ‚Untertanen‘ im Sinne von Röm 13, 1-7“³⁸.

Interessanterweise verband sich auch im Methodismus die Auslegung von Röm 13 mit dem Paragraph 23 des methodistischen Glaubensbekenntnisses über die Einstellung zur Obrigkeit zu einer nicht hinterfragbaren Prämisse, die die staatsstreu Haltung legitimierte³⁹.

In meiner Untersuchung zum Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“⁴⁰ wurde die inhaltliche Deutung der Freiheit der Freikirche als entscheidend für ihr Verhältnis zur jeweiligen Staatsform und für ihre Identität herausgearbeitet. Die deutschen Baptisten und andere Freikirchen hielten sich für frei, solange sie vom Staat ungehindert ihren Missionsaufgaben nachgehen konnten. Sie kämpften um ihre institutionelle Freiheit. Für deren Erhalt waren sie bereit, vielfältige Kompromisse mit dem NS-Staat einzugehen, Grundüberzeugungen zu nivellieren und Lehrauffassungen zu korrigieren. Der Erhalt der äußeren Existenzform und die institutionelle Unversehrtheit der Gemeinden wurde als höchstes Ziel angesehen. Nur wenige erkannten, daß die Preisgabe der institutionellen Freiheit die wahre Freiheit der Freikirche offenbart hätte. Die wahre Freiheit der Freikirche zeigt sich in der Verkündigung des Evangeliums an jedermann, in der Bewährung der Botschaft von der Versöhnung im Dienst am Nächsten gleich welcher Herkunft, Religion oder Hautfarbe, im Kampf für die Freiheit des anderen und im klaren Einspruch gegen das Unrecht in jedem Staat.

5.3 Die Freikirchen in der DDR

Obwohl das Ende der DDR bereits fast 10 Jahre zurückliegt, befindet sich die systematische und historisch-kritische Aufarbeitung der DDR-Freikirchengeschichte immer noch in ihren Anfängen. In den jeweiligen Freikirchen wurden bisher sehr unterschiedliche Vorgehensweisen entwickelt. Teilweise entstanden von den Leitungen eingesetzte Kommissionen, teilweise wurden einzelne Beauftragte für die Aufarbeitung berufen. Erste Veröffentlichungen liegen seit Mitte der 90er Jahre vor⁴¹. Seit 1994 bemüht sich

³⁸ Ritter (wie Anm. 24), S. 167.

³⁹ Vgl. Strahm (wie Anm. 15), S. 309.

⁴⁰ Vgl. Fußnote 28.

⁴¹ Vgl. zum Forschungsstand im BEFG in: A. Strübind, Kennwort: „Herbert aus Halle“. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Minsiterium

die Arbeitsgruppe „Geschichte der Freikirchen in der DDR – 1945-1990“ im VEfGT um eine gemeinsame Erforschung der freikirchlichen Geschichte in der zweiten deutschen Diktatur. Dennoch ist es noch verfrüht, ein übergreifendes Resümée zu ziehen. Vielfältige Arbeiten und Recherchen, die die innerfreikirchliche und staatliche Sicht, schriftliches Quellenmaterial sowie Zeitzeugenaussagen einbeziehen, stehen noch aus. Dennoch möchte ich anhand von einigen ausgewählten Beispielen aus meiner eigenen Freikirche belegen, daß sich die Anpassungsstrategien und ihre theologisch bzw. traditionelle Legitimierung (Loyalität, Neutralität, Apolitismus) im SED-Staat wiederholten. Im folgenden beziehe ich mich vor allem auf die Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen und anderes staatliches Aktenmaterial. Die innenkirchliche Sicht muß freilich durch ein paralleles Quellenstudium ergänzt werden.

Gegenüber staatlichen Stellen verbürgten sich die leitenden Verantwortlichen des BEFG um die Genehmigung einer Bundeskonferenz 1956 in Ostberlin und den damit verbundenen Einreisen auswärtiger Gäste zu erhalten, für den „rein religiösen“ Charakter der Veranstaltungen⁴². Man sicherte den behördlichen Vertretern zu, daß keinerlei Beiträge gegen das „Ansehen der DDR“ geduldet würden. Gleichzeitig versprach man für die Eröffnungsveranstaltung, das gute Einvernehmen mit den staatlichen Organen zu würdigen. In einem Vorgespräch in derselben Angelegenheit betonten Bundesdirektor Paul Schmidt und der Bundesvorsitzende Ost, Otto Soltau, die positive Einstellung des BEFG zur Entwicklung in der DDR und dankten für die gewährte religiöse Freiheit⁴³. Vom Glauben her seien die Baptisten selbstverständlich dazu verpflichtet, fest hinter der Regierung zu stehen. Solche Absprachen und Beteuerungen dieser Art lassen sich in den folgenden Jahren wiederholt nachweisen.

Anläßlich des Kongresses der Europäisch-Baptistischen Föderation in Berlin 1958 wurde der erste Vorsitzende der Föderation, Hans Luckey, der mit der Durchführung des Kongresses beauftragt war, von der Presse interviewt⁴⁴. Auf Rückfragen durch Journalisten gab er an, daß die Baptisten in den „volksdemokratischen Ländern“ in ihrer Religionsausübung prinzipiell

für Staatssicherheit in der DDR, in: ZThG 2, 1997, S. 164-175; R. Assmann, „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.

42 Vgl. BA DO-4/719 Abteilung Kultfragen an Staatssekretariat 24.5.1956.

43 Vgl. ebd. Bericht Magistrat Berlin 4.6.56.

44 Vgl. Zur Vor- und Nachgeschichte des EBF-Kongresses: A. Strübind, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: ZThG 4, 1999, S. 311-338.

nicht gehindert würden, auch wenn es einige Schwierigkeiten im Blick auf die religiöse Erziehung der Jugend, die Predigerausbildung und den dringend benötigten Raum für Versammlungen gäbe. Gleiches hatte er auch schon im Vorfeld der Tagung gegenüber der Presse behauptet. Die Jugendweihe sei für die Baptisten weit weniger problematisch als für die evangelische Kirche, da jene keine Konfirmation hätten, sondern die Gläubigentaufe praktizierten. Es würden aber auch Jugendliche getauft, die die Jugendweihe erhalten hätten. In einer Pressemitteilung wurde allerdings auch vermerkt, daß die Baptisten die Jugendweihe nicht befürworteten⁴⁵. „Zu den Gegenwartsfragen erklärte Dr. L., daß die Baptisten keine politischen Formulierungen herausgeben, damit ihre Anhänger nicht in Verwirrung gebracht werden. Die politische Einstellung sei die Sache eines jeden einzelnen ihrer Anhänger“⁴⁶. Die interessante Vorgeschichte und der Verlauf des Kongresses, der in Westberlin stattfand, müssen auf dem Hintergrund des „zweiten Kirchenkampfs“ der evangelischen Kirche in der DDR betrachtet werden. In einem Brief von Hans Luckey an den Staatssekretär für Kirchenfragen vom 15.5.57 kam bereits die vertraute kirchenpolitische Argumentationslinie gegenüber dem Staat zum Ausdruck, die auch schon im „Dritten Reich“ zur Anwendung gekommen war. Der Kongreß solle zeigen, „daß wir als Baptisten für das unpolitische Christentum, für Trennung von Kirche und Staat, für den Frieden, für die Abrüstung und für die Verständigung unter den Völkern eintreten“⁴⁷. Die Gleichsetzung des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche mit der Selbsttitulierung eines „unpolitischen Christentums“ ist ein weiterer Beleg für die spezifische Deutung der Separation durch die deutschen Baptisten. In diesem Zusammenhang muß die personelle Kontinuität der Leitungsebene des BEFG zwischen dem „Dritten Reich“ und der Nachkriegszeit beachtet werden. Analog zu Luckey sind auch die Ausführungen des Baptistenpastors Otto Johns aus Berlin auf dem Kongreß zu verstehen.

„Wir haben als Baptisten stets den Grundsatz vertreten: Trennung von Kirche und Staat. Dabei üben wir uns, uns nicht in die politischen Fragen und Probleme des jeweiligen Staates einzumischen. Wir haben das Wort vom Kreuz in jedem Land und unter jeder Regierungsform und unter unterschiedlichen Gesellschaftsformen zu verkündigen. Unsere Aufgabe ist nicht eine politische, sondern eine geistliche“⁴⁸.

45 Vgl. J. Meister (Hg.), Bericht über den Kongreß der Europäischen Baptisten 26.-31. Juli 1958 in Berlin, Kassel 1959, 296. Presseausschnitt aus „Der Tag“ 25. Juli.

46 BA DO-4/720 Anlage über den Kongreß zur Einschätzung des BEFG 4.1.1960.

47 Ebd. Brief Luckey an Staatssekretär 15.5.57.

48 Meister (wie Anm. 45), S. 91.

Die kirchenpolitische Bedeutung des Kongresses muß erst noch genauer untersucht werden. Die staatlichen Beobachter konnten jedenfalls in ihrer Analyse des Kongreßverlaufs erfreut feststellen, daß es zu keinerlei kritischen Stellungnahme gegenüber der DDR gekommen sei⁴⁹. Unübersehbar ist, daß in der Zeit der schweren Auseinandersetzung der evangelischen Kirche mit der DDR-Regierung, die Baptisten sich eines gewissen Wohlwollens des Staates erfreuten und alles unternahmen, um ihre Vorteile zu sichern. Dafür verzichteten sie auf dem Kongreß auf jede Form einer kritischen Auseinandersetzung und beriefen sich erneut auf ihre politische Neutralität. So ist es nicht verwunderlich, daß die Baptisten Mitte der 50er Jahre seitens der politischen Verantwortlichen als eine der „positivsten Religionsgemeinschaften“ in der DDR eingeschätzt werden, die ihre Einstellung auch offen zum Ausdruck brächte⁵⁰.

Zwei Jahre später wird der BEFG im Staatssekretariat einem kenntnisreichen Bericht wie folgt beurteilt:

„Sie befolgen das Prinzip der Anpassung an die politischen Verhältnisse des jeweiligen Staates und es wird in der DDR die Entwicklung zum Sozialismus und ebenso die klerikal-militaristische Politik des Adenauerregimes respektiert. [...] Gegenwärtig lassen sich die Baptisten, wie die Methodisten, für die Aktion ‚Brot für die Welt‘, die eindeutig eine Aktion des Antikommunismus ist, für die Interessen des Imperialismus mißbrauchen“⁵¹.

Bei der Bewertung der baptistischen Tätigkeit in der DDR müsse ebenfalls die Rolle des „religiösen Deckmantels“ und die „Spekulation auf Vorteile“ seitens staatlicher Organe berücksichtigt werden.

Von kirchenhistorischem Interesse wären in diesem Zusammenhang sicher auch eine Analyse der dramatischen Verwicklungen um die letzte gesamtdeutsche Konferenz 1960 in Westberlin⁵². Wovon ich aus zeitlichen Gründen Abstand nehmen muß. Jedenfalls veranlaßte die „gesamtdeutsche Tagung“ heftige Irritationen und Kritik durch staatliche Stellen. Der nach meinen bisherigen Recherchen einzigartige brisante Konflikt mit dem Staat muß noch eingehend erforscht werden. Die Einschätzung der Volkspolizei vom 17. Juli 1961 aus Karl-Marx-Stadt zeigt, wie die Loyalität der Gemeinden in bezug auf die umstrittene Konferenz grundsätzlich in Frage gestellt werden konnte. Die politisch neutrale Haltung wurde nun zum Vorwurf der

49 DO-4/720 Bericht über den EBF-Kongreß 4.8.58.

50 Vgl. ebd. Brief Kusch an Staatssekretariat 26.9.56.

51 Vgl. ebd. Einschätzung des BEFG 4.1.1960.

52 Vgl. R. Dammann, Die Bundeskonferenz 1960, in: U. Materne u. G. Balders (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal/Kassel 1995, S. 168-174.

Passivität und zum Ausweis einer im Grunde genommen „reaktionären“ Haltung.

„Sie [= die Baptisten] haben sich den Deckmantel der Loyalität umgehängt, um ungehindert ihren Interessen nachzukommen. Wenn auch das allgemeine Verhalten der Anhänger dieser Religionsgemeinschaft nach außen loyal erscheint und ein Teil der Funktionäre ein gutes Verhältnis zu den staatl. Organen anstrebt und teils auch hergestellt hat, so ist jedoch bei tiefgründiger Untersuchung der Tätigkeit dieser Religionsgemeinschaft festzustellen, daß von einem großen Teil unsere sozialistische Gesellschaftsordnung nicht anerkannt wird“⁵³.

Hinter dem Schein der Loyalität verberge sich ein reaktionäres Potential. Diese Interpretation ist für ideologische Diktaturen durchaus typisch: Der bewußte Apolitismus einer Kirche wird nicht gelobt, sondern im Blick auf die weltanschauliche Durchdringung der Gesellschaft gerade als Immunisierungsstrategie kritisiert. Man darf diese äußerst kritische Beurteilung der Baptisten, denen hier sogar staatsfeindliches Verhalten unterstellt wird, jedoch nicht als hinreichendes Indiz für ein widerständiges Verhalten ansehen. Im Blick auf die staatliche Sicht des BEFG, wie sie sich insgesamt in den Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen abzeichnet, stellt diese Einschätzung eine große Ausnahme da. Daher ist es verwunderlich, daß gerade sie im „Lesebuch“ des BEFG abgedruckt wurde⁵⁴. Wenn man nur zwei – noch dazu unkommentierte – Einschätzungen veröffentlicht, besteht die Gefahr, diesen singulären Bemerkungen einen paradigmatischen Charakter zu verleihen. Läßt man die umfangreichen staatlichen Quellen zur Geschichte des BEFG zu sich sprechen, so ergeben sich in der sozioethischen Argumentation weitgehende Analogien zu den bereits festgestellten Verhaltensmustern: Neutralität in politischen Fragen als genuin freikirchlicher Grundsatz; demonstrative Loyalität gegenüber dem sozialistischen Staat, um Anerkennung und Privilegien zu sichern und auszubauen; Selbstbeschränkung auf den rein religiösen Bereich. Daneben ist das zähe Ringen um einen möglichst weiten Freiraum für die gemeindliche Praxis zu sehen, in dem der Einfluß des diktatorischen Staates so weit wie aus taktischen Gründen eben möglich zurückgedrängt oder gar nicht erst zugelassen werden sollte.

Eine solche Einschätzung bleibt fragmentarisch und vorläufig, solange eine systematische Erforschung, die die Periodisierung der DDR-Geschichte und die Phasen der Kirchenpolitik präzise nachzeichnet, noch aussteht.

53 Vgl. BA DO-4/720 BDVP Karl-Marx-Stadt 17.7.1961 Analyse des BEFG.

54 Vgl. Materne u. Balders (wie Anm. 52), S. 59 f.

6. Schlußbemerkung

Nach dieser kritischen Würdigung der deutschen Freikirchen angesichts diktatorischer Systeme soll zum Schluß anstelle eines Fazits der Aufruf stehen, die erarbeiteten theologischen und traditionsgeschichtlichen Faktoren in unseren Freikirchen neu zu reflektieren, um zu einer Änderung bestehender sozialetischer Positionen beizutragen und unsere Gemeinschaften für die politische Verantwortung in einer rechtstaatlichen Demokratie fähig zu machen. Das freikirchliche Modell einer konstruktiven Trennung von Kirche und Staat wartet noch darauf, von uns gelebt und verwirklicht zu werden, wie die nordamerikanische Kirchengeschichte belegt. Dieses Erbe des Nonkonformismus gilt es zu entdecken und auch in der Lehre und Forschung an freikirchlichen Ausbildungsstätten sowie im universitären Bereich zu fördern. Geldbach ist zuzustimmen, wenn er fordert: „Die Freikirchen sollten beharrlicher und mit mehr Nachdruck die Neutralität des Staates in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht anmahnen und so ihren unverwechselbaren, weil aus ihrer eigenen Geschichte ableitbaren Beitrag zur Ermöglichung einer freien Gesellschaft leisten“⁵⁵. Allerdings zeigt die freikirchliche Geschichte auch, daß das freikirchliche Modell nicht nur im Rahmen einer *freien* Gesellschaft postuliert werden darf. Täuferische und freikirchliche Märtyrer seit der Reformationszeit stehen für die freikirchliche Vision einer freien Gemeinschaft der Gläubigen, die unabhängig von der jeweiligen weltlichen Obrigkeit und Staatsform ihren Glauben mutig und konsequent zu vertreten weiß.

In der Geschichte der Baptisten in der UDSSR, deren Weg ebenfalls noch eingehend erforscht werden muß, vollzog sich eine radikale Spaltung unter den Baptisten. 1961 trennten sich die sogenannten „Initiativisten“ vom offiziellen Bund, weil sie sich nicht länger durch eine dem Staat verbundene und ihm hörige Bundesleitung vertreten wissen wollten. In immer neuen Eingaben an den Obersten Sowjet verlangten sie die Umsetzung der Religionsfreiheit, die Trennung von Staat und Kirche und eine freie Synode, auf der sie nach demokratischem Grundsatz eine freie Leitung wählen könnten. Es kam sogar zu tagelangen Demonstrationen im Kreml. In einem Brief an das Präsidium des Obersten Sowjets vom 14.4.1965 wurde im Blick auf die neue Verfassung der UdSSR ein Artikel gefordert, der die „tatsächliche Gewissensfreiheit“ gewähren sollte, obwohl sie in der bisherigen Verfassung bereits formell garantiert wurde⁵⁶. Offen beklagten die Unterzeich-

55 Geldbach (wie Anm. 5), S. 26.

56 Vgl. MFS HA XX/4 517, S. 75 ff.

ner mit Hilfe akribischer Analysen der einschlägigen Gesetzesvorschriften und ihrer Auslegung, daß sie keine Gewissensfreiheit erlebten, vielmehr unter fortgesetzten staatlichen Repressionen litten⁵⁷.

„Die neue Verfassung muß beweisen^{^^}, ob die Regierung unseres Landes gegenüber den Gläubigen und der Kirche auf dem Wege der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit geht oder auf dem alten Weg der Willkür und des Zwanges, der nicht zum Wohlstand führen, sondern zur Strafe Gottes, die das ganze Volk trifft“⁵⁸.

Diese tapferen Nonkonformisten gerieten in harte Konflikte mit dem offiziellen Bund, wurden zu Märtyrern, und gingen für die von ihnen vertretene Wahrheit in die Gefängnisse. Die Konsequenz, mit der sie in der kommunistischen Diktatur die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die Trennung von Staat und Kirche einforderten, verdient auch im Nachhinein noch unseren Respekt. Für uns, die wir in einem demokratischen Rechtsstaat leben, geht es hinsichtlich des Bekenntnisses zu unseren freikirchlichen Prinzipien nicht mehr um Fragen von Freiheit oder Gefangenschaft, Leben und Tod. Der freikirchliche Weg der Trennung von Kirche und Staat stellt für uns eine reale Möglichkeit dar und müßte nun zu einer spezifischen Konzeption entwickelt werden, die uns als Christen befähigt, auf die Gesellschaft einzuwirken anstatt uns von ihr zu verabschieden. Eine freikirchlich-ekklesiologische Alternative gilt es in der freien Gesellschaft mit ganzem Nachdruck ins Gespräch zu bringen.

57 In diesem Zusammenhang stimmt die wiederholte Behauptung von Vertretern der VEF, die Baptisten hätten volle Religionsfreiheit in den Ostblock-Staaten sehr nachdenklich!

58 Wie Anm. 56, S. 79.

Methodistische Friedensworte in der DDR (1950-1990)

Vor zehn Jahren, im Sommer und Herbst 1988 war die Welle der Zensur von Kirchenzeitungen durch die DDR- Behörden auf ihrem Höhepunkt. Auch eine Nummer der „FRIEDENSGLOCKE“, Kirchenzeitung der EmK in der DDR, mußte eingestampft und neu gedruckt werden. Grund war ein Artikel, in dem aus dem Friedenswort zitiert wurde, das die Jährliche Konferenz kurz vorher mit großer Mehrheit verabschiedet hatte. Darin hieß es u.a.: „Auf der Grundlage des Evangeliums sagen wir: Wer heute als Christ seinen Wehrdienst mit der Waffe leisten will, muß bedenken, ob und wie er damit dem Frieden und der Gerechtigkeit dient“. Weiter wurde die Diskriminierung der Wehrdienstverweigerer angesprochen und die Konferenz sprach sich „für die Einrichtung eines zivilen, für die Gesellschaft wichtigen Wehrersatzdienstes aus, in dem junge Menschen ihr Friedensengagement bekunden können, ohne daß dies ihre weitere berufliche und gesellschaftliche Entwicklung beeinträchtigt“.

Solche Forderungen schienen DDR-Behörden staatsgefährdend. Der Vorgang zeigt freilich auch, daß Worte der Kirche zu dieser Zeit Aufmerksamkeit erregten, weil sie aus dem Geist des Evangeliums so klar zu den Problemen der Gesellschaft Stellung nahmen, daß hier für Christen und Nichtchristen *Gute Nachricht* hörbar wurde. Das war nicht immer so.

1. „Ausschuß für Weltfrieden“ der MJK 1950 bis 1970

Wenn man die Konferenzverhandlungen der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg liest, wird schnell deutlich, daß der „Ausschuß für Weltfrieden“ kaum im Bewußtsein der Konferenz, geschweige denn der Gemeinden war. Die Methodistenkirche im Osten Deutschlands (damals noch „Mitteldeutsche Konferenz“) hatte in der Erweckungszeit der Nachkriegsjahre bei wachsenden Gemeinden, Pastorenmangel, zerstörten Kirchen und Papierknappheit ganz andere Probleme.

Politische Fragen kamen in Predigt und Evangelisation – wenn überhaupt – nur als Abwehr der Heilsversprechen von Staatsideologien vor. Zwar hatten sich nach dem Zusammenbruch der Nazi Herrschaft zahlreiche Laien – darunter auch Konferenzmitglieder – auf kommunalpolitischer Ebene engagiert, die „große“ Politik war aber auch für diese Glieder kaum im Blick. Die MK war in Deutschland eine Minderheitskirche, die sich an das Individuum, nicht an die Gesellschaft wandte.

Ganz anders in englischsprachigen Ländern, besonders den USA. Hier gab es eine lange Tradition des sozial-politischen Engagements der Methodisten. Ablehnung von Krieg als Mittel der Politik war spätestens nach den leidvollen Erfahrungen des Ersten Weltkriegs ein Thema von wichtigen Resolutionen. 1924 nahm die Generalkonferenz (GK) einen Abschnitt in die weltweit geltende Kirchenordnung auf, in dem die „*Ächtung des Kriegssystems*“ und die „*Schaffung einer Friedensorganisation*“ zum Ziel erklärt wird. Es wird bereits (länder- und rassenübergreifende) Friedenserziehung angeregt und eine Aufklärungsaktion gefordert, die mit der Kriegsverherrlichung aufräumt. Die GK 1928 formuliert bei der Neufassung des Sozialen Bekenntnisses friedenspolitische Grundsätze als Anwendung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe auf den Bereich der internationalen Beziehungen. Ähnlich äußern sich alle folgenden GKen, selbst 1944, als sich die USA mitten im Krieg befanden.

Wenn auch „Nie wieder Krieg“ unter den Gliedern der MK wie in der gesamten deutschen Bevölkerung der späten vierziger und frühen fünfziger Jahre Konsens war, wären Fragen wie Massenvernichtungswaffen und Mechanismen friedlicher Konfliktlösung ohne die Anregung der Gesamtkirche wohl kaum zum Thema innerhalb der Kirche geworden. Es ist (nicht nur an diesem Punkt) festzustellen, daß die Einbindung in eine internationale Kirchenstruktur die deutsche MK bzw. EmK vor Beschränkung auf binnenkirchliche Probleme und damit verbundenem Provinzialismus bewahrt hat (oder zumindest gegengesteuert hat).

1936 hatte die GK die Einsetzung von „Ausschüssen für Weltfrieden“ in den Konferenzen beschlossen. Als nach Ende des Zweiten Weltkriegs wieder geordnete Beziehungen zur Gesamtkirche möglich waren, wurde auch in Deutschland die Praxis der geltenden Kirchenordnung angeglichen. Wann der Ausschuß installiert wurde, läßt sich nicht mehr nachweisen, erste Berichte, die durchaus kurze Statements zu Friedensfragen waren, gibt es in der NOJK seit 1949, in der MJK seit 1950.

Mitten im Kalten Krieg waren Äußerungen dieses Ausschusses ein Politikum. „Frieden“ und damit zusammengesetzte Vokabeln wurden in der DDR-Propaganda von Anfang an gern und viel eingesetzt und natürlich für die eigene Politik reserviert (im Gegensatz zu „Imperialisten“, „Revanchisten“ und „Militaristen“, die selbstredend weiter westlich anzutreffen waren). Man merkt den kurzen Ausschußberichten an, daß sie sorgfältig vermieden, sich vereinnahmen zu lassen. Zugleich entspricht die individuelle ethische Einengung durchaus der Grundstimmung der Kirche. Indem man im

persönlichen Bereich den Geist der Versöhnung und des Friedens verbreitet, dient man *auf kirchliche Weise* dem Frieden.

Im Gegensatz zu den methodistischen Konferenzen in der BRD, die Ende der fünfziger Jahre diese Ausschüsse abschaffen und von denen mir keine Stellungnahmen zur öffentlichen Diskussion um die Wiederbewaffnung und die Einbindung in die NATO bekannt sind, gewinnen die Friedensausschüsse im Osten Deutschlands in den sechziger Jahren allmählich Profil.

Die Formulierungen bleiben jedoch sehr vorsichtig. Appelle zur Vernichtung von atomaren und anderen Massenvernichtungswaffen stehen im Mittelpunkt. Zugleich werden in eher allgemein gehaltenen Formulierungen die Verhältnisse im Bereich des Warschauer Paktes angesprochen. 1960 nennt der Bericht die „*Einschränkung der allgemein gültigen Menschenrechte, Bevormundung und Weltherrschaftsansprüche die eigentlich zerstörenden Mächte*“. Gegen die Abschottungsstrategie der DDR werden „*Kontakte in echter Koexistenz*“ angemahnt (1961).

Bewußt wird das Vokabular der DDR benutzt, um die Inhalte anzumachen, die eigentlich hinter diesen Worten stehen müßten. Gern werden das Soziale Bekenntnis und Beschlüsse der Generalkonferenz zitiert, um deutlich zu machen, daß es sich nicht um die Meinung einer kleinen Minderheitskirche handelt.

2. Der „Ausschuß für Christliche Friedensarbeit“ (ab 1970)

1968 hatte sich die Vereinigung der Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft zur Evangelisch-methodistischen Kirche vollzogen, 1970 erhielt die EmK in der DDR den Status einer eigenen Zentralkonferenz mit eigenem Bischof. Diese größere Eigenständigkeit und Eigenverantwortung spiegelt sich auch in den Äußerungen zu sozial- und friedenspolitischen Fragen.

Zeitgleich haben (insbesondere durch den Vietnamkrieg) die friedensethische Diskussion sowohl in der UMC als auch im Bund Evangelischer Kirchen in der DDR enorm an Bedeutung gewonnen und geben viele Anregungen, dazu kommt ein Generationswechsel in der Zusammensetzung des Ausschusses.

Erstmals werden die Aufgaben des Ausschusses klar definiert: Anregung und Organisation von Studienarbeiten zu Fragen des christlichen Friedensdienstes und der gesellschaftlichen Diakonie; Kontakte zu entsprechenden Einrichtungen und Gruppen im weltweiten Methodismus und in der Ökumene; Informationen der Gemeinden über die JK (JK 1972).

Der letzte Passus markiert freilich auch die Grenzen der Arbeit: Der Ausschuß hat nicht das Recht, sich eigenständig zu äußern, sondern hat dem Plenum der Konferenz Zuarbeit zu leisten. In der Folge hat sich dies eher als Vorteil erwiesen: Die Stellungnahmen sind nicht die Äußerung einiger engagierter Außenseiter. Friedensethische Themen erscheinen regelmäßig auf der Tagesordnung der Konferenz und werden zunehmend von einem breiten Personenkreis diskutiert. Allerdings werden sie bis in die frühen achtziger Jahre in den Gemeinden wohl nur von einem begrenzten Personenkreis rezipiert. So waren – im Gegensatz zu den Landeskirchen – die offiziellen Äußerungen der Kirche zu Friedensfragen nicht selten der „Basis“ einen Schritt voraus.

Friedensworte waren freilich auch nicht der einzige Kanal für Meinungsbildung und Gedankenaustausch. Fragen der Friedenserziehung (wichtige Arbeitshilfe 1972) und der Wehrdienstverweigerung wurden auch in anderen Ausschüssen der JK und vor allem im Jugendwerk bedacht und besprochen. Der Friedensausschuß erreichte interessierte Laien über Gemeinde- und Mitarbeiterseminare, die seit 1980 wachsenden Zuspruch und gutes Echo fanden.

Schwierig blieb unter den Einschränkungen der Zensur die Veröffentlichung der Texte in kirchlichen Zeitschriften. Westliche Medien, die viele Beschlüsse und Initiativen aus Landeskirchen der DDR öffentlich machten, beachteten die EmK der DDR als Minderheitskirche ohnehin nicht.

3.

Adressat der Friedensworte waren zuerst und vor allem die Gemeinden. Ihnen in einer Welt von Propaganda und Gegenpropaganda Orientierung zu geben, war ein wichtiges Anliegen. Die Kirchen waren ja der einzige Ort in der Gesellschaft, an dem offen über Probleme diskutiert werden konnte.

Vom Evangelium her im gesellschaftlichen Raum nach der Wahrheit zu suchen, beinhaltet freilich mehr, als einfach alle Positionen des (atheistischen und kommunistischen) Staates zu negieren und die Kirchen nur zu einem Sammelbecken von Anhängern einer ebenso einseitigen antikommunistischen Ideologie zu machen. So hatte sich der Diskussionsprozeß in mehr als eine Richtung abzugrenzen.

Es ging nicht zuerst um nach außen gerichtete Statements, sondern um Anstöße zur Diskussion. Das beeinflusste auch Umfang und Stil der Texte. Sie sollten möglichst im Gottesdienst verlesen werden, jedenfalls aber in einem Gemeindeabend behandelt werden können. Darum waren inhaltliche Konzentration statt umfassende Behandlung aller Probleme und eine einfache Sprache gefordert.

Friedensworte wollten theologische Einsichten, nicht politische Ansichten vermitteln. Ein intensiver Prozeß theologischen Denkens und ethischer Überlegungen steht auch dann hinter den Verlautbarungen, wenn dies im Text nicht breit ausgeführt ist. Eine ausführlichere Darlegung findet sich z.B. im Friedenswort von 1982.

Diese „Stellungnahme zu Fragen des Friedens und der Abrüstung“ entwickelt in 22 Thesen Situationsanalyse, theologische Reflexion sowie friedensethische Leitlinien und mündet in aktuellen Konkretionen.

Dort heißt es u.a.:

„(9) Unser Glaube an Gott nimmt uns in die Verantwortung für die ganze Schöpfung. Wir wissen deshalb, daß Friede die Fragen achtsamen menschlichen Zusammenlebens ebenso betrifft wie das Anliegen einer gewissenhaften Haushaltschaft in dieser Welt“.

„(10) Unser Glaube öffnet uns die Augen für die Wirklichkeit von Sünde, Unheil und lebenszerstörenden Kräften. Von daher ist uns jede Beteiligung an der Vorbereitung einer atomaren Auseinandersetzung sowie die Entwicklung und Stationierung der dazu notwendigen Waffen SÜNDE“.

„(11) Unser Glaube lebt von der Gewißheit, daß Gott diese Welt liebt. Das Evangelium vom Reich Gottes, das in Jesus Christus angebrochen ist, gibt uns die Hoffnung, daß die lebenszerstörenden Kräfte nicht das letzte Wort haben. Diese Hoffnung leitet und trägt uns, ohne Angst und ohne Überschätzung der eigenen Möglichkeiten für das Recht des Lebens einzutreten“.

„(12) Nach biblischer Sicht ist der Friede ohne Vergebung, Umkehr und Suche nach Gerechtigkeit nicht zu realisieren. Der Ruf in die Buße gilt uns zuerst“.

„(13) Wir sehen sehr deutlich, daß der Friede nicht allein auf der Ebene persönlichen guten Willens zu erreichen ist. Profitinteressen, institutionalisierte Strukturen des Mißtrauens und der Machtausübung [...] machen die Suche nach Frieden zu einem langwierigen und komplizierten Prozeß“.

„(14) Es ist uns bewußt, daß wir dem Frieden nur näher kommen in gemeinsamer Auseinandersetzung um tragfähige Lösungen und neue Wege. Das kann nur in der Haltung der Solidarität und nicht aus der Position des neutralen Beobachters geschehen“.

Der Ausschuß ließ sich außerdem von folgenden Überlegungen leiten:

- Das Friedenszeugnis der ganzen Kirche und auch des einzelnen Christen ist keine Angelegenheit subjektiven Ermessens, sondern eine zentrale Frage unseres christlichen Bekenntnisses und unserer Nachfolge.
- Die Erarbeitung und Formulierung dieses Zeugnisses sollte darum stets in enger Zusammenarbeit mit methodistischen Kirchen anderer Länder und mit der Ökumene geschehen.

Viele wichtige Anregungen kamen aus der UMC. Von besonderer Bedeutung war das Grundlagendokument des Bischofsrates „Zur Verteidigung der Schöpfung. Die atomare Krise und ein gerechter Friede“

(1986), das in wichtigen Teilen übersetzt und den Gemeinden zugänglich gemacht werden konnte.

Befruchtend wirkte aber auch der enge Kontakt mit Vordenkern aus der Evangelischen Kirche der DDR (H. Falcke, H.-J. Fischbeck, J. Garstecki). Die „Baueinheiten“ (in der DDR seit 1964 eine legale – wenn auch häufig mit Diskriminierung verbundene – Möglichkeit zur Verweigerung des Wehrdienstes mit der Waffe) führten junge Christen aus allen Kirchen zusammen. So ist es berechtigt, von einer Christlichen Friedensbewegung in der DDR zu sprechen, deren Basis ökumenisch war und mit der der Ausschuß durch einige seiner Mitglieder in engem Kontakt stand.

Die durchaus auch kritische Reflexion der Anregungen und Impulse bewahrte ausreichend vor einer Ideologisierung der Friedensfrage und vor einem Totalpazifismus, der die Notwendigkeit des Widerstands gegen das Böse in dieser Welt nicht ernst genug nimmt.

Weiter war zu berücksichtigen:

- Das Prinzip der „Gemeinsamen Sicherheit“, das die Ängste der Gegenseite ernst nimmt und das wir als Friedensbewegung als Voraussetzung der Entspannung propagieren, kann nicht ohne Auswirkung auf die Art bleiben, in der wir uns mit dem Staat auseinandersetzen.

Auch der sozialistische Staat und seine Verantwortungsträger sind für Christen nicht Feinde, sondern Gegner, denen wir in „kritischer Solidarität“ entgegentreten. Das meint konkret: Die vorgegebene Situation anzunehmen, kritisch zu hinterfragen, zu widerstehen, wo Politik mit den Einsichten aus dem Geist des Evangeliums unvereinbar sind, aber wo immer möglich, auch die Richtung einer Verbesserung zu beschreiben – mit der Bereitschaft, selbst diesen Weg zu gehen.

Es hat mehrfach neben kritischen Äußerungen zur Politik der DDR auch anerkennende und unterstützende Worte zu einzelnen Schritten oder Initiativen der sozialistischen Staaten gegeben, ebenso Kritik an der Politik der westlichen Allianz (z.B. NATO-Doppelbeschluß). Das als billige Anbiederung zu diskreditieren, wird der Ernsthaftigkeit nicht gerecht, mit der im Ausschuß seinerzeit über solche Formulierungen diskutiert wurde.

Es mag sein, daß die Beurteilung im Einzelfall aus heutiger Sicht nicht immer richtig war – hinter solchen Passagen stand stets die ehrliche Absicht *der Stadt Bestes* zu suchen. Und in einigen Fällen (Vietnam, Chile, Apartheid in Südafrika) hatten die Gemeinden zu lernen, daß etwas wahr sein konnte, *obwohl* es so in der Zeitung stand.

Schließlich:

- Der Umgang mit dem Wort muß sorgfältig erwogen werden, wenn die Texte unter den Bedingungen eines totalitären Staates bis zu dem Menschen gelangen sollen. Zugleich muß das Nötige unverkürzt gesagt werden. Wie weit solche Selbstzensur gehen darf oder gehen muß, wurde sowohl im Ausschuß als auch in der JK unterschiedlich beurteilt. Je klarer den Konferenzmitgliedern wurde, daß es hierbei nicht um „weltliche“, sondern um zentral christliche Fragen geht, desto größer wurde die Bereitschaft zu klaren Worten.

In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre wurden wiederholt Stellungnahmen im Plenum gegenüber der Vorlage des Ausschusses noch „angespitzt“ und es gab ein klares Votum, alle kritischen Passagen in der kirchlichen Presse zu veröffentlichen, auch auf die Gefahr hin, mit der Zensur in Konflikt zu geraten.

4.

Innerhalb der EmK wurden die Friedensworte von drei Seiten kritisch betrachtet:

- Vertreter der „vertikalen“ Strömung argwöhnten ein Abgleiten von geistlichen zu weltlichen Anliegen, die nicht eigentlich Sache der Gemeinden seien, dies wurde zwar innerhalb der Konferenz selten artikuliert, dafür aber das Material von bestimmten Pastoren und Laienvertretern weitgehend ignoriert und oft nicht an die Gemeinden weitergegeben.
- Einige Mitglieder der DDR-CDU, in geringer Zahl in der Konferenz und auch im Ausschuß vertreten, versuchten die Texte in Richtung der offiziellen Politik der DDR zu beeinflussen. Sie wurden in der Regel überstimmt, doch findet man beim nachträglichen Lesen durchaus einzelne Formulierungen, die wohl auf solche Initiativen zurückgehen.
- Viel schwieriger war die Auseinandersetzung mit einigen Brüdern in verantwortlicher Position, die um das (ohnehin schwierige) Verhältnis von Staat und Kirche nicht zu gefährden, gern jede anstößige Formulierung vermieden hätten. Während Bischof Armin Härtel und sein Nachfolger Rüdiger Minor stets klar und eindeutig Stellung nahmen, gab es auf tieferer Leitungsebene nicht selten auch vorauseilenden Gehorsam gegenüber staatlichen Behörden. In der Auseinandersetzung mit Teilen des kirchlichen Establishments sind einige Texte entschärft worden.

Ein besonders schwerwiegender Fall betraf das Friedenswort 1984. Im Entwurf des Ausschusses hieß es u.a.:

„Mit wachsender Sorge [...] beobachten wir die Tendenz staatlicher Organe, auf manche Aktionen junger Menschen mit massiver Macht zu reagieren. Wir sehen darin eine Gefährdung des inneren Friedens. Die Dringlichkeit der Friedensfrage und die Verantwortung der jungen Generation gegenüber fordern von allen Beteiligten das sorgfältige Aufsuchen und Entwickeln konstruktiver Ansätze.

Der Frieden kann auf Dauer nur gewonnen werden, wenn die Politik der Selbstbehauptung nach innen wie außen ergänzt und korrigiert wird vom gemeinsamen Interesse an einem Leben in Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit. Das ist ohne tiefgreifendes Umdenken nicht möglich“.

Es gab zunächst während einer Ausschußsitzung am Tagungsort der Konferenz den Versuch einzelner Konferenzmitglieder, die nicht dem Ausschuß angehörten, eine Revision dieser Passage zu erreichen. Nachdem der Ausschuß das zurückgewiesen hatte, wurde in einer konzertierten Aktion mehrerer einflußreicher Konferenzmitglieder im Plenum erreicht, den ganzen Entwurf des Friedensausschusses formal durch einen Passus aus der Bischofsbotschaft zu ersetzen, de facto wurde damit das vom Ausschuß vorgelegte Friedenswort gegenstandslos und tauchte an keiner Stelle der Konferenzverhandlungen mehr auf

5.

Eine unmittelbare Einflußnahme staatlicher Stellen auf den Ausschuß hat es meines Wissens nicht gegeben. Offenbar war es auch nicht gelungen, einen Informanten in den Ausschuß einzuschleusen. Zumindest gibt es nach dem bisherigen Kenntnisstand keine Anzeichen dafür, daß interne Informationen aus dem Ausschuß an den Staatssicherheitsdienst oder staatliche Stellen gelangt wären. Eine kleine Kirche, in der man einander gut und lange kennt, ist sicherlich schwerer zu unterwandern als die anonymen und unverbindlicheren Strukturen der Großkirchen.

Der Ausschuß hat 1993 in einer „Erinnerungstagung“ unter Einbeziehung früherer Mitglieder seine Arbeit während der Zeit der DDR kritisch reflektiert. Die Ergebnisse wurden dem Gremium zur Darstellung der Geschichte der ÖJK zugeleitet.

6.

Viele Materialien des Ausschusses sind in die Vorbereitung der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR (1988-1989) eingeflossen. Mitglieder des Ausschusses waren bereits an der Vorbereitung der Versammlung beteiligt und brachten sich als Delegierte in den Ausschüssen ein. Bereits vier Wochen nach Abschluß der ÖV begann auf Initiative des Ausschusses die Kirche mit einer ausführlichen Diskussion der Ergebnisse in den Gemeinden.

Wahrscheinlich liegt hier einer der Gründe, daß viele EmK-Gemeinden der DDR im Herbst 1989 eine – im Verhältnis zu ihrer Gliederzahl – überproportionale Rolle in den politischen Veränderungen spielten. Der Ausschuß hat sich bemüht, auch in dieser Zeit Orientierungshilfe zu geben (u.a. mit „Fragen zur Wahl“).

Im Bericht an die JK 1990 wurden erstmals eine Reihe von Problemen angesprochen, die uns in der Folge und bis heute beschäftigen: Nationalismus, Ausländerfeindlichkeit, das Entstehen sozialer Spannungen. Doch waren bald darauf mit dem Golfkrieg und den Bürgerkriegen auf dem Balkan auch friedenspolitische Fragen wieder von zentraler Bedeutung.

Die friedensethischen Einsichten, die unsere Kirche während der Zeit der DDR als Frucht theologischer Arbeit gewonnen hat, sind mit der politischen Wende nicht überholt. Eben weil sie nicht in politischer Frontstellung, sondern im Geist des Evangeliums wurzeln, ist ihre Geltung nicht auf die Verhältnisse in einem bestimmten Gesellschaftssystem beschränkt.

Die Herstellung und Stationierung von Massenvernichtungswaffen ist nach unserer Überzeugung SÜNDE – egal wer sie stationiert. Die Suche nach nichtmilitärischen Wegen zur Konfliktlösung – nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation weitgehend aus dem Blickfeld geraten – bleibt für Christen unter der Verheißung Jesu und darum ein unverzichtbarer Teil politischer Diakonie.

Es ist daher nur folgerichtig, daß vom Ausschuß auch nach der Wiedervereinigung klare friedensethische Stellungnahmen ausgingen, so zu Militärseelsorge und zum Golfkrieg.

Der letzte Bericht in dem hier betrachteten Zeitraum, den der Ausschuß für Christliche Friedensarbeit der JK 1990 vorgelegt hat, schließt mit einem Zitat aus dem Hirtenwort des UMC-Bischofsrates von 1986: „Eines der wichtigsten Ziele der christlichen Friedensarbeit ist es, Menschen zum politischen Dienst zu befähigen“. Wenn wenigstens einige der Friedensworte dazu in unseren Gemeinden beigetragen haben, waren sie nicht umsonst. Weil diese Welt Gott gehört, können und dürfen wir sie nicht gottloser Machtpolitik überlassen.

„Pax optima rerum“ – Ist der Pazifismus die Konsequenz biblisch-theologischer Friedensethik?

Einleitung

Daß das Thema als Frage formuliert ist, weist auf die Offenheit hin, mit der nach der Konsequenz biblisch-theologischer Friedensethik gefragt wird. Es könnte das Ergebnis herauskommen, daß der Pazifismus eben nicht die Konsequenz biblisch-theologischer Friedensethik darstellt, sondern sein Gegenteil oder eine abgemilderte Variante oder eine Mischform. Es könnte aber auch als Ergebnis herauskommen, daß das Thema statt mit einem Fragezeichen mit einem Ausrufezeichen versehen werden muß.

Wie auch immer, das Ergebnis wird nicht unwesentlich von dem abhängen, was unter Pazifismus zu verstehen ist. Deshalb ist eine Begriffsdefinition und ein Blick in die Geschichte des Pazifismus unabdingbar.

a) Pazifismus – Definitionen

1. Eine sehr allgemeine und positive Beschreibung liefert V. Eller in seinem Buch über „Die Kirche der Brüder“: Der Pazifismus ist „eine klug durchdachte soziale Methode zur Lösung von Konfliktsituationen und zur Erlangung bestimmter sozialer Ziele“¹.
2. Aus der internationalen Friedensbewegung kommen Definitionen, die die Lebendigkeit und Ziele pazifistischer Vorstellungen anzeigen:
 - Pazifismus ist eine Lebenseinstellung, die auf völligen Frieden und Gewaltlosigkeit gerichtet ist. Er ist Lebensstil und Lebensziel
 - Pazifismus ist die Überzeugung, Konflikte grundsätzlich gewaltlos und friedensbewegt bearbeiten zu wollen.
 - Pazifismus ist nicht nur Gewaltlosigkeit, sondern Friedenhaftigkeit, ist nicht nur Verzicht, sondern Inhalt, ist nicht nur Verweigerung, sondern Zustimmung, ist nicht nur passive Position, sondern aktive Alternative.
 - Pazifismus ist mehr als Verweigerung, er ist Verhinderung; er ist mehr als Prävention, vor allem Innovation (Konfliktbearbeitung, Kommunikation, Streitkultur, Konfliktlösung, Verträge)

1 V. Eller, Die Kirche der Brüder, Stuttgart 1971, S. 63.

- Pazifismus ist das Drängen auf stetigen Abbau von Gewaltpotentialen und nachdrücklicher Auf- und Ausbau gewaltfreier Konfliktmechanismen.
 - Pazifismus ist zukunftsorientierte Friedensarbeit, ist vorwärtsdrängende Arbeit am Friedensprozeß, ist Durchdringung der Realität mit gewaltfreien Friedensperspektiven und Friedenshandeln.
 - Pazifismus ist Vision und Aufgabe, Ziel und Weg, Idealismus und Pragmatismus.
3. Die Aufgabe des Pazifismus wird in zwei Schritten gesehen:
Erster Schritt: Begrenzung von Gewalt in und zwischen Staaten, Völkern, Nationen, Regionen und Gruppen
Zweiter Schritt: Überwindung und Abschaffung von Gewalt im gesellschaftlichen und staatlichen Leben
4. Die Strategie des Pazifismus könnte man mit einem Wort von Hermann Hesse definieren: „Man muß mit dem Unmöglichen beginnen, um das Mögliche zu erreichen“.
Da stellt sich sofort die Frage, ob es ein biblisches Pendant zu dieser Strategie gibt? Etwa die Bergpredigt?
5. Das Bekenntnis des Pazifismus läßt sich so zusammenfassen: Pazifismus ist die grundlegende Notwendigkeit für unsere Welt, die einen vielfachen Overkill geschaffen hat. Pazifismus ist die Bedingung unseres Zeitalters. Es gibt keine Alternative für den Pazifismus, um die Welt erhalten zu können. Friedenserziehung ist die wichtigste Aufgabe für unsere Zeit, weil das Denken und Handeln im Kopf beginnt.
6. Eine theologische Definition könnte wiederum im Anschluß an V. Eller lauten:
Pazifismus ist eine ‚gewaltlose Liebe‘, die hoffend und vertrauend den Weg des gehorsamen Jüngers Jesu geht, auch dann, wenn er als unlogisch gilt und die Konsequenzen nicht absehbar sind oder sogar zu unerfreulichen Ergebnissen führen. Das Paradigma dazu ist der Tod Jesu am Kreuz, dem der Sieg der Auferstehung folgt.
Dieser theologische Pazifismus ist mehr als nur eine Ablehnung jedes Militärdienstes, sondern eine Grundhaltung des Christen in der Welt. Frieden muß nicht nur gesucht und vertreten werden, sondern ihm muß man nachjagen: Pazifismus ist das Bekenntnis zur konstanten Jagd nach dem Frieden².

2 Ebd. S.63 f.

7. Innerhalb des Pazifismus zu differenzieren versucht aus einer mennonitischen Position heraus Myron S. Augsburg, Prof. am Eastern Mennonite College, USA:

„Als Vertreter der ntl. Lehre der Gewaltlosigkeit oder des ntl. Pazifismus möchte ich hervorheben, daß dieser Standpunkt evangelikal und biblisch ist; er hat nichts mit humanistischem oder moralistischem Pazifismus zu tun. Der theologische Ausgangspunkt ist die Realität und Priorität unserer Zugehörigkeit zum Reiche Christi“.³

8. Der Pazifismus ist inzwischen so vielfältig und unterschiedlich, daß nicht mehr einfach von dem Pazifismus geredet werden kann. Es muß durchaus zwischen Voraussetzungen und Formen innerhalb des Pazifismus unterschieden werden: z.B. fundamentalistischer Pazifismus, utopischer Pazifismus, absoluter Pazifismus, radikaler Pazifismus, bedingter Pazifismus, bürgerlicher Pazifismus, ideologischer Pazifismus, christlicher Pazifismus, humanistischer Pazifismus, sozialistischer Pazifismus, moralischer Pazifismus.

b) Geschichte des Pazifismus

Pazifistisches Gedankengut bildet eine Traditionskette, die von den Anfängen in biblischen und frühchristlichen Zeiten bis heute reicht. Jahrhundertlang war diese Traditionskette fast verschüttet, bis sie in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine neue Bedeutung gewann.

Die Wiege des neuen Pazifismus steht in den Vereinigten Staaten von Amerika. Die Erfahrung des Krieges, den der junge Staat von 1812-1814 mit England führte, verursachte zunehmend eine heftige Kritik in den Diskussionen der Notabeln aus der städtischen Mittelschicht des amerikanischen Nordostens – Prediger, Anwälte, Kaufleute, Reeder, Beamte. Es waren oft vom Kongregationalismus geprägte und durch die Aufklärung beeinflusste Männer, die durch ihre gemeindliche und berufliche Tätigkeit einen globalen Horizont gewonnen hatten. Ihre Kritik am Krieg und seinen Folgen nahm bald grundsätzlichen Charakter an.

Ebenso, wie sie eine grundsätzliche Antikriegshaltung gewannen, setzten sie sich für die Beseitigung der Sklaverei, für Frauenstimmrecht, für Reformen im Schulwesen, für die Verbesserung der Lage von Arbeitern ein. Aus christlichem und philanthropischem Antrieb bildeten sie eine umfassende bürgerliche Reformbewegung, aus deren Kern 1814 die Gründung der „Massachusetts Peace Society“ erfolgte.

In dem veröffentlichten Manifest „A Solemn Review of the Customs of War“ heißt es: „Es gibt nichts in der Natur des Menschengeschlechts, was

3 In: Robert Clouse (Hg), *Der Christ und der Krieg*, Marburg 1982, S. 69.

den Krieg notwendig und unvermeidlich macht, nichts, was die Menschen ihm zuneigen läßt, kann nicht durch die Kraft der Erziehung überwunden werden“⁴.

Hier werden Grundverständnisse, die diesen Pazifismus trugen, deutlich:

- Krieg ist kein durch die Natur oder die Geschichte des Menschen unvermeidbares Ereignis (Geschichtsverständnis),
- die Natur des Menschen macht Krieg nicht notwendig (Menschenbild),
- der Glaube an die Kraft und den Erfolg der Erziehung des Menschengeschlechts ist groß (Aufklärung).

Bevor die Friedensbewegungen in Nordamerika und Europa entstanden, hatten bereits christliche Friedenskirchen und einzelne Friedensdenker der Sehnsucht der Menschheit nach einer Welt ohne Krieg immer wieder Ausdruck verliehen. Für die Zeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts haben diese Friedenskirchen allerdings sowohl wegen politischer Unterdrückung und gesellschaftlicher Benachteiligung als auch wegen Absonderung ihrer Gemeinden und mancher Besonderheiten ihrer Theologie keinen direkten, breiten, ununterbrochenen Weg zum organisierten Pazifismus gefunden.

Aber, durch ihre eindeutige Position in der Kriegsverneinung, die sich in der Verweigerung von Kriegsdienst und Kriegssteuern bewies, und auch durch ihre Leidens- und Überlebensfähigkeit, die sich in der Verfolgung bewährte, haben sie mit ihrer Friedensüberzeugung doch beispielgebend gewirkt. Besonders die Mennoniten – noch stärker die Quäker – lieferten später vielfache organisatorische und programmatische Anstöße für die pazifistische Bewegung, allerdings bei weitem intensiver für die angloamerikanischen Verhältnisse als für das kontinentale Europa⁵.

Die Geschichte des Pazifismus entwickelte sich auf großen internationalen Friedenskongressen (z.B. 1848 in Brüssel, 1849 in Paris, 1850 in der Frankfurter Paulskirche), die dringliche Forderungen nach Abrüstung, Abschaffung stehender Heere und Verzicht auf militärische Interventionen an die Regierungen der Welt stellten.

Im deutschen Kaiserreich blieb der Pazifismus eine Friedensbewegung mit einem „maßvollen Reformprogramm im Sinne eines pazifistischen Minimalismus“. Von ihm konnte „keine Gefahr für das bestehende Sozialgefüge ausgehen“⁶. Der Erste Weltkrieg führte zu einem Zusammenbruch der

4 Vgl. Karl Holl, Pazifismus in Deutschland, Frankfurt 1988, S. 20 f.

5 Ebd. S. 7 f.

6 Ebd. S.83.

pazifistischen Utopie, aus dem sich sich die Friedensbewegung erst wieder in der Weimarer Republik erholen konnte.

Das Dritte Reich vernichtete weitgehend die Friedensbewegung, indem Pazifisten verfolgt, umgebracht und viele ins Exil getrieben wurden. Für Hitler stellte der Pazifismus einen prinzipiellen, unversöhnlichen Gegensatz zu allem dar, was – so meinte er – die deutsche Nation mächtig und groß gemacht hatte, nämlich Kampf, Eroberung, Unterwerfung⁷.

Ein organisatorischer Neubeginn gelang nach 1945, der wesentlichen Anteil an der Einführung des Rechts auf Kriegsdienstverweigerung in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hatte. Atomare Aufrüstung, Notstandsgesetzgebung, Vietnamkrieg und die Ideologie des Kalten Krieges zwischen Ost und West bildeten Anlässe für eine verstärkte pazifistische Aktivität und führten zum Entstehen einer weitgreifenden Friedensbewegung, die besonders aus der Studentenbewegung der 60er Jahre starke Impulse empfing. Einen vorläufigen Höhepunkt, aber auch kritische Rückfragen, erlebte der Pazifismus auf dem diesjährigen großen Friedenskongreß anläßlich des 350jährigen Gedenkens an den Westfälischen Frieden von 1648.

Der Pazifismus ist in Deutschland bis heute zu oft eine akademische Angelegenheit von Schriftstellern, Autoren, Theologen, Soziologen, Intellektuellen und kirchlichen Mitarbeitern geblieben. Seine Verwurzelung im Volk hat nie wirklich stattgefunden. Die konstant hohe Zahl der Kriegsdienstverweigerer (ca. 150.000 pro Jahr) könnte allerdings ein Hinweis darauf sein, daß seine Wirkung fortbesteht.

c) Ergebnis:

Der Pazifismus der Neuzeit ist als bürgerliche Reformbewegung im Kontext bürgerlicher Emanzipation entstanden. Er ist aus Bedingungen entstanden, die erst aus dem Zusammenbruch des Ancien Régime hervorgehen konnten. Er lebte wie in einem System kommunizierender Röhren im Austausch mit der bürgerlichen Demokratie und dem politischen Liberalismus dieser Zeit.

Fünf wesentliche Bedingungen waren nach Karl Holl für diese Entwicklung maßgebend:

1. Eine fortschreitende Säkularisierung der Friedensdiskussion, die die bisher nur spezifisch christliche Forderung nach Frieden verließ bzw. ergänzte und die eine zunehmende Skepsis gegenüber Augustins Lehre vom „gerechten Krieg“ entwickelte.

7 A. Hitler, Mein Kampf, Bd. 1, München 1925, S. 144.284.

2. Die zunehmende Dringlichkeit für Frieden angesichts neuer ballistischer Waffen und Waffensysteme, neuer Formen der Kriegführung und der Verwilderung des Krieges durch den Verlust ritterlicher Verhaltensnormen.
3. Eine über die nationale Begrenzung hinausgehende europäozentrische Sicht, die mit Plänen für eine europäische Staatenföderation und entsprechend friedensstiftenden Institutionen verbunden war.
4. Die aus der Idee konfessioneller Toleranz gewonnene Idee für Gewaltverzicht zwischen Staaten.
5. Die aus der bürgerlichen Lebens- und Handelswelt entnommenen Normen wie Freiheit, Recht und Gerechtigkeit, die man auf die Friedensbeziehungen zwischen den Staaten übertrug (Verrechtlichung zwischenstaatlicher Beziehungen, Freihandelsbewegung)⁸.

Christlicher Pazifismus nährt sich aus der biblisch bezeugten Offenbarung, die in Jesus Christus ihre Mitte und ihr Ziel gefunden hat. Ihr theologischer Ausgangspunkt ist die Realität und Priorität und Expansion des Reiches Gottes, das die Herrschaft des Christus ist. Die Zugehörigkeit zu diesem Reich entscheidet und veranlaßt zu einem Leben und Handeln, das der Herrschaft Christi entspricht. Diese Herrschaft ist eine Herrschaft der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens.

I. Ein Traum gegen den Alptraum – Friedensethik in biblischer Perspektive

Wer dem Stichwort „Frieden“ in der Bibel nachspürt, muß sich darauf gefaßt machen, daß Realität und Utopie dicht beieinanderliegen und doch weit auseinanderklaffen. Er versucht, mit dem Verstand zu begreifen und erlebt doch, daß „der Frieden höher ist als alle Vernunft“.

Aber was soll man machen? Frieden ist lebensnotwendig. Da wirkt eine biblische Aussage, die stellvertretend für andere steht, wie ein Schlag vor den Kopf: „Die Gottlosen haben keinen Frieden“ (Jes. 57, 21). Es soll auch Christen geben, die keinen Frieden haben! Aber dieser Satz, so generell gesagt, baut zunächst einmal Illusionen ab.

1. Die menschliche Friedensunfähigkeit

Paulus wagt die ernüchternde Behauptung: „Alle stehen unter der Herrschaft der Sünde, es gibt keinen, der gerecht ist, keinen, der Gutes tut. Schnell sind sie dabei Blut zu vergießen. Verderben und Unheil sind auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens kennen sie nicht“ (Röm. 3, 9-18).

⁸ Holl (wie Anm. 4), S. 9.16.

Diese zugegebenermaßen sehr allgemein gehaltene Behauptung menschlicher Unfähigkeit zum Frieden gründet auf der Erkenntnis, daß ein Mensch, der nicht in Frieden und Harmonie mit Gott lebt, auch nicht zum Frieden mit sich und zwischen Menschen und Völkern findet.

2. Die Antwort Gottes zum Frieden

Gottes Antwort auf die menschliche Friedensunfähigkeit ist eine überwältigende Perspektive für weltweiten Frieden. Auf sie setzt biblische Friedensethik:

„Am Ende der Tage wird es geschehen, da machen sich viele Nationen auf den Weg und sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn. Er zeige uns seine Wege. Auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg“ (Jes. 2, 2-5; Mi. 4, 1-5).

Mit diesem prophetisch übermittelten Wort gibt die Bibel eine Verheißung für Frieden, die nicht als Utopie im Sinne einer sich nie erfüllenden Illusion gemeint ist. Mit ihr ist der konkrete und zielgerichtete Wille Gottes für die Welt ausgesprochen. Und zwar nicht als Geschehen, das nach dem Ende der Welt sich erfüllen wird, sondern „am Ende der Tage wird es geschehen“, zum Ende hin, mit der Endzeit beginnend und sich vollendend. Das Neue Testament ist eindeutig in der Aussage, daß mit dem Kommen des Christus, also mit der Geburt Jesu von Nazareth, die Endzeit bereits begonnen hat (Hebr. 1, 1-3). Diese Perspektive für weltweiten Frieden wird sich deshalb in dieser Zeit realisieren.

3. Die Tat Gottes für den Frieden

Für die Menschwerdung der Visionen der Propheten steht der menschengewordene Sohn Gottes, Jesus Christus. In ihm „wird uns das aufstrahlende Licht aus der Höhe besuchen [...] und unsere Schritte auf den Weg des Friedens lenken“, bekennt Zacharias (Lk. 1, 78-79).

Jesaja hatte in seiner Vision (Jes. 2, 2-5) von einem Licht gesprochen, das plötzlich aufleuchtet. Seine Strahlen fallen auf einen Berg, der sich streckt und dehnt bis sein Gipfel den Himmel zu berühren scheint. Frieden geht von diesem leuchtenden Berg aus wie ein ruhiger Strom. Er verwandelt das Denken der Menschen und mit ihrem neuen Denken auch ihr Tun. Ihre Gedanken entwerfen nun Pläne des Friedens und sie verlernen immer mehr, wie man Krieg macht.

Was Jesaja noch auf einen Ort konzentriert sieht, namentlich auf den Berg Zion in Jerusalem, bezieht das Neue Testament auf Jesus Christus. Er ist das Licht aus der Höhe und der alles überragende Tempelberg, bei dem

alle Menschen und Völker Frieden finden können. Gott versöhnte durch den Sohn die Welt mit sich selbst, sagt Paulus (2. Kor. 5, 18-19). Friede, der Gott und Menschheit wieder vereint, breitete sich damit aus. Mit Jesus Christus bringt Gott eine neue Qualität in das Leben von Menschen (2. Tim. 1, 10). In der Person Jesu Christi wird dieser einseitig von Gott gemachte Frieden mitten in der noch völlig unvollkommenen Welt bereits Wirklichkeit.

4. Die Umkehr zum Frieden

Da mit dem Kommen Jesu das Reich Gottes angebrochen ist, ergeht an den Menschen der Ruf, umzukehren und diesem Evangelium zu glauben (Mk. 1, 14-15). Das Reich Gottes besteht in Gerechtigkeit und Frieden (Röm. 14, 17). Die Umkehr ist nötig, um die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, zu erlangen und die Grundlage für den eigenen Frieden zu erhalten. Umkehr ist aber auch unabdingbar, um der Perspektive Gottes für den weltweiten Frieden glauben zu können, weil sie sich gegen allen Schein und alle Logik wendet.

5. Die Gemeinde des Friedens

Jesus Christus hat durch seinen versöhnenden Tod am Kreuz nicht nur die Feindschaft zwischen Menschen und Gott überwunden, sondern auch eine neue Gemeinschaft gestiftet, die weltweite Gemeinde Christi (Eph. 2, 14-22). Über alle Grenzen zwischen Völkern und Rassen hinweg sind die an ihn Glaubenden zu Brüdern und Schwestern geworden. Sie sind in einer höheren Art „Blutsverwandte“. Diese Einheit bedeutet mehr als Bindungen an Volk, Rasse oder Nation. Mit ihr hat Gott eine neue Menschheit begonnen, die mit ihrer Existenz und ihrem Lebensvollzug Hoffnungszeichen für einen übernationalen und ökumenischen (= weltweiten) Frieden darstellt. Mit der Bergpredigt ist ihr die Gesinnung und der Auftrag zum Handeln aus Glauben gegen alle Eigengesetze dieser Welt gegeben. In ihr werden die, die Frieden stiften, Kinder Gottes genannt und denen, die keine Gewalt anwenden, wird ausgerechnet das Erbe des Landes verheißen (Mt. 5, 5.9).

6. Das Handeln für den Frieden.

Die prophetische Vision des weltweiten Friedens hat mit dem Kommen Jesu Christi und seiner Gemeinde noch nicht das letzte Ziel erreicht hat. Das ist offenkundig. Die Endzeit ist durch das Licht des Friedens Gottes erhellt, aber auch durch die Dunkelheit von Kriegen gekennzeichnet. An dem Friedenskönig Christus und seinem Reich muß sich der Unfrieden und Krieg treibende Antichristus mit seinen Vasallen offenbaren. Die vier apokalyptischen Reiter, die in Offenbarung 6 dargestellt werden, symbolisieren die schrecklichen Vorgänge der Endzeit.

Damit ist aber weder Pessimismus noch Passivität angesagt. Im Gegenteil. Die Bibel ruft gerade angesichts der Endzeit zum aktiven Handeln für den Frieden auf, sowohl für den inneren Frieden mit Gott als auch für den äußeren Frieden in der Welt: Die Vision des Jesaja, die den weltweiten Frieden verspricht, endet mit dem bemerkenswerten Aufruf: „Auf, laßt uns wandeln im Licht des Herrn“ (Jes. 2, 5). Das Neue Testament schließt sich mit der Mahnung zur Feindesliebe (Mt. 5, 44-48) und dem Aufruf zum Friedenhalten mit allen Menschen (Röm. 12, 17-21; Hebr. 12, 14) an. Die Gemeinde ist aufgerufen, für den persönlichen Frieden mit Gott ebenso sehr wie für den Frieden in Staat und Gesellschaft und zwischen den Völkern zu beten und dafür zu arbeiten (1. Tim. 2, 1-4).

7. Friede, der höher ist als alle Vernunft

Das Handeln für den Frieden ist von der endgültigen Antwort Gottes auf die Frage nach dem Frieden bestimmt. Gott verspricht, daß er einmal alles neu machen wird (Offb. 21, 1-5). Weil Christen gemäß der Verheißung Gottes einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, in denen die Gerechtigkeit wohnt, bemühen sie sich schon jetzt, dem Frieden nachzujagen und ihn als Hoffnungszeichen aus der kommenden Welt Gottes in der jetzigen Welt zum Aufleuchten zu bringen (2. Petr. 3, 13-14). Sie halten fest an dem Friedensplan Gottes für diese Welt und gehen dabei das Risiko ein, der Schwäche oder Realitätsferne oder Unvernunft bezichtigt zu werden.

Zusammenfassung und Ergebnis:

1. Es besteht kein Zweifel, daß im Gesamtzeugnis der Schrift der Frieden (shalom, eirene) ein Zentralbegriff darstellt wie etwa Gnade, Liebe, Glaube. Das Reich Gottes, das mit Christus begonnen hat, besteht in Gerechtigkeit und Frieden (justicia et pax). Ohne Gerechtigkeit gibt es keinen Frieden, wie es ohne Frieden keine Gerechtigkeit gibt (Jes. 32, 17: „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein“; Jak. 3, 18: „Die Frucht der Gerechtigkeit wird im Frieden gesät“; Ps. 85, 11: „Gerechtigkeit und Frieden werden sich küssen“).
2. Der Frieden in allen Dimensionen gehört zu den großen Hoffnungen und Perspektiven der Propheten. Der Messias wird als der „Fürst des Friedens“ erwartet. Der Frieden ist Inhalt des Evangeliums, das Jesus verkündigt und Aufgabe derer, die an ihn glauben. Der zentrale Friedensaspekt der Schrift kulminiert in dem urchristlichen Bekenntnis: „Christus ist unser Friede“ (Eph. 2, 14), so wie er unsere Gerechtigkeit, unsere Versöhnung, unser Heil und unsere Vollendung ist.

