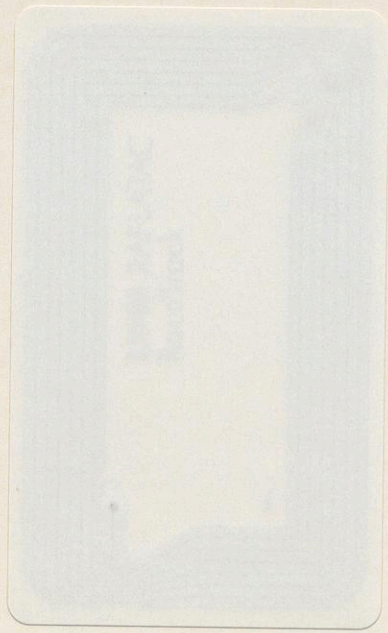




N12<521771595 021



ubTÜBINGEN



Editorial S. 9

Nachruf Pastor Volker S. 14

Anteignen der S. 16

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

Freikirchen und Antisemitismus. Zwischen Israel-
Euphorie und Judenfeindschaft

Frühjahrssymposium 2015 vom 10. – 12.05.2015 im
Theologischen Seminar der Rheinisch-Westfälischen
Theologischen Fakultät in Dortmund

2005/06

Wolfgang F. Heinrichs

„Heinrichs und Vonderheide“: Antisemitismus
von über 100 Jahren bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts

Nr. 15

August Jung

Johannische Exegese bei Jung
1895–1905



Elisabeth Hirschfeld

Ernst Friedrich Starb (1879–1951) und seine
theologische

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster-West
Herausgeber: Schönbach-Druck GmbH, Exhausen
Redaktion: Reimer Dietrich, Exhausen
Lithographie: Reimer Dietrich, Exhausen

Klaus J. Hoffmann

Die Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland
1945–1990

Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung e.V.



© 2006

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Herstellung: Schönbach-Druck GmbH, Erzhausen

Redaktion: Reimer Dietze, Erzhausen

Layout: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen

ISBN 3-934109-07-1

2A 8655 - 15 : 2005/06

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	S. 9
Nachruf Pastor Wolfgang Sehnbruch	S. 14
Adressen der Autorinnen und Autoren	S. 16

Freikirchen und Antisemitismus. Zwischen Israel-Euphorie und Judenfeindschaft

Frühjahrssymposium 2005 vom 10. - 12.03.2005 im
Theologischen Seminar BERÖA des Bundes Freikirch-
licher Pfingstgemeinden in Erzhausen bei Darmstadt

Wolfgang E. Heinrichs „Heilsbringer und Verderber“. Freikirchliche Ansich- ten über Juden zu Beginn des 20. und im 19. Jahrhun- dert	S. 18
---	-------

August Jung Judenchristliche Exegese bei Israel Johannes Rubano- witsch (1866-1941)	S. 45
---	-------

Ekkehard Hirschfeld Ernst Ferdinand Ströter (1846-1922) und seine Israel- theologie	S. 53
---	-------

Wilrens Hornstra Christlicher Zionismus: Israel als Hoffnungsträger und Interpretationsschlüssel in einer komplexen Welt	S. 72
--	-------

Klaus Jakob Hoffmann „Die Vereinnahmung Israels im christlichen Denken“ Sub- stitutionstheologie – Kirchen – und theologiegeschichtlich betrachtet	S. 89
---	-------

Freikirchen in Deutschland 1945 bis 1949

Herbsttagung 2005 vom 13. bis 15. Oktober 2005 in
der Familien-Ferienstätte des Blauen Kreuzes in Bur-
bach-Holzhausen

Gerhard Jordy

Die Brüderbewegung in Deutschland 1945-1949. Um-
denken und Umstrukturierung S. 128

Andrea Grünhagen

Die Vorgängerkirchen der SELK in der Zeit von
1945–1955 im Spiegel ihrer Kirchenzeitungen S. 155

Klaus Jakob Hoffmann

Zerstörung und Wiederaufbau. Frankfurts Bischöfliche
Methodistenkirche 1944-46 im Spiegel der Aufzeich-
nungen von Paulus Scharpff S. 167

Karl Heinz Voigt

Auswirkungen internationaler Kirchenstrukturen
im Umbruch nach 1945. Die Methodisten in ihren
Beziehungen zu Militärregierungen und Grenzver-
schiebungen S. 182

Helmut Schiewe

Schulderkenntnis und innere Besinnung in der Herrn-
huter Brüdergemeine 1945-1947 S. 211

Stefan Willi

Die Ankunft der Pfingstler in der westdeutschen Ge-
sellschaft. Fragen der Zeit und ihre Widerspiegelung in
pfingstlichen Periodika in der Zeit von 1948–1951 S. 222

Freikirchliche Perspektiven: Forschungsberichte aus der Arbeitsgemeinschaft „Geschichte der Frei- kirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg“

Reinhard Assmann

Einleitung in die Arbeitsgemeinschaft „Geschichte der Freikirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg“ S. 241

Diether Götz Lichdi

Mennoniten blicken zurück. Schuldbekenntnisse und
Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945 S. 242

Heinz-Adolf Ritter

Die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg im
Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) S. 258

Heinz Szobries

Auf der Suche nach Schuldbewusstsein und Schuldbe-
kenntnissen. Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Ge-
meinden (BEFG) und seine Bewältigung der NS-Zeit S. 272

Mit Vergleichstexte anderer Freikirchen S. 305

Johannes Hartlapp

Der Umgang mit der NS-Vergangenheit in den deut-
schen Adventgemeinden S. 324

Freikirchliche Perspektiven: Forschungsbericht

Karl Heinz Voigt

Kinderliteratur im methodistischen Traktathaus Kin-
derbücher, Liederbücher, Kinderzeitung und Kinder-
traktate im 19. Jahrhundert S. 369

Buchbesprechungen

- Moshe Aumann, Juden – Christen – Israel. Nach 2000 Jahren Verfolgung und Feindschaft – ein Neuanfang (Klaus Jakob Hoffmann) S. 387
- Martin Forster/Hanspeter Jecker (Hrsg.), Faszination Heiliger Geist. Herausforderungen charismatischer Frömmigkeit (Gerhard Bially) S. 390
- Erich Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70) (Karl Heinz Voigt) S. 393
- Ulrike Gleixner, Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.-19. Jahrhundert (Karl Heinz Voigt) S. 397
- Franz Graf Stuhlhofer, Frisches Wasser auf dürres Land. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen des Baptistenbundes in Österreich. (Andreas Liese) S. 398
- Roland Hardmeier, Zukunft. Hoffnung. Bibel. Evangelikale und das Ende (Richard Krüger) S. 400
- Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs/Michael Schröder (Hgg.), Einheit in Christus. Anspruch, Wirklichkeit und Perspektiven (Theologische Impulse Bd. 9) (Erich Geldbach)..... S. 402
- Stephan Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874-1909) (Karl Heinz Voigt) S. 404
- Johannes Thomas Hörnig, Mission und Einheit. Geschichte und Theologie der amerikanischen Sonntagsschulbewegung im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung ihrer ökumenischen Relevanz und ihres Verhältnisses zur Erweckungsbewegung (Karl Heinz Voigt) S. 410

Herbert Kemler, Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christlicher Glaube zwischen Restauration und Revolution – dargestellt an der kurhessischen Renitenz (Walter Fleischmann-Bisten)	S. 413
Walter Klaiber/Wolfgang Thönissen (Hgg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. (Erich Geldbach)	S. 416
Hartmut Lehmann (Hrsg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung: Bd. 6) (Karl Heinz Voigt)	S. 419
Rudolf Mau, Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990) (Karl Heinz Voigt)	S. 421
F. H. Otto Melle, „Fußspuren Gottes in meinem Leben“. Lebenserinnerungen 1875-1936 (Karl Heinz Voigt)	S. 423
Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen (DBETH) (Karl Heinz Voigt)	S. 425
Mark A. Noll: The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity (Thomas Hahn-Bruckart)	S. 426
W. W. Sawatsky. P. F. Penner (Hgg.) Mission in the Former Soviet Union (Erich Geldbach)	S. 429
Rainer Prätorius, In God We Trust. Religion und Politik in den USA (Beck'sche Reihe 1542) (Thomas Hahn-Bruckart).....	S. 430
Christoph Raedel, Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche. (KKR 47) (Klaus Jakob Hoffmann)	S. 435
Theodor Runyon, Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute. (Karl Heinz Voigt)	S. 440

Arndt Schnepfer/Peter Strauch, Das FeG-Buch. Wege und Visionen der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland (Christof Lenzen)	S. 442
Ulrike Voigt, Hildegard Grams. Ein Leben für Indien. (Ulrich Ziegler)	S. 444
Wolf, Robert H.W. Mysterium Wasser. Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum. (Wiard Popkes)	S. 445
Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962-2002. Digitale Edition auf CD-ROM, 2004 (Karl Heinz Voigt)	S. 451
Dietrich Meyer Bibliographie 2005 zur Geschichte der Freikirchen	S. 452
Vereinsmitteilungen	S. 492

Zu diesem Band

Im vorliegenden Jahrbuch sind wieder die Referate der zwei im Jahre 2005 von unserem Verein durchgeführten Symposien abgedruckt. Beide Veranstaltungen widmeten sich brisanten Themen und waren gut besucht. Im März traf sich der Verein im Theologischen Seminar des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden in Erzhausen bei Darmstadt. Dieser Tagungsort war nicht nur verkehrsgünstig gelegen, sondern bot auch sonst sehr gute Voraussetzungen für ein Gelingen der Tagung. Im Herbst fand das Treffen in Burbach-Holzhausen in einem am Rande des Dorfes und einer schönen Waldgegend gelegenen Heim des Blauen Kreuzes statt. Auch hier waren die Rahmenbedingungen sehr gut.

Das Frühjahrssymposium war dem Thema „Freikirchen und Antisemitismus. Zwischen Israel-Euphorie und Judenfeindschaft“ gewidmet. Den Auftakt machte Professor Dr. Wolfgang Heinrichs (Uni Wuppertal), dessen umfangreiche Habilitationsschrift über das Judenbild in der Kaiserzeit ihn als einen hervorragenden Kenner der Materie ausweist. Er wies nach, dass Juden, wie in der Überschrift seines Beitrags schon deutlich wird, stets in dieser Ambivalenz gesehen wurden, so dass der politisch und/oder sozialdarwinistische Antisemitismus der Nationalsozialisten unter den Freikirchen keinen Sturm der Entrüstung auslöste. Dies wurde in dem Referat von Frau Professor Dr. Andrea Strübind (jetzt Uni Oldenburg) zusätzlich unterstrichen. Ihr Beitrag kann erst im nächsten Jahrbuch veröffentlicht werden. Heinrichs führte Einzelheiten zum Judenbild einiger Väter des Freikirchentums in Deutschland an und machte auf die chiliastischen Vorstellungen bei ihnen und den Gemeinschaftsleuten aufmerksam.

Zwei Referate befassten sich mit Einzelpersönlichkeiten, die sich durch eine besondere Sicht des Verhältnisses von Judentum und Christentum auszeichneten. August Jung, der immer wieder auf neue und interessante Querverbindungen aufmerksam macht, widmete sich der besonderen, von ihm als „judenchristlich“ bezeichneten Exegese von Israel Johannes Rubanowitsch. Dieser war tief verwickelt in den Kampf der „Blankenburger“ gegen Lepsius und sah sich immer mehr als „Leh-

rer“, der mit seinen besonderen Erkenntnissen Aufsehen erregte, bis er durch die von ihm vertretene Allversöhnungslehre und seine Interpretation der Trinität in Ungnade fiel. – Ekkehard Hirschfeld stellte die Israeltheologie des methodistischen Judenmissionars in New York und Erweckungspredigers im zaristischen Russland und „Rückwanderers“ nach Deutschland, Ernst Ferdinand Ströter, dar. Israel wurde für diesen der Schlüssel zum Verstehen der Weltgeschichte. Hirschfeld geht detailliert dem Denksystem Ströters nach und zeigt, wie sehr dieser in den nordamerikanischen „prophetischen Konferenzen“ mit ihrem dispensationalistischen Zeitbild verwurzelt ist. Ströters Judenmission wollte keine Proselytenmacherei betreiben. Er wollte vielmehr für die Heidenchristen Freiheit vom Gesetz, für die Judenchristen hingegen Freiheit zum Gesetz. Zugleich aber war sein Israelbild zweigespalten, so dass er einerseits den aufkommenden Antisemitismus der „Hakenkreuzler“ bekämpfte, andererseits die „Protokolle der Weisen von Zion“ für echt hielt. Die Gefahren einer Instrumentalisierung des Judentums für die eigene Theologie konnten hier besonders eindrücklich gezeigt werden.

Dies traf auch für das nachfolgende Referat zu: Wilrens Hornstra gab einen Überblick über ein von ihm verfolgtes Projekt über den christlichen Zionismus bei den „Evangelikalen“ in der Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg. Er untersuchte die Israel betreffenden Meldungen der Nachrichtenagentur idea sowie die populär-theologischen Bücher. Sein ausgewogen-kritisches Referat zeigte die Licht- und Schattenseiten der Bewegung. – Klaus Jakob Hoffmann ließ die unglückselige „Substitutions- und Enterbungstheologie“ Revue passieren. Seine Ausführungen sind in der hier abgedruckten Fassung etwas länger als bei seinem Referat. Durch die Diskussion im Anschluss an sein Referat wurde er auf neuere Verlautbarungen aufmerksam gemacht, die er jetzt eingebaut hat. Das ist ein echter Ertrag eines „Symposiums“ und daher ein erfreuliches Zeichen von Hör- und Lernbereitschaft sowie gegenseitiger Ermunterung.

Die Herbsttagung war dem Thema „Freikirchen in Deutschland 1945-1949“ gewidmet. Gerhard Jordy, der in drei Bänden die Geschichte der Brüderbewegung beschrieben hat, widmete sich der Neustrukturie-

rung dieser Bewegung nach 1945. Als Historiker stellte er das Thema in einen weiten und auch erhellenden Rahmen, indem er die Denkvoraussetzungen der führenden „Brüder“ darlegte. Man fand keinen Bezug zur deutschen Schuld, so dass man auch vergeblich nach einem Schuldbekenntnis sucht. Er zeigte dann die Aufteilung der „Bewegung“ in die drei Gruppen der sog. „exklusiven“, der dem BEFG zugehörigen und der „bundesfreien“ Brüder. – Andrea Grünhagen verfolgte den Weg der verschiedenen Vorgängerkirchen der 1972 entstandenen Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) nach 1945 anhand der Kirchenzeitingen. Der Krieg traf die „Altlutheraner“ schwer, waren doch ein Drittel ihrer Gemeindeglieder durch Krieg und Flucht umgekommen und zwei Drittel ihrer Kirchen verloren gegangen. Die Kirchenzeitingen geben einen Einblick in die politischen und kirchenpolitischen Zusammenhänge der Zeit, aber auch in die Mentalität der selbständigen Lutheraner.

Klaus Jakob Hoffmann ließ anhand von Briefen und Aufzeichnungen des Frankfurter methodistischen Superintendenten und Seminarlehrers Dr. Paulus Scharpff, des Verfassers einer 1964 erschienenen „Geschichte der Evangelisation“, aus den Jahren 1944 bis 1946 ein Bild der damaligen Zeit entstehen. Die außerordentlichen Belastungen durch die Zeitumstände werden sehr deutlich durch die eindrucksvollen Berichte vor Augen geführt. – Karl Heinz Voigt, Verfasser vieler Beiträge zur freikirchlichen Geschichte und Theologie, untersuchte die methodistischen Kirchen im Spiegel der Superintendentenberichte von 1946, die sich als wertvolle Quellen zum Verstehen der Lage entpuppten. – Helmut Schiewe, der in einer Arbeitsgemeinschaft der Herrnhuter Brüdergemeine zur Aufarbeitung ihrer neueren Geschichte über viele Jahre mitgearbeitet hat, ließ Einblick nehmen in die Ergebnisse der Arbeit. Ähnlich wie bei den Selbständigen Lutheranern gingen auch den Herrnhutern wichtige Arbeitszweige im früheren Osten verloren. Dazu brannte Herrnhut in der Nacht nach der Kapitulation nieder. Die Frage der Verstrickung in die Schuld war damit gestellt, und es wurde schon früh versucht, damit verantwortlich umzugehen. Ähnlich wie bei den methodistischen Kirchen waren auch bei den Herrhutern die internatio-

nalen Kontakte, ja selbst Kontakte zu den Militärregierungen und den Besatzungssoldaten der eigenen Denomination, wichtig.

Den Schluss der Tagung markierte das Referat von Stefan Willi über die Stellung der Pfingstler in der westdeutschen Gesellschaft im Spiegel der fünf pfingstkirchlichen Periodika „Heilszeugnisse“, „Der Leuchter“, „Glaube, Hoffnung, Liebe“, „Der Volksmissionar“ und „Philadelphiagrüße“ aus den Jahren 1948 bis 1951. Es werden innerkirchliche, zwischenkirchliche und „weltliche“ Themen herausgearbeitet, die ein Licht auf die Themen werfen, die von den Herausgebern der Zeitschriften unterschiedlicher Zweige der Pfingstbewegung für wichtig erachtet wurden.

Der Verein für Freikirchenforschung hat schon seit längerer Zeit eine Arbeitsgruppe, die unter Leitung von Reinhard Assmann sich bemüht, die Geschichte der Freikirchen nach 1945 aufzuarbeiten. In diesem Heft sind, nicht zuletzt weil es sich thematisch nahe legte, Beiträge aus der Arbeit der Gruppe aufgenommen worden. Diether Götz Lichdi schreibt darüber, wie Mennoniten mit ihrer Vergangenheit umgegangen sind und welchen Umgang mit Schuld – Bekenntnisse und Taten – sie unternommen haben. Heinz-Adolf Ritter beschäftigt sich in seinem Beitrag mit der Schuldfrage im Bund Freier evangelischer Gemeinden. Obwohl es keine offizielle Schulderklärung des Bundes gab, ist in den Gemeinden vielfältig um die Schuld gerungen worden. Ein öffentliches Schuldbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden ist 1984 vor den Delegierten des Kongresses der Europäisch-Baptistischen Föderation in Hamburg abgegeben worden. Heinz Szobries zeigt, wie die Suche nach Schuldbewusstsein und Schuldbekenntnis in diesem Bund gelaufen ist. In einem zweiten Beitrag hat er dankenswerterweise Dokumente aus verschiedenen Freikirchen zu diesem Thema zusammengestellt, so dass hier eine Quellensammlung vorliegt. Johannes Hartlapp, der gerade eine umfangreiche Dissertation zum Thema an der Universität Halle-Wittenberg eingereicht hat, beschreibt in seinem Beitrag, wie die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten mit der NS-Vergangenheit umgegangen ist.

Das Jahrbuch ist gelegentlich auch der Ort, um Aufsätze aus der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie zu veröffentlichen, die nicht auf gehaltene Referate bei den Tagungen des Vereins zurückgehen. Das betrifft in diesem Jahrbuch den Beitrag von Karl Heinz Voigt über Kinderliteratur. Kinderbücher, Liederbücher für Kinder, ja sogar Kinderzeitungen und Kindertraktate wurden von den methodistischen Verlagen im 19. Jahrhundert in großer Zahl hergestellt und vertrieben.

Aus bibliographischen Gründen, nämlich um eine Anpassung des Erscheinungsjahres an das tatsächliche Kalenderjahr zu erzielen, hat sich die Redaktion entschlossen, diesen Band als „Doppeljahrgang“ 2005/06 herauszugeben. Die nächste Ausgabe des Jahrbuches mit den Tagungsbeiträgen des Jahres 2006 wird dann als Nr. 16, 2007 erscheinen.

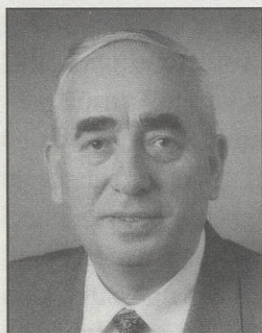
Wie immer beschließen Buchhinweise und eine Bibliographie, für die wieder Dietrich Meyer (Herrnhut) verantwortlich ist, das Jahrbuch. Ich wünsche allen Leserinnen und Lesern Gewinn beim Studium der Beiträge.

Marburg, im April 2006

Verein für Freikirchenforschung e.V.

Prof. Dr. Erich Geldbach

1. Vorsitzender



Als Wolfgang Sehnbruch bei der Mitgliederversammlung am 9. März 2006 darum bat, aus gesundheitlichen Gründen vom Amt des Schatzmeisters entbunden zu werden, konnte niemand ahnen, dass er zum letzten Mal an einer Tagung des Vereins für Freikirchenforschung teilnahm. Am 1. April starb er unerwartet im Alter von 71 Jahren nach kurzem Krankenhausaufenthalt.

Als Pastor der Adventgemeinde Münster hatte er 1992 den Verein für Freikirchenforschung (VFF) kennengelernt und nahm seither regelmäßig an den Tagungen teil. 2003 war er bereit, der Bitte des Vorstandes nachzukommen, sich zum Schatzmeister wählen zu lassen. Seither bemühte er sich gewissenhaft um den regelmäßigen Eingang der Mitgliedsbeiträge und um zusätzliche Spenden, so dass der Verein in dieser Zeit die Aufgaben, die er sich vorgenommen hatte, auch erfüllen konnte.

Im Alter von 15 Jahren entschied er sich für die Nachfolge Jesu und ließ sich in der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten taufen. 1951 nahm er in Paris am ersten Jugendkongress der Advent-Jugend in der Nachkriegszeit teil. Er wurde zum Fackelträger einer großen deutschen Delegation, die zusammen mit Jugendlichen aus vielen europäischen Ländern durch die Straßen von Paris zogen. Heute ist es kaum noch vorstellbar, wie umstritten damals das Auftreten so vieler Deutscher in der Öffentlichkeit war. Er hat oft davon erzählt, wie tief er davon bewegt war, nach den schrecklichen Ereignissen des Krieges nun als ein Bote des Evangeliums für den Frieden mitwirken zu können. Unter diesem Eindruck fasste er den Entschluss, mit seinem Leben der Verkündigung des Evangeliums zu dienen, das Feindschaften überwindet und Brücken der Versöhnung baut. Zunächst blieb der Entschluss unerfüllt, weil er im väterlichen Betrieb unabhkömmlich war. Schon verheiratet und mit Familie, nahm er dann Mitte der sechziger Jahre als Spätberufener das Studium auf. Nach einer Zeit als Jugendseelsorger in Köln arbeitete er dann als Pastor in Herford, Detmold, Dortmund und Münster bis zu seinem Ruhestand 1998.

Vor einer großen Trauergemeinde sprach Pastor i.R. Lothar Wilhelm, auch Mitglied im VFF, den Angehörigen Trost zu aus dem Bibelwort Offenbarung 14,13: „Und ich hörte eine Stimme vom Himmel zu mir sagen: Schreibe: Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an. Ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihrer Mühsal; denn ihre Werke folgen ihnen nach.“ Der Vorsteher der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Nordrhein-Westfalen, Bernhard Bleil, würdigte den geleisteten Dienst und dankte der Ehefrau und den Kindern für die tatkräftige Unterstützung. Für den VFF nahmen der 1. Vorsitzende, Prof. Dr. Erich Geldbach, und 2. Vorsitzende, Dr. Johannes Hartlapp, Theologische Hochschule Friedensau, an der Trauerfeier teil. Im Auftrag des Vereins dankte Prof. Geldbach der Ehefrau Hanna Sehnbruch sowie den Kindern und Enkelkindern für Wolfgang Sehnbruchs Mitarbeit und die „liebevoll“ geführte Kasse (zitiert aus dem Bericht eines Kassenprüfers).

Lothar Wilhelm

AUTORENVERZEICHNIS

Autorinnen und Autoren

Pastor Gerhard Bially M.A., Mendelssohnstr. 2 a, 40233 Düsseldorf

Pfarrer Dr. Walter Fleischmann-Bisten M.A., Postfach 1255,
64602 Bensheim

Prof. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg

Dr. Andrea Grünhagen, Numbachstr. 71, 57072 Siegen

Thomas Hahn-Bruckart, Oldenburger Str. 10, 26188 Edewecht

Doz. Johannes Hartlapp, Kornblumenweg 2, 39291 Möckern

Prof. Dr. Wolfgang Heinrichs, Am Kalkofen 32, 42489 Wülfrath

Pfarrer Ekkehard Hirschfeld, Hohenstaufenstr. 44, 72664 Kohlberg

Pastor i. R. Klaus Jakob Hoffmann, Hubertusstr. 21, 65549 Limburg

Wilrens Hornstra, Kronwetterstr. 6, 86857 Hurlach

Gerhard Jordy, Theodor-Heuss-Str. 3, 58332 Schwelm

Pastor i. R. August Jung, Grabenstr. 5, 58642 Iserlohn

Pastor i. R. Richard Krüger, Industriestr. 8 a, 64390 Erzhausen

Pastor Christof Lenzen, Kaiserstr. 64, 52249 Eschweiler

Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Str. 19, 74080 Heilbronn

Dr. Andreas Liese, Leineweg 14, 33689 Bielefeld

AUTORENVERZEICHNIS

Dr. Dietrich Meyer, Zittauer Str. 27, 02747 Herrnhut

Prof. Dr. Wiard Popkes, Klosterkamp 83, 21337 Lüneburg

Heinz-Adolf Ritter, Lehmkuhle 20, 25582 Hohenaspe

Pfarrer i. R. Helmut Schiewe, Zinzendorfplatz 2, 02906 Niesky

Pastor i. R. Heinz Szobries, Wilhelm-Leuschner-Str. 23, 58099 Hagen

Pastor i. R. Karl Heinz Voigt, Toulser Str. 1 c, 28211 Bremen

Pastor i. R. Lothar Wilhelm, Falladastr. 10, 29221 Celle

Pastor Stefan Willi, Annaberger Str. 371 A, 09125 Chemnitz

Pastor Ulrich Ziegler, Gugelstr. 143, 90459 Nürnberg

Wolfgang E. Heinrichs

„Heilsbringer und Verderber“:

Freikirchliche Ansichten über Juden zu Beginn des 20. und im 19. Jahrhundert¹

1. Zur Fragestellung

Zuerst möchte ich Ihnen etwas zur Fragestellung sagen und meinen hi-storischen Ansatz verdeutlichen, bevor ich auf die freikirchlichen Ansichten über Juden zu Beginn des 20. und im 19. Jahrhundert zu sprechen komme, die ich erheben konnte. Die ersten drei Wörter des Titels meines Vortrages leuchten in ihrer Zusammenstellung vielleicht auf den ersten Blick nicht so ganz ein, jedenfalls wird hier nicht etwas Selbstverständliches ausgedrückt. Am Anfang stehen zwei Begriffe, die, so scheint es jedenfalls, extreme Ansichten über Juden umreißen, und man fragt sogleich, ob es nicht auch so etwas wie eine „Normalansicht“ der evangelischen Freikirchler über Juden gegeben habe, die die Juden weder als „Heilsbringer“ noch als „Verderber“, sondern als sozusagen „normale“ Mitmenschen und Mitbürger betrachtet habe, die wie alle anderen ihre positiven wie negativen Merkmale haben, kulturell vielleicht eine Besonderheit darstellen, aber nicht als gesellschaftliche Zerstörer oder Heilsbringer fungierten. Darüber hinaus könnte – wie übrigens ja auch bei dem Titel unserer Tagung – die Konjunktion „und“ irritieren, die die beiden Antonyme „Heilsbringer“ und „Verderber“ miteinander verbindet. Wäre denn nicht ein „oder“ angemessener gewesen, das angezeigt hätte, dass es innerhalb des Spektrums der Judenbilder auf der einen Seite positive Ansichten und auf der anderen Seite

¹ Vortrag, gehalten am 11. März 2005 im Rahmen des Frühjahrssymposiums des Vereins für Freikirchenforschung „Freikirchen und Antisemitismus. Zwischen Israel-Euphorie und Judenfeindschaft“ im Theologischen Seminar BERÖA des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Erzhausen b. Darmstadt. Der Vortrag wurde für den Druck leicht überbearbeitet, die Redeform ist beibehalten.

negative gegeben habe, ein Teil der freikirchlichen Christen also bei Juden außerordentlich angenehme, freundliche Assoziationen und Konnotationen gehabt hätte und ein anderer vorwiegend oder ausschließlich unliebsame, feindliche? Oder einfach, wie das Tagungsthema nahe legt, das freikirchliche Judenbild sich irgendwo zwischen diesen beiden Extremen befunden habe?

Nun gab es gewiss, was die Einstellung der Christen gegenüber Juden anging, große Unterschiede. Da machen Christen der Freikirchen keine Ausnahme. Doch ist meine These, die ich im Laufe des Vortrags begründen möchte, die, dass das Judenbild wohl positiv oder negativ akzentuiert sein konnte, stets jedoch von der in der Überschrift umrissenen Ambivalenz geprägt war. Dass also bei den kirchlich gebundenen Christen und eben auch bei den Mitgliedern der Freikirchen Juden nie ausschließlich als Freunde oder ausschließlich als Feinde gesehen wurden, sondern in der Regel als beides zugleich.

Waren damit die Freikirchen „antisemitisch“?

Sie hätten in der Mehrheit diese Apostrophierung weit von sich gewiesen, und freilich darf man ihre religiöse Überzeugung nicht in eins setzen mit der völkischen Ideologie, dem politischen Antisemitismus oder gar dem so genannten Radauantisemitismus, der Juden öffentlich diskriminierte und schon im Kaiserreich militante Formen entwickelte. Fasst man allerdings Antisemitismus als eine Erscheinungsform der Moderne, die eben in der Judenkritik und Judenverwerfung ihre Aversion gegen dieselbe entwickelte, als Bestandteil einer umfassenden Mentalität oder, wie die jüdische Historikerin Shulamit Volkov es formulierte, als „ubiquitäres Syndrom“² auf, dann wird man auch die evangelikalen Christen und eben auch die Freikirchen mit zu denen zählen, die antisemitisch dachten und sich bewusst und unbewusst so verhielten. Auf jeden Fall haben wir ja danach zu fragen, warum sich auch die Mitglieder der Freikirchen im Großen und Ganzen nicht gegen den Antisemitismus des Nationalsozialismus aufgelehnt haben, son-

2 Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, München 1994, S. 47-66, 148-151.

dern ihn als selbstverständlich hinnahmen und zum Teil sogar selbst mit vollzogen. Die einschlägigen Arbeiten von Andrea Strübind³, Herbert Strahm⁴, Andreas Liese⁵ u. a. haben einen aufschlussreichen und wirklich ernüchternden Befund erbracht. Und wenn auch noch keine solche Arbeit über die Freien evangelischen Gemeinden vorliegt, haben bisherige Untersuchungen von Hartmut Weyel, August Jung u. a.⁶ sehr wohl gezeigt, dass hier offenbar keine Ausnahme zu erwarten ist. Dies zeigt bereits ein erster Zugriff auf die Quellen.

2. Freikirchliche Äußerungen zu den Juden im Jahre 1933

Da dieses Thema in unserem Symposium von Frau Strübind aufgegriffen wird⁷, gebe ich hier nur einen kurzen Einstieg, der uns nach den Wurzeln dieser Haltung fragen lässt. Ich möchte aber durch diese Vorgehensweise die Kontinuität des Denkens klarer beleuchten.

In der 1987 zum 75. Jubiläum des Theologischen Seminars Ewersbach herausgegebenen Festschrift erwähnt Gerhard Hörster in Anlehnung an die Untersuchungen von Hartmut Weyel in seiner Darstellung der Geschichte, dass es im Jahre 1933 in der Predigerschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, die zu dieser Zeit noch in Wuppertal-Vohwinkel ansässig war, anlässlich der sogenannten Machtergreifung der Nationalsozialisten eine „tiefe Krise“ gegeben habe.⁸ Ausgelöst

3 Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, Wuppertal 1995².

4 Herbert Strahm, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart 1989.

5 Andreas Liese, Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke/Auerbach 2002.

6 Hartmut Weyel, 50 Jahre unbewältigte Vergangenheit. Die Freien evangelischen Gemeinden nach der Machtergreifung des Nationalsozialismus, in: Der Gärtner 90, 1983, S. 71ff.; August Jung, Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist, Evangelist, KZ-Opfer, (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5,2 Witten 2005).

7 Andrea Strübind, Die Freikirchen und die Juden im „Dritten Reich“. Der Beitrag wird in FF 16,2007 (Anm. d. Red.)

8 Gerhard Hörster, Von der Bibelschule zum Theologischen Seminar. Zur Geschichte der theologischen Ausbildungsstätte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, in: Wilfrid Haubeck/Gerhard Hörster (Hg.), Berufen zum Diener des Wortes Gottes. 75 Jahre Theo-

worden sei diese Krise durch zwei der Dozenten der Predigerschule: Der eine war der Lizentiat Paul Sprenger (1898-1945)⁹, Prediger der Freien evangelischen Gemeinde Wuppertal-Barmen/Unterdörnen, der andere Richard Hoenen (geb. 1904), Doktorand der Theologie in Bonn und Prediger der dortigen Freien evangelischen Gemeinde. Sprenger war überzeugter Nationalsozialist und gehörte der Bewegung der Deutschen Christen an. Beide waren von nicht unerheblichem Einfluss unter den jungen Predigerschülern, verstanden sich sozusagen als Vorreiter einer neuen Bewegung und riefen dazu auf, das „Führerprinzip“ in den Bund Freier evangelischer Gemeinden einzuführen. Es gab heftige Auseinandersetzungen, und der vorgeschlagene neue Kurs wurde von den Delegierten der Bundesgemeinden auf dem Brüdertag am 17. Juni 1933 abgewiesen. Hoenen wurde in Folge dieser Auseinandersetzung zum 31.12.1933 die Dozentenstelle gekündigt. Sprenger lehrte weiter, bis er 1935 einen Ruf als Professor für reformierte Theologie nach Erlangen erhielt und annahm.

All dies könnte nun die Schlussfolgerung nahe legen, dass sich der Bund Freier evangelischer Gemeinden bis auf eine gewisse jüngere Generation, die sich nicht der Faszination einer nationalen Erweckung des Volkes zu entziehen wusste, recht resistent gegenüber dem Nationalsozialismus erwiesen habe. Ob dies tatsächlich zutrifft müssten genauere Untersuchungen beantworten. Allerdings ist auch der andere Rückschluss erlaubt, dass der Nationalsozialismus sehr wohl Anschauungen vertrat, die nicht nur einer jüngeren Generation als durchaus plausibel galten. Hiervon scheint der Antisemitismus keineswegs ausgenommen. Zwar setzte der damalige Leiter der Predigerschule, Konrad Bussemer (1874-1944), einen deutlichen Akzent gegen den Rasseantisemitismus, indem er schrieb: „Rassenstolz und Rassenhass kann nicht die Sache derer sein, die Gottes Kinder heißen“ und feststellt: „Der Apostel Paulus könnte ... nicht Pfarrer in Preußen sein“¹⁰, doch werden eben keine

gisches Seminar Ewersbach, Witten 1987, S. 11-32, hier S. 12. Hartmut Weyel, S. 119f.

⁹ Siehe Hartmut Weyel (Hg.), Festschrift zum 125jährigen Gemeindejubiläum, Wuppertal 1979, S. 103. Die 2004 herausgekommene Festschrift zum 150jährigen Gemeindejubiläum geht leider weder auf Sprenger noch überhaupt auf die Zeit des Nationalsozialismus ein.

¹⁰ Zitiert nach Hartmut Weyel, „Leben im Geist der Schrift“. Konrad Bussemer (1874-1944),

klaren Proteste gegen eine Politik gefunden, die die Juden seit 1933 systematisch im öffentlichen Leben diskriminierte.

