

Erich Geldbach

Einige Thesen zum politischen Verhalten der Freikirchen in Deutschland

I. Einleitende Bemerkungen und Fragen

Das Nachfolgende ist ein tastender Versuch, die aufgeworfene Frage des politischen Verhaltens der Freikirchen zu beleuchten, um hier und da einige Hinweise aufzuzeigen, in welche Richtung man gehen könnte, um genauere Antworten zu finden. Die Frage des politischen Wirkens oder der politischen Abstinenz ist komplex genug und wird noch komplexer, wenn man sich die unterschiedlichen theologischen Ansätze der in unserem Verein vertretenen Freikirchen vor Augen hält oder wenn man unterschiedliche Epochen der Geschichte betrachtet. Eines aber ist wohl deutlich: Das soziale und politische Umfeld, in dem die Freikirchen heute um ihren Platz und um Anerkennung ringen oder in der Vergangenheit gerungen haben, hat entscheidende Auswirkungen auch auf ihr politisches Verhalten.

Man kann davon ausgehen, dass die Mennoniten aufgrund ihrer langen Geschichte und der gesammelten Erfahrungen ein anderes Verhalten an den Tag legen als etwa die Baptisten in ihrer Anfangsgeschichte oder die unterschiedlichen Zweige der heute in der Evangelisch-methodistischen Kirche zusammengeschlossenen methodistischen Gemeinschaften oder etwa die Pfingstbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Es müsste daher nach den einzelnen Freikirchen unterschieden werden, nach den politischen und sozialen Bedingungen während ihrer Entstehungs- und Entfaltungszeit, nach den treibenden Kräften in den einzelnen Freikirchen selbst und den sozialen Trägerschichten in ihnen, nach dem Grad der Sensibilität gegenüber den politischen Möglichkeiten und auch Unmöglichkeiten der Freikirchen und schließlich auch nach den theologischen Leitbildern.

Was wirft überhaupt die Frage des politischen Verhaltens auf oder warum beschäftigen wir uns auf unserer Tagung mit dieser Problematik? Hier wird wohl jede(r) der Teilnehmenden eigene Erkenntnisse besitzen oder auch eine offene Neugier mitbringen, wie aus den unterschiedlichen Traditionen Akzente gesetzt werden. Eine subjektive Wahrnehmung lässt sich wohl voraussetzen, so dass es spannend werden dürfte, wenn diese Einsichten und Überlegungen in den Gesprächen zur Diskussion gestellt werden. Im folgenden wird die Sichtweise auf Anmerkungen begrenzt, wie sie sich für die deutschen Baptisten ergeben können.

II. „Öffentlichkeitsirrelevant“

Daher setze ich mit meiner eigenen Wahrnehmung ein, die aufs höchste anregt wurde, als ich vor etlichen Jahren in einem Artikel in der Zeitschrift „Verkündigung und Forschung“ auf eine Passage stieß, in der ein theologischer Hochschullehrer davon sprach, dass die Freikirchen in unserem Land „öffentlichkeitsirrelevant“ seien.¹ Diese neue Wortschöpfung „öffentlichkeitsirrelevant“ befand ich einerseits als eine treffende Beschreibung. In der Öffentlichkeit sind Freikirchen wenig oder gar nicht präsent; sie werden nicht wahrgenommen als Faktoren, die etwas bewegen, und haben deshalb für die Gesellschaft keine Bedeutung. Zugleich hat mich diese Aussage aber auch gehörig geärgert, weil sie ja nicht nur den Tatbestand beschreibt, dass die Freikirchen nicht zu den Meinungsbildnern in unserer Gesellschaft gehören, sondern auch sagt, dass andere Kirchen „öffentlichkeitsrelevant“ sind, dass also erst im Vergleich zu Tage tritt, dass bei den Freikirchen ein Defizit diagnostiziert werden muss. Das ist deshalb ärgerlich, weil die Aussage, die Freikirchen seien öffentlichkeitsirrelevant, nur dann als zutreffend hingestellt werden kann, wenn man außer acht lässt, dass sie öffentlichkeitsirrelevant *gemacht* wurden – und zwar von genau den Kirchen, die kontinuierlich den Anspruch der Öffentlichkeitsrelevanz erheben und diese Relevanz in der Zeit der Entstehung der Freikirchen gerade dadurch unter Beweis stellten, dass sie die Freikirchen massiv unterdrückten und sogar, wenn es ging, verfolgten.² Heute werden diese Kirchen unhinterfragt zu den meinungsbildenden gesellschaftlichen Großorganisationen gerechnet und von der Politik auch so behandelt. Diese meine Aussagen hören sich zunächst nach übler konfessioneller Polemik an, sind aber so nicht gemeint.