3. Es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß der Friede nicht nur ein individuelles Ereignis zwischen Gott und Mensch ist, sondern ebenso eine ekklesiologische und gesellschaftspolitische Dimension hat (Micha 4, 1-4; 1.Tim. 2, 1-4). Der Schalom Gottes ist ganzheitlich. Er umfaßt alle Lebensbereiche des Menschen.
4. Friedensethik in biblischer Perspektive setzt auf das Reich Gottes, das sich wie ein Sauerteig durch den Teig der Welt ausbreiten will (Mt. 13, 33). Der Anbruch und die Entfaltung des Reiches Gottes auf der Erde gibt der Welt eine realistische Perspektive für Frieden. Die Gemeinde des Christus trägt als Salz der Erde zu ihrer Erhaltung bei. Ihr Handeln soll dem Frieden dienen, damit noch möglichst viele Menschen am Leben bleiben, zur Erkenntnis der Wahrheit kommen und den Vater im Himmel preisen (Mt. 5, 16). Sie nimmt diese Verantwortung durch ihr Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wahr. So setzt sie Zeichen und dient der Ausbreitung des Reiches Gottes.
5. Mit Jesus Christus ist die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes sichtbar geworden (Tit. 3, 4). Damit hat Gott ein Fundament für den Umgang mit den Menschen gelegt. Mit dem Gebot „Du sollst nicht töten“ (2. Mose 20, 13) hat Gott das menschliche Leben unter seinen unbedingten Schutz gestellt. Er hat sich allein das Recht vorbehalten, über Leben oder Tod zu verfügen. Seine Absichten mit jedem Menschen sind nicht, ihn zu vernichten und zu töten, sondern daß er zu ihm umkehrt und lebt (Hes. 18, 23).
6. Aus dieser Heilsabsicht Gottes leitet sich das Lebensrecht und die Menschenwürde jedes Individuums ab. In dem Glauben an diese mit der Menschwerdung Christi begründete Menschenwürde liegt die Gewissensverpflichtung, in keinem Fall einem Menschen die Chance auf Umkehr und ewiges Leben mit Gott zu nehmen.
7. Damit ist das höchste Maß für jedes friedensethische Handeln von Christen gefunden. Der von Gott geliebte Mensch, sein Leben, seine Würde, sein Heil und sein Wohl bilden die Leitlinie für die Ethik von Christen. Daraus ergibt sich die ethische Verpflichtung zum Einsatz für eine gesellschaftliche Ordnung, die dem Lebensrecht und der Würde des Menschen Rechnung trägt.
8. Das an biblischer Friedensethik orientierte Gewissen wird daher jeden Krieg, weil er immer zur Entwürdigung und Vernichtung von individuellem Leben führt, als Ausdruck des Bösen und der Menschenfeindlichkeit ablehnen und ächten.

9. Christen setzen ihr Vertrauen auf die höhere Macht Gottes und auf die verändernde Kraft der Liebe. Das Neue Testament bezeichnet Menschen, die so Jesus Christus nachfolgen, als „Überwinder“, denen die Zusagen des Reiches Gottes gelten (Ofb. 3, 21; 21, 7).
10. Der Verzicht auf Gewaltlösungen und damit sowohl die Verweigerung einer militärischen Ausbildung in Friedenszeiten als auch die Verweigerung des Kriegsdienstes bedeuten die konkrete Umsetzung des Wortes Jesu: „So, wie ihr von den Menschen behandelt werden möchtet, so behandelt sie auch“ (Mt. 7, 12).
11. Friedensethik in biblischer Perspektive gründet auf dem Faktum, daß sich der sogenannte „Heilige Krieg“ des Alten Testaments, der wie viele Vorgänge lediglich als „Schatten des Zukünftigen“ (Hebr. 10, 1) einzuordnen ist, im Neuen Testament zum geistlichen Glaubenskampf des Christen gewandelt hat. Dieser den Glaubenden aufgetragene heilige Krieg des Glaubens wird nicht als Kampf „gegen Menschen aus Fleisch und Blut“ geführt, sondern mit einer geistlichen Waffenrüstung gegen geistige Mächte zwischen Himmel und Erde. Er ist der Kampf mit dem Schwert des Wortes Gottes „für das Evangelium vom Frieden“ (Eph. 6, 12-17).

II. Eine Minderheit gegen die Mehrheit – Kriegsdienstverweigerung in der Geschichte der Kirchen (Streiflichter und Beispiele)

a) *Gewaltfreiheit und Militärverweigerung im frühen Christentum*

Es besteht kein Zweifel daran, daß die frühen Christen in der Nachfolge Jesu die Gewaltanwendung gegenüber Menschen ablehnten.

Eine allgemeine Wehrpflicht, wie sie die Neuzeit kennt, hat es im römischen Imperium nicht gegeben. Zur Sicherung des großen Imperiums wurde ein stehendes Heer von langdienenden Berufssoldaten für geeigneter angesehen. Nach etwa fünfundzwanzigjähriger Dienstzeit wurde der ausgediente Soldat Veteran und versorgungsberechtigt, indem er mit seiner ehrenvollen Entlassung (*missio honesta*) entweder ein Stück Siedlungsland oder auch bares Geld erhielt.

Mit diesen Donationen übte der Soldatendienst eine soziale und finanzielle Attraktivität aus, die auch an Christen nicht spurlos bleiben konnte. Allerdings verursachte der Soldatenstand auch nach wie vor schwerwiegende Anstöße, die besonders bei Christen – aber nicht nur bei ihnen – zur Ablehnung des Militärdienstes führten:

1. Der Soldatenstand war ein Kriegerstand, und die frühe Christenheit verwarf prinzipiell Krieg und Blutvergießen.

2. Offiziere mußten unter Umständen Todesurteile fällen, die von gemeinen Soldaten auszuführen waren.
3. Der unbedingte Soldateneid stritt mit der unbedingten Verpflichtung Gott gegenüber.
4. Der Kaiserkult trat nirgendwo so stark hervor wie im Heer und war für jeden einzelnen Soldaten fast unvermeidlich.
5. Offiziere mußten Göttern opfern, an denen sich die gemeinen Soldaten zu beteiligen hatten.
6. Die militärischen Feldzeichen erschienen als heidnische *Sacra*, ihre Verehrung also als Götzendienst, ebenso die militärischen Auszeichnungen (Kränze usw.).
7. Das weitverbreitete Verhalten von Soldaten in Friedenszeiten (Erpressungen, Zügellosigkeit, traditionelle Spiele und Belustigungen usw.) widersprach der christlichen Ethik⁹.

Solche Gründe veranlaßten die frühe Christenheit, den Soldatenstand als mit dem Glauben unvereinbar anzusehen. Wer dennoch Soldat wurde, verlor die Gliedschaft am Leib des Herrn. So erklärt sich die Fülle von christlicher Militärdienstverweigerungen aus der Zeit der frühen Kirche.

Nicht nur der Kaiserkult als solcher war den Dienstverweigerern unmöglich nachzuvollziehen – auch wenn er meist den Anlaß dazu gab –, vielmehr war die mit dem Soldatenberuf verbundene unbedingte Bindung an den Kaiser, an das Säkulum – symbolisiert durch die Ablegung des unbedingten Fahneneides (*sacramentum*!) – was die unbedingte Bindung an Gott ausschloß. Bis in das 4. Jahrhundert bestand weithin Einigkeit darin, daß es dem Christen prinzipiell untersagt war, andere Menschen zu töten. Dazu gehörte auch das Töten im Krieg und damit das Kriegführen insgesamt. Das geistliche Motiv kehrte immer wieder. „*Non possum militare, non possum malefacere, quia Christianus sum*“ („ich kann nicht Militärdienst tun, ich kann nicht Böses tun, denn ich bin Christ“).

Im Laufe des 4. Jahrhunderts zeichneten sich grundlegende Änderungen ab: Das Soldatsein, das auch Verwaltungs- und Polizeifunktion beinhaltete, wurde zunehmend unterschiedlich beurteilt. Es finden sich Stimmen, die das Soldatensein tolerierten, weil sich zunehmend mehr Christen in der staatlichen Verwaltung und im Heer befanden. Außerdem war das Römische Reich an seinen Grenzen fortwährend massiv bedroht und drohte unterzugehen.

Auf diesem realpolitischen Hintergrund stellte sich die Frage, ob sich die Christen weiterhin in ihrer Mehrzahl kritisch zum Staat und ablehnend zum Kriegführen verhalten sollten. Durch die seit langem sich anbahnende

⁹ A. v. Harnack, *Militia Christi*, 1905, S. 46 f.

Trennung von Klerus und Laien und die Entwicklung des Mönchtums bedingt, glaubte die Kirche eine Antwort gefunden zu haben. Mit der Einschränkung des Verbots von Militärdienst auf den Klerus und die Mönche konnte sie einerseits am Tötungsverbot festhalten und andererseits der politischen Situation entsprechen und für das Gros der Christen das Töten von Menschen in bestimmten Ausnahmefällen zulassen. Diese Linie setzt sich in der Folgezeit durch.

b) *Altkirchliche Quellen zum Soldatsein und zur Kriegsdienstverweigerung*

Tertullian (etwa 160 bis 220)

„Der göttliche und der menschliche Fahneneid, das Feldzeichen Christi und das Feldzeichen des Teufels, das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis passen nicht zusammen. Ein und derselbe kann nicht zweien verpflichtet sein: Christus und dem Satan [...] Wie soll der einen Krieg führen, ja auch nur im Frieden ohne Gebrauch des Schwertes Soldat sein, dem der Herr das Schwert weggenommen hat! Denn wenn auch Soldaten zu Johannes gekommen sind und von ihm die Richtschnur für ihr Verhalten empfangen, wenn auch der Hauptmann gläubig wurde, so hat doch der Herr in der Entwaffnung des Petrus jeden Soldaten entwaffnet. Bei uns ist keine Uniform gestattet, die das Zeichen eines unerlaubten Berufes ist“. (Tertullian, *De idolatria*, Kap.19).

Origenes (185-254)

Im Jahr 248 antwortet Origenes auf Celsus: „Wir sind gekommen, den Ermahnungen Jesu gehorsam, zu zerbrechen die Schwerter, mit denen wir unsere Meinungen verfechten und unsere Gegner angriffen, und wir verwandeln in Pflugscharen die Speere, deren wir uns früher im Kampfe bedient haben. Denn wir ziehen nicht mehr das Schwert gegen ein Volk, und wir lernen nicht mehr zu kriegen, nachdem wir Kinder des Friedens geworden sind durch Jesus, der unser Führer an Stelle der heimischen geworden ist“ (*Contra Celsum* V, 33).

„Wir leisten dem Kaiser in unserer geistlichen Waffenrüstung durch unsere Gebete Hilfe; aber die, die uns nötigen wollen, für das allgemeine Beste in den Krieg zu ziehen und zu morden, erinnern wir daran, daß ja auch ihre eigenen Priester nicht unter die Soldaten gesteckt werden, weil die Gottheit mit reinen Händen verehrt werden muß. Ist das vernünftig, wie viel vernünftiger ist es noch, daß wir, während die anderen in den Krieg ziehen, als Priester und Diener Gottes an dem Feldzug teilnehmen, in dem wir unsere Hände rein bewahren und für die gerechte Sache, den rechtmäßigen König und ihren Sieg beten. Auch leisten wir den Königen einen noch größeren Dienst als der Krieger im Felde, sofern wir durch unser Gebet die Dämonen, die Erreger des Kriegs, die Zerstörer der Verträge und des Friedens überwinden. Es gibt keinen, der für den König besser streitet als wir. Wir ziehen zwar nicht mit ihm ins Feld, auch nicht, wenn er's verlangt, aber wir kämpfen für ihn, indem wir ein eigenes Heer bilden, ein Heer der Frömmigkeit durch unsre Gebete an die Gottheit“ (*Contra Celsum* VIII, 70.73).

III. Staat und Militärdienst in Positionen aus Freien evangelischen Gemeinden

a) *Hermann Heinrich Grafe und die Frühzeit der Freien evangelischen Gemeinden*

Freie evangelische Gemeinden „haben sich seit jeher schwergetan, ein eigenes politisches Profil zu entwickeln, was [...] im Laufe der Jahrzehnte allzuoft zu Regimehörigkeit und zu obrigkeitlicher Ergebenheit geführt“ hat. „Sicherlich begründet sich dies geschichtlich auch nachweisbare Defizit nicht in der politisch gleichgültigen Haltung Grafes [...]“, des maßgebenden Gründers dieser Gemeinden in Deutschland. So beurteilt der Herausgeber und Mitautor der beiden 1988 herausgegebenen Bände über die Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Wolfgang Dietrich, die nicht oder kaum vorhandene Position zu Politik und Staat¹⁰.

Hermann Heinrich Grafe, seines Zeichens Textilfabrikant in Elberfeld, schrieb am Ende des Jahres 1849 eine äußerst kritische Analyse der revolutionären Vorgänge der Jahre 1848/49, die auch in Elberfeld am 9. Mai 1849 zur Revolution und zu Barrikadenkämpfen geführt hatten. Grafe war mit seiner Familie – wie viele andere wohlhabende Bürger auch – in die ländliche Umgebung des Wuppertals geflüchtet und hatte Aufnahme bei seinen Schwiegereltern in Mettmann gefunden. Von hier aus schrieb er am 12.5.1849 einen Brief, in dem er mitteilte, daß ihm sein Gewissen „keinesfalls erlaubt haben würde“, sich als Mitglied der Bürgerwehr an dem Kampf gegen die Aufständischen zu beteiligen. „Wir müssen wachen, beten und nüchtern sein! – Der Herr gebe den Seinen Glauben und Standhaftigkeit, daß sie wie treue Kämpen mit dem Schwert des Geistes und des Worts [...] die Welt und ihre Lügentaten strafen!“

1850 saß Grafe dann allerdings einem Geschworenengericht bei, das über 122 Angeklagte des Aufstandes zu Gericht zu sitzen hatte. Er gehörte „zu der Minorität, die, ohne sich einschüchtern zu lassen, das ‚Schuldig‘ über eine Anzahl Ruhestörer aussprach“¹¹.

Zwei Jahre später, am 21.6.1852, sieht Grafe manches anders: „Ich sehe jetzt das Unrecht nicht mehr bloß im Volk, sondern ebenso gut bei den Fürsten“. „Und sollte ich unter den verschiedenen Regierungsformen wählen, so würde ich keine Bedenken tragen, mich für eine Republik, als für die an sich beste, zu erklären [...]“.

10 W. Dietrich, Ein Act des Gewissens, Bd. 2, Witten 1988, S. 32 f.

11 H. Neviandt, Erinnerungen aus dem Leben ... des Kaufmanns H.H. Grafe, in: ebd. Bd. 1, S. 146.

Damit bekennt sich Grafe deutlich gegen die Monarchie und plädiert für ein demokratisches Staatsverständnis, das dem freikirchlichen Verständnis von Kirche gelegener erscheinen muß.

Am 22.6.1852 notiert er in sein Tagebuch: „Ich enthalte mich übrigens gerne jedes Urteils über Politik, weil ich soviel von der Politik weiß und bereits selbst erlebt habe, daß das eigentliche, positive Recht dabei überall und nirgends ist, daß die Gewalt das Recht macht, und man nach dem Erfolge der Waffen über Recht und Unrecht entscheidet“.

Nach diesem kritischen Diskurs über Recht und Gewalt beschreibt Grafe seine pessimistische Sicht zur Politik: „Der Gläubige, welcher, als Pilger und Gast in diesem Leben, seiner wahren Heimat im Himmel entgegenzueilen soll, kann an der Politik und dem eitlen und vergänglichen Treiben der Welt unmöglich einen so regen Anteil nehmen, daß er dadurch eine dauernde Besserung der menschlichen Verhältnisse zu erreichen hofft“.

Seine letztendlich ablehnende Position gegenüber politischer Betätigung, die eine freikirchliche und pietistische Tradition hat, wird in folgenden Tagebuchnotizen deutlich: „Die Politik ist ein Gebiet voll schlüpfriger Wege, auf welchen der Einfältige [...] nur zu Fall kommt und sich besudelt“ (23.6.1852). „Ja, die Politik ist der berechnenste Egoismus!“ Die Grundlage der Politik ist der Kampf gegeneinander „durch List und Intrigen oder durch offene Gewalt und Unterdrückung“. „Das ist der Kampf der Weltgesellschaft mit sich selber, die im Egoismus nicht nur ihr Bestehen, sondern selbst ihren unsterblichen Ruhm hat, durch Krieg und Verderben! Elendes Glück, das im Unglück anderer seine Größe sucht!“ (25.6.1852)¹²

Grafe analysiert in einem Aufruf des „Evangelischen Brüdervereins“ vom 3.7.1850, den er mitbegründet hat, daß „der Verfall in Kirche und Staat eine nie geahnte Höhe erreicht hat“. „Auch in sogenannten ‚zeitgemäßen‘ Veränderungen der Staats- und Kirchenverfassungen“ liegt nicht das Mittel eine ausreichende Heilung [...] der Übel der Menschheit zu bewirken“¹³. Dieses Übel ist nur an der Wurzel zu fassen, an der persönlichen Umkehr des Menschen zu Gott durch den Glauben an Jesus Christus. Dieser evangelistischen Aufgabe sehen sich Grafe und die entstehenden Gemeinden vor allem verpflichtet. Politik gehört nicht zu ihrem Geschäft.

b) Kaiserzeit und Erster Weltkrieg

Obwohl die freikirchliche Tradition eine strikte Trennung von Staat und Kirche fordert, bleiben Freie evangelische Gemeinden merkwürdig konser-

¹² Ebd. Bd. 2, S. 44 f.

¹³ Ebd. Bd. 1, S. 150.

vativ in ihrem Staatsverständnis. Wie die anderen Freikirchen passen sie sich immer stärker der herrschenden Staatsideologie des Kaiserreichs an. „Zweifelloso hat sich hier die innere Verwandtschaft zur Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung ausgewirkt. Mit ihr fühlten sich viele Freikirchler frömmigkeitsmäßig verbunden, obgleich es in der Ekklesiologie einen tiefen Graben gab [...]“¹⁴. Auf die Freien evangelische Gemeinden trifft diese Einschätzung besonders zu, da nicht wenige ihrer Gemeinden und Gemeindeglieder aus pietistischen landeskirchlichen Gemeinschaftskreisen stammten, die am Fortbestand des Staatskirchentums sehr interessiert waren, weil das ihrem eigenen Bestand zugute kam. Die ekklesiologische Kritik an der Staatskirche mündete nicht in eine Kritik am konservativen Staat mit der Ehe von Thron und Altar, sondern eher in eine apolitische Haltung. Sie wurde nur dann zögernd und punktuell verlassen, wenn es wegen offensichtlicher Behinderungen durch Behörden oder Staatskirche zu Unerträglichkeiten kam.

Trotz aller Behinderungen oder gar Diffamierungen stimmten auch Freie evangelische Gemeinden in die nationale Euphorie seit dem Sieg im Deutsch-Französischen Krieg und der Kaiserkrönung in Versailles ein. Einer aus ihren Reihen verteidigte die „natürlichen Bande“ der „Volksgemeinschaft mit ihrer Stammes- und Blutsgemeinschaft“ als „göttliche Ordnung“. „Und darum wäre es nicht nur unnatürlich, sondern auch widergöttlich, wollten wir als Christen nicht unser Volk und Vaterland liebhaben. Die besten Christen sollen zugleich die besten Volks- und Vaterlandsfreunde sein“¹⁵.

Einen Höhepunkt erreichte die Anpassung an den Zeitgeist im ersten Weltkrieg. Die freikirchlichen Prediger von Berlin und Umgebung verabschieden gemeinsam im März 1915 eine vaterländische Kundgebung, in der sie scharf mit den „anmaßenden Äußerungen“ der Freikirchen in England abrechneten, die es gewagt hatten, „das deutsche Volk, seine gerechte Sache zu verdächtigen und zu beschuldigen, seinen friedliebenden und gottesfürchtigen Kaiser als den Friedensstörer Europas zu verleumden und den deutschen Christen das Recht abzusprechen, ihre vaterländische Sache, die Bitte um Sieg, im Gebet vor Gott zu vertreten“¹⁶. „Die in den evangelischen Landeskirchen herrschende Kriegsideologie und Verehrung des Kaisers wurde – entgegen allen freikirchlichen Beteuerungen der Trennung von Staat und Kirche – voll inhaltlich übernommen [...] Für Deutschlands Ehre, Freiheit und Weltmachtstellung standen die freikirchlichen Soldaten an der

14 E. Geldbach, Freikirchen, Göttingen 1989, S. 154.

15 K. Engler, in: Der Gärtner, Nr. 51/52 vom 29.12.1918, S. 219.

16 Zitiert bei Geldbach (wie Anm. 14), S. 160.

Front; [...] und in den Gottesdiensten und Betsälen werden „Sonntags und Werktags Kriegspredigten und Betstunden abgehalten“. Besonders in der Betreuung von Soldaten und bei der Soldatenmission engagieren sich auch die FEG. Die Durchhaltedevise: „Schwarz-weiß-rot. Treu bis zum Tod“, wie sie auf einem baptistischen Soldatennotizkalender zu lesen war¹⁷, entsprach gewiß allgemeiner Stimmung.

c) Weimarer Republik, Drittes Reich und Zweiter Weltkrieg

Die Niederlage des ersten Weltkriegs, das Ende des Kaiserreichs, die Novemberrevolution und die Ausrufung der Republik am 9.11.1918 bedeutete für viele eine nationale Katastrophe und tiefe Enttäuschung („Nacht und Wirrwar um uns, vor uns“). Noch am 17.11.1918 meint eine gewichtige Stimme aus den FeG: „Die durch das Wesen Jesu Christi erneuerte deutsche Art hat noch einen göttlichen Auftrag auszurichten in der Geschichte der Menschheit [...] Wenn [...] der heimatliche Boden vor den Feinden geschützt werden muß, dann müssen Männer und Frauen bereit sein, voranzugehen in heiligem Opferwillen“¹⁸. Immerhin stellt sich auch eine kritische Distanz ein zu „dem albernen Geschwätz vom deutschen Gott, vom deutschen Glauben, deutscher Treue, deutscher Gesittung und von dem deutschen Wesen, an dem die Welt genesen müsse“¹⁹, und ebenso die Einsicht, daß die eigentliche Ursache des Zusammenbruchs in den „Sünden unseres Volkes“ liege, denen ein göttliches „Strafgericht“ folgen mußte²⁰.

Aber weder erfolgte eine Umkehr von eigener Beteiligung am Freund-Feind-Denken und am grauenvollen Krieg noch ein grundsätzliches Umdenken in politischer Sicht. Man sprach sogar eine Wahlempfehlung für die monarchisch, völkisch, antiliberal und demokratisch zweifelhafte Deutsch-Nationale Volkspartei aus²¹. Obwohl die neue Verfassung eine Trennung von Staat und Kirche gebracht hatte, bewahrten auch die FeG bei voller Distanz zur Demokratie der Weimarer Republik eine „heilige Vaterlandsliebe“ aus monarchischer Zeit, mit der der die „nationale Erhebung“ und der „Aufbruch der Nation“ durch Hitlers Machtergreifung mit „freudigem Dank gegen Gott“ begrüßt wurde²². Der wieder aufblühende Nationalismus trübte auch Christen in den FeG den Blick: „Der ewige Gott, der über allem waltet, gab unserm Volk den Platz, der ihm gebührt [...] Will er vielleicht

17 Ebd. S. 160 f.

18 Der Gärtner, Nr. 3/4 vom 17.11.1918, S. 196.

19 Robert Kaiser, in: Der Gärtner Nr. 3/4 vom 26.1.1919, S. 10.

20 Der Gärtner, Nr. 11/12 vom 23.3.1919, S. 42.

21 Der Gärtner, Nr. 1/2 vom 12.1.1919, S. 4.

22 Der Gärtner, Nr. 19 vom 13. 5.1934, S. 375.

durch Deutschland vorbereiten das Friedensreich, das er verheißen hat?!“²³. Als das Gegenteil eintrat und der zweite Weltkrieg von Hitler vom Zaun gebrochen war, verdunkelte der Nationalismus vollends den Blick für die Realität: „Wir sind getrost und voller Zuversicht über den Ausgang des Krieges, der so ungerecht uns aufgezwungen worden ist“. Als ob Christen keine Feindesliebe und Gewaltlosigkeit aufgetragen sei, fiel man mit ein in häßliche nationalistische Verunglimpfungen anderer Völker: „Polens Schicksal muß und wird sich nun erfüllen. Es geht an der Übersteigerung seines Selbstgefühls und an der Maßlosigkeit seines Geltungstribs zugrunde“. Bei England „haben wir es eben nicht mit nur mit menschlichem Denken und Empfinden zu tun, sondern mit dämonischen Mächten, die den Geist der Zeit beherrschen, auch den Geist eines Volkes, wenn es von allen guten Geistern verlassen ist“²⁴. Nach dem völkerrechtswidrigen Überfall auf Holland und Belgien, konnte man schreiben: „In dem Gelingen der Pläne unseres Führers dürfen wir das Ja Gottes erblicken“²⁵. Als Frankreich besetzt war frohlockte man:

„Wir danken es dem Führer, daß er mit hellseherischer (!) Sicherheit rechtzeitig die Waffen schmiedete und das Volk rüstete für diesen Waffengang, den Deutschland nicht gewollt hat [...] Der Herr hat Großes an uns getan! Ihm geben wir die Ehre. Mit vollem Vertrauen zu einer Führung und zu einer Wehrmacht (!) und mit gutem Gewissen (!) kann das deutsche Volk dem letzten Waffengang entgegensetzen, dem unmittelbar gegen das Inselreich (England) zu führenden Krieg“²⁶.

Man ist heute zutiefst betroffen, wohin die auch in Freien evangelischen Gemeinden theologisch noch nicht überwundene Einheit von Thron und Altar, die aus der Kaiserzeit so tief verwurzelt war, geführt hat. Hinsichtlich des Staatsverständnisses treibt sie bis heute ihr Unwesen²⁷.

d) *Nachkriegszeit bis 1967*

Die Nachkriegszeit brachte Auseinandersetzung um die Schuldfrage. Im Nachgang zur „Stuttgarter Erklärung“ des Rates der EKD entbrannte ein Streit darüber, ob eine solche Erklärung auch von seiten des Bundes abzugeben sei, wobei es besonders um die Frage der Auslegung von Römer 13 ging und darum, ob Schuld nur individuell und privat oder auch kollektiv

²³ Der Gärtner, Nr. 44 vom 29.10.1933, S. 827 f.

²⁴ Der Gärtner, Nr. 37 vom 10.9.1939, S. 617 f.

²⁵ Der Gärtner, Nr. 20 vom 19.5.1940, S. 157.

²⁶ Der Gärtner, Nr. 26 vom 30.6.1940, S. 214.

²⁷ Zu dem Gesamtkomplex siehe: H. Weyel, 50 Jahre unbewältigter Vergangenheit? Die Freien evangelischen Gemeinden nach der Machtergreifung des Nationalsozialismus, in: Der Gärtner Nr. 5 vom 30.1.1983, S. 69 ff bis Nr. 9 vom 27.2.1983, S. 131 ff.

und öffentlich zu bekennen sei. Leider gab es auch nicht wenige Versuche unbußfertiger Selbstrechtfertigung oder gar völliger Verneinung von Schuld. Wo Schuld eingesehen und bekannt wurde, kam es meines Wissens so gut wie nirgendwo zu einem Schuldbekenntnis wegen Teilnahme am Krieg und wegen des tödlichen Gebrauchs von Waffen (Ausnahme: H.A. Ritter), allenfalls zu der Schuldeinsicht: „Im Krieg haben wir für Hitler und seinen Sieg gebetet“ (Heitmüller). Die Forderung: „Es ist allerhöchste Zeit, daß wir ein neues evangelisches Verständnis von Römer 13 und den anderen diesbezüglichen Stellen gewinnen“ (Heitmüller), zeigte an, daß nicht nur der Nationalismus zu überwinden war, sondern auch eine neue Position zum Staat und zur Obrigkeit gefunden werden mußte²⁸.

In diesem Zusammenhang scheint nirgendwo die Frage diskutiert worden zu sein, ob Krieg und Waffengebrauch im Krieg mit dem Gewissen eines Christen und Gemeindegliedes vereinbar sei. Widerstand gegen Wehrpflicht und Mobilmachung scheint indiskutabel zu sein. Es bleibt unverständlich, warum nicht über die Frage nachgedacht wurde, daß der 2. Weltkrieg als Angriffs-, Eroberungs- und Vernichtungskrieg nicht einmal der fragwürdigen Kategorie eines „Gerechten Krieges“ entsprach, und daher Glaubende den Kriegsdienst hätten verweigern müssen. Oder war die von dem evangelischen Theologen Richard Rothe schon im 19. Jahrhundert geäußerte Ansicht bereits so verwurzelt, der gemeint hatte: „In Zeiten eines großen weltgeschichtlichen Neubaus [...] können Eroberungskriege pflichtgemäß sein“? Bei Rothe tauchen schon Gedankengänge des modernen Imperialismus sowie die ‚Volk-ohne Raum‘ Theorie auf, wenn er meint, daß, wenn ein Volk zur Sicherung seiner politischen Existenz eine Erweiterung seines Gebietes bedarf, dieses zu Eroberungen genötigt sein kann. Hier wird nicht mehr nach Recht oder Unrecht gefragt, sondern nach Größe und Nützlichkeit²⁹.

„Die Freien evangelischen Gemeinden sind nicht als traditionelle Wehrdienstverweigerer bekannt. In der Nazizeit dienten ihre Anhänger [...] als Soldaten an allen faschistischen Aggressionsfronten“, stellte das Ministerium für Staatssicherheit der DDR in einer Analyse der Freien evangelischen Gemeinden fest. Immerhin konnte das MfS beobachten: „In den letzten Jahren hat sich jedoch der Grundsatz der Wehrdienstverweigerung auch auf Angehörige dieser Gemeinschaft ausgedehnt. In Westdeutschland wurden [...] spezielle Wochenend-

28 Vgl. dazu H.-A.Ritter, Zur Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden zwischen 1945 und 1995, Teil I, Christsein heute forum Nr. 94/95, Witten 1996, S. 4 ff.

29 W. Dignath, Kirche, Krieg, Kriegsdienst, Hamburg 1955, S. 54.

tagungen für Wehrdienstverweigerer veranstaltet. Vorwiegend ist jedoch die alte Tradition beibehalten worden“³⁰.

Es bleibt unverständlich, warum im Zeitalter des beginnenden Kalten Krieges und der von Adenauer geplanten Wiederbewaffnung keine ernsthaften Diskussionen und Beschlüsse über alternative Politik umgesetzt wurden, etwa über den Plan der deutschen Quäker zur Lösung der deutschen Frage von 1954: „Wieder sucht die Welt Heil und Sicherheit in der Waffe. Aber die Waffe bietet keinen wirklichen Schutz, sie vernichtet nur das Leben des Mitmenschen. Sie schafft den Friedhof, nicht den Frieden“. Die Quäker richten daher an alle Verantwortlichen „die Bitte, folgenden Plan zu überprüfen: Deutschland als großes Land der europäischen Mitte nimmt das Wagnis eines unbewaffneten Landes auf sich. Angesichts der Trümmer unserer und fremder Städte, für die Heimatlosen in allen Ländern, für die Jugend der Welt, über den ungezählten Gräbern zweier Weltkriege erklärt unser Volk der Welt den Frieden [...]“³¹.

e) Positionen seit 1968

Die Studentenunruhen mit ihrem Protest gegen den Vietnamkrieg und die aufkommende Friedensbewegung fordern auch Freie evangelische Gemeinden endlich wieder zur Beschäftigung und zu Stellungnahmen zum Thema Krieg und Frieden heraus. Dabei hat – so unwahrscheinlich es zunächst klingt – der Internationale Kongreß für Weltevangelsing in Lausanne 1974, an dem auch Vertreter der FeG beteiligt waren, eine Schrittmacherrolle gespielt. Für manche Vertreter der FeG war die Formel von der „umfassenden Evangelisation“, die auch sozialetische und politische Dimensionen habe, völlig neu. Daß Christen die „Sorge Gottes um Gerechtigkeit und Versöhnung in der ganzen menschlichen Gesellschaft“, die „auf die Befreiung der Menschen von jeder Art der Unterdrückung“ zielt, zu teilen haben, daß „Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören“, daß Christen versuchen müssen „Gottes Gerechtigkeit nicht nur darzustellen, sondern sie inmitten einer ungerechten Welt auch auszubreiten“, das waren ungewohnte Töne, die nicht so schnell Eingang in das Denken und Handeln fanden³².

In einem „Wort zur Woche“ setzt sich ein Pastor des Bundes sehr kritisch mit der Friedensbewegung auseinander und fragt provozierend:

30 H.-A. Ritter (wie Anm. 28), Teil II, S. 8.

31 In: Friedensrundschau 1954/7.

32 K. Bockmühl, *Evangelikale Sozialethik*, Gießen 1975, S. 14 f.

„Mit welchem Recht, mit welchem moralischen Recht dürfen sich die unterschiedlichsten Vertreter der Friedensbewegung der Bergpredigt bemächtigen, als wäre sie ein herrenloses Strandgut?“ Er meint, daß nur derjenige, der für Jesus Christus schreit, die Bergpredigt zitieren dürfe. (Wenn Christen es doch täten!) Der Autor leistet damit einer undifferenzierten Ablehnung der Friedensbewegung Vorschub, ohne sich mit deren überlebenswichtigen Anliegen auseinanderzusetzen³³.

Peter Strauch, damals noch Leiter der Bundesjugendarbeit, veröffentlicht zum Tag der Gemeindejugend 1982 „Thesen zum Frieden“, die alle Kriege als Folgen der Ursünde postulieren und von der Notwendigkeit der persönlichen Erneuerung des Menschen durch Christus ausgehen. Christen haben deshalb die Aufgabe, mit ihrer

„ganzen Existenz Zeichen des Friedens zu setzen“. „Da Gott uns nicht erlaubt, unser persönliches Leben in verschiedene geistliche und weltliche Ebenen zu unterteilen, wird unser zeichenhaftes Leben auch unsere politische Verantwortung miteinschließen. Dazu kann für den einen oder anderen die Berufung in eine politische Funktion gehören [...]“. „Wenn wir Jesus Christus nachfolgen, wird uns die Tatsache, daß erst mit der Zukunft Gottes eine friedliche und gerechte Welt geschaffen wird, nicht mehr lähmen, sondern anspornen“³⁴.

Billy Graham genießt auch in Freien evangelischen Gemeinden hohes Ansehen. Manche sind positiv erstaunt, manche sind auch irritiert, als Graham mitten in der Diskussion um den Raketen-Doppelbeschluß der NATO und trotz Intervention des US State Departments zu einer Interreligiösen Friedenskonferenz vom 10.-14. Mai 1982 nach Moskau reist und einen unerwarteten Vortrag zum Thema „The Christian Faith and Peace in a Nuclear Age“ hält. Für manche evangelikale Ohren ungewohnt ruft der Evangelist zu konkreten weltweiten Initiativen zur Abrüstung und zum Frieden auf:

„I believe it is the special responsibility of religious leaders who see life is sacred to work toward an international negotiated treaty to vastly reduce or ban today's weapons of mass destruction“. Graham stellt fest, daß es keinen Zweifel daran geben kann, „that the world is facing the most critical moment since the beginning of human history“.

Obwohl Graham glaubt, „that lasting peace will only come when the Kingdom of God prevails [...] when Christ returns“, schlägt er fünf Schritte schlägt vor, die jetzt zu gehen sind:

- First, let us call the nations and leaders of our world to repentance [...]
- Second, let us call the nations and leaders of our world to a new and determined commitment to peace and justice [...]
- Third, let us call the nations and the leaders of the nations to take specific

33 A. Jung, in: Der Gärtner, Nr. 49/1981, S. 784.

34 Materialblatt 4 zum Tag der Gemeindejugend, hg. von der Jugendgeschäftsstelle BfG.

steps which will lead toward peace [...]

– Fourth, let us call the peoples of the world to prayer [...] (to get „a tremendous impact on the issues that face us“)

– Finally, let us who are assembled here today rededicate ourselves personally to the task of being peacemakers in God's world“³⁵.

In einem Interview mit Jim Wallis betont Graham, daß Christen Gottes Wille an die erste Stelle zu rücken haben und fragt dann:

„Ist es sein Wille, daß wir Mittel und Möglichkeiten für massive Aufrüstung ausgeben, die wir besser für die Bekämpfung menschlichen Leidens und des Hungers einsetzen könnten? Natürlich nicht. Unsere Welt hat den Blick für wahrhaftige Werte verloren und folgt stattdessen falschen Göttern und falschen Wertmaßstäben“³⁶.

(Das gilt gewiß nicht nur für die sogenannte „böse Welt“, sondern leider auch für nicht wenige Christen!)

1983 gibt der Bund Freier evangelischer Gemeinden eine „Gesprächshilfe“ zur Friedensfrage heraus, die Gemeindegliedern Orientierung in Richtung Friedensbewegung geben soll. Dort heißt es:

„Die Friedensbewegung könnte uns wegführen von der Tatsache der Verlorenheit ohne Christus“. Auch wenn man die Friedensbewegung „sehr differenziert“ beurteilen muß, ist zu beobachten, daß sie „ihre ganze Kraft für einen innerweltlichen Frieden“ einsetzt. Viel schlimmer als jeder Krieg ist jedoch die ewige Verlorenheit ohne Christus. „Wir können und dürfen uns nicht einer Bewegung anschließen, die hier die Gewichte verlagert“. Wir nehmen „die Stimmen derer sehr ernst, die befürchten, die Friedensbewegung könne sich einmal zu einem antichristlichen Friedensreich etablieren“ (!). Die „Gesprächshilfe“ plädiert dafür, die Regierungen in Ost und West „energisch“ zu gleichzeitigen Abrüstungsschritten zu drängen. In den Gemeinden soll man unterschiedliche Ansichten zur Friedenssicherung respektieren. Es ist „außerordentlich wichtig“, daß die verschiedenen Positionen „die Bruderschaft und Einheit der Gemeinden nicht zerstören“³⁷.

So sehr damals Mitglieder der Bundesleitung und der Pastorenschaft ganz auf der Linie der politischen Mehrheitsmeinung in Deutschland lagen, konnten (oder wollten) sie nicht verhindern, daß Teile der jungen Generation an neuen Tönen zum Friedensengagement von Christen sehr interessiert waren, die aus der sogenannten linksevanglikalen Ecke kamen, wie etwa von Blunck, Parzany, Teschner, Wallis, Sugden, Padilla, Escobar.

In diese „Ecke“ gehört auch Ronald Sider, Theologe am Eastern Baptist Theological Seminary in den USA und Mitglied der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz, der damals häufig Red-

35 Idea Dokumentation Nr. 23/1982).

36 Aus: Blunck, Parzany, Teschner, Geistlicher Doppelbeschluß, o.J.

37 Aus: Die Gemeinde Nr. 48/1983, S. 11.

ner auf deutschen evangelikalen Treffen war. Der Bundes-Verlag bringt nicht nur ein Buch von ihm heraus mit dem Titel: „Jesus und die Gewalt“, sondern veröffentlicht auch einen Vortrag Siders unter der Überschrift: „Kann ein Christ den nuklearen Startknopf drücken?“ Darin heißt es:

„Wir vertrauen mehr und mehr ausgeklügelten Waffen als Gott. Wir glauben an die NATO und nicht an den Schöpfer. Reue über diese Sünde des Götzdienstes und Abkehr von diesem Unglauben scheinen mir deswegen der erste Schritt zu atomarer Abrüstung zu sein“.

„Der Weg des Kreuzes ist Gottes Weg, das Böse zu überwinden [...] Der stellvertretende Tod Jesu für seine Feinde ist für mich das Kernstück meiner eigenen Gewaltlosigkeit“.

„Die Auferstehung ist die Grundlage unserer neuen Kraft, für den Frieden zu arbeiten [...] Die Friedensbewegung in Europa ist eine aufregende Sache. Natürlich gibt es Leute in ihr, die andere Motive haben als wir. Trotzdem können wir Gott dafür danken, daß der Friede zu einem wichtigen Thema in unserer Gesellschaft geworden ist“.

„Ich frage mich und Sie, ob die Evangelikalen in Deutschland nicht eine neue politische Bewegung brauchen, [...] eine Form von biblisch fundierter politischer Aktionsgruppe, die sich in biblischer Weise mit Gerechtigkeit und Frieden auseinandersetzt“.

Sider nennt als Beispiel aus den USA die Gruppe „Evangelicals for Social Action“³⁸.

Einen zeitweiligen Schub in der sozialetischen und friedenspolitischen Diskussion brachte die Rückkehr mehrerer Delegierter aus den FeG, die tief beeindruckt am zweiten Missionskongreß des Lausanner Komitees für Weltevangalisation vom 11. bis 20. Juli 1989 in Manila teilgenommen hatten. Sie hatten dem Manifest von Manila zugestimmt, in welchem bekräftigt wird,

„daß wir jede persönliche und strukturelle Ungerechtigkeit und Unterdrückung verurteilen müssen, wenn wir die Gerechtigkeit und den Frieden des Reiches Gottes verkündigen“. Man stimmte zu, daß aus der Verpflichtung, „das Evangelium vom Reich Gottes zu predigen“, die Verpflichtung erwächst, „seinen Forderungen für Gerechtigkeit und Frieden“ nachzukommen. „Die Proklamation des Reiches Gottes erfordert notwendigerweise die prophetische Verwerfung all dessen, was damit nicht vereinbar ist. Zu den Übeln, die wir beklagen, gehören zerstörerische Gewalt, auch in der Form von institutionalisierter Gewalt, politische Korruption, alle Formen der Ausbeutung von Menschen und der Erde, Aushöhlung der Familie, Abtreibung auf Verlangen, Drogenhandel und Nichtbeachtung der Menschenrechte. In unserer Fürsorge für die Armen sind wir betrübt über die Schuldenlast in der Zweidrittelwelt“. „Wir tun Buße darüber, daß die Enge unserer Anliegen und Perspektiven uns oft davon abge-

³⁸ Der Gärtner 1983, S.152 ff.

halten hat, die Herrschaft Jesu Christi über das ganze Leben, das private und das öffentliche, über das lokale und das globale auszurufen“³⁹.

IV. Dokumentation: Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung. Aktuelle friedensethische Diskussionen, Positionen und Appelle der AG 8 der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland hat für ihre laufende Arbeit ständige Arbeitsgruppen eingerichtet, darunter die Arbeitsgruppe 8 zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistenden. Diese Arbeitsgruppe sieht neben der individuellen Beratung und Betreuung ihre Aufgabe und Verantwortung darin, durch Stellungnahmen und Veröffentlichungen Einfluß auf friedensethische Meinungs- und Gewissensbildung in den Gemeinden zu nehmen und auf entsprechende gesetzliche Rahmenbedingungen der Politik einzuwirken. Ihre Grundhaltung ist von einem an der Bibel orientierten Pazifismus geprägt, der die Kriegsdienstverweigerung als das notwendige Zeichen für die Realität des Reiches Gottes und als Ausdruck lebendigen Christseins in der Nachfolge Christi versteht.

a) *Wort zur Lage: Können unsere Freikirchen heute „ohne Waffen leben“? (1979)*

Trotz guter Ansätze in neuester Zeit bleibt es erschütternd, wie die Kirchen in ihrer fast zweitausendjährigen Geschichte mit Krieg und Frieden umgegangen sind. Gilt die allgemeine Erfahrung, daß wir Menschen aus der Geschichte nichts lernen, auch für unsere Freikirchen heute, die bewußt ihren Sendungsauftrag in dieser Welt, so wie sie ist, wahrnehmen wollen? Wenn wir in der Vergangenheit versagt haben – muß, kann, darf das so bleiben?

Herkömmliche Kriege mit Waffen aus der Vergangenheit, mit begrenzter Geographie und Alleinbeteiligung einzelner Völker sind endgültig vorbei. Selbst in ‚konventionellen Kriegen‘ in irgendeiner Wetterecke unserer Welt stehen sich jeweils sofort auch die hochgerüsteten Großmächte mit ihren Interessen und Einflußsphären gegenüber. In jedem Augenblick kann das ‚Gleichgewicht des Schreckens‘, nach dem sich die Militärstrategie verhält, in einen Weltbrand umschlagen. Dafür stehen zum Bersten gefüllte Waffenarsenale in West und Ost bereit. Die Neutronenbombe verschont Sachen und vernichtet „nur“ Menschen. Gegen diese Lage richten unsere Antworten von gestern nichts mehr aus. Die neue ungeheure Herausforderung des globalen Bösen zwingt unsere Gemeinden ins Fragen, was statt Gleichgültigkeit oder Resignation der Wille Gottes an uns heute ist.

³⁹ Gärtner-Forum Nr. 44, S. 2, 5, 6.

Weltweite Wirtschaftsverflechtungen der Industriestaaten einerseits und weltweite Not der Entwicklungsländer andererseits machen erkennbar, daß es nur im Miteinander und nicht im Gegeneinander ein gemeinsames Weiterleben der Menschheit gibt. Dazu ist Umdenken nötig. Die Wirtschaftskraft und Technologie der Großmächte, Energiequellen und Rohstoffe müssen statt für Aufrüstung für wechselseitige Hilfe unter den Völkern im Austausch von Menschen und Mitteln eingesetzt werden. Das bedeutet für unsere Gemeinden Verzicht auf weitere Steigerung an ‚Lebensqualität‘, Aufgeschlossenheit für die Lage der Armen in anderen Ländern und Übernahme eines Stückleins ‚Weltverantwortung‘ vor Ort.

Bisher wurde vielfach nur an das Verhalten des einzelnen gedacht, wenn wir von christlicher Verantwortung redeten. Fast nur auf den einzelnen war das diakonische, missionarische und evangelistische Handeln unserer Gemeinden ausgerichtet. Das Evangelium meint uns aber auch und gerade als Gemeinde in der Gesamtheit in unserer Welt heute. Wir dürfen uns deshalb nicht länger damit begnügen, nur bei der Entscheidungsfindung des einzelnen zu helfen. Wir müssen auch als Gemeinde zu neuen Wegen zum Frieden, zur Abrüstung und zur besseren Verteilung der Weltgüter an die Hungernden und Armen finden. Wir sind einbezogen in die Entscheidung zwischen Machtpolitik, die sich auf Haß und Waffen stützt, und Vernunftpolitik, die auf Vertrauen und Abrüstung zielt. Christen und Kirchen stünde es gut an, in dieser Alternative bewußt und gewollt auf Vernunft zu setzen, diese gute, aber in der Menschheitsgeschichte bisher so wenig genutzte Gottesgabe. Hier wäre ein Ansatz, Gemeinde-Ethik zu entwickeln, nicht um an einer ‚heilen Welt‘ mitzuwirken, sondern um als Gemeinden Zeichensetzer für Frieden im umfassenden Sinn zu werden⁴⁰.

b) Theologische Basis der AG 8: Unser Friedenszeugnis (Juni 1984)

Gott hat in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnt und dadurch Frieden gestiftet. Seither hat der Friede einen Namen – Jesus Christus ist unser Friede (Eph. 2, 14). Auf dieser Grundlage handeln die Christen in der Gemeinde (1. Thess. 5, 13) und in der Welt (Mat. 5, 9). Sie lassen sich nicht von politischen Sachzwängen leiten, sondern vom Auftrag zum Versöhnungshandeln (2. Kor. 5, 19-20).

Die Gemeinde bekennt Jesus Christus als einzigen Herrn und alleiniges Haupt. Mit seinem Kommen ist die Gottesherrschaft angebrochen. Damit hat Gott sein Friedensreich begonnen, und er wird es vollenden und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, in denen Gerechtigkeit und

40 Aus: Die Gemeinde Nr. 21/1979.

Friede ohne Ende wohnen (Jes. 32, 17 f.). Solcher Glaube bewahrt uns vor dem Zwang, den Frieden selbst zu schaffen, ebenso wie vor dem Nichtstun. In der Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn sind wir frei für mutige Schritte für den Frieden.

1. Als Merkmale für diese Friedensschritte nennen wir:
 - die Feindesliebe (Mat. 5, 44). Wir können das Böse mit Gutem überwinden (Röm. 12, 21);
 - die Bruderliebe (Joh. 13, 34 f.). Gott ruft sich sein Volk und seine Gemeinde aus allen Nationen und Kulturen zusammen. In Christus sind diese Vielen zu einem Leib zusammengefügt. Der Auftrag zur Einheit des Leibes Christi hindert uns, Teile dieser weltweiten Gemeinschaft zu bedrohen oder gar zu vernichten;
 - den geistlichen Kampf (2. Kor. 10, 4). Gott beauftragt uns, in dieser Welt mit geistlichen Waffen zu kämpfen. Dem Bösen, das sich in dieser Welt austobt, zu widerstehen, ist uns die geistliche Waffenrüstung gegeben (Eph. 6, 10 ff);
 - die Verantwortung für die Schöpfung (1. Mose 2, 15). Da Gott seiner Schöpfung treu bleibt, haben wir uns an dieser Treue zu orientieren. Wir sind deshalb gehindert, die Erde zu bedrohen oder gar ihrem Bestehen ein Ende zu bereiten oder den Menschen zum Maß aller Dinge zu machen;
 - die Kraft der Schwachen (2. Kor. 12, 9). Gottes Handeln in dieser Welt ruft immer wieder Unverständnis und Widerspruch hervor. Christus, der Gekreuzigte, ist das Maß dieses Handelns.

2. Unsere Aufgabe, Friedensstifter zu sein, stellt sich uns in einer friedlosen Welt. Diese Lage trifft den einzelnen zunächst in seinem Gewissen. Hier sucht und geht er seinen Weg des Gehorsams auf den Anruf Gottes. Dieser Weg ist am Evangelium nachprüfbar, denn das Wort Gottes ist dem Gewissen vorgeordnet. Das Gewissen ist nicht Wertmaßstab in sich selbst, sondern an das Wort Gottes gebunden (1. Petr. 3, 16).

3. Wir leiden darunter, daß das eine Wort Gottes an uns alle in der Friedensfrage so unterschiedlich gehört, verstanden und beantwortet wird. Das stört unsere Gemeinschaft in der Gemeinde und schwächt unsere Glaubwürdigkeit nach außen. Es macht uns betroffen, daß in der jüngsten Geschichte unserer Gemeinden, z.B. im Dritten Reich, bei der „Vernichtung unwerten Lebens“ (Euthanasie) und der „Endlösung der Judenfrage“ (Rassismus) nur einige wenige gegen dies Unrecht ihre Stimme erhoben haben, die Gemeinde als Ganze aber geschwiegen hat. Im Erkennen dieser Schuld wird uns bewußt, daß unsere Gemeinden damals zu wenig Mitver-

antwortung in ihrer Gesellschaft wahrgenommen haben gegenüber dieser besonderen historischen Herausforderung.

4. Wir möchten daraus lernen, daß wir uns bei Grundfragen der Ethik einüben in gemeinsame Entscheidungsfindung am Evangelium. Um der Wahrhaftigkeit und Gemeinschaft willen gehört dazu auch, miteinander „kräftig zu streiten“, damit Konflikte nicht verdrängt, sondern bewältigt werden. Wenn wir so handeln, ist das zugleich Erziehung zum Frieden.

Wir bitten unseren Herrn Jesus Christus, daß wir ihn in der gegenwärtigen, weltweiten Herausforderung durch Hunger, Kriegsbedrohung und Umweltzerstörung nicht erneut verleugnen. Im Vertrauen auf den Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft und weiter reicht als unsere Erfahrung, gewinnen wir die Zuversicht, daß unsere Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn⁴¹.

c) Tempelhofer Erklärung (vom 20. 3. 1990)

„Für uns, Christen aus verschiedenen evangelischen Freikirchen, ist das Friedens- und Liebesgebot Jesu Christi verpflichtend. Konfliktlösung soll nicht durch Gewalt, sondern durch versöhnenden Ausgleich erreicht werden. Diese Handlungsweise ist nicht erst in Gottes zukünftigem Reich möglich. Sie soll vielmehr heute schon zeichenhaft und verändernd gelebt werden. Angesichts des Demokratisierungsprozesses in Europa, der in den letzten Monaten auch militärstrategisch völlig neue Tatsachen geschaffen hat und bald einen gesamtdeutschen Staat ermöglichen wird, sind wir der Überzeug:

1. In Deutschland darf es in Zukunft keine Wehrpflicht mehr geben. Für einen staatlichen Zwangsdienst, wie er bisher durch die allgemeine Wehrpflicht als Wehr- und Zivildienst praktiziert wurde, besteht heute erst recht keine Berechtigung mehr.
2. Wenn aus staatlichen Sicherheitsinteressen für eine Übergangszeit noch eine Armee für nötig gehalten wird, so ist eine parlamentarisch kontrollierte Berufarmee mit höchstens 80.000 Soldaten völlig ausreichend. Für die Zukunft halten wir die gesellschaftliche Einübung gewaltfreier Konfliktlösung (Soziale Verteidigung) für erforderlich.
3. Das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung muß erhalten bleiben. Solange die Wehrpflicht noch besteht, sollte die tatsächliche Dauer des Zivildienstes die des Wehrdienstes nicht übersteigen. Die Gewissensprüfung muß abgeschafft werden.

41 Überarbeitete Fassung nach einem zustimmenden Gespräch mit der Arbeitsgruppe „Jugendarbeit“ in der VEF (gekürzt).

4. Der Zivildienst muß in einen freiwilligen „Sozialen Friedensdienst“ umgewandelt werden, der Männern und Frauen gleichermaßen offensteht“.

d) *„Ziviler Friedensdienst und Soziale Verteidigung – eine echte Alternative!“* (1993)

„Wenn Christen Salz der Erde und Licht der Welt sind, dann ist damit ganz bestimmt nicht nur das evangelistische Gespräch von Mensch zu Mensch gemeint, sondern auch die gesellschaftspolitische Wirkung des Christseins. Wer in diesem Sinn das Wohl des Landes suchen will, macht sich Gedanken über Alternativen zur militärischen Verteidigung, die die Unsumme von jährlich mehr als 50 Milliarden Mark verschlingt.

Das Konzept vom Zivilen Friedensdienst und Sozialer Verteidigung geht von der Grundvorstellung aus, daß in einer Demokratie Gesetz und Ordnung nach innen und außen auch mit gewaltfreien Instrumentarien bewahrt und durchgesetzt werden können – unter der Voraussetzung, daß die Bürger dieser Demokratie in gewaltfreier Konfliktaustragung geschult worden sind.

Der Staat muß sein Gewaltmonopol nicht ausüben, wenn die Bürger in Familie und Schule, bei Initiativen und Protestaktionen, bei der Abwehr von Diskriminierungen und bei ihrem Bemühen, die freiheitlich-demokratische Grundordnung unseres Staates gegen bewaffnete Bedrohungen von innen und außen zu bewahren in der Lage sind, mit gewaltfreien Mitteln Konflikte zu schlichten, gewaltsamen Bedrohungen standzuhalten und Bedrohten zu helfen. Dazu ist allerdings eine Änderung unseres eingefleischten Denkens und die durchgängige Einübung in gewaltfreier Konfliktlösung nötig. Christen könnten hier für das Wohl ihres Landes eine gute Rolle spielen. Der Zivile Friedensdienst, der als freiwilliger Dienst für Männer und Frauen offen ist, könnte im Zusammenhang mit dem Erlernen von Sozialer Verteidigung allmählich den Wehrdienst in einer Armee und damit auch den zivilen Ersatzdienst ersetzen“⁴².

e) *Ein offenes Wort zur Lage: „Da hilft nur noch draufschlagen !?“* (1994) „Müssen Pflugscharen zu Schwertern umgeschmiedet werden“?

1. Die Frage: Bringt Gewaltlosigkeit noch etwas? „Keine Gewalt!“ riefen die Demonstranten der Wende in der ehemaligen DDR. Sie lösten gewaltlos eine Revolution aus. Der Golfkrieg brachte dagegen manche zu der Meinung, daß nur mit gezielter militärischer Gewalt

⁴² Presseerklärung der AG 8 der VEF, in: Der Gärtner 1993.

Unrecht und Diktatur beseitigt werden könnten. Der „Erfolg“ war grausam, auch wenn er von manchen gefeiert wurde.

Der Krieg in Ex-Jugoslawien machte tatsächlich hilflos. Manche Versuche der Politiker, die Konflikte friedlich zu lösen und die unsäglichen Greueltaten zu beenden, schienen über Jahre hinweg zu scheitern. Erst die Drohung mit Bomben durch die NATO hat anscheinend die Kriegsparteien beeindruckt.

Obwohl gerade auch Militärs den Sinn und Erfolg eines militärischen Eingreifens dort bezweifeln, sind manche Christen, die bisher von konsequentem gewaltfreiem Handeln überzeugt waren, in Zweifel geraten. Die Gewaltanwendung zur Lösung des Konfliktes erscheint manchen als das kleinere Übel, um weiteres Sterben und Leiden von Menschen zu verhindern.

Hier und jetzt muß deshalb die Frage gestellt werden, ob Gewaltfreiheit noch verheißungsvoll und wirksam ist oder ob sie im Fall der Fälle aufgegeben werden muß? Schon reden wieder einige von der Möglichkeit eines sogenannten „gerechten Krieges“. Was sagen wir als Christen, die Jesus Christus vertrauen möchten und sich an der Bibel orientieren?

2. Der Grund: Christus ist unser Friede! Auf dem Bekenntnis zu Jesus Christus gründet unser Christsein. Christus ist unser Friede (Eph. 2,14), das bedeutet doppelten Frieden: Frieden mit Gott und Frieden zwischen Menschen und Völkern. Gott hat durch Christus die Welt mit sich versöhnt und allen Christen den Auftrag erteilt, zur Versöhnung mit Gott zu rufen (2.Kor. 5, 19-20). Das können wir nur überzeugend tun, wenn wir gleichzeitig dafür eintreten, das Böse nicht mit Bösem zu vergelten, sondern mit Gutem (Röm. 12, 17-21). So hat es Gott selbst gemacht (Röm. 5, 6-10). Entsprechend der biblischen Anweisung wird auf diese Art und Weise das Böse überwunden, auch wenn es unserer menschlichen Logik zu widersprechen scheint.

Im Klartext heißt das: Gewaltfreiheit ist der einzige Weg, der die Verheißung Gottes hat (Matth. 5, 5-10; Hebr. 10, 32-39). Selbst wenn er der schwierigere ist und auf dieser Erde sein Ziel nie ganz erreichen wird, bleibt er das.

3. Die Konsequenz: Einübung in gewaltfreie Konfliktlösungen: Für die, die sich darauf berufen, daß Christus unser Friede ist, kann es deshalb nur eine Konsequenz geben: alles daranzusetzen, im Kleinen wie im Großen als Friedensstifter tätig zu sein. Das ist der Weg der gewaltfreien Konfliktlösung. Sie setzen damit deutliche Zeichen, wie Gott seine Welt bewahrt und gestaltet haben will.

Dafür gibt es verschiedene Möglichkeiten, auf die wir hinweisen möchten:

- Beteiligung an freiwilligen Friedensdiensten im In- und Ausland. Sie reichen von kurzzeitigen Einsätzen in Flüchtlingslagern im ehemaligen Jugoslawien bis zu mehrjährigen Friedensdiensten in Entwicklungsländern. Letztere können als Ersatz für den Zivildienst geleistet werden.
- Beteiligung an Verfahren der gewaltfreien Konfliktlösung (Mediation). Sowohl in persönlichen Streitfällen als auch in Gruppenkonflikten und in politischen Auseinandersetzungen ist dieses Verfahren anwendbar. Es muß allerdings eingeübt und immer wieder erprobt werden.
- Beteiligung am Konzept der Sozialen Verteidigung. Sie umfaßt alle Formen des gewaltfreien Widerstandes bei einem militärischen Angriff von außen oder einem Staatsstreich im Inneren.
- Beteiligung an der Forderung zur Einführung eines Zivilen Friedensdienstes. Er könnte in der Zukunft als Schulungseinrichtung und mit organisierten Dienst- und Einsatzgruppen zur gewaltfreien Konfliktlösung den Wehrdienst ersetzen.
- Beteiligung an der Kriegsdienstverweigerung. Solange die Wehrpflicht noch besteht und solange die Beteiligung an oben genannten Diensten nicht gesetzlich geregelt ist, bleibt die KDV notwendig. Kriegsdienstverweigerer setzen damit ein Zeichen für Gewaltlosigkeit und unbedingten Willen zum Frieden ohne Waffen⁴³.

f) *Appell: „Sind Soldaten Mörder?“ (1996)*

„Als Beauftragte zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer und Zivildienstleistenden im Bereich der Evangelischen Freikirchen beobachten wir seit längerem eine Entwicklung, die uns zutiefst besorgt macht und zum Protest herausfordert:

Weil der Sinnverlust des Dienstes bei der Bundeswehr immer weiter um sich greift und steigende Kriegsdienstverweigererzahlen nach sich zieht, scheinen die politisch Verantwortlichen zu merkwürdigen letzten Mitteln zu greifen, um diesen Trend zu stoppen:

- Sie begründen militärische Einsätze mit der „Wahrung von Menschenrechten“ und kaschieren damit politische Ratlosigkeit oder schwerwiegende Fehler in der Außenpolitik.
- Sie wehren sich gegen den vernünftigen Trend zur Abschaffung der Wehrpflicht mit Argumenten aus vordemokratischer Zeit.
- Sie versuchen verzweifelt, das schwindende Image der Bundeswehr mit formaljuristischen Mitteln zu retten, indem die Bundesregierung

43 Faltblatt der AG 8 der VEF.

ein Gesetz zum besonderen Ehrenschatz für die Bundeswehr (§ 109 b StGB) plant.

Die freiheitliche Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, besonders auch hinsichtlich der Verwendung des Tucholsky-Zitates „Soldaten sind Mörder“, müßte für die Politik und die Gesellschaft ein notwendiger Anlaß sein, offen und demokratisch über die Rolle und Existenzberechtigung der Bundeswehr, der Wehrpflicht, der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und eines „Zivilen Friedensdienstes“ zu diskutieren.

Statt dessen wird versucht, pazifistische Stimmen gegen den Gebrauch von Waffengewalt mundtot zu machen. Die ethische Beurteilung solcher, die mit Waffen das Leben von Menschen auslöschen, soll unter Strafandrohung gestellt werden. Das widerspricht den Grundrechten unserer Verfassung.

Eine solche Einschränkung der Meinungsfreiheit ist in den westlichen Demokratien ohne Beispiel. Sie öffnet polizeistaatlichen Methoden Tür und Tor und erinnert an schreckliche Zeiten in der deutschen Geschichte. Ein solches Gesetz würde fatal an den § 134 a des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich anknüpfen, der im Dritten Reich als Instrument zur Verfolgung Andersdenkender diente.

Wir protestieren als Christen gegen diesen Versuch, die Meinungsfreiheit einzuschränken!

Da wir versuchen, von unserem Glauben her zu denken und zu leben, sind wir davon überzeugt, daß die Verfügung über Leben und Tod nur Gott zusteht. Eine Ausnahme von dem Gebot Gottes „Du sollst nicht töten“ darf von keinem Menschen verfügt werden. Wir sehen jede Vernichtung von menschlichem Leben als gegen Gott gerichtet und damit als schwere Schuld an. Keine staatliche Macht kann den Menschen von dieser letzten Verantwortung freisprechen und ethisch entlasten.

Wir sehen deshalb unsere Glaubensfreiheit tangiert, wenn uns verboten werden sollte, das Töten von Menschen (im oder ohne Krieg) ethisch und öffentlich zu qualifizieren. Es muß möglich bleiben, daß jemand aus Überzeugung das militärische Töten als „Mord“ bezeichnet und diejenigen, die es ausführen oder befehlen als „Mörder“ benennt. Das geschieht unter Vorbehalt und nicht ohne das Bewußtsein eigener Schuld auf vielen Gebieten. Aber eine deutliche ethische Bewertung, die auch zur Warnung dient, ist damit nicht ausgeschlossen, sondern zur Gewissensbildung geradezu erforderlich.

Wir fordern deshalb alle Fraktionen des Deutschen Bundestags auf, das Gesetzgebungsvorhaben der Bundesregierung unbedingt zu stoppen. Wir weisen darauf hin, daß der Ehrenschatz

der Bundeswehr und jedes einzelnen Soldaten völlig ausreichend durch die §§ 185 ff StGB gewährleistet ist.

Wir appellieren deshalb an jeden einzelnen Abgeordneten des Deutschen Bundestages, den Entwurf des § 109 b StGB abzulehnen und hierdurch inneren und äußeren Schaden von der Bundesrepublik Deutschland abzuwenden⁴⁴.

V. Ergebnis: Zusammenfassung und offene Fragen

Die Positionen zur politischen Ethik aus der Kirchengeschichte und aus der in Lausanne angestoßenen Bewegung der Evangelikalen zeigen den immerwiederkehrenden Bezug zur Verkündigung des Reiches Gottes und zur Nachfolge Jesu. Jesu größtes Anliegen war die Königsherrschaft Gottes. Sie bildete das Zentrum seiner Verkündigung. Er erwartete von seinen Jüngern, daß sie an erster Stelle nach dem Reich Gottes trachteten und für sein Kommen beteten. Die Königsherrschaft Gottes war die alttestamentliche Hoffnung auf eine veränderte Welt. Jesus offenbarte seinen Jüngern, daß sie mit ihm und in ihnen schon angebrochen ist und sich wie aus einem winzigen Senfkorn zu einem großen Baum entfalten wird. Das Reich Gottes entfaltet seine Wirksamkeit, indem es Beziehungen und Verhältnisse verändert und heilt. Die Bibel bezeichnet das Ergebnis mit dem Wort „shalom“ bzw. „eirene“ (= Frieden). Die Proklamation des Reiches Gottes erfordert notwendigerweise, seinen Forderungen für Gerechtigkeit und Frieden auch nachzukommen. Insofern kann der Pazifismus eine Konsequenz biblisch-theologischer Friedensethik sein.

Der Auftrag für Christen ist: die „Institution des Krieges überwinden“ und eine „Kultur der Gewaltfreiheit aufbauen“, stellt der Konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fest. Aber, diese Zielvorgaben zugunsten eines prinzipiellen Verzichts auf Androhen und Einsatz von verletzender und tötender Gewalt gegen Menschen beim Austragen von Konflikten werden oft als irreführende „pazifistische Utopie“ kritisiert. Die Festlegung auf Gewaltlosigkeit sei „ein großer Irrtum über den Menschen und seine Natur“, weil staatliche Ordnung erfahrungsgemäß nicht ohne „sanktionierende Gewalt“ auskommen würde (Arbeitskreis ‚Sicherung des Friedens‘). Begrenzter Krieg könne „üble Notwendigkeit“ sein (EKD-Präses Schmude). Es könne eine „Pflicht zu militärischen Aktionen“ geben (Landesbischof Hirschler). Kriegshandlungen werden als „humanitäre Intervention zum Schutz des

⁴⁴ Appell der AG 8 der VEF gegen den Gesetzentwurf zum besonderen Ehrenschatz für die Bundeswehr (gekürzt).

Schwächeren“ gerechtfertigt (Militärdekan Rausch). Ein „disziplinierter Rückgriff auf Gewalt zur Eindämmung von gewalttätiger Aggression“ wird als Mittel der Politik legitimiert (Prof. W.Spahn). Ist der Pazifismus also doch eine untaugliche Friedensethik für Christen?

Der schon zitierte Mennonit Myron S. Augsburg er hält dagegen, indem er auf das unselige Mißverständnis des christianisierten Abendlandes hinweist:

„Als Christen haben wir nicht die Aufgabe, eine Ethik für den Staat oder die Gesellschaft aufzustellen, sondern wir sollten uns darauf konzentrieren, eine klare, eindeutige Ethik für die Jünger Jesu zu entwickeln. In manchen Staaten der westlichen Welt ist es für die meisten Menschen schwer, diesen Standpunkt zu verstehen. Wir gehen oft immer noch davon aus, daß es ‚christliche Nationen‘ gibt, und wir versuchen, der Gesellschaft eine Ethik vorzulegen, die wir als Christen gutheißen können. Wir brauchen dringend ein neues Bewußtsein des Pluralismus im neutestamentlichen Sinne“⁴⁵.