Im Gegenteil: noch 1933 gibt ein weiterer Prediger und nebenamtlicher Dozent an der Predigerschule, der Prediger der Freien evangelischen Gemeinde Duisburg-Wanheimerort, Karl Krull, eine Schrift mit dem Titel „Gott und die Völker“ heraus. Sie trägt den bezeichnenden Untertitel „Rasse, Volk und Nationalismus im Lichte der Heiligen Schrift“.¹¹ Diese Schrift verursachte weniger Widerspruch als der Versuch, die Selbständigkeit der Ortsgemeinden einzuschränken, musste aber als nichts anderes als ein frei-evangelisches Plazet zu den ersten Reglementierungen des nationalsozialistischen Staates gegenüber den jüdischen Bürgern, speziell zu der Einführung des Gesetzes „zur Wiederherstellung des nationalen Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933 verstanden werden. Dadurch, dass diese Veröffentlichung im Bundes-Verlag in Witten in der für den Gemeindeaufbau gedachten Reihe „Kelle und Schwert“ erschien, besaß sie maßgebliche Orientierungsfunktion. Freilich wird auch hier nicht ein unbedingter Rassenhass gepredigt, jedoch der Versuch unternommen, aus der Bibel die Notwendigkeit einer Rassentrennung herzuleiten. Krull leitet aus den alttestamentlichen Geschlechtertafeln ab – explizit bezieht er sich auf Genesis 7-14 –, dass „jedes Volk eine Schöpfung Gottes ... und Träger eines besonderen Gottesgedankens“ sei. Jedes Volk habe nach der „göttlichen Vorsehung“ „seinen Beitrag zur Weltgeschichte“ beizusteuern.¹² Die „nationale Gliederung der Menschheit“ sei „Gottes Plan“¹³, der „überspitzte Individualismus, der den Menschen nur als Einzelwesen sieht, wie auch seine Folgerung, der Internationalismus, eine widernatürliche Erscheinung“¹⁴, der sein biblisches Vorbild in dem Turmbau zu Babel (Genesis

in: Christsein Heute 112, 2/2005, S. 26-28, hier S. 27. Bussemer, der die Bundestheologie maßgeblich prägte, war von 1912 bis 1939 Leiter der Schule.

11 K[arl] Krull, Gott und die Völker oder Rasse, Volk und Nationalismus im Lichte der Heiligen Schrift (Kelle und Schwert/ Heft 58), Witten 1933.

12 Ebd., S. 11. Als biblische Belege führt Krull insbesondere auf Genesis 10,31; 7,9; 14,6 und Kapitel 11 (Turmbau zu Babel).

13 So die Überschrift seines zweiten Kapitels „Gottes Plan: Die nationale Gliederung der Menschheit“. Ebd., S. 14.

14 Ebd., S. 15. Die Hervorhebungen entsprechen hier wie in allen anderen Zitaten dem Ori-

11) habe. Wirtschafts- und Kulturliberalismus, die „Europäisierung der Menschheit“ und der Transfer der Menschheit in eine „europäische Zivilisation“, die Vision der „Vereinigten Staaten von Europa“ und das Streben nach politischer Einheit seien genauso gegen Gott gerichtet und eschatologisch ein potentielles Herrschaftsfeld des Antichristen wie der „antichristliche russische Bolschewismus“ und die „rote Internationale“. Der „Nationalismus“ sei dagegen „eine von Gott gegebene Bewegung, deren gottgewollter Zweck“ darin bestehe, „der widergöttlichen Einigung der Menschheit entgegenzuwirken, die nationale Gliederung der Menschheit wieder zur Geltung zu bringen und so Raum zu schaffen für eine neue, vielleicht letzte Gnadenzeit“¹⁵. „Gewiß“, so erläutert Krull und folgt hier theologisch der lutherischen „Zwei-Reiche-Lehre“ die er mit einer freikirchlichen Ekklesiologie verbindet, komme „auf dem Boden der Gemeinde ... der nationale Unterschied unter den Menschen nicht in Betracht. Hier ist nicht Grieche, Jude, Beschnittener, Unbeschnittener, Barbar oder Skythe (Kolosser 3,11). Innerhalb der Gemeinde kennen wir niemand nach dem Fleisch (2. Korinther 6,16)“¹⁶. Doch es sei „Säkularismus, d. h. Verweltlichung des Heiligen, wenn diese Ueberwindung des Nationalen in Christus einfach auf den Boden der natürlichen Menschheit übertragen wird“¹⁷. Gemäß der Schöpfungsordnung müsse vielmehr darauf geachtet werden, „die Art eines Volkes reinzuerhalten“¹⁸. Gerade dem Volk Israel sei es von Gott her untersagt gewesen, sich mit anderen Völkern zu vermischen. „Die auf Abstammung beruhende Art Israels“ müsse „rein erhalten“ werden.¹⁹ Die Geschlechtsregister zeigten überdies, dass dieses Prinzip auch für alle anderen Völker gelte. Die widergöttliche „Bastardisierung“²⁰ sei unbedingt zu vermeiden – eine nationale Notwendigkeit“, wolle das

ginal. Orthographie und Interpunktion entsprechen der Vorlage.

15 Ebd., S. 16.

16 Ebd., S. 16/17.

17 Ebd., S. 17.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd., S. 18.

Volk seinen Bestand nicht bedrohen und hoffnungslos entarten²¹.

Spätestens diese letzten Ausführungen verdeutlichen, dass es Krull nicht allein um eine allgemeine Legitimierung des Nationalismus in der Form des Nationalsozialismus geht, sondern um eine Neubestimmung des deutschen Volkes, um dessen Identität in Abgrenzung auch speziell zu den Juden. Hiermit ist das Verhältnis der Christen zu den Juden direkt angesprochen, und es zeigt sich ein bestimmtes symptomatisches Judenbild, dessen Kontinuität noch zu erweisen sein wird. Nicht dass hiermit unmittelbar einer Massenvernichtung der Juden das Wort geredet würde. Krull wird sich nicht einmal selbst als Antisemit verstanden haben, doch kommt hier eine Haltung zum Ausdruck, die von der Unvereinbarkeit jüdischer mit deutscher Identität ausgeht und damit sehr wohl jener Judenfeindschaft das Tor öffnen konnte, die die Ausgrenzung der Juden aus dem staatlichen und bürgerlichen Leben betrieb und in der Massenvernichtung der Juden die Antwort einer auch hier angesprochenen „Judenfrage“ sah. Dass es sich hierbei um eine tatsächlich diskriminierende Haltung handelte, belegt bei Krull etwa seine Unterscheidung zwischen edlen und unedlen Rassen. Letztere, so konzediert er, sollten nun nicht etwa unterdrückt werden, und auch ihnen gelte die „Retterliebe Christi“²². Doch will Krull verdeutlichen, dass selbst die Lehre Jesu antijudaistisch ausgerichtet gewesen sei. Hier folgt er akademischen Ansichten, wie sie sich vor allem bei Wilhelm Bousset (1865-1920) nachweisen lassen.²³ Krull verwirft zwar den vor allem von dem Theoretiker des Antisemitismus H. St. Chamberlain (1855-1927) unternommenen Versuch, Jesus als Nachfahren von germanischen Kelten zu behaupten, die in Galiläa eingewandert seien, doch sei eben Jesus nur von seiner menschlichen Abkunft her ein Jude gewesen. Aus der Bedingtheit des Judentums habe er sich von seiner Gesinnung her aber gelöst und die Geschichte des Evangeliums zeige, dass es im Kontrast zum Judentum stehe. Gerade der Glaube an Jesus Christus mache

21 Ebd., S. 19.

22 Ebd., S. 21.

23 Siehe z. B. Wilhelm Bousset, Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, Göttingen 1892.

aber die Identität des Christentums aus und unterscheidet es sowohl vom Islam als auch vom Judentum. So führt Krull aus:

Was aber den Versuch betrifft, Jesus zum Arier zu machen, so ist das ein vergebliches und auch ein unnützes Bemühen. Vergeblich, denn es ist nun einmal offenbar, daß der Herr ein Israelit war. Und es ist unnütz, denn er wäre kein anderer, wenn er ein Arier wäre. Aus irgendeinem Volke mußte er doch als Mensch stammen, und es hat Gott nun einmal gefallen, ihn aus Israel hervorgehen zu lassen. Wie wenig Jude er aber trotzdem ist – wir unterscheiden zwischen Israeliten und Juden – geht aus dem Umstande hervor, daß er seine Gemeinde am wenigsten unter den Juden, sondern vor allem unter den Nationen gefunden hat. Wenn er auch in den Tagen seines Erdenwandels sich wußte als nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel – als der auferstandene und erhöhte Herr erweist er sich als Heiland aller Welt. Und es ist bedeutsam, daß es gerade der Vollblut-Israelit Paulus gewesen ist, der das Evangelium aus einer jüdischen Bedingtheit herausgehoben und es zu einer Frohbotschaft gemacht hat für alle, die verloren sind und nach einem Retter ausschauen ...²⁴

Typisch übrigens, wie Krull seine geforderte Unterscheidung von „Juden“ und „Israeliten“ selbst nicht durchhält, indem er einmal unter „Israelit“ eine Volkszugehörigkeit versteht, ein andermal eine Gesinnung. Die Vokabel „jüdisch“ hat für ihn allerdings durchgehend einen pejorativen Sinn. Alles in allem sieht Krull religiös eine bereits vollzogene Emanzipation des Christentum vom Judentum und legitimiert eine Politik, die in der Absetzung des deutschen Volkes vom Judentum eine Notwendigkeit sieht.

Wie kommt Krull zu dieser Ansicht, die ja nach allem was wir wissen nicht eine isolierte Sondermeinung ist, sondern eine in Freikirchen und darüber hinaus im gesamten evangelikalen Protestantismus vielfach geteilte Haltung gegenüber den Juden?

Als Beleg für die Repräsentativität Krulls mag nur der Verweis auf die zeitgleich im Baptismus geführte und von Andrea Strübind in ihrer Dissertation dargelegte Diskussion um die „Judenfrage“ dienen sowie auf die von Michael Diener aufgezeigte Haltung des Vorsitzenden des Gnadauer Verbandes, Walter Michaelis (1866-1953).²⁵ Zunächst

²⁴ Krull, S. 32.

²⁵ A. Strübind, S. 260ff.; Michael Diener, Kurshalten in stürmischer Zeit. Walter Michaelis

zur baptistischen Diskussion: Arthur Bach, der wohl selbst kein Baptist war, dessen 1932 verfasster Aufsatz über die „Judenfrage“ aber 1933 als eine baptistische Grundposition veröffentlicht wurde, geht ebenso wie Krull davon aus, dass Israel ein erwähltes „Werkzeug Gottes“ sei, dem die Christen in Liebe, aber nicht in Hass gegenüberzutreten haben.²⁶ Doch auch er urteilt, dass das jüdische Volk die Sittlichkeit und den Zusammenhalt eines Volkes durch die von Jesus schon festgestellten jüdischen Charaktereigenschaften des Egoismus, insbesondere des Materialismus, des „Mammonsgeistes“, unterwandere, und er erhebt ähnlich wie Krull die Forderung, dass das Christentum den „jüdischen Geist“ zu überwinden habe.²⁷ In einem Nachwort von Paul Schmidt (1888-1974) zu Bachs Artikel werden wiederum in Anlehnung an die „Zwei-Reiche-Lehre“, revolutionäre Ausschreitungen gegen Juden verworfen. Dem Staat wird aber ausdrücklich zugestanden „das Volkstum gegen fremdrassige Störungen zu schützen“²⁸.

Schmidt war immerhin Schriftleiter im baptistischen Verlagshaus in Kassel, 1930-1932 Reichstagsabgeordneter des „Christlich-sozialen Volksdienstes“, einer Nachfolgepartei der von Adolf Stöcker (1835-1909) 1878 gegründeten Christlich-Sozialen Arbeiterpartei, 1935-1959 Bundesdirektor, danach Sekretär der Europäisch-Baptistischen Missionsgesellschaft und von 1961-1967 Vorsitzender der Evangelischen Allianz in Deutschland. Schmidt äußerte auch den Gedanken, dass die Juden selbst Schuld an ihrem Unglück seien.

Auf der anderen Seite gab es aus dem Bereich der Judenmission auch noch 1933 Gegenschriften, die ihre Sympathie mit den Juden ausdrückten, indem sie nicht zuletzt auf die noch bestehende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels verwiesen. Hierzu zählen im baptistischen Raum etwa die von dem Prediger und Judenmissionar Naphtali Rudnitzky (1869-1940) im „Wahrheitszeugen“ verfassten Artikel, in

(1866-1953). Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1998, S. 509ff.

26 A[rthur] Bach, Der Christ und die Judenfrage, in: Der Hilfsbote 1933, Heft 5-7, S. 108-112, 129-133, 150-157, hier S. 129.

27 Ebd., S. 156.

28 Ebd., S. 157. Zu Paul Schmidt siehe bei A. Strübind sowie Karl Heinz Voigt, Schmidt, Paul, in: BBKL IX, Herzberg 1995, Sp. 473-476.

denen von der bleibenden Erwählung Israels die Rede ist und die vor einem „christlich verbrämten Antijudaismus“ warnen.²⁹ Die bleibende Erwählung Israels wurde auch auf der „Vereinigungskonferenz“ der Baptisten in München bestätigt. Bereits 1924 hatte eine Bundeskonferenz eine Resolution beraten, die die Bedeutung der Judenmission unterstrich.³⁰ Es zeigte sich aber, nicht nur im Baptismus, sondern in der gesamten evangelikalen Welt, dass man den Chiliasmusgedanken sehr gut mit repressiven Maßnahmen gegen Juden in einem plausiblen Zusammenhang zusammen denken konnte, indem man kurzerhand den Antisemitismus als Strafwerkzeug Gottes interpretierte, der eine Läuterung und Zurüstung Israels zu dessen Heilswirken hervorrufe.

So eben auch Walter Michaelis, der die Judenmission als unbedingt notwendig ansah. Das Judentum, so äußerte er die Haltung vieler, stehe seit dem Kreuzestod Jesu unter einem Fluch, der sich unheilvoll in Form des Reformjudentums auch bei den Völkern auswirke, unter denen das Volk der Juden lebe. Im Volksleben seien die Juden, wie Michaelis noch 1950 behauptete, ein „Ferment der Dekomposition“, ein Ausdruck, den er von Theodor Mommsen (1817-1903) übernimmt und mit einem negativen Vorzeichen versieht.³¹

Hier gibt es im Bereich des konservativen Protestantismus einen Konsens. Die Gesellschaft wird ideal als Organismus verstanden, der vom Liberalismus und der Gesinnung des Materialismus bedroht ist. Exponent dieser religions- und sozialfeindlichen Tendenz sei aber das moderne Judentum, und eben das gelte es auszumerzen. „Verjudung“,

29 Wahrheitszeuge, 26.3.1933, S. 102. Siehe A. Strübind, S. 263. Bereits 1932 war Rudnitzkys Aufsatz erschienen „Der Nationalsozialismus mit dem Herzen eines Judenchristen empfunden“. In seiner Broschüre über „Die Blutbeschuldigung gegen die Juden“ hatte er sich gegen den „gewissenlosen Judenhaß“ gewandt. Vgl. auch Frank Fornaçon, Vier Kapitel baptistischer Judenmission, in: Die Gemeinde, 1984, Nr. 24, S. 5f. sowie Elke Stierer, Die sog. „Judenfrage“ und der deutsche Baptismus von 1933 bis 1945. Unveröffentlichte Hauptseminararbeit Univ. Heidelberg 1994, S. 20-26.

30 Siehe Bericht über die 25. Versammlung des Bundes der Baptistengemeinden in Deutschland ... 1924, S. 75f.

31 Siehe Michael Diener, S. 511. Mommsen hatte diesen Ausdruck in der Bewertung der Juden noch positiv gemeint, weil er mit einiger Weitsicht die Gefahren des Nationalismus erkannte und hoffte, dass diese durch die Juden vermieden werden könnten.

in dieser Zeit ein Synonym für „sozialschädlich“, dem organisch gedachten Volkskörper schadend, modern, zersetzend, dabei materialistisch und kirchen-, eben auch freikirchenfeindlich – hiervor wollte man sich hüten.

Eine solche Sichtweise konnte sogar Paradoxien hervorbringen wie die Schrift des allerdings schon über 80jährigen Adolf Schlatters (1852-1938) von 1935 „Wird der Jude über uns siegen?“, in der er ausgerechnet dem Nationalsozialismus eine „jüdische Gesinnung“ zuspricht, weil dieser materialistisch und antichristlich geprägt sei.³² Doch hatte Schlatter auch schon früher den Gegensatz von Christentum und Judentum betont³³, und hier entspricht sein Denken ebenjener angesprochenen Mentalität, die bereits im deutschen Kaiserreich das sogenannte „moderne Judentum“ als Gegenbild einer heilen Existenz gezeichnet hatte.

3. Die Tradition des Judenbildes aus dem deutschen Kaiserreich

Fragen wir also nach den Wurzeln einer solchen Sicht und gehen dabei in die für das Judenbild so prägende Zeit des deutschen Kaiserreiches (1871-1918) zurück. Diese Epoche, so hatte ich in meiner Untersuchung über das „Judenbild im Protestantismus“ dargelegt, ist durch eine besondere Krise gekennzeichnet, die im Zusammenhang mit der Moderne steht.³⁴ Die Moderne mit all ihren wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und natürlich auch kulturellen und religiösen Umbrüchen war fragwürdig geworden. Die Kritik an die Moderne wurde nun am Judenbild exponiert. Dies geschah in den meisten Fällen, indem man alle Negativcharakteristika der Moderne, insbesondere des Liberalis-

32 Adolf Schlatter, *Wird der Jude über uns siegen?* Ein Wort zur Weihnachtszeit, Velbert 1935. Zu Schlatters Verhältnis zum Judentum siehe Werner Neuer, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart 1996, S. 279f., 704-706, 747-753, 756-761.

33 Siehe etwa seinen Artikel „Der Kampf Jesu mit den Juden“, in: *Licht und Leben* 18, 1906, S. 775-777.

34 Wolfgang E. Heinrichs, *Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs*, Gießen 2004².

mus, als Kennzeichen der Juden ansah. Auf der anderen Seite, auch dies hatte ich in meiner Arbeit herausgestellt, konnte man ebenso „den Juden“ bzw. das „jüdische“ geradezu als Inkarnation des Antimodernen fixieren, sei es dass man Juden als die Bestätigung der eigenen Glaubenstradition ansah, die Kontinuität des göttlichen Heilshandelns, sei es, dass man sie gleichsam auch als Hoffnungszeichen einer neuen Heilszeit betrachtete, einer Zukunft, die man eben durch die Moderne in Frage gestellt sah.

Aber zurück zu den Freikirchen. An den bereits genannten Personen Michaelis, Schlatter, Rudnitzky kann man schon den Transfer des Judenbildes festmachen und eben auch jene ambivalente Haltung gegenüber den Juden. Auf der einen Seite die Auffassung: Juden sind sehr zu achten, sie sind auch Bekräftigung des eigenen christlichen Glaubens. Sie bestätigen Gottes permanentes Heilshandeln an der Menschheit und zeigen auch im Blick auf die prophetischen Verheißungen, dass der Gottesglaube Zukunft hat. Aber auf der anderen Seite – und dies bestätigt eben auch ihre besondere religiöse Stellung – seien Juden nicht als Normalbürger anzusehen. Sie verifizieren ebenso Gottes Gerichtshandeln, und in ihrer Verbindung mit einer aus den Fugen geratenen Welt, in der Individualismus und Liberalismus gegen Volkssolidarität und Moral stehen, seien sie derart schädlich, dass man mit ihnen zu tun haben dürfe; sie sind, so weit wird gegangen, vergleichbar mit zu entfernenden Schädlingen. Gewisse Reglementierungen seien unbedingt zu rechtfertigen, und es verstehe sich quasi von selbst, sie eben nicht einfach als „normale“ Mitbürger zu betrachten. Als Objekt der Mission sind sie willkommen, aber nicht etwa als „normales“ Gemeindemitglied, sondern bestenfalls als geduldete Ausländer, prospektive Heilsträger im verheißenen Land. Sie sind in ihrer Existenz auf jeden Fall fragwürdig.

3.1 *Gustav Friedrich Nagel*

Da ich von dem frei-evangelischen Prediger Karl Krull ausgegangen bin, erlaube ich mir nun, die Kontinuität seiner Mentalität anhand eines älteren Vordenkers aus dem Bereich der Freien evangelischen Gemeinden, nämlich Gustav Friedrich Nagel (1868-1944) und dessen Buch „Der große Kampf“, zu belegen.³⁵ Dieses Buch hat zweifellos die Ekklesiologie der zweiten Generation der Freien evangelischen Gemeinden geprägt.

Nagel war von 1898-1919 erster Prediger der Freien evangelischen Gemeinde in Siegen. Er besaß großen Einfluss in der Evangelischen Allianz. 1918 übernahm er die Redaktion des Allianzblattes. 1924 wurde er zum stellvertretenden Vorsitzenden, 1926 zum Vorsitzenden der Allianz gewählt. In seinem Buch „Der große Kampf“ geht es Nagel im Kern um eine Profilierung der independenten Gemeinde als Gemeinde des Neuen Testaments in Auseinandersetzung mit und Abgrenzung zu dem Modell der privilegierten Staatskirche. Das Judentum benutzt er dabei als Negativfolie, an der er die Gefahr der Veräußerlichung und des Formalismus aufzeigt, dem die Landeskirche erlegen sei. In diesem Zusammenhang schreibt er vom „Sauerteig des Pharisäismus“³⁶, der das ganze Volksleben schon zur Zeit des „Alten Testaments“ vergiftete, von der Neigung der Juden zur Fleischlichkeit, d. h. für ihn zum Götzendienst, Materialismus und zu sinnlichen Begierde bzw. Unmoral, schließlich zu Lüge und Betrug.³⁷ Nicht zufällig stehen die Juden für Nagel unter dem „Verwerfungsgericht“³⁸ Gottes. Die „feindliche Macht des Judentums“³⁹ sei es gewesen, die sich von Anfang an Jesus widersetzt habe. Ihr Hass habe Jesus schließlich ans Kreuz gebracht. Hier habe jener Kampf zwischen der „Fleischlichkeit und völlige[n] Veräu-

35 G(ustav) Nagel, *Der große Kampf. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Frage: „Kirche oder Gemeinde der Gläubigen?“*, Witten 1912² (1896). Zu seiner Person siehe Thomas Habighorst, Nagel, Gustav Friedrich, in: BBKL VI, Herzberg 1993, Sp. 434-439.

36 Nagel, aS. 29.

37 Ebd., S. 29/30.

38 Ebd., S. 28.

39 Ebd., S. 35.

ßerlichung des jüdischen Religionswesens“ begonnen, der sich eben in dem Kampf der geistlichen Gemeinde gegen die institutionalisierte Kirche fortsetzte. Diese sei das „neue Judentum“, und hier gelte es den Kampf weiter zu führen.

Unter dem Ringen mit dem judaistischen Irrtum gestaltete sich die Gemeinde und enthüllte sich die Wahrheit des Evangeliums in ihrer ganzen Fülle. Auf dem Wege des Kampfes mit dem in der Kirche wiederum herrschend gewordenen judaistischen Prinzip blieb die Gemeinde, sich zusammenschließend mit ihrem Haupt im Himmel, auch in Zeiten blutiger Verfolgung vor dem völligen Untergang bewahrt. Auf dem Wege dieses Kampfes kam es je und dann zu neuen lebendigen Anfängen, zu Geburtszeiten in der Geschichte, und unter dem Zeichen dieses Kampfes wird die Gemeinde ihrer Vollendung entgegengeführt werden.⁴⁰

Die Aufgabe der Gemeinde ist also auch für Nagel die Loslösung von einer jüdischen Art und der große Kampf gewissermaßen auch ein Kampf gegen das Judentum in der Gemeinde. Wohlgemerkt: der Kampf gilt nicht den Juden als Personen, sondern dem Judentum bzw. dem „judaistischen Prinzip“. Aber wie schnell können hier durch eine rasche Durchbrechung der Bezugsebenen auch die Menschen angegriffen werden, die sich mit ebendiesem Judentum verbunden wissen bzw. denen man ein solches anhaften will? Wir merken hier deutlich, wie auch bei Nagel das Judentum als Chiffre einer Gegenkultur benutzt wird, von der man sich abgrenzen wollte.

Immer wieder tauchen ähnliche Vorstellungen auf, die mit dem Judentum in Verbindung gebracht werden und vor denen sich die Gemeinde und schließlich auch die Gesellschaft schützen müsse. Auf dieser Ebene begegnen sich alle bisher genannten Beispiele. Freikirchliche Denker bewegen sich hier durchaus im Rahmen der Denkklišees der übrigen Gesellschaft. Denn die Negativeigenschaften, mit denen das Judentum chiffriert wird, sind durchaus vergleichbar. Hier gibt es einen übergreifenden Konsens, der selbst im liberalen Protestantismus Fuß gefasst hatte und sich nicht zuletzt im Judenbild der zeitgenössisch populären Belletristik findet, etwa in dem Roman Gustav Freytags „Soll

40 Ebd., S. 63. Der ganze Abschnitt ist im Original gesperrt gedruckt.

und Haben“⁴¹ und – sehr breitenwirksam – in den bürgerlichen und natürlich auch in den christlichen Haus- und Heimzeitschriften.⁴²

Da die tradierten abträglichen Eigenschaften der Juden in der Mentalität der deutschen Gesellschaft fest verankert waren, konnte man mit ihnen einfach das als „jüdisch“ abwerten, wogegen auch immer man polemisieren wollte. Meist waren es projizierte Ängste gegenüber der Moderne, im religiösen Bereich oft der kirchenpolitische Kontrahent. Typisch für Vertreter der Freikirchen war es deshalb, die Landeskirchen als „jüdisch“ zu diffamieren, landeskirchliche Theologen taten dasselbe in Bezug auf die Freikirchen. Die Diskriminierung des Judentums hatte hier nicht ihren Ausgang, sondern war sozusagen bereits vollzogen und wurde hierdurch perpetuiert und manifestiert. Dass die Kirche „jüdische“ im Sinne von überholte, unfreie, ja verderbliche Charakteristika aufweise und die eigene Freikirche eben die wahre Gemeinde sei, die sich vom Judentum emanzipiert habe, ist eine Tendenz, die sich nicht nur im Bereich der Freien evangelischen Gemeinden nachweisen lässt.

3.2 Julius Köbner

Kein Geringerer als Julius Köbner (1806-1884), selbst jüdischer Herkunft und für mich der bedeutendste Theoretiker des modernen deutschen Baptismus, hat in seiner in der Hochphase des Antisemitismus 1881 erschienenen Schrift „Die eigenthümliche Herrlichkeit der Neutestamentlichen Gemeinde der alttestamentlichen gegenüber“⁴³ wie Nagel scharf den „jüdischen“ vom christlichen Geist unterschieden.⁴⁴ Während sich für Köbner die „civilisirte Welt“ offensichtlich in zwei große Lager schied, auf der einen Seite die „wahre[n] Christen“, auf der anderen die „Neu-Rationalisten, Protestantenvereiner, Pantheisten,

41 Gustav Freytag, Soll und Haben. Roman in sechs Bänden, Leipzig 1900⁵³ (1855).

42 Heinrichs, S. 595ff.

43 Julius Köbner, Die eigenthümliche Herrlichkeit der Neutestamentlichen Gemeinde der alttestamentlichen gegenüber. Nach der Heiligen Schrift, Elberfeld 1881.

44 Der Ausdruck „jüdischer Geist“ findet sich in Abgrenzung zum christlichen explizit S. 22.

Darwinisten, Materialisten und Atheisten⁴⁵, sei „eine andere verderbliche Richtung“, der man entgegentreten müsse, eben die „jüdische“, oft nicht so erkannt worden und darum um so gefährlicher⁴⁶. Schon Paulus habe darauf nachdrücklich, z. B. in seinem Brief an die Galater, insistiert, dass es keine „Vermischung des Judenthums mit dem Christenthum“⁴⁷ geben dürfe. Ebendies aber habe die Kirche nach der ersten Zeit getan, indem sie zur „Staatskirche“ geworden sei. Als solche habe sie sich „in ein Zerrbild des Judenthums“ verwandelt⁴⁸, da „jede Verschmelzung von Staat und Kirche ... israelitisch“ sei⁴⁹. Das Judentum sei durch die beiden Prinzipien der Unfreiwilligkeit und Gesetzlichkeit bestimmt, ganz anders die Freiwilligkeitsgemeinde als Entsprechung der neutestamentlichen Gemeinde.

Nun sieht Köbner, was das Judentum angeht, Hoffnung, insofern er von einem Fortbestehen des Alten Bundes und der Verheißungen für Israel ausgeht. Auch wenn die Masse der Israeliten verlorengelange, setzten sich Gottes Bund und seine Verheißungen in den einzelnen Juden fort, die zu Jesus Christus fänden.

Unzählige Israeliten sind verloren gegangen, aber der Bund mit Israel bestand fort und besteht ewig fort, so daß dieses Volk eine wundervoll herrliche Zukunft hat. Jetzt versinkt es immer tiefer in den Sumpf des Unglaubens und Trachtens nach dem Irdischen; aber wenn auch alle Israeliten in ihren Sünden dahingerafft würden, und nur Zwei übrig blieben, bestände der Bund Gottes fort, und der Same der Zwei ererbte die Verheißung und ihre Erfüllung.⁵⁰

Köbner geht also von einer „herrliche[n] Zukunft“ für Israel aus. Gleichzeitig unterstellt er den gegenwärtigen Juden einen besonderen „Hang zum Irdischen“. Diese beiden Elemente machen auch in der freikirchlichen Theologie die Ambivalenz aus. Juden sind danach einerseits Affirmation der eigenen Lehre, Heilsträger für die Zukunft, stehen aber andererseits auch unter dem göttlichen Gericht und sind durch eine besonders verwerfliche Gesinnung beherrscht. Die „Ver-

45 Ebd., S. 10.

46 Ebd., S. 11.

47 Ebd., S. 13.

48 Ebd., S. 12.

49 Ebd., S. 13.

50 Ebd., S. 19.

werfung“ sehe man in den zeitgenössischen Juden, die „Herrlichkeit“ ist Zukunftsvision, die in der Bekehrung einzelner Juden, der Abkehr mancher jüdischer Gruppen vom modernen Liberalismus und der Renaissance der jüdischen Orthodoxie sowie durch die „Rückkehr“ der Juden ins verheißene Land ihre Indizien finde. Nicht zufällig unterstellt Köbner den modernen Juden einen Hang zum Irdischen. Dank der antisemitischen Ressentiments seiner Zeit wusste jeder, woran man hier zu denken hatte, eben an ein Judentum, das sich die materiellen Dinge dieser Welt aneigne und auch und vor allem auf Kosten anderer lebe. Das Ressentiment wird auch in den Sätzen Köbners deutlich, dass es ihm auf einzelne Juden ankam während er selbst die Vernichtung des großen Teil dieses für ihn verwerflichen Volkes einkalkulieren kann. Natürlich dachte er nicht daran, dass es in Deutschland und durch Deutsche in Europa tatsächlich einmal zu einem solchen Judenpogrom kommen würde. Köbners Antwort und die der meisten evangelikalen Christen, eben auch der Freikirchen auf die in seiner Zeit aufgeworfene „Judenfrage“ war die der Judenmission.

Bereits das Gründungsprotokoll der Baptisten bzw. des „Bund[es] der vereinigten Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark“ (1849) hatte den Gemeinden die Mission unter Israel und die Unterstützung der Judenmissionare empfohlen:

In Ansehung der Mission unter Israel wird empfohlen: 1) Die Erweckung herzlicher Theilnahme für das Volk Israel in den einzelnen Gemeinden, und daß in den Missionsstunden nie vergessen werde, für Israel herzlich zu beten. 2) Das Ausbreiten von geeigneten Traktaten, welche von Hamburg den Gemeinden zugesendet werden sollen. 3) Daß Alle, die sich dem Dienste des Herrn hingeben, vorzugsweise aber Solche, die besonders dazu berufen werden, für die Arbeit unter Israel nach Möglichkeit vorbereitet werden.⁵¹

Köbners Verbindung zu Juden und sein Engagement für die Judenmission waren begrenzt. Er hat wohl einzelne Juden, so auch seinen Bruder, zum Übertritt zum Christentum bewogen. Auch fanden sich, wie die Judenmissionszeitschrift „Dibre Emeth“ hervorhebt, „gelegent-

51 Protocolle der Conferenz-Verhandlungen zu Hamburg im Jahre 1849 von den Abgeordneten der Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark, S. 80.

lich bei seinen Predigten jüdische Zuhörer ein“⁵². Darüber hinaus gehörte er der „*Hebrew Christian Prayer Union*“ an, einer 1882 gegründeten internationalen Gebetsvereinigung, die für die Erweckung Israels betete. Doch hatte Köbner sich entschieden vom Judentum abgewandt und wollte auch, wie gezeigt, keine jüdischen Elemente in der Gemeinde dulden. Für Juden beten und sie zu Christus rufen war für ihn selbstverständlich. Er sah sich selbst aber nicht als ein Stück Israel in der christlichen Gemeinde. In manchen Lebensbeschreibungen und Nachrufen hat man allerdings versucht, ihn als „Juden“ auch nach seiner Bekehrung festzuschreiben.⁵³ Und für auch viele seiner Zeitgenossen war Köbner gleichwohl als „Nathanaelsjude“, der die Glaubhaftigkeit und Wahrhaftigkeit der christlichen Lehre personifiziere, Verkörperung göttlicher Verheißung und Hoffnungs- wie Heilsträger der Zukunft.

Der Antisemitismus der 1880er Jahre wurde von Freikirchen oft heruntergespielt, zuweilen zeigte man für denselben sogar ein wenig Verständnis. Das Presseorgan der Baptisten, der „Wahrheitszeuge“, beklagt jedenfalls mehr die für ihn übertriebene Reaktion „der Juden“ und mancher Christen als die antisemitische Judenhetze in dieser Zeit, die nach seiner Auffassung „nur in verhältnißmäßig beschränktem Kreise Anklang und Billigung“ finde⁵⁴. Die Juden würden ein zu großes Geschrei darum machen, niemand wolle ihnen ihre bürgerlichen Rechte nehmen.

Wenn wir noch einmal zu dem erwähnten Gustav Friedrich Nagel kommen, dann wird uns die Ähnlichkeit des Judenbildes im gesamten freikirchlichen Milieu deutlich. Im Vergleich zu Köbner erkennen wir jedoch in der Mentalität Nagels – und ich denke, dass dies für einen großen Teil der evangelikalen und freikirchlichen Christen zutrifft – einen Wandel, der sich vom frühem zum späten 19. Jahrhundert vollzogen hat. Köbners Denken wurde noch wesentlich in der Zeit des Vormärz

52 Dibre Emeth. Ein Monatsblatt für Israeliten und Freunde Israels, 56. Jahrg., Nr. 6, 1900, S. 41-44, hier S. 44.

53 In seiner unveröffentlichten Seminarabschlussarbeit versucht Kurt Rogalski noch 1963, Köbners Denken und Wirken als jüdisch geprägt zu charakterisieren (S. 5f). In ihm finde man gar „einen Prediger des Judentums“ (S. 5).

54 „Die Judenhatz“, in: Der Wahrheitszeuge 15, 1881, S. 20.

geprägt. Er akzentuiert von daher sehr stark den Emanzipations- und Freiheitsgedanken, wodurch er auch die Freikirchen geprägt sieht. Emanzipation vom Judentum bedeutet für ihn vor allem Loslösung von einem engen Formalprinzip und einer Unterdrückung des individuellen Gewissens, die er als Elemente des Judentums und der Staatskirche ansieht. Der einzelne Jude, der sich aus diesem zwanghaften System, wie eben er selbst, gelöst hat, gehört danach vorbehaltlos der Gemeinde aus Christen und Juden an. Dies trifft allerdings ausschließlich für den „bekehrten Juden“ Juden zu. Aus diesem Motiv heraus hatten später viele evangelikale Christen und eben auch die Baptisten Vorbehalte dagegen, dass der so genannte „Arierparagraph“ auch auf die christusgläubigen Juden angewandt werden sollte.⁵⁵ Widerstand dagegen wurde jedoch kaum geleistet. Köbners jüdische Herkunft war sowohl für ihn als auch für die Christengemeinde, der er angehörte, eher von marginaler Bedeutung, wurde aber auch als Besonderheit festgehalten und, wo möglich, affirmativ benutzt.