Was aber ist gemeint? Gemeint ist, dass es in Deutschland nie einen fairen Wettbewerb der unterschiedlichen Kirchen „um die Seele der Nation“ gegeben hat. Bestimmend waren immer zwei kirchliche Traditionen, die bis zum heutigen Tag als die beiden „Großkirchen“ bezeichnet werden und die gegenüber anderen am religiösen Markt schon immer im Vorteil waren und diese Vorteile konsequent zu ihren Gunsten ausgenutzt und zur Marginalisierung der „Konkurrenz“ gebraucht oder missbraucht haben. Dieser Prozess des Ausschaltens hat zur Öffentlichkeitsirrelevanz der Freikirchen geführt.

¹ VuF 2, 1987, 23.

² Man vgl. z. B. die tabellarische Übersicht „Eine Probe von Leiden um des Gewissens willen im 19. Jahrhundert“, zusammengestellt von J. Lehmann, abgedruckt bei Günter Balders (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984, 29–33.

Die Vorzeichen standen von Anfang an schlecht und haben sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts nicht wesentlich verändert, sondern die Mechanismen der Unterdrückung haben nur subtilere Formen angenommen. Es erklärt sich somit relativ einfach, warum die Freikirchen in unserem Land immer schon und immer noch mit dem Prädikat der Öffentlichkeitsirrelevanz behaftet sind und behaftet werden müssen.

Ein zweiter Grund dürfte in ihrer eigenen Wahrnehmung liegen, in Deutschland zu den „Stillen im Lande“ zu gehören, die nicht auffallen wollen. Diese Interpretation hängt mit dem geistlichen Herkommen führender Köpfe der Freikirchen aus der Erweckungsbewegung zusammen und hat daher einen gewissen Wahrscheinlichkeitswert. Dieser Grund ist aber auch in den späteren Generationen immer wieder als positives Merkmal genannt und durch die Geschichtsschreibung zementiert worden. Man gehört zu den Stillen im Lande, mischt sich also nicht in die Tagespolitik ein und kann deshalb von sich behaupten, immer schon in einem richtigen Verhältnis zu den jeweilig Herrschenden gestanden zu haben oder zu stehen. Diese Aussage war vor allen Dingen zu Beginn des so genannten Dritten Reiches beliebt³ und zeigt die Blauäugigkeit solcher Argumente.

III. Die „Stillen im Lande“

Nur selten ist die Redeweise von den „Stillen im Lande“ auf ihren Aussagewert befragt worden, und noch seltener hat man freikirchlicherseits die wirklichen Stillen im Lande zum Vorbild genommen. Dazu ein Beispiel: der Freundeskreis um den großen Mystiker vom Niederrhein, Gerhard Terstegen (1697–1769), wird nach Psalm 35,20 als die „Stillen im Lande“ bezeichnet. Diese Bezeichnung traf wohl auch das Selbstverständnis Terstegens: Stille Abgeschlossenheit, Meditation, Versenkung in das Meer der Liebe – diese fromme Haltung war nicht nur sein Anliegen, sondern auch die seines Freundeskreises. Der letzte große Vertreter dieser Richtung war Heinrich Jung (1740–1817), der in Grund im Siegerland geboren wurde, also aus der Siegerländer Erweckungstradition stammte, und der sich den bezeichnenden Beinamen „Stilling“ gab, um unzweideutig darauf hinzuweisen, zu welcher Richtung er gehörte.

³ Als der Baptistische Weltbund 1934 seinen 5. Kongress in Berlin abhielt, ordnete Friedrich Wilhelm Simoleit in seiner Begrüßungsansprache die deutschen Baptisten den „Stillen im Lande“ zu. Vgl. W. Harnisch und P. Schmidt (Hg.), Fünfter Baptistischer Weltkongress. Deutscher Bericht, Kassel o. J., 15.