Kritisch nach den „Grundlagen, Chancen und Grenzen eines christlichen Pazifismus angesichts konkreter politischer Gestaltungsaufgaben“ fragt in einem Beitrag unter dem Thema „Pazifismus als politische Ethik für Christen?“ Wolfgang Lienemann, Prof. für Ethik an der Universität Bern: „Gibt es eine weitergehende politische Verantwortung des christlichen Pazifismus für das Ganze einer politischen Ordnung? Unter welchen Bedingungen und in welcher Form beteiligen sich Pazifisten an der Gewinnung und Ausübung politischer Ämter und damit auch politischer Macht?“⁴⁶.

Damit ist die Gretchenfrage an den Pazifismus gestellt. Die Täuferbewegung untersagte die Ausübung öffentlicher Ämter (*qui interdicunt haec civilia officia christianis*). Teilnahme an politischer Verantwortung ist wiederum für die meisten heutigen Freikirchen und christlichen Pazifisten keine Frage mehr. Die Frage ist aber: wo liegt die Grenze ihres politischen Engagements, und welche Mittel sind für sie in der Ausübung politischer Ämter ausgeschlossen? Wenn der Pazifist nicht Soldat wird – darf er dann Polizist oder Richter oder Parlamentarier sein? Wenn nicht Verteidigungsminister, dann doch Justizminister? Wenn das Reich Gottes die radikale Infragestellung jeder staatlichen Macht ist, dann ist ein unbedingter Rückzug der Pazifisten aus allen Bereichen geboten, in denen Macht ausgeübt wird, denn staatliche Macht basiert immer auf der Gewalt der einen gegen die anderen.

45 Robert Clouse (Her.), *Der Christ und der Krieg*, Marburg 1982, S. 69

46 W. Lienemann, „Gerechter Frieden“ als Auftrag der Ökumene – Zur Auseinandersetzung um die Frage der Gewalt im Ökumenischen Rat der Kirchen, in: EAK (Hg.), *Christen und Pazifismus*, Bremen 1993, S.1-23.

Stimmt deshalb die These: wer Frieden schaffen und Gewalt eindämmen will, muß die dafür erforderlichen Machtmittel auch erstreben und anwenden? Gehört Macht – wie die Gewalt – zur *conditio humana*, und kann sie – auf andere Weise als die Gewalt – im Dienst von Recht und Frieden stehen, so daß alle davon einen Nutzen haben können? Muß sich die politische Ethik des Pazifismus fragen lassen, was sie zur Begrenzung und Steuerung politischer und wirtschaftlicher Macht in der nationalen wie internationalen Gesellschaft beizutragen vermag, etwa zum Schutz von Gewalt, zum Schutz vor Not und zum Schutz der Freiheit?

Der Pazifismus, der sich als konsequente biblisch-theologische Friedensethik versteht, wird sich immer mit der Übernahme öffentlicher Ämter schwertun, insbesondere natürlich mit dem sog. Schwertamt. Die Bergpredigt, der sich der Nachfolger Jesu verpflichtet sieht, liefert ihm das ständige Kontrast- und Störprogramm zur Welt und die Gemeinde ist für ihn die Kontrastgesellschaft, die heute schon nach qualitativ anderen – und das heißt vor allem – nach gewaltfreien Prinzipien ihr Leben ordnet und damit Hoffnungszeichen für die Welt setzen will. Hier stellen manche die Frage, ob dieses Kontrastbild der wahren *Ekklesia* der Welt nicht etwas schuldig bleibt, was die Christen ihr zu finden helfen könnten?

Ich sage nein! Wenn man den säkularen, religions- und konfessionsneutralen Staat um der Freiheit und des Schutzes der Bürger und der eigenen Gemeindeexistenz willen bejaht, und wenn man eine entsprechende Völkerrechtsordnung anstrebt, dann hat man das Recht und auch die Pflicht, die Wahl der Mittel, die zur Verteidigung des Rechtes und der Freiheit erforderlich sind, nicht nur kritisch zu hinterfragen, sondern auch von der Hoffnung des Reiches Gottes im Sinne des Pazifismus der Bibel zu verändern und dafür Mehrheiten zu gewinnen.

Die Frage nach der Politikfähigkeit des Pazifismus ist eine berechtigte und schwierig zu beantwortende Frage. Noch spannender aber ist die Frage: Unter welchen Bedingungen wird es möglich, daß die Verwalter politischer und wirtschaftlicher Macht und die Inhaber öffentlicher Ämter auf die Ausübung von (tötender) Gewalt verzichten können? Erst im jenseitigen Himmelreich, wenn es sie sowieso nicht mehr gibt?

Nein, die Realität des Pazifismus ist einfach: „Immer dann, wenn die Politik versagt, sind es zuerst die der Gewaltfreiheit verpflichteten Menschen, die noch unter dem Lärm der Waffen einen stillen Dialog der Verständigung beginnen. Es sind die Quäker, die in Nordirland geduldig arbeiten, die kleinen Friedensgruppen, die auf dem Balkan Treffen und Gespräche zwischen Todfeinden anbahnen und begleiten, die Entwicklungshelfer, die in Somalia

trotz allem aushalten. Wenn je Frieden wird, wächst er aus dem Samen, den diese Menschen gelegt haben“⁴⁷.

„Eine gewaltfreie Aktion [...] betrachtet den Gegner, auch wenn sie Druck auf ihn ausübt, als einen Menschen, der nicht besiegt und geschlagen, sondern zum Einlenken gebracht werden soll. [...] Schon in der gewaltfreien Aktion selbst muß das Ziel des Kampfes, müssen wahrhaft humane Strukturen in den Beziehungen zwischen Menschen sichtbar werden“⁴⁸.

„Insofern kann man sagen, daß der Pazifismus die Vision einer Politik aufscheinen läßt, wie sie einmal beschaffen sein müßte, um im Kampf um die Macht wenigstens unbedingt auf tödende Gewalt und seelische Zerstörung des Gegners verzichten zu können, denn das Tötungsverbot ist die definitive Schwelle, die uns von der Zerstörung der fremden wie der eigenen Humanität trennt. Pazifisten, die diese Schwelle zu überschreiten sich weigern, sind darum Hüter der Möglichkeit einer humanen Politik“⁴⁹.

Die Frage, ob Pazifismus die Konsequenz biblischer Ethik ist, darf wohl mit einem deutlichen Ja beantwortet werden. Ob er eine erfolgreiche ethische Position darstellt, steht auf einem anderen Blatt. Das aber kann nicht der Maßstab christlichen Handelns sein. Die Wahrheit biblischer Friedensethik macht sich weder vom Erfolg noch von menschlicher Logik noch von historischer Erfahrung abhängig, sondern sie lebt aus dem Glauben an die Offenbarung des guten, heilvollen und letztlich sinnvollen Willens Gottes. Sie ist Ethik aus Glauben heraus und deshalb Gewissens- und Gesinnungsethik.

Luther, der oft genug äußerst ambivalente und dialektische theologische Positionen vertrat, weist die Richtung, die für glaubende Christen Orientierung zu geben vermag:

„Wir Christen sind andere Leute (als Fürsten, Herren, Juristen und sonstiges irdisches Regiment: ‚Das gehet uns nichts an.‘) und stehen in einem anderen Kampfe; wir fechten um ein anderes Leben, Land, Gut, Schatz und Reich, welches ewig währen soll. So haben wir auch solche Feinde, die wir nicht mit Eisen, Stahl, Schwert noch Büchsen wegschlagen oder hinrichten könnten. Darum müssen wir auch mit anderm Harnisch gerüstet sein, nämlich vom Himmel herab, von Gott selbst gezeigt und gegeben“⁵⁰.

47 Ebd. S. 22

48 H.E. Tödt, in: Deutscher Ev. Kirchentag Stuttgart 1969, Dokumente, Stuttgart 1970, S. 833-849

49 Lienemann (wie Anm. 47), S. 22

50 Martin Luther, WA 34 II, 397, 38-398, 8.

DDR-Quäker als Brückenbauer zwischen Ost und West, im Sinne historischer Voraussetzungen ihres Staatsverständnisses

Von dem Trost, den der junge George Fox in seiner seelischen Not erfuhr durch jene Stimme, die ihm, wie er schreibt, Christus Jesus als Retter offenbarte¹, sind es nur einunddreißig Jahre bis zu dem Schreiben, das der Quäker Robert Barclay 1678 bei den Friedensverhandlungen in Nimwegen zur Beendigung des Niederländisch-Französischen Krieges an die Kontrahenten richtete, teilweise folgenden Inhalts:

„Die Hauptursache all des die Christen befallenden Elends ist, daß sie Christen nur dem Namen nach und nicht in Wirklichkeit sind. Dies zeigt sich besonders unter den Geistlichen, die meist die größten Befürworter von Kriegen sind“².

Dies ist die Zeit der ersten Schritte dieser Glaubensgemeinschaft auf einer Spur, die sie zwischen zwei Instanzen herkömmlicher Autorität – Amtskirche und Staat, dann auch Staat und Staat – verfolgt haben, dabei bedacht, diesen Dritten Weg so zu markieren, daß er eben jenen Gewalten als Herausforderung erschien, der sie sich glaubwürdig würden stellen wollen.

Das Zitat, eigentlich gar nicht konzilient, ist historisch einzuordnen. Anhand relevanter Begründungen soll versucht werden, an weiteren Beispielen die Grundlagen quäkerischen Staatsverständnisses zu erarbeiten, bis hin zur Darstellung seiner Anwendung in der DDR in Zusammenhang mit der Funktion der Quäker als Brückenbauer.

Das 17. Jahrhundert, zwischen Reformation und Aufklärung, war reich an programmatischen Denkanstößen, ohne Umschweife vorgebracht. Aus vielen Quellen wurde die Suche nach dem rechten Weg gespeist. Dazu gehörte auch die Mystik. Jakob Böhme starb 1624, dem Geburtsjahr von George Fox, der seine Schriften kannte; im gleichen Jahr wurde Angelus Silesius geboren. Die vielen unterschiedlichen Strömungen trugen Merkmale eines Umherirrens, zumal religiös-geistig-politisch verzahnt vorgegangen wurde, wie der Bürgerkrieg in England zeigt. Angesichts der mit der Restauration der Monarchie fortschreitenden staatlichen Repression hielten die Quäker 1661, ein Jahr vor der Uniformitätsakte, die Zeit für gekommen,

1 Duncan Wood, *Die Leute, die man Quäker nennt*, London 1982, S. 3.

2 Sydney D. Bailey, *Peace is a Process*, London 1993, S. 65.

ihrerseits eine programmatische Standortbestimmung zu publizieren. Zwar war sie an die Adresse des Königs gerichtet, jedoch ebenso an die der noch immer Bürgerkriegswilligen. Es handelt sich um das Friedenszeugnis:

„Wir lehnen alle äußeren Kriege, Hader und Kämpfe mit äußeren Waffen für jedes Ziel oder unter jeglichem Vorwand ab. Und dies ist unser Zeugnis für die ganze Welt. Der Geist Christi, der uns führt, ist nicht veränderlich, so daß er uns einmal von einer Sache als einem Übel fortruft und uns ein andermal zu ihr hinführt; und wir wissen bestimmt und bekennen es der Welt, daß der Geist Christi, der uns zur vollen Wahrheit führt, uns niemals zu Kampf und Krieg gegen irgendeinen Menschen mit äußeren Waffen bewegen wird, weder für das ewige Reich Christi noch für die Königreiche dieser Welt“³.

Diese Erklärung wird meist von religiöser oder humanitärer Warte beurteilt. Der Staat konnte sie freilich politisch deuten. Robert Barclay (1648-1690) in seiner Schrift „Apology“⁴ widmete sich mit einer systematischen Betrachtung und Auslegung der neuen Glaubensrichtung als erster den betreffenden Zusammenhängen, deren Relevanz von Verflechtungen zwischen Kirche und Staat geliefert wurde. Die Anglikanische Kirche nahm nach Cromwell 1660 ihren Platz als Staatskirche wieder ein und verfolgte alle Dissenters, eben auch im Namen des Staates. Die Quäker wurden zudem von den Freikirchen aus theologischen Gründen angegriffen und fanden sich so in einer Sonderposition.

Das Friedenszeugnis ist der erste Anhaltspunkt für eine Analyse quäkerischen Staatsverständnisses. Das Dokument muß zunächst gesehen werden vor dem Hintergrund des von konfliktbeladenen Fragen nach den letzten Dingen bestimmten 17. Jahrhunderts und den daraus resultierenden religiös-politischen Verwicklungen.

Für die Quäker ergibt sich der Zusammenhang zwischen ihrem Glauben und ihrer Stellung zum Staat aus ihrer Erkenntnis, daß das Reich Gottes rein geistig sei und weltliche Reiche nicht bekämpft zu werden brauchten, um seine Existenz in den Seelen der Menschen zu verwirklichen.

„Die frühen Quäker lebten in dem Bewußtsein, daß die Wahrheit, die sie beharrlich als ein wirksames, in Jesus personifiziertes Prinzip betrachteten, eine tatsächliche Macht auf Erden sei. Sie teilten die Ansicht von der chronologischen Dualität, welche die Eschatologie der ersten Christen beseelte: die Gegenwart ist schon Erfüllung, aber noch nicht Vollendung“⁵.

Jedoch waren die frühen Quäker keine Chiliasten, die eine Vollendung von Gottes tausendjährigem Reich der Glückseligkeit auf Erden erwarteten.

3 Richenda C. Scott (Hg.), Die Quäker, Stuttgart 1974, S. 57.

4 Siehe hierzu: Howard H. Brinton, Friends for 300 Years, Philadelphia 1965, S. X.

5 Scott (wie Anm. 3), S. 28.

Das Streben nach Idealem schloß ein Wirken in Weltlichem nicht aus, setzte es vielmehr voraus. Jesus war ihnen gegenwärtig, wie er es frühen Christen gewesen war, von denen überliefert ist, daß auch sie gegen Teilnahme an Kriegen waren; Barclay erinnert an Martin von Tours, der dem Kaiser Julian (dem Abtrünnigen) auf dessen diesbezügliche Frage antwortete: „Ich bin ein Soldat Christi, so kann ich nicht kämpfen“⁶.

Das Bekenntnis zum Frieden 1661 richtete sich nicht gegen den Staat. Es war ein Protestschreiben gegen die Gefangennahme von Quäkern, denen man die Zugehörigkeit zu einer Verschwörerbande vorwarf, die sich ‚Männer der Fünften Monarchie‘ nannten und London in Erwartung der Wiederkunft Christi gewaltsam besetzen wollten. Weiterhin war das Dokument ein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit nicht nur vor der Regierung, sondern auch vor dem einen oder anderen Glaubensbruder, der vielleicht in seiner Ungeduld zu unbedachtem Aktionismus neigte.

Gleichwohl verheißt die Erklärung Aktion, und zwar aktiven gewaltlosen Widerstand. Vom ‚Licht Christi‘ her – eine frühe Quäkerformulierung – ist Pazifismus so zu verstehen⁷. Laut Barclay ist es von einem Staat, der die christliche Botschaft nicht zu seiner Verhaltensweise gemacht hat, nur zu erwarten, daß er Konflikte letztlich bewaffnet, mithin nach nichtchristlichen Prinzipien, austrägt. Seine Bemerkung in seinem Nimweger Schreiben zur Rolle der Geistlichen folgt seiner Definition der Sonderstellung der Quäker und ist aus der Situation zu verstehen, wie sie seiner Ansicht nach von den geistigen Strömungen des 17. Jahrhunderts geprägt wurde. Er konstruierte daraus ein für die Erfassung quäkerischen Staatsverständnisses ganz wichtiges Verhältnis zu Autorität überhaupt, das, hergeleitet vom spirituellen Bereich, den säkularen prägte. Dazu ein Quäkertheologe aus heutiger Sicht:

„Frühe Freunde unterschieden zwischen, einerseits, Spiritualität, Leben, Gegenwart des Göttlichen als Sitz von Autorität und, andererseits, ‚Tradition‘ bei den Katholiken, ‚Heiliger Schrift‘ bei den Protestanten und ‚Rationalismus‘ bei den Sozinianern. Während diese Begriffe den Freunden wichtig sind, sind sie nicht primär, denn sie sind entweder die formgebenden Kapazitäten expliziten Bewußtseins oder die daraus resultierenden Formen institutioneller Strukturen, Glaubenssysteme und Moralprinzipien. Im Unterschied zu anderen christlichen Konfessionen erfahren Freunde unsere gestaltenden Werke und Aktivitäten aus einer Quelle, die vor allem Anfang kam und lokalisieren Autorität auf dieser einst noch nicht reflektierten und daher unformulierbaren Ebene als dem Punkt (oder der Quelle) der Entstehung statt auf der Ebene von daraus entstandenen Strukturen, wie z.B. kirchlichen Verkündigungen oder inspirierter Schrift. Die Freunde stellen sich diesem Ursprung entstehender und integrativer Schöpfung,

6 Brinton (wie Anm. 4), S. 160.

7 Ebd.

die sie [...] in Andacht und täglichem Leben erfahren, nennen sie Gott und, in Erwidrung, bauen Gemeinwesen wie auch Tradition auf⁸.

Das 17. Jahrhundert war noch eine Zeit, in der Staatsverständnis auch Religionsverständnis bedeutete. Spricht nun aus diesem Zitat auch die Mystik, so ist sie Wegweiser in Sinn von Praxis ebenso wie von Theorie, wird doch menschliches Zusammenleben angesprochen. Nach jener Offenbarung, die George Fox widerfahren war, hatten die Quäker schnell viel Tatkraft entwickelt und einen gewissen Bekanntheitsgrad erlangt.

Alle diese Gedankengebäude jedoch kontrastierten mit Realitäten religiösen und politischen Lebens. Die Geschichte der Verfolgungen, Auswanderung, Sektengründungen und Aufständen ist zu facettenreich, um hier nachgezeichnet zu werden, zumal sie bekannt ist. Relevant für unser Thema ist das sogenannte ‚Heilige Experiment‘: die Gründung der Kolonie Pennsylvania 1682 nach quäkerischen Prinzipien. William Penn (1644-1718) war in der Lage, diese in ein Staatsverständnis einzubringen, das ihm und seinen Mitarbeitern ihre Umsetzung auf administrativer Basis erlaubte.

Penn ist als „Visionär der Praxis“ beschrieben worden⁹. Als bedeutender politischer Theoretiker bemühte er sich um die Umsetzung des quäkerischen Autoritätsbegriffs in eine Gesellschaftsordnung, die sich von unten nach oben aufbauen würde. Wie der einzelne ‚etwas von Gott‘ – in der Terminologie der Quäker – in sich trägt als sein Anteil an der göttlichen Obrigkeit, der er zu gehorchen sich bemüht, so solle sich der Staat aufbauen durch Föderalismus als Ausdruck von Konsensdemokratie.

Da nun Autorität sozusagen jedem einzelnen leuchtet, kann sich ein Gemeinwesen auf der Grundlage einer dementsprechenden gegenseitigen Erkenntnis, Tolerierung und Respektierung konstituieren. Es ergibt sich die Formel: Demokratie + Disziplin = Konsens, dies nach der Methode der Geschäftsversammlungen der Quäker, in denen es weder Abstimmungen noch Mehrheitsentscheidungen gibt. Die Freunde üben Selbstdisziplin; sie steht im Verhältnis zu längeren, detaillierten und andachtsvollen (prayerful) Beratungen zuvor.

Das anfangs angeführte Zitat reflektiert dies insofern, als bei diplomatischen Interventionen seitens der Quäker den Kontrahenten jeglicher Gesichtverlust von vornherein erspart bleibt durch Anwendung jener Disziplin auf die aktuelle Problemstellung. Es wird nicht gesagt, was zu tun oder zu lassen sei – es werden lediglich Ratschläge angeboten. Dem Quäker ist es

8 R. Melvin Keiser, Answering That of God, in: Quaker Theology Seminar, Authority and Tradition: Proceedings 1996/97 (Birmingham 1997), S. 18/19.

9 Scott (wie Anm. 3), S. 37.

als einem auf gewaltlose Friedenserhaltung hinarbeitenden Christen – hierher gehört die Bezeichnung „Friedenskirche“ – bei Missionen in Sachen Konfliktlösung verwehrt, sich für die eine oder andere Seite zu engagieren.

Visionär der Praxis zu sein bedeutet, derartige auf religiöser Überzeugung fußende Richtlinien in Verhaltensweisen umzusetzen. Davon war die Administration der Kolonie Pennsylvania keine Ausnahme: Pragmatismus ergab sich allein schon aus den Erfahrungen der noch nicht lange zurückliegenden Zeit des Friedenszeugnisses, als sich das Commonwealth auflöste und ein Heer von unzufriedenen Soldaten und Politikern um Oliver Cromwells Erbe stritt. Es herrschte Orientierungslosigkeit, von der auch die Quäker berührt wurden. Einer von ihnen zog daraus die Konsequenz, daß christliche Werte im öffentlichen Leben Parteienbündnissen entgegenstehen: was zählt, sind „Gerechtigkeit und Gnade und Wahrheit und Frieden und wahre Freiheit, daß diese in unserem Volk hochgehalten werden, [nebst] Güte, Rechtschaffenheit, Milde, Mäßigung, Friede und Einigkeit mit Gott [...]“¹⁰.

Das wohl eigentlich Revolutionäre am Friedenszeugnis ist eine Interpretationsmöglichkeit im Sinne von Patriotismus, mithin der Gedanke, aktiver gewaltloser Widerstand diene ihm. Das hiermit verbundene Visionäre, weitergedacht, bedingt einen Idealstaat als Gemeinwesen, konzipiert auf zwei Ebenen: erstens, der prophetischen Verheißung, zweitens, der politischen Vernunft – eine Konstellation, die sich übrigens dreihundert Jahre später wiederfinden sollte in den Bestrebungen derer, die die DDR zu einer besseren Republik machen wollten: Schwerter zu Pflugscharen – Politische Friedenssicherung¹¹.

In Penns Kolonie hatte sich quäkerischer Pragmatismus einem konkretisierten Konzept staatlicher Ordnung anzupassen, in der die erwähnte Formel zwar weiter existierte, sich jedoch die Definition der Komponente ‚Disziplin‘ gewandelt hatte von schweigender Akzeptanz gemeinschaftlicher Entscheidungsfindung ohne Abstimmung zu artikulierter Bestätigung mehrheitsgetragener Entscheidungsfindung durch Abstimmung. So ergab sich eine Kooperation zwischen William Penn und John Locke, die verfassungsgeschichtliche Normen aufstellte. Wie die Freunde aus dem Geist Gottes in ihrer Erfahrung Kraft schöpften zu gemeinsamer Aktion, so sah der Philosoph in seiner Staatslehre nach seinem Ableiten des Entstehens der

10 Ebd. S. 35/36.

11 Siehe hierzu: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Pax Christi, Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Dokumentation Berlin 1990.

Begriffe aus der Erfahrung den Grundsatz der Volkssouveränität, die der Staat zu bestätigen sowie deren Ansprüche er zu schützen habe. Beriefen sich die Quäker auf einen vorreligiösen Gottesbegriff, so berief sich Locke auf vorstaatliches Naturrecht.

Sicherlich ist seine Staatsphilosophie viel verzweigter, als es hier relevant wäre, sie darzustellen. Gerade das jedoch unterstreicht seine Bedeutung als derjenige, der es sich leisten konnte, aus der Fülle seiner Erkenntnisse den Idealen Penns nicht nur eine Basis für ihre Realisierung zu liefern, sondern auch dessen Einfluß bei ihrer Umsetzung anzuerkennen. Hierher gehören die Prinzipien der Abhängigkeit der Regierung von der Zustimmung der Regierten, der Gewaltenteilung sowie der vollständigen Trennung von Kirche und Staat¹². Um diese Zeit schrieb Locke übrigens auch eine Abhandlung über ‚Die Vernunftgemäßheit des Christentums‘, hundert Jahre bevor die aufgeklärten Gründerväter der Vereinigten Staaten sich dies zu eigen machten (Deismus).

Zieht man Bilanz, so erscheint dieses Vernunftprinzip in einer Katalysatorfunktion, die der Evolution quäkerischen Staatsverständnisses die Entwicklung staatlicherseits des Wissens um die Traditionen der Quäker gegenüberstellte. Einerseits hatte sich die interne Organisation der Quäkergemeinden nicht auf diejenige eines Staatswesens übertragen lassen, andererseits wurde dieses von deren Prinzipien beeinflusst. Da ein Staat – ein Regime, eine Regierung – letztlich durch Menschen repräsentiert wird, sehen die Quäker dies in ihrem Glauben an die Gottverbundenheit eines jeden – Jakob Böhme: ‚Urgrund in Gott‘ – als den Ansatz zu ihrem Staatsverständnis, das ihnen also auch Menschenverständnis bedeutet. Die Evolution ihres ‚Heiligen Experiments‘, das noch nach Religionsverständnis konzipiert war, wurde unerwartet zu einer für sie fundierten Bestätigung des Primats des Individuums über den Staat.

Das relativiert den Machtverlust der Quäker in ihrer Kolonie um die Mitte des 18. Jahrhunderts, hatten sich doch Penn und Locke im Entwurf des Regierungsprogramms für Pennsylvania (Frame of Government) 1682 hinsichtlich des Mehrheitsprinzips geeinigt in einer Vorwegnahme parlamentarischer Regeln, die mit der Glorreichen Revolution 1688 in England etabliert wurden, ein Jahr vor der Toleranzakte und nach Lockes ‚Treatises of Government‘, einer Begründung der Gewaltenteilung als Garantie zur Sicherung der Freiheiten der Bürger. Für Penn als Pragmatiker war diese Entwicklung folgerichtig, hatte er ja schon während des Studiums seinen Marsilius von Padua gelesen mit dessen rein weltlicher Staatslehre: Volks-

12 Brinton (wie Anm. 4), S. 156/157.

souveränität, Trennung von Staat und Kirche, Überordnung eines Konzils über den Papst.

Quäkerisches Staatsverständnis bedingt nicht die Anerkennung irgendeiner Staatsform. Das rührt her von der Überzeugung der Freunde von der Wahrheit in Jesus als tatsächlicher Macht auf Erden und von der Verwirklichung des Reiches Gottes in den Seelen der Menschen, ohne daß weltliche Reiche gestürzt zu werden brauchten. Ein Beispiel aus der Hitlerzeit verdeutlicht dies: im Namen der deutschen Jahresversammlung – der Organisationsform der Freunde – mußte ein Fragebogen der Gestapo beantwortet werden, u.a. zur ‚Stellung zum heutigen Staat‘. Da heißt es:

„Die Quäker als eine religiöse Gesellschaft haben in ihrer Gesamtheit in ihrer 300jährigen Geschichte, in der sie unter den verschiedensten Staatsformen [...] gelebt haben, niemals zu diesen irgendeine Stellung eingenommen und können das auch nicht, da sie keine Satzung und Bindung außer dem Geist Christi und seinem Evangelium haben und ihre Mitglieder daher auch nicht auf eine bestimmte politische oder weltanschauliche Haltung verpflichten können. Sie richten daher, wie an sich selbst, auch an jeden Staat die religiöse und sittliche Forderung des Evangeliums. Sie suchen diese aber nicht in geheimer Propaganda durchzusetzen, sondern sie bringen sie, wenn es ihnen nötig und richtig erscheint, bei den entscheidenden staatlichen Stellen offen als Freunde vor“¹³.

Das sollte natürlich auch später für die Freunde in der DDR gelten. Angesichts dieser Einstellung ist es wichtig, etwas zu sagen über den Widerstandsbegriff. Der Quäker wendet sich gegen Maßnahmen des Staates, nicht gegen diesen selbst. Zudem tut er das offen und unter Betonung des Persönlichen, das heißt, er richtet sein Anliegen – ein unter Freunden oft anzutreffender Begriff – an einen Ansprechpartner und betont zugleich seine eigene tiefempfundene persönliche Überzeugung aus den Glaubenssätzen seiner religiösen Gemeinschaft. Ein Widerstand, wie er besonders im politischen Sinn verstanden wird, ist also eher eine Form des Widerstehens, das immer auch Raum läßt für eine als positiv und friedenschaffend anzusehende Alternative. Kritik soll die Adressaten ansprechen auf deren Fähigkeit, aus sich heraus, vielleicht sogar in deren Selbstinteresse, Fragen zu stellen, einen Denkanstoß zu wagen, der ihnen nichts von ihrem Selbstvertrauen nimmt, ja es unter Umständen noch stärkt.

Zum Staatsverständnis der Quäker gehört zudem die Offenheit mit sich selbst in ihrer Rolle als Staatsbürger. Wo findet ihre Loyalität ihre Grenzen? Hierzu heißt es in den „Ratschlägen und Fragen“:

13 Anna Sabine Halle, Quäkerhaltung und -handeln im nationalsozialistischen Deutschland, Bad Pyrmont 1993, S. 23.

„Achtet die Gesetze des Staates, aber laßt euer oberstes Gesetz Gottes Absicht sein. Wenn ihr euch durch eure innere Überzeugung gezwungen seht, das Gesetz zu brechen, prüft zuvor ernsthaft euer Gewissen. Bittet eure Andachtsgruppe um betende Unterstützung, die euch Kraft geben wird, den richtigen Weg zu gehen, sobald dieser zu erkennen ist“¹⁴.

Typisch ist hier nicht nur die Formulierung, sondern die Tatsache, daß dies ein Ratschlag ist und kein Gebot. Wie der Quäker denen, deren Handlungen er für falsch hält, deren eigenen Denkprozeß zubilligt, so seine Glaubensgemeinschaft auch ihm. Das ist die Fortsetzung einer Tradition, begonnen mit der Frage William Penns an George Fox, wie lange er denn als Admiralssohn standesgemäß sein Schwert noch würde tragen dürfen, worauf Fox antwortete: Trage es, solange du kannst.

Entscheidungen, die die Würde der Beteiligten respektieren, ruhen auf einer sichereren Basis als es der Fall wäre, müßte sich die eine oder andere Seite gedemütigt fühlen. Auch erfordert ein Kompromiß mitunter mehr Mut als ein uneinsichtiges Beharren auf einem Standpunkt es täte. Quäker werden kein Gesetz in destruktiver Absicht brechen, sondern in konstruktiver Hoffnung auf eine positive Alternative. Beispiele sind Proteste gegen Kriegsdienst und gegen die Entrichtung von Kriegssteuern.

Viele Gesetzesreformen gehen zurück auf die Quäker, so in England die Unabhängigkeit des Schwurgerichts und das Recht, vor Gericht nur unter Bekräftigung auszusagen, statt einen Eid zu leisten¹⁵. Hierzu eine Quelle:

„[Keine dieser Kampagnen] hätte die ihnen beschiedene Stoßkraft gehabt, wären sie nicht im Zeichen der allgemeinen Achtung der Quäker vor dem Gesetz, sowie ihrer Anerkennung der legitimen Autorität der Obrigkeit geführt worden. Hier gab es eine erkennbare Diskrepanz, die den Regierungsbehörden sehr zu denken gab. Wenn das Gesetz recht hatte, warum sollten dann gesetzestreue Bürger ins Gefängnis gehen, um ihm zu trotzen? Die innere Disziplin und das nüchterne Verhalten der Freunde betonten allgemein diese Diskrepanz und lösten sie in Reformen auf. Wenn die Freunde diesen Weg in Anarchie oder offensichtlicher Aufsässigkeit gegangen wären, ist es unvorstellbar, daß sie Gesetze so wirksam reformiert haben könnten, indem sie ihnen widerstanden“¹⁶.

Hier sind drei Aspekte zu berücksichtigen. Erstens vertreten die Quäker das Prinzip einer mit der Lehre Jesu begründeten Gewaltfreiheit; zweitens pflegen sie unbedingte Offenheit jedermann gegenüber, was ihnen illegale Arbeit, wie Sabotage oder Verschwörungen, verbietet; drittens sehen sie sich

14 Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain, A dices and Queries/Ratschläge und Fragen, Bad Pymont 1995, S. 15.

15 Mt 5, 34-37.

16 Scott (wie Anm. 3), S. 41.

jener Göttlichen Gegenwart als eigentlicher Autorität verpflichtet. Wie sie ihre Aufgabe in der Hitlerzeit sahen, zeigt folgendes:

„Im übrigen verwenden Quäker das Wort ‚Widerstandskämpfer‘ nur ungern, vor allem auch deshalb, weil auf die Frage ‚War es Widerstand?‘ unterschiedliche Antworten möglich sind. In einem Brief an alle Mitglieder [...] beschreibt der Arbeitsausschuß der Quäker die grundsätzliche Einstellung zum NS-Regime: ‚Die Zeit privater Erbauung ist vorbei [...] wir müssen getragen sein von der Offenbarung des Ewigen in unserem Leben, so daß zwischen unserem Tun und unserer religiösen Überzeugung kein Unterschied mehr ist [...] Alle Menschen, gleichviel welcher Rasse, sind Gottes Kinder und unsere Brüder. Wir ermahnen alle Mitglieder, diesen Geist der Gewaltlosigkeit, des Friedens und der Hilfsbereitschaft überall dort kundzutun und zu bestätigen, wo sie seelische und andere Not sehen“¹⁷.

Zu dieser Zeit war die deutsche Jahresversammlung, gegründet 1925, acht Jahre alt. Zwar hatte es schon 1683 eine Vorgängerin gegeben, doch bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts war es um die Quäker in Deutschland wieder still geworden. Nun ging es auch um den Fortbestand der 230 Mitglieder umfassenden Gemeinde.

Der Brief ist symptomatisch auch für die Haltung der Freunde in der DDR zwölf Jahre später, deren es gar nur 51 gab. Ganz wichtig ist hier das Aufzeigen einer Parallelität zwischen, einerseits, dem einzelnen Freund, der für sein Handeln verantwortlich war, aber von der ganzen Gruppe mitgetragen wurde, und, andererseits, seiner Verantwortlichkeit vor jener Autorität an der Quelle, die vor allem Anfang kam. In einer konkreten Situation des aus diesem Glauben heraus erwachsenen Staatsverständnisses als Handlungsmotor zeigt und bestätigt sich eine quäkerische Handlungsfreiheit in doppelter Dimension: erstens, ein Gemeindeglied, beseelt von der Gegenwart Gottes, setzt sich vor Ort direkt in diesem Sinne ein; zweitens setzt es sich auseinander mit einer nicht-spirituellen, auf säkularer Ebene angesiedelten Dimension. Es geht hier nicht um den Wettstreit zweier institutionalisierter Instanzen um Einflußnahme auf den Menschen. Der Quäker agiert – politisch, sozial, humanitär – aus seiner Glaubensgemeinschaft heraus, die die Brücke ist zwischen ihm und jener Autorität an der Quelle. Als Visionär der Praxis steht er zudem in der Tradition William Penns, der sein Staatswesen sich angesichts politischer Realitäten zu einem Commonwealth mutieren sah. Durch die Trennung von Kirche und Staat wurde die spirituelle Dimension in ihrer Herausgehobenheit und Unvergleich-

¹⁷ Bundeszentrale für Politische Bildung, Studien zur Geschichte und Politik: Widerstand und Exil, Die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), Bonn 1985, S. 1.

barkeit nur bestätigt: Kirche als Tor zur Quelle, nicht als Träger von Politik.

Zu dieser Problematik die Stimme eines Kirchenmannes, der über die DDR folgendes schrieb:

„Zwischen dem Anspruch Gottes auf den ganzen Menschen in der Nachfolge des Jesus Christus und dem Anspruch der Ideologie auf den ganzen Menschen in der Unterwerfung unter die Partei gibt es keine Brücke und keinen Kompromiß, nur ein Entweder – Oder“¹⁸.

Die spirituelle und die säkulare Dimension scheinen sich hier auf vergleichbarer Ebene zu befinden, angesichts dessen die Schlußfolgerung logisch erscheint. Nur: diese Passage ist ein Vergleich zwischen Gott und Marx – zwischen dem Unformulierbaren und dem Formulierbaren. Eine Seite billigt der anderen einen Anspruch zu auf den ganzen Menschen, noch dazu um ihr dieses Anrecht zu bestreiten und ihr den Krieg zu erklären. Gilt nicht eine Unvergleichbarkeit für einen Christen, der seine Autorität im Sinne Jesu des Bergpredigers als spirituelle Dimension versteht? Hat der Marxist eine solche Dimension? Wie verträgt sich eine Politisierung Gottes mit einer Religionisierung Marxens?

Es war vor dem Hintergrund der Vereinnahmung von Kirchen durch die Politik gleich nach 1945, daß sich die Quäker als Brückenbauer – eine von einem ostdeutschen Freund statt ‚Vermittler‘ vorgeschlagene Metapher – mit dem beiderseits geschürten Ost-West Gegensatz konfrontiert sahen. So hatte sich bereits im Mai 1946 der politische Berater für deutsche Angelegenheiten im amerikanischen State Department dahingehend geäußert, daß Protestanten und Katholiken hofften, eine Hauptrolle zu spielen bei der „Rehabilitierung der deutschen Nation und der Errichtung eines Bollwerks gegen die weitere Ausbreitung des Kommunismus“, dies Teil des „Alliierten Programms für die Entwicklung demokratischer Prinzipien in Deutschland“¹⁹.

Das sagt einiges aus über die Tendenz in den westlichen Besatzungszonen. Es ist eine Kriegserklärung, eine Praxis ohne Visionär, eine Instrumentalisierung der spirituellen Dimension gegen die säkulare. Erstere soll dadurch menschlicher Urteilsfähigkeit unterworfen werden; eben das meinten sich ja auch die Marxisten anmaßen zu können.

18 Hans-Adolf Ritter, Wie der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland die Kirchenpolitik der SED-Diktatur erlebt hat, in: Freikirchen-Forschung 4 (1994), S. 62-84, hier S. 64.

19 US Policy Adviser for Germany, Communication to Secretary of State, Berlin, 3.5.1946.

Zur Lage aller Kirchen in Deutschland nach 1945 bemerkt Andrea Strübind, alle kirchenpolitischen Bestrebungen hätten der eigenen Positionsfindung gegolten gegenüber den Besatzungsmächten und der Ökumene²⁰. Karl Zehrer sagt, die Freikirchen hätten nach dem 8. Mai 1945 einfach weitergearbeitet²¹. Dazu gehörten allerdings auch interkonfessionelle Querelen, in den Zeiten der Not sogar das Praktische tangierend. Dagegen konnten die Quäker gar nichts unternehmen, denn sie waren ökumenisch gesehen durch ihre Tradition wie auch in der verschwindend kleinen Anzahl ihrer Mitglieder kaum ein Faktor, auf humanitärem Gebiet allerdings um so bekannter, und es traf sich, daß ihre Hilfs- und Wiederaufbauorganisation ‚American Friends Service Committee‘ und das ‚Friends Service Council‘ den Friedens-Nobel-Preis 1947 erhielten.

Im Zuge ihrer eigenen Positionsfindung sahen die Quäker, daß sie einerseits kaum wahrgenommen wurden, sich andererseits jedoch in einem Umfeld wiederfanden, das erzeugt wurde von theologisch und politisch motivierten und einander geradezu ähnelnden Berichten über Freikirchen, verfaßt von Landeskirchenämtern Ost und West, in der DDR auch von der Volkspolizei – hier: ‚Betr.: Religionsgemeinschaften und Sekten‘, dort: ‚Betr.: Sektenwesen‘ –, durch die der Religiösen Gesellschaft der Freunde eine von gewissen Verdachtsmomenten nicht freie Nachbarschaft zugewiesen wurde²². Bis 1955 hatten sie zudem in eigener Regie in der DDR so viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen, daß die Volkspolizei Berlin, Abteilung Erlaubniswesen, eine ‚Gesamtübersicht‘ über sie erstellte, in der sich einige rührende Formulierungen finden:

„Bei den durchgeführten Veranstaltungen wurde festgestellt, daß eine negative Einstellung von den dort Anwesenden zu unserem Arbeiter- und Bauernstaat zu verzeichnen ist, sei es in der Form des religiösen Empfindens oder in der weltlichen Art. [...] Hier] wird die Arbeit des Amerikaners besonders hervorgehoben. Dabei kommt es vor, daß Amerikaner selbst sprechen und ihre Fortschritte loben, die sie jedem Land zukommen lassen. Besonders wichtig ist, darauf hinzuweisen, daß eines der Vorstandsmitglieder [...] erklärte, für die Arbeit der Quäker gäbe es keine Grenzen in Ost und West. [Darauf hingewiesen wurde], daß die Quäker in der DDR weit verbreitet sind. Es besteht somit der begründete

20 Andrea Strübind, Freikirchen und Ökumene in der Nachkriegszeit, in: Kirchliche Zeitgeschichte 6 (1993), S. 188.

21 Karl Zehrer, Evangelische Freikirchen und das Dritte Reich. Berlin-Ost 1986, S. 76.

22 Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs, Brief des Oberkirchenrats an die Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland in Schwäbisch-Gmünd, Schwerin 6.7.1948. Ev.-luth. Landeskirche Hannovers: Das Landeskirchenamt, Brief an die Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland in Schwäbisch-Gmünd, Hannover 14.4.1948; Volkspolizeikreisamt Ludwigslust, Bericht an die Landesbehörde der Volkspolizei Ludwigslust 17.1.1950.

Verdacht, daß auch die DDR in Bezirke aufgeteilt ist und daß durch Vertrauensleute ebensolche Gespräche geführt werden wie in Westdeutschland“²³.

Es heißt dann noch, eine Gesetzesverletzung läge nicht vor. Der Berichterstatter hatte unerwähnt gelassen, daß seine Behörde drei Jahre zuvor gemäß den ‚Richtlinien für die Bearbeitung der Religionsgemeinschaften vom 29.11.1951‘ eine ‚Analyse‘ der Berliner Monatsversammlung der Quäker erstellt hatte²⁴, und er hätte um deren kleine Anzahl in der DDR wissen müssen.

Hier sei hingewiesen auf das Zitat, in dem es hieß, Freunde hätten nichts bewirkt, wären sie in Aufsässigkeit gegen geltendes Gesetz vorgegangen. In einer Parteidiktatur ist das die Frage nach der Art der Angriffsfläche, die man dem Regime bietet, das heißt, für die Quäker, nach der Art und Weise der Anwendung ihres Staatsverständnisses. Wie sie ihren Glauben in Andacht und täglichem Leben bestätigend erfahren, müssen sie auch Rücksicht nehmen auf die Erfahrungen, die andere mit ihnen machen. Das ist unverzichtbar für ihre Glaubwürdigkeit, um deren Umsetzung es geht, wie auch immer. – Das zeigte sich beispielsweise einmal so: Ein DDR-Quäker, der sich nebenberuflich als Bewährungshelfer für junge Menschen betätigte, wurde einmal gefragt, wie er denn mit den Behörden umginge, die ja der Maxime huldigten, was nicht sein dürfe, könne auch nicht sein. Er antwortete, „man muß sie mit Liebe ärgern“. Eine Art Visionär der Praxis vor Ort, gab er ein Beispiel für die Bestätigung seines Glaubens aus der Erfahrung in einem Aspekt täglichen Lebens, das sich in einer nach rigider Lehre ausgerichteten Gesellschaftsordnung als besondere Herausforderung darstellte, die wiederum ja auch in umgekehrter Richtung stattfand. Diese Geschichte ist auch ein Beispiel für quäkerische Handlungsfreiheit, die einer Ideologie eben das Menschliche entgegensetzt – Staatsverständnis als Menschenverständnis – und damit der Versuchung widersteht, sich in diesem Duell die Wahl der Waffe als simpler Anti-Ideologie von der Ideologie vorschreiben zu lassen.

Wohin das führen konnte, läßt sich zeigen im Zusammenhang mit Emil Fuchs, Quäker und Theologieprofessor an der Karl-Marx-Universität in Leipzig. Er bemühte sich um einen Dialog mit Vertretern des Staates. Ulbricht hatte am 4. Oktober 1960 erklärt, das Christentum und die humani-

23 Präsidium der Volkspolizei Berlin, Abt. Erlaubniswesen, Gesamtübersicht über die Struktur der Religiösen Gesellschaft der Freunde in Deutschland (Quäker), Berlin 31.10.1955.

24 Volkspolizei-Inspektion Mitte, Abt. PM – 2 –, Schreiben an das Präsidium der Volkspolizei Berlin, Berlin, 18.4.1952.

stischen Ziele des Sozialismus seien keine Gegensätze²⁵. Auf Initiative der CDU entwarf Emil Fuchs ein Antwortschreiben, das von Theologen, Geistlichen und aktiven Laien aus dem kirchlichen Bereich unterschrieben werden sollte. Am 9. Februar 1961 überreichte der Professor dem Staatsratsvorsitzenden den Brief, in dem u.a. restaurative Tendenzen in Westdeutschland angesprochen wurden. Auf herbe Kritik seitens eines Bischofs antwortete Fuchs, er sei Ulbricht ins Wort gefallen, als der vom philosophischen Idealismus gesprochen und behauptet hätte, wie jede Religion wurzele auch das Christentum darin²⁶.

Die Volkspolizei wußte schon um diese Einstellung des alten Quäkers, wie es in einem Bericht über die Jahresversammlung der Freunde 1959 heißt:

„In der Begrüßungsansprache sagte er: ‚Jesus ist eine für die Welt entscheidende, auch heute lebendige Erziehung [gemeint ist wohl ‚Erscheinung‘ – FR]. Jesus ist nicht tot, er bewegt die Welt und die Welt wird von ihm bewegt, selbst wenn unsere Marxisten das nicht einsehen wollen‘. – Er begrüßte die einzelnen Vertreter dieser Organisation aus allen Teilen der Welt, besonders aber die aus der ‚Ostzone‘. Er brachte weiter zum Ausdruck, daß zu den Zielen der Quäker die Verbrüderung aller Menschen gehört. Er meinte, daß jeder Krieg mit dem göttlichen Gebot der Liebe unvereinbar ist. Sie würden den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigern“²⁷

Nun wird Emil Fuchs in einer kürzlich erschienenen ‚Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989‘ eingestuft – wie es scheint, mit der Waffe der Anti-Ideologie – als ein „der SED zugeneigter und auf Ausgleich bedachter religiöser Sozialist“²⁸. So findet man ihn auf einer Stufe mit dem Landesbischof Moritz Mitzenheim, der auch auf Ausgleich bedacht war:

„Mitzenheims Haltung in den Auseinandersetzungen 1953 resultierte aus einer konservativen lutherischen Prägung, die die Autorität des Staates über eigenständige soziale Interessen stellte. Außerdem spielte die Mentalität des unpolitischen Thüringers eine Rolle, die – getreu der kleinstaatlichen Traditionen die Harmonie von Rathaus und Kirche verinnerlicht hatte und darum bereit war, in eigentümlicher Interpretation der lutherischen Zweireichelehre zwischen weltlichen und kirchlichen, zwischen politischen und religiösen Bereichen zu differenzieren, ohne zu erkennen, daß der Staat seinerseits in die religiösen und

25 Joachim Heise, DDR und Kirche an der Schwelle zu den sechziger Jahren, in: Gesellschaft zur Förderung des christlich-marxistischen Dialogs e.V., Berliner Dialog-Hefte, Sonderheft 1993, S. 20/21.

26 Ebd. S. 21.

27 Erlaubniswesen, Schreiben (intern) an die Hauptverwaltung Deutsche Volkspolizei, Abt. Erlaubniswesen, Berlin 20.11.1959.

28 Ehrhart Neubert, Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989 (Bundeszentrale für Politische Bildung), Bonn 1997, S. 178.

kirchlichen Belange eingriff und selbst die kirchlichen Handlungsbereiche definierte“²⁹.

In manchen Kreisen galt er als unsicherer Kantonist³⁰. In dem zitierten Werk wird versäumt, hinzuweisen auf die unterschiedlichen Prämissen, von denen aus diese beiden Repräsentanten christlicher Glaubensrichtungen agierten.

In diesem Umfeld fand sich die von unten nach oben organisierte, hierarchielose Religiöse Gesellschaft der Freunde in einer Sonderstellung in Ostdeutschland, die ihren historischen und theologischen Traditionen unversehens entgegenkam.

Im ersten Bereich traf es sich, daß jedem der 51 Mitglieder der Gemeinde einfach der Status der Geistlichkeit verpaßt worden war, gemäß der frühen sowjetischen Besatzungspolitik gegenüber den Kirchen, die sie mit ihren hierarchischen Organisationsstrukturen als Kollektiv völlig gleichrangiger Einheiten einstufte – eine Gemeinde, aufgebaut wie die der Quäker, war in den Bestimmungen nicht vorgesehen und fand sich nun in einer Sonderrolle, die der Tradition individueller Glaubenserfahrung entsprach, zumal sie sowieso keine Position vertrat, die als kirchenpolitisch anzusehen gewesen wäre.

So konnten sie auch ganz unbefangen an Bischof Mitzenheim herantreten, als 1957 für ihre Jahresversammlung in Eisenach keine Genehmigung kam und ihn bitten, für sie beim Ministerium des Innern in Berlin zu intervenieren, das daraufhin auch grünes Licht gab. Ironischerweise sollte er es sein, der elf Jahre später bereit war – konsequent auf dem ‚Thüringer Weg‘ –, die Verfassung so zu interpretieren, daß sie als „rechtliches Instrument zur Auflösung der grenzübergreifenden Kircheneinheit dienen konnte“³¹, worunter dann auch die Quäker zu leiden hatten; wie es lapidar in einem in der DDR erschienenen Buch über die dortigen Freikirchen heißt, ließ sich ab 1969 eine organisatorische Einheit über die Grenzen hinweg nicht mehr aufrechterhalten, und es entstanden zwei Jahresversammlungen, eine Ost, eine West³².

29 Ebd. S. 77/78.

30 Ebd.

31 Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) in Deutschland, Brief an den Landesbischof Mitzenheim, Landeskirchenamt Eisenach, Berlin 21.2.1957. – Reinhard Henkys, Bewegung mit der Bundesgründung – Anmerkungen zur Kirchenpolitik in der DDR 1968 bis 1978, in: Berliner Dialog-Hefte (wie Anm. 25), S. 47.

32 Elisabeth Hering, Die Religiöse Gesellschaft der Freunde, in: Hubert Kirchner, Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen, Berlin-Ost 1987, S. 65.

Im theologisch bestimmten Bereich zeichnete sich ein Kommentar zur Sonderrolle der Quäker ab, der mit der lutherischen Zweireichelehre zu tun hat. Auch das ergab sich unversehens aus dem obrigkeitsstaatlichen Denken in einer Tradition der neueren deutschen Geschichte, worauf Bischof Mitzenheim reagiert hatte (siehe Zitat) und wonach er sich beispielsweise auch im Oktober 1945 bei der als Obrigkeit fungierenden Sowjetischen Militäradministration für Religionsunterricht in öffentlichen Schulen eingesetzt hatte (der auch zunächst genehmigt wurde)³³. Freilich brachte ihm, wie angedeutet, sein von ihm als ‚dritter Weg‘ angesehener Umgang mit den Mächtigen später den Ruf eines „selbstgewählten Kooperationspartners Ulbrichts“ ein³⁴.

Insofern als nun die quäkerische Tradition von Autorität zurückgeht auf „jene noch nicht reflektierte und daher unformulierbare Ebene“ – , liegt darin eine Relativierung obrigkeitsstaatlichen Denkens, wie das die Quäker ja bereits in der Hitlerzeit klargestellt hatten in ihrer Ablehnung der Stellungnahme zu irgendeiner Staatsform. Je stärker sich ein Staat ideologisch aufdrängt, um so klarer orientiert sich das quäkerische Staatsverständnis an der Unvergleichbarkeit der beiden Dimensionen von Autorität. Die Relativierung obrigkeitsstaatlichen Denkens ist auch eine Relativierung der Zweireichelehre.

Eben diese Lehrthese mit ihrer implizierten Vergleichbarkeit der zwei Dimensionen – indem eben beide für formulierbar gehalten werden – war von Emil Fuchs als Theologiestudent übrigens in seiner Examensarbeit herausgefordert worden durch seine Auslegung des XV. Kapitels des 1. Korintherbriefes als einer Schilderung von Visionen und nicht von geschichtlichen Tatsachen, auf die sich der Glaube nicht würde stützen können, ja, solche ‚Fakten‘ seien Pseudowissenschaft³⁵. Er beließ also einen Aspekt der den Quäkern unverzichtbaren Mystik im Bereich des „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Jo 20, 29). Damit betonte er die Unvergleichbarkeit der beiden Dimensionen, und seine studentische Unkonventionalität trug bei zu seiner späteren Identifizierung mit dem Quäkertum.

Hatte er aus seinem Religionsverständnis des Unergründlichen die Konsequenz gezogen, daß Mystik keinen geschichtlichen Tatsachen entspricht, so kamen die Quäker in der DDR in ihrem Staatsverständnis des Unideolo-

33 Der Chef der Verwaltung des föderalen Gebietes Thüringen, Schreiben an den Leiter der Abteilung Volksbildung des föderalen Gebietes Thüringen, (ohne Ortsangabe) 12.10.1945.

34 Henkys (wie Anm. 31), S. 47.

35 Emil Fuchs, *Mein Leben*, Leipzig 1957, Bd. 1, S. 84.

gischen zu dem Schluß, daß der Staat mit seinen Rechtfertigungsthesen und -praktiken, die an religiöse Glaubensbekenntnisse erinnerten, um so weniger Anspruch auf den inneren Menschen hatte.

Die These von der Unvergleichbarkeit der spirituellen mit der säkularen Dimension ist inzwischen auch von dem Religionswissenschaftler Pinchas Lapide angesprochen worden, die Zweireichelehre in Frage stellend: es geht um die Fangfrage an Jesus (Mt 22, 17), der zwischen „Brandmarkung als Gesetzesbrecher oder Kollaborateur“ zu wählen hatte:

„[Jesus erwiderte] klar und eindeutig: ‚Gebt doch dem Kaiser zurück, was des Kaisers ist; und Gott, was Gottes ist!‘ Hier liegt einer der gravierendsten, folgeschwersten Übersetzungsfehler des Evangeliums vor. Nicht ‚Gebt!‘ sagte Jesus nämlich, sondern ‚Gebt zurück‘ (auf griechisch: apodote), womit im Grunde ein gewaltloser Bruch mit der politischen Ordnung empfohlen wird“³⁶.

Anhand der Denkanstöße von Fuchs und Lapide läßt sich die Sonderstellung der Quäker in der DDR definieren als Summe gläubigen individuellen Suchens, angesichts ideologischer Herausforderungen, nach Möglichkeiten des Brückenschlags über die Politik hinweg und hinaus, staatspolitisch unabhängig in Unbefangenheit, kirchenpolitisch unabhängig in Ungebundenheit außer an ihre Tradition von Autorität. Das unterschied sie von anderen Kirchen, die dem Staat natürlich ebenfalls einen Anspruch auf den inneren Menschen streitig machten, das jedoch als Teil einer kirchenpolitischen Position, innere Überzeugung nicht minder reflektierend, doch dann eher im Sinne der Zweireichelehre.

Es ist oben von der Positionsfindung der Quäker gesprochen worden. Teilweise war das schon durch das Friedenszeugnis geschehen, dann auch durch ihr Engagement in Konfliktlösung und humanitärem Wirken. Sie waren mehr oder weniger bekannt. Die Sicherheitsorgane der DDR hatten dazu ihre eigenen Ansichten, doch es gab gelegentliche Fälle von Juxtaposition seitens anderer Behörden. So richtete der Staatssekretär für Kirchenfragen zum fünfzigjährigen Bestehen der gesamtdeutschen Quäkergemeinde ein Grußschreiben an die Jahresversammlung der Quäker in der DDR 1975³⁷. Man würde es sich zu einfach machen, wolle man darin nichts als einen Versuch sehen zur Instrumentalisierung im Namen von Friedenspolitik: er wußte, woran er bei den Freunden war. Ihre Kritik am Marxismus war eher individuell bestimmt. Wenn jemand unter ihnen Vorbehalte geltend machen wollte, geschah das mit Behutsamkeit und in einer Art und

36 Pinchas Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?* Gütersloh, 1994, Bd. 2, S. 58.

37 Regierung der Deutschen Demokratischen Republik – Der Staatssekretär für Kirchenfragen, Grußschreiben an die Jahresversammlung 1975, Berlin August 1975.

Weise, die zurückging auf die Antwort von George Fox auf die Frage William Penns: ‚Trage es, solange du kannst‘ – was die Folgerung impliziert, übertragen auf die aktuelle Situation, daß die Quäker die herrschende Ideologie als Frage an sich selbst empfanden und sich sagten: ‚Ertrage es, solange du kannst‘.

Die Entwicklungsgeschichte der ostdeutschen Quäkergemeinde bewegte sich nicht nur zwischen der spirituellen und der säkularen Dimension, sondern auch zwischen gegensätzlichen ideologischen Strukturen. Dies hatten sie zwar mit den anderen Kirchen gemein, doch mußten sie darauf reagieren in einer Weise, die ihre Existenz zwischen den Nachteilen einer Randposition und den Vorteilen internationalen Ansehens sicherstellen sollte. Die allen Religionsgemeinschaften gemeinsame Problematik lief zwar an schon mit Ende des Krieges 1945, brauchte dann aber Zeit, um in ihrer Vielschichtigkeit erkannt, definiert und artikuliert zu werden, wie beispielsweise in einer vielbeachteten Rede, die der Rektor des Gnadauer Priesterseminars, Heino Falcke, auf Vorschlag des Sekretärs des Bundes der Evangelischen Kirchen, Manfred Stolpe, auf der Bundessynode am 30.6.1972 in Dresden hielt. Es ging um die Formel von Kirche in der sozialistisch geprägten Gesellschaft:

„Weder von Sozialisten noch von Antikommunisten können wir es uns nehmen lassen, unsere Gesellschaft im Lichte der Christusverheißung zu verstehen. So werden wir frei von der Fixierung auf ein Selbstverständnis des Sozialismus, das nur noch ein pauschales Ja oder ein ebenso pauschales Nein zuläßt. Christus befreit uns aus der lähmenden Alternative zwischen prinzipieller Antistellung und unkritischem Sich-Vereinnahmen-Lassen zu konkret unterscheidender Mitarbeit“³⁸.

Das war eine von Quäkern in etwa antizipierte Position. So hatten sie schon im Februar 1946 ein Schreiben an den Magistrat in Berlin gerichtet – mit Kopie an Propst Grüber, nachmaligem Bevollmächtigten der EKD bei der DDR-Regierung –, worin Geschichte und Aktivitäten der Religiösen Gesellschaft der Freunde zusammengefaßt waren³⁹. Ein Zitat aus diesem Papier zeigt die spezifisch quäkerische Handhabung anstehender problematischer Situationen, nämlich durch klare Darstellung eines Sachverhalts, die nicht nur eine Frage an den Adressaten impliziert, sondern auch das, was er sich selbst zu seiner Stellungnahme würde fragen müssen:

„Die Deutsche Jahresversammlung ist von den Nationalsozialisten nicht verboten worden. Das ist, wie von hochgestellten Beamten des Auswärtigen Amtes

³⁸ Neubert (wie Anm. 28), S. 251. – Henkys (wie Anm. 31), S. 49/50.

³⁹ Hans Albrecht (Schreiber der Deutschen Jahresversammlung), Schreiben an den Magistrat der Stadt Berlin, Berlin 11.2.1946.

dem Unterzeichneten mehrere Male selbst gesagt worden ist, darauf zurückzuführen, daß dieses an das Reichssicherheitsamt [gemeint ist das Reichssicherheitshauptamt – FR] das Ersuchen gerichtet hat, die Quäker in Deutschland nicht zu verbieten, einerseits wegen des Eindrucks im Auslande, andererseits, weil die Quäker ‚nach dem Kriege vielleicht die einzige Brücke zum Ausland sein würden‘. Dem hat die Gestapo entsprochen und niemals die Gottesdienste und Zusammenkünfte und die innere Arbeit der Gesellschaft gestört oder verboten, abgesehen von dem Verbot der jährlichen Versammlungen seit 1940. Dagegen hat sie immer wieder versucht, das Leben der Gesellschaft von unten her abzugraben, indem sie gegen einzelne Mitglieder vorging⁴⁰.

Hier klingt schon der Gedanke von der Brückenfunktion an. Für die sich im Osten Deutschlands konstituierende politische Führung ergab sich die Frage nach der Einordnung der Quäker in das Schema der Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften und Kirchen. Die mußten sich hüten, gegeneinander ausgespielt zu werden.

Im Frühjahr 1946 waren die Behörden in der SBZ hellhörig geworden, als vom Ökumenischen Rat in Genf die Anregung an alle deutschen Kirchen zur Gründung eines ökumenischen Gremiums erging, dessen Vorbilder in England und den USA existierten. Das wurde im Osten interpretiert als Teil einer westlichen politischen Instrumentalisierung der Kirchen, wußte man doch um entsprechende amerikanische Denkmodelle – wie erwähnt – und verband damit auch Äußerungen wie den Vorschlag des Bischofs Dibelius vom 27.12.47, angesichts der politischen Krisensituation eine Erklärung zur Einheit Deutschlands zu verabschieden, unter Beteiligung aller Kirchen, auch der Freikirchen. Im März 1948 wurde dann die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen gegründet, „[...] ein ungeliebtes Kind, keineswegs Ausdruck eines gewachsenen Bewußtseins für die Notwendigkeit der innerdeutschen Ökumene. – Die Gründung der AcK erweist sich somit als [...] eher taktisches Manöver [...] denn als ein reales ökumenisches Anliegen, das auf theologischer Einsicht beruhte“⁴¹.

Je mehr eine kirchliche Institution eingebunden ist in Politik, sei es als Staatskirche oder sonst als Instrument politischer Zielsetzungen, desto mehr ist das eine Herausforderung an quäkerische Unabhängigkeit von Strukturen politisierter Religion, wenn säkulare Gewalten diese instrumentalisieren, sowie von Strukturen kirchenbestimmter Politik, wenn religiöse Instanzen sich politisch engagieren. Daher auch die Randposition der Quäker: ihr Widerstehen gegenüber säkularer Gewalt kann nicht von politischen Motiven bestimmt sein, und ihr Verhältnis zu anderen religiösen Gemeinschaften

40 Ebd.

41 Strübind (wie Anm. 20S. 199-207.

darf ihren Glauben an die Autorität der Obrigkeit, ‚die vor allem Anfang kam‘, nicht relativieren.

So hätten die Quäker Schwierigkeiten mit der Formulierung in einem Schreiben des mecklenburgischen Landesbischofs an einen SED-Funktionär, kurz nach der Errichtung der Mauer: die Kirche täte „ihren Dienst in Achtung vor der staatlichen Obrigkeit, aber nicht in Bindung an irgendeine staatliche Politik“⁴² – eher hätten sie sich angesiedelt in der Nachbarschaft von Heino Falcke, der in seiner Rede die herrschende Ideologie nicht als Achtung erheischend, sondern als gegebene Herausforderung sah – freilich hätten sie darüberhinaus als Brückenbauer die in der Problematik des Gesellschaftsverständnisses agierenden Kontrahenten einander zu positiven Fragestellungen zu ermutigen versucht.

Ein quäkerischer Sonderweg bedingt eine gewisse Zurückhaltung. Die Beteiligung der Freunde an der AöK war strittig gewesen, und sie hatten bei der 1970 gegründeten Vereinigung gleichen Namens in der DDR Gaststatus⁴³. In den Jahren vor der Gründung der beiden deutschen Staaten hatte es in der Ostzone Ansätze gegeben zu Formen der Zusammenarbeit zwischen Christen und Sozialisten. Um ihre Einstellung dazu zu erarbeiten, erstellten die Quäker eine Auflistung von Gemeinsamkeiten und Unvereinbarkeiten zwischen Quäkern und Kommunisten⁴⁴. Das vermeintliche ‚Ideal des neuen sozialistischen Menschen‘ und der neuen ‚sozialistischen Moral‘ war damals Diskussionsstoff, der ja aber nicht von Politik zu trennen war, weshalb die Quäker als Gruppe nicht Stellung dazu nahmen. Individuelle Positionen wurden gleichwohl respektiert: in einem Bericht über einen ‚Generalkonvent sozialistischer Theologen der Ostzone‘ in Berlin vom 9.-11.11.46 taucht Prof. Dr. Emil Fuchs, damals noch in Frankfurt am Main, als Kontaktperson auf für „die sozialistischen Theologen der Westzone“. Auf dieser Veranstaltung waren „Theologen aus allen wichtigen Landeskirchen der Ostzone“ vertreten⁴⁵.

Um diese Zeit ging es den Quäkern vorrangig um Linderung von Not. Von ihrem Berliner Büro aus gingen Schreiben an die Militärregierungen sowie auch die Landesbehörden, wobei den ostzonalen gegenüber besonderer Wert auf Maßnahmen zur Durchlässigkeit der Zonengrenzen gelegt

42 Neubert (wie Anm. 28), S. 139.

43 Strübind (wie Anm. 20), S. 200 – Elisabeth Hering (wie Anm. 32), S. 70.

44 Quäker-Arbeitsausschuss, Protokoll, (ohne Ortsangabe), vermutlich Ende der vierziger Jahre.

45 Arbeitskreis religiöser Sozialisten, Bericht vom Generalkonvent sozialistischer Theologen der Ostzone in Berlin, 9.-11.11.46, (ohne Ortsangabe), vermutlich kurz nach der Veranstaltung.

wurde. Die Formulierung, im Hungerwinter 1946/47 ist typisch für die Quäkerart implizierten, Antworten provozierenden Fragens:

„Im Bewußtsein der Verpflichtung zur Friedenshaltung, die unserem Glauben an das Licht von Gott in jedem Menschen entspringt, erleben wir mit tiefer Sorge das Mißtrauen, die Angst, den Hochmut und den Haß, die die Menschheit einer neuen Katastrophe der Vernichtung entgegenzutreiben drohen. Innere und äußere Not um uns herum zeigt uns, daß unter den Spannungen der Siegermächte und der Deutschen untereinander vor allem die Ärmsten und Wehrlosen der Zivilbevölkerung Berlins, aber auch weite Kreise der Bevölkerung in allen Zonen zu leiden haben“⁴⁶.

Es folgte eine lange Liste erforderlicher Maßnahmen. Wie seinerzeit beim Friedenszeugnis hofften die Freunde, Schuldzuweisungen vermeidend, die Adressaten würden selbst die richtigen Fragen stellen und ‚im Licht‘ handeln.

Zu jenen Spannungen äußert sich im November 1948 eine Quäkerin besorgt über die Ostzone betreffende Meldungen und Berichte in den Westmedien, „die ausschließlich Negatives brachten, ohne daß positive, versöhnliche, menschliche Einzelzüge auch nur angedeutet wurden“⁴⁷. Gerade notwendige Kritik dürfe keine Angriffsflächen bieten. Dieses Thema greift dann ein langer Brief dieser engagierten Freundin aus Berlin vom Juni 1949 wieder auf – es ist diejenige, die zwölf Jahre später nach dem Mauerbau den Vorschlag machen sollte zur Entsendung eines Quäker ‚International Affairs Representatives‘ dorthin. Ihr Schreiben ist eine eingehende Betrachtung der Lage in ihrem Teil Deutschlands. Sie beklagt die seelische Not, die dadurch entsteht, daß die Menschen, körperlich geschwächt, politischer und ideologischer Dauerpropaganda ausgeliefert sind und ihnen die Kraft fehlt, Stellung zu nehmen, zumal die Berieselung aus westlichen wie östlichen Schablonen besteht, die den gleich nach Krieg proklamierten Friedensidealen nicht mehr entsprechen⁴⁸.

Die Position der Quäker im Spannungsfeld Staat – Kirche – dies in zweifacher Hinsicht: angesichts des kirchenpolitischen Wirkens der Landeskirchen und selbst als religiöse Gemeinschaft gegenüber dem Staat – zeigt sich dann auch zunehmend in ihrem traditionellen Eingehen auf Auswirkungen des Spannungsfeldes Staat – Staat, ebenfalls zweifach: angesichts Militarisierung, Aufrüstung und Wehrpflicht, und selbst, als Brückenbauer, hier dann

46 Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), Deutsche Jahresversammlung, Schreiben an die Militärregierungen in Deutschland, die Militärbefehlshaber der vier Sektoren Berlins, die Ministerpräsidenten der Länder, Berlin Februar 1947.