3.3 Chiliastische Vorstellungen

Nagel gehört im Unterschied zu Köbner bereits der Generation an, die von der „Krise der Moderne“ geprägt ist, die sich u. a. im Antisemitismus des deutschen Kaiserreiches ausdrückt. Für ihn ist deshalb die „Judenfrage“ nicht schon mit dem Beitritt der Juden zu einer christlichen Gemeinde gelöst, sondern erst dann, wenn die Juden als Volk zu ihrer Bestimmung finden. Diese Auffassung entfaltet er ausdrücklich in seiner 1899 erschienenen Schrift „Heilige Rätsel und ihre Lösung oder das jüdische Volk und die christliche Gemeinde in ihren gegenseitigen Beziehungen und in ihren Zielen. Ein biblisch-historisches Zeugnis“.⁵⁶ Nagel führt aus, Israel habe durch alle bisherigen Gerichte hindurch

55 Zwei Gutachten, die dies forderten, wurden im November 1933 im „Hilfsboten“ abgedruckt. Siehe Strübind, S. 265ff.

56 Witten, 1899. Vgl. die kritische Besprechung des Bandes in: Christliche Welt 14, 1900, Sp. 999, die demgegenüber den liberalen Standpunkt dieser Zeit verdeutlicht.

seinen Ungehorsam nur noch gesteigert. Nun sei die Zeit des schwersten Gottesgerichts gekommen. Unter der Oberhoheit des Antichristen würden sich die antichristlichen Juden mit den heidnischen widergöttlichen Kräften verbinden, wie sie sich in der Gegenwart ausgebildet hätten. Das Judentum sei der erste Gegner des Christentums gewesen, es werde auch dessen letzter Gegner sein. Der erscheinende Christus besiege endlich die vereinigte antichristliche Macht und vernichte diese. Die Wiederkehr Christi führe aber auch Israel zur Umkehr. Israel werde nun wieder in das Land der Verheißung eingesetzt und könne seiner Berufung nachgehen, Licht für die Völker und Segensquell für die Menschheit zu sein. Die Juden, die in der Gegenwart, so spielt Nagel auf den Zionismus an, auf die Wiederherstellung ihrer Nation hofften, seien gar für die Christen in dieser ihrer Hoffnung vorbildlich. Israel sei nicht allein das Volk der Offenbarung, sondern auch der Entscheidung. Denn „auf seinem Boden soll das in der Menschheit entfesselte Ringen großer Gegensätze zum Austrag und zur Lösung kommen“⁵⁷. Schon vor seiner Bekehrung werde ein großer Teil der Juden nach Palästina zurückkehren. Dort werde sich dann der göttliche Heilsplan erfüllen. Die Endzeitvorstellung Nagels ist inspiriert und beeinflusst von John Nelson Darby (1800-1882), dem maßgeblichen Theoretiker und Mitbegründer der „Brüderbewegung“⁵⁸. Eine ähnliche Richtung vertrat das „Evangelische Allianzblatt“.⁵⁹ Einige weitere wesentliche Persönlichkeiten der Allianzkonferenzen in Bad Blankenburg, wie Friedrich Wilhelm Bae-

57 Nagel, Rätsel, S. 3.

58 Zu seiner Person vgl. besonders Erich Geldbach, Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1975³. Als wichtige ins Deutsche übersetzte Schrift Darbys wäre zu nennen: Die gegenwärtige Erwartung der Kirche Gottes verbunden mit den Weissagungen in Betreff der Juden und der Nationen. Elf Vorträge, die 1840 in Genf gehalten wurden, Tübingen 1850².

59 Siehe u. a. die Artikel „Gottes Absichten mit Israel (Nach dem Englischen von H. Holzschuher-Elbing)“, in: Licht und Leben (LuL) 22, 1912, S. 91-92; David Baron, Messianisches Judentum oder judaisierendes Christentum (ins Deutsche übertragen von F. v. B.), ebd., S. 226-227, 233-235, 241-243; Fr[édéric] Bettex, Die Bedeutung Israels in dem göttlichen Weltplan, in: LuL 23, 1913, S. 11-12. Zu beachten wären neben den genannten Schriften noch die Monographien von Bettex und Baron. Siehe Frédéric Bettex, Die Hoffnung Israels, Striegau 1910 und David Baron, The Jewish Problem. Its Solution or Israel's Present and Future, London 1891.

deker (1823-1906), Emil Dönges (1853-1923)⁶⁰, Otto Stockmayer (1838-1917, einer der Gründer des „Gnadauer Verbandes“) und Georg von Viebahn (1840-1915), waren wie Nagel von den Lehren Darbys beeinflusst.⁶¹ Während die lutherische Judenmission traditionell chiliastische Vorstellungen ablehnte, finden sie sich am Ende des 19. Jahrhunderts fest verankert bei den religiösen Führern der Freikirchen und der „Gemeinschaftschrsten“ innerhalb der Landeskirchen.

An der Wende zum 20. Jahrhundert sahen sich nicht wenige in eine Zeitenwende hineingestellt, eine Krise, die sich in jener schon eingangs angesprochenen Ambivalenz des Judenbildes ausdrückte. In einem Artikel aus dem Jahre 1896 mit der Überschrift „Der Jude“⁶² wird in „Licht und Leben“, dem wesentlichen Führungsorgan der „Gemeinschaftsbewegung“, das zunehmende Hervortreten der Juden in der Gesellschaft als Signal einer Übergangszeit bezeichnet. „Der Jude“ sei, so wird behauptet, derjenige, der in der Zeit, in der „die Sonne Christi“ abnehme, nun aus der Dunkelheit heraustrete. In dem Maße, wie das Tageslicht anfangen, „sich zu neigen ...“, im selben Maße“ sehe „man den Juden“⁶³. Denn „der Jude“ sei eine Figur des „Zwielichts“. Er habe die Eigenschaft, sich „geschmeidig“ mit den anderen modernen gottesleugnerischen Kräften zu verbinden und mit ihnen eine Allianz der Welt-herrschaft und Christusfeindschaft einzugehen. Dies alles und die nicht wegzudiskutierende „Judenfrage“ aber zeige nicht etwa an, dass nun das Böse triumphieren werde. Dort, wo die Juden sich gar zu anmaßend verhielten, müsse man sich schon wehren, doch insgesamt sei das Heraustreten des Judentums ein heilsgeschichtliches Zeichen dafür, dass eine Zeitenwende angebrochen sei. Es sei „der Christus über den Wol-

60 Siehe auch dessen Schrift: Zeichen der Zeit, Dillenburg o. J. (1897).

61 Vgl. hierzu auch Gerhard Jordy, Die Brüderbewegung, 3 Bde., Wuppertal 1979/1981/1986, besonders Bd. 2; Paul Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875-1907), Leipzig 1912³, S. 308ff.

62 „Der Jude“, in: LuL 9, 1896, S. 172-173, 181-182. Der Artikel wurde übernommen aus: „Kosma“, Die Erde von ihrem Uranfange bis zu ihrem Endziele im Rahmen und Lichte der Heiligen Schrift. Ein Beitrag zur Abwehr wissenschaftlicher Eingriffe in die biblische Lehre. Mit einem Geleitbrief von Ernst Mühe, Berlin 1893. Eine vierte, erweiterte Aufl. dieses Buches erschien 1902.

63 Ebd., S. 172.

ken, der das Judenvolk“ reklamiere, „um es zu sammeln, denn die Zeit seiner Gefangenschaft“ nahe „ihrem Ende“⁶⁴. Das Evangelisationswerk unter den Heiden sei beinahe abgeschlossen. Der göttliche Heilsplan verlaufe in der Weise, so umreißt der Artikel diese im Gemeinschaftschristentum und in den Freikirchen beheimatete Endzeittheologie, dass „das Reich Gottes“ zuerst (nach Mt. 21,43) den Juden genommen werden musste, um (nach Lk. 21,24) an eine andere Nation zu gelangen, die mehr Früchte bringe. Jerusalem sei als Gerichtszeichen zerstört worden. Nun aber seien die „Zeiten der Nationen“ zu ihrem Ende gelangt, und es gehe das in Erfüllung, was Paulus in Röm. 11,25 geschrieben habe, dass „ganz Israel errettet werde“. Dies bedeute nun, dass Israel als Volk und Nation wiederhergestellt werde in Palästina, insbesondere in Jerusalem, sich zusammenfinde, um dort als „Volk Gottes“ an die Verheißung der Väter wieder anzuknüpfen. Parallel dazu geschehe der große Glaubensabfall, an dem die Juden mitwirkten. Die Gemeinde Christi schrumpfe auf einen kleinen Rest zusammen und werde in den Himmel entrückt werden. Die Zeit des Abfalls bringe den „Antichristen“ hervor, der sich „nun zur Verfolgung der Juden aufmacht“⁶⁵. Ob der Antichrist aus dem Judentum selbst hervorgeht oder nicht, ist wiederum umstritten.

Der politische Antisemitismus ist in diesem eschatologischen Horizont eine absolut antichristliche Erscheinung, Werk des „Antichristen“, aber, so wieder die paradoxe Sicht, so etwas wie ein „göttliches Muss“. Die Juden, die sich in Jerusalem, „auf dem Zion“, versammeln oder dorthin ziehen, bekehrten sich zu Christus. Im Gegensatz zu einer orthodox lutherischen Richtung wird nicht unbedingt erwartet, dass die Juden sich vor der Besiedlung Palästinas bekehren, sondern es wird zunächst auch die Errichtung eines jüdischen Staates für möglich gehalten.⁶⁶ Überhaupt wird häufig davon ausgegangen, dass sich Israel als

64 Ebd.

65 Ebd., S. 181.

66 Dagegen spricht sich D. Schneller aus, Aus Welt und Zeit. Der Zionismus und die Zukunft Palästinas, in: LuL 30, 1918, S. 138-141. In seiner Beurteilung der zionistischen Bewegung, dass diese wegen ihres unbußfertigen Charakters nicht die endzeitliche Sammlungsbewegung sein könne, wird ihm jedoch in einer Fußnote (S. 141) und sodann in einem Folgeartikel „Palästina, das Land der Zukunft“ widersprochen.

Volk wahrscheinlich sogar erst nach der „Entrückung“ der christlichen Gemeinde bekehre und sich die Juden nicht etwa nahtlos mit der christlichen Kirche verbänden. Hier wird deutlich, dass man sich alles andere als eine jüdische Assimilierung wünschte. Juden sind aus dieser Sicht ein fremdes, ein besonderes Volk. Nationale Loyalitätsbezeugungen von Juden in einem nichtjüdischen Staat werden, wie sich aus den verschiedenen Zeitschriften belegen ließe, als aufdringlich empfunden. Die Juden seien für die Leitung der Welt im „Tausendjährigen Reich“ (nach Offb. 20) ausersehen.⁶⁷ Erst nach dem „Tausendjährigen Reich“, so will es die postmillenaristische Doktrin, sei dann die Wiederkunft Christi zu erwarten.

In diese Richtung gehen auch die Veröffentlichungen und Vorträge des Methodisten Ernst Ferdinand Ströter (1846-1922)⁶⁸, eine Ausnahmeerscheinung, über die ich an dieser Stelle nur wenig sagen will, da wir ja heute Nachmittag einen ausführlichen Vortrag von Herrn Pfarrer Hirschfeld hören werden⁶⁹. Dass Ströter in seinen Vorträgen auch emotionale Sympathien für Juden hervorzurufen wusste, hatte ich ja bereits in meiner Habilitationsschrift anhand eines seiner Vorträge in Siegen belegen können.⁷⁰

Mit Ströter lässt sich zeigen, dass es auch innerhalb des hier zu beschreibenden protestantischen Milieus ein Potential gegeben haben muss, das in den Juden nicht allein Heils- und Hoffnungszeichen für die eigene Identität erblickte, sondern zugleich auch eine stringente Synthese von jüdischem und christlichem Heil sah.⁷¹ Eine solche Haltung lässt

67 Siehe z.B. [Julius] D[ammann]: Wieder die Judenfrage, in: LuL 6, 1894, S. 173-174, hier S. 174.

68 Zu seiner Person vgl. Karl Heinz Voigt, Ströter, Ernst Ferdinand, in: BBKL XI, Herzberg 1996, Sp. 89-93. Karl Barth, der eine andere Endzeittheologie vertritt, bemerkte in seiner KD II/2, S. 294 immerhin, dass die Exegese Ströters von Römer 11 „trotz ihrer kräftigen Irrtümer nützlich zu lesen“ sei.

69 Ekkehard Hirschfeld, Ernst Ferdinand Ströter (1846-1922) und seine Israellehre, im vorliegenden Band.

70 Brief an die Redaktion von S. Grünewald, Lehrer, Siegen, in: Mitteilungen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus 9, 1899, S. 80. Vgl. Heinrichs, S. 306-308.

71 Ströter weist besonders auch auf die Bedeutung zum Christentum bekehrter Juden für die Heidenmission hin. Vgl. E[rnst] F[erdinand] Ströter, Ein Mägdlein aus Israel, in: Evangelischer Hausfreund 27, 1902, S. 242f.

auf Gruppen innerhalb des freikirchlichen Milieus schließen, die aus ihrer heilsgeschichtlichen Deutung jüdischer Existenz nicht nur dazu neigten, Juden mit einem positiven Vorurteil zu begegnen, sondern hieraus die Konsequenz zogen und sich für die zeitgenössischen Juden diakonisch einsetzten. Ein politisches Engagement gegen den Antisemitismus war damit freilich nicht verbunden. Juden galten auch hier als Fremdkörper in der eigenen Volksgemeinschaft. Insgesamt scheint mir eine schwärmerische „projüdische“ Haltung, wenn man sie überhaupt so nennen darf, im deutschen Raum weniger verankert als im angelsächsischen, aus dem Ströter ja auch die wesentlichen Impulse seiner Theologie erhalten hatte.

Das deutsche Judenbild ist, wie gezeigt, eben aufs deutlichste ambivalent angelegt. Juden konnten hier zugleich als „Heilsbringer und Verderber“ gesehen werden. Als Heilsbringer waren sie so etwas wie kontraindikatorische Gestalten zur Moderne, als Verderber deren genaues Spiegelbild.

Dies versuchte man sogar an ihrem Charakter und ihrem Aussehen festzumachen. Hierfür ein letztes Beispiel, das ich dem Bereich der Judenmission entnehme, die im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend ihre Mission als Auslandsmission ansieht. Auffallend sympathisch werden um die Jahrhundertwende orientalische Juden gezeichnet. Diese werden als Juden typisiert, die, in einem Getto lebend, ihre ursprünglichen Eigenarten im Gegensatz zu den assimilierten, modernen west- und mitteleuropäischen Juden noch bewahrt hätten. So charakterisiert etwa der Leiter des „Jerusalem Vereins“, Pastor Ludwig Schneller (1858-1953)⁷², der acht Jahre lang auch dem Vorstand des Westdeut-

⁷² Ludwig Schneller, der selbst in Jerusalem geboren war, war der Sohn von Johann Ludwig Schneller (1820-1896), des Begründers des Syrischen Waisenhauses in Jerusalem und Inspektors und Hausvaters der Pilgermission St. Chrischona bei Basel. Seit 1889 war Ludwig Schneller Pfarrer der evangelischen Gemeinde in Köln, seit 1906 (hauptamtlicher) Vorsitzender für das Syrische Waisenhaus in Köln. Siehe Robert Steimel, *Kölner Köpfe*, Köln 1958. Das Judenbild der Pilgermission von St. Chrischona ist annähernd identisch mit dem hier aufgezeigten von Ludwig Schneller. Als Beleg lassen sich hierfür sehr gut die auch in Deutschland populären Veröffentlichungen der Pilgermission heranziehen. Siehe z.B. die Erzählung von F. Siegfried, *Jüdisches Leben im heutigen Jerusalem*, Basel 1902. Zur Arbeit der Schweizer Pilgermission in Palästina vgl. Alex Carmel: *Christen als Pioniere im Heiligen*

schen Vereins für Israel angehört hatte, die „Judengestalten in Tunis“ als nahezu biblische Gestalten:

Der Ghetto in Tunis bietet eine Fülle von interessanten Bildern. Was dem Fremden vor allem auffällt, das ist die Gestalt der Juden, namentlich der Männer, die sich von dem im Abendlande bekannten Judentypus sehr merklich unterscheiden. Hoch gewachsen, kräftig gebaut, mit männlichen und edlen Gesichtszügen, die von wallenden Bärten eingerahmt sind, haben sie keine Spur von jenen Habichtsnasen und sonstigen unschönen Eigentümlichkeiten, die so oft die dem heimatlichen und orientalischen Boden entfremdeten Juden des Abendlandes entstellen. Vielfach sind es, namentlich bei alten Männern, wahrhaft schöne Gestalten, die uns begegnen, die mit ihren ernsten, gefurchten Angesichtern, den tiefliegenden, unter buschigen Augenbrauen hervorblitzenden Augen, dem dunkelblauen Turban und der antiken, lang herabwallenden Gewandung an einen Jeremia erinnern können. So muß man sich wohl die Juden vorstellen können, die einst in glücklicheren Zeiten in Jerusalem wohnten und mit Schwert und Schild auszogen, ihr Vaterland zu verteidigen. Wer gute und lebenswahre Bilder aus dem Alten und Neuen Testament malen will, der gehe in den Ghetto von Tunis, und er wird Apostel und Propheten finden.⁷³

Solche Beschreibungen sind Gegenbilder zu einer modernen Kultur, die verabscheut wird und deren Repräsentanten Juden seien. Die moderne jüdische Existenz wird im Gegensatz zu der traditionellen bedauert:

Schade, daß die Juden seit ihrer Emanzipation angefangen haben, die malerische Tracht, der sie jahrhundertlang treu geblieben sind, mit der europäischen zu vertauschen. Dann ist alle Schönheit wie weggezaubert. Nehmt solch eine alttestamentliche Königs- und Prophetengestalt, steckt sie in schwarzen Rock und Hosen und stülpt gar einen spiegelblanken Zylinder darüber, und ihr habt die abgeschmackteste Metamorphose, die ihr euch denken könnt.⁷⁴

Hieraus geht hervor, dass die Judenmission die Assimilierung der Juden schließlich als gescheitert ansieht.⁷⁵ Der „moderne Jude“ stellt

Land, Basel 1981.

73 Ludwig Schneller „Bis zur Sahara. Welt- und kirchengeschichtliche Streifzüge durch Nordafrika, Leipzig, 1905“, S. 173.

74 Ebd., S. 174.

75 Sehr bezeichnend ist auch ein Bericht Schnellers über die New Yorker Juden im Reformierten Sonntagsblatt. Ganze Stadtteile in New York, so schildert Schneller, würden durch jüdische Makler „jüdisch gemacht“, indem diese einige Häuser teuer erwürben und an jü-

für sie einen entarteten Typus dar. Zu ihrem eigentlichen, „schönen“ Wesen würden die Juden innerlich und äußerlich zurückfinden, wenn sie in ihre angestammte Heimat, d. h. für die Judenmission nach Palästina, besonders Jerusalem, zögen. Das Bild des jüdischen Patriarchen wird auch hier als Zeugnis für die Wahrheit konservativ-dogmatischer Überzeugung funktionalisiert.

Fazit:

Juden wurden bei den Freikirchen auf das Charakteristikum der Besonderheit und Einzigartigkeit fixiert. Sie galten als Bestätigung der eigenen christlichen, in dem Fall freikirchlichen Überzeugung. Die freikirchliche Sicht, die innerhalb des evangelikalen protestantischen Milieus keine Ausnahme bildet, konnte „den Juden“ als Heilsbringer und Verderber zugleich sehen. Man konnte Juden als Menschen allenfalls tolerieren, als Heilsträger sogar bewundern und auszeichnen, aber eben nicht als „normale“ Mitbürger betrachten und sich für ihre bürgerlichen Rechte einsetzen. Selbst die grundlegenden Menschenrechte hat man ihnen auf diese Weise versagt und, ich muss es so überspitzt sagen, sie für die Projektion eigener Visionen missbraucht. Das Verhalten der Freikirchen gegenüber den Juden im „Dritten Reich“ ist in der Mentalität des 19. Jahrhunderts, spätestens des deutschen Kaiserreiches schon vorgebildet. Die Preisgabe der jüdischen Mitbürger an ein verbrechen-

dische Einwanderer vermieteten. Sobald aber Juden einzögen, komme es zu einem Einbruch der Immobilienpreise. Die eingesessene, oft deutschstämmige Bevölkerung sei bestrebt, in andere Stadteile fortziehen. „Denn die aus den verkommensten Zuständen Osteuropas stammenden Söhne und Töchter Judas“, begründet Schneller, bringen soviel Schmutz und widerliche Gewohnheiten mit, daß andere, Reinlichkeit liebende Leute gern weiterziehen (Ludwig Schneller, Die größte Judenstadt der Welt, in: Reformiertes Sonntagsblatt 19, 1909, S. 338-340, hier S. 338)“. In dieser Weise werde New York von den Juden eingenommen, die dort schon mit ca. einer Million Einwohner ein Fünftel der Bevölkerung stellten. Die liberalen Verhältnisse der USA erlaubten es den Juden ohne soziale Rücksichten, Geschäfte zu machen. Je länger je mehr vereinigten sich in ihnen politische Macht, wirtschaftliches Kapital und meinungsbildende Presse. Juden sind nach Schneller letztlich assimilierungsunfähig. Sie verdrängten die einheimische Bevölkerung und beuteten sie aus.

risches System hat in dem Judenbild seine Ursache, das in der Entstehungszeit des Rasseantisemitismus gebildet wurde und aus dieser Zeit heraus wesentliche Elemente adaptierte.

August Jung

Judenchristliche Exegese bei Israel Johannes Rubanowitsch (1866-1941)

Wer war dieser Mann? Russischer Jude, geboren 1866; aufgewachsen in Reval/Estland, wo er in chassidischer Frömmigkeit erzogen wurde; eifriger Jünger des Gesetzes, ausgezeichneter Talmud-Kenner mit einer tiefen Abneigung gegen den Nazarener Jesus. Zuhause sprach er Jiddisch, auf der Straße Estnisch, in der Schule Deutsch und in der Synagoge Hebräisch. Dann aber kam seine Damaskusstunde, die den 18-Jährigen völlig umkrempelte. Er wurde Christ - schloss sich der Lutherischen Kirche in Reval an, bekam den Taufnamen Johannes und fand seine geistliche Heimat in der Herrnhuter Diaspora-Brüdergemeinde. Eine befreundete Christin ebnete ihm den Weg ins Missionsseminar Neukirchen. Dort empfing er eine derart starke Prägung, dass sein Judentum völlig überdeckt wurde. Nach Reval zurückgekehrt, begann er eine Evangelisationsarbeit, die zu einer großen Erweckung und zur Gründung vieler baptistischen Gemeinden führte. Dann rief Pfarrer Julius Dammann (1840-1908) ihn nach Essen, wo Heinrich Coerper (1863-1936) soeben Zweitprediger geworden war. Deren Empfehlung öffneten ihm die Türen in die Gemeinschaftsbewegung. Fast 10 Jahre war er einer der begehrtesten Evangelisten. Seine Reisen durch ganz Deutschland bis in die Schweiz glichen dem „Triumphzug“ von Robert Pearsall Smith (1827-1898). Besonders nachhaltige Spuren hinterließ er in Schlesien, weshalb man ihn auch den „Erwecker Schlesiens“ genannt hat.

Pfarrer Johannes Röschmann (1862-1901) berief ihn noch auf seinem Sterbebett zu seinem Nachfolger an der Philadelphia-Gemeinde Holstenwall in Hamburg. Hier wirkte er von 1902 bis 1918. Mit seinem Ausscheiden - wegen ähnlicher Vorkommnisse wie bei Pearsall Smith - begann die Ära Friedrich Heitmüller (1888-1965). Von den seltsamen Machtspielen zwischen Vorgänger und Nachfolger, von Rubanowitschs

Neugründung der „Gemeinde unter dem weißen Pferd“ im Jahre 1918, vor allem auch von der Gestapo-Verfolgung ab 1935 bis zu seiner Ermordung 1941 im KZ Sachsenhausen will ich hier schweigen. Das kann man alles in meinem Buch nachlesen.¹

Mein Thema heute ist auf einen bestimmten Sachverhalt eingegrenzt, da es um die „Judenchristliche Exegese bei Israel Johannes Rubanowitsch“ gehen soll. Einigen unter Ihnen dürfte die Sache mit Professor Johannes Lepsius (1858-1926) bekannt sein. Dessen bibelkritische Auslegung zu Genesis 4 (Kains Brudermord) hatte die Gemüter heftig erregt. 1903 kam es in Blankenburg zu einem „Ketzergericht“, in dessen Folge Lepsius ausgeschieden wurde. Bekanntgeworden ist aber nicht, welche Rolle Rubanowitsch dabei spielte. Seine scharfe Attacke gegen Lepsius - angeregt von Otto Stockmayer (1838-1917), unterstützt von Kurt von Knobelsdorff (1839-1903) und bedankt mit einem brüderlichen Kuss von Friedrich Wilhelm Baedeker (1823-1906) - lieferte das eigentliche Argument zu Lepsius' Verwerfung. Denn hier sprach ein bekehrter Jude und sagte:

„Wie habe ich doch Gott anzubeten, daß vor 18 Jahren solche Dinge nicht bekannt waren, ich wäre sonst ein finsterer Jude oder im Grabe. Ich danke Gott, daß ich keine Ahnung davon hatte, daß es möglich wäre für bekehrte Leute, das Alte Testament anzugreifen. Ich habe drei Monate lang gerungen, um glauben zu können, daß Jesus der Messias ist.“

Dann deckte Rubanowitsch die exegetischen Künste des Professors als Reproduktion längst vertrauter Dinge auf. Er kannte nämlich die gelehrte Thora-Überlieferung, wie der Talmud sie in Mischna und Gemara festgehalten hatte. Er kannte auch die Kommentare eines Maimonides (1135-1204) und darüber hinaus die mystisch-gefärbte ‚Kabbala‘ mit ihrem Hauptwerk ‚Sohar‘. Dort nämlich hatte Rabbi Eleasar ben Jehuda (1160-1237) bereits Lepsius' Interpretation der Stelle 1. Mose 4, 7 gelehrt; wenn man nämlich in dem Wort ‚scheot‘ (‚Erhebung‘) den Buchstaben „e“ an den Anfang des Wortes stellt, ihn also ledig-

1 August Jung, Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist – Evangelist – KZ-Opfer. Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.2, Witten 2005

lich vertauscht, ergibt sich ‚eschot‘ (‚Frau‘ - das Wort ist übrigens als ‚Ischa‘ oder ‚Ische‘ umgangssprachlich noch hier und da noch geläufig). Dieses Sprachspiel führt zu der folgenden, recht eigenartigen Deutung der Stelle.

„Rabbi Eleasar sagt: Man darf die Geheimnisse nicht verbergen. Das Wort ‚scheot‘ (Erhebung) enthält die Buchstaben ‚eschot‘ (Weib), weil er das Verbot ‚Mit dem Weibe deines Nächsten sollst du dich nicht verunreinigen‘ übertreten hat. Er lag nämlich bei seines Bruders Weib (Naemi), welche zusammen mit Abel geboren worden ist. Darum heißt es hier: ‚Es erhob sich Kain‘ - nämlich von dem Ehebruch mit Naemi; und nachher hat er Abel getötet.“

Auf diese gelehrte Intervention hin spendeten die Blankenburger dem Talmudkenner Rubanowitsch kräftigen Beifall, was dazu führte, dass er sich erneut in seine alten Folianten vertiefte. Und so wachte sein talmudisch-geschulter Verstand wieder auf und sein chassidisches Herz wurde erneut entflammt. Lepsius, selber Kenner des Rabbinismus, konnte der dialektischen Gewandtheit Rubanowitschs nichts entgegensetzen - und reagierte verärgert, indem er kommentierte:

„Ein klassischeres Beispiel rabulistischer-kasuistischer Exegese wird wohl schwerlich aufzutreiben sein; es verdiente im Talmud zu stehen.“

Mit dem Gefühl des Siegers brachte Rubanowitsch nun seine eigene Sonntagszeitung mit dem anspruchsvollen Titel ‚Was sagt die Schrift?‘ heraus. Hier verbreitete er in den Jahren 1904-1918 sein hintergründiges rabbinisches Verständnis der Heiligen Schrift. Dabei benutzte er die traditionelle Hermeneutik der Rabbinen, etwa: den Schluss aus Wortspielen und -anklängen, aus Buchstabenvertauschungen und Vokalisationsänderungen, die Zerlegung eines Wortes in mehrere, den Analogieschluss, die Zahlenwerte, die Bildersymbolik, Typologie, Allegorie und auch - verwunderlich genug - mitunter grammatisch-historische Begriffsdeutung. Über die kanonischen Schriften und deren rabbinische Auslegung hinaus griff er noch in die Weite der alttestamentlichen Apokryphen und in die spätjüdische Apokalyptik mit ihren

mythologischen Vorstellungen.

Einzelne, wie z. B. der gerade zum Holstenwall gekommene Chrischona-Schüler Heitmüller, missverstanden Rubanowitschs kasuistische Auslegungsart und nannten sie Wortklauberei, Haarspalterei, Verschlagenheit und Schlitzohrigkeit, sicherlich auch darum, weil ihnen diese Art der Exegese noch nicht begegnet war. Die Allermeisten jedoch freuten sich über seine tiefgründige Auslegung, zumal er sie in einer bilderreichen, volkstümlichen Sprache und mit zwingender Logik vortrug. Wer kann da noch widerstehen, wenn es fast in jedem zweiten Satz heißt: „beweisen“, „widerlegt“, „daraus folgt“, „außer Zweifel“, „aufs klarste“, „unzweideutig“, „offensichtlich“, „steht absolut fest“, „womit bewiesen ist“ usw.?

Besonders deutlichen Niederschlag fand seine rabbinische Hermeneutik im sonntäglichen „Briefkasten“ seiner Zeitschrift. Etwa: Ist es Sünde, Vogelnester auszurauben? *Antwort*: Natürlich nicht, denn 5. Mose 22, 6-7 erlaubt es. Einwand: Aber das ist doch durch das Strafgesetzbuch § 368, 11 verboten! *Antwort*: „Die Befolgung dieses Paragraphen ist ebensowenig Sünde, wie das Herausnehmen der Nester von Sperlingen durch diesen Paragraphen verboten ist“. *Weitere Frage*: Da es verboten ist, Ersticktes zu essen, gehören auch Fische und Krebse unter dieses Verbot? *Antwort*: Nein, denn nirgends redet die Schrift vom Blut der Fische und in dem leinenen Tuch in der Vision Petri sind keine Fische genannt. Was das christliche Verhalten betrifft, so ist es verboten, Blutwurst zu essen. Leichenverbrennung statt Beerdigung ist gegen Gottes Willen, denn auch nach neutestamentlichem Zeugnis werden die Toten aus den Gräbern auferweckt.

Seit seiner Anti-Lepsius-Rede und den Komplimenten der Blankenburger Führer verstand Rubanowitsch sich zunehmend als Lehrer, als ‚Zaddik‘ für die ganze Gemeinde Jesu. So schuf er die Heftreihe, betitelt; ‚Irret nicht, liebe Brüder‘. Seine erste Schrift beispielsweise, ‚Der Adventismus‘, ist eine Vorlesung über Seelen-Unsterblichkeit, Totenevangelium, Paradies, Haftplätze der Verstorbenen, ewiges Feuer, Zeichen des Tieres, Speisegesetze, - solche Themen wurden von den Rabbinen seit alters erörtert. In diesen Jahren fleißigen literarischen

Schaffens veröffentlichte er insgesamt zehn Schriften. Die größte Aufmerksamkeit fand seine Schrift „Das heutige Zungenreden“, die ihm Beifall ihrer Gegner und Verärgerung ihrer Befürworter einbrachte. Daran zerbrach auch die Freundschaft mit seinem langjährigen Freund Inspektor Coerper.

Gerne, oft und ausführlich äußert er sich über eschatologische Themen. Wie lang ist ein Äon? *Antwort:* Der kürzeste Äon ist 50 Jahre, andere sind 100 oder 1500 oder 2000 Jahre lang. Ist die Lehre von der Seelenwanderung biblisch? Wie ist das mit Israels Errettung? Werden gar alle selig?

Auf die seelsorgerliche Anfrage, ob man auch für verstorbene Angehörige beten dürfe, tröstet er: Ja, denn auch bei den Juden gab es schon eine Art Seelenmesse, lehrt doch der Talmud im Traktat ‚Rosch Haschanah‘, dass der Verstorbene 12 Monate Qualen zu erwarten hat; deshalb soll der nachbleibende Sohn 12 Monate lang das ‚Kaddisch‘-Gebet beten oder - nach ‚Joreh Deba‘ - auch nur elf, wenn der Verstorbene nicht ganz so schlecht war.

Besonders eindrücklich sind seine Erkenntnisse über die neue Welt Gottes, die er massiv-buchstäblich versteht, gerade so, als sei sie der Superlativ der jetzigen. So weiß er, dass es unter den Engeln überhaupt keine weiblichen gibt, dass sogar in der Herrlichkeit noch geweint wird, denn die auf Erden geweinten Tränen sind inzwischen getrocknet; also kann es sich bei dem Trocknen durch Gott nur um dort geweinte Tränen handeln. Rubanowitsch ist auch der Überzeugung, dass Entschlafene uns sehen können, denn der reiche Mann im Paradies denkt sorgenvoll an seine Brüder. Im Himmel soll es auch Pflanzen, Tiere und Bäume geben, denn Paulus verheißt in Römer 8 die Befreiung der Kreatur von der Knechtschaft des Verderbnisses. Wörtlich:

„Ich glaube an eine Auferstehung der Tiere, wie aus diesem Apostelwort ohne Zweifel hervorgeht. Anders ist aber die Sache mit den Lebewesen, die Gott den Menschen zur Plage geschaffen hat. Denken wir nur an jene furchtbaren Stechfliegen, an alle giftigen, zur Plage gesetzten Tiere - die werden nicht auferstehen. Ihr werdet

mit Entsetzen an die schrecklichen, vorsündflutlichen Geschöpfe denken, an ein Mammut, an die Riesen-Eidechsen, die Ichthyosaurier - was soll denn werden, wenn diese furchtbaren Tiere auferstehen? Könnt ihr sie zählen? Könnt ihr euch einen Begriff machen von dem Weltenraum? Seid nicht besorgt um Platz; der liebe Gott hat viel Platz.“

Es kann nicht verwundern, dass Rubanowitsch nicht nur den Himmel Gottes, sondern auch die ganze jenseitige Geister- und Totenwelt entsprechend massiv-buchstäblich versteht. Er kennt sich aus in der schillernden Geographie der Unterwelt mit ihren verschiedenen Heils- und Unheils-Kammern, als habe er die kosmische Mythologie des äthiopischen Henoch und das apokryphe Petrus-Evangelium gelesen. Er hat! - und zitiert daraus. Von daher weiß er viel über die ungehorsamen Seelen der Sintflutzeit und über die gefallenen Engel von 1. Mose 6, die zur Bestrafung mit Ketten der Finsternis auf ewig gebunden sind. Mittlerweile jedoch fallen die ewigen Ketten ab, denn Christus hat in seiner Hadespredigt eine mächtige Evangelisationsbewegung in Gang gesetzt, um die gefallenen Engel wie auch alle dort inhaftierten Menschen zu bekehren. Übrigens stammt von hier, Jahre vor Ernst Ferdinand Ströter (1846-1922), Rubanowitschs Allversöhnungslehre.

Es kam zum letztlich entscheidenden Zerbruch, als Rubanowitsch 1911 öffentlich die Allversöhnung lehrte. Zunächst gab es einen Aufschrei der Entrüstung von Blankenburg bis Gnadau, dann allgemeines Schweigen. Auswärtige Gastredner kamen seltener, Zeitschriften wiesen seine Artikel zurück. Mangels kritischer Freunde und einer zunehmenden Nervenkrankheit verlor er sich in spekulative Themen. So tröstet er während des 1. Weltkriegs die Angehörigen der Gefallenen mit rabbinischen Gedanken:

„So sieht es mit unseren Kriegern aus nach deren Tod. Der Krieg setzt sich der Gesinnung nach im Jenseits noch fort. Wir haben nicht nur auf dem Boden Europas Krieg, wir haben auch unter dem Boden Europas Krieg, ganz abgesehen davon, daß die En-

gelfürsten der verschiedenen verfeindeten Länder gegen einander anrennen und ihre Kräfte messen.“

Das alles hätten seine talmudgewohnten Zuhörer noch verkraftet, wenn er jetzt nicht auch noch die Heilige Dreieinigkeit verfremdet hätte. Das Apostolische Glaubensbekenntnis hatte er schon immer anerkannt. Das innertrinitarische Verhältnis dagegen bereitete ihm, dem Monotheisten, zusehends Verstehensschwierigkeiten. So half er sich schließlich mit der ketzerischen, altkirchlichen Subordinationslehre:

„Die zweite Person in der Gottheit hat nämlich einen Anfang. Es wird von ihr als dem ‚Eingeborenen‘ gesprochen. Was geboren ist, hat notwendig einen Anfang, denn es setzt als Vorhergehendes die Geburt, diese aber die Gebälerin oder den Gebärer voraus.“

Und was den Heiligen Geist betrifft, so

„erforschet (er) alles, auch die Tiefen der Gottheit. Jedes Erforschen aber setzt Unkenntnis dessen, was erforscht werden soll, voraus; folglich weiß der Heilige Geist nicht alles, was in Gott dem Vater ist. Hiermit ist aufs unzweideutigste festgestellt, daß auch die dritte Person in der Gottheit nicht alles weiß, was die erste weiß. Die Stufenfolge der Dreieinigkeit von oben nach unten ist also: Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der Heilige Geist.“

Um vollends seine abwegige Interpretation der Trinität zu verdeutlichen, sei hier die letzte und auffälligste Deutung zitiert:

„Gott wohnt nicht bloß in den sieben Hauptgeistern, sondern auch in den sieben Geistern zweiten Grades, die Jesus hat; dadurch stehen diese mit den ersten in wesentlicher Verbindung. Er wohnt jedoch in den sieben Geistern dritten Grades, die des Vaters, wodurch Er sie zugleich mit Ihm selbst und untereinander verbindet. Ist das aber der Fall, dann ist Er sowohl mit dem Sohne durch die Augengeister als auch mit dem Vater durch die Fackelgeister

verbunden.“

Die Grenze zwischen Christentum und Talmudismus war fließend geworden, und das nicht nur lehrmäßig, sondern auch lebensmäßig. Die Freude am Natur- und Lebensgenuss, wie sie dem Chassidismus eigen ist, trat an die Stelle vormaliger pietistischer Weltentsagung. Rubanowitsch ging ins Theater, Kino und Familienbad, zumal mit einer Dame. Dass Gerüchte über Frauengeschichten, gepaart mit Vorwürfen wegen Irrlehre, ihn bald zur Strecke bringen würden, war jetzt vorprogrammiert.