Nun sollte man aber beachten, dass der reformierte Mystiker Tersteegen den Mut hatte, sich dem preußischen König Friedrich, den man den Großen nennt, in den Weg zu stellen. Er tat dies in einem Büchlein, das später, 1763, unter dem Titel „Tersteegen's Gedanken über die Werke des Philosophen zu Sans-Souci“ erschien. Wir vergessen zu schnell und zu oft, dass die Stillen im Lande ganz offensichtlich nicht so „still“ gewesen sind, wie ihr Name suggeriert, vielmehr Tersteegen in ungewöhnlich scharfer literarischer Form mit der höchsten Autorität im Staat ins Gericht ging. Er bediente sich einer literarischen Fiktion, weil er den Eindruck erweckte, er kenne den Autor der Vermischten Werke des Weltweisen von Sans Souci nicht. Das gab ihm volle Freiheit, gegen den König literarisch zu Felde zu ziehen. Was bewog Tersteegen dazu? Er stemmte sich gegen den Zynismus des Rationalismus, gegen die rationalistische Kritik am Christentum und damit gegen die Verächtlichmachung des Glaubens. Als besonders schädlich diagnostizierte Tersteegen den Einfluss Pierre Bayles auf den König; denn Bayle sei „ein listiger Apologet der Atheisterei [...], welcher durch seine überzuckerte Posen und Unflätereien der Welt unendlich mehr geschadet, als durch alle seine Historische Nachrichten genuzet hat“.⁴ Vor allem kritisiert Tersteegen, dass Friedrich „die göttliche Vorsehung und Regierung aus dieser Welt und den menschlichen Handlungen und Begebenheiten eigenmächtig“ ausschließe und damit jede Frömmigkeit und jedes Gebet unmöglich mache. Daraus zieht er unmittelbar politische Konsequenzen: Er wirft dem König vor, ein Gottesbild zu propagieren, das dem des absolutistischen Fürsten entspricht, der für seine einzelnen Untertanen „abwesend“ ist, nicht aber dem des Schöpfer-Gottes, der alles in der Hand hat: „Welch einen Gott schnitzet man sich nicht nach seinem eigenen Portrait!“⁵ Diese politische Kritik besagt nichts anderes, als dass das Gottesbild nach dem aufgeklärt-absolutistischen Monarchenbild entworfen ist, letzteres aber für ersteres nicht taugt.

Tersteegens massive Polemik ist einerseits eine Apologie der christlichen Religion bzw. des christlichen Glaubens gegen die friederizianische Kritik und zum anderen das pointierte Herausstellen der These, dass zum Gedeihen des Staates die christliche Grundlage nicht aufgegeben werden darf. Der postmodern wirkende Satz Friedrichs des Großen, dass jeder nach seiner Fassung selig werden könne, darf für Tersteegen nicht in Geltung kommen.

⁴ Zitiert in: Ernst Benz, Der Philosoph von Sans-Souci im Urteil der Theologie und Philosophie seiner Zeit (Oetinger, Tersteegen, Mendelssohn), Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jg. 1971 Nr. 10, 105.

⁵ Ebd., 57.

Nicht die Beliebigkeit, dass also jede Fassung zur Seligkeit führen kann, darf Leitidee des Staates sein, weil sie aus einer rationalistischen Kritik am christlichen Gottesglauben erwachsen ist. Insofern kann man sagen, dass die Stillen im Lande, jedenfalls in Gestalt ihrer Leitfigur Tersteegen, aus der Stille des Glaubens heraus zu ausgeprägten politischen Anschauungen kamen und in einer geschickten literarischen Darbietung eine Kurskorrektur beim König einforderten. Diese Art der Äußerung der Stillen im Lande verfiel indes schon im 18. Jahrhundert der Vergessenheit und ist erst recht im 19. Jahrhundert so nicht wieder aufgetreten. Die Stillen wurden in der Tat „still“. Das dürfte auch für Jung-Stilling gelten, der zwar aufgrund seiner augenärztlichen Tätigkeit als Starstecher Zutritt zu adligen Kreisen und damit auch zu den „Politikträgern“ hatte, aber meines Wissens nicht so massiv auftrat wie Tersteegen. In den deutschen Freikirchen ist die aktive, politisch engagierte Tätigkeit der Stillen im Lande kein Thema gewesen: Sie waren still oder wurden still gemacht. Nur gelegentlich lässt sich anderes beobachten.

IV. Konventikelgesetze

Bevor darauf eingegangen werden soll, muss noch auf folgenden Tatbestand hingewiesen werden: Sowohl in den Anfängen des Baptismus als auch des Methodismus in Deutschland ist davon auszugehen, dass viele Menschen, die man erreichte und in Gemeinden sammelte, aus Kreisen kamen, die durch Pietismus oder Erweckungsbewegung beeinflusst waren. Bereits dem Barockpietismus, wie er etwa von Philipp Jakob Spener vertreten wurde, wohnte die Gefahr inne, in die Separation, d. h. in die Trennung von der Landeskirche, abzugleiten. Das wollten die Pietisten nicht, dennoch ist es immer wieder vorgekommen. Es sammelten sich Separierte, die entweder unter dem Eindruck besonderer Endzeiterwartungen standen oder die evangelische Kirche für grundsätzlich irreformabel hielten. Andere blieben in der Kirche, sammelten sich aber außerhalb der normalen Gottesdienstzeit zu gesonderten Privaterbauungsstunden oder Konventikeln, die ein Stundenhalter hielt, indem er praktisch, zeugnishaft oder lehrmäßig die Bibel auslegte. Diese Art der „Stunden“ in privaten Wohnungen führte nicht in die Separation, sondern war eine flankierende Maßnahme der Frommen und Erweckten zu ihrer eigenen Auferbauung bzw. zur erbaulichen Vertiefung des Glaubenslebens. Diese Aktivitäten wurden aber von kirchlichen Behörden und staatlichen Stellen mit großer Skepsis verfolgt, so dass es in nicht wenigen deutschen Ländern zu Konventikelverboten oder anderen Maßnahmen gegen