47 Margarete Lachmund, Schreiben, Berlin November 1948.

48 Margarete Lachmund, Schreiben, (ohne Ortsangabe) Juni 1949.

zwischen Ost und West. Das entsprechende Engagement der Quäker führte über die Problematik des Wehrdienstes im Staat zu der der gewaltlosen Friedenserhaltung zwischen Staaten.

Ist religiös begründete Wehrdienstverweigerung auch ein Aspekt der Beziehung zwischen Kirche und Staat, so berufen sich die Quäker dabei wieder auf ihr Friedenszeugnis, eben ohne Stellungnahme zur Staatsform und in der weiterführenden Absicht, interstaatliche Konflikte gewaltlos anzugehen. Das sollte die ostdeutsche Quäkergemeinde unmittelbar berühren. Zunächst aber gingen sie daran, die Landesverfassungen der Ostzone auf Grundrechte und Grundpflichten der Bürger zu durchforsten – erinnert sei an die quäkerische Auffassung von Gesetzestreue vorbehaltlich konstruktiven reformerischen Widerstehens –, um gesetzliche Grundlagen für Opposition zu ‚Kämpfen mit äußeren Waffen‘ zu finden. Nur in der Brandenburgischen Verfassung stand 1948: „Gegen Gesetze, die gegen Moral und Menschlichkeit verstoßen, besteht ein Widerstandsrecht“⁴⁹. In allen Verfassungen war Bestrafung vorgesehen für Unterstützung oder Verbreitung militaristischer oder nationalsozialistischer Anschauungen.

Es gab noch keine ostdeutschen Streitkräfte, doch im Juli dieses Jahres erfolgte die Bildung der kasernierten Volkspolizei als erste militärische Organisation. Erst im September 1955 beschloß die Volkskammer ein Gesetz zur Ergänzung der Verfassung über den ‚Dienst zum Schutze des Vaterlandes‘, worauf zum 18.1.56 – auf den Tag genau 85 Jahre nach der Gründung des ‚Zweiten Deutschen Reiches‘ – ein Ministerium für Nationale Verteidigung und die Nationale Volksarmee geschaffen wurden, gefolgt vom Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht im Januar 1962 sowie der Aufstellung von Baueinheiten im September 1964⁵⁰.

Bei diesen Entwicklungen fanden sich die Quäker involviert als Zuschauer und als Beteiligte, war es doch die noch für ganz Deutschland zuständige evangelische Amtskirche, die mit der Obrigkeit im Westen des Landes in Fragen der Landesverteidigung zusammenarbeitete, wobei die Obrigkeit im Osten den mit den Stimmen von Synodalen aus der DDR 1957 abgeschlossenen Militärseelsorgevertrag zwischen EKD und Bonn zum Anlaß nahm, nur noch die im eigenen Land amtierenden Bischöfe anzuerkennen. Nach Einführung der Wehrpflicht nahmen diese ihrerseits den Fahneid zum Anlaß einer Demarche bei staatlichen Stellen in Form eines Memorandums – abgefaßt und überreicht auch vom Bischof Mitzen-

49 Margarete Lachmund, Brief an eine Freundin, Berlin 6.4.1948.

50 Horst Dähn, DDR-Protestantismus und Kriegsdienstverweigerung, in: Berliner Dialog-Hefte (wie Anm. 25), S. 29.

heim –, in dem es hieß, ein Christ sei, wenn er aus Gehorsam gegen die irdische Obrigkeit einen Eid leistet, nur soweit gebunden, wie er es als Christ vor Gott verantworten kann⁵¹. Der Grundtenor war natürlich der kirchlicherseits empfundene Widerspruch zwischen christlich vertretbarer Landesverteidigung und der Verteidigung einer atheistisch konzipierten Gesellschaftsordnung.

Inzwischen war die Anzahl von Wehrdienstverweigerern in der DDR angewachsen; erfolgreich bemühte sich die Kirche um die Einführung der Bausoldaten-Regelung⁵². Für die Quäker in ihrer traditionellen, von Formen von Gesellschaftsordnung unabhängigen Einstellung zum Kriegsdienst ergaben sich folgende Überlegungen: erstens bewies ihnen der Hergang der geschilderten Entwicklungen in Ost und West eine Einbindung von Religion in Politik; zweitens zeigte sich die Kirche als hierarchische Organisation von Menschen – Bischöfen – unterschiedlicher politischer Ansichten repräsentiert; drittens empfanden die Quäker die amtskirchlich unterscheidende Bewertung des Wehrdienstes je nach politischem System zumindest diskriminierend, grundsätzlich aber ihrer Tradition als Friedenskirche zuwiderlaufend: so hätten sie sich in Staaten ohne marxistische Gesellschaftsordnung, aber auch ohne Alternative, außer Gefängnis, zum Dienst mit der Waffe, um so mehr für eine Gesetzesreform eingesetzt, sich auch gegen Wehrkundeunterricht ausgesprochen, wie sie das in der DDR durch ihre Unterstützung eines von den Kirchen getragenen Protests 1978 taten.

Als diese Problematik sich zu einer Bekenntnisfrage der DDR-Kirchen gegen das Prinzip militärischer Abschreckung entwickelte, gab es einmal eine Begegnung der ‚kleinen Kirchen und Religionsgemeinschaften‘ mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen, Klaus Gysi, im April 1982; zugegen war ein Vertreter der Quäker⁵³, denen gegenüber er ziemlich aufgeschlossen war. – Sie verstanden ihr Verhältnis zu dem Staat, in dem sie lebten, eben zusätzlich als Aspekt ihres Weges zwischen Staaten. Das, in Deutschland, an einer Nahtstelle zwischen Ost und West, konnte im Grunde nur Mission in Sachen Friedensbewahrung bedeuten. Schon beizeiten hatten sie der Verhärtung der Fronten entgegenzuwirken versucht. Im September 1951 ging vom Quäkerbüro Berlin, damals noch zuständig für die gesamtdeutsche

51 Ebd., S. 27/28.

52 Ebd. S. 28.

53 Reinhard Assmann, „Schicket euch in die Zeit!“ – Zum Stand der Aufarbeitung der Geschichte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) in der DDR, in: Freikirchen-Forschung 4 (1994), S. 15-35, hier S. 29/30.

Jahresversammlung, an alle Landesregierungen und an alle Besatzungsmächte ein Brief mit einem Protest gegen Militarisierung in Deutschland:

„Wir wenden uns voll Vertrauen an die Besatzungsmächte und erinnern daran, daß sie selbst unsere Befreiung vom Nationalsozialismus und Militarismus als ihre gemeinsame Aufgabe nach Beendigung des Krieges festgelegt haben. Es muß zu einer Erschütterung des Vertrauens zu öffentlich proklamierten Grundsätzen führen, wenn jetzt nach nur 5 Jahren durch Maßnahmen zur Militarisierung irgendwelcher Art ins Gegenteil verkehrt würde, was damals der Welt verkündet wurde“⁵⁴.

Kopien gingen an die beiden deutschen Regierungen. Das war ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der Quäker gewesen, zumal sie die Legitimität von Landesverteidigung allein dem gottgegebenen Wert menschlichen Lebens unterwerfen, abhängig nicht von der Art einer Gesellschaftsordnung, sondern von dem Grad der Gewaltlosigkeit: „Schwerter zu Pflugscharen“ galt und gilt für sie überall.

Das steht auch in der quäkerischen Tradition der Erforschung von Kriegsursachen und der Beratung bei Friedensschlüssen. Nimwegen 1678 signalisierte die Bedeutung, über Konfliktlösung hinaus, von Konfliktvermeidung durch rechtzeitige Kontaktnahme und gegebenenfalls Vermittlung, also, rechtzeitiges Brückenschlagen. Diese Entwicklung umfaßt die Schriften von William Penn und John Bellers mit ihren Überlegungen hinsichtlich einer Europäischen Föderation, zeigt sich zudem bei der Mitwirkung von Quäkern beim Frieden zu Aachen 1748, bei der Verhinderung eines bewaffneten Konflikts zwischen Frankreich und den USA 1798, dem – durch Hysterie in England zunichtegemachten – Interventionsversuch beim Zaren 1854 zur Abwendung des Krimkrieges und vielen weiteren Missionen bis hin zu der heutigen intensiven Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen. Die Quäker sind durch ihre Büros in New York und Genf mit Berater-Status bei der UNO akkreditiert⁵⁵. Sie sind als religiös motivierte Nicht-Regierungs-Organisation (NGO) anerkannt.

In dieser Tradition stehend und mit dem Mauerbau konfrontiert, schreibt die schon erwähnte engagierte Berliner Quäkerin im Dezember 1961 einen Brief an das American Friends Service Committee in Philadelphia und schlägt die Entsendung eines Quäkervertreeters für internationale Angelegenheiten nach Berlin vor⁵⁶. Sie begründet das so: die Lage habe sich in den zurückliegenden Wochen verschärft, die Quäkergemeinde sei ge-

54 Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), Deutsche Jahresversammlung, Schreiben, Berlin September 1951.

55 Brinton (wie Anm. 4), S. 169. – Bailey (wie Anm. 2), S. 66/67.

56 Margarete Lachmund, Brief an das AFSC Philadelphia, Berlin 30.12.1961.

trennt, und Hoffnungen auch der Bevölkerung auf Verbindungsmöglichkeiten durch das Rote Kreuz hätten sich zerschlagen. Man mache sich auch Sorgen um Spannungen zwischen USA und DDR, deren noch ausstehende diplomatische Anerkennung ebenfalls ein Störfaktor war.

Es wirkten dann drei dieser Abgesandten 1962-1973 von West-Berlin aus. Eigentlich ging es um Herausforderungen an das Denken in Feindbildern, nach 11. Kor 5, 20, der Ermahnung des Paulus zur Versöhnung mit Gott durch Botschafter an Christi statt. Es sollten ausbaufähige Verbindungen und Beziehungen geknüpft werden mit einflußreichen Persönlichkeiten des öffentlichen und nicht-öffentlichen Lebens sowie der Kirchen in Ost und West mit dem Ziel von Gesprächen miteinander anstatt gegeneinander. Beide Seiten hatten rigide Denkmodelle gemeinsam, nach denen sämtliche Probleme automatisch von einer Seite der anderen angelastet wurden. So sollte durch Versachlichung der Rhetorik die sogenannte harte Linie in ihrer Unvernunft erkannt und entlarvt werden, leistete sie doch lediglich der sich selbst erfüllenden Voraussage Vorschub.

Quäkerisches Staatsverständnis als Menschenverständnis in Verbindung mit ihrer Sonderstellung – definiert als Suchen nach Möglichkeiten des Brückenschlagens – setzte tatsächlich einiges in Bewegung. Unbedingte Offenheit und die Faustregel, einer Seite nichts zu sagen oder mit ihr irgendeine Stellung einzunehmen, wenn das nicht auch in gleicher Weise auf die andere Seite angewendet werden konnte, resultierte z.B. mit Hilfe zweier vom Quäkerabgesandten geschriebener Briefe, an Ulbricht und an das State Department – als Entscheidungshilfe für beide Seiten – in der Aufhebung der Allied Travel Office 1970, was auch zu Reiseerleichterungen für DDR-Bürger führte⁵⁷. Übrigens sind die ostdeutschen Freunde von Reisen in den Westen immer wieder zurückgekehrt, um andere nicht in Gefahr zu bringen, was einem Rentner-Ehepaar einmal den Vorwurf eines Westbürgers einbrachte, sie seien wohl Mitläufer. Hierher gehört auch Heino Falckes Deutung von 1 Kor 7, 20 f, Römer 13, 1 ff und Gal 5, 13 f als Empfehlung an die Christen, im Blick auf die politischen Ordnungen – Realitäten – „in den untergeordneten Verhältnissen zu bleiben“⁵⁸: nicht fortzugehen.

Nach der Regel der Gleichbehandlung beider Seiten in einem Konflikt, der Offenheit, der Ablehnung von Parteinahme darf der Brückenbauer üb-

57 C.H. Mike Yarrow, *Quaker Experiences in International Conciliation*, New Haven 1978, S. 73.

58 Heino Falcke, Brief an die Pfarrer und Mitarbeiter im Verkündigungsdienst der Propstei Erfurt, in: *Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste* (Hg.), *Leben und Bleiben in der DDR – Ein Text der theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR*, Berlin 1985, S. 18/19.

rigens keine Angst haben vor verkürzten Interpretationen, seitens Dritter, von scheinbaren Gemeinsamkeiten der Kontrahenten, mit der Intention einer Demontage oft mühsam errichteter Verständigungsstrukturen, müssen doch solche Ähnlichkeiten keine Grundpositionen präjudizieren. Es geht vielmehr um gemeinsame Konzentration auf gegenseitigen Gewaltverzicht. Beispielsweise konnten Quäker und Marxisten sich unter Beibehaltung ihrer weitanschaulichen Differenzen gemeinsam wundern über jene amtskirchlichen Differenzierungen zwischen Gültigkeitskriterien für den Eid zum Wehrdienst. Die Marxisten sahen das als Unaufrichtigkeit: den Kirchen sei Friedenserhalt doch nicht zuzutrauen; die Quäker, als Unvereinbarkeit mit ihrem Friedenszeugnis: den Kirchen sei Gewaltanwendung von Christen legitim.

So mußten sich Quäker als Kontrahenten zu Marxisten sowie als Brückenbauer in ihrer Doppelrolle ihrer Position stets bewußt sein, zumal es in der DDR jedenfalls einen real existierenden Bürokratismus gab und die ‚Representatives‘ aus den USA bespitzelt wurden, unbeschadet – vielleicht auch wegen – ihres Zugangs zu einflußreichen Persönlichkeiten und Regierungsstellen:

„Man wird beobachtet, man wird verdächtigt, doch ist das nur zu erwarten. Nichtsdestoweniger ist [diese Arbeit] das Herzstück unserer Quäker-Anliegen und etwas, das geleistet werden kann nur von jemandem, dessen Anliegen und Orientierung so sind wie die der Quäker. Ein solches Herangehen impliziert eine äußerst vorsichtige Loslösung von Parteinahme, ein Einbehalten von Beurteilungen, eine Enthaltensamkeit bei Kritik – bis die Beziehungen zumindest stark und freundlich genug sind, um konstruktive Kritik und Vorschläge auszuhalten“⁵⁹.

Das Staatsverständnis der Quäker kommt aus ihrer Tradition, die um so mehr an Profil gewinnt, je restriktiver eine Gesellschaftsordnung ist, in der sie leben. Sie stellen sich ihr im gläubigen Suchen nach Weg und Art des Widerstehens. Ihre kleine Anzahl und die Einfachheit ihrer hierarchielosen Organisation erlaubt es ihnen, dem Staat so gegenüberzutreten, daß er in ihnen nicht eine potentiell staatsabträgliche Vereinigung vermuten kann. Angesichts eines Anspruchs wie in diesem Zitat

„Die Kirchen in der DDR sind die einzigen Organisationen des Landes, die ihre Autonomie gegenüber dem Alleinvertretungsanspruch der politischen Führung bewahrt haben. Sie sind die ‚Lücke‘ in dem Totalitätsanspruch des Staates. Aus diesem Grund haben sie notwendig eine andere politische Funktion als die Kir-

59 Roland L. Warren, Bericht an das AFSC Philadelphia, Berlin 24.10.1962.

che in der Bundesrepublik, die eine unabhängige gesellschaftliche Institution unter mehreren anderen darstellt“⁶⁰.

sehen sich die Quäker bestätigt auf ihrer Spur zwischen zwei Instanzen herkömmlicher Autorität, Amtskirche und Staat, um so pointierter, als diese Kirchen sich auch als politischer Faktor verstehen, was ihnen einen Hauch Weltlichkeit verleiht.

In Zukunft wird sich quäkerisches Staatsverständnis voraussichtlich eher sozialpolitisch definieren und orientieren. So sehen sich die ostdeutschen Freunde wieder als Brückenbauer, nun zwischen auseinanderstrebenden Polen der Konsumgesellschaft⁶¹.

60 Klaus Ehring u. Martin Dallwitz, Schwerter zu Pflugscharen: Die Friedensbewegung in der DDR, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 34.

61 Fritz Renken, Bericht von der Bezirksversammlung des Bezirks Ost vom 3. -5. April 1998 (Thema: „Unsere Welt am Ende des zweiten Jahrtausends – Sieg des Goldenen Kalbes über Gott?“), in: Der Quäker (Berlin, Mai/Juni 1998), S. 128/129.

Klagelieder 2, 11

Abendandacht, Donnerstag, 24. September 1998

Liebe Schwestern und Brüder,

nehmen Sie es mir bitte nicht krumm, wenn ich Ihnen als Geleit in die Nacht noch ein Wort der Klage zumute: „In Tränen vergehen meine Augen, mein Inneres glüht, meine Leber hat sich zur Erde ergossen wegen des Zusammenbruchs der Tochter meines Volkes, weil Kind und Säugling auf den Plätzen der Stadt verschmachten“ (Klagelieder 2, 11).

Vermutlich spreche ich zuvörderst aus dem Erleben meiner eigenen geistlichen Heimat, wenn ich sage: Der Umgang – oder Nicht-Umgang – vieler Christen mit den Fragen der Gesellschaft außerhalb des Reiches Gottes, der „Welt“, wie wir immer noch zu sagen pflegen, ist meistens von verlegener Hilflosigkeit geprägt.

Da gibt es Lethargie, Desinteresse, Resignation: Menschen, die sich so verhalten, wären vielleicht auch als Nichtgläubige dumpf und unberührt, aber nun sind sie Christen, und da sollte es doch wohl anders sein?

Da gibt es frömmelnde Ignoranz, wenn Menschen etwa vor Wahlen bekunden: „Wir haben schon gewählt: Jesus Christus – wir machen uns an *en-rem* Dreck die Hände nicht mehr schmutzig!“ Und doch wollen sie dem nachfolgen, dem gerade die Schmutzigsten den besten Teil seiner Zeit und Kraft wert waren.

Da gibt es fundamentalistischen Fanatismus bis hin zur Militanz: Gegen Abtreibungsärzte zieht man buchstäblich in den Krieg, aber für Mütter in Not zweigt man kaum Gelder aus den Etats ab, mit denen man prächtige Gemeindezentren baut.

Da gibt es biblizistisch dröhnende Kleinparteien, bei denen plakateklebender Eifer und der gute Wille, eben auch zur Unzeit, mit untauglichen Mitteln, zu evangelisieren, Sachverstand und politische Seriosität ersetzen müssen. Sage keiner, wir hätten nicht trompetet – vielleicht klang es schräg, laut war es jedenfalls!

Da gibt es schließlich – auch das sei mir erlaubt zu sagen, ich bin ja einer, der mit im Boot sitzt – den elegant analysierenden Diskurs, der der frommen Welt einen polierten Spiegel vorhält. Das ist gut so und bleibt doch in aller Regel ziemlich folgenlos.

Mir will scheinen: Auch da, wo wir nicht den Kopf in den Sand stecken, stehlen wir uns doch auf vielerlei Weise davon, wo wir Gefahr laufen, in

Haftung genommen zu werden. Zu Recht mag uns das blasierte Betroffenheitsgetue der Zeitgeist-Yuppies anwidern: So wollen wir nicht sein, das haben wir nicht nötig. Indessen: mag Betroffenheit bis zum Überdruß inszeniert und kommerzialisiert werden, Fakt ist, daß auf Erden, daß auf *unseren* Straßen und Plätzen mehr geschmachtet wird denn je – und daß Gott betroffen *ist*. Ich habe Christen gekannt, schlichte, unauffällige Leute, die diese Betroffenheit Gottes zu Tränen bewegte, wann immer sie den Mund zum Beten aufmachten, die es dann aber bei den Tränen nicht beließen, sondern tätig wurden. Ich beobachtete sie und wußte nicht recht, ob ich das, was ich sah, idealistisch oder doch bloß naiv finden sollte.

Heute schäme ich mich dieser Abschätzigkeit. Heute sehe ich all das christlich-radikale Auftrumpfen, all die Aktionen an den einschlägigen Fronten von § 218 bis Evolutionstheorie, all die als Wahlwerbung mißbrauchten Bibelworte an Chausseebäumen und Laternenmasten, all die Talkshowauftritte mutiger Frommer, mit einem Wort: all das Nachahmen gängiger PR- und Marketing-Verfahren. Doch, wir Christen sind wer, wir haben unsere Stärke, zumal in Wahlzeiten. Immerhin bieten wir – als mehr oder minder Evangelikale, meine ich – doch wohl um die zwei bis drei Prozent der Bevölkerung auf!

Und heute frage ich mich: ob Gott diese unsere Kraftakte will? All dies postmoderne Selbstdarstellungsgeglimmer? Oder nicht doch die so lächerlich dünkende Schwachheit unserer Tränen, unserer Schmerzen womöglich? Heute vermisse ich, bei mir selbst, die „Einfalt“, das geistig anspruchslose, aber ins Tiefste aufwühlende Mitleid, mit dem Jesus der Welt begegnete und in dem er doch der Stärkste von allen war. Ob nicht sein „inneres Bewegtsein“ uns erst die Seele zerreißen muß, bevor all das andere kommt, auch der wissenschaftliche Diskurs (den ich um keinen Preis missen möchte)?

Keimt da nun ein Stück altvertrauter Werkgerechtigkeit auf? Nein, je mehr die *Gnade* Raum greift in mir, um so barmherzigkeitsträchtiger wird das sein, was ich, was wir echt *leben*. Die Gnade soll zunehmen, ist das Gebet der Apostel: Wo geschieht das wahrnehmbar, als Regel und nicht als löbliche Ausnahme, in den auswuchernden Bezirken unserer Gesellschaft, in denen es wahrlich gnadenlos zugeht? Wo sind – um das mit unserem Textvers gegebene Stichwort aufzugreifen – die Hunderte christlich geführter Mutter-und-Kind-Häuser für Frauen in Schwangerschaftskonflikten? Wo bieten wir, schimpfend über gar zu große Nachsicht gegen die unerträglich vielen „Mehmets“, seelisch verwahrlosten, aggressiven Heranwachsenden das bitter vermißte Zuhause? Wo ist der mit den Armen geteilte Reichtum der Christen?

Sich abwenden vom politischen Raum ist Schuld, beim Forschen und Interpretieren es belassen auch. Möge in allem, woran wir arbeiten, die Gnade Jesu Christi, der die Sünder liebt und in dessen Dienst an den Menschen wir stehen, mehr und mehr durchschmecken, durchdringen.

Möge diese Gnade uns alle aber auch heute nacht bewahren – aus ihr leben wir, und sie ist unser Auftrag an die Welt.

Psalm 85

Morgenandacht, Freitag, 25. September 1998

Küssen ist etwas Schönes, meistens. Jedenfalls dann, wenn die richtigen Leute im richtigen Moment zusammenkommen. Ps 85 bezeugt uns: Wo Gott das Leben eines Volkes bestimmt, da küssen sich Gerechtigkeit und Friede.

Ich lese Ps 85 (Einheitsübersetzung).

Diese Andacht ist nicht dazu geeignet, unsere freikirchliche und gesellschaftliche Situation zu analysieren. Aber ich unterstelle, daß wir uns gemeinsam sehnen nach der endgültigen Vollendung des Reiches Gottes. Und ich unterstelle auch, daß wir uns danach sehnen, die verändernde Kraft des Evangeliums schon im Diesseits zu erfahren, persönlich und gesellschaftlich. In Ps 85 ist davon die Rede.

Aber in diesem Psalm kommt zuvor noch etwas anderes zur Sprache: der Zorn Gottes. Der herrliche Schluß des Ps soll uns nicht vergessen lassen, daß der Ps mit einer Klage beginnt. Klagen ist in der Bibel erlaubt. Die Psalmen machen kräftigen Gebrauch davon. Obwohl uns dieser Sachverhalt theoretisch klar ist, scheint die Klage in unserer Frömmigkeit keinen rechten Platz zu haben. „So etwas tut man nicht!“ Die Psalm-Beter tun's einfach. Sie haben den Eindruck, daß der Zorn Gottes auf ihnen lastet. Er ist unerträglich, deshalb klagen sie.

Und sie tun noch etwas: etwas, was unter jungen Leuten verpönt ist: Sie reden von den guten alten Zeiten. Aber sie reden nicht von angeblich besseren Menschen, sondern sie sagen: „Damals hast du, Herr, dein Land *begnadet*, damals! – Warum tust du's jetzt nicht?!“

Der Psalm stammt sehr wahrscheinlich aus der Zeit nach dem babylonischen Exil. Wie an anderen Stellen des Alten Testaments spielt auch in diesem Psalm die Erfahrung der Befreiung Israels aus dem Exil eine bedeutende Rolle. Ähnlich wie die Herausführung aus Ägypten ist auch die Befreiung aus dem babylonischen Exil ein Grunddatum biblischer Heilsgeschichte. „Grunddatum“ – das ist wörtlich zu verstehen. Gott hat sie gegeben, sie hat sich nicht zufällig so ereignet. Der Herr der Geschichte hat für sein Volk gehandelt. Dafür ist es ihm dankbar. So einfach und doch so bewegend ist die Grundstruktur biblischer Geschichte und biblischen Denkens.

Aber nun gibt es in diesem Psalm ein Problem, das wir nicht umgehen können¹. Die Gleichung von Verheißung und Erfüllung geht nicht glatt auf. Es kam nicht zu jener Fülle von Frieden und Gerechtigkeit, wie sie in Jes 45 ff. angekündigt worden war². Die Verheißung schien widerlegt zu sein. Deshalb stehen am Schluß des Jesaja-Buches neue Klagen, Bitten und ein neues Sehnen nach dem Schalom Gottes.

Das Volk wendet sich an den, der ihm schon einmal und viele Male seine Hilfe gebracht hat. Hilfe heißt auf Hebräisch *ješūā* – das ist aber auch der hebräische Name Jesu. Als Christen müssen wir m.E. nicht zögern, in Jesus die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen zu sehen. Das Neue Testament selbst ist darin unser Vorbild.

Aber damit ist ja nicht in erster Linie ein theologischer Denkakkt angesprochen, der dann eventuell irgendwann einmal auch in eine gelebte Frömmigkeit mündet. Nein, es ist umgekehrt. Vielleicht darf ich es für uns Freikirchler verallgemeinernd sagen. Daher kommen wir ja: Uns ist Jesus groß geworden. Er hat als die Fülle der Gottheit unsern persönlichen Glauben entzündet und begründet. Ihn haben wir als die entscheidende Hilfe für unser Leben erfahren.

Und doch können wir nicht umhin, den bisher nur bruchstückhaften Charakter der Erfüllung einzugestehen. Wir würden sonst leugnen, daß die endgültige Fülle des Heils noch aussteht, wir würden die Hoffnung auf die ewige Herrlichkeit preisgeben, die Christus selber heraufführen wird.

An dieser Stelle betrifft Ps 85 auch uns. Während Israel betet: „Stelle uns wieder her!“ (V.5), werden wir als christliche Gemeinde nicht von einer *Wiederherstellung* reden, sondern von einer Vollendung der Gemeinde und des Heils. Aber in der Gewißheit, daß die alttestamentlichen und neutestamentlichen Verheißungslinien von Christus selbst zusammengehalten werden, dürfen wir das endgültige Heil sehnsüchtig erwarten. Dies ist besonders wichtig in Zeiten, in denen uns persönlich und vielleicht auch als Gemeinde das Heil ferngerückt zu sein scheint, sei es durch eigene Sünde, sei es durch äußere Bedrängnisse.

Der Psalm privatisiert das Heil nicht, sondern die Bitte richtet sich auf eine reale Veränderung des Gottesvolkes. Wenn wir das auf uns heute übertragen, ergibt sich die Frage: Welche Rolle spielen wir als Gemeinden und als Freikirchen in unserer Gesellschaft? Haben wir ein gemeinsames geistliches Profil, oder profilieren sich da nur Einzelne? Das wäre zu wenig.

1 Zum Ganzen vgl. H.J. Kraus: Psalmen, XV/2, Neukirchen-Vluyn 5. Aufl. 1978, S. 752 ff.

2 Jes 45, 8; 46, 13; 51, 5; 52, 7.

Als Gemeinde gewinnen wir Profil durch das lebendige Wort Gottes. Danach sehnt sich die Gemeinde in unserem Psalm. Der Zusammenhang von V. 8 u. 9 macht deutlich: Ihre Augen und Ohren richten sich auf den, der Gott das zu verkündigende Wort geradezu ablauscht. *Der* sagt: „Ich will hören, was Gott redet“³ (Die Luther-Übersetzung ist hier ein wenig irreführend, wenn sie sagt: „Könnte ich doch hören, was Gott der Herr redet“). Der Text drückt einen Willensentschluß aus: „Ich *will* hören, was Jahwe reden wird“⁴. Das aber setzt wiederum voraus: Das Reden Gottes wird erwartet. Gleichsam zwischen den Zeilen in V. 9 ist die Gewißheit ausgedrückt, daß Gott der im Tempel versammelten Gemeinde – vermutlich durch einen Propheten – ein wegweisendes Wort sagen wird. Mit ganz zarten Strichen ist hier jenes Geheimnis angedeutet, das sich ereignen muß, wenn Gemeinde mit Gott leben soll: Gottes Reden durch seinen Geist.

Israel hätte diesen Ps nicht überliefert, wenn nicht gerade dies seine immer neue Erfahrung gewesen wäre. Gott redet, und er sagt Heil zu. Israel konnte klagen, wie wir gesehen haben. Aber es blieb nicht endlos bei der Klage stehen. Aus dem Rückblick in die gute alte Zeit wurde die Erwartung, daß Gott jetzt eine *neue* gute Zeit schenken kann. Die Kontinuität der Güte liegt allein in Gott begründet.

M.E. darf man ohne Übertreibung sagen: Dies ist der Höhepunkt biblischen Gottesdienstes. Daß Gott uns sein Heil neu zuspricht, das dürfen wir in unseren Gottesdiensten und Andachten erbitten und erwarten, auch heute morgen. Das Gottesvolk soll nicht ohne Hoffnung bleiben! (V. 9 b) Und dann wird diese Hoffnung im einzelnen entfaltet (V. 10 f) Gott erneuert und bekräftigt seine in Jes 45 f gegebenen Verheißungen. Weil *Gott* an ihnen festhält, sollen wir's auch. Friede, Heil, Herrlichkeit Gottes⁵ auf der Erde! Hier, bei uns, soll man etwas davon zu spüren bekommen.

Gerechtigkeit und Friede werden wie Personen beschrieben, wie Personen, die ineinander verliebt sind: Sie küssen sich, weil sie sich gefunden haben und zueinandergehören. Einfach schön!

Man darf die hier in den Vv. 11-14 gebrauchten Begriffe nicht scharf voneinander abgrenzen oder als Gegensätze verstehen. Nein, sie stellen nur unterschiedliche Aspekte ein und derselben Wirklichkeit dar, die Gott selber schafft – durch seinen Geist. Wo die Gottesherrschaft Platz greift, da lassen sich Gerechtigkeit und Friede nicht gegeneinander ausspielen.

3 In V. 5-8 wird in der Mehrzahl gesprochen, ab V. 9 in der Einzahl.

4 So auch Kraus (wie Anm. 1), S. 757.

5 Es wird als „Lichtphänomen der Gegenwart Gottes“ beschrieben. Kraus (wie Anm. 1), S. 758, unter Hinweis auf G. v. Rad.

Während meiner Zeit als Gemeindepastor rief mich gelegentlich ein älterer Prediger an, mit dem ich freundschaftlich verbunden war. Seine Frage im Blick auf die Gemeinde war jedesmal: „Habt Ihr Frieden?“ Das war zweifellos eine wichtige Frage, denn der Friede in der Gemeinde ist ein hohes Gut, das es zu bewahren gilt. Jedoch hatte ich oft den Eindruck, daß jener Freund nur ein kurzes Ja hören wollte. Ehrlicherweise hätte ich ihm manchmal sagen müssen, daß der Friede nur sehr oberflächlich da war.

Ich frage mich: Wird der Friede nicht häufig nur als Abwesenheit von offenem Streit verstanden? Wie oft schwelt es unter der Oberfläche. Wieviele Gemeinden leiden darunter, daß einige einfach nicht miteinander reden können. Was wir im Miteinander erleben, entspricht längst nicht immer dem, was Ps 85 beschreibt. Wen wundert's, daß Gemeinden so wenig Modellcharakter für unsere Gesellschaft haben.

Und doch beschreibt der Psalm keine Utopie. Er malt ein anschauliches Bild: Wie verliebte Menschen begegnen einander Huld und Treue, Gerechtigkeit und Friede. Was zusammengehört, wächst auch zusammen. Wie eine Frucht sprießt die Treue aus der Erde hervor und wächst der Sonne der Gerechtigkeit entgegen. Wo Gott segensreich eingreift, da kann auf unserer Erde Neues wachsen. Diese Hilfe ist uns nahe! Sie wird uns zugesprochen. Der neue Himmel und die neue Erde, in denen nach Gottes Verheißung Gerechtigkeit wohnt⁶, werfen nicht ihre Schatten, sondern ihre Strahlen voraus. Freuen wir uns daran!

⁶ Jes 65, 17 ff.; II Petr 3, 13.

Epheser 2, 8-10

Abendandacht, Freitag, 25. September 1998

Sobald Menschen durch Erweckung, Bekehrung und Wiedergeburt hinein-versetzt werden in das „Reich des Sohnes seiner Liebe“ (Kol 1, 13) und zugleich religiösen Gemeinschaften auf Erden, die den sichtbaren Leib Christi bilden, durch ihre Taufe eingefügt wurden, werden sie früher oder später immer auch konfrontiert mit sozialem und gesellschaftspolitischen Problemen, und das noch stärker als in ihrem früheren Leben. Das Neue ist, dass sie sich nun als Christen diesen Themen stellen und sich darin bewähren müssen.

Das war schon immer so, wie die Kirchengeschichte zeigt. Die Theologiegeschichte und die Gemeindegeschichte z.B. bei Methodisten, Baptisten und Pfingstlern zeigt das ebenso wie die Geschichte ähnlicher religiöser Strömungen im Mittelalter, z.B. der Katharer, der Bogomilen, auch Paulianer genannt, der Waldenser, der Hussiten und anderer.

Die Antworten und Reaktionen waren freilich so verschieden wie auch das Bibelverständnis verschieden war, aber eben doch immer gesucht und gefunden in der Begegnung mit der Bibel und ihrem Bild von Jesus oder dessen Lehre über den Lebensstil im Reich Gottes, besonders in der Bergpredigt, aber auch in den Briefen der Apostel.

Sie alle lebten dabei in der eschatologischen Spannung, im Vorletzten Handeln zu müssen im Blick auf das Letzte und Endgültige, das nicht in unsere Hand gelegt ist. Sie erlebten sich gewissermaßen in der Horizontale angesiedelt und mussten doch ganz ihr Vertrauen auf die Vertikale setzen, um sich letzten Endes im Schnittpunkt des Kreuzes kreuzigen zu lassen.

Ein evangelikaler Rundbrief eines uns gut bekannten freikirchlichen Bruders und Leiters einer Bibelkonferenzstätte, im September dieses Jahres verschickt, zeigt uns das ganze Dilemma auf in der Frage:

„Soll die Gemeinde Jesu sich aus der Welt exklusiv völlig zurückziehen oder ihr mit der Christusbotschaft und ihrer ganzen Existenz dienen?“ Und damit diese Alternative in ihrer ganzen Breite richtig verstanden wird, fügt der Bruder noch hinzu: „... um nur noch die eigene Heiligung, Auferbauung und Erkenntnis zu pflegen, oder sich hinwenden zur Welt und ihre Not und Verlorenheit zu teilen“¹.

1 Pastor Manfred Möser, Methodist, in: Geschwister- und Freundesbrief Nr. 144, September 1998, der Bibelkonferenzstätte Langensteinbacherhöhe.

Bonhoeffer, der das Problem der Entscheidungsfindung besonders in kritischen Situationen in seiner unvollendeten „Ethik“ beschreibt, versucht den gordischen Knoten durch den Hinweis auf jenes apokryphe Jesuswort aus dem Codex D zu zerschlagen: „Selig bist du, wenn du weißt, was du tust“². Ist uns damit aber wirklich geholfen?

In dieser Andacht im Rahmen unserer Tagung geht es mir nicht um eine schnelle Lösung des Konfliktes, sondern um ein geistliches Erkennen des Notwendigen als ein unvollkommenes und vorläufiges Handeln im Vorletzten, in das all unser Werk und Tun gerade auch als soziales und gesellschaftliches Handeln hineingebunden ist, und das wir in seiner Spannung ertragen müssen.

Wir dürfen dabei unsere Handlungsentscheidung in dem Vorbild dessen erkennen, der unser „Herr und Meister“ ist³, und der uns in seiner Handlungsbereitschaft den Weg zu unserem Handeln gezeigt hat.

Das könnte dann auch heißen, dass wir, wenn wir schon mit IHM „vor das Tor gehen wollen“, um „außerhalb des Lagers seine Schmach zu ertragen (Hebr 13,13), vorher mit IHM den Weg über die Straßen Galiläas, Deutschlands und der Welt gehen müssen. Das ist die Voraussetzung für jedes Martyrium, sprich Zeuge sein.

Dabei zeigt uns der Blick auf Jesus auf Grund der Evangelienbetrachtung drei Dinge.

1. Das Reich Gottes wird bei Jesus in seiner eschatologischen Struktur immer als von Gott her kommend erwartet⁴.
2. Das Reich Gottes wird bei Jesus aber auch zugleich als nahe herbeigekommen verkündigt⁵.
3. Das Reich Gottes wird darüber hinaus bei Jesus im gelebten „Jetzt“ durch die Gegenwart seines irdischen Lebens vorweggenommen. Ja, in Jesus war das Reich Gottes bereits da.

Die Frage, die sich daraus ergibt, heißt:

Bedeutet das, dass das Leben Jesu und seine Reichsgottespredigt zugleich als Einladung und Erlaubnis für uns verstanden werden darf, das Leben in

2 Cf. Nestle, Novum Testamentum Graece (Ausgabe 1954 vorl.) Krit. App. zu Lukas 6, 5 (Textstelle zw. Vers 4 und 5)

3 Matth 8, 19; 10, 24; 22, 16; 23, 8; Joh 3, 2.10; 11, 28; 13, 13.

4 Darum dürfen wir die „eschatologische Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes in Jesus Christus und seiner Gemeinde nicht in die sozial-moralische Utopie der christlichen Gesellschaft verwandeln, sondern die Grenzen zwischen Reich Gottes und der Welt und dessen Widerspruch gegen Sünde und Tod aufrecht erhalten“ (H.-D. Wendland, Kirche und Revolution, in: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Aufsatz band. 2. Aufl. Gütersloh 1968, S. 97.

5 Mark 1, 14.15; Matth 4, 12-17.

diesem Reich, in das doch hineinversetzt sind (s.o. Kol 1, 13), als ein „Leben der Vorwegnahme zu leben?“⁶.

Namhafte Theologen wie z.B. Günter Bornkamm haben sich gegen diese Auffassung gewehrt⁷. Andere fühlten sich frei im Sinne einer realisierten Eschatologie eine Vorwegnahme des Kommenden in sozialrevolutionärer Praxis zu leben⁸.

Wie wir hier auch als einzelne, als Gemeinden oder als Kirchen entscheiden mögen – und wir werden durch die dynamische Unruhe des Reiches Gottes als Kinder dieses Reiches letzten Endes zu Verwirklichung dieses Reiches in unserem Leben gedrängt, ja sogar gezwungen, – zwei Dinge werden uns dabei deutlich werden und geistliche Grenzwerte sein.

Erstens: Weil das Reich Gottes in der Person Jesu und in seinen Werken nicht nur geschichtlich damals offenbar war, sondern durch den Heiligen Geist auch heute in den Herzen der Gläubigen da ist, nehmen wir in allem, was wir im Namen Jesu tun, an der Kraft und an der Gestalt dieses Reiches teil und damit ein Stück des zukünftigen Reiches Gottes vorweg.

Zweitens: Zugleich unterliegen wir einer notwendigen Beschränkung; und wehe, wenn wir diese Grenzen überschreiten wie z.B. die Täufer in Münster oder Cromwell in England oder auch die charismatischen Vertreter einer „dominion now“-Theologie in den USA.

Wir bleiben einerseits in allem, was wir in der Nachfolge Jesu tun, total abhängig von IHM, andererseits ist uns bei der beschränkten geistlichen Gegenwart des neuen Reiches bewusst, dass unser Werk ein Handeln im Vorletzten und Vorläufigen und darum ungenügend und unvollkommen ist und bleibt.

Möge es dennoch zu jenen „Gerechtigkeiten“ führen, die uns als Bysusgewand feinsten Stoffart gegeben werden in der himmlischen Mahlfeier mit dem Bräutigam-Christus. Denn auch wir, obwohl allein aus Gnade gerettet und allein aus dieser Gnade jetzt lebend, werden nach jenen gerechten Taten beurteilt, von denen Offenbarung 19, 8 spricht⁹. Sie gehören zu dem Schlusswort unserer existentiellen Pilgerwanderung und werden als Früchte des Lebens die Brücke zwischen These und Gegenthese bilden.

Meditative Lesung: Epheser 2, 8-10.

6 K. Stendahl, Jesus und das Reich Gottes, in: Junge Kirche 3/69, S. 129.

7 G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 2. Aufl. Stuttgart 1957, S. 83 ff.

8 „Das Christentum ist die Erlaubnis, das Drängen da nach, die Bereitwilligkeit, das Leben der zukünftigen Welt schon hier und jetzt zu leben. Es heißt: Das eschatologische Leben zu leben in einem Zeitalter, das dafür noch nicht reif ist, und alle Schläge und alle Nachteile zu erleiden, die mit solch einem Leben verbunden sind“, Stendahl (wie Anm. 6), S. 130.

9 Ausführliche Exegese zur Stelle in: Klaus Jakob Hoffmann, Die Apokalypse und die Gemeinde Jesu. Hamburg 1992, S. 98.

I. Petrus 5, 5-7 und Hiob 17 b und 18 Morgenandacht, Samstag, 26. September

1. Andachtsteile:

Begrüßung

Kanon: Vom Aufgang der Sonne (4 st.)

Lied: Ich lobe meinen Gott (2 x)

Gebet

Bibellese: 1. Petrus 5, 5 c-7 und Hiob 5, 17 b + 18
(Wochenspruch und Tageslosung)

Stille Gedanken: Vom Umgang mit Sorgen

Stille

Unser-Vater-Gebet

Lied: Komm, Herr, segne uns

2. Gedanken

a) Einleitung:

Wenn wir auf dieser Tagung nach der Biblischen Ethik fürs politische Leben fragen, bringen wir Sorgen zum Ausdruck:

- ob wir dieser Ethik entsprechen
mit Enthaltsamkeit von diesem politischen Leben oder mit unserem politischen Leben als Einzelne, als Gemeinde, als Bünde/Kirchen, als Christenheit
- ob wir diese Ethik überhaupt recht verstehen aus der biblischen Zeit heraus (die auch eine multikulturelle, multireligiöse, vielsprachige war) und für unser heutiges Leben.

b) Sorgen sind Krisen im Leben.

- Ich beschäftige mich mit Nöten, Fragen, Ungewissem, Drohen, dem, mit dem Ergehen, dem künftigen Leben (aufgrund eigenen Tuns oder aufgrund anderer Einwirkungen)
- Sorgen gehen von mir, meinen Erfahrungen und Erlebnissen, meiner Lage, meinen Möglichkeiten, meinen Ressourcen aus und „schreiben fort“.

Sorgen heißt:

- einhalten, besinnen, bedenken, Erfahrungen bewußt machen, Bilanz ziehen,

- vorausdenken, einschätzen, bewerten, deduktive denken
Sorgen können in zwei Richtungen enden (abgesehen davon, daß äußere Sorgenbedingungen sich ändern):
 - zum Guten: ich werde wach, klar, einsichtig, besinne mich und ändere mich und meinen Weg.
 - zum Bösen: ich werde festgelegt, betriebsblind, resigniert, verzweifelt, sehe keinen Ausweg und suche wenigstens meinen Besitzstand zu wahren.
- c) Wer aber Gott in Jesus, im Heiligen Geist in seinem Leben hat, hat ihn auch in dieser Sorgenkrise dabei und kann „mit ihm rechnen“, ihn „einrechnen“. Gibt es dann noch eine Sackgasse, ein „dead end“?

Dazu sprechen unsere Bibelsätze

- Hiob: Diese Engführung als Zucht und Weg des Herrn annehmen
- 1. Petrus: Demütig ihm vertrauen, auch ohne zu verstehen
(Achtung: Den Wochenspruch V. 7 nur im Zusammenhang mit den VV 5 c + 6 lesen und verstehen).

Das Judenbild im Protestantismus des deutschen Kaiserreichs (1871-1918). Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne

Die Frage nach dem historischen Judenbild der Deutschen ist angesichts der Verbrechen, die Deutsche an Juden in der Vergangenheit begangen haben, kein einfaches – akademisches Thema, sondern immer auch eine Anfrage an das gegenwärtige historische Bewußtsein und niemals wertneutral zu stellen. Vor zwei Jahren hat vor allem die Diskussion um das Buch des amerikanischen Historikers Daniel Jonah Goldhagens „Hitlers willige Vollstrecker“ zu recht großes Aufsehen erregt¹. Goldhagen vertritt die provozierende These, daß die Mentalität aller Deutschen vor dem Weltkrieg nicht allein einige antisemitische Züge getragen hat, sondern daß der Rasseantisemitismus, der die Vernichtung aller Juden fordert, fester Bestandteil einer deutschen Mentalität gewesen sei, ein „Axiom“ der deutschen Gesellschaft. Durch eine solche These ist freilich auch die heutige Identität und das Selbstverständnis der Deutschen herausgefordert. Goldhagens Analyse geht davon aus, daß es eine Kontinuität des deutschen antisemitischen Bewußtseins gibt. Antisemitismus habe seine Wurzel in der abendländisch-christlichen Kultur. Eine Wandlung sei allerdings im Laufe des 19. Jahrhunderts eingetreten, insofern sich speziell der deutsche Antisemitismus von einer „Ausschaltungsmentalität“ gegenüber den Juden in eine „Auslöschmentalität“ transformiert und umfunktionalisiert habe², m.a.W. als Feinde einer deutsch-christlichen Kultur habe man die Juden immer schon gesehen, wollte man sie aber in den vergangenen Jahrhunderten lediglich als Juden in der Gesellschaft ausschalten, indem man sie vor allem ghettoisierte und weitestgehend politische und soziale Rechte vorenthielt, so habe man – und das meint nach Goldhagen bis auf wenige Ausnahmen alle Deutsche – seit dem 19. Jahrhundert die Ansicht vertreten, daß Juden um des eigenen Überlebens willen auszurotten seien. In dem Moment wo sich eine solche Mentalität mit einer entschlossenen politischen Führung verband, habe es dann unweigerlich zu den be-

1 Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, London 1996. Die im Vergleich zum amerikanischen Original in manchem vorsichtiger formulierende deutsche Ausgabe trägt den Titel „Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust“ [aus dem Amerik. von Klaus Kochmann], 3. Aufl., Berlin 1996.

2 Ebd. S. 97.

kannten schrecklichen Ausrottungsunternehmungen im Nationalsozialismus kommen können. Es seien die manifesten „Vorstellungen und Bilder von den Juden“ gewesen, „die die Täter zu ihren Taten, zur Mitwirkung an der mörderischen Verfolgung der Juden motiviert haben“³, Klischees, die bereits lange vor dem nationalsozialistischen System bestanden.

Eine solche These wirft freilich die Frage nach einer fundierten und differenzierten Analyse von Judenbildern auf, Klischees, wie sie vor der Weimarer Zeit im Deutschen Kaiserreich gebildet wurden und möglicherweise fortbestanden. Was ich Ihnen im folgenden vorstelle ist nur ein kurzer Auszug dessen, was ich einer recht umfangreichen, insgesamt über 800 Seiten starken Arbeit beschrieben habe. Sie wird hoffentlich bald erscheinen.

Ich möchte zuerst etwas zum Historischen Ansatz meiner Arbeit sagen, danach auf den besonderen Charakter der Epoche des Kaiserreichs als Krisenzeit zu sprechen kommen und Ihnen dann schließlich – notgedrungen etwas überblicksmäßig – über protestantische Judenbilder im Kaiserreich berichten, so wie sie meine Recherchen offenlegen.

1. Historischer Ansatz und Fragestellung

Die Erforschung der Judenbilder, d.h. nicht ausschließlich aber vorwiegend antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, ist schon aufgrund der Langlebigkeit dieser Vorstellungen, ihres scheinbar zeitlosen Funktionierens als soziale „Mechanismen der Gemeinheit“⁴, als Struktur von langer Dauer, ihrer Persistenz als Denkmuster wegen gerade eine Herausforderung an die Sozial- bzw. Mentalitätsgeschichte, wobei ich anders als Goldhagen den Begriff „Mentalität“ nicht als einen solchen des bloßen „kollektiven Bewußtseins“ fassen will, sondern stärker die Interdependenz von materiellen Strukturen und allgemeinen unreflektierten Alltagsgewißheiten gewichte, um auch gewisse Umbrüche erheben und deuten zu können.

Bilder fallen nämlich in den Bereich kollektiver Sinngewißheiten, die nicht mehr rational befragt werden, sondern deren Wert und Wahrheit unreflektiert gelten, ja im Kopf recht ungehalten herumspuken können. Eine Untersuchung über das Judenbild ist von daher schon herausgefordert, über den Rahmen der bloßen Ideologieforschung hinauszufragen. Im Blickpunkt steht die Frage nach Kontinuität und Wandel von Judenbildern.

Mentalitäten sind gerade in einer Umbruchs- oder Übergangszeit wie dem Deutschen Kaiserreich einem permanenten Veränderungs- bzw. An-

3 Ebd. S. 541.

4 Stefan Rohrbacher u. Michael Schmidt, Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg 1991, S. 7.

passungsdruck unterlegen. Allerdings kennzeichnet die Mentalitäten auch in einer Umbruchszeit ein bestimmtes retardierendes Moment, da sie auf Erfahrungen in Form von Traditionen zurückgreifen, die nicht in der Zeit selbst begründet sind. Im Rahmen einer Geschichte der Mentalitäten ist nun die Kirchengeschichte von besonderer Relevanz.

Vorausgesetzt wird, daß der Protestantismus als einer der wichtigsten Repräsentanten bürgerlicher Kultur des deutschen Kaiserreichs aufzufassen ist⁵, wobei freilich sein Selbstverständnis als „Leitkultur“ umstritten und deshalb herausgefordert ist. Immerhin stellte der Protestantismus mit drei Fünfteln die Mehrheit der Bevölkerung im Deutschen Reich. Ferner besaß er einen überproportionalen Anteil an den gesellschaftlichen Eliten in Staat, Verwaltung, Militär, Wirtschaft, Bildung und Wissenschaft. Verstärkt wurde der protestantische Einfluß durch die preußische Dominanz im Reich und die strikte Identifikation des kirchlichen Protestantismus mit dem Kaiserreich. Dabei soll einer falschen Säkularisierungsthese widersprochen werden, die eine fortschreitende formale Entkirchlichung mit einer Entchristlichung gleichsetzt. Nach wie vor ist die Gesellschaft des Kaiserreichs, auch was ihre Führungseliten angeht, von protestantischen, freilich der Moderne angepaßten Sensibilitäten geprägt. Gerade von seiner besonderen, ambivalenten Stellung zur Moderne her eignet sich der Protestantismus vorzüglich zu deren Kennzeichnung; denn wird auf der einen Seite die Moderne geradezu als protestantisches Prinzip gedeutet (Friedrich Hegel, Max Weber, Ernst Troeltsch), so erscheint sie aus der Sicht des konservativen Protestantismus als zerstörerische und kirchenfeindliche Macht. Besonders im Bereich des Protestantismus ist darum eine intensive Reflexion der Moderne und ihrer Krise zu erwarten⁶.

5 Kurt Nowak überschreibt in seiner „Geschichte des Christentums in Deutschland“ das Kapitel über das Deutsche Kaiserreich „Kirche im Kaiserreich – Kampf um die Leitkultur“. Hierin geht er u.a. auf das Konfliktpotential ein, das der Protestantismus aus diesem Anspruch heraus mit dem Judentum besaß. Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 149-204. Zum protestantischen Antisemitismus siehe S. 165-171. Siehe auch Kurt Nowak: *Protestantische Eliten. Aspekte eines Vergleichs zwischen Deutschland und Frankreich (1870/71-1918)*, in: Louis Dupeux, Rainer Hudemann u. Franz Knipping (Hg.), *Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1996, S. 157-173.

6 Als Beitrag hierzu siehe auch Gangolf Hübinger, „Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?“, in: Horst Renz u. Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Troeltsch-Studien*, Bd. 4: *Umstrittene Moderne*, Gütersloh 1987, S. 92-114. Für den katholischen Bereich siehe Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991. Der darin enthaltene Beitrag von Olaf Blaschke, „Wider die ‚Herrschaft des modern-jüdischen Geistes‘: Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und moder-

Die ambivalente Deutung der Moderne im Protestantismus, seine Affinität und seine Kritik wie auch die Lösungsansätze des Protestantismus bezüglich der Krise der Moderne finden (so das Ergebnis der Arbeit) ihren Niederschlag im Judenbild bzw. spiegeln sich darin wider.

Damit bin ich bei dem zweiten Punkt meines Vortrages, in dem ich kurz auf das m.E. wesentliche kulturelle Charakteristikum des Kaiserreichs eingehen möchte, nämlich seiner Krisenhaftigkeit.

2. Judenbild und Krisenerfahrung im „Deutschen Kaiserreich“

Das Judenbild im deutschen Protestantismus zur Zeit des Kaiserreichs ist mit einiger Berechtigung im Horizont des Antisemitismus zu sehen und zu zeichnen⁷. Profilierte sich doch im Kaiserreich der im Zeitalter der Emanzipation und des Nationalismus aufkommende moderne Antisemitismus nicht

nem Antisemitismus“ (S. 236-258) geht auf die Auseinandersetzung des Katholizismus mit der Moderne im Kaiserreich in Bezug auf seine Judeninterpretation ein. Wenngleich mit dieser Arbeit natürlich noch nicht das gesamte katholische Spektrum erforscht ist, lassen sich aus ihr dennoch bemerkenswerte Parallelen zu der protestantisch geprägten Mentalität ziehen. Allerdings beschränkt sich auch Blaschke auf den Aspekt des Antisemitismus. Zum Begriff und Verständnis von „Krise“ vgl. Rudolf Vierhaus, „Zum Problem historischer Krisen“, in: Karl-Georg Faber u. Christian Meier (Hg.), *Historische Prozesse*, München 1978, S. 313-329; ders., „Politische und historische Krisen als Fragen der Geschichtswissenschaft“, in: *Universitas* 35 (1980), S. 179-188; Reinhart Koselleck, „Krise“, in: Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 617-650; Manfred Prisching, *Krisen. Eine soziologische Untersuchung*, Wien/Köln/Graz 1986. Eine didaktische Bearbeitung säkularer Krisen bieten Hermann de Buhr u. Wolfgang Heinrichs, *Verlaufsformen säkularer Krisen*, Frankfurt/M. 1992. Über die heuristische Bedeutung der „Krise“ in der Mentalitätsforschung bei Frantisek Graus siehe Frank Klaar, „Die ‚Krise‘ als Gegenstand der Mentalitätsforschung und ihre Möglichkeiten; exemplifiziert am Beispiel von Frantisek Graus“, in: Sabine Tanz (Hg.), *Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1993, S. 301-319.

- 7 Auf eine Ausführung der sehr umfangreichen Literatur zum Antisemitismus, die inzwischen ganze Spezialbibliotheken füllt, muß an dieser Stelle verzichtet werden. Zu der neuesten Forschung siehe die „Arbeitsinformationen über Studienprojekte auf dem Gebiet der Geschichte des deutschen Judentums und des Antisemitismus/Germania Judaica, Kölner Bibliothek zur Geschichte des Deutschen Judentums“, Ausgabe 16, Köln 1995. Als neuere und wichtige Beiträge zum Thema Antisemitismus wären jedoch u.a. zu nennen: Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt/M. 1988; Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933*, dt. München 1989; Günther B. Ginzel (Hg.), *Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, Bielefeld 1991; Zygmunt Baumann, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, dt. Hamburg 1992. Hingewiesen sei ferner auf Wilhelm Schreckenberger, „Literaturbericht. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart“, in: *GWU* 1990, S. 240-256, 312-320, 776-798; 1991, S. 39-64, wobei sich der 2. Teil: 1990/5, S. 312-320 mit der neueren Antisemitismusforschung auseinandersetzt sowie Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, München 1994, S. 47-66, 148-151. Vgl. ansonsten die fortlaufenden Angaben in den Anmerkungen sowie das ausführliche Literaturverzeichnis unter Kap. 7.2.

zuletzt in Anknüpfung an die protestantischen Tradition politisch und ideologisch. Dabei entwickelte sich der Antisemitismus im Kaiserreich nicht allein als Ideologie, so daß er in Parteiprogrammen Aufnahme fand, sondern setzte sich im Denken und Verhalten im Kontext einer nicht unerheblich protestantisch geprägten und bestimmten Gesellschaft schichtenübergreifend derart durch, daß er zu einem wesentlichen Bestandteil bürgerlicher Mentalität überhaupt wurde, d.h. zu einem ubiquitären Syndrom, das sich eben mit Shulamit Volkov „kultureller Code“ bezeichnen läßt. Antisemitische Judenbilder sind mithin nicht als Sonderformen anzusehen, sondern als „Normalform“ im Sinne von alltäglicher Wahrnehmungsebene, die Verhalten und Umgang normiert⁸.

Bereits Fritz Stern zeigte in seiner Analyse nationaler Ideologie, wie der Antisemitismus als Teil einer umfassenden Modernismuskritik verstanden werden kann⁹, die freilich verschiedene Ausprägungen besitzt. Die Krisenbestimmtheit des Kaiserreichs in ihrer politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Dimension ist in der Forschung vielfach belegt worden.

Gleich, ob sich der Zeitraum zwischen 1873 und 1895 als „große Depression“ (Hans Rosenberg) bezeichnen läßt oder ob dieser Ausdruck wie in der aktuellen Forschung überwiegend als „irreführend“ angesehen wird¹⁰,

-
- 8 Von daher ist die These einer vom Antisemitismus unberührten „Deutsch-jüdischen Symbiose“ als Normalfall des Kaiserreichs recht fragwürdig. So behauptet von Peter Schumann, „Jüdische Deutsche im Kaiserreich und in der Weimarer Republik“, in: GWU 43 (1992), S. 32-40. Etwas vorsichtiger Peter Gay, *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*, München 1989. Siehe hierzu die Kritik von Stefan Rohrbacher, „Kaiserreich und Weimarer Republik – Horte innigster deutsch-jüdischer Symbiose?“, in: GWU 43 (1992), S. 681-687; Peter Schumann, „Erwiderung“, ebd., S. 688, 693. Siehe auch Enzo Traverso, *Die Juden und Deutschland*, Berlin 1993.
- 9 Fritz Stern: *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern/Stuttgart 1963. Ebenso ordnet Shulamit Volkov den Antisemitismus in den Gesamtzusammenhang des Antimodernismus. Vgl. Shulamit Volkov, *The rise of popular antimodernism in Germany*, Princeton 1978 sowie dies. (Hg.), *Deutsche Juden und die Moderne* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 25), München 1994. Hingewiesen werden soll schließlich auf den Beitrag von Geoff Eley, „Die deutsche Geschichte und die Widersprüche der Moderne. Das Beispiel des Kaiserreichs“, in: Frank Bajohr, Werner Johe u. Uwe Lohalm (Hg.), *Zivilisation und Barbarei. Die widersprüchlichen Potentiale der Moderne*. Detlev Peukert zum Gedenken, Hamburg 1991, S. 17-65.
- 10 Der von Hans Rosenberg eingeführte Begriff (Rosenberg hat ihn später durch den der „Großen Deflation“ ersetzen wollen) ist vor allem durch Knut Borchardt und Volker Hentschel aufgrund des nachweislichen Wirtschaftsaufschwungs zwischen 1879-82 als „irreführend“ bezeichnet worden. Knut Borchardt, „Wirtschaftliches Wachstum und Wechsellen 1800-1914“, in: Hermann Aubin u. Wolfgang Zorn (Hg.), *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Bd. 2, 1976, S. 208f., 266f.; Volker Hentschel: *Wirtschaft und Wirtschaftspolitik im Wilhelminischen Deutschland. Organisierter Kapitalismus und Interventionsstaat?*, Stuttgart 1978, S. 205ff.

kann doch von einer ökonomischen Krisenhaftigkeit des Kaiserreichs ausgegangen werden, deren tiefgreifende wirtschaftliche Konjunkturerinbrüche wie vor allem der anhaltende Deflationstrend langfristige, eminent sozialpsychologische Wirkung zeigten, zumal die wirtschaftlichen Erfolge an den überschäumenden Phantasien der Hochkonjunktur der Reichsgründerphase (1866-1873) gemessen wurden¹¹.

Erst Mitte der 90er Jahre setzte eine nachhaltige wirtschaftliche Aufschwungsphase ein, die mit dem beschleunigten Ausbau der neuen Leitsektoren der Elektroindustrie und der chemischen Industrie einen Modernisierungsschub mit sich brachte, so daß gelegentlich von einer „zweiten industriellen Revolution“ gesprochen wird. Kurze, aber schwere Wirtschaftskrisen gab es noch in den Jahren 1900/1902 und 1907/08.

Der Aus- und Umbau des Industriestaates in der, grob gezeichnet, vom sogenannten „Gründerkrach“ eingeleiteten Phase der „großen Deflation“ (1873-1895) und der darauf folgenden Phase des beschleunigten wirtschaftlichen Aufschwungs (1896-1913) ging mit gewaltigen sozialen Umbrüchen einher. Diese wirkten sich nicht zuletzt auf die Lage der Arbeiter, aber auch auf deren Bewußtsein und Organisierung aus¹². Das Krisenbewußtsein reichte weit über die sozial direkt betroffenen Schichten hinaus. Der fortschreitende Modernisierungsprozeß und die von ihm abverlangte Neuregelung der Wirtschaft, der Sozialstruktur sowie der politischen Verfassung brachten auch bedeutende geistige Orientierungsprobleme mit sich. Vor allem war das Vertrauen in die liberale Wirtschaftsordnung nachhaltig erschüttert. Die Herausbildung des Interventionsstaates verbunden mit der Allianz von Schwerindustrie und Großlandwirtschaft bewirkten eine Schwächung des Liberalismus und eine Stärkung der konservativen Kräfte. Die permanente Agrarkrise und der zunehmende Bedeutungsverlust der Landwirtschaft im Übergang zum Industriestaat schuf ein weiteres Krisenpotential. Der gescheiterte Versuch der Unterdrückung der Arbeiterorganisationen zeigt, wie sehr die Arbeiterschaft zu einer eigenständigen politischen Kraft geworden war, die im Gegenüber zum traditionellen Herrschaftsge-

11 Die gesellschaftliche und politische Krisenbestimmtheit des Kaiserreichs ist in der jüngeren Forschung vor allem auch von Hans-Ulrich Wehler belegt worden. Vgl. Hans-Ulrich Wehler u.a., *Krisenherde des Kaiserreichs 1871-1918. Studien zur deutschen Sozial- und Verfassungsgeschichte*, Göttingen 1970; ders., *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*, ebd.; sowie zuletzt ders., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914, München 1995. Die verschiedenen wirtschaftlichen Konjunkturphasen finden sich dort dargestellt, S. 91-105, 547-610.

12 Gerhard A. Ritter u. Klaus Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871-1914*, Bonn 1992.

füge stand. Zu der „latenten Krise“ (Wolfgang J. Mommsen)¹³ des Wilhelminischen Reiches seit 1890 gehört die Dichotomie von gesellschaftlicher und politischer Verfassung.

Bereits Mitte der 80er Jahre hatte das politische System des Deutschen Kaiserreichs seine Integrationskraft verloren. Dabei erweist sich das unter Bismarck entwickelte innenpolitische System den rasanten sozialen Wandlungen gegenüber als äußerst unflexibel. Die fortschreitende Industrialisierung bewirkte eine rasche soziale Umstrukturierung, die in eine Aufspaltung des Bürgertums in Gruppen mit konkurrierenden Interessen mündete. Eine dieser Pluralisierung entgegensteuernde soziale Kraft war der Nationalismus, der im Kaiserreich einen Funktionswandel von einer ehemals liberalen Emanzipations- zu einer „rechten“ bzw. konservativen Integrations- und Abwehrideologie erfuhr. Die krisenhaften Erschütterungen lösten einerseits ein bleibendes Gefühl der Unsicherheit, ja Hilflosigkeit den modernen, anonymen Marktmechanismen, mithin der Moderne gegenüber aus, andererseits forcierten sie im Blick auf die scheinbar grenzenlosen Möglichkeiten (Entdeckungen, Erfindungen, Kolonialerwerb usw.) die Zukunftserwartungen. Das Kaiserreich stellt sich damit als eine durch permanente Krisen vorangetriebene Umbruchszeit der Moderne dar. Die Mentalität der Menschen im Kaiserreich ist demnach als Krisenmentalität zu fassen, als Mentalität, die wesentlich durch die krisenhaften Übergänge strukturiert ist. Dies spiegelt sich auch im zeitgenössischen Selbstverständnis wider. So versteht etwa Herman Conradi (1862-1890) sich und seine Zeitgenossen als eine „Generation der Übergangsmenschen“¹⁴. Inwieweit die Entwicklungen in

13 So die Überschrift seines Beitrages in: Handbuch der Deutschen Geschichte, neu hg. von Leo Just, Bd. 4/I, Frankfurt/M. 1973; Vgl. Wolfgang J. Mommsen, Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreichs, Frankfurt/M. 1990, S. 295 sowie ders., Bürgerstolz und Weltmachtstreben. Deutschland unter Wilhelm II. 1890 bis 1918, Berlin 1995, S. 87 ff. Hans-Ulrich Wehler spricht von einer „Dauerlabilität des politischen Systems von 1890 bis 1914“, Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte (wie Anm. 11), S. 1000 ff.

14 Siehe Martin Doerry, Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs, Weinheim/München 1986, S. 7. Der Ausspruch Conradis aus dem Jahr 1889 scheint mir allerdings nicht, wie Doerry wohl annimmt, als allein signifikant für die Mentalität des Wilhelminismus zu sein, sondern kennzeichnet die Krisengestimmtheit des Kaiserreichs insgesamt. Jedenfalls läßt sich der Begriff „Übergangszeit“ (siehe unter Kap. 3.1.2) bereits für 1880 als anerkannter Terminus nachweisen. Neben Doerry hat auch u.a. Rüdiger vom Bruch die Krisengestimmtheit des deutschen Bildungsbürgertums herausgestellt. Siehe Rüdiger vom Bruch, „Gesellschaftliche Funktionen und politische Rolle des Bildungsbürgertums im Wilhelminischen Reich. Zum Wandel von Milieu und politischer Kultur“, in: Jürgen Kocka (Hg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil IV: Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formen, Stuttgart 1989, S. 146-179. Es wäre allerdings zu fragen, ob über den Bereich des Bildungsbürgertums hinaus dieses Krisenbewußtsein ein schichtenübergreifendes war. Der Philosoph Theobald Ziegler (1840-

den einzelnen Phasen des Kaiserreichs von den Zeitgenossen eher optimistisch als Herausforderung oder skeptisch als Zerbrechen bewertet wurde, zeigt sich nicht zuletzt auch im Judenbild. Nun wurden die Juden trotz ihrer Traditionsbindung schon zeitgenössisch als Ausdruck, ja als Protagonisten der Moderne gesehen. Gerade der Antisemitismus bediente sich traditioneller Stereotypen und paßte sie der Moderne an. Die Juden wurden antisemitisch als Avantgarde eines normlosen Kapitalismus klischiert, der Marktkonkurrenz, soziale Spaltung, Zerstörung einer solidarischen Wirtschaftsgesinnung, Aufbrechen traditioneller Wertbindungen und Verdrängung kleinerer Handwerker, Kaufleute und Bauern hervorrief. Die Juden wurden so als Verursacher und Träger einer künstlichen und entarteten Zivilisation gebrandmarkt und einer fiktiven natürlichen, traditionsgeleiteten, „volkstümlichen“ deutschen Kultur gegenübergestellt. Antisemitismus wurde zum Kampfmittel eines bürgerlichen integralen Nationalismus, der sich im Kapitalismus bzw. Liberalismus und im klassenkämpferischen Sozialismus als „goldene und rote Internationale“ sein Feindbild aufbaute¹⁵. Geht man nun von der Repräsentativität des Protestantismus für ein weites Spektrum bürgerlicher, insbesondere auch kleinbürgerlicher Kultur aus, dann wird keine klare Trennungslinie von antisemitischen Äußerungen und protestantisch beeinflussten Lebensformen zu ziehen sein. Gerade der „Mittelstand“, für dessen Krise die antisemitische Bewegung das sogenannte moderne Judentum verantwortlich machte, und aus dem nicht wenige politisch aktive Antisemiten stammten, besaß die intensivste Kirchenbindung. Obgleich jedoch der Antisemitismus als ein wesentlicher Bestandteil der bürgerlichen Mentalität anzunehmen ist, für die wiederum der Protestantismus aufgrund seiner besonderen sozialen Stellung indikatorischen Charakter besitzt, ist davon auszugehen, daß „Antisemitismus“ für das Judenbild des Protestantismus nicht der einzige Schlüsselbegriff bleiben kann. Ebenso ist die Prämisse berechtigt, daß der Protestantismus über Traditionen verfügte, die dem Antisemitismus entgegenstanden. Die seit Luther traditionelle Ambivalenz des Judenbildes im Protestantismus¹⁶ hat in der Moderne eine

1918) sieht u.a. den Übergang als den Grundzug des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Siehe Theobald Ziegler: Die geistigen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts, Berlin 1911, S. 521 ff.