Andere übernahmen seine Arbeit und machten ihn vergessen. Sein Porträt wurde abgehängt, seine zahlreichen Schriften weggeschlossen. Sein Gedenken rutschte ins Unterbewusstsein der Holstenwaller ab, und wenn es gelegentlich von Jubiläen wieder hervorgeholt werden musste, zeigte man auf ihn als den Mann, der nach einem kurzen, guten Start zum Verderber des Holstenwalls geworden war.

Bei dieser einseitigen Darstellung wollte ich es nicht belassen. Dieser Mann ist zu groß, als dass man ihn in Archive einsperren dürfte. Wo gäbe es sonst noch eine derart rabbinisch-gesättigte Schriftauslegung? Rubanowitsch hat als Judenchrist die christliche Gemeinde auf ihre jüdischen Wurzeln verwiesen. Das ist sein Verdienst. Dass er dabei Grenzen überschritten hat, darf nicht hindern, sein echtes Anliegen aufzugreifen und wiederzubeleben. Unser heutiges Thema dürfte dann zu einer intensiven Beschäftigung mit der jüdischen Tradition führen, wie sie uns etwa in der talmudischen Welt begegnet. Nur eine genauere und tiefere Kenntnis des Judentums kann uns vor einer neuen ‚Schoa‘ bewahren und uns darüber hinaus auch ein besseres Verständnis des Neuen Testaments, seiner Botschaft und Jesu selbst vermitteln, sofern der Satz aus Joh. 4, 22 gilt:

ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.

Ekkehard Hirschfeld

Ernst Ferdinand Ströter (1846-1922) und seine Israeltheologie

1. Hinführung

„Freikirchen und Antisemitismus: Zwischen Israel-Euphorie und Judenfeindschaft“ – diese Themenstellung macht es lohnend, in Ernst Ferdinand Ströter (1846-1922) eine schillernde Einzelperson in den Blick zu nehmen, die sich etwa als Judenmissionar in New York und als Reiseprediger im damals zaristischen Russland, aber auch als Autor immer wieder intensiv mit Israel befasst hat.

1908 schrieb Ströter in seiner Zeitschrift *Das Prophetische Wort* eine Auslegung über Exodus 3 und führte dabei unter anderem aus: „Gott muß sich uns offenbaren, sonst kennen wir ihn nie.“¹ Dieser bei Ströter erwartungsgemäß offenbarungstheologische Ansatz dürfte zunächst nicht überraschen. Doch dann fährt er fort: „Das hat er getan und das tut er heute noch – im Dornbusch, in Israel.“ Gottesoffenbarung und damit Gotteserkenntnis geschieht nach Ströter demnach auch noch in der Gegenwart, und zwar in Israel. Das Bild des brennenden Dornbuschs überträgt Ströter auf Israel, sieht es im Leiden und in der Verfolgung brennen und doch nicht verbrennen.² Dann fährt er fort:

Was ist das anders, als der Schlüssel für das größte Wunder der Weltgeschichte, die Erhaltung des kleinen, geringen Häufleins Israel unter den heftigsten Verfolgungen, den denkbar schwierigsten Verhältnissen, dem furchtbarsten Druck, dem Spott und Haß aller übrigen Nationen. Zerstreut, zersprengt, getreten, verbrannt, ersäuft, verjagt, gekreuzigt, gesteinigt, geächtet, ohne Mittelpunkt

1 Ströter, „Der brennende Dornbusch. (2. Mos. 3,1-10.)“, in: Ders. (Hg.), *Das Prophetische Wort*, 2 (1908), S. 39.

2 A. a. O., S. 39f.

für sein religiöses oder nationales Leben, durch religiösen Partehader zersplittert, von ihrem Gott verworfen und verlassen, – so brennt Israel seit fast zwei Jahrtausenden im Feuer göttlichen Zorngerichtes, und wird doch nicht verzehret! [...] Fürwahr, es lohnt sich, hinzugehen und zu schauen dieses große Gesicht, warum dieser Busch nicht verbrennet. Das seltsamste, wunderbarste, lehrreichste Schauspiel auf der Bühne der ganzen Welt und Völkergeschichte. [...] Kein anderer Schlüssel, wie Israel, zum Erschließen der verborgenen Wege Gottes mit der Menschheit.³

Israel als Schlüssel zum Verstehen der Welt- und Menschheitsgeschichte: Damit wird Israel gleichsam zum hermeneutischen Prinzip des geschichtstheologischen Grundparadigmas, das Ströters Denken kennzeichnet. Interessant ist, dass Ströter in einer Zeit sich ausbreitenden Antijudaismus ausgerechnet Israel diese zentrale Rolle zuerkennen kann. Bestärkt wird dieser Eindruck dadurch, wie Ströter gerade auch das verfolgte, leidende Israel zum Thema macht, mithin vom bedrohten Israel spricht und nicht von einem Israel etwa, das eine Bedrohung sei. Hier hat Ströter Aussagen über Israel in einer Weise formuliert, die auffallen, macht man sich klar, in welchem gesellschaftlichen Klima sie entstanden sind.

Freilich darf aber nicht übersehen werden, dass auch Ströter von einem göttlichen Zorngericht, von einem Verworfensein spricht. Damit bedient er sich einer theologischen Begrifflichkeit, die nicht nur missverständlich sein kann, sondern die auch in ihrer Gedankenwelt an althergebrachte israelkritische Vorstellungen anzuknüpfen scheint. Schließlich mag auch die Tatsache, dass Ströter überhaupt von Israel als einem Schlüssel zum Verstehen der Weltgeschichte sprechen kann, darauf hinweisen, dass er Israel zwar eine theologische Sonderrolle zuweist, bei der zunächst offen bleibt, welche Schlussfolgerungen er daraus ziehen wird.

Im Folgenden wird zu zeigen sein, in welches Gedankengebäude

3 A. a. O., S. 40.

Ströters Israeltheologie einzuordnen ist und welche zwei unterschiedlichen Linien er in Blick auf Israel daraus entwickelt hat.

2. Ströters Denksystem als Rahmen seiner Israeltheologie

Auf zwei Grundpfeiler soll hier hingewiesen werden, die das theologische Denken Ströters wesentlich bestimmen.

Einmal ist Ströter Schrifttheologe, der sein Theologietreiben auf nichts anderes als auf die Bibel bezogen wissen will. Die Schrift ist für ihn das irrtumslose, in sich harmonische, von Gott selber gegebene, ja, vom Hl. Geist selbst geschriebene Dokument der Offenbarung und der Heilsgedanken Gottes. Dazu ist Ströter überzeugt, dass die Schrift als die Offenbarungsurkunde Gottes viele Zukunftsaussagen, Prophetisches, enthalte, die sich noch nicht erfüllt habe, sondern sich einmal noch zukünftig erfüllen werde. So haben sich nach Ströter viele der alt- oder neutestamentlichen Verheißungen noch gar nicht oder erst teilweise erfüllt. Weil aber Gottes eigenes Offenbarungswort nicht trügen könne, stehe die Erfüllung solcher Verheißungen noch aus.

Dann aber ist darauf hinzuweisen, dass Ströters Theologie eine dispensationalistische, heilsgeschichtliche Theologie ist. Die ganze Geschichte, und zwar nicht nur die der Menschheit, sondern der ganzen Schöpfung sei nichts anderes als Gottes Geschichte, der als Weltenlenker und Weltvollender der Handelnde, das Subjekt der Geschichte bleibe. Das gesamte Universum läuft nach Ströter auf ein Vollendungsziel zu, in dem einmal alles in Gottes Heil eingeschlossen sein soll. Diese Zukunftsoffenheit oder Zukunftsbezogenheit ist das Bewertungskriterium der Vergangenheit bzw. Gegenwart. Alle Geschichte ist demnach als Heilsgeschichte durch Gottes gegenwärtiges und zukünftiges Handeln qualifiziert.

Beiden Grundpfeilern, sowohl Ströters Schriftverständnis wie auch dem Denken in heilsgeschichtlichen Kategorien, liegt der Gedanke des Prozesses, der Entwicklung, des Wachstums zugrunde. Die Schrift selbst stelle eine sich steigernde Offenbarung dar, die im Neuen Testa-

ment ihren Abschluss und zugleich Höhepunkt bilde, vornehmlich bei Paulus. Zugleich sei die Bibel die Urkunde, die von Gottes Heilshandeln Zeugnis gebe, das mit der Weltenschöpfung seinen Anfang nahm, über die Berufung seines Volkes bis hin zu einer letztendlich Versöhnung und Erlösung aller Geschöpfe. Innerhalb dieses heilsgeschichtlichen Grundmodells bleibt Israel das auserwählte Volk, das in gewisser Weise der Prototyp der Erlösung aller Völker bzw. Menschen sei.

Tatsächlich liegt hier bei Ströter zwischen dem hermeneutischen Postulat der Bibel als abgeschlossener, in sich schlüssiger harmonischer Offenbarung Gottes einerseits und einer für Gottes eingreifen prinzipiell offenen Weltgeschichte andererseits eine Spannung vor. Ströter selber ist sich dabei aber sicher, dass Gott als Souverän der Geschichte nicht gegen die in seinem Wort festgelegten Grundlinien seiner eigenen Heilsziele handelt, sondern dass Schriftoffenbarung und Geschichtsoffenbarung – am deutlichsten erkennbar in Gottes Handeln an und durch Israel – auf höherer heilsgeschichtlicher Ebene eine zielgerichtete Einheit bilden.

Aus Israels Mitte kommt der Menschheitserlöser. Es ist übrigens für Ströter selbstverständlich, das Jude-Sein Jesu und dessen Verwurzelung im AT zu betonen, ein Gedanke, der in der Theologie erst nach dem 2. Weltkrieg an Breitenwirkung gewonnen hat.

Weil aber Israel den zu ihm gesandten Messias nicht anerkannt habe, verlor es – nicht grundsätzlich, sondern nur für eine bestimmte Zeit – seine heilsgeschichtliche Aufgabe oder Bestimmung (Röm 9-11). Israel wurde deswegen nicht aufgegeben. Aber seine heilsgeschichtliche Uhr sei stehengeblieben, um erst später einmal wieder weiterzulaufen.

Nun ist nach Ströter eine zweite Heilskörperschaft in Erscheinung getreten, die Gemeinde, die aus Juden und Nicht-Juden besteht. Diese Gläubigen aus allen Völkern, auch aus dem jüdischen Volk, bilden nach Ströter den Leib des verherrlichten Christus, dessen Haupt Christus selber sei. Erst wenn Christus seine Gemeinde in der Entrückung zu sich gezogen habe, d.h. die Gemeinde gesammelt ist, damit der Leib Christi vollendet werden könne, erst dann beginne Israels heilsgeschichtliche Uhr weiterzugehen.

Bei diesen Gedanken lässt sich leicht erkennen, wie sehr Ströter hier das Erbe des dispensationalistischen Prämilleniarismus aufgenommen hat bzw. durch die Theologie der *Prophetic Conference Movement* geprägt ist, die in den USA, wo Ströter von 1869-1897 lebte und wirkte, ab 1878 eine breite Wirkung erzielen konnte. Inhaltlich zeichnet sich diese Bewegung etwa durch folgende Positionen aus: Göttliche Autorität der Schrift, wörtliche und nicht geistliche Erfüllung der biblischen Verheißungen, eine pessimistische Geschichtsschau, wonach die Welt auf ihr Urteil zulaufe, und nicht eine globale Christianisierung der Welt zu erwarten sei (allerdings in den USA nicht durchweg so vertreten), Erwartung der Wiederkunft Christi, Sammlung des jüdischen Volkes in Israel usw.⁴

Speziell die Unterscheidung zweier Heilsgrößen, Gemeinde und Israel, die heilsgeschichtlich zu unterscheiden seien und doch in einer eigenartigen Beziehung zueinander stünden, wurden vor Ströter bereits von John Nelson Darby (1800-1882) vertreten.⁵ Interessant ist, wie Ströter aufgrund dieser hermeneutischen und geschichtstheologischen Prämissen nun seine Einordnung Israels vornimmt.

3. Positive Bewertung Israels

a) Die Betonung von Israels bleibender Erwählung

Wenn Ströter Israel als Träger der göttlichen Verheißungen, als Schlüssel zum Verstehen des Handelns Gottes schlechthin versteht, und wenn er fest damit rechnet, dass sich diese einmal gegebenen Verheißungen noch zukünftig und buchstäblich erfüllen werden und damit nicht vergeistigt werden dürfen, dann besteht für ihn kein Anlass, von einer wie auch immer gearteten Ablösung oder Ersetzung Israels zu sprechen. Damit richtet sich Ströter vehement gegen jede Form einer Substitutionstheorie, wonach die Kirche oder Gemeinde Israel als neues Bundes-

4 So Ernest Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago/London 1970, S. 39.

5 Sandeen, *Roots*, S. 66-70.

volk beerbt oder ersetzt, abgelöst und damit überflüssig gemacht habe. Den über Jahrhunderte behaupteten Anspruch, die Kirche sei das neue, das wahrhaft geistliche Israel oder wie auch immer, bekämpft Ströter recht Streitbar, wo immer er ihn auftauchen sieht. Die Vorstellung, dass Israel das berufene, auserwählte Bundesvolk ist und bleibe und die Verheißungen Israels zukünftig noch erfüllt würden, hat Ströter ungezählte Male auf Vorträgen dargelegt und auch in Buchform veröffentlicht. Zwei seiner Haupttitel sind *Israel, das Wundervolk*, ein Aufsatz, den Ströter 1896 im *Christlichen Apologeten*⁶ veröffentlicht hat, sowie *Die Judenfrage und ihre göttliche Lösung nach Römer Kapitel 11* von 1903, bezeichnenderweise übrigens die erste echte Monographie Ströters.⁷

b) Judenmission

1894 hatte Ströter seine Professur (für Latein) in Denver aufgegeben und einen beruflichen Weg eingeschlagen, der letztlich zu seiner Rückkehr nach Europa führen sollte: Er schloss sich in New York Arno C. Gäbelein und dessen dortiger Mission, der *Hoffnung Israels Mission*, an. Hier arbeitete er zunächst als Judenmissionar, entfaltete dann aber eine ausgedehnte Reisetätigkeit, die ihn 1897 nach Europa und von dort in den folgenden Jahren wohl über 15 Mal nach Russland führte, z.T. mehrere Monate lang. Hier übte Ströter seine Vortrags- und Predigtstätigkeit vor christlichen und jüdischen Gemeinden aus. Seine judenmissionarische Tätigkeit führte Ströter auch nach dem Bruch mit Gäbelein 1899 als freier Prediger weiter aus.

Inhaltlich zeichnete sich Ströters judenmissionarischer Ansatz dadurch aus, dass er es strikt ablehnte, Juden, wenn diese Christen wur-

6 „Der Christliche Apologete“ ist ein von Wilhelm Nast im Auftrag des deutschsprachigen Zweiges der Bischöflichen Methodistenkirche in Cincinnati/Ohio seit 1839 herausgegebene Wochenzeitung.

7 Ströter, „Israel, das Wundervolk“, in: *Der Christliche Apologete*, 58 (1896), Gesamtnummer 2978, S. 49-50, und folgende Nummern (später auch als Separatdruck veröffentlicht). Ders., *Die Judenfrage und ihre göttliche Lösung nach Römer Kapitel 11*, Bremen 1903. Vgl. auch ders., *Das Evangelium an die Beschneidung*, Düsseldorf, 1906.

den, ihrer jüdischen Identität zu berauben. Normalerweise wurde von einem Juden, der Christ wurde, erwartet, dass er sich aus seinem Jude-Sein löste. Das lehnte die *Hoffnung Israels Mission* ab. Sie vertrat vielmehr ein Grundprinzip, das Gäbelein wie folgt beschreibt:

*Unseres Erachtens liegt die Hoffnung Israels nicht im Anschluß an die bestehende Kirche oder Christenheit; sondern im einfachen Glauben an den Messias Jesus selbst, mit Bewahrung der jüdischen Eigenart. Dieser Fassung der Hoffnung Israels in den weitesten Kreisen, unter Juden und Christen, Bahn zu brechen, erachten wir als die uns vom Herrn selbst zugewiesene Mission.*⁸

Das implizierte eine doppelte Bewegung: Einmal bei Christen Verständnis für die heilsgeschichtliche Rolle Israels zu wecken, dann aber Mission unter Juden unter völligem Verzicht auf Proselytenmachen. Dabei betont Gäbelein noch, dass es der *Hoffnung Israels Mission* daran liege, „dass Juden erfahren und merken sollen, dass Christenglaube und Antisemitismus noch lange nicht ein und dasselbe sei, sondern dass der rechte Glaube an die Weissagungen Gottes aus jedem wahren Christen einen warmen Freund Israels macht.“⁹

Kein Proselytenmachen, sondern Juden zu ihrer eigentlichen Bestimmung, den Glauben an den Messias Israels zu führen, war Kennzeichen von Ströters Verständnis von Judenmission. Damit wahrte er die für ihn wesentliche heilsgeschichtliche Unterscheidung der zwei Heilskörperschaften Israel und Gemeinde.

Ströter ging so weit, für Israel und Gemeinde zwar den einen Heilsweg, nämlich das Heil in und durch Christus, aber zwei unterschiedliche Lebensformen als Gläubige zu sehen: „Wenn man in der gesetzesfreien Christenheit nur auch das erst wieder verstehen wollte, daß wahre, evangelische Freiheit in Christo beim Israeliten sich ebensowohl verträgt mit gewissenhaftester Gesetzestreue, wie beim Nichtjuden mit

8 A. C. Gäbelein/E. F. Ströter, *Mitteilungen von der „Hoffnung Israels Mission“ an das jüdische Volk*, o. O. [New York], o. J. [Anfang 1898], S. 8.

9 A. a. O., S. 9. Vgl. auch die Prinzipien der „Hoffnung Israels Mission“, a.a.O., S. 14-16.

völliger Nichtbeobachtung des Gesetzes in Satzungen“, so Ströter 1906 in seiner Kleinschrift *Das Evangelium an die Beschneidung* von 1906.¹⁰ Auf eine Kurzformel gebracht: Für Heidenchristen Freiheit vom Gesetz, für Judenchristen Freiheit zum Gesetz.

1911 gab die judenchristliche Vereinigung in Galizien eine Erklärung anlässlich der Internationalen Konferenz für Judenmission in Stockholm ab und bestätigte ihre Grundhaltung zugunsten eines gesetzestreuen Judenchristentums. Ströter, als Nichtjude, hat diese Erklärung ebenfalls unterschrieben, wie übrigens auch Prof. Fr. Heman aus Basel.¹¹

Dass Ströters besondere Israel-Theologie und v.a. deren Verzicht auf das Herauslösen von Juden aus ihrer jüdischen Identität auch bei Juden selber deutlich wahrgenommen wurde, zeigt folgende Episode: 1904 besuchte Ströter (bereits zum dritten Mal) einige Orte in Südrussland, sodass hier bei seinen (nicht-messiasgläubigen) jüdischen Hörern schon ein gewisses Vertrauen gewachsen war. Das äußerte sich, dass Ströter bei seinem Besuch im Jahre 1904 eine hebräische Bibel mit einer eingebundenen persönlichen Widmung geschenkt bekam: „[...] dieses Buch, welches uns teurer ist, als alle Kostbarkeiten der Welt und Schätze des Kaisers, überreicht die Judengemeinde von W. unserem allerteuersten Christen [...], unserem hochgeehrten Freunde, Prof. S., zur Erinnerung, als ein Zeichen unserer steten Liebe, Zuneigung und tiefer, herzlicher Dankbarkeit und Erkenntlichkeit.“¹² Diese Szene, eingebettet in eine Zeit furchtbarer Pogrome in Russland und des alten und zugleich zunehmenden theologischen Antijudaismus in Deutschland, mag für sich sprechen.

10 Ströter, *Beschneidung*, S. 12. Vgl. auch: Ströter, *Frei vom Gesetz*, Bremen, o. J., S. 65-66 sowie Ströter, „Fragekasten“, in: *Das Prophetische Wort*, 5 (1911), S. 381-382 (Frage 260).

11 Judenchristliche Vereinigung in Galizien, „Friede über Israel!“, in: *Das Prophetische Wort*, 5 (1911), hier S. 275.

12 Ströter, E. F. „Das Morgenrot eines neuen Tages für Israel“, in: *Der Christliche Apologete*, 66 (1904), S. 11. Der Text vollständig (mit leichten Differenzen) in: *Das Prophetische Wort*, 21 (1927), S. 44-47.

c) Zionismus

Unermüdlich hat Ströter vor Juden und Christen gepredigt, dass Gott sein Volk nicht verstoßen habe, sondern dass die Israel geltenden Verheißungen einmal ihre Erfüllung finden würden. Ströter hat sich dabei nicht zu Berechnungsversuchen hinreißen lassen, wann das sein könnte, doch hat er sorgfältigst die Entwicklungen im Zionismus beobachtet. Den 1. Zionistischen Weltkongress 1897 hatte er im Vorfeld wahrscheinlich noch nicht richtig zur Kenntnis genommen. Doch das hat sich schnell geändert. Auf dem 2. Kongress 1898 in Basel war Ströter als Gast anwesend, hatte sogar seinen Sitzplatz in der ersten Reihe auf der Journalistengalerie nahe bei der Rednertribüne.¹³ So berichtete Ströter aus erster Hand von seinen Eindrücken, von den Zielen, die der Kongress formuliert und wie diese erreicht werden sollen, zollt der Person Theodor Herzls (1860-1904) seine Bewunderung, erwähnt die bevorstehende Palästinareise Kaiser Wilhelms II., und sieht in Anlehnung an Max Nordau den Zionismus als einen vitalen Aufbruch im Judentum, der beansprucht, das Judentum selbst zu sein und dafür Zustimmung oder Ablehnung provoziert.¹⁴ Ströter ging auch der Frage der religiösen Stellung des Zionismus nach und sah in diesem trotz dessen erklärter religiöser Neutralität keine irreligiöse oder atheistische Bewegung.¹⁵ Aus seinen Berichten wird deutlich, wie sehr Ströter von den Zielen der zionistischen Bewegung, aber auch der Art, wie diese diskutiert wurden, tief beeindruckt war. Spätestens jetzt vertrat Ströter öffentlich die Position, vor der endgültigen Bekehrung Israels werde noch dessen nationale Wiederherstellung erfolgen. Er hat dafür auch im *Christlichen Apologeten* Widerspruch erfahren – die Geschichte hat allerdings Ströter recht gegeben und bestätigt hierin seine konturierte Schau.

¹³ Ströter, „Der zweite Zionisten-Kongreß“, in: *Der Christliche Apologete*, 60 (1898), S. 609.

¹⁴ A. a. O., S. 610.

¹⁵ A. a. O., S. 626. Vgl. auch Ströter, „Eindrücke vom zweiten Zionistenkongress“, in: *Das Reich Christi. Zeitschrift für Verständnis und Verkündigung des Evangeliums*. 1 (1898), S. 363-364.

Übrigens hat Ströter 1898 zusammen mit seiner Frau eine mehrmonatige Palästina-reise unternommen, die ihm nicht nur das biblische Land näher gebracht hat, sondern auch sein Anliegen für den Zionismus profiliert hat.

Wenig bekannt ist, dass Ströter auch einen eigenen Beitrag zur zionistischen Bewegung, allerdings unter judenchristlichem Vorzeichen, geleistet hat. 1904 wurde auf Initiative Ströters und mit ihm als Vorsitzendem die „Ammiel-Kolonisations-Gesellschaft G.m.b.H.“ gegründet, die sich zum Ziel gesetzt hatte, judenchristlich-zionistische Arbeit in Palästina finanziell und logistisch zu unterstützen. Tatsächlich ist es Ammiel gelungen, in Palästina Land und Gebäude zu erwerben, die judenchristlichen Projekten dienten. Im Auftrag der Gesellschaft hat Ströter vor dem 1. Weltkrieg noch zweimal Palästina bereist, einmal auch Südafrika, um dort für das Projekt einer judenchristlichen Gemeinde in Palästina zu werben. Der Weltkrieg allerdings machte den Bestrebungen ein Ende. Nach dem Krieg erhielt Ammiel zwar überraschenderweise von der britischen Mandatsregierung die Immobilien zurück, doch verlief die Arbeit der Gesellschaft im Sand. Ströter war mittlerweile zu alt und hatte sich im Streit um die von ihm vertretene Allversöhnung aufgerieben, deswegen hatten sich alte Freunde und Weggefährten von ihm getrennt. Nach 25 Jahren, 1929, wurde die Ammiel-Gesellschaft von Amts wegen aufgelöst.

d) Prägnante Zeitanalyse: Warnung vor Antisemitismus

Interessanterweise hat Ströter auch vor neuem Antijudaismus gewarnt, den er in Deutschland heraufdämmern sah. Posthum wurde 1923 im *Prophetischen Wort* durch Ströters Mitherausgeber und Nachfolger, Heinrich Schädel (1874-1960), ein Artikel Ströters, dessen genaues Entstehungsjahr nicht zu ermitteln ist, veröffentlicht, in dem Ströter schreibt:

„Wenn noch etwas fehlte, um jedem wahren Christen die Augen zu

*öffnen über den Abgrundscharakter des organisierten Antisemitismus, der sich in das Engelsgewand eines Verteidigers ‚echt-deutscher Frömmigkeit‘ kleidet, dann ist es das von ihm selbst erwählte Zeichen des – **Hakenkreuzes** [Hervorhebung im Original; Verf.]! Das Symbol der erlösenden Liebe Gottes in Christo mit – Teufelskrallen! Das allein sollte genügen, jedem ernstesten Christen zu offenbaren, was das für ein Geist sei, der den heutigen Antisemitismus beseelt und treibt.“¹⁶*

Diese Beobachtung Ströters zeigt nicht nur, wie genau er die Entwicklungen seiner Zeit beobachtet hat, sondern auch, wie er versuchte, diese zu bewerten und zu deuten. Die beginnende nationalsozialistische Ideologie jedenfalls, deren politische Wirksamkeit er nicht mehr erlebte, hat Ströter sehr früh erkannt und durchschaut.

4. Israelkritische Äußerungen

Alle vier vorgestellten Punkte mögen verdeutlichen, wie Ströters Israeltheologie israelfreundlich ausgeprägt war und von ihm selber praktisch ausgestaltet wurde. Doch daneben finden sich in Ströters Schriften auch israelkritische Äußerungen, was nach den obigen Ausführungen zunächst kaum nachzuvollziehen ist.

Nirgends tritt Ströters Israelkritik deutlicher hervor als in einer Auseinandersetzung, die er kurz vor seinem Tod mit Naphtali Rudnitzky führte – oder Rudnitzky (1869-1940) mit ihm – und die ein erstaunliches Schlaglicht wirft auf die Ambivalenz, die wir in Blick auf die Israeltheologie bei Ströter finden.¹⁷

Die Auseinandersetzung fand innerhalb des Jahres 1921 statt, also nur etwas mehr als ein Jahr vor Ströters Tod. Im Juli 1920 hatte eine

¹⁶ Ströter, „Gottes Gedanken mit Israel“, in: Ders. (Hg.), *Das Prophetische Wort* 17 (1923), S. 190-191.

¹⁷ In diesen Streit hatte sich zwar auch noch die *Evang. Luth. Kirchenzeitung* eingeschaltet, doch soll darauf aus Gründen der Übersichtlichkeit nicht weiter eingegangen werden.

Zeitung aus der östlichen Schweiz, die *Schweizer Republikanischen Blätter*, eine Zusammenfassung der sog. *Protokolle der Weisen von Zion* aus dem Jahre 1905 veröffentlicht. Dazu war der Hinweis erschienen, dass 1906 auch das Britische Museum ein Exemplar erhalten hatte, ohne dieses weiter zu beachten. Erst 1920 sei dieses Exemplar vom Britischen Museum untersucht und dann auch offiziell veröffentlicht worden.

Diese Veröffentlichung übernahm Ströter in seine eigene Zeitschrift *Das prophetische Wort* und ließ sie dort – kommentarlos – und unter der Überschrift *Ein jüdisches Weltprogramm vom Jahre 1905* in der März/April-Nummer des Jahres 1921 erscheinen.

Auf der Warte, damals herausgegeben von Karl Möbius (1878-1962), übernahm die Veröffentlichung aus dem Prophetischen Wort ungekürzt, fügte aber den Hinweis auf beide Quellen, nämlich die *Schweizer Republikanischen Blätter* und *Das prophetische Wort* hinzu und ergänzte mit einem kurzen Kommentar:

„Wir unsererseits stehen vor einem Rätsel. Wir würden das ganze für eine antisemitische Irreführung halten, wenn nicht das Britische Museum mit seinem Ansehen dahinter stände. Ist die Sache Wirklichkeit, so haben wir ein fast satanisches Bild vor uns, es würde ein Schlaglicht werfen auf die noch in geheimnisvolles Dunkel gehüllte Person des ‚falschen Propheten‘ in der Offenbarung.“¹⁸

Allerdings hat tatsächlich nur der Hinweis auf die Herausgabe durch das Britische Museum und damit dessen Autorität den Schriftleiter von *Auf der Warte*, Karl Möbius, dazu bewogen, den Artikel aus dem *Prophetischen Wort* überhaupt zu übernehmen.¹⁹

Während *Auf der Warte* immerhin noch die Frage nach einer möglichen Fälschung offen stellt, fällt auf, dass Ströter nichts dergleichen getan. Völlig unkritisch und ohne jeden Anflug eines Zweifels hatte er die Zusammenfassung der *Protokolle der Weisen zu Zion* im *Prophe-*

18 *Auf der Warte*, 18 (1921), Nr. 17 vom 24. April 1921, S. 132-133.

19 *Der Ölberg*, Nr. 7, 1921, o. S. (hinteres inneres Einbandblatt).

tischen Wort veröffentlicht.

Naphtali Rudnitzky, Herausgeber von *Der Ölberg* und Leiter des Vereins *Judenchristliches Zeugnis an Israel* in Berlin, der deutschen Zweigstelle des Londoner *Hebrew Christian Testimony to Israel*, hatte daraufhin einen Briefwechsel mit Ströter geführt. Nach einigem Hin und Her druckte dann Rudnitzky einen offenen Brief an Ströter im *Ölberg* ab.²⁰ Hier versuchte er, Richtigstellungen vorzunehmen, die die Entstehung der *Protokolle* betrafen; nicht zuletzt legte er auch ein Schreiben des Britischen Museums in London vom Mai 1921 vor, aus dem hervorging, dass dieses die *Protokolle* niemals veröffentlicht hatte. Ohne seine Argumente und ihre Begründungen hier aufführen zu können, muss doch festgestellt werden, dass Rudnitzky hier durch seine detaillierte Sachkenntnis und gute Recherche überzeugt.

Auch *Auf der Warte* meldete sich Anfang Juli noch einmal zu Wort, allerdings mit einer doppelten Botschaft: Einerseits wurde auf den nicht-jüdischen und damit antisemitischen Ursprung der *Protokolle* hingewiesen, andererseits wurde dem Inhalt der *Protokolle* beigeppflichtet: „... die Tatsachen geben dem ‚Weltprogramm‘ recht, daß für die Weltvölker die ‚jüdische Gefahr‘ besteht, und dass der zersetzende jüdische Einfluß in erschreckend weitem Maße fortgeschritten ist“.²¹

Ströter antwortete Rudnitzky in der Juli/August-Nummer 1921 des *Prophetischen Wortes*. Er bekannte sich dazu, dass er die *Protokolle* nicht für eine Fälschung, sondern für echt halte, und führte dazu formale, aber auch inhaltliche Gründe an.²² Vor allem argumentierte er damit, dass – im Rückblick – genau das eingetreten sei, was die *Protokolle* als zukünftige Entwicklungen prognostiziert hätten. Er denkt hier an den 1. Weltkrieg, die Oktoberrevolution von 1917 und allgemein an eine Verschiebung der Machtverhältnisse, wahrscheinlich auch an das Ende der Monarchie. Zugleich verwahrte sich Ströter aber davor, Antisemit oder, wie er schrieb, „Hakenkreuzler“ geworden zu sein, viel-

²⁰ A. a. O., S. 119.

²¹ Francke, „Ein jüdisches Weltprogramm“, in: *Auf der Warte*, Nr. 27, 1921, S. 221-222, hier S. 222.

²² Ströter, „Das ‚Jüdische Weltprogramm von 1905‘ – eine Fälschung?“, in: Ders. (Hg.), *Das Prophetische Wort*, 15 (1921), S. 181-186.

mehr betonte er, nicht „das geringste von meiner tiefgründenden Liebe zu Gottes auserwähltem Volk eingebüßt“ zu haben.²³

Rudnitzky seinerseits veröffentlichte seine Widerlegung von Ströters Darlegungen in der August-Ausgabe des *Ölberg*.²⁴ Punkt für Punkt griff er Ströters Argumente auf, um sie eines nach dem anderen zu widerlegen und Ströter nachzuweisen, dass dieser unverständlicherweise für etwas Partei genommen hat, was er besser hätte wissen müssen, von einem Mann, „von dem man“, wie Rudnitzky schreibt, „ganz anderes erwartet hat.“²⁵

In drei Augustausgaben (16.-18. August 1921) der Londoner Times wurde übrigens von Philip Graves, dem Türkei-Korrespondenten der Times, der Nachweis geführt, dass es sich bei den Protokollen tatsächlich um eine Fälschung handelte – und damit Rudnitzkys Ausführungen in der Auseinandersetzung mit Ströter bestätigte.

Die Auseinandersetzung zwischen Rudnitzky und Ströter endete mit einer Nachbemerkung Rudnitzkys im *Ölberg*. Dort zitiert Rudnitzky abschließend einen anonym bleibenden betagten und greisen Judenchristen, der auf diese Auseinandersetzung hin zu Rudnitzky folgendes gesagt hatte:

„Ich habe in meinem langen Leben und Wirken liebe heidenchristliche Brüder kennen gelernt, die ausgingen, den Juden das Evangelium zu bringen, aber da sie weder eine natürliche noch eine geheiligte Liebe für die Juden haben, wurden sie von ihren eigentümlichen eschatologischen Hoffnungen getrieben; so liehen sie gar bald leicht ihr Ohr den Antisemiten, und manche von ihnen werden sogar ihre Sprachorgane.“²⁶

Ein vernichtendes und doch nicht unbegründetes Wort, das darauf aufmerksam macht, wie leicht tatsächlich von heidenchristlicher Seite eine

23 A. a. O., S. 184.

24 *Der Ölberg*, Nr. 8, 1921, S. 136-142.

25 A. a. O., S. 136.

26 A. a. O., S. 142.

theologische Funktionalisierung Israels stattfinden kann. Israel wird hierbei in ein wie auch geartetes theologisches Raster hineingezwängt, und allein nach diesem Raster wird es bewertet und beurteilt.

Man wird heute in dieser Auseinandersetzung sicher Rudnitzky Recht geben müssen: Man hätte von Ströter in der Tat etwas anderes erwartet, eigentlich sogar das Gegenteil, etwa eine sachliche und überzeugende Widerlegung der *Protokolle*, wie sie Rudnitzky vorgelegt hat. Stattdessen hatte er ihre Zusammenfassung im *Prophetischen Wort* veröffentlicht und ihre Echtheit mit Nachdruck vertreten.

Die Antwort scheint verblüffend: Das Szenario, das die *Protokolle* von einer jüdischen Weltverschwörung zeichnen mit dem Ziel, die globale Herrschaft zu errichten, indem man mit Völkern und Herrschern Marionette spielte, Kapital einsetzte und Kriege inszenierte, passte schlicht und einfach in Ströters Konzept.

