

## 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“<sup>1</sup>. 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 traditions geschichtlichen 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 Friedens mit wahrhaftiger 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 Europa<sup>2</sup>. 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 gefährde<sup>3</sup>. Bereits der Augsburger Religionsfriede hatte den Ständen des Reichs die Freiheit zur Wahl des Bekenntnisses durch den Landesfürsten für ihr Territorium gebracht<sup>4</sup>. 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. Reppen, 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“<sup>5</sup>.

## 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 einsetzten<sup>6</sup>. Die Täuferbewegung forderte seit ihrer Entstehung 1525, die Religion vom obrigkeitlichen Zwang zu befreien<sup>7</sup>. 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 Täuferturns<sup>8</sup>. 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 Weltanschauung.

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 Lehrdifferenzen 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 aufgenommen<sup>9</sup>. 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 vorangegangen<sup>10</sup>. 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 wurde<sup>11</sup>. 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“<sup>12</sup>. 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“<sup>13</sup>.

Im Zuge der zweiten Phase der Erweckungsbewegung entstanden in Deutschland die sogenannten „klassischen Freikirchen“<sup>14</sup>. 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“<sup>15</sup>.

Julius Köbner, ein Gründervater des deutschen Baptismus<sup>4</sup> 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“<sup>16</sup>.

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 Zeiten<sup>17</sup>. Der Hamburger Senat anerkannte schließlich diese neutrale Haltung, woraufhin die Baptisten die lang ersehnte behördliche „Concession“ erhielten<sup>18</sup>. 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)<sup>19</sup>.

Die einsetzende politische Restauration verhinderte nach 1848 bekanntlich Konsequenzen im Blick auf die Trennung von Staat und Kirche. Mühsam 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 enthalten<sup>20</sup>. 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 auseinandersetzte<sup>21</sup>. 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 Schwesternkirchen 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 werden<sup>22</sup>.

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 gottgebene Obrigkeiten waren, noch nicht, vollzogen“ 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 Verhältnis<sup>23</sup>. 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“<sup>24</sup>. 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 übernehmen<sup>25</sup>. 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 werden<sup>26</sup>. 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 worden<sup>27</sup>. 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 einzugehen<sup>28</sup>. 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“<sup>29</sup>. 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 Resümée 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 sozialetische 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 an<sup>30</sup>. 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“<sup>31</sup> 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“<sup>32</sup>.

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 treten<sup>33</sup>. 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“<sup>34</sup>.

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 beitragen<sup>35</sup>.

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“<sup>36</sup>. Ein weiterer leitender Verantwortlicher, Friedrich Rockschieß, 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“<sup>37</sup>.

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“<sup>38</sup>.

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 staatsstreuere Haltung legitimierte<sup>39</sup>.

In meiner Untersuchung zum Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“<sup>40</sup> 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 Bewahrung 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 vor<sup>41</sup>. 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 Veranstaltungen<sup>42</sup>. Man sicherte den behördlichen Vertretern zu, daß keinerlei Beiträge gegen das „Ansehen der DDR“ geduldet würden. Gleichzeitig verprach 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 Freiheit<sup>43</sup>. 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 interviewt<sup>44</sup>. 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 befürworteten<sup>45</sup>. „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“<sup>46</sup>. Die interessante Vorgeschichte und der Verlauf des Kongresses, der in Westberlin stattfand, müssen auf dem Hintergrund des „zweiten Kirchenkampfes“ 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“<sup>47</sup>. 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“<sup>48</sup>.

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 sei<sup>49</sup>. 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 unternahm, 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 brächte<sup>50</sup>.

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“<sup>51</sup>.

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 Westberlin<sup>52</sup>. 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“<sup>53</sup>.

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 wurde<sup>54</sup>. 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 sozialetischen 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“<sup>55</sup>. 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 wurde<sup>56</sup>. 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 litten<sup>57</sup>.

„Die neue Verfassung muß beweisen<sup>^^</sup>, 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“<sup>58</sup>.

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-ekkesiologische 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.