die pietistisch gesinnten Menschen kam. Da die Freikirchler offen zu einer Separation aufriefen oder ihnen zu einer binnenkirchlichen Erneuerung kein Freiraum gelassen wurde, wie etwa den methodistischen Bestrebungen in Württemberg, verfielen sie der antipietistischen Konventikelgesetzgebung zwangsläufig und konnten durch Gerichte zum Schweigen gebracht werden, was zum Teil in sehr massiver Form erfolgte und nicht wenig dazu beitrug, dass Freikirchler sich zur Auswanderung in die USA entschlossen oder sich dazu entschließen mussten, weil ihnen die Lebensgrundlagen entzogen wurden.

V. Das Jahr 1848: Julius Köbner und sein Manifest sowie ein Beispiel aus Marburg

Eine besonders auffallende Art des Umgangs mit der Öffentlichkeit und der Politik und eine markante Abweichung von der Regel ist das von Julius Köbner im Revolutionsjahr 1848 verfasste „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“. Auffallend ist dabei nicht nur, dass Köbner den von Marx und Engels gebrauchten Begriff des „Manifests“ benutzt und sich damit schon sicher sein kann, öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen; auffallend ist auch, mit welcher Schärfe und Gradlinigkeit er politisch argumentiert. Das Manifest ist eine unzweideutige Befürwortung der Revolution, die, so erwartete es Köbner, endlich den Freiraum schafft, dass auch andere als die „monopolisierten Kirchentümer“ die Möglichkeit erhalten, sich öffentlich zu äußern. Daher adressierte er sein Manifest an das deutsche Volk, das er in diesem Traktat stets mit „Du“ anredete, um damit seinen Öffentlichkeitsanspruch deutlich unter Beweis zu stellen. Dem deutschen Volk wird eine andere Art der Verwirklichung des Christentums vorgelegt, und es wird ihm empfohlen, eine Entscheidung zu treffen. Diese Art der Öffentlichkeitsrelevanz ist dann in der Folgezeit, als die Reaktion wieder an die Macht kam, unterdrückt worden, nicht zuletzt auch dadurch, dass man das Manifest einstampfte und es nicht mehr vertrieben werden durfte.

Dies ist ein beredtes Beispiel dafür, wie die „Stillen im Lande“ tatsächlich still gemacht wurden, weil sie sich mit einer Staatsform solidarisch erklärten, die den adligen Interessen zuwiderlief, die aber, wie es Köbner sah, dem Freikirchentum gemäß war. Er konnte sich zu dem Satz versteigen, dass es keine natürliche Sympathie gebe zwischen dem christlichen Glauben und adliger Hierarchie. Außerdem sah er die Verbindung von Staat und Kirche als gefährlich an, weil sie immer nur bestimmten Kirchen Privilegien zu Ungunsten anderer einräumen werde. Von daher trat er für eine strikte Tren-

nung ein, weil alles andere nur darauf hinauslief, dass man Wasser in einen Kessel schütte, der überall Löcher habe.⁶

Es lässt sich aber auch noch von einer ganz anderen Seite her die Öffentlichkeitsrelevanz der Freikirchen zeigen, und zwar auch im Jahr der Revolution 1848. Die ersten in Marburg von Oncken in der Lahn getauften Menschen waren der Buchbindermeister Grimmell und einige seiner Anhänger. Grimmell war in der Stadt daher als Baptist bekannt. Er berichtete, dass er eines Morgens im März des Jahres 1848 gegen fünf Uhr durch tumultartiges Geschehen vor seinem Hause aufwachte und völlig erschrocken war, weil er dachte, der antikirchliche Pöbel breche in sein Haus ein. Tatsächlich aber hatten sich Marburger Bürger versammelt, die ihn hochleben ließen und ihm begeistert zuriefen: „Herr Grimmell, jetzt haben Sie Freiheit; jetzt können Sie beten soviel Sie wollen.“⁷ Was war geschehen? Das Frankfurter Parlament hatte den Katalog der Menschenrechte verabschiedet, was ganz offensichtlich Marburger Bürger veranlasste, an ihren Mitbürger Grimmell zu denken und spontan zusammen zu kommen, um ihn hochleben zu lassen. Dieser Vorfall ist deshalb beachtenswert, weil er zeigt, dass Bürger ein Gespür für Recht und Unrecht zeigten und die Schikanen, die kirchlicher- und staatlicherseits gegen Grimmell angewandt wurden, für völlig deplaziert hielten. Grimmell hatte mit seiner Frömmigkeit einen, wenn man so will, politischen Beitrag geleistet und die Bürger sensibilisiert für Fragen des Umgangs mit Dissidenten. Sie ergriffen spontan Partei für den bisher Unterdrückten und gegen die herkömmliche Art, wie das Christentum „öffentlichkeitsrelevant“ in Erscheinung trat, nämlich begleitet von Zwang, Uniformität und Unterdrückung.