Tatsächlich muss man davon sprechen, dass Ströter zwei verschiedene „Israel“, wenn man so will, unterschieden hat. Es gab für ihn ein theologisch „korrektes“ Judentum, nämlich das orthodoxe Judentum, das getreu der Verheißungen und der Satzungen der Väter lebte und auf seinen Messias wartete. Davon unterschied Ströter ein anderes Israel, nämlich das nicht-orthodoxe Judentum (und subsummiert hierunter unterschiedslos säkularisiertes, assimiliertes und auch Reformjudentum). Dieses Israel war für Ströter das „abgefallene“ Israel, das dereinst mit dem Antichristen einen Bund schließen würde.²⁷ Ströter kann vom satanisch-inspirierten Israel sprechen²⁸ oder von einem Judentum, „aus dessen entsetzlich verseuchtem Schoß der Bolschewismus gezeugt worden ist“, oder davon, dass Israel den Heiden ein furchtbarer Fluch geworden sei.²⁹ Wer Ströter liest, dem wird auffallen, dass Ströter noch mehr solcher judenkritischer Äußerungen bringen kann, in einer Weise, die für heutige Ohren mehr als schmerzt.

Der Gedanke, der bei Ströter hinter diesen israelkritischen Äuße-

27 Wiedergabe eines Briefes von Ströter vom 31. März 1922 an A. Knoch, wiedergegeben in: Ders. (Hg.), *Das Prophetische Wort*, 20 (1926), hier S. 51.

28 Ströter, „Fragekasten“, in: Ders. (Hg.), *Das Prophetische Wort*, 13 (1919), S. 216.

29 Ströter, „Der Völkerbund im Lichte der Bibel“, in: Ders. (Hg.), *Das Prophetische Wort*, 14 (1920), S. 175.

runge steht, ist der, dass Israel in dieser Zeit zuerst durch das göttliche Gericht gehen müsse, bevor es gerettet werden könne. Dazu gehöre auch das Abgleiten Israels in das völlige Gegenteil seiner ursprünglichen Bestimmung. Denn: Gott komme mit Israel erst durch Gericht an sein Ziel.³⁰

Hier begegnen wir einem Grundgedanken Ströters, dass alles, was sich Gott als Werkzeug bereitet, erst durch eine Krise, ein vollständiges Versagen, einen Bankrott gehen, ja erst durch den Tod gehen müsse, bevor es Gott zu dem machen könne, was es seiner Bestimmung nach sein soll. Dieses Prinzip bezog Ströter allerdings nicht nur auf Israel, sondern auch für die Völker und die Christenheit wie auch auf das Individuum.

Deutlich merkt man die theologische Tradition, in der Ströter hier steht. Während seiner Jahre in den USA hatte er leidenschaftlich den Postmillenialismus bekämpft, der davon ausging, dass eine stete Höherentwicklung und Christianisierung der Welt möglich sei und auch stattfinde. Ströter als (dispensationalistischer) Prämillenarist war dagegen überzeugt davon, dass die Welt auf ihren Tiefpunkt, ihren Abfall, den Triumph des Bösen und damit ihre Gerichtsreife zulaufe, bevor dann der in Herrlichkeit wiederkommende Christus das Millenium beginnen lasse – durch Gericht zur Vollendung, oder biblisch mit einem oft von Ströter zitierten Satz gesprochen: Leben aus den Toten (Röm 11,15).

Es ist diese typisch pessimistische Geschichtsschau, die dem Prämilleniarismus zu eigen ist und die auch Ströter dazu gebracht hat, derart kritische theologische Äußerungen über Israel zu treffen. Es bleibt allerdings zu beachten, dass Ströter mit solchen Äußerungen nicht allein steht, sondern dass der amerikanische Prämilleniarismus, für den Ströter steht, bei seiner flammenden Liebe für Israel durchaus eine theologische antijüdische Seite kannte.³¹ Auch Ströters zum Teil radikale Äußerungen sind immer einzubetten in den größeren Kontext,

30 Ströter, *Das Evangelium Gottes von der Allversöhnung in Christus*, Chemnitz, o. J., S. 279-281.

31 Vgl. Timothy P. Weber: *Living in the Shadow of the second coming. American Premilleniarism 1875-1925*, Grand Rapids 1979, Chicago und London 1987², S. 154-157.

dass Israel einmal in seiner Ganzheit gerettet werden wird und dann seine ursprüngliche Aufgabe als Segensträger für die Nationen wahrnehmen wird. So schreibt er 1915/1916:

„... daß der gegenwärtige Gerichtszustand eben dieses auserwählten Volkes nichts weiter ist als die gottgewollte Vorbereitung, tief und gründlich, auf später zu erfolgende Erweisungen göttlicher Lebenskräfte, nicht nur in ihnen, sondern durch sie auf die gesamte übrige Völkerwelt. Denn Israel ist mein erstgeborener Sohn, dabei hat es sein Bewenden, das Wort besteht zu Recht. Mithin sind alle die an sich erschreckenden und für unser natürliches Empfinden schier unerträglichen Bekundungen des geistlichen und moralischen Elends, der schaurigsten Gottesferne nichts anderes als wohlvorbedachte Todeswirkungen, an denen auf der einen Seite der ganze erschütternde Ernst und die Strenge des göttlichen Gerichtes soll erkannt werden (Röm. 11,22); auf der andern sind sie die beste Bürgschaft dafür, dass der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs aus solchen Tiefen des Todesgerichtes mit umso überwältigenderer Macht Kräfte des unvergänglichen Lebens wird hervorströmen lassen...“³²

Somit konnte Ströter von einem Muss, einer Notwendigkeit des göttlichen Gerichtes sprechen, dass an Israel augenfällig wurde. Dabei glaubte Ströter einerseits, dass Israel in einem diesseitigen weltgeschichtlichen Gericht von den christianisierten Völkern als Gerichtsvollstrecker geschlagen würde. Andererseits war für Ströter genau dieses abschreckende Verhalten der christianisierten Völker der Grund, weswegen Israel verständlicherweise überhaupt nicht zum Glauben an den Messias kommen konnte.

„Heute vollzieht sich vor den Augen aller Völker Gottes strenges, unbeugsames Gericht der Verblendung an seinem auserwählten Volk, und die Völker der Christenheit sind in der Hand Gottes die

32 Ströter, *Allversöhnung*, S. 281.

Ruten, mit denen Israels Nacken blutig gepeitscht wird. Sie sind die Hauptveranlassung, daß Israels Augen gehalten bleiben, als daß sie nicht erkennen, die Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, ihrem eigenen leiblichen Bruder. Heute ist das größte Hindernis für den Juden auf dem Wege des Glaubens an das Heil in Christo – die Christenheit. [...]

Um so wichtiger wird sie [d.h. die Christenheit; Anm. des Verf.] das Vergeltungsgericht Gottes nun treffen, wenn die Rollen vertauscht werden, wenn Israel wieder zu Gnaden angenommen wird...“³³

Deutlich wird, dass nicht nur Israel durch das göttliche Gericht muss, sondern dass im Weltendrama auch die christianisierten Völker durch ihr Gericht müssen, nicht zuletzt für das, was sie Israel angetan haben. Bei diesen geschichtstheologischen Überlegungen findet sich bei Ströter allerdings keine Bemerkung, die das Gericht an Israel gut heißt oder als etwas Gottgegebenes hinnimmt. Deswegen findet sich bei Ströter auch nirgends die schlimme Konsequenz angedeutet, das Leiden Israels mit einiger Genugtuung zu bejahren, etwa weil es sich dabei um etwas göttlich Notwendiges handle, oder das Leiden Israels gar selber noch zu forcieren. Ströter hat das Leiden Israels gesehen und versucht theologisch zu deuten, er hat dies aber nie als etwas Endgültiges angesehen und die Last der Geschichte nie nur beim jüdischen Volk, sondern immer auch bei den Völkern gesehen. Schließlich war es gerade das Leiden der (russischen) Juden, das Ströter keine Ruhe ließ. Deren Elend, das durch die Verfolgung im zaristischen Russland ab 1880 einen neuen Höhepunkt erreicht hatte, bewog Ströter dazu, seine Professur in Denver aufzugeben und sich tröstend und predigend dem Volk zuzuwenden, das für ihn eben der Schlüssel „zum Erschließen der verborgenen Wege Gottes mit der Menschheit“ war.³⁴

33 A. a. O., S. 286.

34 Auffallend ist, dass einige Jahre später auch A. C. Gäbelein eine fast analog anmutende ambivalente Position wie Ströter einnahm, so Weber, *Living*, S. 185-188. Zu dieser Ambivalenz innerhalb des Prämilleniarismus vgl. auch noch a. a. O., S. 189-191.

5. Fazit

- Ströter weist Israel ausgehend von seiner Hermeneutik und innerhalb seines dispensationalistisch-prämilleniaristischen Denkens eine Schlüsselrolle zum Verstehen der Welt- und Heilsgeschichte zu.
- Daraus resultiert zum einen eine positive Stellung zu Israel, und zwar theologisch, missionstheologisch und auch im Blick auf Ströters persönliches Engagement. Hinsichtlich des Zionismus und eines stärker werdenden Antisemitismus hat Ströter eine treffende Zeitanalyse und einen überraschenden Scharfblick bewiesen, bedenkt man v. a. das gesellschaftliche, aber auch theologische Klima der Jahre vor und während des 1. Weltkrieges.
- Zum anderen resultiert aus Ströters Denken, das Judentum in ein theologisch korrektes und in ein abgefallenes Israel aufzuspalten. Damit hat Ströter Israel nicht nur theologisch funktionalisiert; zugleich ergeben sich daraus Aussagen Ströters über Israel, die mehr als missverständlich sind (oder sein können). Mehr noch: Ströter ist hier nicht frei davon, Antijudaismen zu streuen, die, wenn sie aus dem größeren theologischen Kontext seines Denkens herausgelöst werden, eine gefährliche und höchst beklagenswerte Eigendynamik entwickeln können. Hier hat Ströter unvorsichtig, wenn nicht naiv und äußerst zeitbedingt gehandelt. Dennoch soll abschließend Webers Urteil nicht unerwähnt bleiben: „In the end, the premillennialist vision for the Jews was positive, and their support for Israel was uncompromised.“³⁵

35 Weber, *Living*, S. 157.

Wilrens Hornstra

Christlicher Zionismus! Israel als Hoffnungsträger und Interpretationsschlüssel in einer komplexen Welt

viv

Der christliche Zionismus bei den Evangelikalen in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg

Wie dieser Arbeitstitel schon klarmacht, habe ich für mein Dissertationsprojekt einen Themenbereich gewählt, der mehrere theologische und sonstige Minenfelder auf einmal abdeckt. Sie müssen aber betreten werden.

Dabei interessiert mich unter anderem:

- Der internationale Vergleich: die Bewegung in einem anderen, nicht-angelsächsischen Kontext. Die bisherige Forschung hat sich auf die Vereinigten Staaten und Großbritannien konzentriert, und sie bildet meinen Anfangs- und Referenzpunkt.¹
- Der christliche Zionismus in seinem breiteren Kontext, d. h. als Bewegung innerhalb der evangelikalen Bewegung. Ich will nicht nur den Kern erforschen; das führt zwar zu einem klaren Bild, aber auch zu Stereotypisierung, wie sie in der Bezeichnung als „Harmagedon-Theologie“ zum Ausdruck kommt² – eine Stereotypisierung, über die sich christliche Zionisten inzwischen beschweren.³
- Zusammenhang, Wirkung und Überzeugungskraft des Gedankensystems.

Zu meiner Arbeit gehört:

- Eine historische Übersicht über die involvierten Gruppen und Personen.

1 Z. B. Ariel (1991), Halsell (1989), Merkley (1998, 2001), Mouly (1985), Rausch (1979), Sizer (2002, 2004).

2 Besonders bei Halsell (1989), Sizer (2004), Weber (2004) und, für den Prämillennialismus allgemein, Wilson (1991).

3 So Parsons (2005).

- Eine Auswertung aller Israel-bezogenen Artikel in *ideaSpektrum* bis Ende 2004.
- Eine Auswertung von populär-theologischen Büchern zu den Themen Israel und Endzeit.
- Und, darauf aufbauend, eine Analyse und ein Modell des Gedankensystems.

Definition

Besonders das Letzte, dieses Gedankensystem, soll hier das Thema sein. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich eine Definition vorschlagen und kommentieren. Christlicher Zionismus ist eine Bewegung, die sich aus theologischen Gründen aktiv für einen jüdischen Staat einsetzt. Ich betone den Begriff *Bewegung*; es handelt sich um ein Netzwerk von Gruppen, Personen und Organisationen mit gemeinsamen Zielen. Im deutschsprachigen Raum gehören dazu z. B. Fritz May und Christen für Israel, Mitternachtsruf, Ludwig Schneider und Nachrichten aus Israel, Israelnetz und Zweige von internationalen Israelwerken wie die Internationale Christliche Botschaft Jerusalem und Christliche Freunde Israels.

Auch die Ideologie dieser Bewegung kann man als solche bezeichnen. Den Begriff *Ideologie* benutze ich dabei neutral, im soziologischen Sinne. Jede Bewegung hat eine Ideologie, das heißt, ein zusammenhängendes System von Ideen, Überzeugungen, Werten und Zielen.

Wichtig ist weiter, zu unterscheiden zwischen dem christlichen Zionismus und einer reinen Endzeiterwartung, die eine jüdische Wiederherstellung nach und in Israel am Ende der Zeiten voraussieht. Diese Wiederherstellungserwartung, im Englischen „*Restorationism*“ genannt, im Deutschen oft als *die heilsgeschichtliche Sicht* bezeichnet, beschränkt sich im Großen und Ganzen auf den Bereich der Theologie. Sie ist alt, wesentlich älter als der moderne christliche Zionismus. Sie zeigt vielleicht Begeisterung über und Bewunderung für Israel, sie gibt sich jedoch überwiegend betrachtend und überraschend passiv. *Das*

bleibt in Deutschland und weltweit bis in die 70er und 80er Jahre die Norm: Evangelikale interessieren sich zwar für Israel, tun aber – mit einigen Ausnahmen – nichts. In vielen populärtheologischen Endzeitbüchern erscheint Israel vor allem als Zeichen der Endzeit, als Zeiger an der Weltenuhr und als schablonenartiger Hauptrollenspieler im oft schaurigen letzten Akt des Weltdramas. Anders gesagt, das Interesse gilt primär dem biblischen Endzeitverständnis: Was bedeuten diese Dinge im Lichte der biblischen – und das scheint bei den deutschen Evangelikalen fast immer zu heißen: der prämillennialistischen – Heilsgeschichte?

Der christliche Zionismus geht einen wesentlichen Schritt weiter und sagt: Wir müssen etwas tun! Er ist nicht nur eine Theologie, sondern auch eine Bewegung und somit eine Ideologie. Daher verfügt er nicht nur über eine Erwartung, sondern auch über ein Aktionsprogramm; er hat eine politische Dimension.

Anders gesagt, es macht einen Unterschied, ob das primäre Interesse der Endzeit gilt (und weil Israel darin eine Rolle spielt, wird auch Interesse an Israel gezeigt; das bleibt oft schematisch, es geht dann nicht unbedingt um das „real existierende“ Israel, um Menschen von Fleisch und Blut, sondern um das Israel der Endzeitszenarien), oder ob es primär um Israel geht (wobei das gängige Endzeit-Gedankengut dann meistens auch im Hintergrund steht). Zum Teil wird der christliche Zionismus praktisch mit der Heilszeitenlehre von John Nelson Darby (1800-1882) und seinen Nachfolgern, mit dem Dispensationalismus gleichgesetzt, also mit einem ganz bestimmten Endzeitszenario.⁴ Obwohl es eine beachtliche Überschneidung gibt, ist dies nicht korrekt. Nicht alle Dispensationalisten sind christliche Zionisten, und nicht alle christlichen Zionisten sind Dispensationalisten. Der christliche Zionismus braucht den komplizierten Dispensationalismus im Grunde genommen nicht; er entwickelt sich zunehmend zu einer eigenständigen Bewegung mit eigener Begründung.

4 Sizer (2002), Weber (2004) und Chapman (2004, 108-127) scheinen die Begriffe Dispensationalismus und christlicher Zionismus fast als Synonyme zu verwenden; für die USA trifft dies auch weitgehend zu.

Die Theologie/Ideologie: Drei Dimensionen

Wenn es darum geht, den christlichen Zionismus als Theologie und als Ideologie zu beschreiben, beschränkt man sich in der wissenschaftlichen Literatur zum Thema oft auf eine Auflistung der wichtigsten Elemente, die diese Theologie/Ideologie ausmachen, z. B.:

- Die bleibende Auserwählung des jüdischen Volkes.
- Die uneingeschränkte Gültigkeit der Landverheißung.
- Der Staat Israel oder mindestens die Rückkehr der Juden nach Palästina als die Erfüllung der biblischen Prophetien.
- Das jüdische Recht auf Jerusalem.

Oft erscheinen auch Elemente, die in Wirklichkeit nicht von allen christlichen Zionisten unterstützt werden, was zu der schon erwähnten Stereotypisierung beiträgt. Dazu gehören Elemente wie:

- Bestehen auf biblischen Grenzen für Israel, bis zum Euphrat.
- Ablehnung des Friedensprozesses.
- Eine stark negative Bewertung der Palästinenser, der arabischen Welt und des Islam.
- Die Betonung von Harmagedon (daher der häufige Vorwurf, der christliche Zionismus sei „Harmagedon-Theologie“).
- Die Wichtigkeit des Tempelbaus.
- Die Dringlichkeit der Alijah.

Der christliche Zionismus wird in dieser Literatur hauptsächlich durch seine Hermeneutik (Literalismus) und seine Eschatologie erklärt. Allerdings wird so weder der Unterschied zur Wiederherstellungserwartung, mit der er diese Hermeneutik und Eschatologie gemeinsam hat, noch der innere Zusammenhang und die Überzeugungskraft des christlichen Zionismus ausreichend erklärt. Das folgende Modell, das aus drei Dimensionen besteht, versucht, zu einem tieferen Verständnis zu gelangen.

Dimension 1: Das biblisch-hermeneutische Fundament, das zu einer wortwörtlichen und Israel-zentrierten Lesung des Alten Testa-

ments, besonders der Propheten, führt. Zu diesem Fundament gehört auch die bleibende Gültigkeit der Erwählung und der Bündnisse Israels. Das zeigt sich u. a. darin, dass wenige Leitsätze in christlich-zionistischer Literatur so oft wiederholt werden wie „Israel ist Gottes Volk!“. Frequenz und Art der Wiederholung legen nahe, dass es hier häufig nicht mehr um eine inhaltliche Mitteilung geht, um eine Antwort auf die Frage: Wie verstehen wir Israel?, sondern um ein Banner und eine Losung. Schlimmstenfalls geht es gar nicht um Israel, sondern handelt es sich um ein Symbol der eigenen Identität. Um nicht zu verallgemeinern: Bestenfalls steht natürlich sehr wohl ein theologisch durchdachtes Konzept dahinter.

Dieses Fundament erklärt zwar die Wiederherstellungserwartung, reicht allerdings als Erklärung für den christlichen Zionismus nicht aus. Da dieser sich erst wesentlich später entwickelte, ohne neue Bibelauslegung, müssen auch andere Faktoren im Spiel sein.

Dimension 2: Der Umgang mit dem Holocaust und mit der jüdisch-christlichen Vergangenheit. Es ist in der Literatur nicht unüblich, den Dialog zwischen Juden und Christen und den Zionismus mancher liberaler Theologen als vom Holocaust bestimmt, gar als „Holocaust-Theologie“ zu verstehen; der evangelikale christliche Zionismus soll im Gegensatz dazu endzeitlich und von der Heilszeitenlehre bestimmt sein.⁵ Das lässt sich so nicht aufrechterhalten. Diese zweite Dimension ist wesentlich wichtiger als bisher erkannt, und das nicht nur in Deutschland. Das Programm von Israeltagen und Israelkonferenzen beinhaltet fast immer auch mindestens einen Beitrag zu diesem Themenbereich. Schriftsteller, die viel über Israel publizieren, schreiben oft auch zu diesem Thema.⁶ Die Konfrontation mit der deutschen oder der christlichen Vergangenheit spielt nicht selten eine Rolle dabei, dass Christen im christlichen Zionismus aktiv werden. Man kann diese Reaktion teilweise als eine Form der Buße verstehen. Natürlich wird diese Aktivität dann biblisch-eschatologisch unterbaut, der eigentliche Anstoß kommt

5 So Prior (1999, 134, 136-138) und, etwas weniger stark, Riggans (1988).

6 Z. B. Baar (1991), May (1988), Pülz (2000) und natürlich viele Beiträge in Rundbriefen und Zeitschriften der Bewegung.

aber nicht oder nicht nur aus der Bibel.

Der entscheidende Anstoß kann auch durch die Auseinandersetzung mit der dritten Dimension erfolgen.

Dimension 3: Eine Geschichte des Nahen Ostens, in der Israel zum Mythos wird. Die christlich-zionistische Bewegung hat ihre eigene Geschichtsschreibung, in der, überspitzt gesagt, Israel fast alles richtig macht und die Araber fast alles falsch machen. Diese Geschichte ist inspirierend, begeisternd, faszinierend – und von der historischen Wirklichkeit mehr oder weniger weit entfernt. Die Geschichte des modernen Staates Israel wird zur direkten Fortsetzung der biblischen Heilsgeschichte – so weit, dass Theodor Herzl (1860-1904) als Mose *redivivus*, David Ben Gurion (1886-1973) als Josua *redivivus* bezeichnet werden können.⁷ Daten aus Israels Geschichte werden nahtlos in die biblische Heilsgeschichte eingefügt: 1917 die Balfour-Erklärung und die britische Eroberung Jerusalems, 1948 die Staatswerdung Israels, 1967 das Wunder des Sechs-Tage-Krieges, 1973 der Jom-Kippur-Krieg. Es ist vor allem diese Geschichte, die in den 70er und 80er Jahren zur Entwicklung der modernen christlich-zionistischen Bewegung führte.

Israels Geschichte wird zum Mythos: eine deutende Erzählung der Geschichte, die gleichzeitig Sinn, Identität und Orientierung stiftet und einen Rahmen für weitere Deutung bildet. Israel fungiert dann als Schlüssel zum Weltgeschehen. Die Geschichte lässt sich z. B. nach dem einfachen Muster „Segen und Fluch“ deuten, die vom Verhalten eines jeden Volkes den Juden und Israel gegenüber abhängen; Gott hat ja gesagt, und christliche Zionisten werden nicht müde, es zu wiederholen, „Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen“ (1.Mo. 12,3). Weder die Tatsache, dass „dich“ sich hier auf Abraham bezieht, noch die Frage, ob das ohne weiteres auf seine (alle?) Nachkommen zutrifft, kommt dabei zur Sprache.

⁷ Duvernoy (1987, 136, 152).

Die Theologie/Ideologie: Negative Kräfte

Das hier dargestellte Gedankensystem hat eine große Kohärenz und ein erhebliches Motivationspotential. Diese Wirkung wird noch verstärkt durch die Gegenspieler oder die negativen Kräfte, die in jeder Dimension identifiziert werden. Diese haben die Funktion, das System vor nicht passenden Informationen zu schützen, indem diese aufgefangen, erklärt oder abgewehrt und somit unwirksam gemacht werden.

Für *Dimension 1* ist das die allegorisierende, vergeistigende oder liberale Bibelauslegung; allerdings spielt dies keine große Rolle.

Für *Dimension 2* spielt die „Ersatztheologie“, damit ist die alte Substitutionstheologie gemeint, eine wichtige Rolle. Sie ist die einzige Alternative, von der geredet wird. Somit kann sie, als Stempel eingesetzt, leicht zur effektiven Waffe werden, nicht nur gegen Substitutionstheologie, sondern ebenfalls gegen andere Positionen, die nicht der eigenen Sicht entsprechen. Auch die vier „Antis“: Antisemitismus, Antijudaismus, Antizionismus und Antiisraelismus, die alle dem Antisemitismus gleichgesetzt werden, gehören zu den negativen Kräften. Nun gibt es hier natürlich tatsächlich ernstzunehmende historische und aktuelle Probleme. Auch diese Begriffe sind allerdings offen für Missbrauch. Besonders wenn alle vier in einem Atemzug aufgelistet werden, fragt sich, ob noch eine Auseinandersetzung mit den Problemen stattfindet, oder ob diese der Rhetorik und der Polemik gewichen ist. Man beteuert dann zwar, dass Kritik an Israel grundsätzlich erlaubt ist, schließt aber schnell auf Antiisraelismus und somit Antisemitismus.⁸

Die negativen Kräfte in *Dimension 3* bestehen aus der arabischen Welt, der PLO, und heute vor allem auch aus dem Islam. Bisweilen findet

8 Ein hervorragendes Beispiel ist die reflexartige Reaktion auf diesen Vortrag in *Christen für Israel* (2005) 154:5. Unter dem Titel „Freikirchler attackieren [...] christliche Zionisten“ heißt es dort: „Dies ist nicht nur eine der gegenwärtig schlimmsten christliche Irrlehren, sondern auch verkappter Antijudaismus und Antiisraelismus“. Allerdings sei zu vermerken, dass die Reaktion Bezug nimmt auf den kurzen Bericht über die VFF-Tagung in: *idea Spektrum* 13/2005 v. 31.3.2005, 13., „Freikirchler gegen ‚blinde Liebe‘ zu Israel“; wie schon im Titel durchklingt, war die Zusammenfassung in *idea Spektrum* schärfer und weniger differenziert als der Vortrag.

eine Dämonisierung statt, obgleich das sicher nicht für alle christlichen Zionisten zutrifft. Ein krasses Beispiel ist Ramon Bennetts Beschreibung der arabischen Mentalität.⁹ Nach Erwähnung der Gastfreundschaft als positiver Eigenschaft wird diese Mentalität durchgehend negativ dargestellt. Später findet eine wortwörtliche Dämonisierung statt: Der Geist des Nationalsozialismus wirkt jetzt in Arafat und in der PLO.¹⁰ Es ist tragisch, dass bei gleichzeitigem Bedauern über den Holocaust auf diese Weise neue Vorurteile geschaffen werden.

Auch die Vereinten Nationen gehören zu den negativen Kräften in Dimension 3. Und nicht zuletzt die Medien. Keine Klage wird so oft wiederholt wie die über die Voreingenommenheit und Feindseligkeit der Medien Israel gegenüber. Das mag seine Berechtigung haben; ich behaupte nicht, dass der Vorwurf grundlos ist. In vielen christlich-zionistischen Medien wird allerdings nicht weniger einseitig und voreingenommen über den Konflikt berichtet. Auch dieses Feindbild der Medien fungiert als Schirm: Jede Nachricht, die Israel in ein schlechtes Licht rückt, verliert durch diesen Mechanismus die Möglichkeit, das Gedankensystem in Frage zu stellen; vielmehr fungiert sie als Bestätigung.

Die Theologie/Ideologie: Weitere Motive oder Elemente

Dieses Model und die Erzählung, die sich daraus ergeben, lassen sich um viele zusätzliche Elemente erweitern. Manche sind feste Bestandteile, die selten fehlen. Ein gutes Beispiel in dieser Kategorie ist das vielfach wiederholte Fischer-und-Jäger-Motiv, das aus Jeremia 16,16 abgeleitet wird. Wahrscheinlich hat Jeremia mit beiden Bildern, Fischer und Jäger, das Gericht beschreiben wollen, das in naher Zukunft über Israel kommen würde. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass er das eine Bild (Fischer), im Gegensatz zum zweiten (Jäger), als vergleichsweise gutartig gemeint hat. Schon frühzeitig haben Anhänger der Wiederherstellungserwartung diesen Vers jedoch so gedeutet, dass die Fischer die

⁹ Bennet (1996, 23-41).

¹⁰ Ebd., 94, 297.

zionistische Bewegung und andere darstellen, die versuchen, die Juden dazu zu überreden, freiwillig nach Palästina zurückzukehren. Die Jäger sind Verfolger wie die Nazis, die den Juden keine andere Alternative lassen als zurückzukehren oder umzukommen. Diese Vorgänge wurden durchgehend passiv beobachtet und kommentiert: So ist es, das sind die Fischer, das sind die Jäger. Der christliche Zionismus – und das ist ein wichtiger Unterschied – ging einen Schritt weiter und zog die Konsequenz: Wir sollten fischen gehen.¹¹

Häufig wird auch Bezug genommen auf Friedrich den Großen (1712-1786) und Mark Twain (1835-1910). Oft wird erzählt, dass Friedrich einmal einen Beweis gefordert habe, dass die Bibel wahr sei, und die Antwort erhalten habe: „Majestät, die Juden.“ Mark Twains Reisebericht über ein verlassenes und ödes Palästina wird so oft zitiert, dass man meinen könnte, kaum jemand sonst habe im 19. Jahrhundert Palästina besucht und einen Bericht darüber geschrieben.

Andere Elemente tauchen nur gelegentlich auf, können sich aber trotzdem über Jahrzehnte halten. Ein Beispiel ist der Hinweis auf die spektakulären Reichtümer, die im Toten Meer enthalten seien und die Israel zu einem der reichsten Länder der Erde machen würden.¹² Ein weiteres Beispiel ist die Behauptung, dass die jährliche Niederschlagsmenge in Israel seit dem Anfang der jüdischen Einwanderung deutlich zugenommen habe.¹³ Solche Elemente dienen einem durchaus wichtigen und ideologischen Zweck: Sie legitimieren den jüdischen Anspruch auf das Land, so wie Mark Twain den arabischen Anspruch negiert – die Araber haben es ja heruntergewirtschaftet und zur baumlosen Wüste gemacht.

11 Besonders der Ebenezer Hilfsfonds hat sich dies zur Aufgabe gestellt.

12 Rienecker (1958, 111) kommt mit einer detaillierten Rechnung auf über 1 Billion Dollar (in 1958!). Lindsey (1991, 183) ist da mit 270 Milliarden bescheidener. Fritz May (1991, 46) nennt 1,5 Billionen Dollar.

13 Diese Behauptung gab es schon am Anfang des 20. Jahrhunderts (Wilson, 1991, 45-46). Eine extreme Formulierung findet sich in Becker (1967, 62): „Seit der Kreuzigung Jesu hörten Früh- und Spätregen auf (...) In den Jahren 1901 und 1902 setzten Früh- und Spätregen wieder ein“. Im Übrigen hat sich Wilson (1991, 46, 62, 196) die Mühe gemacht, die Niederschlagsstatistiken zu prüfen; es lässt sich keine steigende Tendenz feststellen.

Im neopfingstlich-charismatischen Bereich

Auch wenn ich das hier nur kurz erwähnen kann: Im neopfingstlich-charismatischen Bereich nimmt der christliche Zionismus noch zusätzliche, ganz eigene Züge an.

- Dazu gehört die Idee der parallelen Wiederherstellung: Gemeinde und Israel werden gleichzeitig wiederhergestellt, was manchmal bis ins Detail ausgearbeitet wird; man achte zum Beispiel darauf, dass wenige Jahre nach Gründung des Zionismus die Pfingstbewegung ihren Anfang nahm. Auch der Anfang der charismatischen Bewegung in den traditionellen Kirchen, der Anfang der messianisch-jüdischen Bewegung und die Eroberung Jerusalems durch Israel waren fast zeitgleich.¹⁴
- Das Endzeitszenario wird wesentlich positiver. Zwar werden weiterhin schwere Zeiten, die auf Harmagedon hinauslaufen, erwartet, gleichzeitig spricht man aber von der „*Greater Riches*“ Welterweckung, ausgelöst durch die Bekehrung Israels (nach Röm. 11,12). Noch vor der Wiederkunft wird in Israel und durch Israel Großartiges geschehen.¹⁵
- Auch bekommt die messianisch-jüdische Bewegung in Israel große Aufmerksamkeit, und nicht nur, weil sie den Anfang der Endzeitbekehrung und Wiederherstellung Israels darstellt. Es geht auch darum, dass man von einer wiederhergestellten Einheit von Juden- und Heidendgläubigen Großes für die Gemeinde erwartet – eine Heilung auch jeder anderen Teilung des Leibes.¹⁶
- Prophetische Worte, die Fantastisches vorhersagen und somit das positivere Endzeitszenario verstärken, spielen eine Rolle; das Beste, was ich gelesen habe, ist: „Ganz Ägypten wird sich vollständig zum

14 Reekie (1995, 129-131) und Finto (2001, 38-48) bieten eine besonders detaillierte Ausarbeitung. Interessanterweise fehlt in solchen Vergleichen immer eine christliche Parallele zum Holocaust.

15 U. a. Reekie (1995, 202-204), Juster & Intrater (1991, 11-26, 104-118), Finto (2001, passim) und Hess (1993, 40, 42, 45, 72) vertreten dies.

16 Z. B. Doron (1999, passim).

Herrn bekehren“.¹⁷

- Zusätzlich gibt es in diesen Kreisen ein eigenes Schuld- und Bußverständnis. Die Schuld wird metaphysisch verstanden: Sie hat eine geistliche Auswirkung auf Land und Volk, und führt zu einem Fluch. Sie muss aufgearbeitet werden, so meint man, sonst macht der Fluch Erweckung unmöglich, was in Deutschland ja offensichtlich der Fall ist.¹⁸

Israel in dreifacher Erscheinung

Die drei Dimensionen stellen in gewissem Sinne drei Phasen in Israels Geschichte oder drei Erscheinungsformen dar: das Israel der Bibel, das verfolgte und leidende jüdische Volk der Kirchengeschichte, und den heutigen Staat Israel. Die christlich-zionistische Welt- und Geschichtsdeutung vereint diese drei in einer einheitlichen und bewegenden Erzählung mit großer Überzeugungskraft, in der diese ganze Geschichte als Heilsgeschichte gedeutet wird. Es ist ein Drama, ein Theaterstück in drei Akten, das in Kürze seinen Höhenpunkt erreichen wird.

Von Zeit zu Zeit wird dieses Drama buchstäblich als solches aufgeführt. Seit dem letzten Jahr ist die *Internationale Christliche Botschaft Jerusalem* in Israel mit einem Musical auf Tournee, das *The Covenant* heißt. Inhalt des Musicals ist die biblische und nachbiblische Geschichte des jüdischen Volkes. Es endet mit der Originalaufnahme der Lesung der Unabhängigkeitserklärung durch David Ben Gurion und mit dem Singen der Nationalhymne, *HaTikwah*, gemeinsam mit dem Publikum. Die emotionale Kraft dieser Aufführung, eine berauschende Mischung von Religion und Nationalismus, ist gewaltig.

17 So Rick Joyner, zitiert in Reekie (1995, 158).

18 So besonders Rundbriefe der Christlichen Freunde Israels, die Beiträge von Pinke und Häselbarth in *Der Herr wird die Wunden seines Volkes heilen* (2000) und Häselbarth (2000). Das Konzept der stellvertretenden (oder vielleicht besser: identifizierenden) Buße ist im charismatischen Bereich weit verbreitet.

Die Funktion Israels

Welche Funktion hat Israel für christliche Zionisten und zum Teil auch in der heilsgeschichtlichen Sicht? Es sind u. a.:

- Israel ist der ultimative Gottesbeweis, der Beweis, dass die Bibel wahr ist – und wir Recht haben.
- Israel dient zur Erbauung. Das beinhaltet nicht nur den Treuebeweis Gottes, die Erfüllung der Verheißung. Im *Mitternachtsruf* z. B. kann man regelmäßig lesen, wie Ereignisse in und um Israel eine geistliche Anwendung oder Lektion für Christen erkennen lassen.
- Israel kann man feiern – auch wortwörtlich: Jüdische Feste, jüdische Symbole (die Israelfahne!) und hebräische Sprache und Musik werden in den christlichen Gottesdienst übernommen.
- Israel ist der Schlüssel zum Verständnis des Weltgeschehens. Alles, was sich in der Völkerwelt tut, steht in Verbindung zu Israel, so lautet das Kredo. Eine komplizierte Wirklichkeit lässt sich so vereinfachen und begreiflich machen. Das schon erwähnte vereinfachende Muster „Segen und Fluch“ gibt einen festen Maßstab zur Beurteilung komplexer internationaler Vorgänge in die Hand.¹⁹
- Israel ist aufregend, es bringt Farbe – und das Übernatürliche – in eine graue Wirklichkeit. Der Sechs-Tage-Krieg von 1967 ist eine der spannendsten Geschichten des 20. Jahrhunderts und zeigt: Unser Gott gewinnt! Erfolg zieht an. Israel ist zum Star, zum Idol, zu einer christlichen Ikone geworden.
- Israel selbst, Volk und Staat, wird zu einem zentralen christlichen Symbol und bekommt einen Platz neben Jesus, Kreuz, Bibel, Gemeinde und Mission.