15 Vgl. z.B. Carl Wilmanns, Die goldene Internationale. Programm für eine wirtschaftliche Reformpartei zugunsten des Kleinbürgertums, Berlin 1876.

16 Das Thema „Luther und die Juden“ inklusive der Wirkungen, die von Luthers einschlägigen Schriften über die Juden ausgingen, ist vielfach bearbeitet. Hingewiesen werden soll an dieser Stelle nur auf zwei wichtige Aufsätze: Johannes Wallmann, „The Reception of Luther's Writings on the Jews from the Reformation to the End of the 19th Century“, in: The Lutheran Quarterly N.S. (4. Ser) 1 (1987), S. 72-97; Paul Gerhard Aring, Die Theo-

veränderte Qualität erfahren, insofern das moderne Judenbild wesentlich durch die Wahrnehmung der Assimilation und Emanzipation der Juden bestimmt ist¹⁷.

Das Judenbild des Kaiserreichs setzt eine bereits vollzogenen Emanzipation des Judentums¹⁸ voraus, ist demnach als postemanzipatorisch strukturiert zu erwarten, als Reflexion einer neuen Phase der Moderne. Zu beachten ist, daß es sich bei dem wie immer auch gearteten Judenbild um eine Projektion handelt, es also nicht die Wirklichkeit selbst ist.

Es versteht sich von selbst, daß die Vorstellungen des Protestantismus über die Juden nicht deckungsgleich mit der Wirklichkeit der Judenheit sind. Eine Untersuchung des protestantischen Judenbilds versteht sich als Beitrag bürgerlich-protestantischer Mentalität, nicht jüdischer, wiewohl dadurch auch ein Licht auf die Bedingungen jüdischen Lebens im Kaiserreich geworfen wird.

3. Ergebnisse

Wichtige Gegenpole innerhalb des Protestantismus bilden das konservative und das liberale protestantische Milieu, wobei wiederum sowohl im Bereich des Konservatismus als auch innerhalb des liberalen Spektrums verschiedene Richtungen zu differenzieren sind.

3.1 Der konservative Protestantismus

Das sogenannte „Moderne Judentum“ wird für den konservativen Protestantismus in der Gründerzeit und erst recht in der sogenannten Gründerkrise zu einem Interpretationsschlüssel für einen so gesehenen katastrophalen Umbruch der Werte.

„Jüdische“ Gesinnung wird mit „liberaler“ Gesinnung gleichgesetzt, und diese wiederum als konkurrierend zu der eigenen, protestantisch-konservativen, gesehen. Der Christianisierung und Bewahrung der Gesellschaft werden die Modernisierung und Zerstörung gegenübergestellt und mit der diskriminierenden Vokabel „Verjudung“ belegt. „Der Jude“, von dem man gern im klischeehaften Singular spricht, wird dementsprechend überwiegend

logie der Reformationszeit und die Juden. Unbewältigte Tradition – Enttäuschte Erwartung – „Scharfe Barmherzigkeit“, in: Günther B. Ginzler (Hg.), Antisemitismus, S. 100-122.

17 So von Martin Friedrich bereits für die Zeit der „Wende zum 19. Jahrhundert“ nachgewiesen. Martin Friedrich, „Vom christlichen Antijudaismus zum modernen Antisemitismus. Die Auseinandersetzung um Assimilation, Emanzipation und Mission der Juden um die Wende zum 19. Jahrhundert“, in: ZKG 102 (1991), S. 319-347.

18 Zur Eigentümlichkeit des bürgerlichen Transformationsprozesses der Juden in Deutschland siehe David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford 1987.

als der „Korumpierer der Gesellschaft“ gezeichnet, das alte Klischee vom „Antichristen“ und „Verderber“ in einen neuen, zeitgeschichtlichen Kontext gestellt. „Der“ Jude kann als derjenige dargestellt werden, der die Christen zum kirchenfremden oder kirchenfeindlichen Leben verleitet, also als Verführer zur Moderne. Er wird aber auch gelegentlich als derjenige definiert, der einer sich von der Kirche entfernenden Gesellschaft ihr aus konservativer Sicht krankhaftes Spiegelbild vorhält. Heftigste Kritik gilt der freien, liberalen Presse, die aus konservativer Sicht respektlos Normen und Traditionen in Frage stellt und eben den Protestantismus als „Leitkultur“ anzweifelt. Das entsprechende Bild hierfür ist der sog. „Preßjude“, der es verstehe, öffentliche Meinung künstlich zu manipulieren. Auch die moderne Kunst, wie sie sich für den konservativen Protestantismus auf der Theater- und Musikbühne und auf Kunstaussstellungen, die „gute Sitte“ verletzend, zur Schau stellt, wird mit dem sog. Judentum in Verbindung gebracht. Während bei dem Bild des sog. „Preßjuden“ das Motiv einer jüdischen Unaufrichtigkeit verarbeitet wird, ist es bei dem sog. „Theaterjuden“ das Motiv einer jüdischen Frivolität und ein Hang sich zu exponieren. Der sog. „Musikjude“ wird, entsprechend der Wagnerschen Vorgabe, als oberflächlich beschrieben, wie insgesamt jüdische Kunst als vordergründige Expressivität gesehen wird, nicht als genial. Jüdisches Verhalten gilt dem konservativen Protestantismus insgesamt als „Schaumschlägerei“. In ihm will er einen oberflächlichen und substanzlosen Charakter eines modernen Lebensstils kritisieren, der sich gegen die Tradition richtet und eben die ideologisch als „bodenständig“ behaupteten Werte der Kirche durch „hoch-fahrende“ Renommage ersetzen will. Der jüdische Besitzbürger ist für den konservativen Protestantismus derjenige, der als Parvenu seinen Reichtum prahlerisch zur Schau stellt, künstlich das zu erreichen versucht, was er von seiner natürlichen Anlage her nicht ist. Er verkörpert nach dieser Vorstellung den Charakter der Uneigentlichkeit, der Substanzlosigkeit und darum der inneren Zerrissenheit, Unzufriedenheit und letztlich Heillosigkeit, wodurch die Moderne für den konservativen Protestanten bestimmt ist. Der „moderne Jude“ ist für den konservativen Protestantismus, der zumeist aus einer kleinbürgerlichen Einstellung urteilt, der gewissenlose und ehrlose „Bourgeois“ schlechthin. Er lebt nach dieser Vorstellung auf Kosten anderer und meidet ehrliche Handarbeit. In seiner Anmaßung oder Unbescheidenheit spiegelt er eine als maßlos gesehene Zeit, die über die ihr aus konservativer Sicht von Gott gesteckten Grenzen hinausschießt. An Stelle einer Bindung an Grund und Boden spiele er mit mobilem Kapital an der Börse. Ohne sich die Hände schmutzig zu machen, lebt er genüßlich vor sich hin. In ihm

spiegelt sich das Bild einer säkularen, „aufgeklärten“ Bürgerlichkeit wider. Der verantwortungslose Kapitalist ist zugleich „Raubritter“ und „Glücksritter“, der ohne soziales Gewissen ausbeutet und das Leben als Spiel nimmt, d.h. an seiner für den konservativen Protestanten so wichtigen Ernsthaftigkeit vorbeisieht.

So reflektiert sich für den konservativen Protestantismus in dem Bild des „modernen Juden“ der ganze Hochmut und der Zynismus einer als krisenhaft empfundenen Gesellschaft, die die humanen Errungenschaften der Zivilisation, die materiellen Güter und Eitelkeiten, mithin den eigenen Eudämonismus über die Ordnungen Gottes erhebt, dabei die als „geheiligt“ eingestufte Institutionen insbesondere die Kirche als überholt abtut.

Als Mittel jüdischer Herrschaft werden parlamentarische Politik, freie Presse und mobiles Kapital hervorgehoben. Sie markieren moderne Handlungsfelder, die sich aus konservativem Blickwinkel durch Unseriösität und Flüchtigkeit auszeichnen, ein Parkett, das schlüpfrig ist und der so propagierten eigenen „ordentlichen“, beständigen Lebensform widerspricht.

Eine grundlegende Entwicklung ist nun die, daß der konservative Protestantismus im Kaiserreich zunehmend die Juden als eine eigene Nation hervorhebt. Das Interesse verlagert sich von der Bekehrung des einzelnen Juden zu einer nationalen Lösung der „Judenfrage“, wobei zunehmend das deutsche Judentum zurücktritt und die osteuropäischen, orthodoxen Juden in den Blick gelangen. Hier im Osten sieht man die eigentliche Lösung der sog. Judenfrage. Eine positive Sichtweise dominiert dagegen, wenn der konservative Protestantismus, wie es auch geschieht, Antimoderne an Juden sichtbar zu machen versucht und sie gar als Überwinder der Moderne kennzeichnet. Hier spielt das traditionelle Motiv eine Rolle, daß Juden so etwas wie ein lebendiger Beweis der Richtigkeit christlicher Lehre seien, ein Stück Unwandelbarkeit im Wandel.

Zum einen, dies wird mehr in Krisenzeiten betont und besonders von den Konservativen in Bezug auf das sog. „moderne Judentum“ ausgesagt, verdeutlichen die Juden den göttlichen Gerichtsernst, indem sie entweder selbst das Gericht Gottes durch Verfolgungen und als Heimatlose in der Verbannung, passiv erlitten oder für die Christen als schwer zu ertragende „Geißel Gottes“ fungierten, den Christen also zur Buße brächten – gemeint ist damit zur Abkehr von einer modern rationalistisch-materialistischen Lehr- und Lebensform -, zum anderen veranschaulichen die Juden aber auch, daß Gott zu seinen Verheißungen stehe. Juden werden damit zu unverbrüchlichen Denkmälern christlicher Wahrheit stilisiert, habe doch Gott die Juden durch die Jahrhunderte bewahrt und an seinen Verheißungen

ihnen gegenüber festgehalten. Judenbekehrungen sind aus dieser Sicht eine Wende anzeigende Signale gegen den Trend einer sich säkularisierenden bzw. entkirchlichen Gesellschaft. In diesem Zusammenhang beruft sich der konservative Protestantismus gern auf das orthodoxe Judentum, an dem er heilsgeschichtliche Kontinuitäten besonders gut nachweisen zu können glaubt. Das orthodoxe Judentum ist für ihn das eigentliche Judentum, während das Reformjudentum einen entarteten Zustand darstelle. Bilder von Juden nach dem Vorbild der großen biblischen Patriarchen können als kontraindikatorische Gestalten zur Moderne ausgemalt werden. Sie werden als ruhende Pole inmitten einer ruhelosen Zeit beschrieben: altehrwürdig, fromm, treu an der göttlichen Verheißung festhaltend, unbeirrbar in ihrem Tun. Getaufte, sogenannte „messianische“ Juden werden als Zeugnis göttlichen Heilshandelns gegen allen menschlichen Eigenwillen bzw. Subjektivismus interpretiert, Eigenschaften, die man eben bei Juden als besonders ausgeprägt ansieht. Auf dem religiösen Gebiet werden den Juden besondere rezeptive Fähigkeiten unterstellt. Gerade im Bereich der Judenmission finden sich Judenbilder, die nicht genuin deutsch sind, sondern von der evangelikalen englischen Bewegung inspiriert. Dies betrifft, soweit ich sehen kann, besonders auch den freikirchlichen Bereich. „Der“ Jude als Erlösergestalt und Zeichen einer neuen Heilsepoche, die inmitten einer finsternen und welken Zeit aufblühen soll, ist im bedeutenden Bereich des deutschen Gemeinschaftschristentums wichtiges Gedanken- und Hoffnungsgut.

3.2 Der liberale Protestantismus

Auch der liberale Protestantismus benutzt das Judentum als Chiffre zur Deutung der Krise. Er besitzt jedoch seine eigene Betrachtungsweise. Dabei legt das je verschiedene Judenbild bzw. die Judenkritik der beiden polarisierten protestantischen Milieus einen unterschiedlichen Standpunkt zur Moderne offen. Während die agitatorisch agilen, konservativen Blätter erklären, daß ihr Kampf ausschließlich dem Reformjudentum gelte und nicht etwa den orthodoxen Juden, die an ihrem ehrwürdigen, altväterlichen Glauben streng festhielten, liegt für den liberalen Protestantismus gerade im orthodoxen, aus seiner Sicht nicht assimilierungswilligen Teil der Judenheit die sogenannte Judenfrage begründet. Zu Beginn des Kaiserreichs sieht der liberale Protestantismus die Nichtassimilierung der Juden vornehmlich als Versäumnis der christlichen Gesellschaft, als Folge einer mangelnden politischen und sozialen Toleranz. Im Zuge der „konservativen Wende“ von 1878/79 wird jedoch zunehmend die Schuld bei einem fehlenden Assimilierungswillen der Juden selbst gesehen. Die „Partikularität“ und die „Exklusivität“ der jüdischen Religiosität sei es, die es verhindere, daß Juden

„wahre Deutsche“ würden. Es wird von liberal-protestantischer Seite immer wieder betont, daß man das Postulat der Assimilation der Juden in eine deutsche und gleichzeitig protestantische Kultur nicht etwa wie der konservative Protestantismus dogmatisch verstanden wissen will. Die protestantische Kultur sei vielmehr gekennzeichnet durch Freiheit, Toleranz, humanen und sozialen Fortschritt. Doch ließe sich das deutsche Volkstum nie trennen vom Christentum in seiner deutsch-protestantische Ausprägung. Nicht der Richtung dieser Leitkultur zu folgen, wird als rückschrittlich unsozial und schließlich deutschfeindlich angesehen. Gerade in der Analyse des liberalen Judenbildes zeigt sich, wie seit den Auswirkungen der Wirtschafts- und Sozialkrise seit 1873, spätestens seit der „konservativen Wende“, die Moderne selbst in eine Krise gekommen war. Der Liberalismus als Emanzipationsideologie verliert zusehends an Kraft. In der liberalprotestantischen Auffassung des späten 19. Jahrhunderts verbinden sich altliberale Vorstellungen mit einem gewandelten Nationsbegriff, in dem ein imperialistisches Sendungsbewußtsein mitschwingt. Ein rein rationaler Emanzipationsprozeß, so die vorwiegende Meinung des liberalen Protestantismus seit 1878/79, genüge nicht für eine völlige Assimilation der Juden. Die Juden benötigten eine gefühlsmäßige Anbindung an die deutsch-protestantische Kultur; denn der Prozeß eines aufgeklärten und gleichzeitig sozialen Fortschritts führe nicht über einen abstrakten Kosmopolitismus, der der liberalen Judenheit unterstellt wird, sondern über die Weiterentwicklung einer Volkskultur. Dies habe, so der liberale Protestantismus, gerade die Krisenentwicklung des Kaiserreichs gezeigt. Über dem Kosmopolitismus stehe das „deutsche Nationalgefühl“. Der der orthodoxen Judenheit unterstellte Hang zum „Partikularismus“ befördere ein sozialschädliches Klassendenken, die moderne Form eines überholten ständischen Prinzips. Aber auch dem sog. „Jüdischen Kosmopolitismus“ fehle es an einer emotional verankerten, solidarischen Sozialbindung. Denn der „jüdische Kosmopolitismus“ habe mit dem Partikularismus noch nicht die mit diesem verbundene von protestantischer Seite so bezeichnete „positivistische Legalitätssittlichkeit“ abgelegt. Von daher könne man eine defizitäre Ethik des modernen Judentums verstehen, die einen unsozialen Kapitalismus befördere, der sich gesetzlich, nicht menschlich verhielte, den Buchstabe gegen den Geist des Gesetzes ausnütze, die Freiräume einer offenen Gesellschaft mißbrauche, vom Inneren her nicht zum Besten aller arbeite, sondern nur für sich selbst. Der liberale Protestantismus erwartet einen Übertritt zu einer protestantisch-deutschen Geisteskultur als Voraussetzung für eine solidarische Gesinnung. Im Zuge des zunehmend auch die prote-

stantische Mentalität besetzenden biologistischen Rassegedankens werden Verknüpfungen von Gesinnung und biologisch determinierten Anlagen in die traditionelle Plausibilität integriert. Festzustellen ist gerade im Bereich des liberalen Protestantismus eine deutliche Differenz zwischen Ideologie und Mentalität. Während auf der einen Seite die Juden gegenüber dem Rasseantisemitismus verteidigt werden, ist doch vom liberal-protestantischen Bürgertum auf der gesellschaftlichen Ebene seit der „konservativen Wende“ eine deutliche Distanznahme zu den Juden zu beobachten. Dieser Prozeß wird in den 1890er Jahren auch bewußt wahrgenommen und als sozialer Vorgang sogar selbstkritisch registriert. Kurzfristige Revisionsversuche bleiben ohne nachhaltigen Erfolg. Die Ansichten einer „Germanisierung“ des Christentums finden im liberalen Protestantismus auffällig breiten Anklang. Nicht ohne weiteres ist damit ein ideologischer Antisemitismus verbunden. Doch signalisiert das Gefühl des Unbehagens gegenüber Einflüssen fremder, undeutscher Kulturen, speziell auch gegenüber den jüdischen Wurzeln des Christentums ein kritisches Judenbild als Ausdruck eines eigenen gewandelten, kritischen Identitätsgefühls.

3.3 Die Gemeinsamkeiten aller Judenbilder als Verschlüsselungen der Kritik an der Moderne

Zusammenfassend läßt sich sagen, „Das“ protestantische Judenbild gibt es nicht. Es ist vielmehr von polymorphen Judenbildern auszugehen, die in den verschiedenen Phasen des Kaiserreichs in den differierenden protestantischen Gruppierungen in unterschiedlicher Weise auftauchen.

In ihnen kommen unterschiedliche, variierende und z.T. gegensätzliche Erfahrungen der Moderne zum Ausdruck. Die Paradoxie der Moderne findet mithin ihren Niederschlag in der Widersprüchlichkeit der jeweiligen Bilder zueinander und in sich selbst.

Die jeweilige „Stimmungslage“ gegenüber den Juden beschreibt stets einen historischen Komplex, der dieselbe evoziert hat, läßt also erkennen, inwieweit die historischen Wirklichkeiten des gesellschaftlichen Prozesses mit ihren Widersprüchen und Ungleichzeitigkeiten als Umbruchphase wahrgenommen und interpretiert wurden.

Judenbilder erweisen sich so als milieuspezifische Artikulationen im Kontext einer umfassenderen Krisenmentalität. In den verschiedenen Phasen werden „konjunkturell“ unterschiedlich Ängste, aber auch Wünsche, Sehnsüchte und Hoffnungen in ein „Judenbild“ projiziert und insofern chiffriert.

Die jeweiligen Judenbilder lösen sich indes nicht einfach ab. Ein mental verfestigtes Klischee, gleich ob positiver oder negativer Art, erweist sich als

außerordentlich resistent. Es verschwindet nie ganz, sondern tritt nur mehr oder weniger deutlich hervor.

Positive Klischees, wie jüdische Treue, jüdischer Familiensinn, Nüchternheit, Willensstärke, Höflichkeit, missionarische Anpassungsfähigkeit u.a.m., können in Krisenzeiten als Gesetzlichkeit, Starrsinn, Fanatismus, Nepotismus, Kaltschnäuzigkeit, kriecherische Unterwürfigkeit, Verschlagenheit und Profillosigkeit erscheinen und funktionalisiert werden.

Es lassen sich sowohl „Judenbilder“ erheben, die von Anbeginn des Kaiserreichs an bestehen, allerdings in den verschiedenen Phasen unterschiedliche „Konjunktur“ haben und sich als „mentaler Fundus“ über den gesamten Zeitraum erstrecken, als auch solche, die erst in bestimmten Phasen auftauchen.

Konservative wie Liberale empfinden gemeinsam das Unbehagen an einer aus den Fugen geratenen modernen Kultur, wobei allerdings die Konservativen die Moderne an sich als Irrweg deuten, die Krise als eine Folgeerscheinung der Moderne, die Liberalen hingegen davon ausgehen, daß eine noch nicht abgeschlossene Moderne in eine Krise geraten sei.

Die Aspekte, die die Moderne aus liberaler Sicht als unvollendet charakterisieren, finden sich nicht selten auf die Chiffre Judentum projiziert. Gegenseitig geben sich die beiden Flügel des Protestantismus die Schuld für die krisenhaften Phänomene und scheuen sich nicht davor, ihren innerkirchlichen Kontrahenten dadurch zu diskriminieren, indem man dessen Einstellung mit der abwertend gemeinten Vokabel „jüdisch“ oder „semitisch“ belegt.

Alle Judenbilder scheinen für die protestantisch bürgerliche Gesellschaft Identitätsfragen auszudrücken, insofern sie sich als Gegenbilder oder Vorbilder zu einer eigenen auf die Juden projizierten Identität deuten lassen. Sie bringen damit die Krise des Bürgertums, mithin die Krise der Moderne zum Ausdruck. Insgesamt ist das Judenbild des Protestantismus ambivalent angelegt. Hierin äußert sich eine Ambivalenz der Moderne selbst. Der Protestantismus kann das Judenbild sowohl als Fratze als auch als edles Antlitz zeichnen, den Juden als Verderber und gleichzeitig als Retter der Menschheit sehen.

Zwar gibt es protestantische Positionen, die die eine, in besonderen Krisenzeiten meist die negative, Seite dieses Judenbildes stärker aktivieren; äußerst selten sind jedoch Haltungen, die ausschließlich antijüdische Reflexionen beinhalten. Diese finden sich ausgeprägt erst im Rasseantisemitismus des Deutschchristentums.

Was nun die Thesen Goldhagens anbetrifft, so läßt sich demgegenüber von meinen Untersuchungen her ein sehr viel differenzierter Befund gegenüberstellen. Sieht man den Protestantismus als Untersuchungsfeld an, an dem sich die deutsch-bürgerliche Mentalität des Kaiserreichs erheben läßt, so ist das deutsche Judenbild bis zum Ende des Kaiserreichs ambivalent bestimmt. Es ist vorwiegend; aber nie unbedingtes Feindbild, nur partiell eine Auslöschmentalität. Allerdings haben sich, was das Judenbild anbetrifft, im Kaiserreich bedenkliche Faktoren entwickelt, die bei einer entsprechenden ökonomisch-sozialen und politischen Krisenkonstellation ein den Holocaust stützendes mentales Reservoir bietet.

Zu nennen ist:

1. Die zunehmende rassistische Definition des Judentums, die die religiöse selbst im kirchlichen Bereich ablöst, mindestens ergänzt;
2. Die Fixierung des Judentums als eine eigenständige Nation, wobei unter Nation eine blutsmäßige, rassistisch begründete Einheit verstanden wird; und schließlich daraus folgend:
3. Das Axiom, daß Judentum und Deutschtum zwei verschiedene, weithin unvereinbare Elemente seien.

Begegnungen von Baptisten und Juden in Südosteuropa + Das Leben des Judenmissionars Moses Richter (1899-1967) u; Von Kischineff nach London

Dieser biographische Bericht verfolgt die Spur eines Judenmissionars, der mit den Baptisten verbunden war. Es werden Quellen erschlossen, die das Leben von Baptisten und Juden in jener Zeit erhellen. Besonderes Augenmerk verdient das Leben judenchristlicher Menschen und ihrer Gemeinden. Es ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Judenchristliche Gemeinden haben seit dem 19. Jahrhundert ihre jüdische Identität betont und gepflegt. Sie ließen sich nicht von heidenchristlichen Gemeinden vereinnahmen und wurden von diesen mehr oder weniger respektiert. In der historischen Forschung wurden Judenchristen bisher meist übersehen. „Das Schicksal der christusgläubigen Juden protestantischer Konfession ist bislang nur am Rande des allgemeinen historischen Interesses aufgetaucht“¹. Auch in der Diskussion um die „Judenmission“ und den rheinischen Synodalbeschluss von 1980 spielen die Judenchristen kaum eine Rolle². Erst in jüngerer Zeit werden die Schicksale judenchristlicher Menschen wahrgenommen³.

Weiter wird anhand der Lebensgeschichte eines Judenmissionars das Thema „Judenmission“ berührt, ein vielschichtiges und heute besonders umstrittenes Thema. Diese Arbeit versucht von innen her, von der Lebensgeschichte eines Judenchristen selbst, die tatsächliche Arbeit der Judenmis-

-
- 1 K. Nowak, Das Stigma der Rasse. Nationalsozialistische Judenpolitik und die „christlichen Nichtarier“, in: Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung, hrsg. v. J.-C. Kaiser und M. Greschat, Frankfurt 1988, S. 73-99, 73.
 - 2 „Im christlich-jüdischen Dialog werden die Judenchristen [...] kaum erwähnt. Die Rheinische Synodalerklärung hält sie keiner Erwähnung wert. Man weiß vielfach nicht recht etwas mit ihnen anzufangen“, A. Baumann, Christliches Zeugnis und die Juden heute. Zur Frage der Judenmission, Hannover 1981, S. 26. Ebenso lautet das Urteil von P. v.d. Osten-Sacken: „Es ist schade, daß Aring im auswertenden Schlußkapitel seiner wichtigen Untersuchung die Judenchristen nicht einbezogen hat“, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982, S. 155 Anm. 24 (gemeint ist P.G. Aring, Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen 1980), und wie Baumann kritisiert er, daß die Judenchristen „in der Synodalerklärung nicht erwähnt werden [...] ist fraglos eine Schwachstelle dieses ungeachtet dessen vorwärtsweisenden Dokuments“, ebd. S. 165 Anm. 46.
 - 3 Vgl. A. Baumann (Hg.), Ausgrenzt. Schicksalswege „nichtarischer“ Christen in der Hitlerzeit. Hannover 1992 (Schalom-Bücher Bd. 3). U. Büttner u. M. Greschat, Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im „Dritten Reich“, Göttingen 1998.

sion zu veranschaulichen. Dabei wird deutlich, daß die Träger der Judenmission zumeist selbst Judenchristen waren, die Zeugnis von ihrem Herrn ablegten, der für sie immer der Messias Israels bleibt und nicht nur der Heiland der Heiden ist.

Heute gilt weithin, daß man von der Judenmission zum christlich-jüdischen Dialog kommen müsse. Das ist angesichts des Grauens des Holocaust, der Schoa, der Judenvernichtung eine notwendige Aufgabe. Aber die „Absage an die Judenmission“ wie sie heute gefordert wird⁴ übersieht und bestreitet das Zeugnis der Judenchristen und verweigert ihnen, wie schon einmal im „Dritten Reich“, die Solidarität.

Auch die exegetische Wissenschaft ist hier gefragt, ob nämlich der Missionsbefehl des Matthäusevangeliums inklusiv oder exklusiv zu verstehen ist. Nach Ulrich Luz sei dieser nämlich exklusiv zu verstehen, d.h. die Mission zielle ausschließlich auf die Heidenvölker und Matthäus und seine Gemeinde hätten mit der Synagoge gebrochen. Das inklusive Verständnis bedeutet die Erweiterung des Kreises der Adressaten der Mission, der nun nicht mehr ausschließlich Israel sondern auch die Heiden umfaßt⁵.

Da eine präzise Definition von „Judenmission“ fehlt, schließe ich mich dem Urteil von Arnulf Baumann an: „Die Bezeichnung ‚Judenmission‘ ist erst relativ spät als Selbstbezeichnung aufgekommen; ursprünglich ist sie eine missionstheologische Klassifikation nach Analogie von ‚Heidenmission‘“⁶. So sprechen auch Baptisten in Südosteuropa davon, daß „hier Möglichkeiten für Juden-, Heiden- und Mohammedaner-Mission beisammenliegen wie sonst wohl kaum auf der Welt“⁷.

4 Z.B. in einer „Erklärung des Vorstandes der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit e.V. in Hamburg“ vom 20. Februar 1995. Vgl. auch: „Judenmission“ – Kirche auf dem Prüfstand. Erklärung der Mitgliederversammlung des Deutschen Koordinierungs-Rates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit zu judenmissionarischen Aktivitäten und Einstellungen vom 17. Mai 1998, wo es unter Absatz 3 heißt: „Wir bitten die Kirchen dringend darum, eine klare, eindeutige und von Autorität gestützte Absage gegenüber jeder Form von christlicher Frömmigkeit und Theologie zu erteilen, in der das Judentum als „defizitäre Religion“ behandelt und entsprechend „Judenmission“ gefordert wird.“

5 Vgl. die Diskussion in: theologische beiträge 29 (1998), H. 6, S. 301-314: Hans Kvalbein, Hat Matthäus die Juden aufgegeben? Bemerkungen zu Ulrich Luz' Matthäus-Deutung.

6 Baumann (wie Anm. 2), S. 14. Er war langjähriger Leiter des „Evangelisch-Lutherischen Zentralvereins für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen e.V.“ und ist Herausgeber des wichtigen Buches „Was jeder vom Judentum wissen muß“, 1983, 8. überarb. Aufl. 1993.

7 Täuferbote. Monatsschrift der Baptisten-Gemeinden deutscher Zunge in den Donauländern, Bukarest 6 (1935), hg. v. J. Fleischer, Nr. 1 (Januar), S. 4.

Der baptistische Judenmissionar und Judenchrist Naphtali Rudnitzky (1869-1940) macht bereits 1929, also vor dem Holocaust, auf das für jüdisches Empfinden Belastende und „Beleidigende“ an diesem Begriff aufmerksam:

„Die Gründe dafür liegen vielfach in dem Verhalten der christlichen Kirchen den Juden gegenüber, in den Arbeitsweisen der ‚Missionare‘ und auch der Missionsgesellschaften und endlich in den vielfach schmerzlichen Erfahrungen, die aufrichtig an den Herrn Jesus gläubige Söhne und Töchter Israels an den Judenmissionsbetrieben gemacht haben [...] Es darf weder von einer Kirche noch von einem noch so gut gesinnten Christen, der an Israel arbeiten möchte übersehen werden, daß die Bekehrungsversuche der Kirche von dem jüdischen Volk als schwere Kränkung empfunden werden muß“.

Als ersten von fünf Punkten hebt Rudnitzky hervor, daß „diese Versuche an die schlimmsten Zeiten der Judenverfolgungen, der ihnen auferlegten Schmach und der gewaltsamen Maßnahmen der Kirche, die Juden zu Christen zu machen, erinnern“. Er empfiehlt daher, „den Juden ein Jude zu sein und ihnen in aller Liebe und aller Offenheit Christum als den Messias zu bezeugen und sich dem Juden gegenüber keiner anderen Kirche oder Gemeinschaft verpflichtet zu wissen als der, welche auch er als der alt- und neutestamentlichen Gottesordnung entsprechend anerkennen kann“⁸.

Heute wird mit der Bezeichnung „Judenmission“ oftmals „zusammenfassend alles judenfeindliche Verhalten der Christenheit im Laufe der Geschichte gemeint“⁹, ebenso auch die Entwurzelung eines Juden aus seiner bisherigen jüdischen Herkunft sobald er zum Glauben an den Messias kommt und seine Eingliederung in eine heidenchristliche Gemeinde. Die vorliegende historische Arbeit über die Begegnung von Baptisten und Juden und die Judenmission zeigt ein anderes, differenzierteres Bild. Das Bemühen ist nämlich erkennbar, daß das Zeugnis unter Juden anders als das unter Heiden sein muß. Und weil die Träger der Judenmission meist selber Judenchristen waren, suchten sie stets Jesus als Juden darzustellen und zur Bildung von judenchristlichen Gemeinden zu kommen, die mit dem Bekenntnis zum Messias Jesus keineswegs ihre jüdische Prägung und Identität aufgaben.

Auch zeigt die historische Arbeit, daß Judenchristen schon sehr früh statt von „Judenmission“ lieber von „Zeugnis“ unter Juden sprachen. Der Name der „Hebrew Christian Testimony to Israel“, gegründet 1893 (!), ist

8 N. Rudnitzky, Die Seele der Judenmission, in: Wahrheitszeuge 1929, Nr. 46, S. 361 f. Über Rudnitzky vgl. die umfangreiche „Abschlußarbeit am Theologischen Seminar Hamburg“, jetzt Elstal, 1994 (117 + VI S.) von Ronald Hentschel.

9 Baumann (wie Anm. 2), S. 14.

ein Beispiel dafür¹⁰. Erst viel später wurde die Änderung der Bezeichnung auch von anderen Missionsgesellschaften und Kirchen übernommen¹¹. Mit Karl Barth¹² und dem rheinischen Synodalbeschuß vom 11.1.1980¹³ hat sich der Begriff „Zeugnis“ im Verhältnis zu Israel auch bei uns durchgesetzt.

Schließlich versucht diese historisch-biographische Skizze einen Beitrag dafür zu geben, die Existenz, das Leben (und Leiden) von judenchristlichen Menschen und ihrer Gemeinden wahrzunehmen und zu achten¹⁴. Ihr Leben und Wirken nicht beachten, etwa mit Rücksicht auf den christlich-jüdischen Dialog, hieße ihnen gegenüber erneut die Solidarität zu verweigern, sie aus-

- 10 Ihr Gründer war der Judenchrist David Baron (geb. 1855 in Suvalke, Rußland, gest. 28.10.1926 in Middlesex, England), ein Gelehrter und Verfasser zahlreicher Bücher. Für ihn gilt, daß er „nicht danach strebte Juden zu „bekehren“, damit sie Baptisten oder Presbyterianer würden. Die Motivation seines Dienstes war, die Juden davon zu überzeugen, daß ihr Messias (bereits) gekommen war und daß sie durch ihn Vergebung der Sünden und Frieden mit Gott erfahren könnten“ (David Baron, *A Prince in Israel*, by R. McCracken, o.J. [1993], Belfast, S. 2, Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Hebrew Christian Testimony).
- 11 Vgl. die Namensänderung der anglikanischen Judenmission „Church Mission to the Jews“ in „Church's Ministry among the Jews“ nach dem 2. Weltkrieg sowie beim „Evangelisch-Lutherischen Zentralverein für Mission unter Israel“ in „Evangelisch-Lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen“ seit 1977.
- 12 Karl Barths Äußerungen zur Judenfrage finden sich in: „Der Götze wackelt“. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1961 (darin: „Die Judenfrage und ihre christliche Beantwortung“, S. 144-149, 215, zuerst 1949) und in seiner Kirchlichen Dogmatik: KD II, 2, S. 215 ff; III, 3, S. 238 ff; IV, 3, S. 1005-1007 (meist Auslegungen zu Römer 9-11). Die christliche Gemeinde ist aus ihrem Zeugendienst gegenüber Israel nicht entlassen. Ihr Zeugnis müßte jedoch nach Römer 11, 11.14 ein „eifersüchtigmachen“ sein, was sie aber im Ganzen Israel schuldig geblieben ist (KD IV, 3). Über Karl Barths Stellung zu den Juden vgl. die Monographie von E. Busch, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945*, Neukirchen-Vluyn 1996.
- 13 Erklärung der rheinischen Landessynode vom 11. Januar 1980: „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“. Der entscheidende Satz im Synodalbeschuß heißt: „Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann“. Zitiert nach: Was jeder vom Judentum wissen muß, hg. v. A. Baumann, Gütersloh 1983, S. 181, 8. Aufl. 1993, S. 182. Auch in: *Christen und Juden. Dokumente der Annäherung*, hg. v. U. Schwmer, Gütersloh 1991, S. 117-120.
- 14 Vgl. dazu die Handreichung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland „Zum Verhältnis von Juden und Christen“ v. 7.5.1997 (abgedruckt in: *theologische beiträge* 29/1998, Heft 6, S. 330-337). Darin heißt es Ziffer 6.4: „Im Gespräch mit Juden können und wollen wir unser Bekenntnis zu Jesus Christus nicht verschweigen“. Und in Ziffer 6.7: „Wir wissen uns besonders jenen jüdischen Menschen verbunden, die Jesus Christus als den Messias erkannt und angenommen haben. Ihr Zeugnis in Israel und in der Welt wollen wir durch Gebet und andere Zeichen der Verbundenheit stärken und stützen“.

zugrenzen, wie sie es schon einmal im „Dritten Reich“ schmerzlich erfahren mußten¹⁵.

Bevor nun das Leben und Wirken des Judenmissionars Moses Richter im Zusammenhang dargestellt wird, sollen zur Erhellung des geschichtlichen Kontextes wenigstens in äußerster Knappheit die protestantischen deutschsprachigen Judenmissionsgesellschaften, die im 19. Jahrhundert entstanden sind, skizziert werden aber auch die Entstehung von judenchristlichen Gemeinden mit der Betonung ihrer jüdischen Identität beleuchtet werden¹⁶.

„Von England ausgehend entstanden in Deutschland zwischen 1822 und 1870 drei Vereinigungen – nimmt man die Baseler Gesellschaft noch hinzu, sogar vier –, die ihre Aufgabe in der Bekehrung des deutschen bzw. (ost-) europäischen Judentums zum Christentum sahen. Den britischen – nonkonformistischen – Ursprüngen ist es zuzuschreiben, wenn diese deutschsprachigen Gruppierungen mehrheitlich von erwecklichen Kreisen getragen wurden“¹⁷. Allerdings gibt es auch eine Vorgeschichte vom Pietismus her. Spener empfiehlt und fördert die Judenmission in seinen „Pia Desideria“ und seinen „Theologischen Bedenken“¹⁸. Der Hallische Pietismus betreibt die Judenmission zum erstenmal planmäßig. 1728 entsteht in Halle das In-

15 A. Strübind hat in ihrem wichtigen Werk: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptstengemeinden im „Dritten Reich“, Neukirchen 1991, auf S. 256-268 die Stellung zu den Juden und Schicksale judenchristlicher Mitglieder in Baptistengemeinden zusammengestellt (2. Aufl. Wuppertal/Zürich 1995, S. 260-273). Ein weiteres Beispiel kann später ergänzt werden. Ähnliches gilt für die Landeskirchen: „Viele Landeskirchen hoben im Dezember 1941 nach der Einführung des Judensterns selbst die kirchliche Gemeinschaft mit den Judenchristen auf“, A. Strübind, Art. Kirchenkampf, in: Ev. Lexikon f. Theologie u. Gemeinde, Bd. 2, Wuppertal 1993, Sp. 1104-1111, 1110.

16 Einblick in die Arbeit der Judenmissionen geben: O. v. Harling, Um Zions willen. Ein Leben im Dienst des Evangeliums unter Israel, Neuendettelsau 1952. Zeugnis für Zion. Festschrift zur 100-Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralvereins für Mission unter Israel, hg. v. R. Dobbert, Erlangen 1971. H.-J. Barkenings, Die Stimme der Anderen. Der „heilsgeschichtliche Beruf Israels“ in der Sicht evangelischer Theologen des 19. Jh., I. Judenmission II. F. Delitzsch, S. 201-219, in: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute, hg. v. W.-D. Marsch u. K. Thieme, Mainz 1961. R. Dobbert, Das Zeugnis der Kirche für die Juden, in: H. Becker u.a., Das Zeugnis der Kirche für die Juden (Missionierende Gemeinde, Heft 16), Berlin 1968, S. 33-51. Timo Vasko, Das christliche Zeugnis unter den Juden im 20. Jh., in: Mission – erfahren, gepredigt, reflektiert (Festschrift N.P. Moritzen), Erlangen 1988, S. 68-125. Kirchliches Jahrbuch f. d. ev. Kirche in Deutschland, hg. v. J. Beckmann, Gütersloh 1954, S. 311-322 (O. v. Harling über Judenmission und das Institutum Judaicum Delitzschianum).

17 J.-Chr. Kaiser, Evangelische Judenmission im Dritten Reich, in: Der Holocaust und die Protestanten (wie Anm. 1), S. 186-215, 186.

18 Vgl. W. Maurer, Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Lauf der Geschichte (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1951), Stuttgart 1953, S. 52-59 („Die pietistische Judenmission“) und S. 111-116 („Exkurs: Der Pietismus und die Synagoge“).

stitutum Judaicum. „Der Pietismus steht mit Luther gegen die orthodoxen Lutheraner zusammen, die, weil sie Gottes Gericht über Israel für unwider-
ruflich hielten, auch die Möglichkeit echter Einzelbekehrungen bestritten“¹⁹.
Triebfeder dieser Judenmission ist die Liebe. Darum steht nicht die Ausein-
andersetzung über die messianische Deutung des Alten Testaments im Mit-
telpunkt, sondern der Ausblick auf die Zukunft mit der Auslegung von Rö-
mer 9-11. „Vorher will die Streittheologie siegen; von jetzt aber siegt nur
noch die Liebe“²⁰. Zinzendorf richtet einen Tag jährlicher Fürbitte für die
Juden ein, „in der die Bildung judenchristlicher Gemeinden erfleht wird“²¹.

Die Judenmissionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts sind: die Berliner
„Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden“, 1822²²;
der „Westdeutsche Verein für Israel“, Köln 1842²³; der Leipziger „Central-
verein für Mission unter Israel“, 1870²⁴; der Baseler „Verein der Freunde
Israels“, 1830²⁵. Dazu kommen die beiden Institute Judaica in Leipzig (seit
1886) und Berlin. Und zu erwähnen ist die Übersetzung des Neuen Testa-
ments ins klassische Hebräisch von Franz Delitzsch, die 1877 nach mehre-
ren Vorarbeiten veröffentlicht und auch später noch revidiert wurde²⁶. Zwi-
schen 1935 und 1941 mußten alle judenmissionarischen Aktivitäten einge-
stellt werden²⁷.

Die Arbeit der deutschen, skandinavischen und englischen Gesellschaf-
ten führte vielerorts in Osteuropa zu Stationen und Gemeinden judenchrist-
licher Prägung. Dabei gab es den Versuch, solche Gemeinden „unter voller
Wahrung der jüdisch-gesellschaftlichen Identität zu schaffen, der vor allem
von den Missionaren des Leipziger Delitzschianums gemacht wurde“²⁸.
Otto von Harling, der langjährige Direktor des Leipziger Zentralvereins bis
1935, berichtet in seinen Lebenserinnerungen:

19 Ebd. S. 56.

20 Ebd. S. 58.

21 Ebd. S. 58.

22 Zeitschrift „Messiasbote“, seit 1906.

23 Über ihn berichtet Aring (wie Anm. 2).

24 Zeitschrift „Saat auf Hoffnung“, 1863-1935 und 1950. Untertitel: „Zeitschrift für Mis-
sion der Kirche an Israel, zuerst hg. v. F. Delitzsch u. P. Becker.

25 Zeitschrift „Judaica“, seit 1945.

26 Vgl. Zeugnis für Zion (wie Anm. 16), S. 24-25, 29, 34-36, 63-64. Vom hebräischen
Neuen Testament erschien vor Delitzsch eine Londoner Ausgabe von 1817, letzte Revi-
sion von 1838 und nach Delitzsch eine Ausgabe des Judenchristen Salkinson 1885.

27 Über diese letzte Phase berichtet Kaiser (wie Anm. 17), S. 200-208.

28 Ebd. S. 209 Anm. 8.

„In Lichtenstein trat uns eine jener judenchristlichen Gestalten entgegen, die eine auffallende Erscheinung auf dem damaligen Gebiete der Judenmission waren. Außer Lichtenstein suchten damals Männer wie Rabinowitsch in Rußland, Jedidja Lucky in Galizien, Rabbiner Isaak Lichtenstein in Ungarn und Horowitz in Rumänien unabhängig voneinander und, ein jeder in seiner Weise, mehr oder weniger streng in der Beibehaltung jüdischer Formen, das Christentum in den jüdischen Mutterboden zu verpflanzen und so nicht bloß dem Evangelium die Wege zur jüdischen Volksseele zu ebneten, sondern auch die bekehrten Juden von dem Odium des Volksverrats zu befreien. [...] Am stärksten trifft dies zu für die jüdische Christentumsbewegung, die von Rabinowitsch in Südrußland ausging. Er besaß in hervorragendem Maße die Gabe, den Juden das Evangelium in jüdischer Gestalt nahezubringen, wie dies auch Lucky unter den chassidischen Juden und Rabbi Isaak Lichtenstein unter den Reformjuden taten“.

„Die von manchen Gesellschaften und besonders freien Missionaren geübte Massenverteilung von Neuen Testamenten auf Straßen und öffentlichen Plätzen hat weit mehr geschadet als genützt; denn was soll ein Jude des Ostens ohne Vorbereitung durch persönliches Zeugnis damit anfangen? Er wird es mit Abscheu fortwerfen. Man hat in der Tat nach solchen Verteilungen von Neuen Testamenten ganze Straßen von zerrissenen Blättern bedeckt gesehen“²⁹.

Relativ unabhängig bildete sich in Südrußland, dem späteren Bessarabien und heutigen Moldawien, eine Gemeinde, deren Betonung ihrer jüdischen Identität das größte Aufsehen erregte. Es war die Gemeinde des Joseph Rabinowitsch (23.9.1837-17.5.1899) in Kischineff, die er selbst „Die Israeliten des Neuen Bundes“ nannte. Die Geschichte dieser judenchristlichen Gemeinde und ihrer Neugründung durch Lew Jakowitsch Averbuch führt unmittelbar zu Moses Richter.

Joseph Rabinowitsch³⁰, in Resina/Bessarabien geboren, stammt aus Rabbinerfamilien. In seiner Jugend chassidisch erzogen, wendet er sich aber später davon ab. 1871 zieht er nach Kischineff und arbeitet als Rechtsanwalt und Notar. Sein Ziel, die Lage der Juden zu verbessern, erleidet durch meh-

29 Harling (wie Anm. 16), S. 12 und 32.

30 Über ihn und seine Gemeinde berichten: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. u. hg. v. F.W. Bautz, Bd. 7, Herzberg 1994, Art. Rabinowitsch, Joseph (leider falsch geschrieben „Rabinotisch“), Sp. 1175-1177 (mit umfangreicher Literatur) und die bisher ausführlichste Monographie von K. Kjaer-Hansen, Joseph Rabinowitsch und die messianische Bewegung. Der Herzl des Judenchristentums, Lystrup 1988 (dänisches Original); deutsche Fassung hg. v. Ev.-Luth. Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Christen und Juden, übers. v. N.-P. Moritzen, Hannover 1990 (ohne Fußnoten aber mit vollständiger Bibliographie); englische Fassung: Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement, Edinburgh/Grand Rapids 1994. E. Gabe, The Hebrew Christian, London, 2 (1987), S. 40-43; 3 (1987), S. 87-90; 4 (1987), S. 107-110; 1 (1988), S. 9-12; 2 (1988), S. 44-49; 3 (1988), S. 88-91. Wie John Wood in der Zeitschrift der anglikanischen Mission mitteilt existiert heute wieder in Kischineff eine „neue messianische Gemeinde“ (Shalom Magazine, Church's Ministry among the Jews, Issue 1 (1995): „Once again, these many years later, there is a new messianic congregation in this city where there are opportunities for both evangelism and Bible teaching“).

rere Pogrome tiefe Rückschläge. 1882 unternimmt er im Alter von 42 Jahren eine Palästina-Expedition, um die zionistische Hoffnung auf Ansiedlung in Palästina zu prüfen. Im Gepäck ein hebräisches Neues Testament, das ihm sein judenchristlicher Schwager Herschensohn/Lichtenstein gegeben hat³¹. Auf dieser Reise erfolgt seine Wendung zum messianischen Glauben. Zurückgekehrt nach Kischineff läßt er sich aber nicht durch den ortsansässigen lutherischen Pastor Feltin taufen, weil er nicht Mitglied einer bestimmten Denomination sondern Glied der Kirche Jesu Christi werden will, das seine jüdisch-messianische Identität bewahren kann und sich nicht von seinem angestammten Volk entfernen muß. K. Kjaer-Hansen nennt ihn darum in der bisher ausführlichsten Monographie über sein Leben und Werk den „Herz des Judenchristentums“. „Rabinowitsch wollte die ererbten jüdischen Sitten beibehalten, insofern sie nicht mit dem neutestamentlichen Zeugnis kollidierten“³². Auf einer Reise nach Deutschland wird Rabinowitsch am 24.3.1885 in Berlin getauft³³. Seine unabhängige judenchristliche Gemeinde wird 1884 gegründet und in den Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum bekanntgemacht³⁴. Die Bewegung umfaßte auf ihrem Höhepunkt über 150 Menschen, ging aber nach dem Tod von Rabinowitsch wieder zurück³⁵. „Nach seinem Tod zerfällt die südrussische Christentumsbewegung“, heißt es im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon³⁶ und das Nachschlagewerk RGG, 3. Aufl., meldet kurz: „Nach dem Tode des Gründers zerfiel die Bewegung; eine behördliche Anerkennung hatte man nicht erreicht. Reste bestanden bis zum 2. Weltkrieg“³⁷. Daß es mehr als „Reste“ waren beschreibt K. Kjaer-Hansen in seiner Rabinowitsch-Biographie, aber auch der anglikanische Pfarrer Erich Gabe in seinen Lebenserinnerungen³⁸. Es ist die Fortsetzung der judenchristlichen Arbeit seit 1918

31 Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 37 f, vermutet es sei die Londoner Ausgabe von 1838 gewesen. G. Harder, Kirche und Israel. Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis, Berlin 1986, S. 92, meint es sei das von Franz Delitzsch gewesen. Dieses hat er aber später tatsächlich gründlich studiert. A. Hornung, Messianische Juden zwischen Kirche und Israel, Gießen 1995, S.46. Aber Rabinowitsch ist kein Ungar wie Hornung irrträumlich angibt (S. 13, 46) sondern russischer Jude.

32 Ebd. S. 47.

33 Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 86.

34 F. Delitzsch, Documente der national-jüdischen christgläubigen Bewegung in Südrussland, Leipzig 1884 ff.

35 Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 157 ff.

36 Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 7, Sp. 1176.

37 RGG, 3. Aufl., Bd. 3, 1959, Art. Judenchristentum II v. F. Majer-Leonhard, Sp. 973.

38 Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 210-236 („Was wurde aus der messianischen Bewegung in Kischineff“ und „Arbeit in Kischineff ... 1922-1945“). E. Gabe, The Hebrew Christian Movement in Kischineff, in: The Hebrew Christian, London, 4 (1988), S. 100-103;

und die Neugründung der Gemeinde im Jahre 1928 auf den Spuren von Rabinowitsch unter der Leitung des Pastors Lew Jakowitsch Averbuch³⁹, einem Judenchristen aus Odessa. Dieser hatte eine baptistische Theologie bezeichnete sich aber nie als Baptist. Durch die Arbeit dieser Gemeinde und ihres judenchristlichen Pastors L.Averbuch kam Moses Richter zum Glauben. Averbuch steht seit 1913 im Dienst der „Mildmay Mission“⁴⁰, erst in Odessa dann seit 1918 in Kischineff.

Ehepaar Averbuch arbeitet in Kischineff mit den russischen Baptisten zusammen: „Sie haben sich mit den Baptisten zusammengeschlossen, sie haben zusammen ein Lokal gemietet, das Bethaus von Rabinowitsch“⁴¹. – In der russischen Baptistengemeinde gibt es mehrere Judenchristen. Die verwendete Sprache im Gottesdienst ist russisch und jiddisch. Im ehemaligen Bethaus von Rabinowitsch arrangierte er besondere Veranstaltungen für Juden. Er predigt dort zusammen mit „russischen Brüdern“ und steht außerdem in engem Kontakt mit dem Leiter der anglikanischen Judenmission in Bukarest, Rev. I.H. Adeney.

„Die Arbeit der Mildmay Mission hat sich unter Averbuch ausdehnen können“. „Hier ist es von erheblicher Bedeutung, daß 1928 eine selbständige judenchristliche Gemeinde entstand“⁴². Bis 1928 wuchs der judenchristliche Teil der russischen Baptistengemeinde so stark an, daß sie sich von ihnen trennten, um eine selbständige judenchristliche Gemeinde zu bilden. In dieser judenchristlichen Gemeinde, die sich „Die Hebräische Christliche Bewegung in Bessarabien“ nannte, „gegründet 1882 von J.D. Rabinowitsch und fortgeführt von L.J. Averbuch“⁴³, empfing Moses Richter seine geistliche Prägung und seine judenchristliche Identität. Über diese Zeit der Gemeinde berichtet K. Kjaer-Hansen:

„Jeden Tag in der Woche war dort etwas los, ob es nun Chorprobe oder Orchesterübung war, der musikalische Averbuch gab sich darin viel Mühe; ob es eine Gebetsversammlung oder Treffen der Gläubigen waren oder evangelisierende

1 (1989), S. 7-11; 2 (1989), S. 47-52. Der Judenchrist Erich Gabe war Sekretär in der judenchristlichen Gemeinde Kischineff bis zum Sommer 1939.

39 Über Averbuch berichten Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 223 ff und Gabe (wie Anm. 38).

40 „The Mildmay Mission to the Jews“, gegründet 1876 durch John Wilkinson. 1973 hat sie sich mit der „Hebrew Christian Testimony to Israel“ von 1893 vereinigt unter dem neuen Namen „The Messianic Testimony“. Vgl. Vasko (wie Anm. 16), S. 114 f.

41 Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 224.

42 Ebd. S. 227 f.

43 Vgl. das Faksimile eines Briefes von Averbuch aus dem Jahre 1939 in: E. Gabe, *The Hebrew Christian 1* (1991), S. 49: *The Hebrew Christian Movement in Bessarabia. Commenced in 1882 by J.D. Rabinovitch and developed by L.J. Averbuch.*

Veranstaltungen, die sich nach außen wendeten. Es wurden Bibeln und Traktate verteilt und eine Zeitschrift „Hambaser Tov“ – auf Jiddisch, Rumänisch und Russisch veröffentlicht⁴⁴. „Es blieb auch Zeit und Kraft für eine soziale Hilfsarbeit unter notleidenden Juden“. „Averbuch fand Hilfe in seiner Arbeit von zwei Judenchristen namens N. Feigin und M. Tarlew und so wurde auch eine Schularbeit unter jüdischen Kindern möglich“⁴⁵.

Bemerkenswert ist die enge Zusammenarbeit mit der russischen Baptistengemeinde Kischineff. Averbuch hatte bei ihnen eine führende Position und die russischen Baptisten halfen beim Singen und in der Musik in der judenchristlichen Gemeinde. Nach John Wilkinson, dem damaligen Leiter der Mildmay Mission, finden die Judenchristen bei den Baptisten „einen starken Ausdruck für christliche Gemeinschaft und lernen in der Praxis, daß in Jesus Christus kein Unterschied ist zwischen Juden und Heiden“⁴⁶. „Es ist sicher, daß die russischen Baptisten aufgrund ihrer Verbindung mit Averbuch aktiv daran Anteil nehmen, daß das Evangelium von Juden gehört wurde. Nicht nur in Kischineff, sondern auch an anderen Orten in Bessarabien verbreiten die russischen Baptisten die Zeitschrift, die Averbuch herausbrachte“⁴⁷.

Im Herbst 1925 verbieten die rumänischen Behörden⁴⁸ ihm als Prediger bei den Baptisten zu wirken. Darüber schreibt Averbuch:

„Das Verbot der Regierung, daß ich bei den Baptisten predige, hat meine Arbeit in der Mitte durchgeschnitten, nachdem ich doch die ganze Zeit eine enge Verbindung zwischen der Judenmission und den Baptisten gehalten habe; denn die Juden kommen zu den Versammlungen der Baptisten und werden Mitglieder der Gemeinde, wenn sie bekehrt werden“⁴⁹.

Der judenchristliche Teil trennt sich also 1928 von der russischen Baptistengemeinde Kischineff und bildet eine selbständige Gemeinde. Die norwegische Missionarin Olga Olausen berichtet: „Nun haben sie sich also bei der Baptistengemeinde abgemeldet und eine eigene judenchristliche Gemeinde in Kischineff gegründet“ und sie fügt hinzu, „daß es der Baptisten-gemeinde als ein Rückschlag erschien, so viele Mitglieder auf einmal zu verlieren, weil sie immer ein herzliches Verhältnis gehabt haben. Deshalb konnten die Baptisten den Drang der Judenchristen, eine selbständige

44 Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 227. Gabe (wie Anm. 38), 1 (1989), S. 10; jiddischer Titel: „Der Treger fun der guter Bsureh“; zu deutsch: der Frohe Botschafter.

45 Kjaer-Hansen (wie Anm. 30).

46 Ebd. S. 228.

47 Ebd.

48 Seit 1918 gehört Bessarabien zu Rumänien.

49 Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 229.

Gruppe zu bilden, nicht verstehen⁵⁰. Aus der Mitteilung der Mildmay Mission vom Januar 1929 geht hervor, daß Averbuch als der Führer der Gemeinde bezeichnet wird und als Vorstandsmitglieder werden N. Feigin, T. Trachtmann und M. Dreitschmann erwähnt, und M. Tarlew ist Sekretär⁵¹. Die Gemeindearbeit geschieht von zwei Häusern aus, dem von der Mildmay Mission und im „Tabernakel“, das Eigentum der judenchristlichen Gemeinde ist und ein Taufbecken im Garten besitzt⁵². L. Averbuch predigte in jiddisch, damit jeder ihn verstehen sollte, geleitet wurde der Gottesdienst auf russisch. Zeugnisse, Lieder, Beiträge gab es außerdem auch in rumänisch, gelegentlich in deutsch⁵³ und englisch.

In der Gemeinde Kischineff kommen auch Gäste zu Besuch. So Jacob Peltz, der amerikanische Sekretär der „Internationalen Judenchristlichen Allianz“, der Leiter der anglikanischen Judenmission in Bukarest H.L. Ellison und der Judenchrist Julius Katz, ein Diakon in der Baptistengemeinde Berlin-Weißensee. Von diesem berichtet Erich Gabe, nachdem er ihn nach dem Krieg in England wieder traf, er sei von seinen Brüdern Diakonen „wegen seines jüdischen Aussehens und Herkommens als eine Gefahr für die Gemeinde betrachtet worden“⁵⁴.

1937 wird die Zusammenarbeit mit der Mildmay Mission überraschend beendet. Während K. Kjaer-Hansen verwundert nach den Gründen fragt, weiß Erich Gabe, der letzte Sekretär der judenchristlichen Gemeinde Kischineff, die im Holocaust unterging, daß Averbuch vom anglikanischen Direktor der „Barbican Mission to the Jews“ nach London eingeladen wurde⁵⁵. Dies rettete ihm das Leben. Dort wirkt Averbuch bis zu seinem Tod im Juli 1941 im Alter von 56 Jahren. Mark Tarlew war nun Pastor der judenchristlichen Gemeinde Kischineff.

50 Ebd. S. 231.

51 Ebd. S. 232.

52 Ebd. S. 233.

53 Ehefrau Mary Averbuch stammte aus dem Baltikum und war Deutsch e.

54 E. Gabe, *Hebrew Christian* 2 (1991), S. 48: „A very popular guest, who spoke only German, was Julius Katz from Berlin, who told us how, after a number of years as Deacon in the German Baptist Church of Weissensee, Berlin, he was asked to leave the Church by his fellow-Deacons, because his Jewish appearance and background constituted a threat to the Church. ‚What‘, he asked, ‚would they have said and done to Jesus?‘“ Im Gemeindegeregister der Gemeinde Berlin-Weißensee ist vermerkt: „Katz, Julius, früherer Israelit, (getauft am) 1.II.1925 (von) C. Dreßler“. „Gemeindeversammlung 30. Januar 1938: Um ihre Entlassung bitten Brd. Katz zur judenchristlichen Gemeinde in Berlin ...“. Aus der Kartei geht hervor: „Entlassen nach Mildmay Missionsgem. 30.1.38“ (Brief Dieter Malchow v. 26.1.99).

55 Gabe, *Hebrew Christian* 2 (1989), S. 51 f. Direktor war Rev. J. Davidson.

Moses Richter⁵⁶ ist 1899 in Kischineff, der Hauptstadt Bessarabiens, geboren. Dort wuchs er in einer großen russisch-jüdischen Familie auf. Seine Großmutter hielt es für ein Unglück, daß er am 25. Dezember, diesem großen christlichen Feiertag, geboren wurde, weil er vielleicht ein „Christ“ werden würde. Er sprach fließend folgende Sprachen: seine Lieblingssprache jiddisch⁵⁷ (Moische Rechter), dann hebräisch, russisch, rumänisch, deutsch und englisch. Er hatte eine schöne Tenorstimme und dichtete und komponierte viele Glaubenslieder, meist in jiddisch, die noch heute in judenchristlichen Kreisen bekannt sind. Einige davon wurden auch ins Russische, ins Englische und Hebräische übersetzt.

In seiner Heimatstadt Kischineff kam er in Kontakt mit der russischen Baptistengemeinde, die auch judenchristliche Mitglieder hatte und begegnete ihrem judenchristlichen Pastor Lew Averbuch. Durch dessen missionarische Arbeit wurde auch Moses Richter für den messianischen Glauben gewonnen. Anfangs hielt er sich als Jude von der christlichen Gemeinde fern, wurde aber von ihrer Musik und ihrem Gesang angezogen. Am 24. April 1924 wurde er von L. Averbuch in Kischineff getauft⁵⁸. Ein Zwilling Bruder blieb atheistisch.

Moses Richter wird von Zeitzeugen als sehr bescheidener Mensch beschrieben. In der Öffentlichkeit wollte er nicht groß auftreten. Ein Freund bezeichnet ihn als originellen Denker. Seine Gemeindeauffassung war freikirchlich-baptistisch. Beseelt hat ihn ein starker Glaube an Jesus als den Messias der Juden. Ihm dienen und ihn bezeugen wurde sein Lebensinhalt. Ein Ausdruck seiner Frömmigkeit, seiner Liebe zum Messias, ist zu spüren in einem seiner Lieder, das sein späterer Freund, Erich Gabe, in seinen Lebenserinnerungen abgedruckt hat:

„Main libster Meschiach ben Doved,
Ich bin in dain Vaingarten greit
Tsu arbeten nor far dain koved
Mit moiech, mit harts un mit freid.

56 Quellen für seine Lebensgeschichte sind: Täuferbote. Jg. 1931-1935 und 1938. Gabe, Hebrew Christian, 2 (1990), S. 52-54; 3 (1990), S. 77; 1 (1991), S. 17. Wahrheitszeuge, Jg. 1932. Nachruf in: „The Returning Nation“, No.286, April 1967, p.172f von Herman Newmark, dem damaligen Direktor der „Hebrew Christian Testimony“. Briefe und Zeitzeugenbefragung von Erich Gabe, dem Freund, und Grete Rehter, seiner Witwe, von Dezember 1997 bis November 1998.

57 Aufgrund seiner Sprachkenntnisse wurde er Mitarbeiter an der Übersetzung des NT ins jiddische von Henry Einspruch, einem Judenchristen aus USA. Es erschien zuerst 1941, zuletzt 1994 revidiert v.E.Gabe.

58 Eintragung im Gemeinderegister der deutschen Baptistengemeinde Bukarest: „Richter Moses getauft 28.04.1924 in Kischineff durch L.Awerbuch“. (Brief Paul Abele, Schorn-dorf, v. 1. Januar 1998)

Chorus:

Mach mutik main harts un main vilen,
Derher main Gebet un main schir;
Derloib mir dain gegenwart filen,
Un enlech tsu veren mit dir“⁵⁹.

Deutsche Übersetzung etwa:

Mein liebster Messias, Sohn Davids.

Ich bin bereit in deinem Weinberg
zu arbeiten nur für deine Ehre,
mit Geist, mit Herz und mit Freude.

Chor:

Mach mutig mein Herz und meinen Willen.
Erhöre mein Gebet und mein Lied;
erlaube mir deine Gegenwart zu fühlen
und endlich ähnlich zu werden mit dir.

Wurde Moses Richter von der Gemeinde Kischineff ausgesandt oder war es sein eigener Wunsch, jedenfalls verließ er die Gemeinde etwa 1929, um eine zweijährige Ausbildung an der Bibelschule St. Andrä bei Villach in Kärnten/Österreich zu absolvieren⁶⁰. Eine höhere Bildung hat Moses Richter nie gehabt, aber als Autodidakt studierte er hebräisch und kannte sich in der jüdischen Tradition gut aus.

Im Herbst 1931 beginnt sein Dienst als „Judenmissionar“ in Czernowitz, angestellt von der Vereinigung der deutschen Baptistengemeinden in Rumänien. Die Vereinigungskonferenz auf der Moses Richter zum Judenmissionar berufen wurde fand in Tarutino/Bessarabien statt, einem „russisch-jüdischen Städtchen“⁶¹. Er arbeitet unter Juden in Zusammenarbeit mit der örtlichen deutschen und der rumänischen Baptistengemeinde. Regelmäßig berichtet Moses Richter über seinen judenmissionarischen Dienst im „Täuferboten“, dem Monatsorgan der deutschen Baptisten in Südosteuropa, von Dezember 1931 bis Januar 1935⁶².

59 Gabe, Hebrew Christian, 2 (1990), S. 53. Von diesem Lied existiert auch eine hebräische Fassung als Lied Nr. 139 im Liederbuch der Messianischen Gemeinde in Jerusalem.

60 Die Bibelschule wurde 1922 ins Leben gerufen und stand der Evangelischen Allianz nahe. Sie bildete in zwei- bis vierjährigen Kursen Mitarbeiter („Prediger, Diakone, Evangelisten“) für die Missionsarbeit in den Ländern Südosteuropas aus bis hin zur Mohammedaner-, Zigeuner- und Judenmission. Auch aus Baptistengemeinden kamen einige Bibelschüler darunter der Zigeunermissionar Georgi Stefanoff, der im September 1933 zum Prediger in der Zigeuner-Baptistengemeinde Golinzi/Bulgarien ordiniert wurde (Täuferbote 2 (1931), Nr. 5, S. 8 f; 4 (1933), Nr. 10, S. 7 f). Im Schuljahr 1930 besuchten 24 Schüler die Bibelschule. Ihr Leiter war Eberhard Phildius (Der Säemann, Ev. Kirchenblatt f. Österreich, Graz 15. Juni 1930, S. 11 f und Täuferbote 6 (1935), Nr. 1, S. 6 f).

61 Täuferbote 2 (1931), Nr. 12, S. 11.

62 Über diese Zeit erschien bereits ein Artikel in „Die Gemeinde“ Nr. 31/32 (3. August 1997, S. 6-7, der hier leicht ergänzt ist.

Das alte Czernowitz, Hauptstadt der Bukowina, war nach Siebenbürgen das zweite überwiegend deutschsprachige Gebiet in Rumänien. Es galt als das rumänische Jerusalem, denn die Hälfte der Stadtbevölkerung waren Juden⁶³. Neben einer evangelischen Pfarrgemeinde gab es auch eine deutsche, eine rumänische und eine ukrainische Baptistengemeinde.