Das liberale Bürgertum demonstrierte nicht nur für Grimmell, sondern auch gegen die Kirche. Diese hatte nämlich beim Landgericht Marburg bewirkt, dass nach der Geburt des zweiten Kindes des Ehepaares Grimmell und nach unterlassener Taufe des Säuglings dem Vater das Sorgerecht entzogen und statt seiner ein Onkel des Kindes eingesetzt wurde, der dann verfügte, dass das Kind getauft werden solle. Der Säugling wurde von einer Hebamme in Begleitung eines Polizisten aus dem Hause des Ehepaares Grimmell entführt, in die lutherische Kirche gebracht und dort getauft.⁸ Dies stand offen-

⁶ Das Manifest ist abgedruckt in: Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, 159-177.

⁷ Festschrift. 125 Jahre Gemeindegeschichte Marburg, Hassenhausen, Giessen, o. O. 1965, 16.

⁸ Ebd. 11 f.

bar den demonstrierenden Marburgern vor Augen, als sie für ihren Mitbürger Grimmell Partei ergriffen.

Nach der Revolution erging es der Familie allerdings wieder sehr übel, weil die Behörden auf Druck der Kirche verfügten, dass die privaten Konventikel im Hause Grimmell aufzuhören hätten und dass bei Widerstand mit Strafe zu rechnen sei. Die Strafe wurde in der Tat ausgesprochen, und zwar musste die Familie am ersten Sonntag des Verstoßes einen Taler Strafe zahlen, am zweiten zwei, am dritten vier, am vierten acht usw., bis die Familie zahlungsunfähig und das Mobiliar verpfändet war und schließlich auch das Haus unter den Hammer kam. Der Familie blieb nichts anderes übrig, als in die USA auszuwandern. Dies ist kein singuläres Beispiel, sondern man könnte Dutzende solcher Vorfälle heranziehen.

VI. Kurskorrekturen

Nach der erfolglosen Revolution und den spürbaren Repressalien kam es zu einer Kurkorrektur: Köbner hat seine offenbar mit großer Begeisterung niedergeschriebenen Thesen später nie mehr so vertreten, und Oncken etwa konnte gegenüber dem Hamburger Senat stolz behaupten, seine Gemeindeglieder hätten sich 1848 nicht gegen die Obrigkeit aufgelehnt. Die gängige lutherische Interpretation von Röm. 13 („seid Untertan der Obrigkeit“) hatte gesiegt. Dazu kam der Abwehrkampf sowohl der Methodisten als auch der Baptisten, ein ausländisches, angelsächsisches Gewächs zu sein und kein legitimer Zweig an der deutschen Eiche. Man gewinnt den Eindruck, dass sich in den unterschiedlichen Freikirchen eine monarchietreue Haltung durchzusetzen begann, die zu Beginn der Weimarer Republik etwa die Freien evangelischen Gemeinden gegen die Demokratie votieren ließ. Damit standen sie freilich nicht allein, weil durchweg in den Kirchen die Haltung vorherrschend war, dass die Revolution 1918/19 und die dadurch eingeleitete Weimarer Republik als schlimme Verirrungen anzusehen seien. Die natürlichen und schöpfungsmäßigen Ordnungen seien über Bord geworfen, eine Zersetzung des Lebens mache sich breit, Schmutz und Schund seien für die Öffentlichkeit bestimmend und gefährdeten Jugend und Ehe. Die Zeichen der Akzeptanz demokratischer Spielregeln standen von Anfang an in Kirchen und Freikirchen schlecht, selbst wenn der damals 33jährige Seminarlehrer Hans Luckey in einem Aufsatz aus dem Jahre 1933 über die Baptisten schrieb: „Wir konnten uns [angesichts der Angleichung des Weimarer Systems an die westlichen Demokratien] rühmen, schon ein ganzes Jahrhun-

dert hindurch in den Gemeinden parlamentarische Ordnungen und konferenzliche Technik geübt zu haben.“⁹