Eine Bewertung

Ich sehe durchaus auch Positives in der Bewegung des *christlichen Zio-*

¹⁹ Eine detaillierte Ausarbeitung gibt es u.a. in Makatowski (1998, 16-19) und Bennett (1996, 302-303).

nismus, allem voran, dass Juden Freundliches von Christen erfahren; das hat es noch nicht oft gegeben. Man hat Formen gefunden, wenn auch manchmal merkwürdige, sich mit der Vergangenheit auseinander zu setzen und sich ihr zu stellen. Diese Vergangenheit wird weder verleugnet noch ignoriert. Man will auf jeden Fall die Fehler der Vergangenheit nicht wiederholen. Auch empfinden viele in der Bewegung eine echte Liebe für das jüdische Volk. Das wird oft in Zweifel gezogen und zum Teil zu Recht; in manchen Versionen des christlichen Zionismus sind Juden, besonders die Israelis, ja wirklich nicht mehr als Marionetten in einem christlichen Endzeittheater, wie Gershom Gorenberg klagt.²⁰ Das ist aber nicht das ganze Bild; es gibt sehr wohl viele christliche Zionisten, die die Juden als Menschen wahrnehmen – und lieben.

Ich sehe aber auch Probleme; ich nenne hier drei.

Vielleicht ist Israel auch deswegen so attraktiv, weil es eine sichtbare Realität ist, anders als das Reich Gottes. Oder vielleicht *ist* es ja das Reich Gottes, sein sichtbarer Anfang in dieser Welt. Auf jeden Fall wird hier sichtbar, so meint man, was in der restlichen Welt meist verborgen bleibt: die Kraft und die Macht Gottes. Die Unsichtbarkeit und die Verborgenheit Gottes sind schwer zu ertragen. In der Römisch-katholischen Kirche führt das Bedürfnis nach Sichtbarkeit zur Marienverehrung und zur Verehrung von Heiligen. Damit wollen wir Evangelikale nichts zu tun haben; was aber machen wir mit Israel?

Problem 1: Im Bibelbuch Exodus führt das Bedürfnis nach Sichtbarkeit zur Anbetung des goldenen Kalbes. Es ist etwas provokant formuliert, die Frage muss aber gestellt werden: Läuft der christliche Zionismus Gefahr, aus Israel ein goldenes Kalb zu machen, um der furchtbaren Unsichtbarkeit Gottes zu entfliehen?

Vielleicht ist Gott auch in Israel nicht so sichtbar, wie wir es uns wünschen. Denn wenn man genauer hinschaut und sich intensiver mit der Geschichte dieses Landes und dieses Konflikts befasst, stellt man fest, dass sie nicht in klarem Weiß und Schwarz geschrieben wurde,

²⁰ Gorenberg (2000, 30-54, 83-85).

sondern wie alle Geschichte in Grautönen. Recht und Unrecht lassen sich nicht so eindeutig zuordnen, wie es in der christlich-zionistischen Geschichtsschreibung üblich ist. Auch werden wichtige ethische Fragen in dieser Geschichtsschreibung beiseite gestoßen, entweder indem man sie biblizistisch und prophetisch-apokalyptisch beantwortet – es muss so sein, weil es die Propheten so vorhergesagt haben – oder indem man die ethischen Fragen mit übernommenen jüdisch-zionistischen Argumentationen und Rechtfertigungen beantwortet, ohne diese kritisch zu hinterfragen.

Problem 2: Der christliche Zionismus bietet fast immer eine verzerrte und verzerrende Interpretation und Beurteilung der historischen und aktuellen Wirklichkeit. Man würde von Christen einen sorgfältigeren Umgang mit Wahrheit erwarten.²¹

Auch stellen sich Fragen nach dem genaueren Inhalt des Evangeliums. Was genau ist das Evangelium? Wie wichtig sind Ethnie und Land im Zeitalter nach Christus: Unwichtig? Von zentraler Bedeutung? Oder etwas dazwischen? Ersetzt hier eine Israel-zentrierte Lesung des Alten Testaments eine Christus-zentrierte? Ist das vielleicht richtig? Oder falsch? Oder haben beide Lesungen, die nationale und die universale, Gültigkeit? Welche heilsgeschichtliche Bedeutung hat Israel, und was bedeutet das für die Gegenwart? Es gibt unter Evangelikalen eine Fülle von Antworten auf diese Fragen.

Nun bildet der christliche Zionismus zwar ein weit gestrecktes internationales Netzwerk, in diesem Netz verkehrt man jedoch meist mit Gleichgesinnten. Bibliographien in christlich-zionistischer Literatur, falls es die gibt, legen den Verdacht nahe, dass man hauptsächlich liest, was die eigene Sicht bestätigt. Wie erwähnt, spricht man im christlichen Zionismus oft nur von zwei Positionen, der „Ersatztheologie“ und der eigenen. Da die alte Antwort offensichtlich falsch ist, muss die neue, die eigene Antwort richtig sein. Eine breitere theologische – und histo-

²¹ Man liest immer wieder „Tatsachen“, die schon widerlegt wurden, in nicht wenigen Fällen von israelischen Historikern. Besonders fragwürdig ist es, wenn gelegentlich immer noch das dubiose *From Time Immemorial* (Peters, 1984) als seriöse Quelle aufgeführt wird.

rische! – Reflexion findet selten statt.

Problem 3: In christlich-zionistischer Literatur wird nicht oft nach Verständnis komplexer Sachverhältnisse gesucht oder mit schwierigen Fragen gerungen; es wird hauptsächlich polemisiert – oder es wird bewundert. Und: Das moderne Israel als einen politischen Staat ohne Einschränkung als biblische Größe darzustellen ist nicht unproblematisch.

Zwischen Judenfeindschaft und Israel-Euphorie, zwischen „Ersatztheologie“ und christlichem Zionismus liegt eine breite Palette von möglichen Antworten auf die relevanten Fragen. Ich denke, es gibt bessere, und wir sollten uns bemühen, sie zu finden. Die große Herausforderung dabei ist mit Sicherheit, allen drei Dimensionen, Bibel, jüdisch-christlicher Vergangenheit und Nahost, gleichzeitig gerecht zu werden.

Diese Herausforderung gilt auch für Deutsche, die sich, bei aller gebotenen Vorsicht und Sensibilität, auch und gerade im Bewusstsein ihrer Vergangenheit ihr nicht entziehen dürfen.

Literaturverzeichnis

- Ariel, Y. S. (1991). *On Behalf of Israel: American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism, and Zionism, 1865-1945*. Brooklyn, NY: Carlson Publishing.
- Baar, M. (1991). *Zeitbomben der Weltgeschichte: Nahost – die Folgen eines jahrhundertealten Mißverständnisses* (2. Aufl.). Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Becker, K. (1967). *Die Nacht ist vorgerückt* (4. Aufl.). Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Bennett, R. (1996). *Philister, oder: Die große Täuschung*. Jerusalem: Arm of Salvation.
- Chapman, C. (2004). *Whose Holy City? Jerusalem and the Israeli-Palestinian Conflict*. Oxford: Lion.
- Der Herr wird die Wunden seines Volkes heilen.* (2000). Darmstadt:

Verlag Evangelische Marienschwesternschaft.

- Doron, R. (1999). *Gottes neuer Mensch*. Winterthur: Schleife Verlag.
- Duvernoy, C. (1987). *Controversy of Zion: A Biblical View of the History and Meaning of Zion*. Green Forest, AR: New Leaf Press.
- Finto, D. (2001). *Your People Shall Be My People*. Ventura, CA: Regal Books.
- Gorenberg, G. (2000). *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*. New York: The Free Press.
- Halsell, G. (1989). *Prophecy and Politics: The Secret Alliance between Israel and the U.S. Christian Right* (Rev. ed.). Chicago: Lawrence Hill Books.
- Häselbarth, C. (2000). „Nationale Buße“. In H. Eckert (Hsg.), *Erhebt Eure Stimmen!* (2. Aufl., pp. 6-22). Solingen und Altensteig: Verlag Gottfried Bernard und Christliche Freunde Israels.
- Hess, T. (1993). *Zieh aus, mein Volk: Der Kampf des jüdischen Volkes um die Rückkehr nach Israel*. Lübeck: CKV.
- Juster, D. & Intrater, K. (1991). *Israel, the Church and the Last Days* (2. Aufl.). Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers.
- Lindsey, H. & Carlson, C. C. (1991). *Alter Planet Erde wohin? Im Vorfeld des Dritten Weltkrieges* (20. Aufl.). Asslar: Schulte und Gerth.
- Makatowski, B. (1998). *Der Plan Gottes für die letzte Zeit: Der Stellenwert Israels dabei* (2. Aufl.). Görwihl: Josua-Dienst.
- May, F. (1988). *Israel zwischen Blut und Tränen: Der Leidensweg des jüdischen Volkes* (2. Aufl.). Asslar: Schulte und Gerth.
- May, F. (1991). *Israel heute – ein lebendiges Wunder: Ein aktueller Streifzug durch die Gegenwart Israels* (2. Aufl.). Asslar: Schule und Gerth.
- Merkley, P. C. (1998). *The Politics of Christian Zionism, 1891-1948*. London: Frank Cass.
- Merkley, P. C. (2001). *Christian Attitudes towards the State of Israel, 1948-2000*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Mouly, R. W. (1985). *The Religious Right and Israel: The Politics of Armageddon*. Chicago: Midwest Research.
- Parsons, D. (2005). *Swords into Ploughshares: Christian Zionism and*

- the Battle of Armageddon*. Retrieved 18 January, 2005, from <http://www.icej.org/news/swords.pdf>.
- Peters, J. (1984). *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict over Palestine*. New York: Harper & Row.
- Prior, M. (1999). *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry*. London: Routledge.
- Pülz, K. M. (2000). *Antisemitismus – gestern und heute*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Rausch, D. A. (1979). *Zionism within Early American Fundamentalism, 1878-1918: A Convergence of Two Traditions*. New York: E. Mellen Press.
- Reekie, B. (1995). *Der Heilige Geist und Israel*. Erzhausen: Leuchter-Verlag.
- Rienecker, F. (1958). *Wenn dies geschieht...: Vom endzeitlichen Charakter der Gegenwart* (2nd ed.). Wuppertal: R. Brockhaus-Verlag.
- Riggans, W. (1988). *Israel and Zionism*. Edinburgh: Handsell Press.
- Sizer, S. R. (2002). *Christian Zionism and its Impact on Justice* [electronic version]. Unpublished doctoral dissertation, Oak Hill College and University of Middlesex, London.
- Sizer, S. R. (2004). *Christian Zionism: Road Map to Armageddon?* Leicester, UK: Inter-Varsity Press.
- Weber, T. P. (2004). *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friends*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Wilson, D. (1991). *Armageddon Now! The Premillenarian Response to Russia and Israel Since 1917*. Tyler, TX: Institute for Christian Economics.

Klaus Jakob Hoffmann

„Die Vereinnahmung Israels im christlichen Denken“ (Substitutionstheologie – Kirchen- und theologiegeschichtlich betrachtet

I. Die Trennung des judenchristlichen Urchristentums vom rabbinischen Judentum.

1,1 Standortbestimmung des Urchristentums.

Das Alte Testament ist die Bibel der Urchristenheit. Wir finden nicht nur eine Fülle alttestamentlicher Zitate im Neuen Testament, die allerdings fast immer nach dem Text der LXX (Septuaginta) zitiert werden, sondern auch die Art, wie sie zitiert werden im Vergleich und im Gegensatz zu den wenigen Zitaten aus der hellenistischen Literatur beweisen, dass das Alte Testament für die urchristliche Gemeinde normativer Ausgangspunkt der religiösen und theologischen Gedankenbildung der neutestamentlichen Schriften ist. Damit erkennen wir, dass das Alte Testament für das jüdische Urchristentum die absolute Autorität neben den zunächst nur mündlich weitergegebenen Worten Jesu ist. Es ist Gottes Wort, von dem man in seiner Beziehung zum erkannten Messias Jesus lebte.

Auch die Selbstbezeichnungen der Urkirche finden sich alle im Alten Testament, denn die Gemeinde Jesu, die sich Ekklesia nennt, will „weder Synagoge noch Gegensynagoge noch Extrasynagoge“ sein, sondern „die Messianische Bundesgemeinde“ (E. Stauffer).

In diesem Sinne sieht sich die neutestamentliche Ekklesia, die sich als Gemeinde Gottes (Apostelgeschichte 20,28; 1.Korinther 1,2; 11,16) oder Gemeinde des Christus (Römer 16,16) bezeichnet, und damit wörtlich als messianische Versammlung, als Gemeinde des neuen Bundes (1), als das wahre Israel (2), als das Restvolk (3), als das auserwählte Geschlecht (4) oder als das Volk der Heiligen (5).

Bibelstellen zu (1) Vgl. Apg 2,25; Heb 8,6; 8,8ff.; 10,16; Mk 14,24.
 - (2) Nicht stammesgeschichtlich sondern heilsgeschichtlich : Gal 6,16;
 Rö 9,8; Rö 4,16f.; Gal 3,7; vgl. auch Eph 2,12. – (3) Rö 11,4f.; Jes 10,22
 zitiert in Rö 9,27. – (4) 1.Petr 2,9.

Auch die alttestamentlichen Bildworte vom Hirten und der Herde, der Pflanzung Gottes, sowie die Bezeichnungen der Gottesbeziehung im Bild der Ehegatten, Mann und Frau, Jungfrau, Braut und Bräutigam, wurden vom Alten Testament übernommen.

In diesem Sinne ist auch das Bild von der Kirche Christi als Corpus im Gleichnis vom Leib und seinen Gliedern, besonders in der Formel von Haupt und Leib, bereits in der altbiblischen Welt zu finden.

Für die Gemeinde Jesu als Gemeinde Gottes – das Wort Kirche ist eine spätere Form –, werden als Gruppenbezeichnung zunächst die Begriffe „Nazaräer“ (auch „Nasoräer“) und „Ebionäer“ (vom hebräischen Wort für „arm“) genannt.

Sie selbst bezeichnet sich jedoch schlicht als „der Weg“ (Apostelgeschichte 9,2; 19,9.28; 22,4; 24,4.22.), ein Wort, das aus der Qumran-Gemeinschaft stammt und das darauf hinweist, dass die sogenannte Urgemeinde sich als das „erneuerte Israel“ versteht. Es gilt zu beachten, dass diese Gemeinde zunächst nur aus Juden bestand, die anscheinend begriffen hatten, dass z.B. die Prophetie von Jeremia 31,31-40 sich nun für sie erfüllt hat.

Der Kern der „Zwölf“, der aus der „Vision Jesu“ für ein erneuertes Israel entsteht, „zu dem allerdings die Völker hinzuströmen werden (Lukas 13,28-29)“ (E.Stauffer), eine kommende Wirklichkeit, die bereits in der ersten Verheißung Gottes an Abraham vorausgesagt wurde (1.Moses 12,1-3), zeigt deutlich, dass die Gründung der neutestamentlichen Gemeinde auf jeden Fall auf den irdischen Jesus und seine Gründung eines „Zwölfjüngerkreises“ nach den 12 Stämmen Israels zurück geführt werden muss, die aber eben gerade „um ihren Charakter als das wieder zu Gott zurückgerufene Israel weiß.“ (E.Schweizer) Von hierher verstehen wir auch die Worte Jesu an die Jünger des Zwölferkreises in Lukas 22,30 und Matthäus 19,28, dass sie einmal die zwölf Stämme

Israels richten werden, sitzend auf zwölf Thronen.

Für diese judenchristliche Gemeinde gibt es darum auch keinen Grund, sich von der jüdischen Volksgemeinde zu trennen. Sie will auch keine neue Sekte sein neben den Gruppen der Pharisäer, Sadduzäer, Essener und Qumranleute. Diese Urchristen, soweit sie in Jerusalem leben, - es gab auch bereits vor Pfingsten einige Gruppen, und das heißt ein zweites geistliches Zentrum in Galiläa (Matthäus 28,10.16; Markus 16,7; Lukas 23,49.55; Apostelgeschichte 1,11; 2,7) -, wie gesagt, diese Christusanhänger in Jerusalem nahmen ganz selbstverständlich am Tempelgebet teil, versammelten sich im Tempel und befolgten das jüdische Moralgesez. (Vgl. Apostelgeschichte 2,46; 3,1; 5,12.42; 10,14. - Vgl. auch zur Ethik den jüdischen Moralkatechismus in der Didache „Zwölfapostellehre“ um 120 n.Chr. im syrischen Raum, wo das Judentum besonders nach den jüdischen Kriegen aufblühte.)

Sie hielten also fest am jüdischen Brauchtum, z.B. Sabbatfeier usw., denn sie sind ja selbst Juden und werden darum mit Recht Judenchristen, und das heißt jüdische Messiasanhänger genannt. Dieses Wort, das später eine negative Bedeutung bekommt, muss hier ganz und gar positiv gesehen werden.

Diese ersten Christen nehmen allerdings nicht mehr am Tempelopfer teil, da ja (vgl. Hebräerbrief) das einmalige und endgültige Opfer ihres Messias Jesus als Lamm Gottes am Kreuz auf Golgatha für sie das Ende des alttestamentlichen Opferkultes ist. Der neue Bund, in dem sie leben, ist die schon in Jeremia 31,31-40 verheißene Bundeserneuerung, die zum neuen Bund wird, weshalb sich die Urgemeinde folgerichtig „als Glieder dieses neuen, durch Gott in Jesus geschaffenen endzeitlichen Bundes“ (G.Kümmel) versteht. „Dieser Bund hat die Aufgabe, das ganze Heilsvolk diese Bundes zu rufen: ‘Das ganze Haus Israel soll sicher erkennen, dass Gott ihn zum Herrn und Gesalbten gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt.’ (Apostelgeschichte 2,36).“ (G.Kümmel)

1,2 Die Distanzierung des Judenchristentums vom traditionellen Judentum.

Obwohl dem griechischen Wort für Gemeinde „Ekklesia“ der alttestamentliche Begriff der „Gemeinde Gottes“ (qahal, aramäisch gehala) zu Grunde liegt, bezeichnet sich diese neutestamentliche „Gemeinde Gottes“ nun als „Gemeinde Jesu“ oder „Gemeinde des Christus“, „weil durch die Auferweckung Jesu und Erhöhung des gekreuzigten Jesus zum Messias das endzeitliche Gottesvolk unter der Führung des Messias Jesus ins Sein getreten ist.“ (G.Kümmel)

An dieser Stelle beginnt die geistliche Trennung vom allgemeinen Judentum, weil „alle, die Jesus als den Christus (*Messias*) bekennen, und nur sie, ... die endzeitliche Heilsgemeinde“ (L.Goppelt) darstellen.

Es folgte schrittweise auch die äußerliche Trennung, die zum Ausdruck kommt durch das hin und her sich Treffen in den Häusern und das Mahl halten (Brotbrechen). Diese Bildung von Hausgemeinden wiederum wurde ausgelöst durch die Taufe auf den Namen Jesus (Apostelgeschichte 2,42; 46)

Darüber hinaus ist anzunehmen, dass das Pfingstereignis als Ganzes, durch das die Urgemeinde die wirkende Kraft des endzeitlichen Geistes erfährt (Joel 3,1; Apostelgeschichte 2,17), „bereits mehr oder weniger zu einer sichtbaren Trennung der Christusgemeinde von den übrigen Juden“ führte, meint Georg Kümmel.

Es dürfen auch die äußeren politischen Ereignisse nicht übersehen werden. Sowohl der jüdische Krieg und die Zerstörung Jerusalems und des herodianischen Tempels (66-70 n.Chr.) und die damit verbundene Flucht der Gemeinde nach Pella im Ostjordanland, aber auch das Scheitern der jüdischen Revolte unter Bar-Kochba (132-135 n.Chr.), an der die judenchristliche Urgemeinde nicht teilnahm, führte zu verändernden und neuen Situationen. Da wäre auch der gewaltige Größenunterschied zu nennen. Während es nach den Kriegen noch 6-7 Millionen Juden gab, schätzt man das jüdische Christentum nur auf 200 bis 300 tausend Christen ein.

Während das Judentum nach dem Verlust des Tempels mit Er-

laubnis der Römer in Jamnia bei Jaffa einen neuen Hohen Rat für die jüdische Kultusgemeinde bildete, und ebenfalls mit römischer Genehmigung Yohanan ben Zakkai eine Schule für rabbinische Studien errichtete, wodurch die jüdische Tradition abgesichert wurde, verloren die Judenchristen nicht nur ihre Zentrale in Jerusalem, sondern wurden auch durch den Märtyrertod des Jesusbruder Jakobus im Jahr 62 ihrer führenden Persönlichkeit beraubt.

Die weitere Entwicklung in der Gesamtkirche ging nach der Jahrhundertwende mehr und mehr in die Hände hellenistischer Juden und Heidenchristen über, deren Gemeinden sich nach der Verfolgung durch Nero und Domitian wieder erholt hatten. Ein typisches Beispiel dafür ist der 1.Clemensbrief, der in den neunziger Jahren während der Regierungszeit Domitians abgefasst wurde.

Dieser Entwicklungsprozess vollzog sich natürlich langsam. Wie dürfen dafür einen Zeitraum von ca. 100 Jahren annehmen.

Das sogenannte Apostelkonzil in Jerusalem, das wohl vor dem Jahr 49 n.Chr. in Jerusalem stattfand, ist das erste ausführliche Beispiel dafür, dass es bald zu einem Arrangement zwischen Juden- und Heidenchristen kam in Fragen des jüdischen Zeremonialgesetzes (Vgl. Apostelgeschichte 15,1-31 und Galater 1,6-7; 2,1-8 und 15-29.)

Ein sehr interessantes Übergangsbeispiel, von dem wir eine gute Textüberlieferung haben, ist die „Didache“, die sogenannte „Zwölfapostellehre“. In griechischer Sprache geschrieben stammt sie vermutlich aus dem syrisch-palästinensischen Raum und ist irgend wann zwischen 90 um 120 n.Chr. entstanden. In ihr finden wir noch eine enge Verbindung der christlichen Gemeinde zum Judentum.

Da wäre zuerst der Taufkatechismus zu nennen, der unter dem Thema „Die beiden Wege“ im Teil i, Kapitel 1-6 aufgeschrieben ist. Er ist einem jüdischen Proselytenkatechismus entnommen und für die Gemeinde überarbeitet und zurecht gemacht.

Bei den Anordnungen für die Eucharistiefeier in Kapitel 9 und 10 stammen die Formulierungen für das Kelchwort aus dem jüdischen Tischgebet über den Wein mit der christlichen Ergänzung durch die Hinzufügung des Namens Jesu, der hier Knecht Gottes genannt wird.

Ebenso das Dankgebet zum Brotbrechen. Auch hier wieder die Erwähnung des „Knechtes Jesus“ und am Ende in der Doxologie noch einmal Jesus in den Worten: „Sein ist die Herrlichkeit und Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit“. Aber ansonsten finden wir wieder jüdische Texte aus der Beracha, sowie Segenssprüche der jüdischen Liturgie und des dreiteiligen Tischgebetes nach der Mahlzeit, sowie ein Anfang aus dem Musafgebet des Versöhnungstages entnommen.

Das Letztere wurde allerdings ebenfalls verchristlicht. Aus „vereine unsere Zerstreuten aus der Mitte der Völker, und unsere Diaspora sammle von den Enden der Erde, und führe uns zurück in deine Stadt Zion“ wird „Wie diese Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so lass auch deine Ekklesia (Gemeinde, Kirche) von den Enden der Erde in dein Reich gebracht werden.“

In den Endgebeten heißt es dann weiter: Gedenke Herr, deiner Kirche...“, aber auch am Schluss: „Kommen möge die Gnade und vergehen möge diese Welt. Hosiannah dem Gotte Davids.“

Die heute üblichen sakramental gebrauchten „Einsetzungsworte“ Jesu, die Paulus der Gemeinde in Korinth vermittelt hat, fehlen ganz und waren dort eben nicht üblich. (Vgl. 1.Korinther 11,23-26.)

Dass diese starken jüdischen Wurzeln dennoch bereits in Zeiten des Überganges lebten, zeigt sich in der Didache zum Beispiel in Kapitel 14,1, wo es heißt: „Am Herrentage weiter sollt ihr zusammen kommen, Brotbrechen und danken, nach dem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt, damit eure Opfergabe (gemeint ist hier eine soziale Sammlung) rein sei.“

An Stelle der Sabbatfeier ist der 1.Tag der Woche, der Tag der Auferstehung Christi, Herrentag genannt, als Tag der gottesdienstlichen Feier bereits fest eingeführt. (Vgl. Markus 16,9; 1.Korinther 16,2; Offenbarung 1,10.)

Die Vorstellung des Paulus von einer gemischten Gemeinde von Judenchristen und Heidenchristen, also von jüdischen und heidnischen Jesus und Messiasanhängern, wie er sie auf seinem Missionsfeld weitgehend zurücklässt (Galater 3,28), verändert sich zusehends in dem Augenblick, als „spätestens im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts

christlicher Zeitrechnung die Zahl der Christusgläubigen aus den Völkern (Heidenchristen) die Zahl der Christusgläubigen aus dem Volk Israel überstieg; es wurde für die Tora treuen 'Judenchristen' immer schwerer, ihr Judesein, einschließlich des Gehorsams gegenüber den Geboten der Tora, zu bewahren und zu leben.“ (*Leuenberger Texte 6, Kirche und Israel, 2.Aufl.2001, S.32*)

Das aber bedeutete, dass die Judenchristen immer mehr an den Rand der hellenistischen und römischen Christenheit, eben der sich nun entwickelnden frühkatholischen Kirche gedrängt wurde.

Es kommt noch hinzu, dass durch die Weltmission der Apostel immer mehr Elemente der griechisch-römischen Kultur aufgenommen wurden, was wir bereits im Vergleich zwischen dem jüdischen Matthäus-Evangelium und dem hellenistischen Lukas-Evangelium erkennen, das von einem Nichtjuden geschrieben wurde.

So **verringerte** sich schon am Ende des ersten Jahrhunderts und noch mehr mit Beginn des 2. Jahrhunderts die **Abhängigkeit des Christentums von seinen jüdischen Wurzeln**, die allerdings – Gott sei Dank – immer noch im Neuen Testament zu finden sind, sogar bei dem Griechen Lukas!

Als dann in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts unter dem Einfluss der römischen Gemeinde die ersten Anfänge des neutestamentlichen Kanons gebildet wurden, die wir im Fragment des Muratori aus der Zeit um 180 n.Chr. vorfinden, waren die Judenchristen mit ihren Schriften, das Matthäus-Evangelium ausgenommen, bereits außen vor. Sie blieben es auch im Wesentlichen im 3.u.4. Jahrhundert, als auf den Synoden von Hippo 393 und Karthago 397 und 419 der Kanon erweitert und endgültig abgeschlossen wurde.

Ihre speziellen judenchristlichen Evangelien und Apokalypsen, wie z.B. das „Nazaräner-Evangelium“ in aramäischer, bzw. syrischer Sprache, wie auch das „Ebionäer-Evangelium“, das bereits griechisch geschrieben wurde, - beide sind in keiner Weise häretisch -, ebenso das „Hebräer-Evangelium“, das bereits stärker synkretistisch ist und vermutlich das Evangelium der ägyptischen Juden war, sie alle gehören zur

außerkanonischen Literatur, auch apokryphische Schriften genannt, die allerdings für den forschenden Theologen große Bedeutung haben.

1,3 Distanzierung des rabbinischen Judentums vom jüdischen Urchristentum.

Alle erwähnten Prozesse führten natürlich letzten Endes zur notwendigen Identitätsfindung sowohl bei Juden als auch bei Judenchristen und Christen aus den Nationen („Heidenchristen“) und schließlich zur westlich oder östlich geprägten frühkatholischen Kirche, die sofort begann, sich gegen das Judentum und damit später auch gegen das Judenchristentum abzuschotten.

Diese Identitätsfindung konnte allerdings auch in negativer Form geschehen, in dem man die andere Seite einfach verurteilte und verwünschte. Ein typisches Beispiel dafür ist das in Jamnia ebenfalls reformierte jüdische Hauptgebet **Amida** - Das Achtzehnbittegebet, in das eine Verwünschung der „Ketzer“ und „Nazarener“ (*Nozrim*) aufgenommen wurde.

Es ist die **12. Berachah** die eine Hinzufügung „von Rabban Gamliel auf Grund der immer stärker um sich greifenden Sektenbildung im 2. Jahrhundert d.Z.“ erhielt. Die Hinzufügung von Gamliel „beschwört eine Verwerfung der jüdischen Verleumder und Feinde.“ - (Jehonatan Grünfeld, „Die Amida im regulären Morgengebet“ – *Internetauszug*.)

Es findet zunächst eine Verwünschung der Ketzer statt. Vermutlich wurde als späterer Zusatz das Wort „Nazaräer“ hinzugefügt. Im „Dialog mit Trypho“ um 150 n.Chr. beschwert sich Justin der Märtyrer darüber, dass die Juden in ihren Synagogen „die verfluchen, die an Christus glauben“.

Wegen der Bedeutung dieses Gebetstextes in der damaligen Zeit und der Auseinandersetzungen, die zur Trennung und zur zunehmenden Verfeindung

zwischen dem rabbinischen Judentum und den Judenchristen, und

später der frühkatholischen Kirche führen musste, gebe ich zunächst den alten Originaltext nach Conzelmann (Quellen) wieder, danach den heutigen, bereinigten Text nach Grünfeld.

Die 12. Bitte des Achtzehn-Bitten Gebetes.

Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung und das Reich der Gewalt mögest du eilends ausrotten in unseren Tagen. Und die Nazarener und Ketzer mögen umkommen in einem Augenblick. Sie mögen ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens und nicht mit den Gerechten eingeschrieben werden.

Gepriesen seist du, Jahwe, der Gewalttätige beugt.

(Hans Conzelmann, Die Geschichte des Urchristentum, NTD Ergänzungsreihe 5, Göttingen 1969, Seite 150.)

12. Berachah

Den Verleumdern sei keine Hoffnung und alle Übeltäter vergehen im Augenblick, alle werden sie schnell vertilgt und die Frevler reißt du schnell aus und zerbrichst und stürzest und beugst - - - bald, in unseren Tagen. Gepriesen seist du, Ewiger, der die Feinde bricht und die Frevler beugt.

(Datum: 30.08.2004, 09:25 Titel: Amida – das Achtzehngebet (Judentum) –Internet)

2.Der Streit um das Erbe beginnt.

2,1 Die Überheblichkeit der römischen und hellenistischen christlichen Gemeinden gegenüber dem Judentum.

Die Geschichte des Judentums, des Judenchristentums und des Heidenchristentums in den ersten Jahrhunderten der neuen Zeitrechnung, in die Kirchengeschichte eingegangen als Streit zwischen Kirche und Synagoge, beginnt mit dem Streit um das Erbe.

Mit dem Erbe ist das ganze Alte Testament zu verstehen mit seinen

Propheten und Verheißungen. Es ist im Grunde genommen ein Streit zwischen zwei Brüdern, zu vergleichen mit dem Streit um das Erstgeburtsrecht zwischen Esau und Jakob, dem Älteren und dem Jüngeren.

Natürlich gibt es ein schuldig werden auf beiden Seiten. Aber aus den vorliegenden Dokumenten der Zeit der lateinischen und griechischen Kirchenväter und auch den späteren geschichtlichen Ereignissen, die schließlich nach rund zwei tausend Jahren zur groß angelegten Shoah und dem Holocaust des 20. Jahrhundert führten, liegt ohne Zweifel die größere Schuld bei der christlichen Kirche, die ohne Hemmung in stolzem Selbstbewusstsein und oft überheblicher Arroganz das „Erbe der Heiligen“ als Alleineigentum an sich gerissen hat. Die mancherlei rühmlichen Ausnahmen bestätigen nur die Regel.

Dieser Erbstreit beginnt bereits in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts mit dem sogenannten „Barnabasbrief“ und dessen inhaltlicher Fortsetzung im „Dialog mit dem Juden Tryphon“ bei Justin um 150 nach Christus.

2,2 Der Barnabasbrief - „Enterbung Israels“

Obwohl der alexandrinische Clemens diesen Brief dem „Apostel Barnabas“, dem Missionspartner des Paulus zuschrieb und Origenes ihn einen „katholischen Brief“ nannte, - sein Text steht übrigens im „Sinaiticus“, als wäre er ein Teil des Neuen Testaments, allerdings erst am Schluss hinzugefügt -, so lässt sich doch weder Zeit noch Ort noch Verfasser bestimmen.

Rudolf Knopfs Analyse scheint den Nagel auf den Kopf zu treffen. Er sagt:

„Hier redet kein geborener Jude, sondern ein früher Heide, ein großer Verächter des jüdischen Volkes, der Israel jede Erwählung, jede Verbindung mit Gott abstreitet, vgl. etwa 4,6-8. 13.14.“

Also haben wir es mit einem unbekannten heidenchristlichen Lehrer der nachapostolischen Zeit zu tun, vermutlich in den ersten Jahrzehnten

des 2. Jahrhunderts geschrieben, der zum ersten mal das, was wir heute die Substitutionstheorie nennen, in unübersehbarer Eindeutigkeit entwickelte, welche die Kirche und die Theologie bis zur Gegenwart in ihrem Denken und Verhalten gegenüber der Jüdischen Religion und dem Volk Israel bestimmen sollte.

Das Traktat, von einem Brief kann man nicht reden, hat zwei ungleiche Teile. Im zweiten Teil geht es um einen ehemaligen jüdischen Moralkatechismus, den interessanter Weise die judenchristliche 12 Apostellehre,(und Kirchenordnung) „Didache“, ebenfalls, wenn auch in verschiedener Form bringt. Die Auseinandersetzung welche der beiden Texte der ältere und akzeptablere ist, hält an.

Uns interessiert der erste und größere Teil, der aus 17 Kapiteln besteht. Dieser Textteil bedient sich der Methode der allegorischen Schriftauslegung und versucht, zu beweisen, dass die Juden das alttestamentliche Zeremonialgesetz nicht richtig verstanden haben, weil sie es buchstäblich deuteten und seinen wahren spirituellen Sinn übersehen.

Für den Traktatschreiber sind alle kultischen Vorschriften allegorisch zu verstehen als verschlüsselte Hinweise oder Weissagungen auf Christus.

Ja er geht noch einen Schritt weiter und behauptet, die Juden hätten nie den Bund empfangen. Gott habe ihnen den Bund zwar angeboten. Aber die Tatsache, dass Moses die ursprünglichen Steintafeln der 10 Gebote zerbrach, als er den Götzendienst beim Tanz um das Goldene Kalb sah, lasse darauf schließen, dass das verheißene Testament niemals dem unwürdigen Israel, sondern vielmehr der neuen Gemeinde, der Kirche, gegeben wurde. Sie habe das durch Christus verheißene Erbe empfangen.

Er argumentiert dann weiter, das Kommen Jesu habe nur den einzigen Zweck, dass sich die Israeliten in ihrem andauernden Ungehorsam und ihren Vergehungen vollendeten, damit wir, die Kirche, als die wahre Erbin eingesetzt würden.

So finden wir überall im Barnabasbrief die folgende Richtung angegeben: „Enterbung Israels“ und „Übertragung dieses Erbes auf die

Gemeinde Jesu oder Kirche Christi“, womit deutlich wird, was der in der systematischen Theologie dafür benutzte Begriff der „Substitutionstheologie“, englisch „Replacement Theology“, auch „Ersatztheologie“ und „Enterbungstheorie“ genannt, bedeutet.

Ricaldo Diprose fasst das Ziel des Barnabasbriefes in seinem Buch über „Israel und die Gemeinde“ (Israele e la Chiesa) in folgendem Satz zusammen:

„Der Brief insgesamt zeigt die latente Annahme, dass die Kirche, der wahre Erbe der Verheißungen, den Platz einnimmt, den zu ersetzen Israel immer unwürdig war.“

Es ist interessant, an einem Beispiel die Methode kennen zu lernen, wie dieser heidenchristliche Lehrer unter Verwendung von 1.Moses 25,21-23 die Enterbung Israels darstellt. Das 13. Kapitel des Traktates beginnt mit den Worten: „Lasst uns aber sehen, ob dieses Volk - (er meint damit die Christenheit) - oder das frühere - (nämlich Israel) - der Erbe ist, und ob der Bund uns oder ihm gehört.“

Nun zitiert er als Beleg den Satz des Paulus aus Römer 9,12: Der Ältere wird dem Jüngeren dienen.“ Danach verbindet er diese Aussage mit 1.Moses 48,17-19, „in dem er geltend macht, dass sich das jüngere Kind in beiden Fällen auf die Kirche, den wahren Erben des Bundes bezieht.“ (Diprose)

Natürlich wissen wir, dass Paulus dieses Beispiel mit der Bevorzugung des jüngeren Bruders vor dem Älteren benutzt hat, um damit Gottes Souveränität in der Wahl Israels Volk darzustellen. Pauls will zeigen, dass diese bevorzugte Stellung nicht abhängig ist von menschlichen Leistungen oder Qualitäten, oder, um es mit den biblischen Worten des Römerbriefes zu sagen, es geht um Gottes „Vorsatz“ oder Absicht, um „freie Auswahl“ und „Gnade“, die allen Berufenen von Abraham über Jakob dem Volks Israel wiederfahren ist in seiner Stellung.