Czernowitz, heute zur Ukraine gehörig, war die Heimat des deutschsprachigen jüdischen Dichters Paul Celan. Er schreibt über die Bukowina: „Es ist die Landschaft, in der ein nicht unbeträchtlicher Teil jener chassidischen Geschichten zuhause war, die Martin Buber uns allen auf deutsch wiedererzählt hat. Es war [...] eine Gegend in der Bücher und Menschen lebten“⁶⁴.

Richter beginnt seinen Dienst im November 1931 mit öffentlichen Gottesdiensten und Vorträgen meist in deutscher und in jiddischer Sprache, sonntags in der deutschen, mittwochs in der rumänischen Baptistengemeinde. Über Zeitungsanzeigen wird eingeladen, später kommen Flugblätter hinzu. Der Chor bereichert die Ansprachen mit Liedern, die abwechselnd deutsch und jiddisch gesungen werden. Prediger Johann Schlier von der deutschen Baptistengemeinde unterstützt ihn. Zu den Vorträgen kommen 80 bis 120 Besucher⁶⁵. Beispiele für Zeitungsanzeigen, die Moses Richter vermutlich selbst aufgegeben hat, sind:

„Interessanter Vortrag. Im Saale der Baptisten, Piazza Ghica Voda Nr. 3, (im Hofe), hält am Mittwoch, den 16. August Herr Moses Richter einen Vortrag über Sinai und Golgatha. 15 Jahrhunderte hindurch, von Sinai bis Golgatha, war Israel der Träger der Schechina. Seit 19 Jahrhunderten ist sie von Israel gewichen. Wenn aber Israel seinen Blick wieder auf Golgatha richten wird, kommt die Schechina zurück und dann werden die Worte Christi im Johannesevangelium „Das Heil kommt von den Juden“ verwirklicht werden. Beginn um halb 8 Uhr abends. Eintritt frei“.

„Interessanter Vortrag. Im Saale der Baptisten, Austriaplatz Nr. 3 (im Hofe), hält Mittwoch, den 19. Juli, Herr Moses Richter einen Vortrag über den Dritten Tempel. Nicht die Schaffung einer öffentlich-rechtlichen und sicheren Heim-

63 „1930 lebten dort 46.000 Juden, 40% der Gesamtbevölkerung“ (Art. Czernowitz, in: Enzyklopädie des Holocaust, Bd. I, hg. v. E. Jäckel u.a., Berlin 1993, S. 297). Hier lebten Ruthenen, Rumänen, Deutsche, Juden, Polen, Ungarn, Huzulen und Armenier „relativ friedlich“ zusammen und es entwickelte sich „eine facettenreiche deutsche, rumänische, ruthenische und jiddische Literatur“ (Art. Bukowina, in: Enzyklopädie des Holocaust, Bd. I, S. 258).

64 Zitiert nach: U. Rudnick, Spurensuche: eine Reise nach Czernowitz, in: Friede über Israel. Zeitschrift für Kirche und Judentum 78 (1995), Heft 3 (Oktober), S. 109-130.110. Über Paul Celan in Czernowitz vgl. Israel Chalfen, Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend, Frankfurt 1979, auch suhrkamp-Tabu 913, Frankfurt 1983.

65 Täuferbote 3 (1932), Nr. 8, S. 5. Wahrheitszeuge 1932, Nr. 7, S. 56. Nach Johann Schlier (bis Januar 1934) sind Hans Folk (bis 1937) und Julius Furtscha (1938-1941) die Baptistenprediger in Czernowitz (Täuferbote 5 (1934), Nr. 3, S. 5; 8 (1937), Nr.3/4, S. 5; 10 (1939), Nr.8/9, S. 8).

stätte für Israel ist der Schlußakkord der zionistischen Bewegung, sondern die Schaffung einer Heimstätte für die Anbetung der Liebe und Gerechtigkeit, die aus Zion allen Völkern der Erde durch Israel gepredigt werden wird. Beginn um halb 8 Uhr abends“.

„Hoher Gast in Czernowitz. Der Präsident der Christusgläubigen Juden in Bessarabien, Herr Leo Averbuch, wird dem jiddischen Vortrag, gehalten von Herrn M.Richter am Mittwoch, den 8. November im Saale der Baptisten, Austriaplatz Nr. 3 (im Hofe) mit seiner Anwesenheit beehren. Der hohe Gast wird Violinsoli mit Harmoniumbegleitung vorgetragen [sic!]. Beginn um halb 8 Uhr abends. Eintritt frei“⁶⁶.

Moses Richter stellt Czernowitz auch im „Wahrheitszeugen“, dem Organ der deutschen Baptisten, vor:

„Hier gibt es viele spezifisch jüdische politische Parteien, wie z. B. die Zionisten, die eine Heimstätte für die Juden in Palästina aufbauen wollen, die Sozialisten und die Bundisten, die große Gegner des Zionismus und der hebräischen Sprache sind. Auch viele Synagogen, viele Rabbiner und viele Schulen, in welchen als Unterrichtssprache Hebräisch und Jiddisch gilt, gibt es hier. In einer solchen Stadt ist es sehr notwendig, den Juden das Reich Christi zu verkündigen“⁶⁷.

Über die Einschätzung der Baptisten unter der jüdischen Bevölkerung teilt Moses Richter folgendes mit:

„Eine große Hilfe für meine Arbeit ist, daß die hiesigen Juden die feinste Meinung über die baptistischen Geschwister haben. Von den ‚Christen‘ halten die Juden nicht sehr viel, denn unter den ‚Christen‘ gibt es auch Antisemiten; aber die Baptisten sind nach ihrer Meinung ganz feine Leute und keine ‚Christen‘, weil sie nach der Lehre des Evangeliums leben“⁶⁸.

Am Ende seines Vorstellungsberichts ruft Moses Richter die Gemeinden zur Mithilfe auf:

„[...] ist es am hauptsächlichsten notwendig, daß alle Brüder und Schwestern dieser Sache Gottes mit Gebet und Seele helfen. Sage mir, lieber Bruder und Schwester, wie du einen Juden liebst, werde ich dir sagen, was für ein Christ du bist“⁶⁹.

66 Die Zeitungsannoncen hat seine Witwe Grete Rehder aufbewahrt, 21 an der Zahl. Sie stammen alle aus den Jahren 1933 und 1934, die zitierten aus 1933. „Die lokalen Zeitungen, zumeist in deutscher Sprache: Czernowitzer Tagblatt, Czernowitzer Allgemeine Zeitung, Morgenblatt, Bukowinaer Rundschau“ (Hugo Gold, Hg., Geschichte der Juden in der Bukowina, Bd. I und II, Tel Aviv 1958 und 1962, Zitat Bd. II, S. 34).

67 Wahrheitszeuge 1932 Nr.9 (28.2.), S. 71. Der gleiche Bericht von Moses Richter ausführlicher und ungekürzt in „Täuferbote“ 2 (1931), Nr. 12, S. 15.

68 Ebd.

69 Dieser Schlußpassus findet sich nur im Täuferboten (2/1931 Nr. 12, S. 15), nicht im gekürzten Text des Wahrheitszeugen. Man kann diesen Ausspruch von Richter dem nur mündlich überlieferten Wort von Dietrich Bonhoeffer an die Seite stellen: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“. Zur Thematik Bonhoeffer und die Juden vgl. Asta von Oppen, Der unerhörte Schrei. Dietrich Bonhoeffer und die Judenfrage im Dritten Reich (Schalom-Bücher Bd. 5), Hannover 1996; W. Huber u.a. (Hg.), Ethik

Im breiten Schaufenster des Lokals der rumänischen Baptisten im Stadtzentrum in der Nähe des jüdischen Tempels wird eine aufgeschlagene hebräische Bibel dekoriert. Daneben steht auf einem großen Plakat: „Es wird über Jeschua Hamaschiach, der unsere Sünden vergibt und der bald dem Leiden Israels ein Ende machen wird, gepredigt“⁷⁰.

Aufschlußreich ist die Reaktion der Angesprochenen. Viele Juden kommen zu den Vorträgen. Oft gibt es anschließende Disputationen. Auf keinen Fall aber wünschen sie getrennte Versammlungen, sondern nur solche mit der deutschen Gemeinde zusammen. „Wenn man die Lehre Christi predigt, soll man zur Verbrüderung und nicht zur Absonderung streben,“ lautet ihre Begründung⁷¹. Jüdische Kinder besuchen die baptistische Sonntagschule. Moses Richter macht auch bei jüdischen Familien Hausbesuche.

Es gibt auch Ablehnung und Schwierigkeiten. Der Oberrabbiner Dr. Mark warnt vor den Versammlungen in der Baptistengemeinde⁷². Demonstrativ verlassen einige jüdische Zuhörer die Vorträge von Moses Richter, aber sie kommen wieder. Neben manchem Spott erfährt Moses Richter auch dieses: „Manche Juden haben sich gewundert [...] aber doch freuen sie sich, wenn sie sehen, daß es Christen gibt, die ihnen gegenüber noch freundlich gesinnt sind“⁷³.

Eines Tages empfängt Moses Richter den Besuch eines Sofer, eines Toraschreibers, eines gelehrten Juden mit patriarchalischem Bart und Peies. Dieser bekennt ihm, einmal sogar den Heiland Jeschua angebetet zu haben als seine einzige Tochter krank war: „O du Jeschua von Nazareth! Wenn du existierst, kannst du meine Tochter gesund machen!“ Und das Kind sei gesund geworden. Seit dieser Zeit hege er eine große Sympathie dem Heiland gegenüber, aber aus Furcht vor den Rabbinen nur heimlich⁷⁴.

Einmal wird der baptistische Judenmissionar zu einem öffentlichen Gespräch mit dem Rabbiner Rosenbach eingeladen. Dieser lebt in der Einbildung – so Moses Richter – daß er mit der großen Mission von den Him-

im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, München 1982; E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: H. Kremers (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden, Neukirchen 1985; Christine-Ruth Müller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden, München 1990.

70 Täuferbote 3 (1932), Nr. 8, S. 7 f.

71 Täuferbote 3 (1932), Nr. 1, S. 7; vgl. auch Wahrheitszeuge 1932 Nr. 7 S. 56.

72 Täuferbote 3 (1932), Nr. 3, S. 7; auch in: Sendbote. Organ der deutschen Baptisten Nord-Amerikas, Cleveland, Ohio, 80 (1932) Nr. 19 (11. Mai 1932) S. 7.

73 Täuferbote 3 (1932), Nr. 11, S. 7.

74 Täuferbote 3 (1932), Nr. 12, S. 9.

meln beauftragt sei, den dritten Tempel in Jerusalem aufzurichten. In der Disputation unterliegt Moses Richter zwar, aber alle Zuhörer sind erstaunt als der Rabbiner beim Abschied zu ihm sagt: „Ich bin sehr froh, Sie kennengelernt zu haben, lieber Junge, denn für den Aufbau des Tempels in Jerusalem muß ich auch christusgläubige Juden haben“⁷⁵.

Über seinen Dienst an den Juden schreibt Moses Richter im November 1932:

„In dieser Zeit, wo viele ‚Christen‘ von falschem Nationalismus vergiftet sind und damit echte Deutsche und Christen sein wollen, indem sie die Juden hassen, gibt es dann doch noch Christen und Deutsche, die den Befehl Gottes: ‚Tröstet, tröstet, mein Volk, redet mit Jerusalem freundlich, saget zu Israel, daß seine Schuld bezahlt ist‘, erfüllen“⁷⁶.

Richter gibt hier zu erkennen, daß für ihn zuerst das Christsein und erst danach die Nation ihren Platz habe. Die Aufgabe der Christen sei es, mit der Verkündigung vom Messias Jesus, Israel eine Freundlichkeit zu erweisen, inmitten einer Zeit allgemeinen Judenhasses.

Ähnlich begründet Johannes Fleischer, Baptistenprediger in Bukarest, die Judenmission und stellt sie dem allgemeinen Judenhaß gegenüber:

„Je mehr heute die Juden zum Sündenbock für die Weltnot gemacht werden, um so nötiger ist ihre Evangelisation [...] Nicht Judenhaß, sondern Judenmission ist unsere Aufgabe“⁷⁷. „Wie unsere Väter den sie umgebenden Völkern das Evangelium nicht verweigern konnten, so wenig dürfen wir an den vielen Juden vorübergehen, zumal es ja „den Juden zuerst“ gilt (Röm. 1, 16). Und wenn nun heute manchmal gesagt wird, daß die Juden die schlechteste Rasse seien, ein Fluch für die Menschheit, dann haben sie die Erlösung durch Jesus um so nötiger“⁷⁸.

Auch stellt er klar, daß ein messiasgläubiger Jude sich nicht von seinen jüdischen Wurzeln trennen solle: „Ein Jude bleibt immer Jude und solle es auch bleiben, er soll nur Jesus von Nazareth als den wahren Messias anerkennen und ihm sein Leben anvertrauen“⁷⁹.

Max Boden gibt im „Wahrheitszeugen“ vom Februar 1934 eine ausführliche Begründung der Judenmission als Dank und Liebe zu Israel und nennt sie „eine alte Aufgabe“⁸⁰.

In drei jüdischen Familien in Czernowitz wird der Name Christi angeboten, berichtet Moses Richter hoffnungsvoll im Mai 1933. In ihnen sah er

75 Täuferbote 2 (1931), Nr. 12, S. 15; auch in: Wahrheitszeuge 1932, Nr. 9, S. 71.

76 Täuferbote 3 (1932), Nr. 11, S. 7.

77 Täuferbote 3 (1932), Nr. 8, S. 4.

78 Täuferbote 6 (1935), Nr. 12, S. 5f.

79 Ebd. S. 6

80 Wahrheitszeuge 1934 Nr. 7 (18.2.), S. 52 f. „Die Judenmission, eine alte Aufgabe“.

den Grundstock einer künftigen messianischen Gemeinde: „In diesen drei Familien, es sind die einzigen in Czernowitz, wo der Name Christi angebetet wird, liegt, so Gott will, der Keim der zukünftigen messianischen Gemeinde“⁸¹.

Im Dezember 1935 wird die Taufe eines Juden erwähnt⁸².

Moses Richter unternimmt Missionsreisen und spricht vor deutschen und jüdischen Zuhörern: im April 1932 in Tarutino/Bessarabien, im Mai und im September 1932 in Siebenbürgen. Prediger Georg Teutsch von der Baptistengemeinde Hermannstadt berichtet darüber:

„Bruder Richter hatte es in der Tageszeitung veröffentlicht und auch Einladungszettel verteilen lassen, wo auch das Thema angegeben war: ‚Das Heil kommt von den Juden‘ [...] Unser Saal war bei dieser Gelegenheit wieder ganz voll besetzt, teils mit Juden und mit Nationalsozialisten, die in unserer Stadt stark vertreten sind [...] Br. Richter zeigte in seinem Vortrag zuerst, daß das Namenschristentum überall versagt hat und die Juden von einem solchen Christentum auch nichts wissen wollen, weil sie nur gehaßt werden. Jedes Volk stellt und zeigt Christus nach seinem Nationalismus hin und nicht wie er in der Bibel gezeigt wird. Solange dies geschieht, werden ihn die Juden nicht annehmen. Den Juden zeigte er auf Grund der Schrift, daß sie aus ihrer beinahe 2000jährigen Gefangenschaft nicht befreit werden, bevor sie nicht den Messias annehmen werden, der sie dann zu einer wunderbaren Herrschaft führen wird, nämlich ein Missionsvolk zu werden im tausendjährigen Reich“⁸³.

Es existiert noch ein Foto aus dem Jahre 1934, das Moses Richter zusammen mit den beiden anderen judenchristlichen Pastoren L. Averbuch und Isaak Feinstein zeigt⁸⁴. Isaak Feinstein wurde durch Moses Richter in Bukarest für den messianischen Glauben gewonnen. Er studierte an einer Missionsschule in Warschau, danach ein halbes Jahr am Institutum Judaicum Delitzschianum in Leipzig. Dann kam er im Auftrag der Norwegisch-Lutherischen Israelmission 1930 nach Galatz, später ab 1938 auch nach Jassy⁸⁵. In der Donaustadt Galatz gab er eine vielbeachtete Zeitschrift heraus, die jeden Monat erschien. Die Zeitschrift hieß „Prietenul“ (Der Freund) und trug das Motto: „Für Glauben, Moral und Literatur“⁸⁶. Isaak Feinstein

81 Täuferbote 4 (1933), Nr. 5, S. 7.

82 Täuferbote 6 (1935), Nr. 12, S.6. Die Mitgliederliste der deutschen Baptistengemeinde Czernowitz (aus dem Jahre 1939) verzeichnet: Neumann, Sigmund: 30 Jahre alt, jüdisch, 1935 vom mosaischen Glauben „übergetreten“ (Brief P. Abele v. 19.4.1998).

83 Täuferbote 3 (1932), Nr.6/7, S. 9; auch in: Sendbote 80 (1932), Nr.31, S. 10.

84 Gabe, Hebrew Christian 2 (1990), S. 54.

85 Ebd. 3 (1990), S. 77-81; Magne Solheim, Im Schatten von Hakenkreuz, Hammer und Sichel. Judenmissionar in Rumänien 1937-1948, Erlangen 1986 (Oslo 1981), S. 55-61.

86 Ebd. S. 58; Gabe (wie Anm. 85), S. 80 mit einem Faksimile der Titelseite vom Februar 1939.

wurde zum judenchristlichen Märtyrer. Am 28. Juni 1941, wenige Tage nach dem Beginn des Krieges gegen die Sowjetunion, geschah ein schreckliches Pogrom in Jassy. Mit vielen anderen in Viehwaggons getrieben, verdurstete er elend. Während des Pogroms starben in Jassy etwa 12.000 Juden, auch die judenchristliche Gemeinde dort wurde vernichtet⁸⁷.

Richard Wurmbrand, der bekannte Judenchrist aus Rumänien, erzählt in seinen Lebenserinnerungen, daß er, der ehemalige Kommunist, 1937 durch einen Siebenbürger Schreiner, der mit Feinstein befreundet war, und durch Feinstein selbst zum Glauben an den Messias geführt wurde. Im März 1938 wurde er durch den anglikanischen Judenchristen Pastor Ellison in Galatz getauft⁸⁸. Einige Zeit danach wurde er als Mitarbeiter der anglikanischen Judenmission in Bukarest angestellt und leitete eine judenchristliche Gruppe dort. Magne Solheim, der norwegisch-lutherische Judenmissionar berichtet:

„Nachdem die englischen Missionare das Land verlassen hatten, führten Richard Wurmbrand und seine Frau die Arbeit mit großem Eifer weiter. Zusammen mit den Judenchristen, die er betreute, hielten sie ihre Versammlungen in einer Baptistenkirche. Für eine Weile sah das Ganze sehr gefährlich aus. Am 22. Juni 1941, das heißt am selben Tag, als Rumänien in den Krieg eintrat, wurden Wurmbrand und seine Frau zusammen mit sechs anderen Gläubigen der Gemeinde verhaftet. Drei von ihnen waren Judenchristen. Sie wurden alle wegen kommunistischer Betätigung angeklagt und vor das Kriegsgericht gestellt. Doch ein deutscher Baptistenprediger, Fleischer, und ein rumänisch-orthodoxer Priester, Chiricuta, erschienen vor Gericht und gaben ihnen das denkbar beste Zeugnis [...] nach zwei Wochen wurden sie alle aus dem Gefängnis entlassen“⁸⁹.

Richard Wurmbrand fügt in seinen Lebenserinnerungen hinzu:

„Als England seine diplomatischen Beziehungen zu Rumänien abbrach, mußten der englische Pastor und alle Lehrer das Land verlassen. Die Englische Kirchenmission wurde aufgelöst. Die Gebäude, die der Mission gehört hatten, wurden von einem Deutschen verwaltet. Er schloß das Versammlungsgebäude und warf uns aus unserer Wohnung. Unsere kleine Gemeinde, die nun aus etwa hundert erwachsenen Mitgliedern bestand, war ohne einen Hirten, der sich der kleinen Herde bekehrter Juden angenommen hätte [...] Baptisten, Pfingstler und Adventisten wurden verfolgt. Die griechisch-orthodoxen Priester hatten General Antonescu überredet, deren Gemeinden aufzulösen und ihre Versammlungshäuser zu beschlagnahmen. [...] Die Oberhäupter der Baptistengemeinde flehten uns an: ‚Kommt bitte nicht zu uns! Wenn wir eine große Gruppe von Juden aufnehmen, wird man uns nur noch schlimmer verfolgen‘. [...] Die

87 Ebd. S. 81; R. Wurmbrand, *Christus auf der Judengasse*, 1980, 2. Aufl. 1996, Uhlldingen/Bodensee, S. 39 f.; Solheim (wie Anm. 85), S. 104-118.

88 Ebd. S. 205 f.; Wurmbrand (wie Anm. 87), S. 19-21.43-46, 65.

89 Solheim (wie Anm. 85), S. 143.

schwedische und norwegische Israelmission, die lutherisch war, gab uns ihren Schutz und ihren Namen. Dafür waren wir dankbar⁹⁰.

Anfang 1936 zieht Moses Richter von Czernowitz nach Bukarest und wird Mitglied der deutschen Baptistengemeinde dort⁹¹. Er arbeitet nun unter Juden in Bukarest und ist angestellt von der anglikanischen Judenmission („Church Mission to the Jews“), deren Leiter zuerst Rev. Adeney danach Rev. Harry Ellison waren⁹². In Bukarest wohnt Moses Richter auch im Haus der anglikanischen Mission. Seinen Lebensunterhalt verdient er sich als Verkäufer im angesehenen Verlagshaus „Cartea Romaneasca“⁹³. Seit der Bukarester Zeit ist Moses Richter mit dem heutigen anglikanischen Geistlichen Erich Gabe befreundet. In der Baptistengemeinde Bukarest, in der Gabe mit seiner jüdischen Mutter im Dezember 1935 getauft wurde, haben sie sich kennengelernt⁹⁴.

Im Mai 1936 feiert die deutsche Baptistengemeinde Bukarest ihr 80jähriges Bestehen. Unter den Gratulanten ist auch Pastor Lew Averbuch aus Kischineff: „Bruder Averbuch aus Kischineff in Bessarabien sprach für die dortige Judenchristliche Baptistengemeinde und die russischen Baptisten Bessarabiens“⁹⁵.

Rev. Harry L. Ellison von der anglikanischen Judenmission hält die Festpredigt. Mit dieser Judenmission ist die Baptistengemeinde „seit der ersten Zeit eng verbunden“. Aufsehen erregt es, als er sich am 6.12.1936 in der deutschen Baptistengemeinde taufen läßt⁹⁶.

Im Bericht der Evangelischen Pfarrgemeinde Augsburgischen Bekenntnisses Czernowitz hat sich eine Notiz aus dem Jahre 1939 über die Frage der „Judentaufen“ erhalten: „Auch heute sind wir der Meinung, daß die Kirche

90 Wurmbrand (wie Anm. 87), S. 157 f.

91 Gemeinderegister Bukarest: „1.3.1936, Richter, Moses, zugezogen aus Czernowitz“. (Brief P. Abele, Schorndorf, v. 1.1.1998).

92 Rev. Harry Ellison arbeitete für die anglikanische Judenmission seit 1930 in Warschau, 1931-1937 in Bukarest. 1938 verließ er die anglikanische Gesellschaft und war 1938-1939 in Czernowitz tätig, vermutlich im Dienst der Mildmay Mission. Als der Krieg ausbrach war er gerade in England und die Rückkehr nach Rumänien war versperrt. Er wurde Lehrer am London Bible College und Sekretär der Mildmay Mission. Vgl. Solheim (wie Anm. 85), S. 266, 268.

93 Gabe (wie Anm. 38), 2 (1990), S. 52.

94 Gemeinderegister Bukarest: „Gabe, Erich [...] getauft am 22.12.1935 von Johs. Fleischer“. (Brief P. Abele v. 22.3.1998). Gabe (wie Anm. 38), 2 (1990), S. 49.

95 Wahrheitszeuge 1936, Nr. 32, S. 255 und Täuferbote 7 (1936), Nr. 6, S. 4.

96 Täuferbote 7 (1936), Nr. 12, S. 5 f. und Wahrheitszeuge 1937, Nr. 26, S. 208. Der Täuferbote enthält noch den Zusatz: „Eine besondere Freude hat diese Taufe aber unter den gläubigen Juden hervorgerufen, die alle teilnahmen am Mahl und auch alle biblisch getauft sind“. H. Ellison war Judenchrist, seine Frau eine Baptistin.

ihre Missionspflicht gröblich verletzt würde, wenn sie einen jüdischen Taufbewerber etwa aus rassistischen oder nationalen Gründen abweisen und ihm den Eintritt in die Gemeinschaft des christlichen Glaubens verweigern würde“⁹⁷.

Zur Möglichkeit für Juden durch Taufe in die orthodoxe Kirche aufgenommen zu werden schreibt Siegfried von Kortzfleisch: „Die orthodoxe Staatskirche hatte keinerlei Anstrengungen unternommen, Juden zum Übertritt zu bewegen, wenngleich sie Taufbewerber nicht zurückwies“⁹⁸. Dagegen weiß R. Wurmbrand aus leidvoller Erfahrung zu berichten:

„Das Ritual zur Taufe eines Juden zwingt den Täufling, dreimal auszuspucken und zu sagen: Ich verleugne, verfluche und speie auf die Juden [...] Die Heilige Synode der griechisch-orthodoxen Kirche erklärte, nachdem das faschistische Regime in Rumänien Einzug gehalten hatte, daß kein Jude in die Kirche aufgenommen werden sollte“⁹⁹.

Erich Gabe erzählt eine Begebenheit aus dem Gottesdienst der Bukarester Baptistengemeinde nach dem Erlaß der Nürnberger Rassegesetze. Prediger Johannes Fleischer bestand darauf, „Jesus war bestenfalls ein Halbjude, denn nur seine Mutter war Jüdin, sein Vater war Gott“¹⁰⁰. Für die Judenchristen Gabe und Richter war dies höchst befremdend. Moses Rich-

97 E. Lebouton, Die Evangelische Pfarrgemeinde A.B. Czernowitz zwischen den beiden Weltkriegen (1918-1940), Wien 1969, S. 56. Darin auf S. 50 auch eine Erwähnung der Baptistengemeinde Czernowitz: „In Czernowitz allein gibt es zwei Bethäuser, ein adventistisches und ein baptistisches, die sich regen Zuspruchs von deutscher Seite erfreuen“.

98 Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hg. v. K.H. Rengstorff u. S. v. Kortzfleisch, Bd. II, Stuttgart 1970, S. 634 („Juden und Christen in Rumänien“, v. S. v. Kortzfleisch, S. 606-638).

99 Wurmbrand (wie Anm. 87), S. 54.

100 Gabe (wie Anm. 38), 1 (1991), S. 17; J. Fleischer, War Jesus Jude?, Flugblatt Ruf 6 (o.J.) und Täuferbote 8 (1937), Nr. 7/8, S. 1-2: „Jesu Stammbaum wird über David auf Abraham zurückgeführt...Danach müßte Jesus als rassereiner Jude gelten [...] Dennoch ist Jesus bestenfalls nur ein Halbjude [...] Denn Jesus stammte nur mütterlicherseits aus den Juden. Sein Vater war [...] Gott selbst“. J. Fleischer erkannte mit dem Wiener Baptistenprediger Arnold Köster aufgrund einer endgeschichtlichen Bibelauslegung schon früh den antichristlichen Charakter des Nationalsozialismus, vgl. seinen Art. „Die nationale Revolution in Deutschland“ im Täuferboten 4 (1933), Nr. 5, S. 3-4 (vgl. A. Strübind, die unfreie Freikirche, 2. Aufl., S. 80 f). Auch die geforderte Eidesleistung auf den Führer vom Februar 1934 kommentierte er sehr kritisch: „Wieder kommt ein Jünger Jesu in Gewissensnöte. Kann er einem anderen als Jesus Christus „unbedingten Gehorsam“ schwören?“ (Täuferbote 5/1934, Nr., 4 S. 5). Aber aufgrund einer Israellehre, die die bleibende Erwählung Israels nach Röm. 9,1-5 und 11, 1-2 nicht wahrnahm, war ihm die Einsicht in die Inkarnation des Sohnes Gottes in Israel als Jude verwehrt. Hier hatte er der NS-Rassenideologie nichts entgegenzusetzen. Außerdem wird die Theologie der Inkarnation in Frage gestellt. Wenn Jesus nur „Halbjude“ war, dann wurde er auch nur „halb ein Mensch“. Das NT legt aber wert darauf, daß der Sohn Gottes ganz Mensch wurde.

ter wollte gerade Jesus seinem Volk als Juden nahebringen, der einer der ihren ist und kein Fremder.

Im Januar 1938 ist im Gemeinderegister der Baptistengemeinde Bukarest sein „Abgang nach Polen“ eingetragen¹⁰¹. Er wurde nach Warschau eingeladen, vermutlich von der Mildmay Mission¹⁰².

Im Herbst 1938 gelingt Moses Richter mit Hilfe von Jacob Peltz und der „Internationalen Judenchristlichen Allianz“ die Ausreise nach London¹⁰³. Sein Brief über die Ankunft in England wird in der Novemberausgabe des „Täuferboten“ vom gleichen Jahr zitiert. Bruder Moses Richter schreibt aus England: „Mir geht es, Gott sei Dank, gut und arbeite hier unter meinen Juden [...]“¹⁰⁴.

In London trifft er auch seinen geistlichen Vater, Lew Averbuch, wieder und später auch seinen Freund Erich Gabe. Diesem gelang noch im Juni 1939 die gefährvolle Reise nach London, aufgrund einer Einladung von L. Averbuch aus England. E. Gabe war zuletzt Sekretär, Hilfsprediger und Dirigent der judenchristlichen Gemeinde in Kischineff gewesen. Dorthin hatte er sich von der Baptistengemeinde Bukarest überweisen lassen¹⁰⁵. Sein Bericht über die „Judenchristliche Bewegung in Kischineff“¹⁰⁶ ist darum der Bericht eines Augenzeugen der letzten Jahre. Heute ist er anglikanischer Pfarrer in London-Barnet.¹⁰⁷

101 „Januar 1938 Richter Moses Abgang nach Polen“ (Brief P. Abele v. 1.1.1998).

102 In Warschau unterhielten sowohl die anglikanische Mission als auch die Mildmay Mission eine Station. Letztere hatte einen Mitarbeiter in der Judenmission, der zugleich Mitglied der deutschen Baptistengemeinde war, den Judenchristen Prediger Silberstein. Nach dessen Tod (1929) schickte die Mission Samuel Joffe nach Warschau. Er war ebenfalls Judenchrist und leitete die Judenmission, die als Station der Baptistenmission in Warschau angegliedert war, bis zu seinem Tod am 6.2.1936 (R.L. Kluttig, Geschichte der deutschen Baptisten in Polen von 1858-1945, Winnipeg 1973, S. 287-291, 288 f).

103 J. Peltz war der amerikanische Sekretär der Allianz. Über die „International Hebrew Christian Alliance“ berichtet H.D. Leuner in: Judaica 1952, 2, S. 94 ff: „Ein Christuszeugnis aus Israel. Vom Werden und Wesen der Judenchristlichen Allianz“. Sie gibt in London die Vierteljahresschrift heraus: „The Hebrew Christian. The Quarterly Organ of the International Hebrew Christian Alliance“.

104 Täuferbote 9 (1938), Nr. 11, S. 8.

105 Baptistengemeinde Bukarest. Aus dem Sitzungsbericht vom 13. November 1938: „Br. Gabe an die jüdische Baptistenmission in Chisinau (überwiesen)“ (Brief P. Abele v. 22.3.1998).

106 Gabe, The Hebrew Christian, London, 2 (1987)-2 (1991).

107 Er wurde an der Universität London 1994 promoviert mit einer Arbeit über „Macht und Religion im Dritten Reich“. Außerdem hat er die Hebräisch-Jiddische Übersetzung des NT von Salkinson/Einspruch 1994 revidiert und arbeitet zur Zeit an der Revision der Hebräisch-Deutschen Übersetzung des NT von Salkinson (deutscher Text von der revidierten Elberfelder Übersetzung). Beide Ausgaben werden von der „Gesellschaft für

R. Wurmbrand erzählt vom Schicksal der judenchristlichen Gemeinde Kischineff:

„Ihre Führer waren der Ingenieur Tarlew, Trachtmann und Schmil Ordienki. Als die Russen 1940 in Bessarabien einmarschierten, wurden sie wegen ihres Glaubens nach Sibirien deportiert und dort umgebracht“. Es gab einen Konflikt mit der Baptistengemeinde am gleichen Ort, „der seine Ursachen in rein persönlichen Gründen hatte. In Sibirien jedoch starben die Führer der christlich-jüdischen Gruppe Seite an Seite mit dem Pastor der Baptistengemeinde von Kischineff, Buschila, für ihren Glauben“¹⁰⁸.

In Kischineff lebten bis 1940 etwa 60.000 Juden in der Stadt. 1940 und 1941 wird die Stadt erst von sowjetischen dann von deutschen und rumänischen Truppen besetzt, verwüstet und zerstört. Nicht zu beschreibende bestialische Verbrechen, Mißhandlungen und Deportationen geschahen. Als im Mai 1942 die letzten Juden deportiert wurden, gab es keine Juden mehr in der Stadt. Marie Antonia Aniksdal, eine Mitarbeiterin der norwegischen Israelmission schreibt in ihrem Tagebuch vom 10. Oktober 1942:

„Sonabend. Milan [Haimovici] ist heute von seinem Arbeitsdienst im Hospital in Kischineff zurückgekommen. Er erzählt, daß die Stadt ganz zerstört ist, alle Häuser sind verbrannt. Nur einige kleine Häuser am Rand sind noch übrig. Unsere judenchristlichen Freunde dort sind fort. Nur Moses Dreitschmann, verheiratet mit Olga, die in den ersten Jahren bei uns gearbeitet hatten, sind noch dort“¹⁰⁹.

Wie Bessarabien wurde auch die Nord-Bukowina mit Czernowitz von sowjetischen Truppen besetzt¹¹⁰, kurz vor ihrem Rückzug jüdische Häuser verwüstet und verbrannt. Am 5. Juli 1941 erreichten Einheiten der deutschen und rumänischen Armee Czernowitz. Vom Einsatzkommando wurden sofort Tausende Juden ermordet, darunter Oberrabbiner Dr. Abraham Mark, und der Reform-Tempel zerstört. Am 30. Juli erging die Verpflichtung für alle Juden, den gelben Stern zu tragen. Am 11. Oktober 1941 wurde ein Ghetto eingerichtet und die Deportationen in die Todeslager von Transnistrien begann. Nur wenige Juden kehrten zurück. 1944 wurde Czernowitz wieder von russischen Truppen besetzt und der Ukraine eingegliedert¹¹¹.

die Verbreitung der Hebräischen Heiligen Schrift“ herausgegeben, die 1940 in England gegründet wurde.

108 Wurmbrand (wie Anm. 87), S. 114.

109 Zitiert nach Kjaer-Hansen (wie Anm. 30), S. 236.

110 Täuferbote 11 (1940), Nr. 7/9, S. 8.

111 Zum Holocaust: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, Vol. 4, 1971, Art. Bukowina, Sp. 1476 f; Art. Chernovtsy, Vol. 5, 1971, Sp. 393-396. *Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden*, Bd. I-III, Berlin 1993, hg. v. E. Jäckel u.a., Art. Bessarabien, Bukowina, Czernowitz, Kischinow, S. 209-211, 258-261, 297 f, 768-770. Raul Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, Bde. 1-3, Frank-

Auch in England sieht Moses Richter seine Aufgabe darin, unter Juden Zeugnis vom Messias Jesus abzulegen. Er wird darum Mitarbeiter der „Hebrew Christian Testimony to Israel“, die in London-Whitechapel ihren Sitz hatte¹¹². Hier lernt er auch seine spätere Frau kennen, Grete Eisenberg, eine Jüdin aus Wien¹¹³. Seit Februar 1939 ist die Pianistin und Klavierlehrerin in London. Auch sie wird nach ihrem Bekenntnis zum Messias Jesus und einer zweijährigen Ausbildung von 1942 bis 1944 am „Redcliffe Missionary Training College“ Mitarbeiterin der „Hebrew Christian Testimony“.

Am 1. Februar 1947 heiraten sie und erhalten danach die britische Staatsbürgerschaft mit dem nationalisierten Namen Rehter. Seit 1948 leben sie in London-Cricklewood, im Haus „Menorah“, und arbeiten zusammen für das messianische Zeugnis unter Juden. Die Missionsarbeit geschieht vor allem von Privathäusern aus durch persönliche Kontakte, Gesang und Vorträge. Meist in London aber auch in anderen Städten, wo immer Juden wohnen (Leeds, Bedford, Liverpool, Manchester, Südküste). Es folgen auch Reisen nach Irland und Frankreich. Nur Osteuropa blieb für solche Missionsarbeit verschlossen. Moses Richter/Moishe Rehter hat seine Heimat nicht wiedergesehen.

Rev. Adeney, Leiter der anglikanischen Judenmission in Bukarest, sagte über ihn: „Durch sein Zeugnis kommen zehn Juden in einer Woche zum Glauben. Das kommt nicht oft vor“¹¹⁴.

Am 14. Februar 1967 ist er in London gestorben. Zuletzt war er Mitglied der Abbey Road Baptist Church, London.

Im Nachruf auf Moishe Rehter zitiert der damalige Missionsdirektor Herman Newmark eine für Moishe Rehter typische Begebenheit für seine Begegnung mit Juden aus dessen eigenem Missionsbericht:

furt 1990 (Bd. 2: Rumänien, S. 811-858). Lea Rosh, E. Jäckel, Der Tod ist ein Meister aus Deutschland. Deportation und Ermordung der Juden. Kollaboration und Verweigerung in Europa, Hamburg 1990 (dtv-Tabu 1992). U. Rudnick, Spurensuche ..., in: Friede über Israel 78 (1995), S. 111. H. Gold, (Hg.), Geschichte der Juden in der Bukowina, 2 Bde., Tel Aviv 1958-1962; H. Sternberg, Zur Geschichte der Juden in Czernowitz, Tel Aviv 1962.

112 Hebräisch: Eduth L'Israel. 1973 vereinigt sie sich mit der „Mildmay Mission to the Jews“ und heißt fortan „The Messianic Testimony“. Sie gibt die Vierteljahresschrift „Messianic Testimony. An International Christian Witness to Jewish People“ heraus. Sie hat heute ihren Sitz in Barking, Essex.

113 In Wien gab es seit 1920 eine schwedische Israelmission in der Seegasse 26. „Aus Wien konnte die Missionsstation bis zum Jahre 1941 mehr als 3.000 Menschen ins Ausland retten“ (Vasko (wie Anm. 16), S. 83). Das Haus wurde 1941 von den Nazis geschlossen.

114 Aus einem Bericht von Grete Rehter v. 10.12.1997. Den Ausspruch von Rev. Adeney datiert sie auf „Anfang 1942“.

„Last Friday we had an interesting open-air meeting, not far from the synagogue. I gave an address in Yiddish. It was the Sabbath eve and my main point was about the significance of Sabbath. The listeners were chiefly women, because their men were in the synagogue. When I had finished, and we closed the caravan, I saw a venerable Jew coming from the synagogue. I had in my hand a big Hebrew placard with a Bible text. I approached the Jew and greeted him with ‚Gut Shabbath‘. He was very surprised, but answered me very friendly. I asked him: ‚Do you keep Sabbath according to God’s will?‘ ‚Of course‘, he answered, ‚I am keeping the Sabbath according to God’s will; I am just coming from the synagogue. I go to synagogue every Saturday‘. I said to him: ‚My question is if you are keeping Sabbath, because Sabbath means rest, not only for the body, but for the soul; have you rest in your soul? If you are keeping the seventh day only, but have no rest in your soul, you profane the Sabbath. I am a nationalist. I love my God, my Messiah, and my nation. I am not going to synagogue, but I do not profane the Sabbath, because I believe in Yeshua, and He has given to me everlasting rest: this is the Sabbath according to God’s will. My best wish for you is to have in your soul such a Sabbath“¹¹⁵.

Dies ist die Lebensgeschichte des (baptistischen) Judenmissionars Moses Richter/Moishe Rehter nach den verfügbaren Quellen. Das Lebenszeugnis von Judenchristen oder wie sie sich heute vielfach nennen messianischen Juden¹¹⁶ wahrzunehmen und zu achten ist unsere Aufgabe. Dabei gilt es, ihnen die Solidarität nicht zu verweigern.

115 The Returning Nation, No. 286, April 1967, S. 172 f.

116 Einen ersten Versuch ihre Theologie zu beschreiben unternimmt A. Hornung, *Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel. Entwicklung und Begründung ihres Selbstverständnisses*, Gießen 1995, wobei er u.a. auf den amerikanischen messianischen Juden David Stern verweist, dessen Übersetzung und Kommentar zum Neuen Testament inzwischen auch auf deutsch erschienen sind.

Vor neunzig Jahren: ökumenische Friedensfahrt nach England – Landeskirchler, Freikirchler und Katholiken in einem Boot

Am 26. Mai 1908 war es so weit: in Bremerhaven trafen sich 133 kirchenleitende Persönlichkeiten zu ihrer ersten ökumenischen Reise. Auf dem Erinnerungs-Foto, das vor dem Hapag-Lloyd-Terminal, aufgenommen wurde, kann man 97 Landeskirchler, 15 Vertreter der römisch-katholischen Kirche und 19 Männer aus vier Freikirchen¹ sehen. Das mutet schon sensationell an: landeskirchliche und katholische Theologen auf gemeinsamer Fahrt, trotz aller Verletzungen im Kulturkampf! Und dazwischen Methodisten und Baptisten, die man sonst als Sektierer diskriminierte und geflissentlich übersah. Was war geschehen?

An der Haager Friedenskonferenz im Herbst 1907 hatte der englische Quäker J. Allen Baker, Mitglied des englischen Parlaments, mit dem deutschen Baron Eduard de Neufville über eine Friedensinitiative der Kirchen gesprochen. Daraufhin begannen Sondierungsgespräche bei den Regierungen, die zu einem positiven Ergebnis führten. Baker, zu dieser Zeit Vorsitzender des englischen Freikirchenrates, konnte die Freikirchen gewinnen, eine offizielle Einladung auszusprechen. In Deutschland bildete man einen Vorbereitungsausschuß, dem neben den beiden Repräsentanten des Ev. Oberkirchenrats in Berlin, dem Präsidenten D. Voigts und dem einflußrei-

1 Folgende freikirchliche Teilnehmer haben an der „Friedensfahrt“ teilgenommen:

1. Bund der Baptistengemeinden: (1) F. W. Herrmann (Berlin), (2) J. Herrmann (Königsberg), (3) Albert Hoefs (Kassel), (4) Friedrich Wilhelm Simoleit (Berlin). – Zu A. Hoefs u. F.W. Simoleit: Günter Balders, 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, 1984, S. 348, 361 f.

2. Bischöflich methodistische Kirche (heute: Ev.-methodistische Kirche): (1) Stephan von Bohr (Oldenburg), (2) Paul Gustav Junker (Frankfurt), (3) Bernhard Keip (Berlin), (4) H. Robert Möller (Heilbronn), (5) W.L. Völkner (Wiesbaden). – Zu P.G. Junker: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. III (1992), S. 880 f, zu B. Keip, ebd., S. 1595 f, zu R. Möller: BBKL, Bd. V (1993), S. 1595 f.

3. Evangelische Gemeinschaft (heute: Ev.-methodistische Kirche): (1) Georg Wilhelm Bader (Berlin), (2) Albert Berner (Feuerbach), (3) Wilhelm Jörn (Berlin), (4) Wilhelm Weischedel (Stuttgart). – Zu W. Weischedel: BBKL, Bd. XIII (1998), S. 633-636.

4. Freie evangelische Gemeinden: (1) A. Bonkowski, (2) Fr. Franz (Solingen), (3) Gustav Ischebeck (Düsseldorf), (4) Julius Rohrbach (Berlin-Charlottenburg), Rohrbach hatte England-Erfahrungen, weil er dort während eines längeren Aufenthaltes seine geistliche Grunderfahrung machte, (5) Ruloff (Burg bei Magdeburg). – Zu G. Ischebeck: August Jung, Vom Kampf der Väter, 1995, S. 270.

chen Oberhofpredigers Ernst von Dryander, katholischerseits der Fürstbischof von Breslau, Kardinal Kopp und der Erzbischof von Köln, Kardinal Fischer, sowie Prälat Kleinadam von der Berliner St. Hedwigs-Kathedrale angehörten. Dazu kamen einige Freikirchler. Ziel der Englandreise war es, den „Frieden durch freundschaftliche Beziehungen zwischen den Völkern“ zu festigen.

Die deutsche Reisegruppe traf mit führenden Vertretern der englischen Kirchen, vom Erzbischof von Canterbury bis zum Quaker-Führer J. Allen Baker, zusammen und wurde sogar von König Eduard VII. im Buckingham-Palace empfangen. Es war gewiß kein Zufall, daß die deutsche Delegation mit obrigkeitlicher Förderung nationalbewußt mit der „Deutschland“ reiste. In diesem Gefühlsfeld zwischen patriotischem Empfinden und internationaler Friedenssehnsucht konnte auch eine Sandbank in der Außenweser, auf die das Schiff auflief, die Kirchenführer nicht bremsen. Die nächste Flut, die das ökumenische Schiff heben würde, kam bestimmt.

Die einladenden englischen Kirchen waren davon überzeugt, daß freundschaftliche Völkerkontakte einen Beitrag zum Frieden in Europa leisten konnten, wenn es gelänge, die beiden um die Vormacht konkurrierenden Industrie-Nationen einander anzunähern.

Die Deutschen reisten durch England, wurden hier und da von Kirchenführern und Oberbürgermeistern empfangen. Man hielt reden hin und her, predigte in den verschiedenen Kirchen und knüpfte persönliche Kontakte. Ein Jahr später kam eine englische Delegation nach Deutschland. Hier waren die deutschen Freikirchen wieder an den Rand gedrängt und es zeichnete sich ab, daß erneut eine ökumenische „Normalität“ eintreten würde, wie man sie im damaligen staatskirchlichen Deutschland für angemessen hielt.

Diese frühe ökumenische Reise verdient bis heute Beachtung, weil sie deutliche Signale setzte und unauffällig, aber langfristig die ökumenische Richtung in Deutschland mitbestimmte.

Wann hatte es schon einmal eine so intensive ökumenische Gemeinschaft auf Zeit gegeben, wie bei dieser Reise? Vom 26. Mai bis zum 7. Juni 1908 hatten die einflußreichen Kirchenführer Zeit, vielfältiges kirchliches Leben in England zu studieren. Bei den Empfängen sprachen aus der deutschen Delegation auch immer wieder Freikirchler, die sich auf der internationalen Bühne auskannten. Wann hatte ein katholischer Prälat schon einmal die Gelegenheit, methodistische Theologie und Frömmigkeit gleichsam mitzerleben? Es war besonders für die deutschen Landeskirchler wichtig, die internationale Weite der Kirche in einem von Industrialisierung und

Säkularisierung noch mehr betroffenen Land zu erleben, als sie es aus der Heimat kannten. Dazu kam, daß es angesichts der deutschen theologischen Positionen ziemlich ungewöhnlich war, sich der Friedensfrage zu stellen. Von langfristiger ökumenischer Bedeutung war vor allem, daß der junge Pastor Friedrich Siegmund-Schultze, der schon im Christlichen Studentenweltbund erste ökumenische Erfahrungen gesammelt hatte, Organisator dieser Reise war. Sein ökumenisches Engagement verstärkte sich und wurde für die deutsche Ökumene von allergrößter Bedeutung. Siegmund-Schultze betrieb zukünftig die ökumenische Arbeit in Deutschland in einer für manche geradezu provozierenden Weise. 1913 gründete er die erste ökumenische Zeitschrift in Deutschland, „Die Eiche“ zunächst mit dem Untertitel „Vierteljahrsschrift zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland“. Sie war das deutsche Pendant zur englischen Zeitschrift „The Peacemaker“, die dort seit 1911 von dem führenden Baptisten James H. Rushbrooke herausgegeben wurde. Die ökumenischen Friedensreisen führten auch zur Gründung des „Weltbunds für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“, die am Tag nach dem Kriegsausbruch, dem 2. August 1914, in Konstanz unter dramatischen Umständen erfolgte. Siegmund-Schultze wurde einer der Sekretäre. Der deutsche Zweig des Weltbunds hat die ökumenische Arbeit in Deutschland bis zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen trotz vieler Widerstände vorangetrieben. Die Reise von 1908 hatte etwas Prophetisches. Sie verstärkte die Ansätze zur Ökumene, stellte den Kirchen die Friedensaufgabe vor Augen, schuf bald darauf ein Netz weltweiter Verbindungen, nahm damals schon die Freikirchen als international wichtigen Partner auf und stellte im Leben des mutigen Ökumenikers Friedrich Siegmund-Schultze die Weiche für sein Leben im Dienst des Friedens und der Einheit.

1947 – der erste WELTGEBETSTAG DER FRAUEN nach dem Krieg

In diesem Jahr wird das 50-jährige Jubiläum des Weltgebetstags in Deutschland gefeiert. Mit dieser Terminierung wird ein früherer Teil der Geschichte verdrängt. Auf einige Erfahrungen vor 1949 geht dieser kurze Beitrag ein.*

Der erste ökumenisch gestaltete Weltgebetstag der Frauen fand 1947 in Berlin statt. Luise Scholz¹, eine international erfahrene Frau, ergriff die Initiative. An der Seite ihres Mannes, dem methodistischen Pastor D. Ernst Scholz², hatte sie von 1924-1933 in Wien gearbeitet. Dort hat sie sich in der Arbeit mit Frauen engagiert. Die österreichischen methodistischen Frauen unterstützen damals Frauen in Indien. Kontakte zur methodistischen Kirche in Amerika waren selbstverständlich. Als das Ehepaar Scholz 1933 nach Berlin kam, war es aus politischen Gründen nicht möglich, die internationale Arbeit in dem bisherigen Rahmen fortzusetzen. Aber nach dem Ende des Krieges 1945 sollte es wieder Schritt für Schritt vorangehen.

In Berlin gab es nach 1945 viele Amerikaner. Aber diese standen unter einem „non-fraternization-ban“ (Verbrüderungs-Verbot). Die Amerikaner in Berlin, ob Army-Angehörige oder Zivilisten, hatten es mit auf den Weg bekommen: Mit Feinden spricht man nicht! Aber das Gebot der Feindesliebe war stärker als diese politische Anweisung. Frau Scholz traf sich schon bald mit amerikanischen Frauen, die zur weltweiten Familie der methodistischen Kirche gehörten. Besonders wichtig wurde Frau Stella D. Wells, deren Mann in der Zivil-Administration der amerikanischen Militärregierung tätig war.

Eine entscheidende Begegnung, die einen ökumenischen Stein ins Rollen brachte, fand Anfang Januar 1947 statt. Luise Scholz fragte die Amerikanerin: „Kennst Du die Praxis des WELTGEBETSTAGS DER FRAUEN?“ Natürlich kannte Stella D. Wells aus der amerikanischen Heimatkirche den Weltgebetstag. Sie erzählte der Berlinerin, daß dieser Tag gerade in den Jah-

* Diesem Artikel liegt der Bericht von Stella Wells vom 22. März 1947 zugrunde. – Dieser bescheidene Beitrag über den Gebetstag von 1947 erscheint bewußt im Zusammenhang des deutschen Jubiläums: 50 Jahre Weltgebetstag in Deutschland 1949-1999.

1 Luise Scholz war von 1956-1961 Präsidentin des Weltbunds Methodistischer Frauen. Weitere biographische Einzelheiten, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. IX (1995), S. 748-751.

2 Ernst Scholz, in: ebd. S. 679-682.

ren des Krieges mehr und mehr an Bedeutung gewonnen hatte. Frau Scholz berichtete ihrer Schwester Stella von ihren eigenen österreichischen Erfahrungen dieses Weltgebetstags, den sie seit der Mitte der zwanziger Jahre feierten. Die Frauengruppen in der methodistischen Kirche in Deutschland und Österreich nahmen, wie die Zeitschriften-Berichte zeigen, seit 1927 an diesem weltweiten Gebetstag teil, zu dem damals schon am ersten Freitag im März eingeladen wurde³. Die Impulse dazu hatten sie von der Frauen-Missionsgesellschaft der Gesamtkirche erhalten, die ihren Sitz in Amerika hatte. Außerdem standen die methodistischen Frauen in Europa im Kontakt mit den Frauengruppen in den deutschsprachigen Gemeinden der methodistischen Kirche in Amerika. In dem seit 1885 in Boston in deutscher Sprache erscheinenden „Frauen-Missions-Freund“ wurde ebenfalls ein kurzer, aber von großer Erwartung getragener Artikel zum ersten Freitag im März, diesmal dem 4.3.1927, veröffentlicht. „Es ist ein begeisternder Gedanke, daß zum erstenmal in der Geschichte der Welt die christlichen Frauen und Mädchen aller Länder sich an einem Tag zum Gebet vereinigen werden“, hieß es da. Über Asien, den vorderen Orient, Afrika und Europa bis schließlich Nord- und Südamerika wird „die ganze Welt zu einem Gebetskreis“. Europa war nicht vergessen. Wien, der Wirkungskreis von Frau Scholz gehörte dazu. Das kann man mit Sicherheit sagen, denn Kontakte zwischen Frau Scholz und der Leiterin des Frauenarbeit unter den deutschen Methodistinnen in Amerika, Frau A.M. Achard, waren selbstverständlich.

Diese frühere Erfahrung unter den Frauen der Wiener Methodisten gab den Anstoß für das Gespräch 1947 in Berlin. Luise Scholz sagte ihrer amerikanischen Freundin: „Ich glaube, die deutschen Frauen würden gerne wieder den Gebetstag feiern“. Was für Deutsche damals nicht möglich war, erledigte Stella Wells: umgehend rief sie in Amerika an, um Programme zu ordern. Nach kurzer Zeit trafen sie ein und die Übersetzungsarbeit konnte beginnen. Ein deutscher Quäker, der als Übersetzer bei der amerikanischen Militärregierung tätig war, stellte den Rohentwurf her, Frau Scholz machte ihn druckreif. Aber wie drucken? Und woher das Papier nehmen? Weil die Möglichkeiten in der Nachkriegszeit so ungeheuer begrenzt waren, nahm sich Stella Wells auch dieser Frage an. Die Verwaltung der Militärregierung konnte natürlich keine Gebetsprogramme drucken; und schon gar nicht in deutscher Sprache! Stella E. Wells suchte einen deutschen Drucker, dem sie sicher einige amerikanische Zigaretten über den Tisch geschoben hat. Ja, aber wie drucken ohne Genehmigung der zuständigen amerikanischen

3 Der erste Aufruf in Deutschland erschien am 6. März 1927 in: Sonntagsblatt der Bischöflich-methodistischen Kirche 78 (1927), Nr. 10, S. 168.

Dienststelle? Stella Wells machte sich wieder auf den Weg und besorgte bei der Militärregierung eine Druckgenehmigung. Nun war die Genehmigung da, aber woher kommt das Papier? Bei der Militärregierung war nichts zu haben. Die waren selber noch knapp dran. Also fragte Stella ihren Mann: „Du bist doch bei der Zivil-Verwaltung. Ihr müßt uns das nötige Papier überlassen“. Die Zivilverwaltung konnte kein Papier für eine Gebetsliturgie zur Verfügung stellen. Was nun? Schließlich war der Plan fertig. Stellas Mann ließ sich bei der Leitung seiner Verwaltung Papier für 1000 Programme und versprach, es wieder zu bringen. Bei seinen Freunden in Amerika bestellte er das entsprechende Papier, die schickten es ihm und er brachte es seiner Dienststelle, wie versprochen, zurück. Der Programm-Druck für den ersten ökumenischen Weltgebetstag 1947 in Deutschland war gerettet! – Wirklich? Weder das druckfertige Programm, noch das besorgte Papier reichten zum Erfolg, es mangelte an Energie. Vier Stunden am Tag durfte die Druckerei ihre Maschinen in Betrieb setzen, damit war die Tagesration an kostbarem Strom verbraucht. Und ob es da nicht Wichtigeres gab als Gebetsprogramme für Frauen? Die energische Frau Wells kam zu ihrem Ziel. Eines der seltenen Exemplare jener Gebetsordnung hat sie, wie sie schrieb, in ihre Mappe gelegt; sicher mit einem Stoßseufzer, aber auch mit einem Dankgebet.

Jetzt konnte Frau Scholz mit ihren deutschen Frauen den Gebetstag dank amerikanischer Hilfe begehen! Aber halt! Sollen die deutschen Frauen den Weltgebetstag wirklich alleine gestalten? Sollen die ausländischen Frauen sich an einem anderen Ort treffen? Wieder ergriff Stella Wells die Initiative; Luise Scholz wußte um den offiziellen trennenden Bann. Diese weise und international erfahrene Frau wollte die amerikanischen Freundinnen nicht in Verlegenheit bringen. Aber die Amerikanerin spürte: Einige ihrer Schwestern würden auch gerne den Gebetstag feiern. Nach der Konsultation des amerikanischen Soldaten-Seelsorgers, einem presbyterianischen Pastor, begann sie, einen Plan zu schmieden. Schnell forderte sie noch einmal 25 Exemplare der Welt-Gebetstags-Ordnung in der Heimat an. Vielleicht könnten Luise Scholz und sie zu einem internationalen und interdenominationellen Gottesdienst in die Ernst-Moritz-Arndt-Kirche nach Zehlendorf einladen, jene Kirche, die damals von der amerikanischen und von der dortigen deutschen Gemeinde getrennt, aber doch gemeinsam genutzt wurde. Tatsächlich, der Gottesdienst fand dort statt: international und interdenominationell. Frau Scholz und Frau Wells hatten die Leitung. Ein amerikanischer Presbyterianer, eine deutsche Baptistin, ein amerikanischer Mennonit, die Exekutiv-Sekretärin der Berliner Mission, eine amerikanische

Anglikanerin, zwei weitere methodistische Frauen aus Berlin, eine englische Offizierin der Heilsarmee waren an der Liturgie beteiligt. Schon in diesem ökumenisch reich ausgestatteten Gottesdienst in deutscher und englischer Sprache wirkten Frauen und Männer gemeinsam. Aus der amerikanischen Bibliothek von „Onkel Toms Hütte“, jener Straße, an der einige Jahre später die Amerikanische Kirche erbaut wurde, hatte man einen großen Globus entliehen. Symbole als Anschauungsmaterial für die große Gemeinde: die eine Welt – mit der einen Bibel – unter dem einen Kreuz! Den Amerikanerinnen war es eine Erleichterung, daß zu diesem Gottesdienst auch Frau Clay gekommen war. Mit der Teilnahme der Frau des Amerikanischen Kommandanten Lucius Clay war praktisch der Bann gebrochen. Sie rehabilitierte mit ihrem Erscheinen den mutigen Schritt der Frauen, die diesen Gottesdienst, in dem sie gemeinsam beteten, aber der noch in getrennten Gruppen unter der Koordination von Frau Wells und Frau Scholz vorbereitet worden war. Es war ja schließlich auch keine „Verbrüderung“; es war eine Begegnung von Frauen, die längst in einer geschenkten, bisher unsichtbaren Geschwisterschaft lebten. In ihrem Bericht nach Amerika schrieb Frau Stella D. Wells am 22. März 1947: „Gegenwärtig kann man die Bedeutung dieses Gottesdienstes noch nicht abschätzen, aber ich glaube, er schrieb ein Stück Geschichte“. Wie recht sie hatte!

Frau Scholz als Mitarbeiterin der methodistischen Kirche konnte, zusammen mit Stella D. Wells, den Anstoß zu diesem ökumenischen Brückenbau geben. Im Reich Gottes gelten eben andere Gesetze als in der Gesellschaft; – und manchmal auch in der Kirche! Zwei Frauen, zwei Laiinnen, zwei Ehrenamtliche ohne Mandat, beheimatet in einer – jedenfalls in Deutschland – Minderheitenkirche. Gott hat sie gebraucht!

Dokumentationzentrum zur Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland

Das Dokumentationzentrum zur Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland, im folgenden Text kurz Dokumentationszentrum genannt, sammelt Bücher, Zeitschriften und Archivalien zur Geschichte der Brüderbewegung. Vorhanden sind Jahrgänge der bekanntesten Zeitschriften der Brüderbewegung, die Standardwerke der Literatur z.B. Jordy: Geschichte der Brüderbewegung in Deutschland. Außerdem der größte Teil der Brockhaus- und Dönges-Verlag erschienenen Kleinschriften. Einige private Sammler und Gemeinden haben ihre Archivalien zur Verfügung gestellt, hier handelt es sich um Festschriften, Briefwechsel u.v.m.. Der Brockhaus-Verlag hat außerdem Doubletten seines Archivs leihweise dem Dokumentationszentrum überlassen.

Das Missionshaus Bibelschule Wiedenest hat Räume für dieses Projekt zur Verfügung gestellt. Das gesammelte Material ist allerdings nicht Besitz des Missionshauses.

Zur Zeit befindet sich das Dokumentationszentrum noch in der Aufbauphase. Die Aufarbeit wird von der Bibliotheksverwaltung des Missionshauses betreut und zur Zeit arbeitet eine ehrenamtliche Kraft an der Sichtung und Erfassung der Bestände.

Wer das Dokumentionzentrum nutzen möchte wende sich bitte an:

Missionshaus Bibelschule Wiedenest
Olper Str.10
51702 Bergneustadt
Tel.02261/406-0
Fax 02261/406-155

Innerhalb des Missionshaus sind Matthias Schmid (Dozent) und Susanne Borner (Bibliotheksassistentin) für das Dokumentationszentrum verantwortlich. Die Benutzungskonditionen folgen den Empfehlungen des VefGT von 1996.

Die Mennonitische Forschungsstelle

Die Mennonitische Forschungsstelle (MFST), Eigentum des Mennonitischen Geschichtsvereins (MGV), hat im Frühjahr 1998 ein eigenes Haus bekommen. Die in Göttingen 1948 gegründete MFST hat bereits mehrere Adressen gehabt, so z.B. Göttingen und Krefeld, bis sie 1969 auf dem Wei-

erhof, einem Mennonitendorf in der Pfalz, eine Bleibe im Schulhaus des Gymnasiums Weierhof fand. Die stark anwachsende Sammlung hatte bald die zur Verfügung gestellten Räume überfüllt und bereits seit längerer Zeit einen Neubau unumgänglich gemacht. 1996 beschloß der MGv ein neues Archiv- und Bibliotheksgebäude auf dem Weierhof zu errichten. Dank der Spendenfreudigkeit und vor allem der über 6000 freiwilligen Arbeitsstunden war der Bau im Frühjahr 1998 bezugsfertig. Seit dieser Zeit kann die Sammlung mit ihren rund 15.000 Titeln und 100 lfm Archivalien in ihrem neuen Haus benutzt werden.

Schwerpunkte der Sammlung sind die Geschichte der Täufer und der Mennoniten (als Nachkommen der Täufer) sowie verwandter Gruppen wie etwa der Amischen, der Hutterischen Brüder oder Society of Brothers. Nicht nur die Geschichte, sondern auch das theologische Schrifttum, das in der Vergangenheit oder Gegenwart in Gebrauch war bzw. ist, daneben Informationen zur Glaubenslehre und Gesangbücher aus diesem Themenkreis sind möglichst vollständig vorhanden.

Einen einmaligen Wert besitzen die hier aufbewahrten Kirchenbücher der früheren ost- und westpreußischen Mennonitengemeinden, die auch für die stark in Anspruch genommenen Familiengeschichten unentbehrlich sind. Eine umfangreiche Dokumentation zur Geschichte der Mennoniten in Rußland und deren Rückwanderung in das heutige Deutschland bildet einen weiteren Schwerpunkt.

Die MFST insgesamt ist die einzige Bücherei mit Archiv in dieser Art in Deutschland und bietet Forschern und Interessenten – auch in Zusammenarbeit mit anderen öffentlichen Archiven und Gemeindebibliotheken – ein reiches Tätigkeitsfeld an.

Die MFST ist für jedermann zugänglich und in erster Linie als Präsenzbibliothek gedacht. Die Benutzung der Bestände ist in dem eigenen Leesesaal möglich. Es können aber auch Bücher, die jünger als 50 Jahre alt und ersetzbar sind, von Forschern selbst ausgeliehen oder durch die Post zugeschickt werden. Die MFST ist über die Pfälzische Landesbibliothek in Speyer an die Fernleihe angeschlossen. Ein Besuch der Bibliothek ist prinzipiell jederzeit möglich, solange jedoch die Neuordnung der Bibliothek noch nicht abgeschlossen ist, ist für die Besuchszeiten eine vorhergehende Vereinbarung mit dem Leiter Gary Waltner erwünscht.

Die Forschungsstelle muß alle ihre Ausgaben aus Spenden bestreiten; sie wird bis jetzt ehrenamtlich verwaltet. Es besteht die Möglichkeit Benutzern, die etwas länger arbeiten wollen und die zu weit weg wohnen, gegen eine geringe Benutzungsgebühr ein Besucher-Appartement im Hause zur Verfü-

gung zu stellen. Interessenten werden gebeten, sich mit dem Leiter unter den angegebenen Adressen in Verbindung zu setzen.

Gary J. Waltner, Leiter
Am Hollerbrunnen 7
D-67295 Weierhof-Bolanden
Tel. 06352/5519
Fax: 06352/740 558
E-mail: 06352740558-0001@t-online.de

Historisches Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa (AAE)

Die Einrichtung, die 1980 am Theologischen Seminar Marienhöhe in Darmstadt gegründet wurde, versteht sich als wissenschaftliches Zentralarchiv der Adventisten in Europa und befindet sich seit 1997 an der Theologischen Hochschule Friedensau. Das Archiv wird getragen und gefördert durch die Euro-Afrika Division als übergeordnete adventistische Dienststelle. Es ist dazu bestimmt, alle erreichbaren und signifikanten schriftlichen Quellen zur Geschichte des Adventismus in Europa und darüber hinaus zu sammeln, zu ordnen und nach Maßgabe der Benützungsordnung zugänglich zu machen. Das Archiv verfügt als Ergebnis jahrelanger intensiver Suchtätigkeit im In- und Ausland über rund 3500 archivierte Akten, die sich aus Originaldokumenten oder aus Fotokopien von Dokumenten und aus Film- und Fotomaterial zusammensetzen. Die Sammlung dokumentiert schwerpunktmäßig Geschichte und Mission des Adventismus in Mittel- Südost- und Osteuropa, im Nahen Osten, in Nord-, Zentral- und Ostafrika sowie in einigen Ländern des Fernen Ostens. Schenkungen und Nachlässe aller Art, die schriftliche Dokumente in Form von Beriefen, Tagebüchern, Chroniken und Fotos beinhalten, werden weiterhin dankbar angenommen. Als konfessionelles Archiv möchte die Einrichtung zunächst das eigene historische und theologische Erbe hüten und damit zur Stärkung der adventistisch-freikirchlichen Identität und Präsenz in Europa beitragen. Darüber hinaus sucht das Archiv auch als „Forschungswerkstatt“ und als Stätte der Begegnung Wege des interkonfessionellen Dialogs, um religiöse Vorurteile und Mißverständnisse abzubauen und um Impulse für ein gegenseitiges Verstehen zu setzen. Die historische und konfessionskundliche Erforschung des Adventismus und seiner mit ihm verwandten Strömungen soll kein Refugium für auserwählte Spezialisten bleiben. Eng verbunden mit dem Archiv existiert auch an der

Hochschule ein Institut für Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten, die bislang einzige wissenschaftliche Institution dieser Art weltweit. Außerdem befindet sich ein Adventistisches Museum im Aufbau.

Leiter des Archivs:

Daniel Heinz, M. A., Ph. D.