Diese Sätze waren allerdings alles andere als positiv gemeint, denn Luckey ging es im April 1933 darum, die neuen Zeichen der Zeit, das Gebot der Stunde, zu erkennen. Dieses Gebot aber lautete für ihn, die politischen Umwälzungen, die in den ersten Monaten des Jahres 1933 erfolgt waren, als interne Anfrage an die Struktur des Bundes der Baptistengemeinden zu deuten und zwischen einem Rückfall in einen „Independentismus der Vorkriegszeit“ oder einem Vorwärtsschreiten mutig zu entscheiden. Das Vorwärtsschreiten aber bedeutete nichts Geringeres und Umwälzenderes als „das Führerprinzip der neuen Generation“ aufzugreifen.¹⁰ Die vermeintlich unpolitische Haltung der „Stillen im Lande“ führte zu einer ebenso überraschenden wie übereilten politischen Akkommodation an die sich gerade etablierenden Herrschaftsverhältnisse der Führerdiktatur.

VII. Freikirchler im Christlich-Sozialen Volksdienst

Dass man in Deutschland, wenn das Thema Kirche und Politik zur Sprache kommt, stets mit den Irrungen und Wirrungen des so genannten Dritten Reiches konfrontiert ist, liegt auf der Hand, soll aber hier nicht weiter vertieft werden. Alle Kirchen wurden im Dritten Reich „unfreie“ Kirchen, auch die Freikirchen. Allerdings gab es vor der so genannten Machtergreifung einzelne Freikirchler, die sich nicht nur allgemein politisch äußerten, sondern auch parteipolitisch aktiv waren. Insbesondere waren es der nachmalige baptistische Bundesdirektor (1937–1957) Paul Schmidt und der methodistische Bischof S. Otto Melle. Beide waren zusammen mit anderen Freikirchlern im Christlich-Sozialen Volksdienst aktiv, Schmidt war sogar kurze Zeit Mitglied des Reichstags und dritter Reichsführer dieser Partei.

Die Wortverbindung „christlich-sozial“ hatte durch den Hofprediger Adolf Stoecker (1835–1909) eine gewisse Bedeutung erlangt, der durch die Gründung der Christlich-Sozialen Arbeiterpartei (1878) die als atheistisch und umstürzlerisch geltende Sozialdemokratie bekämpfen wollte. Als Stoecker wegen Streitigkeiten vor allem mit Friedrich Naumann aus der Partei ausschied, wurde die Wortverbindung „christlich-sozial“ durch ein Telegramm des Kaisers an seinen früheren Lehrer Hinzpeter diskreditiert:

⁹ Zit. bei Günter Balders, „Eine ‚Theologie des Führerprinzips?‘“, in: Theologisches Gespräch 1-2/79, 30.

¹⁰ Ebd.

„Stoecker hat geendet – christlich-sozial ist Unsinn. Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.“ Diese Haltung war weit verbreitet und wurde auch vom evangelischen Oberkirchenrat bestätigt, der vor allem die jungen Pfarrer davorwarnte, die „Weltverbesserung“ der pfarramtlichen Tätigkeit vorzuziehen, damit „den kirchlichen Behörden die Notwendigkeit erspart bleibe, von den Mitteln der Disziplin Gebrauch zu machen“.¹¹ Die Einstellung, dass Politik und Kirche säuberlich zu trennen seien, dass Kirche dem Seelenheil zu dienen und der Staat andere Aufgaben habe, ist daher weit verbreitet und keineswegs ein besonderes Kennzeichen der Freikirchen.

Mit dem Abgang Stoeckers hörte das Gedankengut des christlich-sozialen Programms nicht auf, sondern lebte in bestimmten Gebieten Deutschlands fort. Stoecker hatte 1881 ein Reichstagsmandat im südwestfälischen Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf errungen. Hier und im erwecklich beeinflussten Ravensberger Land war die Hochburg der Christlich-Sozialen. Der „Siegener Volksfreund“ wurde die Zeitung der Bewegung.¹² Stoeckers Nachfolger als Abgeordneter des Siegerlandes im Reichstag wurde der Theologe Reinhard Mumm (1873–1932). Mumm schrieb noch am 9. November 1918 einen Artikel über das „Volkskaisertum der Hohenzollern“, hielt also am monarchistischen Gedankengut fest. Daher zeigte er sich auch offen für die rechtskonservative Sammlung unter dem Namen „Deutsch-Nationale Volkspartei“ (DNVP). In sie wollte er die christlich-sozialen Gedanken einbringen, was ihm allerdings nicht gelang.