Eine falsche Schriftauslegung mit Hilfe einer fragwürdigen allegorischen Methode führt also zum gewünschten Ergebnis. Dazu kommt eine geistliche Überheblichkeit, die allezeit dem Antisemitismus eigen

war. Dieses wird u.a. deutlich in Kapitel 14,7, wo der Traktatschreiber den mit Händen, eben handwerklich gemachten Tempel in Jerusalem mit einer Behausung von Dämonen und voller Götzendienst vergleicht und damit offenbart, wie wenig Respekt und Achtung er gegenüber den von Gott im Bauplan genau beschriebenen und befohlenen kultischen Einrichtungen wie Stiftshütte oder Tempel hat. Ich denke, diese wenigen Beispiele sollten genügen, um zu zeigen, wes Geistes Kind der Schreiber des Barnabasbriefes ist, dem eine Reihe ähnlicher Schriftstücke folgen sollten, wobei das lästerlichsten Worte aus dem „Goldmund“ des Johannes Chrysostomos kommen.

Mit dem Barnabasbrief hatte der Streit um die Frage begonnen: „Wem gehört der Bund? Wem das Erbe?“ Die gewünschte Antwort aber heißt immer: Die Kirche ist das wahre Israel. Ihr gehört das Erbe und der Bund.

Dass dem in keiner Weise so ist, bzw. wie das Verhältnis von Gemeinde Jesu zum Hause Israel aufgrund biblischer Aussagen sein sollte und auch in Wirklichkeit zu sehen ist, habe ich in meinem gleichnamigen Buch „Das Haus Israel und die Gemeinde Jesu“ ausführlich beschrieben.

2,3 Aus den Schriften Justins des Märtyrers : „Dialog mit dem Juden Tryphon“ - „Die Kirche, das wahre Israel.“

Das Judentum, das Jesus nicht als den verheißenen Messias anerkannte, war auch für Justin eine Herausforderung, der er meinte, begegnen zu müssen. Er tut das in der Form eines Dialoges, den er künstlich und einseitig mit dem Juden Tryphon führt. Dieser apologetische Dialog gegen das Judentum wurde von ihm um 150 n.Chr. als Spätwerk verfasst.

Ausgangspunkt war ein wirkliches Gespräch, dass er in Ephesus mit Tryphon als Vertreter des Judentums im Jahr 135 n.Chr. geführt hatte. Tryphon als „Vertreter des Judentums, war ein wegen des 2. jüdischen Krieges (132-135) nach Griechenland geflüchteter Gelehrter,

der in Korinth sokratische Philosophie trieb.“ (Manfred Hoffmann)

Man merkt es der ganzen Schrift an, dass es sich hier nicht um eine Gesprächswiedergabe handelt, also keinen „authentischen Bericht dieses Streitgespräches, sondern ein in die Kunstform des platonischen Dialoges gekleideter fingierter Tendenzdialog.“ (M.Hoffmann)

Ohne auf die Details dieser im Sinne der platonischen Hebammenmethode nicht konsequent durchgeführten Dialogform einzugehen, scheint es doch für uns von gewisser Bedeutung zu sein, dass im „Dialog mit dem Juden Tryphon“ Justin 117 mal zu Wort kommt, sein Gesprächspartner Tryphon nur 81 mal. Der Autoritätsunterschied zwischen Justin und Tryphon besteht in dem behaupteten philosophischen Ausgangspunkt des Logos Begriffes. Justin versteht das Christentum als Produkt des Logos, „der ältesten Philosophie und dem Urheber allen rationalen Denkens“, dem sich alles zu unterwerfen hat, und dem gegenüber es keinen Grund gibt „dem physischen Israel besondere Bedeutung zuzumessen.“ (Diprosa)

Für uns kurios, erklärt Justin in seiner „Ersten Apologie“ 46,3 :

„Wir haben oben erklärt, dass ...(Christus) das Wort ist, an dem jede menschliche Rasse teil hat, und diejenigen, die vernünftig lebten, sind Christen, selbst wenn man sie für Atheisten gehalten hat; wie Sokrates, Heraklit und ähnliche Männer unter den Griechen - - - und viele andere unter den Barbaren, deren Namen wir jetzt nicht aufzählen wollen.“

Unter dieser Form philosophischer Überheblichkeit hat Tryphon in diesem künstlichen Gespräch natürlich keine echte Chance. „Justin deckt ihn mit Argumenten zu und überschüttet ihn mit Fragen, so dass es zur richtigen Auseinandersetzung mit Abwägen der einzelnen Thesen nicht, zu Einwänden Tryphons nur selten kommt.“ (M.Hoffmann: Stellennachweis siehe Literaturangabe, dort S.19, Anmerkung 5.)

Für unsere Untersuchung bleibt allein wichtig, dass Tryphon, obwohl er sich weitgehend den Argumenten Justins unterwirft, in keiner Weise so weit geht, dass er das Christentum als Ganzes und den Mes-

siasanspruch Jesu im Besonderen anerkennt. Manfred Hoffmann weist in seiner Doktorarbeit mit Recht daraufhin, dass es „absolut unwahrscheinlich ist, dass sich ein Lehrer Israels derart dilettantisch verhalten haben könnte oder sich den oft verschlungenen Beweisgängen Justins so anstandslos unterworfen hätte.“ (A.a.O. S.20)

Es muss ferner festgestellt werden, dass die Tendenz bei diesen künstlichen Debatten die ist, dass Juden den Christen gegenüber immer im Nachteil waren. Ein weitere Tendenz war, dem Alten Testament eine christliche Bedeutung zu geben, und es für die christliche Theologie zu vereinnahmen. Beide Tendenzen sind auch bei Justin erkennbar.

In diesem Sinn bedient sich Justin ebenfalls der allegorischen Schriftauslegung und ist, wie man leicht erkennen kann, sowohl vom Barnabasbrief als auch vom Diognetbrief stark beeinflusst. Letzterer geht in seiner Geringschätzung der Thora so weit, dass es sich fragt, ob das Alte Testament überhaupt kanonisch ist. Allen gemeinsam aber ist die Behauptung, die Kirche sei das wahre Israel.

Um das aber zu beweisen braucht oder benutzt man auch gerne das Alte Testament, dem man eine christliche Bedeutung gibt. So schreibt Justin zum Beispiel bei seiner Erklärung zu Jesaja 42,1-4:

„Christus ist der Israel und der Jakob, ebenso sind wir die aus dem Inneren Christi herausgebrochen wurden, das wahre israelitische Geschlecht.“

2,4 Die *Adversos Judaeos* Literatur.

Diesen ersten Zeugnissen folgten bis zum 13. Jahrhundert in der „Panoplinia des orthodoxen Glaubens“ 22 weitere Werke in griechischer Sprache und 11 lateinisch geschriebene „Scriptura Polemica“, von denen ich einige der bekannteren Kirchenväter aufzählen möchte.

- Tertullian, Eine Antwort an die Juden.
- Hyppolit, *Abhandlung gegen die Juden*
- Cyprian, *Drei Bücher von Zeugnissen gegen die Juden*
- Johannes Chrysostomus *Beweise für die Juden und Heiden, dass Christus Gott ist*

- Augustin *Traktat gegen die Juden*
- Maximus Confessor *Abhandlung gegen die Juden*
- Isidor von Sevilla *Gegen die Juden*

3 Verfestigung des Standpunktes mit Beginn der römischen Reichskirche unter Konstantin d.Gr.

Unter Konstantin d.Gr. (313-395) begann die römische Reichskirche ihre Entwicklung. „Das Universalreich drängte zu einer universalen Religion.“ (Heussi) Man sollte in dieser Verbindung von Thron und Altar aber keinen Sieg des Christentums sehen, wie oft behauptet wird, sondern vielmehr eine Zweckehe, durch welche die christliche Kirche zur offiziellen Staatskirche bei vorläufiger Toleranz der anderen Religionen erhoben wurde.

Die eigentliche Errichtung zur Staatskirche, die alle anderen Religionen schließlich ausschloss und das Ende der Religionsfreiheit bedeutet, wodurch das Heidentum langsam aus dem öffentlichen Leben verschwand, geschah erst unter den Kaisern Theodosius d.Gr. und Gratian, beginnend mit dem **Religionsedikt von 380**.

Die damit verbundene Verfestigung christlichen Denkens und der Prozess der Dogmatisierung von Lehre und Leben durch Gesetze und Konfessionen hatte auch auf das Verhältnis der Kirche zum Judentum gravierende Folgen.

3,1 Die ersten Gesetze gegen die Juden

Es waren nicht erst die Nazis, die Gesetze machten und das Volk aufforderten „nicht bei Juden zu kaufen“ und „sich nicht mit Juden zu verheiraten“ oder andere Formen gesellschaftlicher Distanzierung in Gesetzen fest zu schreiben. Es war die konstantinische katholische Kirche, die damit im 4.Jahrhundert begann.

Fast alles, was die Nazis in Deutschland während ihrer Regierungszeit im sogenannten Dritten Reich anordneten, war von der

christlichen Kirche und Gesellschaft der Frühzeit und des Mittelalters übernommen. Dazu gehörte auch die im Mittelalter aufkommende Gesetzgebung, dass Juden bestimmte Abzeichen, Hüte oder Kleider tragen mussten, um als solche erkenntlich zu sein. Der „gelbe Stern“ lässt grüßen!. Von den mittelalterlichen Ghetto-Pogromen in unseren Städten oder den Scheußlichkeiten des Judenmordens während der Kreuzzüge in Europa und bei der Eroberung Jerusalems und vielem anderen mehr, will ich hier nicht sprechen. Aber hier ist zu anzuzeigen, dass das alles **sehr früh** begann und das Christentum sich dabei schuldig machte an ihren jüdischen Brüdern, die an den gleichen Gott glaubten.

Kehren wir zurück zu Kaiser Konstantin, der sich zum Christentum bekehrt hatte. Er nahm die dort vorgefundene Judenfeindlichkeit auf in seine Ideologie von einer Reichsreligion und schrieb im Jahr 325 in einem Brief über das Osterdatum an die Bischöfe, die beim Konzil von Nizäa nicht dabei gewesen warne:

„Wir sollten daher nichts Gemeinsames mit den Juden haben.“

In der großen Anzahl späterer Gesetze gegen die Juden wurde in diesem Sinne immer wieder neu dargestellt, dass alles Jüdische völlig unvereinbar sei mit dem Christentum.

Damit trennte sich sowohl die christliche Kirche wie auch der christliche Staat von seiner geistlichen Wurzel. Man ignorierte damit Tatsachen, wie zum Beispiel, dass der Gott Israels der gleiche Gott ist, den auch die Christen anbeten. Oder, dass Jesus, der Heiland und Erlöser der Christen ein Jude war, der in den neutestamentlichen Schriften von Juden als der „Trost Israels“ erwartet wurde (Lukas 2,25) und ebenso als „Herr über das Volk Israel“ Matthäus 2,6, wörtlich: „Der Führende, welcher weiden wird mein Volk Israel“ .

Da man sich dabei immer wieder auf das Neue Testament berief, wurde auch z.B. das Bekenntnis des sogenannten „Heiden- oder Völkerapostels“ Paulus, „ich bin ein Pharisäer“ (Apostelgeschichte 23,6) oder: „ich bin ein Hebräer, ein Israelit, ein Nachkomme Abrahams“ (2.Korinther 11,22) ebenso ignoriert wie seine Ausführungen über jüdische Bräuche, die er für vereinbar mit dem Christentum hielt. (Vgl.

Römer 14,1-8 und Apostelgeschichte 21,20.26. zum Thema Speisegebote und Unzucht, oder 1.Korinther 9,20 und Apostelgeschichte 18,18 zum Thema Nasiräergelübde und Hauptscheren.)

Wie sehr sich dann die Kirche des Staates und seiner Gesetzgebung bediente, um ihre Position gegenüber anders Denkenden durchzusetzen, zeigt ein Beispiel aus der Kirchengeschichte. In seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten rief Augustinus die Staatsgewalt zu Hilfe, eine Entscheidung zu Gunsten der römisch katholischen Lehre zu treffen, da der Kaiser Honorius sich nicht entscheiden konnte zwischen Duldung dieser anderen christlichen Lehre oder Verfolgung dieser sehr starken Nebenkirche. Bei der Disputation in Karthago 411, bei der 286 Katholiken und 279 Donatisten anwesend waren, entschied der kaiserliche Kommissar zu Gunsten der römischen Katholiken.

Ein anderes Beispiel in Sachen Juden wissen wir von Ambrosius, dem geistlichen Vater und Täufer von Augustinus. Der katholische Bischof von Calinicum in Syrien hatte die dortige Synagoge verbrennen lassen. Der tolerante Kaiser Theodosius d.Gr., von 370 bis 395 römischer Kaiser, befahl dem Bischof die Synagoge auf eigene Kosten wieder herstellen zu lassen. Darauf befahl (!) Ambrosius dem Kaiser in einem Brief, seine Anordnung wieder zurück zu nehmen, weil die Verbrennung einer jüdischen Synagoge kein Verbrechen sei.

Als der Kaiser in Mailand am nächsten Sonntag in der Kirche erschien, forderte Ambrosius erneut den Kaiser öffentlich auf, sein Urteil zu annullieren. Ambrosius unterbrach dabei den Gottesdienst und weigerte sich die Messe fortzusetzen, bis Theodosius versprochen hatte, seine Anordnung zurückzunehmen.

Weitere Beispiele aus dieser Zeit. Durch den „Kodex von Kanons der Afrikanischen Kirche“, zu der Augustinus gehörte, im Jahr 419 in Karthago von 271 Vätern der Kirche herausgegeben, wurden die Rechte der Juden erheblich eingeschränkt. So wird zum Beispiel im Kanon CXXIX (Nr. 129) den Juden, die den Makel der „Ehrlosigkeit“ an sich tragen mussten, verboten, gesetzliche Anklagen zu erheben außer in ihren internen Prozessen.

In der größten Synode der alten Kirche, die 451 in Chalcedon statt-

fand, wurden die Rechte der Juden noch weiter eingeschränkt. Unter anderem wurde christlichen Eltern verboten, der Heirat ihrer Kinder mit Juden zuzustimmen.

Die antijüdischen Gesetzgebung von Chalcedon blieb in der Kirche gültig bis zur Vierten Lateransynode im Jahr 1215, die diese Gesetze allerdings nicht nur erneuerte sondern weiter verschärfte und unter anderem den Christen verbot, mit „wucherischen“ Juden Handel zu treiben. Die Juden aber wurden verpflichtet, ein „Erkennungszeichen“ oder eine besondere Kleidung zu tragen, um sich von den Christen sichtbar abzugrenzen. Weiter wurde den Juden jede öffentliche Funktion aberkannt und es wurde angeordnet, dass sich Juden in der Karwoche nicht öffentlich zeigen durften, um „das Risiko eines Affronts gegen Christen zu vermeiden.“ An diesem Punkt beginnt die Brandmarkung, die schließlich im 20. Jahrhundert zum großen Brand (Holocaust) führen sollte. Und das alles im Namen des Christentums.

3,2 Erste theologisch-dogmatische Festschreibungen.

Dem altkirchlichen Glaubensbekenntnis Nicaenum, genannt nach dem Ort Nicäa (1.Ökumenisches Konzil 325), und dem Nicaeno-Constantinopolitanum (3.Ökumenisches Konzil 381 in Konstantinopel), sowie dem 4. Ökumenischen Konzil zu Chalcedon (451), ursprünglich Unionsformeln für Lehrgespräche, folgten Zeiten der Aufarbeitung und Befestigung kirchlicher Lehren, besonders aber auch weitere Auseinandersetzungen mit anders denkenden Christen, die man als Schismatiker oder Häretiker (Irrlehrer, Ketzer) ansah, und natürlich auch mit den Juden und Judenchristen, die noch starke Kirchen bildeten, besonders, aber nicht nur im syrischen und ägyptischen Raum, und deren Bischöfe man schließlich aus der Gemeinschaft der römischen Kirche exkommunizierte.

Der bedeutendste Lehrer der Kirche in dieser Zeit war Augustinus (354-430 n.Chr.) Seine Bekehrung unter dem Einfluss von Ambrosius fand 386 statt, seine Taufe 387. Im Jahr 395 wurde er Bischof von Hippo

Regius in Nordafrika.

Ohne Zweifel fand das westliche Christentum in ihm einen einflussreichen Wortführer. Er prägte wie kein anderer bis in die Reformationszeit hinein die Theologie und beeinflusste stark das christliche Denken und Leben, und das zum Teil bis auf den heutigen Tag.

Zwar gibt es keine Belege, „dass Augustin sein Amt gebraucht hätte, um antijüdische Aktionen zu billigen, wie es Ambrosius getan hatte“ (Diprose). Aber in seinem apologetischen Hauptwerk „Über den Gottesstaat“ wird deutlich, dass er die Ansichten des Origenes (griechischer Philosoph und Kirchenvater ca. 185- ca. 254) teilt, der als Leiter der Katechetenschule in Alexandria die Basis der Substitutionstheorie mit Hilfe allegorischer Exegese begründet hatte. Origenes betrachtete die Juden als Volk begriffsstutziger und minderwertiger Menschen, denen gegenüber die Glieder der christlichen Kirche überlegen seien.

Das wahre Israel, womit er die Kirche meint, sei „der Erbe alles dessen, was dem irdischen Israel versprochen und gegeben wurde.“

Augustinus bestätigte diese Enterbungs-Auffassung und schreibt im Buch IV seines Gottesstaates „De civitate Dei“ über das „Reich der Juden“, dass der Grund ihres Falles „ihre gottlose Neugierde“ gewesen sei, „die ...sie zu fremden Göttern und Götzen hinzog und sie zuletzt dazu brachte, den Christus zu töten.“ Dieser Vorwurf blieb an den Juden bis zur Gegenwart hängen und war für viele Christen Berechtigung für Ausschreitungen und Pogrome.

Sein „Traktat gegen die Juden“ wurde zur einflussreichsten antijüdischen Schrift nach Origenes. Da alle seine Schriften einen fast kanonischen Status in der mittelalterlichen Kirche hatten, blieb auch der Augustinermönch und spätere Reformator Martin Luther, der von Augustinus, Duns Scotus und der deutschen Mystik geprägt war, trotz seiner Kritik an kirchlichen Dogmen und seinen Reformbemühungen dem antisemitischen Vorurteil verhaftet und vertrat ebenfalls die Auffassung, dass die nun reformierte bzw. evangelische Kirche das „wahre geistliche Israel sei“.

3,3 Die Reformatoren ändern nichts.

„Martin Luther – vom Judenmissionar zum Judenfeind“

Diese Überschrift, von Nachum T.Gidal in seinem Buch „Die Juden in Deutschland. – Von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik“ als Titel über den Abschnitt der Reformationszeit gesetzt, trifft exakt zu, was sich bei dem oft schwankenden, in und hergerissenen Luther abspielte.

Am Anfang sah es bei Luther tatsächlich so aus, als würde in seinem theologischen Denken eine neue Seite des Verhältnisses zwischen Kirche und Israel aufgeschlagen.

Wolfgang See beschreibt das sehr schön in seinem „Traktat - Der Apostel Paulus und die Nürnberger Gesetze“ : „Der jüngere Luther, von paulinisch – augustinischem Denken erfüllt, entdeckte beim Übersetzen des Alten Testamentes auch sein Herz

für die Juden - von denen er, darin Paulus ähnlich, als Antwort auf die reformatorische Verkündigung erwartetet: ‚alsdann wird das ganze Israel gerettet werden‘ (Römerbrief, Kapitel 11, Vers 26); das heißt ihre Bekehrung zum evangelischen Christenglauben. Damit weckte er Hoffnungen unter den Juden der protestantischen Länder. Doch war Luther, anders als Paulus, kein Jude. Ihm fehlte jener Atem endzeitlicher Erwartung für seine Israel-Theologie, der bei Paulus, dem geborenen Juden , stets erhalten blieb.“ (S.48)

Nicht nur die allegorisch interpretierenden Kirchenväter, auch der kritische Luther las als Kind seiner Zeit mitunter gerne etwas in die Bibel hinein, was anders verstanden werden muss. Ich denke es ist an dieser Stelle wichtig folgendes deutlich zu machen.

Erstens: Die im Enterbungsstreit zur Verwerfung der Juden häufig angeführte Bibelstelle aus 1. Thessalonischer 2,14-16 ist kein Wort endgültiger Verdammung, sondern die erste Auseinandersetzung zwischen Judenchristen und ihren jüdischen Mitbrüdern, also ein innerjüdisches Streitgespräch, wie es in der Synagoge üblich war, bei dem es um den Glauben an Jesus geht.

Zweitens: Die Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefes, die sich mit dem

Schicksal Israels beschäftigen, geschrieben von dem Apostel Paulus, der selbst ein strenger Jude war, eignen sich in keiner Weise für irgendeine „Enterbungstheorie“, in der an die Stelle Israels die Kirche tritt. Ein genaues Lesen des Textes zeigt, wie unhaltbar eine solche Auffassung ist. Paulus schreibt:

„Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Das sei ferne!“ (Römer 11,1)

„Gott hat sein Volk nicht verstoßen.“ (Römer 11,2)

„Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen.“ (Römer 11,29)

Gott hat einen Plan. Er wartet, „bis die Fülle der Heiden (in das Reich Gottes) eingegangen ist, und alsdann wird das ganze Israel gerettet werden.“ (Römer 11,25ff.)

Es war jedoch nicht nur der Zeitpunkt und das Warten müssen auf den Tag der Wiederkunft Jesu als verheißener Messias König Israels und das kommende sichtbare Friedensreich Gottes, an dem Luther in seinem Denken scheiterte, sondern es kamen eine Reihe anderer Ursachen dazu.

Da waren vor allem die exegetische Gegensätze und auch das bei Luther stark geprägte „Freund-Feind-Denken“. Es gab in Luthers Denken drei Feinde für die Kirche Jesu Christi: die Juden, die Türken und der Papst.

Dazu kamen eine Reihe von Enttäuschungen durch Juden, die sich nicht bekehren und Jesus als ihren Messias nicht annehmen wollten und konnten. Diese persönliche Erfahrungen verbanden sich mit seiner emotionalen und cholerischen Natur, die ihn später leider veranlassten, Dinge zu schreiben, auf die sich die „Deutschen Christen“ in der Evangelischen Kirche, die es bereits vor 1933 gab, sowie die Nationalsozialisten mit ihrer SA, SS und dem antijüdischen Hetzblatt „Der Stürmer“ berufen haben.

In der Judenfrage musste sich Luther zusätzlich mit dem gebildeten Elsässer Josel von Rosheim, dem „Befehlshaber“ einer sich organisierenden Judenschaft auseinander setzen, der unter der Gunst des

Kaisers Karl der V. privilegiert war, seine jüdischen Brüder vor Kaiser und Reich zu vertreten. Sein Ziel war eine gleichberechtigte Einbürgerung der Juden in dieser heraufkommenden Zeit der Renaissance, des Humanismus und der Aufklärung. „Als vom Kaiser anerkannter Wortführer der Judenheit des Reiches“ wehrte er mit der Autorität seines Amtes - „Bevollmächtigter aller Juden im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“ – und durch „sein souveränes Auftreten vielerorts Unheil ab.“ (N.T.Gidal)

Luther ließ ihn zwar nicht vor und lehnte ein Gespräch ab, jedoch stand er in einem Briefwechsel mit ihm. Aus anderen Briefen an verschiedene Personen, aus Predigten und aus exegetischen Texten wissen wir über Luthers divergierende Auffassungen über die Juden und seine im Alter zunehmende negative Haltung..

Neben diesen Zeugnissen haben wir noch 4 Schriften von Martin Luther über die Judenfrage. 1523 erschien die Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“, 1538 veröffentlichte er seinen Brief „Wider die Sabbather“ und 1543 „Von den Juden und ihren Lügen“.

Seine Schrift „Von den letzten Worten Davids“ (W 54; 16-100), die Melanchthon als „helle Schrift“ bezeichnete, versucht das Alte Testament vom Neuen her auszulegen und „wird so zu einem tiefsinnigen Traktat über die Trinitätslehre und die Gottessohnschaft Jesu, für die auch das Alte Testament ausführlich herangezogen wird, so dass die gängige christliche Deutung des Alten Testaments mit vielen interessanten Aspekten voll in den Blick kommt. Mit der Fülle seines Materials meinte Luther erwiesen zu haben, dass auf die grammatikalische Auslegung und Kommentierung der Rabbinen nichts zu geben ist. Die christlichen Theologen sollten die Bibel von ihnen heimholen, damit das Christuszeugnis in ihr hell und klar erkannt werden konnte.“ (M.Brecht, S.342)

In den Fragen der Auslegung und der damit verbundenen exegetischen Auseinandersetzung – Luther hat immerhin mit „richterlicher Autorität“ den Pentateuch-Kommentar des Raschi (1040-1105) gelesen, geht es ihm um die alte Frage, wer sich als das wahre Volk Israel bezeichnen dürfe.

Hier beginnt Luthers Beitrag zur Erbstreittheorie und Substitutionstheologie. Er geht dabei wie andere vor ihm von der Frage aus, ob die Verheißung Abrahams (1.Moses 12,3), die sich nach seiner Meinung durch Christus für die Christen erfüllt hat, auch für die noch heidnischen Völker gelte.

Von ganz wesentlicher Bedeutung in diesem theologisch-exegetischen Gegensatz, für Luther ein wesentliches Element im Konflikt mit den Juden, war die Frage nach der Gottheit Christi und der Trinität, die die Juden ablehnten. Luther bekannte sich dabei ganz anders als die heutige Kritisch-historische Theologie „ausdrücklich zu diesen die Vernunft übersteigenden Artikeln (der Glaubensbekenntnisse – Erklärung von 1537), die nur mit Hilfe des Heiligen Geistes geglaubt werden können. Den Glauben an den dreieinigen Gott wollte Luther sich nicht nehmen lassen und schon gar nicht von dem abgefallenen Volk der Juden“ (Martin Brecht, S.331, cf. Textquellen: W = Weimarer Lutherausgabe, W 50; 268,8-15; 273,22-38; 279,20-282,29.)

Dieses Problem begegnet uns heute wieder im Gespräch mit einigen messianischen Gemeinden in Israel. „Messianische Gemeinde“ ist die neue Bezeichnung für selbständige judenchristliche Gemeinden in aller Welt, die gewissermaßen eine eigene Denomination bilden, auch wenn es mit dem Zusammenschluss noch nicht recht klappen will, weil manche von ihnen in Israel ursprünglich durch christliche Kirchen entstanden sind und ein Teil ihrer Pastoren von amerikanischen Freikirchen abhängig sind. Es gibt zur Zeit (Stand 2004) über 100 messianische Gemeinden Israel. Es sind meistens kleine Gruppen. Ihre Gesamtzahl wird auf 7000 in Israel und 500.000 weltweit, vor allem in den USA geschätzt.

„Die messianischen Juden sind heute in Israel neben den Orthodoxen-, Konservativen- und Reformjuden die viertstärkste religiöse Kraft. Sie und ihre Gemeinden verstehen sich als legitime Fortsetzung der ersten Jünger Jesu und der neutestamentlichen sogenannten judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem.“ (Fritz May, „Christen für Israel“ Nr.151 Nov.-Dez.2004, S.6)

Kommen wir nun zu seiner entscheidenden Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“. Er hatte ursprünglich die Absicht, mit den Juden über den christlichen Glauben zu sprechen und die Lästerungen der Juden gegen diesen Glauben zu widerlegen. Darum heißt diese Schrift auch nicht „Wider die Juden...“ sondern „Von den Juden...“ Dass am Ende daraus doch ein Schrift wider die Juden wird, ist kaum zu verstehen, weil er damit das höchste Gebot des Alten und des Neuen Testaments verlässt, „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen...und deinen Nächsten wie dich selbst“, und eben unglaublich wird.

Die Schrift besteht aus 3 Teilen. Der erste Teil befasst sich mit den Vorzügen der Juden. Doch kommt er wegen der Rechtfertigungslehre und im Blick auf das von ihm nicht richtig verstandene Gesetz (Tora heißt „Weisung“), das er mit der damaligen mittelalterlichen katholischen Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit vergleicht, als ob der Mensch aus Werken gerecht werden könne, was auch die Juden sehr wohl wissen, bereits in eine unüberbrückbare Differenz zu ihnen.

Im zweiten Teil, oder dem „Hauptstück“, geht es um den Messias. Hier kommt es erneut zu einer Auseinandersetzung mit der rabbinischen Schriftauslegung, wobei Luther bei Haggai 2,6-9 eine Bauchlandung macht, weil er diese messianische Weissagung aus der Vulgata übersetzt, die bereits vom Urtext abweicht. So übersetzt Luther: „Da soll dann kommen aller Heiden Trost“, nämlich der Christus, der für ihn vordringlich zu den Völkern und nicht zu den Juden kommt. Die jüdische Version ist dagegen richtiger: „Da sollen dann Kommen die Kostbarkeiten der Heiden“, was dann Luther als Geldgier der Juden anprangert. Heute finden wir in der Lutherbibel (revidierter Text 1984) fast selbstverständlich die jüdische Version: „Da sollen dann Kommen aller Völker Kostbarkeiten“. Die größere Herrlichkeit des neuen Tempels, denn um den geht es im Bibeltext, sah Luther natürlich in Christus verkörpert, was sich ebenfalls nicht so beweisen lässt. In anderen Worten, „seine messianische Deutung der Stelle war voreingenommen und hätte schon von ihm selbst erkannt werden können.“ (Brecht, S.337). Dies Beispiel aus dem zweiten Teil mag genügen als Einblick in die Diskussion.

Kommen wir nun zum dritten Teil, der „eine traurige Berühmtheit im Zusammenhang mit dem modernen Antisemitismus erlangt hat:“ (Brecht)

Während es bisher um Sachfragen und Bibelauslegung ging, geht es nun zunächst um die „jüdischen Lügen“. Sie waren hauptsächlich gegen Personen gerichtet, wie Christus, Maria und natürlich gegen die Christen allgemein. Darum nimmt sie Luther auch persönlich als Angriff gegen seinen Glauben.

Die bekannte jüdische Polemik der Rabbiner zählt er wie folgt auf. Da ist die Legende, das Jesus ein kabbalistischer Zauberer gewesen sei. Oder da wäre die jüdische Verfluchung Jesu zu nennen. Maria werde als Hure oder Dreckhaufen bezeichnet. Auch würden die Juden erwarten, dass der kommende Messias die Heiden töten würde. Die mittelalterlichen Greuelmärchen der Christen gegen die Juden, wie Brunnenvergiftung, Kinderentwendung zu Ritualmorden und anders nimmt Luther auf und glaubt, dass Juden solches tun. Es gibt auch einige ökonomische Missverständnisse, wie, die Juden seien Faulpelze, während die Christen arbeiten müssten.

Darnach stellt sich Luther die Frage, welche Maßnahmen gegen einen solchen „Gott gewirkten Wahnsinn“ zu ergreifen sind und macht die folgenden Vorschläge, die ich unter Benutzung von Werner Kellers (cf. Literaturhinweis) nützlichen Auszug aus dem Originaltext benütze:

*„Was wollen wir Christen tun mit diesem verworfenen, verdammten Volk der Juden ... Ich will meinen treuen Rat geben. Erstlich, dass man ihre Synagogen oder Schulen mit Feuer anstecke ... Zum anderen, dass man ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre, denn sie treiben eben dasselbige darinnen, was sie in ihren Schulen treiben ... Zum dritten, dass man ihnen **nehme all die Betbüchlein und Talmudisten, darin solche Abgötterei und Lügen und Fluch und Lästerung gelehret wird.** Zum vierten, dass man ihren Rabbinern bei Leib und Seele verbiete, hinfort zu lehren ... dass man ihnen das freie Geleit und das Recht auf die Strasse ganz aufhebe ... dass man ihnen den Wucher verbiete und ihnen alle Barschaft und Kostbarkeiten in Gold und Silber nehme, alles, was*

sie haben, haben sie uns ... durch ihren Wucher gestohlen und geraubt ...“

Hier fällt der Vorhang zu Luther. Die Auswirkungen auf Luthers Schrift und Judenhass waren verschieden. Zunächst wäre zu erwähnen, dass sämtliche Schriften Luthers gegen die Juden verhältnismäßig wenig nachgedruckt wurden. Einige Landesfürsten und Grafen vertrieben die Juden aus ihren Ländern unter Berufung auf Luthers Schrift. Dabei kam es zu Kuriositäten. Während der Markgraf Hans von Brandenburg-Küstrin die Juden vertrieb, nahm sein Bruder Kurfürst Joachim II. die Juden bei sich auf. Oder: Entsetzt schrieb der Schweitzer Reformator Heinrich Bullinger an den Reformator des Elsass, Martin Butzer; man habe den Eindruck, dass diese Schrift von einem Schweinehirten und nicht von einem berühmten Seelenhirten geschrieben sei. Er wusste aber nicht, dass Butzer ein noch größerer Judenfeind als Luther war. Auch das Folgende ist interessant. Die Grafen Philipp und Hans Georg von Mansfeld, Luthers eigentliche Landesherren, denen er von Geburt an Untertan war, begünstigten trotz Luthers Schrift von 1543 die Juden weiter, was wiederum den Zorn Luthers hervorrief.

Im Abschluss zu dieser Szenerie schreibt Martin Brecht :

„Luthers Feindschaft gegen die Juden ist weder psychologisch als krankhafter Hass noch politisch als Verlängerung des landesherrlichen Antijudaismus zu deuten. – Mit Gewaltanwendung riet er zu Mitteln, die mit seinem Christusglauben an sich wesentlich unvereinbar waren. Daneben verletzte seine Kritik an der rabbinischen Schriftauslegung teilweise seine eigenen exegetischen Prinzipien. – Mit dem späteren rassistischen Antisemitismus hatte Luther hingegen an sich nichts zu tun. Zwischen seinem Heilsglauben und der Rassenideologie liegen Welten. Seine verfehlte Agitation hatte gleichwohl die böse Folge dass er fataler Weise zu einem der Kirchenväter des Antisemitismus wurde und so Material für die moderne Judenhetze lieferte, das scheinbar durch die Autorität des Reformators gedeckt war.“ (Brecht S.345.)

Wie sehr die Festschreibung christlicher Meinung, dass die Kirche das wahre Israel sei, auch den Evangelischen erhalten blieb, zeigt nicht nur der differenzierte Martin Luther sondern auch als weiteres reformatorisches Beispiel das „Westminster Glaubensbekenntnis von 1647“. Dieses unter deutschen Christen kaum bekannte Glaubensbekenntnis, es sei denn, sie gehören einer reformierten oder calvinistischen Kirche an, nenne ich bewusst deshalb, weil es das letzte und ausführlichste Bekenntnis in der Reihe der großen reformatorischen Bekenntnisse ist und heute noch die Lehrgrundlage der Kirche von Schottland, aber auch der amerikanischen Presbyterianer sowie der englischen Baptisten.

„Israel“ wird in diesem reformatorischen Bekenntnis nur einmal erwähnt, und dort nur negativ im Sinne der Substitutions-Theologie. Es wird eine „minderjährige Kirche“ genannt, womit wohl gemeint ist, dass Israel nur eine Vorstufe im Heilsplan Gottes war und nun ausgedient hat, also eine Art Vorläufer der Kirche, die den Namen Jesu Christi trägt und nun das eigentliche geistliche Volk Gottes, eben das wahre Israel ist.

Alle weiteren Texte des Westminster Bekenntnisses gehen ebenfalls in diese Richtung.

Den oben erwähnten Textabschnitt finden wir in Artikel 19.3.

„Moralgesetz und Zeremonialgesetz“:

„Abgesehen von diesem Gesetz, das man gewöhnlich Moralgesetz nennt, hat es Gott gefallen, dem Volk Israel als einer minderjährigen Kirche Zeremonialgesetze zu geben, die verschiedene vorbildliche Anordnungen enthielten, die teilweise gottesdienstlicher Art waren und Christus und seine Gnadengaben, Handlungen, Leiden und Wohltaten vorbildeten (d.h. vorbildlich darstellten, im Voraus abbildeten; Anm. d.Verf.) Und teilweise verschiedene Unterweisungen ihrer moralischen Pflichten verdeutlichten.“ (Thomas Schirrmacher, Hrsg., *Der evangelische Glaube kompakt. Ein Arbeitsbuch. Das Westminster Glaubensbekenntnis von 1647 mit den Texten aller biblischen Belegstellen*, Neuhausen-Stuttgart 1998.)