Ehrenamtliche Mitarbeiter:

Hartlapp, W. Hübner, K. Müller, G. Donat

Anschrift:

An der Ihle 16, 39291 Friedensau

Tel.: 03921/916-155 (oder DW 156)

Besuchszeiten nach Vereinbarung

Veröffentlichungen:

Das Archiv gibt die wissenschaftliche Schriftenreihe „Adventistica“ (Peter Lang Verlag) heraus. Die einzelnen Bände sind im Buchhandel erhältlich.

Bisher sind erschienen:

Band 1: B. Ed. Pfeiffer (Hg.), Seventh-day Adventist Contributions to East Africa (vergriffen)

Band 2: D. Heinz, Ludwig Richard Conradi (3. Aufl.)

Band 3: H. Dunton, B. Ed. Pfeiffer, B. Schanz (Hg.), Adventist Mission: A Reader

Band 4: B. Ed. Pfeiffer, L. Träder, G. Knight (Hg.), Adventisten und Hamburg

Band 5: D. Heimz, Church, State and Religious Dissent

Band 6: K. Owusu-Mensa, Saturday God and Adventism in Ghana

Band 7: B. Ed. Pfeiffer, Die Adventisten im Nahen Osten

Oncken-Archiv des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Aufgaben

Für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland nimmt hauptsächlich das Oncken-Archiv im Bildungszentrum Elstal (bei Berlin) die Aufgabe wahr, Geschichte und Theologie, aber auch das gegenwärtige Wirken von Gremien und Einrichtungen fortlaufend zu dokumentieren. Relevantes Schrift-, Bild-, und Tonmaterial wird gesammelt, geord-

net, registriert und verwahrt, um langfristig Zwecken der Verwaltung, der Forschung und der Öffentlichkeitsarbeit zu dienen. Die so in in Jahrzehnten zusammengetragenen Baptistica haben das Oncken-Archiv zur „ersten Adresse“ für die am Baptismus in Deutschland und darüber hinaus Interessierten gemacht. Das Archiv ermöglicht eigene Recherchen und berät dabei, erteilt schriftliche Auskünfte und unterstützt Gemeinden beim Aufbau ihrer Archive.

Bestände

Von Johann Gerhard Oncken (1800-1884), dem Begründer des Baptismus in Deutschland, hat das Archiv seit seiner Gründung 1934 (in Hamburg) den Namen und verwahrt wertvolle Dokumente seines Lebens und Wirkens. Es besitzt darüber hinaus aber auch:

- Druckschriften von, über und gegen Baptisten,
- nationale und internationale baptistische Zeitschriften,
- Literatursammlung zur Geschichte der Brüderbewegung,
- Nachlässe (Predigten, Korrespondenz, persönliche Aufzeichnungen) namhafter baptistischer Persönlichkeiten, u.a. Gottfried Wilhelm Lehmann, Julius Köbner, Eduard Scheve, August und Walter Rauschenbusch, Hans Luckey, Rudolf Thaut, Johannes Schneider,
- Protokolle der Bundeskonferenzen seit 1849,
- Akten der Verwaltungsstelle des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR,
- Quellen zur Geschichte der baptistischen Kamerun-Mission,
- Gemeindechroniken und Festschriften,
- Spezialsammlungen von Bibeln, Gesangbüchern und Briefmarken mit baptistischen Motiven,
- Spurgeon-Bibliothek, und vieles mehr.

Ausstattung

Das Archiv gliedert sich in:

- Archivbibliothek (100 m²),
- Magazinbereich (210 m² ausgebaut und 230 m² Raumreserve) mit Hauptmagazin, Bild-/Tonmagazin und Sicherheitsmagazin. Eine Klimaanlage hält die Temperatur auf 16+/-20 und die Luftfeuchtigkeit auf 40 bis 50%. Diese Werte begünstigen die langfristige Erhaltung von Archivgut
- Verwaltungsbereich (80 m²) mit Büro und Zugangsmagazin, Anlieferung bei Bedarf mit Lastenaufzug.

Personell ist das Archiv mit einer hauptamtlichen Stelle ausgestattet. Hinzu kommen studentische Hilfskräfte mit z.Zt. 16 Semesterwochenstunden.

Projekte

- Einführung einer Archivordnung für Bundesgremien, -mitarbeiter und -einrichtungen:
Als Grundlage für den Aufbau eines geordneten Archivwesens soll diese die Ablieferung, Aufbewahrung und Benutzung des Archivgutes regeln und die Aufgaben des Oncken-Archivs als Archiv des Bundes, Einrichtung für Archivberatung und Forschungsstelle festschreiben.
- Zeitzeugenbefragung zur Geschichte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR: Tonbandaufzeichnungen der Interviews werden archiviert, um die mündliche Überlieferung zu sichern.

Benutzung

Im Rahmen der (in Kürze zu beschließenden) Benutzungsordnung steht das Oncken-Archiv nach Voranmeldung (formloser Antrag) jedermann offen. Befristete Ausleihe von Literatur ist möglich, sofern diese nicht zum Präsenzbestand gehört, jedoch keine Fernleihe und keine Ausleihe von Archivgut; Kopiermöglichkeit nach Absprache.

Öffnungszeiten: Mo.-Fr. 8,30-17,00 Uhr

Anschrift: Oncken-Archiv des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
Bildungszentrum Elstal
Johann-Gerhard-Oncken-Str. 5
14627 Elstal
Telefon: 033234/74280

Buchbesprechungen

Hermann Ruttmann (Hg.), Für eine Evangelische Kirche in Deutschland!: Zur Auflösung der 24 Landeskirchen. Möckmühl (MK-Verlag) 1998, 151 S.

Daß sich das deutsche Landeskirchentum, wie es sich historisch entwickelt hat und heute in Gestalt von 24 autonomen Landeskirchen mit unterschiedlichem „Bekenntnisstand“ und unterschiedlichen „gliedkirchlichen Zusammenschlüssen“ – Vereinigte Evangelische Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD), Evangelische Kirche der Union (EKU), Arnoldshainer Konferenz, Reformierter Bund, dazu noch das deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes und die große Vielfalt der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung – in einer tiefen Krise befindet, ist jedem Beobachter nicht erst seit der deutschen Vereinigung klar. Der Vereinigungsprozeß hat aber einiges an den Tag gebracht, was man im Westen bisher mit Begriffen wie „Stabilität der Volkskirche“ verschleierte:

1. Das volksskirchliche Modell mit Universalversorgung der Bevölkerung ist am Ende, weil das „Volk“ abhanden gekommen ist.
2. Das Finanzierungsmodell über die Kirchensteuer mit Anbindung an die Lohn- und Einkommenssteuer funktioniert nur, wenn die Wirtschaft floriert, die direkten Steuern nicht zugunsten der indirekten gesenkt werden und ein hoher Prozentsatz der Bevölkerung eine nominelle Mitgliedschaft aufrecht erhält.
3. Der Verwaltungsaufwand für die einzelnen autonomen Landeskirchen ist enorm. Die Gehälter richten sich nach den Richtlinien des Beamtenrechts, einschließlich der Ministerialzulagen, und die Kirchenbürokratie war in der Vergangenheit mit ihrer eigenen Einstufung alles andere als zimperlich, so daß Oberkirchenräte über ein höheres Einkommen verfügen als z.B. Universitätsprofessoren.
4. In den neuen Bundesländern kann man von „Volkskirche“, auch nominell, nicht mehr sprechen. Kirche ist in der Minderheitensituation. Dagegen erscheint der Verwaltungsaufwand der östlichen Landeskirchen im Vergleich zu den Mitgliederzahlen luxuriös. Die Kirchenfinanzierung ist über das vom Westen aufoktroyierte Kirchensteuersystem nicht ausreichend, sondern zur Aufrechterhaltung der Strukturen in pastoraler Versorgung und Verwaltung bedarf es hoher Transferleistungen seitens der westlichen Landeskirchen.

5. Pro Jahr beläuft sich der Transfer auf DM 325 Millionen (S. 33). Dieser hohe Solidaritätsbeitrag ließ einige westdeutschen Landeskirchen zu ihren Rücklagen greifen, so daß eine allgemeine finanzielle Verunsicherung ausgelöst wurde. Allgemein gilt, daß der finanzielle West-Ost Transfer gegenwärtig auf dem Rücken der nachfolgenden Generation von Vikarinnen und Vikaren ausgetragen wird und zu einem rapiden Rückgang der Studentenzahlen an den theologischen Fakultäten geführt hat.

Wenn angesichts dieser und anderer Sachlagen ein Buch erscheint, das zu einer radikalen Reform aufruft, dann verdient dieser Ruf Beachtung. Man könnte davon ausgehen, daß jetzt, unter dem Druck äußerer Umstände, vor allem der Finanzen, endlich Reformen in Angriff genommen werden sollten, wie sie 1918, spätestens aber 1945 an der Tagesordnung gewesen wären, wenn man sich 1945 nicht davon hätte leiten lassen, wieder dort anzuknüpfen, wo man 1933 aufhören mußte, wie es Otto Dibelius sagte. Nicht zuletzt Freikirchler merken auf, wenn es um Reformen geht, fragen sie doch schon seit ihrem Entstehen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach der theoretisch-ekkesiologischen Grundlage der verfaßten Landeskirchen.

Die in dem Buch gemachten Reformvorschläge sind beachtlich: Abschaffung der jetzt bestehenden Landeskirchen, Aufbau einer „Neue EKD“ mit 500 Dekanaten oder Kirchenkreisen bundesweit als einer mittleren Ebene, eine Service-Zentrale mit einem zwölfköpfigen Kirchenrat an der Spitze in Kassel, weil dort der Mittelpunkt Deutschlands ist, ein einheitliches Computersystem (Hard- und Software), einer evangelischen Kirchenzeitung, die die regionalen Kirchenzeitungen und das Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt ersetzen soll, direkt gewählte Synodalgremien auf allen Ebenen, Vereinheitlichung der Pfarrerausbildung, eine evangelische Geschäftsbank, größtes Gewicht auf der Gemeindeebene.

Der Herausgeber und die Verfasser sind realistisch genug, die Chancen einer Verwirklichung nicht allzu hoch anzusetzen. Das Beharrungsvermögen der Bürokratie steht den zum Teil einsichtigen Reformvorschlägen diametral entgegen. Vieles von dem, was vorgeschlagen wird, wirkt auf freikirchliche Leser so selbstverständlich, daß man sich wundert, warum in den Landeskirchen dies als „Außenseiterdenken“ verrechnet werden kann. Allerdings gibt es in dem Buch auch Passagen, die einen freikirchlichen Leser ärgerlich reagieren lassen, und dies nicht wegen fehlender Sympathie für die Reformvorschläge, sondern aufgrund der oberflächlichen Lieblosigkeit, mit der dem freikirchlichen Modell begegnet wird.

So etwa heißt es S. 33 im Zusammenhang mit der Erwägung, zusätzliche Personalgemeinden einzurichten, daß „dies nicht zur schleichenden Umstrukturierung zugunsten der charismatischen oder evangelikalen Bewegung genutzt“ werden dürfe. „Es muß ein Konsens in der ‚Neuen EKD‘ bestehen, daß jeder Protestant/jede Protestantin in jeder Gemeinde der EKD mit seiner/ihrer Frömmigkeit eine Heimat finden kann und anerkannt wird. Sonderethiken, ‚Bekehrungen‘ oder ‚Wiedergeburtserlebnisse‘ evangelikalen Charakters oder besondere Geistbegabungen charismatischer Natur dürfen auch in Personalgemeinden der ‚Neuen EKD‘ nicht zur Voraussetzung einer vollwertigen Mitgliedschaft werden – entsprechende Allüren müssen sich freikirchlich organisieren.“ Das ‚allürenhafte Verhalten‘ ist daher in den Augen des Vf. etwas typisch Freikirchliches, so als ob es diese ‚Allüren‘ nicht in großer Zahl in den Landeskirchen gäbe und eben deshalb erst die Erwägungen zur Einrichtung von Richtungsgemeinden, die dann notwendigerweise Personalgemeinden sein müßten, ausgelöst wurden.

Oder es wird auf S. 69 davon gesprochen, daß, wenn sich die Kirchen aus den theologischen Fakultäten der Universitäten zurückziehen würden, sie „ihren Anspruch damit über kurz oder lang auf das Maß einer Freikirche selbstverstümmeln“ würden. Diese Selbstverstümmelung, die der Autor mit Freikirchentum gleichsetzt, wird definiert. Denn Freikirchen tendieren seiner Meinung „zumindest in Deutschland“, wie er weltgewandt hinzufügt, „statt zur Offenheit zum Bekenntniszwang, statt zur Auseinandersetzung mit fremden Werten, Positionen und Glaubensformen zur Selbstimmunisierung gegen jegliche Kritik“. Kennt der Autor eigentlich nicht die „Bekenntnisbewegung“, die ausschließlich im landeskirchlichen Milieu beheimatet ist? Und woher nimmt er die Gewißheit, daß Freikirchen sich gegen jegliche Kritik selbst immunisieren? Welche „Selbstimmunisierungen“ die Landeskirchen gegen die in dem Buch vorgetragenen und z.T. sehr berechtigte Kritik hervorbringen werden, läßt sich leicht absehen und wird der Vf. mehr als ihm lieb sein dürfte zu spüren bekommen.

S. 133 wird davon gesprochen, daß die „Neue EKD“ als „Volkskirche“ (S. 62 heißt es „Volkskirche im Werden“) „ein Gegenüber zu homogenen Freikirchen darstellen“ soll. Es wird also so getan, als sei die Volkskirche der Raum, der den großen Spielraum von Frömmigkeitsstilen ermöglicht, während das Vorurteil verfestigt wird, Freikirchen seien maukorbverhängende düstere Gebilde. Eine „Achtung vor dem anderen“, wie es gefordert wird, ist dieser Sprachgebrauch nicht. Er ist im Gegenteil von Verachtung gekennzeichnet und zeigt auf der anderen Seite das Kreisdenken, in dem sich die Autoren befinden. Wenn man die gegenwärtigen volkskirchlichen

Strukturen zerschlagen will, um eine Volkskirche aufzubauen, dann ist dies ein Selbstwiderspruch. Die favorisierte Pluralisierung der „Neuen EKD“ durch Auflösung des Parochialsystems zugunsten von Personal- und Richtungsgemeinden, wie sie im zweiten Aufsatz dargelegt wird, ist nicht neu, hat aber für die gesamte Strukturreformdebatte den Nachteil, daß die dann entstehende Kirche gerade nicht die Offenheit für andere zeigen würde, die ansonsten von den Verfassern hochgehalten wird. Es bedarf ja keiner großen Phantasie, um sich vorzustellen, wie die synodalen Gremien besetzt sein würden, wenn das württembergische Urwahlsystem – und dazu noch bei geringer Wahlbeteiligung – die gegenwärtige Praxis der handverlesenen Besetzung der Synoden nach dem Prinzip der Ausgewogenheit ablösen würde.

Leider sind diese Beispiele keine Ausrutscher, weil Vieles in dem Buch trotz berechtigter Kritik oberflächlich und plakativ wirkt, was auch dadurch nicht zu rechtfertigen ist, daß die Verfasser betonen, einen „groben Überblick“ geben zu wollen. Sie nehmen sich dadurch selbst die Chance, ernst genommen und gehört zu werden.

Erich Geldbach

Reinhard Hempelmann (Hg.), Handbuch der evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden. Deutschland – Österreich – Schweiz. Stuttgart (Christliches Verlagshaus) 1997, 416 Seiten

Das Buch ist ein lexikonartig aufgebautes Werk, das den lobenswerten und gelungenen Versuch macht, in das Dickicht der vielen „Glaubenswerke“ einzudringen. Es sind dies an den Grenzen der Kirchen und Freikirchen angesiedelte Werke, die offenbar über eine erhebliche Anziehungskraft verfügen und von denen sich viele in einem ständigen Veränderungsprozeß befinden. Gleichzeitig aber gibt es Werke, die, vor allem in Verbindung mit der Evangelischen Allianz, schon lange bestehen und sich gegenüber Veränderungen nicht so aufgeschlossen erweisen. Andere wiederum sind erst seit kurzem aufgetaucht, und man weiß nicht, ob sie Bestand haben werden. Allen aber ist gemeinsam, daß sie die Tendenz einer Pluralisierung des Christentums unterstreichen und die wachsende Bedeutung transkonfessioneller Gruppierungen gegenüber den vergleichsweise festen Strukturen der Kirchen und Freikirchen herausstellen. Dadurch wird nicht zuletzt ein Mangel deutlich: Vielfach werden alte oder neue „evangelikale“ Gruppen oder Werke wegen besonderer Auffälligkeiten als bedrohlich empfunden, weil

weder in der Öffentlichkeit noch in den Kirchen genügend Informationen bereitstehen, um klar urteilen zu können. Dem will das Buch abhelfen.

Es widmet sich in Einzeldarstellungen den freien Werken und übergreifenden Organisationen, die von Geschichte und Frömmigkeit her dem evangelikalen Spektrum (vgl. Art. „Evangelikale Bewegung“, S. 131-134) zuzuordnen sind (vgl. auch die Frage, „wer in dieses Buch hinein gehört und wer nicht“ und die nicht ganz befriedigende Antwort, S. 11). Damit bleibt der Bereich der römisch-katholischen Kirche unberücksichtigt. Die dargebotenen Informationen beruhen auf authentischen Materialien der einzelnen Gruppen, denen auch ein Fragebogen zugesandt wurde (S. 10).

Eine aufschlußreiche Einführung beschäftigt sich mit den Chancen und Grenzen transkonfessioneller Bewegungen, gibt Auskunft über Ausprägungen evangelikaler Frömmigkeit, führt ökumenische Gesichtspunkte an und zeigt Einzelheiten des Missionsverständnisses, der Organisationsformen und der Finanzierung auf. Dann folgen in alphabetischer Reihenfolge die Werke, Organisationen und Gemeinden. In diesen Text sind sechs Themen eingefügt: Charismatische Bewegung, Evangelikale Bewegung, Fundamentalismus, Glaubensbewegung, Neue Gemeindegründungen, Pfingstbewegung. Sehr verdienstvoll ist auch der Anhang, weil hier Texte, die sehr verstreut zugänglich sind, zum Abdruck kommen: Die Basis der Evangelischen Allianz, die Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission (1970), die Lausanner Verpflichtung (1974), ein Auszug aus dem Manifest von Manila (1989), die Chicago-Erklärung zu Irrtumslosigkeit der Bibel (1978), die Verlautbarung des Kreises Charismatischer Leiter (KCL): Was verbindet die Charismatiker? (1995) und schließlich die Erklärung zu Grundlagen der Zusammenarbeit zwischen der Deutschen Evangelischen Allianz und dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (1996). Ein knappes Literaturverzeichnis und als unentbehrliches Hilfsmittel ein umfangreiches Register (S. 389-416), das ausführlichere Darstellungen durch Hervorhebung kennzeichnet, beschließen ein gelungenes Nachschlagewerk, das sich nicht nur auf Deutschland beschränkt, sondern auch die Nachbarn Österreich und die Schweiz einbezieht.

Man muß dem Herausgeber Reinhard Hempelmann, inzwischen Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin und der ehemaligen Mitarbeiterin der EZW, Ingrid Reimer, die früher ein ähnliches Werk herausgegeben hatte und an dem vorliegenden Buch mitarbeitete, dankbar Anerkennung zollen, daß sie mit großer Sachlichkeit ein Gebiet erschlossen haben, das vielfach unbeachtet bleibt und daher zu unsachlichen Urteilen Anlaß gibt. Auch wenn betont wird, daß Gesichtspunkte für eine

Einschätzung der behandelten Gruppen aus „landeskirchlicher Perspektive“ (S. 12, 17) formuliert sind, dürften freikirchliche Leser schwerlich den vorgetragenen Gedanken widersprechen.

Erich Geldbach

Albert W. Wardin (Hg.), Baptists around the world. A comprehensive handbook. (Broadman & Holman) Nashville, Tn. 1995, XXXII, 474 S.

Das Handbuch vermittelt erstmalig einen nach Kontinenten und Ländern geordneten Überblick über den Weltbaptismus. Jeder der 167 Länderartikel bietet Zahlen der Mitglieder und Gemeinden, gegebenenfalls differenziert nach regionalen und ethnischen Zusammenschlüssen, eine mehr oder weniger ausführliche Geschichts- und Situationsdarstellung und bibliographische Angaben. Daten und Fakten über den Baptismus, die bisher oftmals nur über verstreute und zudem in Deutschland schwer zu beschaffende Literatur zugänglich waren – wenn überhaupt – hat der Benutzer dieses Handbuchs „im Griff“. Der Platz als Standardwerk dürfte somit langfristig gesichert sein.

Das Verfasserverzeichnis enthält 50 Namen. Eigentlich sollten es mehr sein, aber mangels Resonanz mußte der Herausgeber Albert W. Wardin (ehem. Professor für Geschichte an der Belmont-University, USA) für drei Viertel der erbetenen Beiträge selbst als Verfasser einspringen. Unterstützt wurde er von der Historischen Kommission des Baptistischen Weltbundes und einem von ihr eingesetzten Gremium. Im Wesentlichen ist das Zustandekommen aber sein Werk.

Also doch alles wie gehabt: Baptismusgeschichte als Missionsgeschichte aus vorherrschend anglo-amerikanischer Sicht? Diese traditionelle Tendenz, die Darstellung auf das Wirken ausländischer Missionsgesellschaften und ihrer Mitarbeiter zu konzentrieren und den Anteil einheimischer Gemeinden und Glieder zu unterschätzen, wird vom Herausgeber im Vorwort problematisiert (S. XXXI f). Das Bemühen um Überwindung solcher historisch unangemessener Einseitigkeit ist sowohl in Beiträgen als auch in der Konzeption unverkennbar. Symptomatisch: Der nordamerikanische Baptismus wird erst im letzten Teil des Handbuchs vorgestellt. Diese Absicht ließ sich aber, auch mangels einheimischer Quellen und – siehe oben – mangels einheimischer Verfasser, nicht durchgehend realisieren (vgl. Art. „Kamerun“, S. 27-30).

Das dreifache Aufnahmekriterium (ein Gemeindebund muß in seiner Bezeichnung als „baptistisch“ zu erkennen sein, historische Verbindungen zu anderen baptistischen Zusammenschlüssen haben und die wesentlichen baptistischen Überzeugungen teilen, skizziert auf S. 1-6) wird dem Baptismus in seiner real existierenden Vielfalt nicht immer gerecht. In Deutschland (s. Art. von Günter Balders, S. 198-204) trägt bekanntlich der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden die Bezeichnung „baptistisch“ nicht (mehr), ein Teil seiner Mitglieder rechnet sich der Brüderbewegung zu. Drei weitere der dort angegebenen Bünde von Aussiedlergemeinden vereinigen verschiedene Traditionen unter der Bezeichnung „baptistisch“ oder verzichten auch darauf.

„*It was not easy for Noah to count all the animals as they entered the ark*“, so der Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes in seinem Geleitwort (S. XXVIII) in Anbetracht baptistischer Komplexität. Die höchst informative, interessante und bisweilen überraschende Lesereise durch die Welt des Baptismus ist für ca. 60 DM zu buchen bei Broadman & Holman Publishers, Nashville.

Hans-Volker Sadlack

Bernd Brandl, Die Neukirchener Mission. Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission. Köln (Rheinland-Verlag) 1998 (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte Bd. 128), 517 S., mit Summary in Englisch.

Diese Arbeit wurde von Professor Dr. Klaus Fiedler, Gründungsmitglied des VefGT, begleitet und von der Ev.-Theologischen Fakultät Löwen (Belgien) als Dissertation angenommen. Der Verfasser legt eine außerordentlich umfangreiche, ins Detail gehende Schilderung der Neukirchener Mission vor, die sich von den traditionellen Missionsgesellschaften durch den Grundsatz unterscheidet, alle nötigen Mittel allein von Christus, dem Herrn der Mission, zu erbitten. Es werden keine Bittbriefe verschickt, die Missionare erhalten kein festes Gehalt, wurden ursprünglich auch nicht ausgesandt, sondern vom Herrn auf das betreffende Missionsfeld „gerufen“. Sie waren auch keiner Gemeindeform verpflichtet, sondern mußten ihre Strukturen aus der Arbeit heraus entwickeln. „Neukirchen“ hatte keine Weisungsvollmacht. Die Missionsleute waren ganz auf sich gestellt, glichen fast den oft genannten „Freimissionaren“. Die aus Neukirchen gekommenen Missionare wirkten vornehmlich in Niederländisch-Indien und in Ostafrika.

Zu verstehen ist dieser Grundsatz nur aus dem Aufkommen der Heiligungsbewegung und dem Vorbild der China-Inland-Mission Hudson Taylors. Es war die Zeit, als sich erweckte Kreise fanden, aus denen die Evangelische Allianz entstand, aber auch Gemeinschaften von Gläubigen zu Freien evangelischen Gemeinden wurden, die lange mit der Neukirchener Mission eng verbunden waren.

Der denominationsfeindliche Allianzcharakter brachte mancherlei Schwierigkeiten mit sich, denken wir nur an die Tauf-, Abendmahls- und Gemeindezuchtfragen. Ihre durch die Heiligungsbewegung geprägte Enge machte es den Missionsleuten schwer, sich auf ihren Arbeitsfeldern mit der kulturellen Andersartigkeit der Menschen abzufinden. Deutlich wird das in Ostafrika an der Beschneidungsfrage, die zu harten Auseinandersetzungen sowohl unter den Missionaren als auch in den jungen Gemeinden führten. Die teilweise rigorose Ablehnung dieses schon vor der Islamisierung bei einigen Stämmen geübten Brauches öffnete dem Islam Tor und Tür. Die gesetzliche Enge der Heiligungsbewegung überforderte oft die Neubekehrten.

Die unterschiedlichen Auffassungen der Missionare kanalisierte sich etwas, indem in Niederländisch-Indien die Kinder gläubiger Eltern getauft wurden, in Ostafrika die mehrheitlich, aber nicht ausschließlich, aus den Freien evangelischen Gemeinden gekommenen Missionare die Glaubentaufe vollzogen, oft mit sehr strengen Auflagen und u.U. mehrmaligem Zurückstellen der Taufbewerber.

Die reinen „Glaubens“-Grundsätze lockerten sich in dem Maße, wie junge Missionare kamen, die nicht mehr durch die klassische Heiligungsbewegung geprägt waren. Außerdem verursachte der notorische Geldmangel Glaubenszweifel und führte in die Versuchung, Nebeneinnahmen zu suchen. Der Leser fragt sich, ob hier nicht ein gut Teil „selbsteigene Pein“ die Arbeit erschwerte. Der Individualismus der Missionsleute machte es schließlich notwendig, dass aus dem Neukirchener Missionshaus mancher Rat erbeten und auch gegeben werden musste.

Rückschläge gab es durch die beiden Weltkriege. 1914 war die indische Arbeit allerdings zunächst durch die Neutralität Hollands in einer glücklicheren Position, während „Deutsch-Ostafrika“ Kriegsgebiet wurde.

Erbe der Heiligungsbewegung war die extrem patriarchalische Struktur der Mission. In der ersten Zeit wurden in den Missionsberichten selbst die Missionarsgattinnen nicht namentlich genannt. Als zunehmend auch ledige Missionarinnen auf die Missionsfelder kamen, sogar die Mehrzahl ausmachten, mussten sie sich sehr mühsam im Kreise ihrer männlichen Kolle-

gen (?) Gehör erkämpfen. Leider wertet der Verfasser seine Würdigung der bewunderungswerten Arbeit der Missionarinnen, die oft „draußen“ ihr Leben lassen mussten, ab, indem er sie zu grammatischen Unpersonen macht. Das frauenverachtende Kürzel „MissionarInnen“, das auch durch die Rechtschreibreform nicht abgedeckt ist, wird diesen Glaubensheldinnen nicht gerecht und ist einer wissenschaftlichen Arbeit nicht würdig.

Beide Bewegungen, die eine gemeinsame Wurzel haben, die Freien evangelischen Gemeinden und die Neukirchener Mission, entwickelten sich auseinander. Die Neukirchener Mission verband sich 1974 mit dem Evangelischen Bund, einem freien Verband innerhalb der Evangelischen Kirche. Damit löste sich die einst sehr enge Verbindung mit dem Bund Freier evangelischer Gemeinden.

Da die Neukirchner Mission als erste deutsche Glaubensmission herausgestellt wird, deren ursprüngliche Grundsätze durch die harte Realität des Missionslebens aufgeweicht wurden, fehlt die notwendige Ergänzung, wie ihre Arbeitsweise heute aussieht, welche anderen Werke ihr als "Glaubensmission" folgten und wie die das Prinzip „Ganz aus Glauben“ verwirklichen.

Ein Buch, das zum Nachdenken anregt über die Spannung von Geist und Leben in einer materialistischen, von Menschen gestalteten Welt, die so alt ist wie das Christentum, – denn auch ganz auf Christus vertrauende gläubige Menschen bleiben Menschen!

Manfred Bärenfänger

Heinz-Adolf Ritter, Leben heißt lernen. Notizen aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden. Witten (Bundesverlag) 1998, kart. 128 S.

Der frühere Richter Heinz-Adolf Ritter wurde 35 Jahre lang Geschäftsführer des Bundes Freier evangelischer Gemeinden. Seine Erinnerungen und „Notizen“ halten z.T. bisher ungeschriebene Geschichte dieses Gemeindebundes fest. Dabei geht es um sehr praktische Fragen, die auch von allgemein freikirchlichem Interesse sind: die Rechtsstellung des Gemeindebundes, seinen Diensträger (der Pastoren) und Ausbildungsstätten. Der Außenstehende hätte aber gern spezielle Eigentümlichkeiten näher erläutert, z.B. um „die derzeitige Dreigliedrigkeit Bundestag – Bundesrat – Bundesleitung“, die der Verfasser am liebsten „in eine Zweigliedrigkeit Bundestag – Bundesleitung“ umgewandelt sehen möchte, besser verstehen zu können.

Heinz-Adolf Ritter hat auch über seinen Gemeindebund in West und Ost hinaus, im In- und Ausland, in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, in der Evangelischen Allianz, der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen verantwortlich mitgearbeitet und das Zeitgeschehen mit wachen Sinnen beobachtet. Sein Gemeindebund ist sicher stärker als manche andere Freikirche heute auf der Positionssuche in der denominationellen Vielfalt der Gegenwart. Dazu gehört sicher auch die Konsequenz der Trennung von der Neukirchener Mission.

Die bewußt „persönlich“ gehaltenen „Notizen“ dieses umfassend gebildeten Mannes sind ein wertvolles Zeitdokument, das den Vorteil hat, verständlich geschrieben und darum für jeden Interessierten gut lesbar zu sein. Allerdings ist die auf S. 103 zitierte Einsicht Einsteins auch bedenkenswert: *„Zwei Dinge sind unendlich: das Universum und die menschliche Dummheit; aber beim Universum bin ich mir noch nicht ganz sicher“.*

Manfred Bärenfänger

Harald Becker u.a. (Hg.), Was hast du – das du nicht empfangen hast. Dr. Eduard Schütz zum siebzigsten Geburtstag. Berlin (WDL-Verlag) 1998, 188 S.

Dr. Eduard Schütz war Pastor und theologischer Lehrer, Systematiker, und Direktor des Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Konsequenter versteht er sich als freikirchlicher Theologe. Die „Rechenschaft vom Glauben“, das Bekenntnis der deutschsprachigen Baptistenbünde Europas, läßt weithin seine Handschrift erkennen. Verständlich, daß die Beiträge seiner Weggefährten beim ökumenischen Dialog, als ehemalige Studenten oder als Lehrende an baptistischen Seminaren in Buckow, Hamburg, Rüschlikon, aber auch an verschiedenen Universitäten sich mit freikirchlicher Theologie und Identität auseinandersetzen. Erich Geldbach schreibt „Zur Frage der Autonomie der Ortsgemeinde im Baptismus“, einem baptistischen Proprium. Damit korrespondiert der Beitrag von Dr. Tilman Schreiber, Schwiegersohn des Jubilars, „Taufe und Mitgliedschaft in der Praxis der Freikirchlichen evangelischen Gemeinde Soest“, einer Gemeinde, die zwei Gemeindebünden angehört, dem der Freien evangelischen Gemeinden und der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, was der etwas ungewöhnliche Name ausdrücken soll. Dazwischen bekennt Hans Vorster, der EKD-Referent in der Ökumenischen Centrale

und Schriftleiter der „Ökumenischen Rundschau“ „die eine Taufe zur Vergebung der Sünden“. Theologische und journalistische Zeitanalysen, fünf exegetische Beiträge und Arbeiten aus dem Lebensbereich der Freunde ergeben eine anspruchsvolle Freundesgabe, in der die oft sehr persönliche Beziehung der Verfasser mit dem Zuhrenden dankbaren Ausdruck findet. Angefügt ist eine Kurzbiographie und eine Auswahlbibliographie von Eduard Schütz.

Wenn der Rezensent als Freund die Gabe der Freunde schildert, drängt es ihn, einen Wesenszug anzufügen. Als ich im Sommer 1967 in seinem Gemeindegebiet Hamburg-Hamm eine Zeltmission durchführte, war es der Gemeindeälteste und Seminarlehrer, der mit gutem Beispiel seinen Schülern und Gemeindegliedern voranging und treppauf und treppab „Friedensboten“ und Einladungen verteilte. Lehre und Leben stimmen bei ihm überein. Was er empfangen hat, das wurde sein Lebensinhalt!

Manfred Bärenfänger

*Manfred Büttner, **Geographie und Theologie.** Zur Geschichte einer engen Beziehung. Frankfurt/M (Verlag P. Lang) 1998 (Geographie im Kontext, Bd. 2), 161 S.*

Wie vom Verfasser angegeben, handelt es sich um eine Bilanz. Der Verfasser zieht anlässlich seines 75. Geburtstages selbst Bilanz über sein bisheriges wissenschaftliches Lebenswerk. Und die Bilanz, wer wollte es anders erwarten, sieht rundum positiv aus.

Der Rezensent wird gradezu herausgefordert, Bilanzprüfer für ein Lebenswerk zu sein. Diese heikle Aufgabe darf nicht dazu verleiten, nur die Retrospektive zu würdigen. Es gilt nachzuspüren, inwieweit hier ein Ansatz oder gar ein Fundament für künftige religionsgeographische Forschung gelegt worden ist.

Wer sich mit religionsgeographischen Fragen beschäftigt, kann das, was Büttner geleistet hat, nicht unbeachtet lassen, ganz gleich wie die kritische Einschätzung seines Lebenswerkes ausfallen mag. Die positive Selbseinschätzung des Verfassers mag überraschen, wirkt aber nicht deplaziert. Man spürt es dem Verfasser ab, wie fasziniert er von der facettenreichen Ideengeschichte ist, die aus theologischer Sicht geographische Fragestellungen aufgreift. Als Schwerpunkte unter der Rubrik Physikotheologie werden die Vorstellungen von Melanchthon, Danaeus, Keckermann, Kant und Ritter behandelt. Der historische Ansatz, durch gründliche Literaturarbeit abge-

stützt, soll die spekulativen Erörterungen rechtfertigen helfen. So hat Büttner es verstanden, Zusammenhänge zu konstruieren und modellhaft zu skizzieren. Alles Bisherige gipfelt in dem von ihm entwickelten und in merkwürdiger und zugleich stolzer Bescheidenheit deklarierten „Bochumer Modell“.

Für die Theoriediskussion innerhalb der Geographie bringen seine Beiträge keine durchgreifenden neuen Erkenntnisse. Hierbei wird sogar sichtbar, wie leicht und locker sich ein Rückfall in deterministische Argumentation vollziehen kann. Verhaftet in der Vorstellung, Geographie und Theologie (im weiteren Sinne: Geisteshaltung) seien objektbezogene Wissenschaften, versucht er bei leichter Akzentverschiebung, daß Prozessuale im Beziehungsgefüge zu verdeutlichen. Dabei wird die Religionsgeographie zur Beziehungswissenschaft zwischen den beiden genannten Objekten. Modellhaft sieht das so aus, daß die sogenannte „Sozialebene“ (Religionskörper), gespannt zwischen der „Religionsebene“ (Ebene der religiös geprägten Geisteshaltung) und der „Indikatorebene“ (Ebene der physiognomisch greifbaren vom Religionskörper geschaffenen Indikatoren der natürlichen Umwelt) als Teil der Umwelt selbst anzusehen ist. Immerhin gelingt es dem Verfasser, den handlungstheoretischen Ansatz der Sozialgeographie wenigstens andeutungsweise einzubeziehen. Seine Perzeptionsversuche ermöglichen spielerische Spekulation und zugegebenermaßen den treffenden Zugang zur historischen Erforschung der Geisteshaltung. Die auf die Vergangenheit fokussierte Sicht lenkt den Blick von aktuellen und zukunftsorientierten Problemstellungen leider ab.

Aus den bisherigen Andeutungen hat sich bereits ergeben, daß die Religion/Umwelt-Frage, obwohl der gegenwärtigen so beliebten Umweltdiskussion begrifflich entgegenkommend, nur schwerlich eine Chance hat, den Anschluß an die theoretische Diskussion der Sozialgeographie (Downs/Stein, Büttner, Werlen, Klüter) zu halten. Aber ohne engste Verknüpfung zur Sozialgeographie gerät religionsgeographische Forschung zu leicht auf ein Nebengleis. Allerdings hat es der Verfasser verstanden, auf diesem Gleis zahlreiche Ideen zu rangieren, daß sich daraus ein ansehnliches Gefüge der Religionsgeographie ergeben hat.

Seine rührige Tätigkeit in zahlreichen von ihm initiierten und geleiteten Gremien hat, und das wird in dieser Bilanz gebührend hervorgekehrt, der religionsgeographischen Forschung wirkungsvolle Impulse gegeben. Es wäre schade, wenn dieses Lebenswerk allzu schnell Geschichte würde. Die zahlreichen Anregungen sind leider mehr darauf hin angelegt, nach dem bisherigen Forschungsansatz das bereits errichtete Wissenschaftsgebäude

auszubauen und auszuschnücken. Stattdessen wäre es sinnvoller, zu fragen, inwieweit sozialgeographische Aspekte fruchtbringend in die Religionswissenschaft eingefügt werden könnten und andererseits religionswissenschaftliche Ansätze nicht nur vom Objekt her, sondern theoriebezogen und methodologisch in die Sozialgeographie einbezogen werden könnten. Insofern ist dem Verfasser zuzustimmen, daß es ja nicht nur um den „Kitt“ gehe, „darum, was Fakten zusammenhält“, „sondern wohl mehr noch darum, der Warum-Frage näher zu treten“. In der theoretischen Diskussion scheint die von ihm angeregte Verknüpfung der Religionsgeographie mit der weiter gespannten Humangeographie zu vage zu werden. In diesem Sinne wäre es sinnvoll, eine von ihm angeregte „sozialgeographisch ausgerichtete Prozeß-Religionsgeographie“ zu entfalten. In dieser Hinsicht ist das „Bochumer Modell“ noch auszugestalten. Zur kritischen Auseinandersetzung gehört auch, daß die Unterschiede und Unverträglichkeiten beider Ansätze, des räumlich-geographischen und des religionswissenschaftlichen, präzise genannt werden müßten. Auch von theologischer Seite wird man die Anfrage stellen müssen, ob nicht doch nur sehr periphere Fragestellungen ohne zentrale Funktion für die theologische Forschung angeschnitten werden.

Der Untertitel „Zur Geschichte einer engen Beziehung“ relativiert in angemessener Weise daß hehre Ziel, die Religionsgeographie zu einem geschlossenen zentralen Forschungsfeld im Überschneidungsgebiet von Geographie und Religion zu verhelfen.

Der Freikirchenforscher wird mit Genugtuung feststellen, daß die Freikirchen zumindest beispielhaft für religionsgeographische Beobachtungen von Interesse sind. Zu diesen Beobachtungen und deren Deutungsversuchen gehört der bisher unveröffentlichte Habilitationsvortrag des Verfassers von 1970 über „Herrnhut als Typ einer religiös geprägten Gruppensiedlung“.

Neben der Zusammenfassung der historischen, religionsgeographisch interessanten Entwicklung und der theoretischen Erörterung des „Bochumer Modells“ folgt ein Sammelsurium von Anmerkungen, Nachträgen, Zusammenfassungen, Literaturübersichten mit einem Anhang von weiteren Beiträgen, u.a. dem Habilitationskolloquiumsvortrag des Verfassers, weiterhin Hinweise auf Tagungspublikationen, eine Tabula Gratulatoria zur Festschrift des für den Verfasser von 1993 und der völlig überflüssige Briefkopf der Internationalen Arbeitsgruppe zur Geographie der Geisteshaltung (IAGG). Schade, daß sich Banalitäten einschleichen. Die Mischung aus dem Resumee wissenschaftlicher Arbeit und vereinsmeierischen und persönlichen Ambitionen wirkt etwas kurios.

Aufs Äußerste überrascht jedoch der Preis. Der Verlag verlangt für dieses bescheiden gestaltete, gelumbeckte Bändchen 65,-- DM. Das schließt eine weitere Verbreitung mit Sicherheit aus.

Kritik des Buches und Würdigung des Lebenswerkes laufen auf eines hinaus: Die sehr persönlichen Akzente mindern den wissenschaftlichen Anspruch, sie verleihen andererseits der Arbeit auch ein sehr menschlich getöntes Kolorit. So handelt es sich hierbei um eine Publikation von und um Manfred Büttner, einem begeisterten Religionsgeographen und äußerst vielseitig interessierten und engagierten Wissenschaftler.

Friedhelm Pelzer

Diether Götz Lichdi, Konrad Grebel und die frühe Täuferbewegung, Lage (Logos-Verlag) 1998 (Väter der Täuferbewegung Bd. 2), 224 S.

Reformation „lag in der Luft“ um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, am Beginn der Neuzeit. Zwar gab es schon im Mittelalter immer wieder Reformationsbestrebungen in der Kirche, die damals – neben den östlichen orthodoxen Kirchen – die alleinseligmachende römisch-katholische war. Aber sie hatten nur geringe Erfolge und wurden als Ketzereien abgeurteilt. Nun jedoch war die Zeit reif und sie wurde genutzt, nicht nur von den „großen“ Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin, sondern auch von sogenannten „Täufern“ in der Schweiz und in Süddeutschland.

Über einen dieser „Täuferväter“ schrieb Diether Götz Lichdi, der Schriftleiter des Mennonitischen Jahrbuches, ein leicht zu lesendes und auf fleißigem Quellenstudium beruhendes Buch. Im Vorwort bezeichnet er es bescheiden als „Skizze“ über Konrad Grebel, der (wohl um) 1498 in Zürich geboren wurde und 1426 an der Pest starb.

„Konrad Grebel und die frühe Täuferbewegung“ erschien als Band 2 der Reihe „Die Väter der Täuferbewegung“ im Logos-Verlag, Lage und umfaßt 224 Seiten in Taschenbuchformat.

Die jeweils unterteilten zwölf Kapitel sind überschrieben mit 1. Jugend, Familie und Ausbildung, 2. Das Umfeld Grebels, 3. Auf der Suche nach einer neuen Kirche, 4. Die Entstehung des Grebelkreises, 5. Vom Grebelkreis zur Täuferbewegung, 6. Die erste Täufergemeinde in Zollikon, 7. Die Ausbreitung der Täuferbewegung, 8. Von Zürich nach Schleithelm, 9. Zur Persönlichkeit Grebels, 10. Anmerkungen zu Grebels Theologie, 11. Überlegungen zur Bedeutung Konrad Grebels, 12. Bibliographie.

Konrad Grebel entstammte einer einflußreichen Zürcher Patrizierfamilie. Der Vater war Eisenkaufmann und Mitglied des Großen (später auch des Kleinen) Rats von Zürich und etwa dreizehn Jahre Landvogt des Zürcher Amtes Grüningen. Die Mutter war eine Tochter des Landammans (= Regierungspräsidenten) des schweizerischen Urkantons Uri.

Nach recht wilden Studentenjahren in Basel, Wien und Paris kehrte Grebel – zwar reich gebildet, aber ohne Studienabschluß – 1520 nach Zürich zurück. Grebel hatte seit 1517 brieflichen Kontakt zu Zwingli, der seit 1519 als Leutpriester am Großmünster tätig war. So nahm er bald an Zwinglis Bibelstudienkreis teil. Wohl unter Zwinglis Einfluß wurde Konrad Grebel etwa 1522 ein überzeugter Christ, der die Bibel als alleinige Richtschnur für Glauben und Leben annahm.

Grebel wurde allseits als bibelkundiger Mann und Kenner der biblischen Sprachen anerkannt. Und er stand nicht allein: mit ihm war im Zwingli-Bibelkreis der Hebräischkenner Felix Mantz, der 1527 als täuferischer Märtyrer in Zürich ertränkt wurde, und es gab weitere täuferisch-reformatorisch gesinnte Männer in und um Zürich – den von Lichdi so genannten „Grebelkreis“. Diese Männer unterstützten Zwingli bis 1523/24.

Dann erkannten sie, daß der Reformator nicht eine Kirche der glaubenden und bekennenden Christen anstrebte, sondern eine Volkskirche – nur ohne viele der traditionellen altkirchlichen (katholischen) Gebräuche und Ordnungen und mit evangelischer Verkündigung. Statt vom Papst bzw. vom zuständigen Konstanzer Bischof wurde Zwingli und seine werdende reformierte Kirche nun vom Zürcher Rat auch in kirchlichen Angelegenheiten abhängig. Der Grebelkreis aber strebte eine staatsunabhängige Freikirche an.

Der weitere Streitpunkt hing mit dieser Kirchnerkenntnis zusammen. Die Kirchenzugehörigkeit beginnt mit der Taufe, für Zwingli also in einem christlichen Staatswesen mit der Säuglingstaufe, für die Täufer nach Buße und Glaubensannahme mit der Taufe eines mündigen Menschen. Der Grebelkreis strebte eine Bekenntniskirche an.

Im zehnten Kapitel beschreibt Lichdi einiges zur Theologie Grebels und seiner Freunde: – zum buchstäblichen Schriftverständnis mit Betonung auf gemeinsamem Bibelstudium, – zum Menschenbild mit Betonung auf möglicher Sinnesänderung und tätigem Christenleben, – zur Gemeinde der Glaubenden, die aus der „Welt“ herausgerufen und einander verbunden sind, verpflichtet zu gegenseitiger Zurechtweisung und Hilfe und öffentlich erkennbar, – zur Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens, – zum rechten Wandel in einem neuen Leben, wobei der Christ alles zu unterlassen hat,

„was nicht mit klaren Bibelstellen gelehrt wird“ und – zur Leidensbereitschaft als Vollendung des Glaubensgehorsams. Damit sind Schwerpunkte genannt, die Lichdi bei den Schweizer Täufern sieht.

Was Lichdi am Ende zu Grebels Aktualität für unsere Zeit schreibt, sind nützliche Anregungen: – ständiger Umgang mit der Bibel als Gesprächspartner und Werkzeug zur Schärfung des Gewissens, – (aufbauende) Kritik an Kirche und Gesellschaft, an Tradition und Politik, und – als Pilger unterwegs sein, so daß wir uns jederzeit vor Christus verantworten können.

Ich habe diese Lebens- und Wirkungsbeschreibung gern und leicht gelesen und finde den Verzicht auf wissenschaftliches Beiwerk mit Fußnoten und langen Zitaten angemessen. Kleine Formulierungsmängel betreffen nichts Wesentliches. Diesem Buch wünsche ich weite Verbreitung bei allen, die Anregungen für ein reformatorisches Leben suchen.

Lothar Nittnaus

Hans-Jürgen Goertz, **Konrad Grebel, Kritiker des frommen Scheins. 1498-1526.** Eine biographische Skizze. Mennonitischer Geschichtsverein Bolanden/Hamburg 1998 (Mennonitischer Geschichtsverein u. Kämpers Verlag), 167 S.

Der Täuferforscher und Soziologe Hans-Jürgen Goertz skizziert den „Außenseiter“ Konrad Grebel, der „tief in die sozialen, politischen, kulturellen und kirchlichen Auseinandersetzungen verwickelt und genötigt“ war, „einen Weg zur Erneuerung des Christentums von Situation zu Situation zu suchen“ (S. 19), an Zwingli scheiterte und als erster die Glaubenstaufe an einem früheren Mönch vollzog. Diese Skizze ergänzt die Grebelbiographie von Diether Götz Lichdi. Eine ausführliche Besprechung folgt im nächsten Heft der ‚Freikirchenforschung‘.

Manfred Bärenfänger

Werner Dietrich, **Briefe zur Gemeindegründung 1868-1881. Dokumente aus dem Archiv der Georgenkirche in Waren, Mecklenburg.** Langenfeld 1999 (DIE Edition), 110 S. brosch. (auch als CD-ROM erhältlich). Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag: Werner Dietrich, Liepelsland 16, 40764 Langenfeld.

Zahlreiche Gemeindejubiläen sind in den nächsten Jahren zu erwarten. Pastoren und Mitarbeiter wühlen sich durch schlecht geführte Gemeindearchive und suchen bei alten Mitgliedern und deren Nachkommen nach Dokumenten der Vergangenheit für die schon lange beschlossene Festschrift.

Werner Dietrich hat eine zusätzliche Informationsquelle genutzt. Auch in Kirchen- und Stadtarchiven haben sich mancherlei Nachrichten über die Anfänge unserer Gemeinden erhalten. Briefe und Aktennotizen aus Kirchenarchiven sind nicht baptistenfreundlich. Sie machen uns deutlich, wieviel Aufsehen die Baptisten anfangs in ihrer Umgebung erregt haben und gegen welchen Widerstand sie ihre Überzeugungen durchsetzen mußten. Die Dokumente sind noch keine 150 Jahre alt, und doch versetzen sie uns in eine Welt, die uns so fremd ist, daß die Schriftstücke uns nur durch Ausfüllung damals gebräuchlicher Abkürzungen und durch zusätzliche Kommentare verständlich werden, ganz abgesehen von der Schwierigkeit, die damals üblichen Handschriften zu entziffern und in moderne Druckbuchstaben zu übertragen. Die Veröffentlichung der Warener Dokumente durch den langjährigen Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde, Werner Dietrich, setzt Maßstäbe, wie Schriftstücke der Vergangenheit optimal aufgearbeitet werden können. Die moderne Drucktechnik erlaubt preiswerte Faksimile-Reproduktionen. Ergänzungen und kurze Erklärungen werden durch unterschiedliche Klammersysteme markiert. Unsichere Transskriptionen erscheinen in Kursivschrift. Eine ausführliche Beschreibung und Klassifizierung der Dokumente und ihrer Themen erleichtert die Lektüre. So entstand eine verständliche und lesenswerte Dokumentation baptistischer Frühgeschichte in Mecklenburg.

Werner Dietrich ist gern bereit, den Herausgebern von Festschriften oder von Dokumenten zur Gemeindegeschichte mit Rat und Tat zur Seite zu stehen. Seine Erfahrung wird sich als äußerst nützlich und zeitsparend erweisen.

Hans-H. Mallau

Daniel Heinz, Ludwig Richard Conradi. Missionar, Evangelist und Organisator der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa. 3. akt. u. erw. Aufl. Friedensau: Theologische Hochschule 1998 (Adventistica. Schriftenreihe des Historischen Archivs der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa 2)

Die vorliegende Studie spiegelt das Bemühen, die in mancherlei Hinsicht schwierige Gestalt eines der bedeutendsten „Gründerväter“ des Adventis-

mus in Europa biographisch zu erfassen. Eine vor allem für die Frühzeit Conradis unzureichende Quellenlage, sein auf den ersten und zweiten Blick oft widersprüchliches Verhalten, wohl auch sein überragender „Erfolg“, schließlich sein Bruch mit dem Adventismus standen einem solchen Unterfangen lange Zeit im Wege.

Den Freikirchen stellt sich ja nicht selten das Problem, daß ihre Leitgestalten höchst unterschiedlichen Urteilen unterliegen, sei es in der Außenwahrnehmung v.a. der Großkirchen, aber auch anderer Freikirchen, sei es im Binnenbereich der Gemeinschaft, für die sie von Wichtigkeit waren, etwa, wenn sie in interne Auseinandersetzungen verstrickt waren oder wenn es gar zu Trennungen kam. Zumal wenn es sich in derart komplexen Abläufen, wie bei Conradi, um herausragende Gestalten am Anfang einer Freikirchenbildung handelt, sind Legitimationsprobleme und -krisen vorprogrammiert; nicht selten führen sie in der Folge zu hagiographischer Beschönigung oder zur *damnatio memoriae*, beides oft verbunden mit einer Tabuisierung der strittigen Thematik, die in ihrem konfliktiven Potential gleichwohl latent vorhanden bleibt und so, wenn nicht unvermerkt, so doch unbearbeitet und eben ungeklärt auf das Leben, Denken, Reden, Arbeiten und Wirken einer Freikirche wenigstens zu Teilen – meist problematischen – Einfluß nimmt. Denn die Besinnung auf das Erbe, die Vergewisserung über die gestellten Aufgaben und die Gewinnung von Zukunftsaussichten, also die Fragen nach Legitimation, Identität und Perspektiven einer Freikirche bleiben von jenen Entwicklungen nicht unberührt.

Unabhängig von der jeweiligen konfessionskundlichen bzw. denominationalen Ausformung der verschiedenen Freikirchen können Gestalt und Wirksamkeit Ludwig Richard Conradis exemplarisch für die skizzierte Problematik freikirchlicher Geschichtsschreibung stehen. Der Verfasser bezeichnet sein Vorhaben denn auch zu Recht als „eine Art ‚Vergangenheitsbewältigung‘“ (S. 17). Verf. bietet für die von ihm klar in den Blick genommene Schwierigkeiten (vgl. S. 59, 62, Anm. 1, 98) überwiegend personalistische Lösungsmodelle an, etwa wenn er „in seinem Wesen [...] schier unlösbare Gegensätze“ konstatiert, „Conradis Unabhängigkeitsdrang“ familienpsychologisch ableitet oder von seiner „eigenbrötlerischen Natur“ spricht (vgl. S. 26, 31, 35, aber auch S. 101, 114). Gut ist der Hinweis auf den prozessualen Charakter der Bekehrung Conradis (S. 32). Noch der überkommenen Tabuisierung verhaftet erscheint die mehrfache Erwähnung einer „schweren moralischen Verfehlung“ des Protagonisten, die nicht klar benannt wird (S. 35, 95). Methodisch als erfreulicher Ansatz erscheint der Versuch einer Schilderung der Persönlichkeit Conradis aus Urteilen von

Zeitzeugen (S. 59 ff). Begrüßenswert ist auch der Ansatz, die Wirkung Conrads mit zeitgenössischen Mentalitäten in Verbindung zu bringen (S. 59). Andererseits fließen hie und da Bewertungen oder Vermutungen als Deutungen in die Darstellung ein, die klarer von ihr getrennt sein sollten (das Verdikt „prophetischer Spekulation“, S. 85; seine „Berechnung“, S. 96; „doppelbödiige, zwiespältige Rede“, S. 98; über Elizabeth Conrads vermutliche Bewertungen des Weges ihres Mannes nach ihrem Tod, S. 103).

Klar herausgearbeitet werden freilich die missionarischen und organisatorischen Leistungen Conrads (II, S. 39 ff) wie die entscheidenden sachlichen und inhaltlichen Differenzen, die letztendlich zum Bruch Conrads mit dem Adventismus geführt haben (IV, S. 933 ff). Dazu gehören besonders seine wohl von Anfang seiner Zugehörigkeit zum Adventismus datierende Distanz zu Person und Rolle von Ellen G. White (S. 94, 98, 10) und sein Wandel in der Auffassung der adventistischen Heiligtumslehre (S. 81 ff, 103 ff). Erhellend, freilich noch klarerer Beleuchtung bedürftig sind die Parallelen zwischen den baptistischen Ansätzen und Strukturen in Hamburg und den adventistischen (S. 117). Das Schlußkapitel (V, S. 115 ff) stellt den gewiß legitimen Versuch dar, historische Einsichten in Verbindung mit einer nüchternen Gegenwartsanalyse perspektivisch fruchtbar zu machen.

Für den außenstehenden Leser sind manche Sachverhalte und Bezüge nicht einsichtig, so die „Krise in Basel“ (S. 49). Im Ausdruck könnte an manchen Stellen mehr Präzision erfolgt sein: nicht „mohammedanische Länder“ (S. 73), besser: islamische, nicht „Persönlichkeit“ des Hl. Geistes (S. 91), eher: Personalität. Einige Schreib- und Zeichensetzungsfehler (schaffen zu können, S. 45; hätte ihn nicht retten können, S. 47) sind anzumerken. Leider fehlen in dem mir zur Verfügung stehenden Rezensionsexemplar die Seiten 69-72.

Die Studie von Daniel Heinz hat im Sinn der gemeinten „Vergangenheitsbewältigung“ einen lobenswerten Anfang gemacht; damit ist zugleich gesagt, daß in diesem Bereich kirchengeschichtlicher Forschung, wie bei den meisten Freikirchen, noch viele Fragen gründlicher historischer Aufarbeitung harren.

Werner Klän

Bibliographie 1997 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

Abkürzungen:

- FF: Freikirchenforschung, hg. vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster
- MDEZW: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart
- MDKI: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bensheim
- MGBI: Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein
- ThG: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal
- UF: Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine
- ZThG: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

1. Bibliographie 1996 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: FF 7 (1997), S. 261-294
2. Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. *Volker Herrmann, Jochen Christoph Kaiser u. Theodor Strohm*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1997, 240 S.
Dieser erste Versuch eine Bibliographie zur Diakoniegeschichte, der auch Zeitschriften auswertet, enthält ein umfangreiches Personen- und Ortsregister, über das auch Initiatoren und Leiter freikirchlicher Diakonie leicht zu ermitteln sind.
3. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christel Butterweck. In: Pietismus und Neuzeit 23 (1997), S. 255-271

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

4. *Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit (Hg.): Zwischenbericht der Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“*. Bonn 1997 (Zur Sache [Themen parlamentarischer Beratung] 97, 2), 210 S.

Auch Freikirchen sowie charismatische, pfingstlerische und christlich-fundamentalistische Kirchen und Gruppen wurden offenbar als problemrelevant im Sinne der Aufgabenstellung der Enquete-Kommission angesehen und behandelt.

5. *Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen* (Hg.): 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997]. 142 S.
6. *Greschat, Martin u. Wilfried Loth* (Hg.): Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1994, 247 S.
Sammelband mit hohem zeitgeschichtlichem Informationswert.
7. *Hempelmann, Reinhard* (Hg.): Handbuch der evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden, Deutschland – Österreich – Schweiz. Stuttgart 1997, 416 S.
8. *Johann-Adam-Möbler-Institut* (Hg.): Kleine Konfessionskunde. 2. durchges. und akt. Aufl. Paderborn 1997 (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möbler-Instituts Nr. 19).
Mit zwei ausführlichen Kapiteln über Freikirchen und „Altkonfessionelle Kirchen“ des römisch-katholischen Ökumene-Instituts (Erzbistum Paderborn)
9. *Zippelius, Reinhard*: Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck 1997 (Beck'sche Reihe 1209), 170 S.

Aufsätze, Artikel

10. *Geldbach, Erich*: Die Freikirchen. In: Michael Klöcker u. Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen. Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Landsberg/Lech: Olzog, Lose Blattausgabe 1997 ff, II.2.2, S. 1-26 u. 32-67
11. [*Hempelmann, Reinhard*]: Protest der Freikirchen. In: MDEZW 60 (1997), S. 213 f
„Zu Recht“ protestierten u.a. VEF, BFP, BEFG u.a. gegen die Präsentation von Ergebnissen einer Umfrage der Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages, bei denen sie undifferenziert neben andere Gemeinschaften in die Sekten-Ecke gestellt wurden.
12. Die „Kasseler Erklärung“. Gemeinsame Erklärung des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) und des Präsidiums des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) vom 1. Juli 1996 mit einer Einführung von *Erich Geldbach*. In: MDKI 48 (1997), S. 13 f
13. [*Nüchtern, Michael*]: Tagung. In: MDEZW 60 (1997), S. 214

Auf der Jahrestagung der EZW im Mai 1997 beschäftigte man sich auch mit der Präsentation von Ergebnissen einer Umfrage der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages.

14. *Nüchtern, Michael*: Schwierige Balance gelungen. In: MDEZW 60 (1997), S. 225 f
Zum Zwischenbericht [der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages, Referat Öffentlichkeitsarbeit „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (Zur Sache [Themen parlamentarischer Beratung] 97,2), Bonn 1997, 210 S.
15. *Sabev, Todor*: Konfessionelle Gegensätze als pastorale Herausforderung in den Ländern Osteuropas. In: *Una Sancta* (1997), H. 2, S. 109-113
16. *Voigt, Karl Heinz*: Hört beim Geld die Freundschaft zwischen Landes- und Freikirchen auf? (Neue Steuergesetzgebung in Württemberg). In: epd für die Kirchliche Presse, Nr. 35 (27.8.1997), S. 2 f

C. Übergreifende Sachthemen

Selbständige Veröffentlichungen

17. *Ebeling, Rainer*: Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche. Eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie. Gießen/Basel: Brunnen 1997, 440 S.
18. *Klän, Werner*: Die evangelische Kirche Pommerns in Republik und Diktatur. Geschichte und Gestaltung einer preußischen Kirchenprovinz 1914-1945. Köln: Böhlau u.a. 1995 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern. Reihe V: Forschungen zur Pommerschen Geschichte), 670 S.
Habilitationsschrift. Rezensiert von G.H. Leder, Greifswald in: Theol. Literaturzeitung 2 (1997), Sp. 165-166
19. *Mechtel, Dieter u. Ulrich Schröter (Hg.)*: Beiträge zum Thema Staatssicherheit und Kirche. Dokumentation einer Diskussion in der Zeitschrift „Zwie-Gespräch“ zwischen 1991 und 1995. Berlin: trafo verlag dr. wolfgang weist 1997 (Schriftenreihe „Gesellschaft – Geschichte – Gegenwart“ des Gesellschaftswissenschaftlichen Forum e.V. 6), 195 S.

Aufsätze, Artikel

20. *Birmelé, André*: Die Rezeption als ökumenische Erfordernis. Das Beispiel der Dialoge zwischen den christlichen Kirchen. In: *Una Sancta* (1996), H. 4, S. 342-360

21. *Birnstein, Uwe*: Destruktive Kulte. Neue bücher zum Thema „Sekten“ kritisch gesehen. In: Evangelische Kommentare (1996), H. 2, S. 87-88
22. *Brenner, Beatus*: Gegenseitige Anerkennung der getrennten Konfessionen. Versöhnte Verschiedenheit und unversöhnte Gegensätze. In: MDKI 48 (1997), S. 84-87
Berücksichtigt explizit auch die methodistische Kirche.
23. „Christliche Friedenskonferenz“ Prag. Podiumsdiskussion auf der VefGT-Tagung in Prag im Oktober 1997. In: FF 7 (1997), S. 154-189
24. *Ebeling, Rainer*: Dietrich Bonhoeffer und Freikirchen. In: FF 7 (1997), S. 217-233
25. *Geldbach, Erich*: Das Papstamt – „eine Schwierigkeit für den Großteil der anderen Christen (Johannes Paul II.)“. In: MDKI 47 (1996), Nr. 3, S. 48-50
26. *Geldbach, Erich*: Mission und Ökumene. In: FF 7 (1997), S. 102-114
Antrittsvorlesung in Bochum
27. *Graf, Friedrich Wilhelm*: Entkirchlichte Religiösität. Protestantische Frömmigkeit unter dem Druck des Säkularismus. In: Evangelische Kommentare (1996), H. 4, S. 192-196
28. *Großmann, Siegfried*: Freikirchen zwischen Bildungsfeindlichkeit und Bildungsbegeisterung. In: FF 7 (1997), S. 1-8
29. *Hahn, Hans-Otto*: Bedeutung der Freikirchen für Brot für die Welt. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 69-73
30. *Jacobi, Juliane*: Legendäre Lehrer. Zum 250. Geburtstag Johann Heinrich Pestalozzis. In: Evangelische Kommentare (1996), H. 2, S. 84-87
31. *Jung, Martin*: Katharina Zell geb. Schütz (1497/98-1562). Eine „Laientheologin“ der Reformationszeit. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 107 (1996), S. 145-178
32. *Klaiber, Walter*: Rechtfertigung und Kirche. Exegetische Anmerkungen zum aktuellen ökumenischen Gespräch. In: Kerygma und Dogma 42 (1996), S. 285-317
W. Klaiber hat diesen Aufsatz seinem Lehrer Ernst Käsemann zu dessen 90. Geburtstag am 12. Juli 1996 gewidmet. Er ist vor der Debatte um die Rechtfertigungslehre im Rahmen der Gemeinsamen Erklärung von Luth. Weltbund und Röm.-katholischen Einheitssekretariat veröffentlicht worden.

33. *Klaiber, Walter*: Auferstehung. In: Theologisches Begriffslexikon zum NT. Hg. von Lothar Coenen u. K. Haaker. Bd. 1 (1996), S. 89-108
34. *Klaiber, Walter*: Ut unum sint. Die Enzyklika Papst Johannes Paul II. und ihr ökumenischer Kontext. In: Ökumenische Rundschau 1997, H. 1, S. 35-56
35. *Kürzdörfer, Klaus*: Tolerant und phantasievoll. Christliche Schulen dienen dem Gemeinwohl. In: Evangelische Kommentare (1996), H. 9, S. 520-523
36. *Lächle, Rainer*: „Maleficanten“ und Pietisten auf dem Schafott. Historische Überlegungen zur Deliquentenseelsorge im 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 107 (1996), S. 179-200
37. *Lenders, Marc*: Europa eine Seele geben. Die Politik braucht die visionäre Kraft der Kirchen. In: Evangelische Kommentare (1996), H. 8, S. 443-446
38. *Nipkow, Karl-Ernst*: Staat und Kirche am Scheideweg (Kein Religionsunterricht in Brandenburg). In: Evangelische Verantwortung (1995/1996), H. 12 u. 1, S. 1-3
39. *Padberg, Lutz E. von*: Unus populus ex diversis gentibus. Gentilismus und Einheit im früheren Mittelalter. In: Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zu Akkulturation in bildungshistorischer Sicht, hg. v. Christoph Lüth, Rudolf W. Keck u. Erhard Wiersing. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1997 (Beiträge zur historischen Bildungsforschung 17), S. 155-193
40. *Padberg, Lutz E. von*: Luthers Sicht des Herrscheramtes nach seinen Schriften bis 1525. Ein Beitrag zu der Debatte um den historischen Ort der Reformation. In: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (1996), S. 9-25
41. *Pawlowski, Hans-Martin*: Zum Ethikunterricht als Pflichtfach. In: Evangelische Verantwortung (1995/1996), H. 12 u. 1, S. 4-5
42. *Rodgers, Pleasants, Phyllis*: Oral History: A Method of Historical Research. In: FF 7 (1997), S. 190-207
43. *Strauß, Michael*: Dialog von rechts. Die Evangelische Allianz ist 150 Jahre alt. In: Evangelische Kommentare (1997), H. 2, S. 65
44. *Strauß, Michael*: Auf Gottes Treue hoffen. christliche Eschatologie am Ende des Jahrtausend. In: Evangelische Kommentare (1997), H. 1, S. 4

45. *Voigt, Karl Heinz*: Zwischen gesellschaftlichem Engagement und evangelistischer Hilflosigkeit (KEK-Vollversammlung in Graz). In: epd für die Kirchliche Presse, Nr. 28 (9.7.1997), S. 5 f; auch ergänzt in: Podium 8 (1997), S. 1 f
46. *Voigt, Karl Heinz*: Ökumene in der Diakonie – 150 Jahre Anlauf. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 56-63.
Rezension: Dietrich Meyer, in: FF 7 (1997), S. 259 f
47. *Waldhoff, Stephan*: Der Evangelist des gewappneten Moses. Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 107 (1996), S. 327-354

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

48. Die Abendmahlsfeier in der Gemeinde. Eine Handreichung für Gemeindegemeinschaften. Nordhorn 1997, 50 S.
Die Broschüre gibt in 8 Kapiteln einen Überblick über die Art und Weise, wie die altreformierten Gemeinden das Abendmahl heute feiern mit einer biblischen Begründung und einem Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung.