In Süddeutschland, genauer im Korntal, hatten sich politisch aktive Christen unter Paul Bausch und Wilhelm Simpfendörfer zusammengeschlossen. Sie bejahten die Demokratie und verwarfen den Nationalismus der DNVP als unchristlich. Im März 1924 schalteten sie eine Anzeige im „Schwäbischen Merkur“, in der es u. a. hieß, dass die christlich-soziale Partei leider in der Parteienlandschaft der Nachkriegszeit verschwunden sei, jedoch „als das Gewissen unseres Volkes, als der evangelische Zeuge Christi im öffentlichen Leben“ wieder erstehen müsse. Die Leser wurden aufgerufen, „sich dieser christlich-sozialen Gesinnungsgemeinschaft anzuschließen“.¹³

Diese Gemeinschaft hieß ab 1. Januar 1927 „Christlicher Volksdienst“ (CVD). Im Heft 1 der Schriften des CVD ist zu lesen: „Es ist ein Meister-

¹¹ Zit. bei Karl Kupisch, *Tradition und Gegenwart*, 2. Teil: Der Staat, Berlin 1965, 396 f.

¹² Vgl. Karl Buchheim, *Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland*, München 1953, 261-263.

¹³ Ebd., 277 f.

stück des Satans gewesen, die Meinung zu verbreiten, der Christ habe sich nicht um die öffentlichen Dinge zu kümmern, das Christentum sei Privatsache, Mammonsgeist und Ichsucht sind öffentliche Angelegenheiten.“ Hier werden also deutlich andere Töne angeschlagen als bisher, aber man wollte keine Partei. Das war zu sehr mit der negativen Folie des „Parteigeistes“ verknüpft; daher wählte man das Wort „Volksdienst“. Man wollte tatsächlich dem christlichen Gewissen folgen, nicht einer Knechtung unter einen Parteiwillen oder, wie man heute sagen würde, dem Fraktionszwang.

Der Tübinger Theologe Adolf Schlatter unterstützte den CVD und schrieb: Der Zusammenhang der Seelsorge mit der Politik „wird uns nur dadurch verdunkelt, dass wir an einer phantastischen Führerpolitik leiden, die mit unserer religiösen Geschichte, mit dem Gang der Reformation zusammenhängt, die den Staat und die Kirche von oben her, von einer Zentrale aus herstellen will, mit dem Erfolg, dass die Zentrale die lebendigen Glieder des Volkes bedrückt und lähmt.“ Solche Sätze mussten Freikirchler anziehen; denn sie waren offenbar eine Antwort auf die generelle Frage des Verhältnisses Christ und Politik, wengleich Schlatter hier konkret Bismarck als „Zentrale“ im Blick hatte, dem er vorwarf, „in der Arbeiter- und in der Kirchenfrage wegen seines separierten Luthertums“ versagt zu haben.¹⁴

Nach einigem Hin und Her vereinigten sich die Süddeutschen und die Kreise im Siegerland, die das christlich-soziale Programm noch vor Augen hatten, und bildeten den Christlich-Sozialen Volksdienst (CSV). Diese Partei kam zwar über den Zustand einer Splitterpartei nicht hinaus, konnte aber etliche Reichstagsmandate bei den unterschiedlichen Wahlen erringen, insbesondere im Siegerland, im Rheinland und in Süddeutschland. Bei einer dieser Wahlen hatte Paul Schmidt kandidiert und war auch gewählt worden. Interessant wäre es, die Reaktionen aus den Gemeinden auf die Wahl Schmidts zu untersuchen. Wie hat man reagiert? Welche Einwände oder welche Zustimmungen gab es? Was war überhaupt der Grund, dass sich Freikirchler im CSV engagierten?

Es dürfte zum einen damit zusammenhängen, dass der CSV bewusst das Wort „Partei“ vermied, und zum anderen damit, dass er sich einer klaren Einordnung in das Parteienspektrum entzog. Simpfendörfer betonte am 18. Oktober 1930 in einer Erklärung vor dem Reichstag, dass man einerseits antimarxistisch und daher nicht nur von den Kommunisten, sondern auch von der Sozialdemokratie durch „eine tiefe weltanschauliche Kluft“ getrennt, dass man aber auch „antiliberalistisch“, ja auch „antirationalistisch“ sei. Es

¹⁴ Ebd. 387.

sind aber drei Besonderheiten, die er hervorhebt und die eine Synthese bilden sollen: das Religiöse, das Nationale und das Soziale. „In religiöser Hinsicht ist es das Bewusstsein letzter Verantwortung vor dem Höchsten, auch in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen; in nationaler Hinsicht ein Sichaufbäumen gegen die ungerechten Verträge, ein mächtiger Protest gegen die Heuchelei einer sogenannten Friedenspolitik und eine scharfe Ablehnung einer deutschen Außenpolitik, die in der Vergangenheit oft den Stempel der Illusion und der nationalen Würdelosigkeit an sich trug; in sozialer Hinsicht ein mächtiger Wille, eine Empörung gegen eine Wirtschaftsordnung, die dem Schwachen alle Last aufbürdet und die nur dem rücksichtslosen Geldmenschen Gelegenheit gibt, nach oben zu kommen. [...] Im Volksdienst ist lebendig ein religiöses Feuer, ein starkes nationales Wollen und eine soziale Gestaltungskraft, die ausreichen wird, der Forderung der sozialen Gerechtigkeit in Volk und Staat Geltung zu verschaffen.“ Im Volksdienst sah der Vorsitzende den Kern „einer neuen deutschen Rechten“, die allerdings nichts mit der DNVP oder gar der NSDAP zu tun haben wollte. In diesen Rechtsparteien konnte man nach seiner Auffassung die wahre politische Rechte nicht erkennen.¹⁵

Freikirchler scheinen von dieser Synthese angezogen worden zu sein. Einerseits betonte der CSV, dass er eine „evangelische“ Bewegung sei und dass die Belange des evangelischen Volksteils mehr als bisher Berücksichtigung erfahren müssten. Andererseits war das nationale Element der sozialen Schicht, aus der führende Freikirchler kamen, kongruent und damit einleuchtend. Schließlich war ihnen der soziale Aspekt wichtig, weil man so die als atheistisch geltende Sozialdemokratie mit eigenen sozialen Themen und Schwerpunkten unterlaufen konnte.

VIII. Abschließende Bemerkungen

Wenn ein Sprung in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erlaubt ist, so wird man da, zumindest für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die These wagen können, dass eine ganze Pastoren-Generation auf dem Seminar von Lehrern ausgebildet wurde, die sich im „Dritten Reich“ die „Finger verbrannt“ hatten und die daraus wohl die verständliche Folgerung zogen, vor der Politik auszuweichen und die Trennung von Politik und Gemeinde zu propagieren. Als im BEFG in den 80er Jahren die „Initiative

¹⁵ Die Erklärung ist abgedruckt in: W. Mommsen (Hg.), Deutsche Parteiprogramme, München 1960, 545-547.

Schalom“ aktiv wurde, traten immer wieder Spannungen mit der Bundesleitung auf. Bemerkbar machten sich diese Spannungen weniger in der Arbeit der Initiative selbst, als bei den Versuchen, diese auf den Bundeskonferenzen auf dem „Markt der Möglichkeiten“ vorzustellen. Man könnte noch weiter zurückgehend auf die Studentenarbeit verweisen, die gleichfalls eine Sensibilisierung der Gemeinden für politische Fragen anstrebte, deren Arbeit dann aber eingestellt wurde. Freilich waren dafür nicht nur politische Gründe maßgebend. Es wäre aber vermutlich leichter gewesen, mit den Anfragen der Studenten und der „Initiative“ umzugehen, hätten die Gemeinden und die führenden Köpfe des Bundes mehr über den Ort der Freikirchen im demokratischen Rechtsstaat nachgedacht.

Eine spürbare Veränderung brachte der ökumenische Austausch im Rahmen des konziliaren Prozesses zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dass es sich dabei um politische Themen handelte, war allen Beteiligten klar, ebenso aber auch die theologische Dimension dieser Fragen, aus der heraus man nicht mehr so einfach argumentieren konnte, wie es Kaiser Wilhelm tat, dass nämlich Gemeinde und Welt auseinanderfallen. Das Gegenteil war vielmehr der Fall, weil die Bundesleitung, wohl auch angesichts einer neuen Generation, einen offiziellen Arbeitskreis „Gemeinde und Weltverantwortung“ installierte, wie sich auch die Diakonie immer deutlicher als eine „sozialdiakonische“ Arbeit verstand. Mit großer Dankbarkeit darf man darüber hinaus feststellen, dass die Vereinigung Evangelischer Freikirchen seit etlichen Jahren einen Vertreter, zumindest mit einer halben Stelle, am Sitz der Bundesregierung in Berlin hat.¹⁶

Dass die Freikirchen in Bezug auf die Menschenrechte, die Trennung von Staat und Kirche und auf die missionarische und diakonische Verantwortung sowohl der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland als auch den „Großkirchen“ im 21. Jahrhundert noch etwas zu sagen haben, sollte doch zum Schluss wenigstens Erwähnung finden.

¹⁶ Vgl. hierzu den Beitrag von Dietmar Lütz in diesem Jahrbuch.