Aufsätze, Artikel

49. *Beuker, Jan Gerrit*: Aus der Anfangsgeschichte der Evangelisch-altreformierten Kirche, Emigration. In: *Der Grenzbote* 107 (1997), S. 178 ff
50. *Beuker, Jan Gerrit*: Niederländische Kirche in Deutschland. In: *Der Grenzbote* 107 (1997), S. 193 ff
51. *Kuhn, J.*: 150 Jahre Niederländisch-reformierte Gemeinde Wuppertal-Elberfeld. In: *Der Grenzbote* 107 (1997), S. 87 ff
52. *Lüchtenborg, H.*: 150 Jahre Niederländisch-reformierte Gemeinde Wuppertal-Elberfeld. In: *Der Grenzbote* 107 (1997), S. 46 ff
53. *Wiarda, Diddo*: Gespräch zwischen zwei Kirchen. Zum Stand des Gespräches zwischen der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen und der Evangelisch-reformierten Kirche. In: *Reformierte Kirchenzeitung* (1997), H. 11, S. 489-491

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien

54. *Michel, Gerhard*: Comenius-Bibliographie. In: Comenius-Jahrbuch, im Auftrag der deutschen Comenius-Gesellschaft. Bd. 5, Sankt Augustin 1997
55. *Peucker, Paul*: Bibliographie der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 44 (Königsfeld 1998,) S. 159-172
56. *Vogt, Peter*: A Bibliography of German Scholarship on Moravian Music. In: Moravian Music Journal, Winston-Salem 42, 2 (1997), S. 15-22

Selbständige Veröffentlichungen

57. *Blail, Gerhard*: Jesu, geh voran. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und sein Lied. Hamburg: Rauhe Haus 1997 (Fundus-Reihe 15), 24 S.
58. *Faull, Katharine*: Moravian Women's Memoirs. Their Related Lives 1750-1820. Syracuse/New York 1997, 166 S.
59. *Freeman, Arthur J. u. Walter Wagner*: Following Our Shepherd to Full Communion. Report of the Lutheran-Moravian Dialogue with Recommendations for Full Communion in Worship, Fellowship and Mission, Chicago: Ev. Lutheran Church in America 1997, 45 S.
60. *Hertrampf, Stefan*: „Unsere Indianer-Geschwister waren lichte und vergnügt“. Die Herrnhuter als Missionare bei den Indianern Pennsylvanias 1745-1765. Frankfurt: Peter Lang 1997, 397 S.
61. *Hertzsch, Raimund*: Die Brüdergemeine Herrnhut. Der historische Ort 149. Berlin: Kai Homilius 1997, 26 S.
62. *Jaehnis, Gerhardt*: Das Nieskyer Pädagogium. Rostock: Selbstverlag 1996, 164 S.
63. *Knabe, Wolfgang*: Zwischen Eis und Ewigkeit. Mit der „Mercator“ auf den Spuren der ersten deutschsprachigen Auswanderer in Labrador, Neuschottland und Neufundland. Reutlingen: Oertel & Spörer 1997, 240 S.

Aufsätze, Artikel

64. *Althaus, Thomas*: Entstehen aus dem Widerspruch. Das pietistische Lied bei Gottfried Arnold, dem Grafen von Zinzendorf und Gerhard Tersteegen. In: „Geist-reicher“ Gesang. Halle und das pietistische

- Lied, hg. von Gudrun Busch u. Wolfgang Miersemann. Halle 1997, S. 241-254
65. *Atwood, Craig D.*: Zinzendorfs „Litany of the Wounds“. In: Lutheran Quarterly 1997, S. 189-214
 66. *Atwood, Craig D.*: Zinzendorfs 1749 Reprimand to the Brüdergemeine. In: Transactions of the Moravian Historical Society 29 (1996), S. 59-84
 67. *Baldauf, Inge*: Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeine (Unitas Fratrum). In: Handbuch des kirchlichen Archivwesens I: Die zentralen Archive in der ev. Kirche, hg. von Hans Otte. 4. Aufl. Neustadt/Aisch 1997, S. 325-336
 68. *Daniel, Thilo*: Zum Dreißdnischen Socrates. Bemerkungen zu Zinzendorfs Dresdener Wochenschrift. In: UF 41 (1997), S. 53-74
 69. *Dobler, Elisabeth*: Einiges aus meinem Leben. Ein Bericht über die Arbeit in der Herrnhuter Mission in Surinam in den Jahren 1845-1865, hg. von Ursula Thiemer-Sachse. In: UF 41 (1997), S. 9-52
 70. *Doerfel, Marianne*: Die Brüdergemeine zwischen Bildungsbegeisterung und Bildungsfeindlichkeit. In: FF 7 (1997), S. 51-63
 71. *Doerfel, Marianne*: Ein Lob des herrnhutischen Gesangs aus dem 19. Jahrhundert. In: UF 42 (1997), S. 92-95
 72. *Finze-Michaelsen, Holger*: „Die Sache des Heilands“. David Cranz (1723-1777). Sein Leben und seine Schriften. In: UF 41 (1997), S. 75-108
 73. *Groot, Aart de*: Die Zeister Brüdergemeine in der Welt des niederländischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts. In: UF 42 (1997), S. 62-74
 74. *Günther, Walther*: Gemeinschaft – Dienst – Ökumene. Bemerkungen zum Selbstverständnis der Brüdergemeine heute. In: UF 42 (1997), S. 9-46
 75. *Korthaase, Werner*: Johann Amos Comenius – Praeceptor mundi. In: Wiederentdeckung christlicher Werte für Erziehung und Bildung. Melancthon und Comenius heute. Dresden 1997 (Schriftenreihe zu politischen, philosophischen und religiösen Fragen unserer Zeit 7), S. 20-34
 76. *Modrow, Irina*: Religiöse Erweckung und Selbstreflexion. Überlegungen zu den Lebensläufen Herrnhuter Schwestern als einem Beispiel pietistischer Selbstdarstellung. In: Ego-Dokumente. Annäherung

- an den Menschen in der Geschichte, hg. von Winfried Schulze. Berlin 1996
77. *Modrow, Irina*: Überlegungen zum Verständnis von Glauben und Kirche bei Gottfried Arnold und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. In: Gottfried Arnold (1666-1714), hg. von Dietrich Blaufuß u. Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Forschungen 61)
 78. *Modrow, Irina*: „Wir sind philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und Mährischen Rock ...“. Die Lösung der Identitätsfrage der Herrnhuter Brüdergemeine. In: Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhfordt. Bd. 1, hg. v. Erich Donnert. Weimar: Böhlau 1997, S. 577-591
 79. *Schaberg, Paul Willibald*: Einiges über die Entwicklung der Diasporaarbeit und der Societäten der Brüdergemeine im Freistaat Sachsen, der Lausitz und ihrer Umgebung. Masch. Weitenfeld 1997, 78 S.
 80. *Sebald, Peter*: Johann Raschke – der erste brüderliche Nieskyer. In: Oberlausitzer Heimat. Volksreligiosität – gestern und heute. Zittau 1997, S. 51-63
 81. *Seibert, Dorette*: Charlotte Schleiermacher. Überlegungen zum Lebenslauf einer Herrnhuterin am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. In: Resonanzen. Theologische Beiträge. Michael Welker zum 50. Geburtstag, hg. von Sigrid Brandt u. Bernd Oberdorfer. Wuppertal: Foedus 1997, S. 202-221
 82. *Smaby, Beverly*: Female Piety Among Eighteenth Century Moravians. In: Pennsylvania History 64 (1997), S. 151-167
 83. *Sterik, Edita*: Böhmisches und mährische Emigranten des 18. Jahrhunderts und die Kirchen, besonders in Sachsen und Preußen. In: FF 7 (1997), S. 76-93
 84. *Tasche, Andreas*: Brüdergemeine in der Diakonie. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 103-107
 85. *Teufel, Anni*: Herrnhuterinnen. In: „... so sie vermeinen vns das maul gestopfft haben / Wir sagen aber nein dazu“. Frauen in der Kirchengeschichte Sachsens. Ein Lesebuch, hg. von Iris Schilke u. Ursula August. Dresden 1997, S. 53-91
 86. *Teuscher, Gerhart*: „Jesus, Still Lead On“. Count von Zinzendorf (1700-1760). Poet and Master-Singer of the Moravian Church. In: The Hymn 47, 3 (1996), S. 32-43

87. *Urban, Hans Jörg*: Art. Losungen. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 6 (1997), Sp. 1062
88. *Vogt, Peter*: Entre hérésie et réforme: l'ecclesiologie de l'Unité des Frères Tchèques au XVe siècle. In: Heresis (1997), S. 89-108
89. *Vollprecht, Frieder*: Die Verbindung der deutschen Brüder-Unität mit der ökumenischen Bewegung in der Zeit des Nationalsozialismus. In: UF 42 (1997), S. 47-61
90. *Wellenreuther, Hermann*: Bekehrung und Bekehrte. Herrnhuter Mission unter den Delaware 1772-1781. In: Pietismus und Neuzeit 23 (1997), S. 152-174
91. *Wernisch, Martin*: Die Brüder-Unität als vorreformatorische und reformatorische Freikirche. In: FF 7 (1997), S. 64-75
92. *Yeide, Harry*: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: The Ecclesiola as Ecumenical Mission. In: Ders., Studies in Classical Pietism. The Flowering of the Ecclesiola. New York: Peter Lang 1997 (Studies in Church History 6), S. 63-84
93. *Zimmerling, Peter*: Der ältere Pietismus als Herausforderung an uns heute. In: Resonanzen. Theologische Beiträge. Michael Welker zum 50. Geburtstag, hg. von Sigrid Brandt u. Bernd Oberdorfer. Wuppertal: Foedus 1997, S. 181-201

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

94. *Bärenfänger, Manfred u. Friedhelm Pelzer*: 75 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Münster. Überblick über die Geschichte – Einblicke in die Gemeinde Christuskirche Hammer-Straße 1997, 16 S.
95. *Balders, Günter (Hg.)*: Taufe und Mitgliedschaft. Textbuch im Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland. Kassel: Oncken 1997, 64 S.
96. Bildungszentrum Elstal des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., hg. vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Bad Homburg 1997, 64 S.
Die anlässlich der Eröffnung erschienene Festschrift informiert über Entstehung und Konzept des Bildungszentrums, das mehrere Einrichtungen (Theologisches Seminar, Bibelschule, Gemeindegemeinschaft etc.) auf einem Campus vereint.
97. Festschrift zum 25jährigen Gemeindejubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Ratingen 1972-1997. Ratingen 1997, 72 S.

98. *Geldbach, Erich*: Taufe. Göttingen 1996 (Ökumenische Studienhefte Bd. 5 = Bensheimer Hefte 79), 214 S.
99. Gemeinsam unterwegs. 150 Jahre Baptistengemeinde Heilbronn 1847-1997. Heilbronn 1997, 56 S.
100. *Heinze, André*: Taufe und Mitgliedschaft. Impulsreferat auf dem Bundesrate 1997. Masch. 17 S.
101. 50 Jahre Festschrift der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Meerholz. o.J. [1997], 40 S.
102. 70 Jahre Frauendienst im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland. o.O., o.J. [1997], 56 S.
103. 75 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde – Baptisten – Gronau 1922-1997, zusammengestellt von Horst Reichert. Gronau 1997, 88 S.
104. 100 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Krefeld. Krefeld 1997, 62 S.
105. *Jelten, Margarete*: Der Anfang des Weges 1834-1847. Evangelisch Taufgesinnte, Baptisten, Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Kassel. Zum 150. Gemeindejubiläum. Bremerhaven: Selbstverlag 1997, 23 S.
106. *Jelten, Margarete*: Gottes Ruf im Oderbruch. 1837-1857 von Berlin zur Niederung. Daten der ersten gläubigen Getauften zugeordnet. Bremerhaven: Selbstverlag 1997, 75 S.
Baptistische Mission und Gemeindebildung im Oderbruch.
107. Kolonie der Qualen. Die Geschichte der „Colonia Dignidad“ in Chile – eine Sekte im Zwielicht. Spurensuche im Rhein-Sieg-Kreis. Sonderdruck des Kölner Stadt-Anzeigers, Köln 1997, 28 S.
Auf Zeitzeugenberichten beruhende Artikelserie: Die Sekte entstand als „Private Sociale Mission“ in den 50er Jahren in der Nähe von Siegburg und unterhielt auch nach der Auswanderung nach Chile Stützpunkte in der Region. Ihre Mitglieder rekrutierte sie ursprünglich aus deutschen Baptistengemeinden.
108. Leben pur. 25 Jahre gemeinsames Leben. Erfahrungen aus einem Vierteljahrhundert. „Neues Land“ – Christliche Drogenarbeit. Mitteilungen. Sonderausgabe, Schorborn 1997, 34 S.
109. *Schmidt, Günter u. Joachim Persicke (Hg.)*: Wenn eure Kinder später einmal fragen. 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Kassel-Möncheberg. Kassel 1997, 108 S.
110. *Wardin, Albert W. (Hg.)*: Baptists around the World. A Comprehensive Handbook, Nashville/Tennessee: Broadman & Holman 1995, 474 S.

Umfassende Übersicht baptistischer Gemeinden innerhalb und außerhalb des Baptistischen Weltbundes

Aufsätze, Artikel

111. *Bärenfänger, Anneliese*: „Das deutsche Mädchen trägt Zöpfe!“ – Meine Schulzeit im „Dritten Reich“. In: Die Gemeinde 1997, Nr. 45/46, S. 37
112. *Bärenfänger, Anneliese*: Meine Schulzeit im „Dritten Reich“ (erweiterte Fassung). In: FF 7 (1997), S. 208-212
113. *Dammann, Rolf*: Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Freikirchen in der DDR. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 46-51
114. *Fleischer, Roland*: Der baptistische Judenmissionar Moses Richter. In: Die Gemeinde 1997, Nr. 31/32, S. 6
115. *Fornação, Frank*: Dietrich Bonhoeffer und die Baptisten (Interview mit R. Ebelin). In: Die Gemeinde 1997, Nr. 4, S. 8
116. *Fornação, Frank*: Jahrestagung des VefGT in Friedensau 17.-19. April. In: Die Gemeinde 1997, Nr. 19/20, S. 27
117. *Geldbach, Erich*: Die Theologische Sozietät und die Taufdiskussion. Einige Schlaglichter. In: ZThG 2 (1997), S. 202-206
118. *Geldbach, Erich*: Rezension von: Materne u. Balders (Hg.), Erlebt in der DDR. In: Theologische Literaturzeitung (1997), H. 11, Sp. 1043-1045
119. *Geldbach, Erich*: Einige Überlegungen zu Taufe und Mitgliedschaft. In: ZThG 2 (1997), S. 246-260
120. *Groß, Norbert*: Gemeinde der Gläubigen oder Gemeinde der Gläubiggetauften? Thesen zum Zusammenhang von Taufe und Gemeindegliedschaft. In: ZThG 2 (1997), S. 230-234
121. *Heinze, André*: Theologisches Forum zu Taufe und Mitgliedschaft. In: Die Gemeinde 1997, Nr. 21/22, S. 10
122. *Hitzemann, Günter*: 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen aus freikirchlicher Sicht. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 37-41
123. *Lütz, Dietmar*: Drewermann, die „Kleriker“ und wir. In: ZThG 2 (1997), S. 108-117.

- Zieht Parallelen zwischen römisch-katholischen Priestern und baptistischen Pastoren.
124. Mit kleinen Gruppen Gemeinde bauen. 20 Jahre Gemeindebibelschule. In: Blickpunkt Gemeinde 1 (1997) (Themaheft)
 125. *Nittnaus, Lothar*: „Dies ist die erste reguläre Baptistengemeinde, die ich in der Schweiz gesehen habe“. Neue Erkenntnisse über die Anfänge des Baptismus in der Schweiz. In: Gemeindebote. Monatschrift des Bundes der Baptistengemeinden in der Schweiz (1997), Nr. 10, S. 8-11
 126. *Priestley, David T.*: „A Raw and Hopeful Field“. Nineteenth Century Baptist Evangelism and Church Planting Among Ontario's Germans. In: American Baptist Quarterly 3 (1997), S. 251-276
Über August Rauschenbusch, Heinrich Schneider und Johann Stumpf
 127. *Reimer, Johannes*: Aussiedlergemeinden in Deutschland. Wohin geht die Reise? In: Die Gemeinde 1997, Nr. 5, S. 4-5
 128. *Schüttel, Gotthard*: Diakonie im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 82-90
 129. *Schultze, Dietmar*: China, kein weißer Fleck auf der Landkarte des Reiches Gottes. In: Die Gemeinde 1997, Nr. 25/26, S. 26-27
 130. *Schultze, Dietmar*: Ein Land, zwei Systeme (China und Hongkong). In: Die Gemeinde 1997, Nr. 25/26, S. 28
 131. *Strübind, Andrea*: Kennwort „Herbert aus Halle“. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR. In: ZThG 2 (1997), S. 164-201
Eine Textpassage mußte, da Druck auf die Hg. der ZThG ausgeübt wurde, geschwärzt werden.
 132. *Strübind, Andrea*: Ökumenischer Dank für den Frieden. Predigt zur Gedenkvesper des Westfälischen Friedens in der ACK Münster. In: Die Gemeinde 1997, Nr. 47/48, S. 6
 133. *Strübind, Kim*: Christen und Juden. Gesichtspunkte einer christlichen Israellehre. In: Blickpunkt Gemeinde 4 (1997), S. 14 f, 18-31
 134. *Strübind, Kim*: Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus. In: ZThG 2 (1997), S. 219-229
 135. *Strübind, Kim*: Vereinsnachrichten [der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik]. In: ZThG 2 (1997), S. 300-301.

136. *Strübind, Kim*: Zwischenruf zur Geschichtsdebatte: einerseits – andererseits. In: Die Gemeinde 1997, Nr. 25/26, S. 17
137. *Szobries, Heinz*: Graz '97 – ein neuer Aufbruch? In: Una Sancta (1997), H. 3, S. 189-192

Evangelisch-Methodistische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

138. *Friedrich-Buser, Maja*: Taufe und Kirchengliedschaft in evangelisch-methodistischer Perspektive. Die neuen Text der Generalkonferenz von 1996 theologisch untersucht. Mit einem Vorwort von Manfred Marquardt. Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1997 (EmK Forum 8), 51 S.
Ein Beitrag zur weltweiten Diskussion aus deutsch-schweizer Sicht.
139. *Klaiber, Walter*: Call and Response. Biblical Foundations of a Theology of Evangelism. Nashville 1997
Übersetzung von Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation, 1990.
140. *Klaiber, Walter*: Wer leitet die Kirche? Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1996 (EmK-Forum 5)
141. *Klaiber, Walter*: In Christus verbunden – der Welt verpflichtet. Botschaft des Bischofs an die Zentralkonferenz 1996 der EmK in Deutschland. Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1996 (EmK-Forum 7)
142. *Marquardt, Manfred (Hg.)*: Theologie in skeptischer Zeit. Mit Beiträgen von Hans Friedrich Geißer, Christoph Schwöbel, Wilfried Härle, Ulric Ziegler, Wolfgang Runow und Erhard Wiedenmann. Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1997 (Christliche Studienbeiträge 8), 136 S.
Das Buch geht auf Vorträge zurück, die auf einer „Theologischen Woche“ des Theologischen Seminars der EmK in Reutlingen gehalten wurden.
143. *Peters, Benedikt*: George Whitefield. Der Erwecker Englands und Amerikas. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung 1997, 476 S.
Rezension in: Freikirchen Forschung 1997, S. 258 f
144. Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche. Neufassung. Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1997 (EmK Forum 9), 40 S.
Die Sozialen Grundsätze sind eine Erklärung der weltweiten methodistischen Gesamtkirche, in dem sie im Sinne einer Orientierungshilfe zu aktuellen gesellschaftlichen Fragen Stellung nimmt.
145. *Voigt, Karl Heinz*: Jacob Albrecht. Ein Ziegelbrenner wird Bischof. Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1997, 120 S., 8 Bildseiten

Jacob Albrecht ist der Gründer der Evangelischen Gemeinschaft, die heute einen Traditionszweig der Evangelisch-methodistischen Kirche bildet.

146. *Weyer, Michel (Redaktion):* Eine offene Flanke zur Welt. Die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR. Dokumente und Erfahrungen. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. W. Klaiber. 1997 (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 46), 348 S. – S. 285-331, Zeittafel unter besonderer Berücksichtigung der Evangelisch-methodistischen Kirche, zusammengestellt von Michel Weyer.

Es handelt sich hier um eine Auswahl von Dokumenten aus staatlichen und kirchlichen Archiven, die im Auftrag der EmK in der früheren DDR zusammengestellt worden sind. Der Titel: „... eine offene Flanke zur Welt ...“, ist der Bischofsbotschaft vom 7. Juni 1972 (Dokument 13) entnommen, in der Bischof Härtel feststellte: „Kirche Jesu Christi muß eine offene Flanke zur Welt haben, weil sie die Kirche dessen ist, der die Welt liebt ...“. Darüberhinaus sind Mitteilungen aus der Zeit nach dem Umbruch veröffentlicht.

Aufsätze, Artikel

147. *[Brenner, Beatus]:* Kirchengemeinschaft zwischen Leuenberger Kirchen und den methodistischen Kirchen in Europa. In: MDKI 48 (1997), S. 20
148. *Brose, Martin E.:* Die Liebe Gottes zu den Gefangenen. Wie die Wesleys sich um Gefangene und Todeskandidaten mühten. In: Wort und Weg 11 (16.3.1997)
149. *Eschmann, Holger:* Burnout! Die Gefahr innerer und äußerer Emigration aus dem Dienst. In: Deutsches Pfarrerberblatt 97 (1997), S. 626-630
150. *Gebauer, Roland:* Sehen und Glauben. Zur literarisch-theologischen Zielsetzung des Johannesevangeliums. In: Theologie für die Praxis, 23 (1997), H. 2, S. 39-57
151. *Geldbach, Erich:* Rezension von K.H. Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. In: MDKI 48 (1997), S. 15
152. *Härle, Wilfried:* Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt als Thema und Perspektive der lutherisch-methodistischen Ökumene. In: Theologie für die Praxis. Zeitschrift des Seminars der Ev.-methodistischen Kirche 23 (1997), Nr. 1, S. 3-17

Es handelt sich um eine Vorlesung im Theologischen Seminar der EmK aus der Reihe: 10 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft der EmK und den Kirchen der EKD

153. *Hiob, Arne*: Evangelische Minderheiten in Osteuropa. Beispiel Estland: Kirche im Sog des Westens. In: *Una Sancta* (1997), H. 2, S. 121-124
Zur Situation des Sprengels von Mittel- und Südeuropa der EmK (aus der Bischofsbotschaft von Bischof Bolleter).
154. *Klaiber, Walter*: Die Schriften des Neuen Testaments. In: *Die Schriften der Bibel. Entstehung und Botschaft*, hg. v. Walter Klaiber u. Siegfried Hermann. Stuttgart 1996, S. 199-235
155. *Klaiber, Walter*: Heil als zentrale Botschaft. In: *Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996, S. 77-96
156. *Lauber, Rosemarie*: Kapellenschuld-Tilgung: Kollektier- und Sängerreise Ernst Gebhardts und seiner Tochter Maria zu Gunsten der Abtragung der Kapellenschulden der Bischöflich-methodistischen Mission in Deutschland und der Schweiz 1881-1883. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft der EmK* (1997), H. 1, S. 3-13
157. *Lichtenberger, Hermann*: Qumran. In: *TRE* Bd. 28 (1997), S. 45-79
158. *Marquardt, Manfred*: Artikel in: *Evangelisches Kirchenlexikon*. 3. Aufl., Bd. 5 (1997): George Fox (Sp. 180), Charles Wesley (Sp. 651), John Wesley (Sp. 651-653), George Whitefield (Sp. 655)
159. *Miscellana*: Eine Zeitungsnachricht aus 1895: Agitatorisches Methodistenbegräbnis in Tabarz. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft der EmK* (1997), H. 1
160. *Mohr, Helmut*: Zur Bedeutung von Bischof Samuel P. Spreng. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft der EmK* (1997), H. 1, S. 14-16
161. *Mohr, Helmut*: Reformation und evangelisches Freikirchentum – Anmerkungen dazu im Blick auf die methodistische Tradition. In: *FF* 6 (1996), S. 34-46
162. *Pfleiderer, Georg*: Rezension von K.H. Voigt, *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft*. In: *Theologische Literaturzeitung* (1997), H. 9, Sp. 830-832
163. *Raedel, Christoph*: Erziehungs- und Bildungsarbeit im englischen Methodismus des 18. Jahrhunderts. In: *FF* 7 (1997), S. 9-42
164. *Renders, Helmut*: Die Missionsarbeit der Wesleyanischen und Bischöflichen Methodistenkirchen auf der iberischen Halbinsel und ihr soziales, wirtschaftliches und politisches Umfeld. In: *Mitteilungen der Studiengemeinschaft der EmK* (1997), H. 2, S. 3-44

165. *Uhlmann, Herbert*: Kirchlicher Unterricht in der Evangelisch-Methodistischen Kirche. Ostdeutsche Jährliche Konferenz. In: *Una Sancta* (1997), H. 1, S. 32-37
166. *Uhlmann, Herbert*: Welchen Christus meinen wir? In: *Theologie für die Praxis* 23 (1997), H. 2, S. 58-71
167. *Voigt, Karl Heinz*: Bestrafung für Kirchenaustritt? In: *epd für die Kirchliche Presse*, Nr. 1 (2.1.1997), S. 11 f
168. *Voigt, Karl Heinz*: Leben im Widerstreit. Bischof F.H. Otto Melle zum 50. Todestag. In: *Wort und Weg* (1997), H. 12, S. 5
169. *Voigt, Karl Heinz*: Fremd in der eigenen Heimat (100. Todestag Carl H. Doering). In: *Wort und Weg* (1997), H. 21, S. 6
170. *Voigt, Karl Heinz*: Spaßvogel und Diplomat (100. Geburtstag Bischof Reuben H. Müller). In: *Wort und Weg* (1997), H. 22, S. 16
171. *Voigt, Karl Heinz*: Ökumenischer Fortschritt zwischen Kirchenpolitik und „reiner Lehre“. Was hat uns die EmK-EKD-Ökumene gebracht? Zehn Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft (Erinnerungen und Einsichten). In: *FF* 7 (1997), S. 115-136
172. *Voigt, Karl Heinz*: „... mithelfen beim Aufbau des Reiches Gottes“. In: *FF* 7 (1997), S. 137-144
173. *Voigt, Karl Heinz*: Die Evangelisch-methodistische Kirche. In: Michael Klöcker u. Udo Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland*. Landsberg/Lech: Olzog, Lose Blattausgabe 1997 ff, II.2.2.2.5, S. 27-31
174. *Voigt, Karl Heinz*: Zehn Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. In: *Wort und Weg* (7.9.1997), Nr. 36, S. 5
175. *Voigt, Karl Heinz*: EKD und Methodisten: mehr Verbindlichkeit tut not. 10 Jahre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. In: *epd für die Kirchliche Presse* (10.9.1997), S. 14 f; auch in: *Reformierte Kirchenzeitung* 138 (15.9.1997), S. 395
176. *Voigt, Karl Heinz*: „Mit gebrochener Kraft und stumpfem Schwert ...“ (25. Todestag Ernst Pieper DD). In: *Wort und Weg* (1997), H. 41, S. 13
177. *Voigt, Karl Heinz*: Tiesmeyer, Ludwig. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, begr. und hg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt von Traugott Bautz. XII. Bd. (1997), S. 74-79

178. *Voigt, Karl Heinz*: Titus Albert. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. und hg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt von Traugott Bautz. XII. Bd. (1997), S. 245-247
179. *Voigt, Karl Heinz*: Treviranus, Georg Gottfried. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. und hg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt von Traugott Bautz. XII. Bd. (1997), S. 474-479
180. *Voigt, Karl Heinz*: Umbreit, Samuel John. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. und hg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt von Traugott Bautz. XII. Bd. (1997), S. 906-909
181. *Voigt, Karl Heinz*: In zwei Kirchen verwurzelt: Paul Schweikher (100. Todestag). In: Wort und Weg (1997), H. 49, S. 12
182. *Voigt, Karl Heinz*: Eindrucksvoll und Eigenwillig (Johann Conrad Link zum 175. Geburtstag). In: Wort und Weg (1997), H. 51-52, S. 15
183. *Weyer, Michel*: Eine oft gehörte Frage: War John Wesley Freimaurer? In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft der EmK (1997), H. 1, S. 17-23
184. *Zehrer, Karl*: Luther und Wesley. Impressionen. In: FF 6 (1996), S. 47-51
185. *Schuler, Ulrike*: Evangelische Gemeinschaft – Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen. Ein Forschungsbericht. In: FF 7 (1997), 213-216

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

186. *Brenner, Waldemar*: Freie evangelische Gemeinden und die Christliche Friedenskonferenz (CFK). Dokumentation. Masch. Privatdruck 1997, 45 S.
Zum Historischen Seminar des VefGT in Prag, Oktober 1997
187. *Strauch, Peter*: Typisch FeG. Freie Gemeinden unterwegs ins neue Jahrtausend. Witten: Bundes-Verlag 1997, 264 S.
188. *Weyel, Hartmut*: So stell ich mir Gemeinde vor. Kennzeichen der Gemeinde Jesu Christi. Biblische Strukturen und modernes Profil. Gießen/Basel: Brunnen 1997, 278 S.

Aufsätze, Artikel

189. *Betz, Ulrich*: Diakoniewerk Elim in Hamburg im Bund Freier evangelischer Gemeinden. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeits-

gemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 93-95

190. *Imhof, Otto*: Diakonisches Werk Bethanien in Solingen im Bund Freier evangelischer Gemeinden. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 95-102
191. *Schulze, Wolfgang*: Diakonie im Bund Freier evangelischer Gemeinden. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 91-93

Heilsarmee

Aufsätze, Artikel

192. *Charlet, Horst*: Das Sozialwerk der Heilsarmee. Ein christlicher Auftrag in Geschichte und Gegenwart. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 117-122

Mennoniten

Selbständige Veröffentlichungen

193. *Fischer, Norbert u. Marion Kobelt-Groch (Hg)*: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag. Leiden u.a.: Brill 1997 (Studies in Medieval and Reformation Thought 61), 312 S.
194. *Loewen, Harry*: Keine Bleibende Stadt. Mennonitische Geschichten aus fünf Jahrhunderten. 2. Aufl. Hamburg-Altona: Kämpers 1997, 278 S.
Persönliche Lebensschicksale und Glaubenserfahrungen von der Reformationszeit bis zur Gegenwart
195. *Reimer, Johannes*: Seine letzten Worte waren ein Lied. Martin Thielmann, Leben und Wirken des Kirgisien-Missionars, hg. von der Hist. Kommission des Bundes Taufgesinnter Gemeinden. Lage: Logos 1997, 115 S.

Aufsätze, Artikel

196. Bas, J.-H.: 200 Jahre Mennoniten-Kirche „Am Markt“ zu Norden. In: MGBI 54 (1997), S. 220-223
197. Bergtholdt, Hanspeter u. Günter Krüger: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 74-82
198. Driedger, E.: Der Neubau der Mennonitischen Forschungsstelle. In: MGBI 54 (1997), S. 218-220
199. Goertz, Hans-Jürgen: Darstellung aus der Perspektive gegnerischer Geschichtsschreibung. Rezension von Mira Baumgartner: Die Täufer und Zwingli. In: Theologische Literaturzeitung (1997), H. 6, Sp. 573-575
200. Klaassen, Horst: Nationalität: Mennonit? Mennonitische Auswanderungslager in Backnang 1947 bis 1953. In: MGBI 54 (1997), S. 89-114
201. Martin, Michael: Die lutherisch-mennonitischen Beziehungen in Deutschland. Vereinbarung der gegenseitigen Einladung zum Abendmahl. In: Una Sancta (1996), H. 3, S. 245-255
202. Mattern, Marlies: Leben im Abseits. Frauen und Männer im Täufertum (1525-1550). In: MGBI 54 (1997), S. 207-211
203. Mennonitische Geschichtsblätter (1997)

Quäker*Selbständige Veröffentlichungen*

204. Specht, Inge: Soziale Zeugnisse der Quäker. Richard L. Cary-Vorlesung 1997. Bad Pyrmont: Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) 1997, 36 S.

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche*Aufsätze, Artikel*

205. Klän, Werner: Schritte auf dem Weg zu konfessionell-lutherischer Bewußtwerdung. Sieben Briefe Rudolf Rocholls an Ernst Wilhelm Hengstenberg nebst einer autobiographischen Skizze. In: Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne, hg. v. Jürgen Diestelmann. Groß Oesingen 1997, S. 266-285

206. *Rolf, Diethardt*: SELK 2000 – eine Kirche auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. In: : Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne, hg. v. Jürgen Diestelmann. Groß Oesingen 1997, S. 344-352
207. *Solle, Volker*: Vereinstätigkeit im Dienst kirchlicher Erneuerung. Eine Fallstudie über den Waldeckischen Missionsverein als Problemanzeige. In: : Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne, hg. v. Jürgen Diestelmann. Groß Oesingen 1997, S. 443-472
208. *Süß, Stefan*: Das Diakonische Werk der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. In: 1957-1997. 40 Jahre Diakonische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen. Vertretung der „Freikirchen“ im Diakonischen Werk der EKD. Stuttgart o.J. [1997], S. 124-130
209. Zum Thema „Frauenordination“: Lutherische Theologie und Kirche (1997), H. 2

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

210. *Dunton, Hugh u. Daniel Heinz u.a. (Hg)*: Heirs of the Reformation. The Story of the Seventh-day Adventists in Europe. Grantham (England): Stanborough Press 1997
211. *Parasej, A.F. u. N.A. Zukaliuk*: Bednaja, brosjemaja bureju (Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in der Ukraine). Kiew 1997
212. *Waber, Karl*: Streiflichter aus der Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten in der Schweiz (1865-1901). Krattigen: Advent-Verlag 1995

Aufsätze, Artikel

213. Adventisten. Opfer von Selbstjustiz. In: MDEZW 60 (1997), S. 317 f und in: Glaube in der 2. Welt 7/8 (1997), S. 8
Verfolgung von Adventisten in Dagestan
214. *Fischer, Roland E.*: Predigerfrauen in der Adventgemeinde. Eine Untersuchung anhand der Zeitschrift „Aller Diener“. In: FF 7 (1997), S. 234-248

215. *Hartlapp, Johannes*: Grundlagen und Spannungsfelder adventistischer Erziehungsphilosophie. In: FF 7 (1997), S. 43-50
216. *Heinz, Daniel*: Adventisten in Rußland. Geschichte und Gegenwart. In: Glaube in der 2. Welt 5 (1996), S. 27-28
217. *Heinz, Daniel*: Antitrinitarisches und trinitarisches Erbe im Rahmen der christologischen Lehrentwicklung der Siebenten-Tags-Adventisten. In: Der Adventglaube in Geschichte und Gegenwart, Bd. 39. Frankfurt: W. Bromba 1997, S. 59-73
218. *Heinz, Daniel*: Gezählt zu den Gerechten. Adventisten retten Juden vor dem Holocaust. In: Adventecho, 1 (1997), S. 10-11
219. *Heinz, Daniel*: Kriegsdienstverweigerer und religiöser Pazifist: Der Fall Anton Brugger und die Haltung der Siebenten-Tags-Adventisten im Dritten Reich. In: Jahrbuch des Dokumentationsarchives des österreichischen Widerstandes 1996, S. 41-56

Täuferium

Selbständige Veröffentlichungen

220. *Seebaß, Gottfried*: Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Göttingen 1997, 384 S.

Aufsätze, Artikel

221. *Fast, Heinold*: Zum Verbleib des Täufers Jörg Maler nach dem 18. April 1559. In: MGBI 54 (1997), S. 153-155
222. *Fast, Heinold*: Zur Überlieferung des Leser-Amtes bei den oberdeutschen Täufern. In: MGBI 54 (1997), S. 61-68
223. *Gregory, Brad S.*: Weisen die Todesvorbereitungen von Täufermärtyrern geschlechtsspezifische Merkmale auf? In: MGBI 54 (1997), S. 52-60
224. *Jecker, Hanspeter*: Die Hinrichtung einer Täuferin in Rheinfelden – die letzte im frühneuzeitlichen Europa? In: MGBI 54 (1997), S. 76-88
225. *Rothkegel, Martin*: Hutterische Handschriften in Hamburg. In: MGBI 54 (1997), S. 116-152
226. *Rothkegel, Martin*: Die Vereinigungsbestrebung zwischen Hutterern und Sozinianern in der Mitte des 17. Jahrhunderts und ihre Voraussetzungen in den hutterischen Lehrtraditionen. In: FF 7 (1997), S. 94-101

227. *Spallek, Johannes*: Ein Bidnis von Menno Simons. In: MGBI 54 (1997), S. 161-170
228. *Wagner, Margarete*: Das „Hasenhaus“ in Wien – Schauplatz der Festnahme dreier Täufer? In: MGBI 54 (1997), S. 69-75
229. *Wolgast, Eike*: Melanchthon und die Täufer. In: MGBI 54 (1997), S. 31-51

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

Aufsätze, Artikel

230. *Bria, Ion*: „Neu-Evangelisierung“ Europas, Orthodoxe Anfragen. In: *Una Sancta* (1997), H. 2, S. 99-108
231. *Geldbach, Erich*: Die Geburt des Fundamentalismus in den USA. In: *Der Überblick* 33 (1997), S. 25-27
232. *Geldbach, Erich*: Thesen zum Fundamentalismus. In: *ZThG* 2 (1997), S. 83-100.
Mit Synopse thematischer Schwerpunkte aus protestantischer, fundamentalistischer, evangelikaler und charismatischer Sicht.
233. *Gundjajev, Kirill*: Fundamentalistische Phänomene im nachkommunistischen Rußland. In: *Una Sancta* (1997), H. 2, S. 90-98
234. *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JETH) 1997*, hg. von *Heinz-Werner Neudorfer*. Wuppertal: Brockhaus 1997, 360 S.
235. *Lütz, Dietmar*: Die Wahrheit des Fundamentalismus. In: *ZThG* 2 (1997), S. 101-107.
236. *Hempelmann, Reinhard*: Christlicher Fundamentalismus. In: *MDEZW* 60 (1997), S. 162-172.
237. *Pieh, Eleonore*: Rekonstruktionismus: Der wiederentdeckte Postmillenarismus. In: *MDEZW* 60 (1997), S. 173-178.
238. *Pieh, Eleonore*: Rezension zu: Dietz, Lange (Hg.), *Religionen, Fundamentalismus, Politik*. Vorträge im Rahmen des Studium generale der Georg-August-Universität Göttingen im Wintersemester 1994/1995. Frankfurt 1996, 228 S. In: *MDEZW* 60 (1997), S. 191.
239. *Pieh, Eleonore*: Partei Bibeltreuer Christen auf Erfolgskurs? In: *MDEZW* 60 (1997), S. 255 f
240. *Vellenga, Sipco J. Houten*: Ist das Wachstum der evangelikalen Bewegung in den Niederlanden eine fundamentalistische Erweckung?

In: Theol. Zeitschrift, hg. von der Theol. Fakultät der Universität Basel (1997), H. 4, S. 361-372

241. *Wüst, Jürgen*: Wahre Liebe wartet. Vom Bekenntnis junger Christen zur sexuellen Enthaltsamkeit vor der Ehe. In: MDEZW 60 (1997), S. 337-342.

Glaubensmissionen

Selbständige Veröffentlichungen

242. *Berneburg, Eduard*: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974-1989). Wuppertal: Brockhaus 1997, 413 S.
243. *Laura Pessy (Hg.)*: Joseph Booth, Africa for the African. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 1996 (Karchere Texte Nr. 6), 114 S.
244. *Fiedler, Klaus*: Christianity and African Culture. Conservative German Protestant Missionaries in Tansania 1900-1940. Leiden: Brill 1996, 239 S.
245. *Fiedler, Klaus, Paul Gundani u. Hilary Mijoga (Hg.)*: Theology Cooked in an African Pot. Special Volume, ATISCA Bulletin No. 5/6 (1996/97). Zomba 1998, 181 S.
246. *Fiedler, Klaus*: The Story of Faith Missions. Oxford 1994, 428 S., auch Southerland NSW/Australia 1994; reedited Oxford 1995 mit dem Untertitel: From Hudson Taylor to Present Day Africa
247. *Langworthy, Harry*: Africa for the African. The Life of Joseph Booth. Blantyre: CLAIM 1996 (Kachere Monograph 2), 520 S.
Booth, ein Baptist, gab den Anstoß zu zwei oder drei interdenominationellen Missionen, drei Baptistischen Denominationen und den Seventh-Day-Adventists in Malawi.
248. *Phiri, Isabel Apawao, Kenneth R. Ross u. James L. Cox (Hg.)*: The Role of Christianity in Development, Peace and Reconstruction. Southern Perspectives. Nairobi: All Africa Conference of Churches 1996
Enthält u.a. einen Aufsatz von Klaus Fiedler: The Contribution of the Post-Classical Missions and Churches to Social Development and Political Change in Malawi. A Case Study, S. 101-117

Aufsätze, Artikel

249. *Bahr, Dieter*: Die Keltische Kirche Irlands und ihre Mission, Teil I: Eine Erweckung im 5. Jahrhundert. In: Charisma 100 (Düsseldorf 1997), S. 17-19

- Bahr, der sich seit über 20 Jahren eingehend mit der keltischen Kirche Irlands beschäftigt und darin gewisse Parallelen zu den heutigen Freikirchen sieht (Bekehrung und Heiligung, Glaubenstaufe, charismatische Gaben, Abendmahlsgemeinschaft) stellt in diesem Artikel besonders Patrick, den Apostel des 5. Jahrhunderts, vor.
250. *Bahr, Dieter*: Die keltische Kirche Irlands und ihre Mission, Teil II: Columba und die Insel Iona. In: *Charisma* 101 (Düsseldorf 1997), S. 28 f
 251. *Bahr, Dieter*: Die keltische Kirche Irlands und ihre Mission, Teil III: Kolumbanus und die Missionierung des europäischen Festlandes. In: *Charisma* 102 (Düsseldorf 1997), S. 20 f
 252. *Fiedler, Klaus*: Evangelical Mision Theology I. Art. In: Karl Muller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans and Richard H. Bliese (Hg.), *Dictionary of Missions*. Maryknoll: Orbis 1997, S. 144-146
 253. *Fiedler, Klaus*: Faith Missions. In: Karl Muller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans and Richard H. Bliese (Hg.), *Dictionary of Missions*. Maryknoll: Orbis 1997, S. 158-161
 254. *Fiedler, Klaus*: Post-classical Missions and Churches in Africa. Identity and Challenge to Missiological Research. In: *Missionalia*, Vol. 23 No.1 (1995), S. 92-107
 255. *Padberg, Lutz E. von*: Topos und Realität in der frühmittelalterlichen Missionspredigt. In: *Hagiographica. Rivista di agiografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo Latino* 4 (1997), S. 35-70
 256. *Kürschner-Pelkmann, Frank*: Antwort auf globale Krisen. Gründung der Vereinigten Evangelischen Mission. In: *Evangelische Kommentare* 1996, H. 7, S. 401-402
 257. *Padberg, Lutz E. von*: Bibel und Mission im Spiegel der Briefe des Bonifatius. In: *Dein Wort ist die Wahrheit: Festschrift für Gerhard Maier. Beiträge zu einer schriftgemäßen Theologie*, hg. v. Eberhard Hahn, Rolf Hille u. Hans-Werner Neudorfer. Wuppertal: Brockhaus 1997 (Monographien und Studienbücher 424), S. 333-344

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

258. *Bially, Gerhard*: Wenn Warten sich lohnt. Erweckung in Pensacola (Mit einem Vorwort von Wolfram Kopfermann). Lüdenscheld/Düsseldorf 1997, 188 S.
Bericht über den bisher größten pfingstlich-charismatischen Aufbruch in der westlichen Hemisphäre am Ende des 20.Jhds., der mit den Anfängen der Pfingstbewegung in der

Azusa Street am Anfang des 20. Jhds. verglichen wird. Beleuchtet werden auch die historischen, soziologischen und theologischen Wurzeln.

259. *Föller, Oskar*: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich. 3. Auflage, Wuppertal/Zürich 1997, 728 S.
260. *Hollenweger, Walter J.*: Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen. Göttingen 1997, 520 S.
Hollenweger beleuchtet die Wurzeln der Pfingstbewegung, die er in „schwarze mündliche“, „katholische“, „evangelikale“, „kritische“ und „ökumenische Wurzel“ untergliedert. „Der Hauptgrund“ für dieses umfassende Werk „ist nicht das erstaunliche Wachstum der Pfingstbewegung/charismatischen Erneuerung/unabhängigen Kirchen von null auf beinahe 500 Millionen in weniger als einem Jahrhundert [...], sondern] daß die Pfingstbewegung an einer Wegschneide angekommen ist“ (Hollenweger).
261. *Schmidgall, Paul*: 90 Jahre deutsche Pfingstbewegung. Erzhausen: Leuchter 1997, 164 S.
Schmidgall, seit 1994 Vorsitzender der Pfingstdenomination „Gemeinde Gottes“ in Deutschland, versucht, in zehn knappen Kapiteln die Pfingstbewegung und schließlich auch die Charismatische Erneuerung zu skizzieren. Sowohl ein Überblick (theologisch-systematisch; kirchengeschichtlich; weltweite Perspektive) wie eine kurze Aufarbeitung der Anfänge und Entwicklung in Deutschland mit einem eigenen Kapitel über „Die Pfingstbewegung in der NS-Zeit“ (36seitiges Lit.-Verz.).
262. *Schmidgall, Paul*: 90 Jahre deutsche Pfingsbewegung. Erzhausen: Leuchter Verlag 1997, 162 S.
263. *Schmidgall, Paul*: 90 Jahre Pfingstgemeinden in Deutschland. Vorstellung der im Forum freikirchlicher Pfingstgemeinden zusammengeschlossenen Gruppen in der Pfingstbewegung. Erzhausen: Leuchter Verlag 1997, 42 S.
264. Wie ist geistliche Erneuerung heute möglich? – Referate und Hintergrundmaterial vom 2. (charismatischen) „Forum Pneumatologie“. Wetzlar 1997 (idea-Dokumentation 18/97), 44 S.
Hauptreferate von Josef Sudbrack und Stephan Ranke. Stellungnahmen von Karl Albiets, Peter Dippl, Johann Koller u.a. Leitung: Siegfried Großmann

Aufsätze, Artikel

265. *Abt, Norbert*: Freikirchen verärgert über Sektenverdacht. In: C-Report 5 (Hochheim 1997), S. 1-3, 13
Im Rahmen der Arbeit der Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages sahen sich Freikirchen falsch eingeordnet. Abt führte ein Gespräch mit Ortrun Schätzle (CDU), der Vorsitzenden der Kommission.
266. *Abt, Norbert*: „Von Jesus begeistert“. BFP feiert 50jähriges Bestehen. In: C-Report 5 (Hochheim 1997), S. 11-13

Neben einem Bericht von der Jubiläumsveranstaltung in Griesheim, bei der Max Schläpfer, Präsident der Pfingstmission in der Schweiz, sprach, findet sich hier ein ausführliches Interview mit Ingolf Ellßel, dem Präses des BFP.

267. *Baar, Hanne*: Ich mag das laute Christentum ... Besuch in der Christlichen Gemeinde Köln. In: *Charisma* 101 (Düsseldorf 1997), S. 12 f
Diplompsychologin Baar beschreibt ihre Eindrücke in der von der Presse und kirchlichen Stellen kritisierten freien, charismatischen Gemeinde in Köln, der Monate zuvor die Gemeinnützigkeit aberkannt wurde, und führt ein Interview mit den Gemeindeleitern.
268. *Baumert, Norbert*: Gespräche mit Pfingstlern über Evangelisation und Proselytismus. In: *Rundbrief für Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche* 22 (Karlsruhe 1997), S. 34
269. *Bially, Gerhard*: Erweckung in Pensacola. Wenn Warten sich lohnt. In: *Charisma* 100 (Düsseldorf 1997), S. 1-6.
Seit dem 18. Juni 1995 hören die Erweckungsversammlungen im Stadtteil Brownsville von Pensacola (Florida) nicht auf. Kinder haben Visionen von Jesus. Drogenabhängige, Prostituierte und Zuhälter, Hausfrauen, Studenten und Geschäftsleute finden ein neues Leben in Jesus. (Weitere Berichte davon inzwischen in Rundfunk, Fernsehen und Presse in den USA, der BRD und vielen anderen Ländern.)
270. *Bially, Gerhard*: Die DDR ist vergangen, das Julius-Schniewind-Haus geblieben. 40 Jahre Julius-Schniewind-Haus. In: *Charisma* 101, (Düsseldorf 1997), S. 7
Seit den Anfängen der Charismatischen Bewegung diente das Schniewindhaus in Schönbeck bei Magdeburg mit seiner Schwesternschaft als eines der bedeutendsten Zentren im deutschsprachigen Raum (u.a. für Pfarrertagungen mit Referenten aus aller Welt).
271. *Eggers, Ulrich zu*: Hank Hanegraaff: Der Papst der Charismatik-Kritiker. Wer korrigiert die Kirchenwächter-Szene? In: *Aufatmen* 4/97 (Witten 1997), S. 72 f
Bei aller Wertschätzung für das geistliche Wächteramt, das auch Sektenspezialisten wie Hank Hanegraaff (USA) innezuhaben glauben, warnt Eggers davor, „nur mit dem Nachschub von ständig neuen schlechten Nachrichten“ die eigene Existenz zu legitimieren. In seinen Büchern, die teilweise zu Bestsellern geworden sind, kritisiert Hanegraaff nicht nur die Pfingstbewegung und die Charismatische Erneuerung generell, sondern auch spezielle prominente Vertreter und ihre Werke sowie die großen Aufbrüche der 90er Jahre in Toronto und Pensacola.
272. *Eichler, Astrid*: Dornbusch in der Wüste. Das Julius-Schniewind-Haus bei Magdeburg. In: *Aufatmen* 4/97 (Witten 1997), S. 74-76
Zum 40jährigen Bestehen des Schniewind-Hauses erzählt die evangelische Pfarrerin aus Buchholz, Brandenburg, von der Entstehung und dem Werdegang dieser Einkehrstätte.
273. *Großmann, Siegfried*: Das Charisma des Humors. In: *Una Sancta* (1997), H. 4, S. 289-293
Auf dem Hintergrund des „Toronto-Segens“

274. *[Hempelmann, Reinhard]*: Streit über das Thema „geistlicher Mißbrauch“. In: MDEZW 60 (1997), S. 377-379
Betrifft: Charismatiker, Evangelikale, „Erweckungs- u. Erneuerungsbewegungen“ (so MDEZW)
275. *Hempelmann, Reinhard*: Die Charismatische Bewegung: Anliegen – Erscheinungsbild – Herausforderungen und Gefährdungen. In: Unternehmen Kirche. Organisationshandbuch für Pfarrer und Gemeinde. Stadtbergen, März 1997, 3-2.3, S. 85-104
276. *Hempelmann, Reinhard*: Wehen der Endzeit. Apokalyptische Bewegungen im Kontext charismatischer und evangelikaler Bewegungen. In: H. Gasper u. F. Valentin, Endzeitfieber, Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten. Freiburg. i.Br. 1997, S. 51-69
277. *Hempelmann, Reinhard*: Pfingstlich-charismatische Bewegungen als Trendreligion. In: idea-Spektrum Nr. 20 (1997), S. 16 f
278. *[Hempelmann, Reinhard]*: Willow Creek Kongresse in Hamburg. In: MDEZW 60 (1997), S. 24-27
279. *Hempelmann, Reinhard*: Zur Wahrnehmung des Bösen aus kirchlicher und charismatischer Sicht. In: Craheimer Reflexionen Nr. 1: Realität und Wahrnehmung des Bösen. Stadtlauringen 1997, S. 13-28
280. *Hollenweger, Walter J.*: Zeichen und Wunder. Kritik der Pfingstler an den Heilungsevangelisten. In: Wort und Antwort. Zeitschrift für Fragen des Glaubens (Dominikanerprovinz Teutonia). Düsseldorf 3 (1996), S. 101-107
281. *Passon, Klaus-Dieter*: Die Zellenbewegung. Die Gemeinde der Zukunft. In: Charisma 101 (Düsseldorf 1997), S. 1-6 u. 30-32
„Die Gemeinde der Zukunft wird Zellengemeinde sein oder sie wird nicht mehr sein!“ Mit dieser provozierenden These Robert Logans setzt sich der Pastor des Düsseldorfer Jesus-Hauses, K.-D. Passon, auseinander und legt selbst ein „Plädoyer für einen Gestaltwandel der Gemeinde an der Schwelle zum 21. Jh. hin zur Zellen-gemeinde“ ab. Kirchengeschichtliche Beispiele (von Jesu Jüngerkreis angefangen über Petrus Waldus, Martin Luther, Philipp Jakob Spener, John Wesley bis hin zum pfingstlich-charismatischen Aufbruch in unserem Jh.) verstärken das Anliegen.
282. *Penkazki, Werner*: Zum Toronto-Segen – zwei Jahre danach. In: Licht und Leben 3 (1996), S. 9-12
283. *Ranke, Stephan*: Dem persönlichen Glauben neues Leben geben. Alpha-Kurse – ein Angebot für die Gemeindeglieder und Fernstehende. In: Deutsches Pfarrerberblatt 97 (1997), S. 236-239

Sonstige

Aufsätze, Artikel

284. Böhmisches Brüder: Vorreiter der Versöhnungspolitik. EKD will „Gebotene Hand ergreifen“. VEF-Erklärung (vom 12. November 1996) zur deutsch-tschechischen Situation: In: Reformierte Kirchenzeitung (1997), H. 1, S. 13-14
Es handelt sich hier um eine Minderheitskirche, die 1, 5% der Bevölkerung ausmacht und die zweitgrößte nach der römisch-katholischen Kirche ist. Entstanden 1918 als lutherisch-reformierte Union in Böhmen und Mähren
285. *Wasem, Peter*: Die Gebote der Langmeiler Sekte. Eine regionale Separation im 19. Jahrhundert, deren Gedanken sie selbst überlebten. In: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde 62 (1995), S. 107-118

Autoren

Abt, Norbert 265-266
Althaus, Thomas 64
Atwood, Craig D. 65-66

Baar, Hanne 267
Bahr, Dieter 249-251
Baldauf, Inge 67
Balders, Günter 95.
Bärenfänger, Anneliese 111-112
–, Manfred 94
Bas, J.-H. 196
Baumert, Norbert 268
Bergtholdt, Hanspeter 197
Berneburg, Eduard 242
Betz, Ulrich 189
Beuker, Jan Gerrit 49-50
Bially, Gerhard 258, 269-270
Birmelé, André 20
Birnstein, Uwe 21
Blail, Gerhard
Brenner, Beatus 147, 22
–, Waldemar 186
Bria, Ion 230
Brose, Martin E. 148

Charlet, Horst 192
Cox, James L. 248

Dammann, Rolf 113
Daniel, Thilo 68
Dobler, Elisabeth 69
Doerfel, Marianne 70-71
Driedger, E. 198
Dunton, Hugh 210

Ebeling, Rainer 17, 24
Eggers, Ulrich zu 271
Eichler, Astrid 272
Eschmann, Holger 149

Fast, Heinold 221-222
Faull, Katharine 58
Fiedler, Klaus 244-246, 252-254
Finze-Michaelsen, Holger
Fischer, Norbert 193
–, Roland E. 214
Fleischer, Roland 114
Föllner, Oskar 259
Fornaçon, Frank 115-116
Freeman, Arthur J.
Friedrich-Buser, Maja 138

Gebauer, Roland 150
Geldbach, Erich 10, 12, 25, 26,
98, 117-119, 151, 231-232
Goertz, Hans-Jürgen 199
Graf, Friedrich Wilhelm 27
Gregory, Brad S. 223
Greschat, Martin 6
Groot, Aart de:
Groß, Norbert 120
Großmann, Siegfried 28, 273
Gundjajev, Kirill 233
Günther, Walther 74

Hahn, Hans-Otto 29
Härle, Wilfried 152
Hartlapp, Johannes 215
Heinz, Daniel 210, 216-219

Heinze, André 100, 121
 Hempelmann, Reinhard 6, 11,
 236, 274-279
 Hermann, Volker 2
 Hertrampf, Stefan 60
 Hertzsch, Raimund 61
 Hiob, Arne 153
 Hitzemann, Günter 122
 Hollenweger, Walter J. 260, 280

Imhof, Otto 190

Jacobi, Juliane 30
 Jaehnisch, Gerhardt 62
 Jecker, Hanspeter 224
 Jelten, Margarete 105-106
 Jung, Martin 31

Kaiser, Jochen Christoph 2
 Klaassen, Horst 200
 Klaiber, Walter 32-34, 139-141,
 154-155
 Klän, Werner 18, 205
 Knabe, Wolfgang 63
 Kobelt-Groch, Marion 193
 Korthaase, Werner 75
 Krüger, Günter 197
 Kuhn, J. 51
 Kürschner-Pelkmann, Frank 256
 Kürzdörfer, Klaus 35

Lächle, Rainer 36
 Langworthy, Harry 247
 Lauber, Rosemarie 156
 Laura Pessy 243
 Lenders, Marc 37
 Lichtenberger, Hermann 157
 Loewen, Harry 194

Loth, Wilfried 6
 Lüchtenborg, H. 52
 Lütz, Dietmar 123, 235

Marquardt, Manfred 142, 158
 Martin, Michael 201
 Mattern, Marlies 202
 Mechtel, Dieter 19
 Michel, Gerhard 54
 Modrow, Irina 76-78
 Mohr, Helmut 160-161
 Neudorfer, Heinz Werner 234

Nipkow, Karl-Ernst 38
 Nittnaus, Lothar 125
 Nüchtern, Michael 13-14

Padberg, Lutz E. von 39-40,
 255, 257
 Parasej, A.F. 211
 Passon, Klaus-Dieter 281
 Pawlowski, Hans-Martin 41
 Pelzer, Friedrich 94
 Penkazki, Werner 282
 Persicke, Joachim 109
 Peters, Benedikt 143
 Peucker, Paul 55
 Pfeleiderer, Georg 162
 Phiri, Isabel Apawao 248
 Pieh, Eleonore 237-239
 Priestley, David T. 126

Raedel, Christoph 163
 Ranke, Stephan 283
 Reimer, Johannes 127, 195
 Renders, Helmut 164
 Rodgersson, Pleasants, Phyllis 42
 Rolf, Diethardt 206

Ross, Kenneth R. 248
 Rothkegel, Martin 225-226

Sabev, Todor 15
 Schaberg, Paul Willibald 79
 Schmidgall, Paul 261-263
 Schmidt, Günter 109
 Schröter, Ulrich 19
 Schuler, Ulrike 185
 Schultze, Dietmar 129-130
 Schulze, Wolfgang 191
 Schüttel, Gotthard 128
 Sebald, Peter 80
 Seebaß, Gottfried 220
 Seibert, Dorette 81
 Smaby, Beverly 82
 Solle, Volker 207
 Spallek, Johannes 227
 Specht, Inge 204
 Sterik, Edita 83
 Strauch, Peter 187
 Strauß, Michael 43-44
 Strohm, Theodor 22
 Strübind, Andrea 131-132
 –, Kim 133-136
 Süß, Stefan 208
 Szobries, Heinz 137

Tasche, Andreas 84
 Teufel, Anni 85
 Teuscher, Gerhart 86

Uhlmann, Herbert 165-166
 Urban, Hans Jörg: 87

Vellenga, Sipco J. Houten 240
 Vogt, Peter 56, 88
 Voigt, Karl Heinz 16, 45-46, 145,
 167-182
 Vollprecht, Frieder 89

Waber, Karl 212
 Wagner, Margarete 228
 –, Walter 59
 Waldhoff, Stephan 47
 Wardin, Albert W. 110
 Wasem, Peter 285
 Wellenreuther, Hermann 90
 Wernisch, Martin 91
 Weyel, Hartmut 188
 Weyer, Michel 146, 183
 Wiarda, Diddo 53
 Wolgast, Eike 229
 Wüst, Jürgen 241

Yeide, Harry 92

**Z
 Zimmerling, Peter 93
 Zippelius, Reinhard 9
 Zukaliuk, N.A. 211**

Vereinsmitteilungen

Der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V. wurde 1990 durch Professor Dr. Robert C. Walton, den damaligen Direktor des Seminars für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität, in Verbindung mit Fach- und Laienhistorikern gegründet. Zur Zeit gehören ihm 180 Einzel- und 19 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde und Ausbildungsstätten) in 12 Ländern aus über 20 Denominationen an.

Der Verein führt in Verbindung mit seinen Jahresversammlungen Symposien durch und lädt zu zusätzlichen Seminaren ein. Zu diesen Veranstaltungen sind an den Themen interessierte Gäste willkommen.

Bestimmten Themen widmen sich drei ständige Arbeitsgruppen:

1. „Geschichte der Freikirchen in der DDR“
2. Archivwesen
3. „Die Freikirchen in der einen Christenheit“

Im Aufbau begriffen ist eine Forschungsstelle mit einschlägiger Bibliothek in Münster. Mitglieder und Interessierte sind gebeten, mit Hinweisen und Gaben, eventuell aus Nachlässen, dabei zu helfen.

Die Arbeitsgruppe Archivwesen hilft beim Aufbau freikirchlicher Archive und der Auswertung der Archivalien durch Benutzer. Dafür wurden Mustersatzungen erarbeitet, die die gesetzlichen Grundlagen der Archivarbeit berücksichtigen. Sie wurden den Mitgliedskirchen zugesandt, die sie ihren speziellen Bedürfnissen entsprechend überarbeiten. Die Mustersatzungen können bei der Geschäftsstelle des VEfGT angefordert werden.

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:	50,- DM
für Einzelpersonen in den neuen Bundesländern:	30,- DM
Studenten:	20,- DM
Körperschaften und Firmen:	100,- DM

Höhere Beiträge und Spenden für den Verein sind willkommen und steuerlich absetzbar. Mitgliederbeiträge und Spenden werden erbeten auf das

Konto 19901 bei der Stadtsparkasse Münster (BLZ 400 501 50).

Bei Einlösung von Schecks aus dem Ausland zieht die Bank eine Gebühr von ca. 9,- DM ab. Darum empfehlen wir, Beträge direkt auf das Konto zu

überweisen oder bei der Zusendung von Schecks die Einzugsgebühr zu berücksichtigen.

Anfragen, Beitrittserklärungen und Bestellung einzelner Hefte FREIKIRCHENFORSCHUNG sind zu richten an den

Verein zur Förderung freikirchlicher Geschichte
und Theologie an der Universität Münster
Postfach 410 153
48065 Münster
Tel.: 02534-5206

Auslieferung:

Geschäftsführer Pastor
Manfred Bärenfänger
Schelmenstiege 8, 48161 Münster.

An diese Anschrift werden auch Beiträge, Tausch- und Besprechungsexemplare erbeten.

Vorbereitet wird z.Zt. ein Seminar „Freikirchliche Geschichte und Identität – Die Täufer und die Erweckungsbewegung“ vom 9. bis 12. September 1999 in dem mennonitischen europäischen Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg, CH-4410 Liestal (Schweiz).

Anschriften der Verfasser

Pastor i.R. Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster

Dozent Dr. Johannes Demandt, Jahnstraße 48, 35716 Dietzhölztal

Dozent Reimer Dietze, Industriestraße 6-8, 64390 Erzhausen

Pastor Roland Fleischer, Ladenbeker Furtweg 27, 21033 Hamburg

Professor Dr. Erich Geldbach, Breite Hille 44, 44892 Bochum

Privatdozent Dr. Wolfgang Heinrichs, Am Kalkofen 32, 42489 Wülfrath

Pastor Klaus Jakob Hoffmann, Hubertusstraße 21, 65549 Limburg

Professor Dr. Werner Klän, Krockhausstr. 25 B, 44797 Bochum

Direktor Dr. Manfred Marquardt, Hagstraße 8, 72762 Reutlingen

Professor Dr. Hans-H. Mallau, Sternbergweg 3, 72766 Reutlingen

Dr. Ulrich Meisel, Mittelbreite 46, 06849 Dessau

Pastor Lothar Nittaus, Bachmattenstraße 4, CH-4102 Binningen

Professor Dr. Lutz E. v. Padberg, Bonhoefferstraße 13, 48351 Everswinkel

Akademischer Oberrat Dr. Friedhelm Pelzer, Großer Berg 19,
48341 Altenberge

Fritz Renken, M.A., Haerte Kämpe 10, 49751 Sögel

Diplomarchivar Hans-Volker Sadlack, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 6,
14627 Elstal

Pastor i.R. Dr. Eduard Schütz, Guipavas-Ring 42, 22885 Barsbüttel

Superintendent a.D. Dr. Menno Smid, Bentinksweg 6, 26721 Emden

Pastorin Dr. Andrea Strübind, Bruggspergerstraße 26, 81545 München

Pastor Karl Heinz Voigt, Hardenbergerstraße 15, 24105 Kiel

Pastor Hartmut Weyel, Bismarckstraße 77, 1257 Berlin

HERZLICH WILLKOMMEN IM NEUES LEBEN-ZENTRUM

**Wer
von uns
träumt
nicht davon?**

In angenehmer Umgebung den Alltag vergessen, Ruhe und Entspannung finden, Zeit für sich und Gott haben, mit sympathischen Menschen Gedanken austauschen, Urlaubsatmosphäre genießen, wertvolle Anregungen für das eigene Leben und für den Alltag gewinnen und neue Freude am täglichen Umgang mit Gottes Wort erfahren?

Für die „schönsten Tage des Jahres“ soll das nicht beim Träumen bleiben. Wir haben für Sie ein umfangreiches Freizeit- und Seminarangebot zusammengestellt. Angebote für Familien, Singles, Senioren, Kids und Teenager, Ehepaare, Musiker, Mütter, Väter und und und ... – finden Sie Ihren persönlichen Urlaubs- und Freizeitraum.



Jetzt den aktuellen Prospekt anfordern!

**Neues Leben
ZENTRUM**

Irma Kölbach,
Raiffeisenstr. 2, 57635 Wermersen
Telefon 02681/2395 Fax 70683

**Neues Leben
SEMINAR**

HIGHLIGHTS

1999 beispielsweise:

FAMILY & CO.

Sommer- und Familienfreizeiten im Westerwald

- ☐ 11.–24.7.1999
- ☐ 8.–15.8.1999
- ☐ 15.–22.8.1999

FÜR JEDEN ETWAS

Sportler-Sommer-Seminar
24.07.–1.8.1999

Theaterworkshop
22.–27.8.1999

Motorradfreizeit
29.8.–3.9.1999

Seelsorge-seminar Ehe
19.–21.11.1999

music time
11.–14.11.1999

BESONDERES

Frauenfreizeit
13.–17.9.1999

Creativ Congress
6.–11.7.1999

Woche der Entspannung
17.–22.10.1999

KIDS + JUGENDLICHE

Abenteuer-Camps
für Jungschar Kinder
12.–18.7. und 9.–15.8.1999

Jugendtrainingslager
2.–8.8.1999

**das Theologische
Seminar für Mission,
Evangelisation und
Gemeindeaufbau**

Bibelschule (1 Jahr)
zur persönlichen geistlichen
Weiterbildung

**Theologische Fachschule
(2 Jahre)**
Berufsausbildung zum Gemein-
dehelfer oder technischen Mis-
sionar (Bafög gefördert)

**Theologisches Seminar
(4 Jahre)**
Berufsausbildung zum Predi-
ger, Pastor, Missionar oder
Evangelisten (Bafög gefördert)

**Theologischer Fernunter-
richt**

Sprechen Sie uns an, ...

- ... wenn Sie eine Ausbildung suchen, bei der
- geistliches Leben
- gute theologische Arbeit im Vertrauen auf die Autorität der Bibel
- und starker Bezug zur Praxis miteinander verbunden werden.