Nun ist das „Westminster Glaubensbekenntnis von 1647“ kein Dokument, das man einfach der kirchlichen Vergangenheit zuweisen kann, um das Problem, der Substitutionstheologie („anstelle von etwas anderem treten“) loszuwerden.

Zwei Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges und damit auch des Holocaust schreibt der evangelisch-lutherische Theologe Paul Althaus, Professor für Theologie in Erlangen, der einige Generationen von evangelischen Pfarrern mit seiner Dogmatik geprägt hat, in seiner 1947 veröffentlichten Grundsatzschrift „Die christliche Wahrheit“ auf Seite 137, das Judentum erscheine wie das Heidentum „als eine Stufe der Unmündigkeit“, über die Christus dann hinausführt.“ In der Tat ein guter Nachfolger Luthers, der anscheinend nichts hinzu gelernt hat.

Aber es gibt nach dem Holocaust Gott sei Dank auch ganz andere Stellungnahmen zu diesem Thema, die uns nun in eine neue Zeit führen dürfen

4. Die Gegenwart – oder Theologie nach dem Holocaust

Sowohl die Schrecken der Shoah als auch die Geburt des neuen Staates Israel am 14. Mai 1948, nicht zuletzt das schlechte Gewissen der deutschen Kirchen nach dem Dritten Reich waren Anlass, in einer neuen Weltsituation auf eine neue Weise über Israel nachzudenken. Bisherige theologische Denksysteme wurden überprüft und korrigiert. Dem Antisemitismus in den Kirchen wurde durch Erklärungen verschiedenster Art die Kraft entzogen.

Eine echte und anhaltende Bußbewegung, wie sie z.B. im Frankfurter Raum durch Arie Ben Israel und seinem späteren Internationalen Hilfswerk „Ruf zur Versöhnung“ (Ha Shomer) entstand, aber nicht nur hier und durch ihn, sondern auch an anderen Orten durch andere Gruppen und Personen initiiert, ist trotz aller Bemühungen, den Antisemitismus durch kirchliche Denkschriften abzuschaffen, nicht entstanden.

Es waren immer nur kleine Gruppen und einzelne Fromme, die

unter dem Vorbild Daniels beten lernten: „Wir haben gesündigt und haben uns vergangen und haben gottlos gehandelt ... bei und ist die Beschämung des Angesichtes ... „ (Daniel 9,5f.)

Das sogenannte „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ führender Persönlichkeiten der Evangelischen Kirchen nach dem Krieg ist leider so allgemein gehalten, das es sich nicht lohnt, hier zitiert zu werden.

4,1 Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf

Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf nahm bei seiner Gründungsversammlung im August 1948, nur 3 Monate nach der Staatsgründung Israels, sofort Stellung und erklärte:

„Unser Gott hat uns in einer besonderen Solidarität mit den Juden verbunden, die unser und ihr Schicksal in seinem Plan miteinander verknüpft.“

Es heißt dann weiter: „Im Plan Gottes hat Israel eine einzigartige Stellung. Es war Israel, mit dem Gott durch die Berufung Abrahams einen Bund schloss. Es war Israel, dem Gott seinen Namen offenbarte und dem er sein Gesetz gab. Es war Israel, zu dem er seine Propheten mit der Gerichts- und Gnadenbotschaft sandte. Es war Israel, dem er das Kommen seines Messias versprach. Mit der Geschichte Israels bereitete Gott die Krippe vor, in die er, als die Zeit erfüllt war, Jesus Christus, den Erlöser der ganzen Menschheit legte...“

Mit diesen eindeutigen und klaren Äußerungen, wurde für ein neues Verständnis für Israel geworben. Wurde aber auch damit schon die Substitutionstheologie abgebaut?

Leider nein, dazu fehlte noch einiges.

Es war nur ein Anfang, denn in der weiteren Erklärung und Zitierung von Römer 11,25-29 formulierte man etwas hilflos und betroffen: „Für viele ist das Fortbestehen eines jüdischen Volkes, das Christus nicht anerkennt, eine göttliches Geheimnis, das sich nur mit dem Vorsatz der

unwandelbaren Treue und Barmherzigkeit Gottes erklären lässt.“

In diesen Aussagen wird deutlich, dass an ein weiteres Fortbestehen des doch angeblich für immer verworfenen Volkes Israel, jetzt sogar wieder ein Staat geworden, eigentlich viele Kirchen und Christen gemeinsam mit den früheren Kirchenvätern und Theologen nicht gerechnet hatten. Nun stand die Christenheit vor einer vollendeten Tatsache, die sich durch die Entwicklung des Zionismus im 19. Jahrhundert entwickelt hatte.

Man musste umlernen und umdenken. Das Festhalten an einer absoluten Substitutionstheorie, die Israel heilsgeschichtlich ins ewige „Aus“ brachte, war nicht mehr haltbar. Der Lernprozess hatte begonnen. Die Weltgeschichte hinter der verborgen der allmächtige Gott stand, hatte die alte theologische Basis einer allzu selbstherrlichen Christenheit überholt.

Im Laufe der nächsten Jahre und Jahrzehnte gaben in Deutschland viele evangelische Landeskirchen und auch Freikirchen durch eigene Erklärungen Bezeugungen ihres neuen Verständnisses über Israel Rolle in der Heilsgeschichte Gottes heraus. Sie waren alle bestrebt, ein neues Verhältnis zu Israel und zum Restjudentum in Deutschland zu finden. Dadurch wurde der Bann der Substitutionstheologie gebrochen. Sie ist aber noch lange nicht tot und feiert in neuen Gewändern mitunter hier und dort ihr Comeback.

Als ein positives Beispiel einer dieser kirchlichen Erklärungen gebe ich einige Äußerungen des „Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.“ (Baptisten) wieder.

Neben „Rechenschaft vom Glauben“ (*Teil 1, Nr.5 „Gottes alter und neuer Bund“*). Wurde in Hamburg am 7.5.1997 die 6 Seiten umfassende Drucksache 015 des Bundesrates 1997 unter dem Titel „Zum Verhältnis von Juden und Christen – Eine Handreichung für die Gemeinden des BEFG - “ herausgegeben.

Dort heißt es in Abschnitt 5,4 :

„Aufgrund dieser historischen Fehlentwicklungen und der in den

Absätzen 1 –4 dargelegten theologischen Gründen, lehnen wir die von christlicher Seite geäußerten Deutungen des „Fluchjudentums“ sowie aller Enterbungs- und Ersetzungstheorien (Substitutionen) als weder schrift- noch sachgemäß ab.“

*Diesen Sätzen folgt ein längeres **Schuldbekenntnis** in dem es u.a. in 5.5.3 heißt:*

Wir bekennen unser schuldhaftes Versagen und beklagen:

- *alle öffentliche oder heimliche Abgrenzung und Desolidarisierung vom Judentum in der Zeit der NS-Herrschaft;*
- *die auch im Raum unserer Gemeinden erfolgte Denunziationen von jüdenchristlichen Glaubensgeschwistern;*
- *alle antisemitischen Äußerungen und Verhaltensweisen in unseren Reihen;*
- *die dem Judentum gegenüber vorgebrachte, historisch und ethisch jedoch unhaltbare Anlastung der Schuld am Tode Jesu.*

Dass der Weltkirchenrat zunächst bei seiner positiven Haltung Israel blieb, erkennen wir in der Dokumentation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltrates der Kirchen (WCC = World Council of Churches) 1967 in Bristol. Dort heißt es:

„Wir sind überzeugt,, dass das jüdische Volk noch seine eigene Bedeutung für die Kirche hat. Es hat in seinem Glauben Wahrheiten und Einsichten von Gottes Offenbarung bewahrt, die wir oft vergessen haben.“

Zum Beispiel erinnert uns das Judentum daran , dass die Vollendung der Erlösung noch ausstehe, auch wenn nach unserem Glauben mit dem Kommen Jesu die Erfüllung der Verheißung bereits angebrochen ist. Auch könne die Bindung des jüdischen Volkes an ein konkretes Land uns davor bewahren, die Bibel „rein geistig“ zu verstehen und umzu-deuten, und noch anders mehr.

4,2 Ein Papst tut Busse.

Auch in der römisch-katholischen Kirche hatte sich einiges bewegt und getan..Im II. Vatikanischen Konzil (*Concilio Ecumenico Vaticano II* 1962-1964 *Romano*) hat sie sich den Problemen des Antisemitismus gestellt.

„Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, (Hier schwingt noch ein Stück der alten Substitutionstheorie mit. - Anm.d.Verf.) trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heilige Schrift zu folgern. (Mit diesem Satz werden die diesbezüglichen Äußerungen der alten Kirchenvätern mit ihrer allegorischen Exegese verworfen und als falsch abgetan. Anm.d.Verf.) Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht. Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgend einer Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben. Auch hat ja Jesus Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.“

Hier räumt eine Kirche mit zusätzlichen Anordnungen für die Zukunft einiges auf. Dazu kommt die Busse eines Papstes als Vorbildfunktion.

Am 3.6.1963 verfasste der Papst Johannes XXIII. Kurz vor seinem Tode folgendes Bußgebet.

„Wie erkennen nun, dass viele, viele Jahrhunderte der Blindheit unsere Augen bedeckt haben, so dass wir die Schönheit Deines auserwählten Volkes nicht mehr sehen und in seinem Gesicht nicht mehr die Züge unseres erstgeborenen Bruders wiedererkennen. Wir erkennen, dass das Kainszeichen auf unserer Stirn steht. Jahrhunderte lang hat Abel darniedergelegen in Blut und Tränen, weil wir Deine Liebe vergaßen. Vergib uns die Verfluchung, die wir zu Unrecht aussprachen über den Namen der Juden. Vergib uns, dass wir Dich in ihrem Fleisch zum zweitenmal kreuzigten. Denn wir wussten nicht was wir taten...“

4,3 Die Leuenberger Kirchengemeinschaft

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft, bekannt durch die Leuenberger Konkordie von 1973 und als solche bezeichnet nach dem Versammlungsort Leuenberg in der Schweiz, ist eine Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa. Ihre Erklärungen sind für die Mitgliedskirchen verbindlich und darum höchst bedeutsam für alle evangelischen Christen in Europa. Darüber hinaus sind sie natürlich ein wichtiger ökumenischer Beitrag für alle weiteren ökumenischen Bemühungen und Gruppen in der ganzen Welt, nicht zuletzt auch für den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf.

Nach einer Vorarbeit von vier Jahren (1996 – 1999) erarbeitete eine Lehrgesprächgruppe einen Text zum Thema „Kirche und Israel.
- Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden.“

Dieser Text, publiziert in deutscher und englischer Sprache in „Leuenberger Texte 6 / Leuenberg Documents 6“ (Frankfurt am Main, 161

Seiten) wurde auf der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft am 24. Juni 2001 einstimmig angenommen. Die Mitgliedskirchen wurden gebeten, „das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und im christlich-jüdischen Dialog und bei eigenen Arbeiten zum Thema Kirche und Israel zu berücksichtigen.“ (s.O, Seite 11)

Der für unsere Untersuchung zur Substitutionstheologie wichtige Abschnitt steht in diesem Text auf Seite 45 in Teil II „Die Kirche und Israel“ - 1. **„Theologische Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel“**. Dort heißt es:

„Im Kontext des christlich – jüdischen Gesprächs nach 1945 hat es in der christlichen Theologie unterschiedliche Versuche gegeben, das Verhältnis der Kirche zu Israel sachgemäß zu bestimmen. Einige besonders wirksam gewordene theologische Denkmodelle sollen im folgenden dargestellt und dann in einem zweiten Schritt jeweils kritisch befragt werden.“

Dabei wird von der Erkenntnis ausgegangen, dass Israel ein unausweichliches und bleibendes Thema der theologischen Selbstbestimmung und des Selbstverständnisses des Christentums ist. Ferner ist die Einsicht leitend, dass die Vorstellung, Israel als Volk Gottes sei durch die Kirche abgelöst worden, von Grund auf unsachgemäß ist. Dies nicht nur deshalb, weil sich Israel aufgrund seiner Glaubens- und Wahrheitsgewissheit unverändert als Volk Gottes sieht, sondern vor allem deshalb, weil der christliche Glaube selber das Christusgeschehen und die Erwählung der Kirche nicht als das Hinfälligwerden der Verheißungen Gottes an Israel, sondern als den Erweis seiner Treue zu ihnen versteht. Alle im folgenden vorgestellten Ansätze setzen daher mit recht voraus, dass die Theorie der *Enterbung* Israels bzw. der *Ablösung* Israels durch die Kirche falsch ist.“

4,4 Die Charta Oecumenica

Mit der „Charta Oecumenica“ scheinen die Jahrhunderte der Restitutionstheologie und Übernahme Israels durch die Kirche endgültig zu Ende zu gehen. Es handelt sich hier freilich um „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen Europas“. Das heißt, sie sind letzten Endes nicht absolut verbindlich, denn sie haben weder „lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich- gesetzlichen Charakter“. Sie sind vielmehr eine „gemeinsame Verpflichtung zum Dialog“ und zur Zusammenarbeit“. Die Charta Oecumenica beschreibt grundlegende ökumenische Aufgaben und „leitet daraus eine Reihe von Leitlinien und Verpflichtungen ab“, und man sollte hinzufügen, für die, die sie unterschrieben haben. So steht es in der Präambel. Immerhin ist sie in Sachen Verhältnis Kirche zu Israel ein sehr wichtiges und erfreuliches Dokument, das leider in unseren Gemeinden noch viel zu wenig oder gar nicht bekannt ist.

Sie ist andererseits nicht irgend ein Dokument, sondern das Wort der „Konferenz Europäischer Kirchen“. Zur KEK gehören die meisten orthodoxen, reformatorischen, anglikanischen, freikirchlichen und alt-katholischen Kirchen in Europa. Im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) sind die römisch-katholischen Bischofskonferenzen in Europa zusammengeschlossen. Es ist also ein gemeinsames Dokument zwischen der Genfer Ökumene und Rom, weshalb bei der

Veröffentlichung dieses Dokumentes am 22. April 2001 in Strassburg für die eine Seite der damalige Präsident der KEK, Metropolit Jérémie und für die CCEE Kardinal Volk unterschrieben haben. Diesen folgten die Unterschriften aller anderen Kirchen.

Im Blick auf Israel, könnten wir sagen, waren sich Europas Kirchen noch nie in einer so gesunden Weise einig, wie in unseren Tagen.

Im Abschnitt III. „Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa“ Absatz 10 heißt es:

Die Vereinnahmung Israels im christlichen Denken

10. Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen.

„Eine einzigartige Gemeinschaft verbindet uns mit dem Volk Israel, mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat. Im Glauben wissen wir, dass unsere jüdischen Schwestern und Brüder “von Gott geliebt sind, und das um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt “ (Römer 11,28-29). Sie haben “die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesverordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus“ (Römer 9,4-5).

Wir beklagen und verurteilen alle Manifestationen, wie Hassausbrüche und Verfolgungen.. Für den christlichen Antijudaismus bitten wir Gott um Vergebung und unsere jüdischen Geschwister um Versöhnung.

Es ist dringend nötig, in Verkündigung und Unterricht, in Lehre und Leben unserer Kirchen die tiefe Verbindung des christlichen Glaubens zum Judentum bewusst zu machen und die christlich-jüdische Zusammenarbeit zu unterstützen.

Wir verpflichten uns

- allen Formen des Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten;*
- auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu aktivieren.“*

Schlusswort

Ein nicht angesprochenes Problem ist die eschatologische Frage. Die soll im Schlusswort in Erinnerung gebracht werden, weil es die messianische Frage schlechthin ist und wir gerade hier mit Israel besonders verbunden sind und ihr Realitätsinhalt von keiner Substitutionstheologie verdrängt werden kann. Das Schlusswort hat Martin Buber.

Martin Mordechai Buber (1878-1965) Jüdischer Religionsphilosoph und Soziologe.

„Was ist uns Juden und euch Christen gemeinsam? Wenn wir es völlig konkret fassen: Ein Buch und eine Erwartung. Eure Erwartung geht auf eine Wiederkehr, unsere auf das unvorweggenommene Kommen. Wir können des einen Kommenden gemeinsam harren; und es gibt Augenblicke, da wir ihm gemeinsam die Straße bahnen dürfen. Vormessianisch sind wir schicksalsmäßig getrennt. Da ist der Jude für den Christen unverständlich als der Verstockte, der nicht sehen will, was sich begeben hat; unverständlich der Christ dem Juden als der Verwegene, der in der unerlösten Welt schon ihre vollzogene Erlösung behauptet. Das ist eine von keiner Menschenmacht überbrückbare Spaltung. Aber sie verwehrt nicht das gemeinsame Anschauen in eine von Gott her kommende Einheit.“

Literaturverzeichnis

- Alphabetisch geordnet -

Folgende Literatur wurde u.a. eingesehen, benutzt und z.T. zitiert.:

Brecht, Martin, „Martin Luther“ Band 3 (Stuttgart 1987)

Conzelmann, Hans, „Geschichte des Urchristentums“ (NTD Ergänzungsreihe 5, Göttingen 1969)

Charta Oecumenica, (<http://www.cec-kek.org/Deutsch/ChartaG-print.htm>-03.11.2004)

Diprose, Rinaldo, „Israel aus der Sicht der Gemeinde“ (Wiedenest/Hammerbrücke 2001)
– Engl.Titel: „Israel in der Entwicklung des christlichen Denkens (Rom 2000)- Ursprünglicher Titel : Italienisch- „Israels e la Chiesa“ (Rome 1998.)

Evangelischer Erwachsenenkatechismus, versch. Herausgeber (1.Aufl.. Gütersloh 1975)

Die Vereinnahmung Israels im christlichen Denken

Gidal, Nachum T., „Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik“ (Gütersloh 1988)

Glashouwer, Aillem J.J., „Warum immer wieder Israel?“ (Lübeck 2003)

Heussi, Karl, „Kompendium der Kirchengeschichte“ (10.Aufl. Tübingen 1949)

Hoffmann, Klaus J., „Das Haus Israel und die Gemeinde Jesu“ (Lübeck 2004)

Hoffmann, Klaus J., „Das Kreuz und die Revolution Gottes“ (Neunkirchen 1971)

Hoffmann, Manfred E., „Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte“ (Berlin 1966)

Jahrbuch 2004 des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland. (Kassel 2004) und Bundesrat 1997 – Drucksache 015 (Hamburg 1997)

Keller, Werner, „Und wurden zerstreut unter alle Völker. – Die nachbiblische Geschichte des jüdischen Volkes.“ (München/Zürich 1966)

Knopf – Lietzmann – Weinell, „Einführung in das Neue Testament“ (Berlin 1949)

Knopf, Rudolf, „Lehre der zwölf Apostel, Zwei Clemensbriefe“ (Tübingen 1920)

Kümmel, Georg, „Die Theologie des Neuen Testamentes“ (NTD Ergänzungsreihe 3, Göttingen 1969)

Leuenburger Texte 6 - „Kirche und Israel“ - Ein Beitrag der reformatorischen Kirche Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. (2.Aufl. Frankfurt am Main 2001)

McGrath, Alister, „Der Weg der christlichen Theologie“ (München 1997)

See, Wolfgang, „Der Apostel Paulus und die Nürnberger Gesetze – Traktat“ (Berlin 1985)

Schweizer, Eduard, „Theologische Einleitung in das Neue Testament“ (NTD Ergänzungsreihe 2, Göttingen 1989)

Stauffer, Ethelbert, „Die Theologie des Neuen Testamentes“ (Gütersloh 1948)

Gerhard Jordy

Die Brüderbewegung in Deutschland 1945-1949

II Umdenken und Umstrukturierung

Die Frage nach der Haltung jener Männer, die zwischen 1933 und 1945 in den evangelischen Kirchen und Freikirchen leitende Stellungen innehatten und 1945 den Zusammenbruch aller bis dahin geltenden politischen Auffassungen erlebten, ist in der Nachkriegszeit mit steigender Dringlichkeit immer wieder gestellt worden. Jüngere Generationen fragen, warum sich Menschen, die mit Ernst Christen sein wollten, überhaupt auf ein verbrecherisches Regime einlassen konnten und wie sie nach dessen Ende dazu Stellung bezogen haben.

Dabei wird meist übersehen, dass jene Männer ganz andere Denkvoraussetzungen hatten, als es für die Jüngeren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts selbstverständlich ist. Sie, die Spätgeborenen, sind in einem der am besten konstruierten Rechtsstaaten der Welt aufgewachsen, unrechtmäßige staatliche Gewalt ist ihnen ebenso fremd wie nationale und rassische Vorurteile; demokratische Meinungs- und Redefreiheit sowie Toleranz sind ihnen selbstverständlich. Deshalb geraten sie schnell in Gefahr, den Christen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht gerecht zu werden, die in einer ganz anders gearteten Zeit aufgewachsen sind, anders zu denken gelernt hatten und sich später mit einem politischen System auseinandersetzen mussten, das sie zunächst kaum durchschauen konnten.

Es ist darum notwendig, sich zunächst die Denkvoraussetzungen jener Generation vor Augen zu führen.

I. Denkvoraussetzungen der 1945 Fünfzigjährigen

Die Männer, die 1945 in leitenden kirchlichen Stellungen waren, hatten in der Regel mindestens ein Alter von 50 Jahren und waren oft noch 10

bis 15 Jahre älter. Dabei ist zu bedenken, dass schon die Fünfzigjährigen die halbe Zeit ihres Lebens - 1895 - 1918 - noch in der Kaiserzeit verbracht hatten, die zweite Hälfte in der Weimarer Republik und im NS-Staat. Wie die meisten Frommen im Land hatten sie von ihrer bürgerlichen Herkunft her zur christlichen Monarchie ein harmonisches Verhältnis gehabt.

1) Vom Kaiserreich her

Die Christen der Brüderbewegung machten darin keine Ausnahme. Dass bei ihnen betont keine aktive Beteiligung an der Politik üblich war, unterschied sie kaum von anderen Christen, wenn auch die Enthaltung von der Politik nach dem Vorbild von J.N.Darby etwas ausgeprägter gelebt wurde, wie es Darby schon 1878 erklärt hatte: „Wir mischen uns nicht in die Politik; wir sind nicht von der Welt; wir nehmen nicht teil an den Wahlen.“

Dabei war der Gehorsam gegenüber dem Staat nach Römer 13 eine Selbstverständlichkeit, was auch nicht weiter schwer fiel, weil von einer Verfolgung christlicher Dissidenten längst nicht mehr gesprochen werden konnte. Die gesellschaftliche Benachteiligung, z.B. im Blick auf Beamten- und Offiziersstellungen, wurde von denjenigen, deren Bürgerrecht im Himmel war, mehr oder weniger geduldig hingenommen. Ein Verstoß des Staates gegen göttliche Gebote erschien den Bürgern einer christlichen Monarchie als unvorstellbar, und war auch die Vorstellung von einem bibelgemäßen preußisch-deutschen Staat sicherlich nicht bei allen Frommen vorhanden, so war doch eine national-konservative Zustimmung zum christlichen Monarchen gegeben, der wie Wilhelm II. „wie Mose fürbittend für sein Volk eintreten“ wollte und das Gebet als „den goldenen Schlüssel zur Schatzkammer Gottes bezeichnete. Ein solcher Herrscher konnte mit bedingungsloser Ergebenheit rechnen. Mit Stolz erfreute man sich der Größe Deutschlands und seiner „schimmernden Wehr“, feierte den Sedanstag mit Begeisterung und betrachtete den Ersten Weltkrieg als notwendige Verteidigung unter der Leitung eines bis zur letzten Minute friedliebenden Kaisers.

Demokratie wurde dagegen als Revolution, als Aufbegehren gottferner Menschen gegen den gottgegebenen Staat verstanden, wobei die staatskritischen Kräfte bedingungslos abgelehnt wurden:

- die SPD galt als vaterlandslos und atheistisch, gegen jede göttliche Ordnung gerichtet; die mit ihnen verbundenen Gewerkschaften schienen unter das Urteil von Judas 16 zu fallen: „Murrende, die mit dem Schicksal hadern und nach ihren Begierden wandeln; und ihr Mund redet stolze Worte, und sie bewundern Personen um des Vorteils willen“;
- die Liberalen galten als egoistisch und freidenkerisch; ihnen stand die liberale Theologie nahe, für die die Bibel nicht mehr Gottes Wort war;
- der politische Katholizismus mit der Zentrumspartei bedrohte das Deutschland der Reformation, hatte doch schon Luther den Papst als „Antichrist“ bezeichnet und Bismarck ihn im Kulturkampf einen „Feind des Evangeliums“ genannt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für die „Brüder“ wie für die meisten Frommen jener Zeit, der Christ national-patriotisch, konservativ und Anhänger der Monarchie zu sein hatte. Demokratische und republikanische Forderungen galten als Aufstand gegen Gott.

Wenn man heute urteilt, dass die Christen der damaligen Zeit doch recht kritiklos gegenüber einer politischen Erscheinung waren, die wir heute als Wilhelminismus sehr kritisch sehen, so sollte man sich fragen, warum gerade Kritik von der politisch naivsten Seite kommen sollte.

2) Von der Weimarer Republik her

Von der geschilderten überkommenen Einstellung her wurde auch die Weimarer Republik wahrgenommen. Die militärische Niederlage 1918 wurde als nationale Schmach empfunden. Gern glaubte man an die „Dolchstoßlegende“, sprach vom Versailler Vertrag als „Schanddiktat“ und beklagte den Vernichtungswillen der Gegner, der sich in den riesigen Reparationsforderungen zeigte.

Die demokratische Republik wurde abgelehnt, der Parlamentarismus als Gezänk gottloser Revolutionäre betrachtet, regierten doch gerade jetzt die bisher verabscheuten Parteien, die Sozialisten, die Liberalen und mit der Zentrumspartei der politische Katholizismus. Schon Luther sei für die Monarchie eingetreten, während die Demokratie auf dem Boden des westeuropäischen Calvinismus entstanden sei, eine Argumentation, die sich im Munde von Freikirchlern seltsam ausnahm, hatten doch gerade die deutschen freikirchlichen Bewegungen des 19. Jahrhunderts ihre Wurzeln im calvinistisch-reformierten Protestantismus Westeuropas. Mit der Feindseligkeit, die man gegenüber der demokratischen Republik hegte, wurde nicht gerecht gewürdigt, dass Freikirchen noch nie eine solche Freiheit im Staat hatten wie zwischen 1919 und 1933; im Gegenteil, man lehnte die den Staat bestimmenden Kräfte ab, obwohl gerade sie die die Freikirchen bisher diskriminierende Allianz von Thron und Altar aufgelöst hatte.

Dies war die allgemein-christliche Auffassung. Gustav Nagel von den Freien evangelischen Gemeinden, Schriftleiter des Allianzblattes und 1926-1944 Vorsitzender der Evangelischen Allianz, schrieb:

„Die moralischen Werte sind heutzutage auf der ganzen Linie im Rückzug begriffen, und Rechtlosigkeit und Willkür sind überall im Vormarsch begriffen. In die Reihe dieser Erscheinungen gehört auch die Überflutung der Welt mit den Ideen der Demokratie. ... In Preußen-Deutschland bestanden Formen des monarchisch-konstitutionellen Lebens bisher unter göttlicher Zulassung. Im ganzen haben sich diese Formen als Wächter von Zucht und Ordnung erwiesen. Zu ihnen im Gegensatz standen Mächte, die von jeher die Revolution auf ihre Fahne geschrieben haben. Wo sie zur Herrschaft kamen, da zog das Chaos ein.“

Es ist verständlich, dass der Gehorsam nach Römer 13 diesem Staat gegenüber nur mühsam erfolgte. Die TENNE, das Jugendblatt der „Brüder“ zwischen den Kriegen, musste immer wieder zu geistlicher Haltung nach I. Timotheus 2,1 f. ermahnen, weil Leser bekundeten, dass man doch für eine solche gottlose Regierung nicht beten könne. Mit

dem alten Grundsatz, sich - abgesehen von Fürbitte - nicht in die Politik einzumischen, predigte die TENNE allerdings tauben Ohren, denn die nationalistischen Parteien und vaterländischen Verbände (DNVP, NSDAP, Stahlhelm) gewannen auch bei den Gläubigen der Brüderbewegung Sympathie und Zulauf. Nach den sog. „Erdrutschwahlen“ im September 1930, als die NSDAP von einer bis dahin unbedeutenden Splitterpartei mit 107 Sitzen zur zweitstärksten Fraktion im Reichstag anwuchs, musste Rudolf Brockhaus, die anerkannte Führerpersönlichkeit unter den „Brüdern“, feststellen:

„Ich habe zu meinem Entsetzen gehört, dass manche Brüder NSDAP gewählt haben. Das ist doch eine ganz und gar antichristliche Partei.“

Rudolf Brockhaus starb 1932. Damit fehlte den „Brüdern“ die Autorität, die sie vielleicht hätte zurückhalten können, der Verführung des Nationalsozialismus zu erliegen.

Sicherlich ist nicht die in der Weimarer neu gewonnene Einmischung in die Politik zu verwerfen, verderblich aber war die von den Denkvoraussetzungen her völlig einseitige Ausrichtung, die viele unter den „Brüdern“ Hitler in die Arme trieb.

3) Vom NS-Staat her

Die genannten national-konservativen Vorurteile ließen viele Christen Hitler als christentumsfreundlichen Politiker und sogar als „Werkzeug Gottes“ missverstehen. Und wenn man sich Hitlers heuchlerische Taktik bis März 1933 vor Augen hält, erscheint dieses Missverständnis kaum als ein Wunder. Was sollten naive Fromme auch aus ihrer christlich-nationalen Haltung heraus von einem Mann anders halten, der seine Einstellung zum Christentum folgendermaßen definierte:

„In unseren Reihen dulden wir keinen, der die Gedanken des Christentums verletzt.“

„Ich rede nicht nur vom Christentum, nein, ich bekenne auch, dass ich mich niemals mit den Parteien verbinden werde, die das Chris-

tentum zerstören.“

Hier mussten ihm die Herzen derjenigen zufliegen, die schon immer die „gottlosen“ Parteien abgelehnt hatten.

Von dem Mann, der sich zu einem „positiven Christentum“ bekannte und „das Christentum als Basis unserer gesamten Moral“ zur Regierungsgrundlage machen wollte, erwartete man Rettung vor dem Bolschewismus, Bewältigung der Wirtschaftskrise sowie nationalen Aufstieg, und als er schon 1933 die demokratischen Parteien ausschaltete, wurde das als göttliches Gericht über jene Mächte verstanden, unter deren Herrschaft sich in den sog. „Goldenen Zwanzigern“ die Sünde in Deutschland breit gemacht hatte.

Die außenpolitischen Erfolge Hitlers und die siegreichen Feldzüge der ersten Kriegsjahre wurden als sichtbarer Segen Gottes verstanden. Die antisemitischen Ausschreitungen wurden von vielen

- nur als Schönheitsfehler betrachtet, für die untergeordnete Organe verantwortlich waren und von denen der „Führer“ nichts wusste. Die Legende vom Neuen Testament auf dem Nachttisch des „Führers“ wurde nur zu gern geglaubt, bei den „Brüdern“ umso mehr, wenn sie hörten, dass es sich um die „Elberfelder Übersetzung“ handelte;
- zur Beruhigung des Gewissens heilsgeschichtlich als Gericht am irdischen Volk Gottes verstanden. Der seit dem 19. Jahrhundert in den Köpfen des europäischen Bürgertums latente Antisemitismus hatte auch vor den christlichen Kreisen nicht Halt gemacht, so dass die Rassendiskriminierung durch die „Nürnberger Gesetze“ in vielen Fällen kein Umdenken zur Folge hatte.

Als nach dem Verbot der „Christlichen Versammlung“ 1937 die „Brüder“ gezwungen waren den „Bund freikirchlicher Christen (BfC)“ zu gründen, in dem Einzelmitgliedschaft, Führerprinzip, Lebens- und Staatsbejahung Pflicht waren, wurde die Rassengesetze damit mindestens offiziell anerkannt, wonach die christlichen Juden die Gemeinden verlassen mussten. Die Bundesleitung unter dem „Reichsbeauftragten“

Dr. Hans Becker forderte von allen Mitgliedern ein „Umdenken im Sinne des Nationalsozialismus“, überhaupt eine „Wende um 180 Grad“, womit allerdings auch das Ende der Absonderung und die Offenheit gegenüber allen anderen Christen verbunden war. Je nach Einstellung konnte das Gewissen auf diese Weise durch das eine oder andere Argument beruhigt werden. Eine Folge des Umdenken war noch 1937 die Verbindung mit den „Offenen Brüdern“, von denen die sog. „Christliche Versammlung“ bisher streng getrennt gewesen war. Dies hatte zur Folge, dass die deutschen „Brüder“ vom gesamten exklusiven Brødertum der Welt exkommuniziert wurde und ca. 5-10% der deutschen „Brüder nicht in den BfC eintraten und damit dem Versammlungsverbot unterlagen.

Der Bund des BfC mit den Baptisten, der „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG)“, wurde 1941/42 zwar unter dem Eindruck geschlossen, dass der mittlerweile von der SS beherrschte Staat immer christentumsfeindlicher wurde, lautstark wurde er aber bei der Gründungsversammlung im Februar 1941 zur „Neuordnung Europas“ durch den „Führer“ in Parallele gesetzt, weil man nunmehr auch unter den Christen eine „Neuordnung“ durchsetzen wollte.

Gerade die Bundesgründungen in der NS-Zeit, BfC und BEFG, sollten für die Entwicklung der Brøderebewegung in der Nachkriegszeit von großer Bedeutung sein.

Zum Kriegsende hin kann man unter den „Brüdern“ wie auch unter den meisten Christen damals eine ambivalente Haltung feststellen:

- Auf der einen Seite fürchtete man den SS-Staat, der durch die Gestapo die christlichen Gemeinden in eisernem Griff hielt, demgegenüber taktierende Anpassung das Gebot der Stunde zu sein schien,
- auf der anderen Seite fürchtete man die militärische Niederlage, besonders gegenüber der Sowjet-Union, und meinte wie Joseph Goebbels „apokalyptische Bilder“ sehen zu müssen.

So war im Großen und Ganzen das Denken unter den Christen, die 1945 die größte Katastrophe der deutschen Geschichte erlebten, wobei

Ausnahmen im Einzelnen, bedingungslose Ablehnung des Nationalsozialismus oder Einsatz zur Rettung von Juden oder überhaupt eine innere Emigration, durchaus vorhanden waren, aber aus verständlichen Gründen nicht auffallen konnten.

II. Die „Brüder“ und der Zusammenbruch Deutschlands 1945

1) Unglücklich über die militärische Niederlage

Der Schock des Zusammenbruchs saß tief. Hatte man vor Kriegsende immer noch auf einen politischen Ausgleich gehofft, bei dem die eigene unchristliche Regierung ausgeschaltet worden wäre, so ging das Empfinden jetzt dahin, dass man über eine solche Niederlage einfach unglücklich war. Da hatte eine Generation innerhalb von 27 Jahren zweimal eine furchtbare Niederlage nach einem Weltkrieg erlebt, und die von 1945 übertraf die von 1918 bei weitem.

Auch die „Brüder“ zeigten Unverständnis gegenüber der Führung Gottes weil sie z.T. immer noch in ihrem nationalen Denkschema gefangen waren.

Auf einem ersten regionalen Brüdertreffen im August 1945 in Wuppertal-Elberfeld standen deshalb auch die Weltereignisse im Vordergrund. So wurde gefragt:

„Warum lässt Gott das alles zu, was über uns gekommen ist? Sind wir schlechter als andere?“

Für das Leben des einzelnen Christen hätten die Brüder eine solche Frage nie gestellt, die konnte nach Amos 3,6 klar beantwortet werden, und man hatte auch sonst gewusst, dass moralische Qualität mit der Schwere eines Schicksals nach menschlicher Erkenntnis nicht in einem inneren Zusammenhang stehen muss. Nationales, politisches Denken aber lief anscheinend nicht auf der geistlichen Schiene. Darum konnte man auch fragen:

„Warum kommen die Katastrophen immer über unser Volk? War-

um nicht auch einmal über England?“

Die feindselige Propaganda, die gegen das „perfidie Albion“ schon seit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs geübt worden war, kommt hier deutlich zum Ausdruck. Man spürt die Wirkung dieser Propaganda gegen die oft beschriebene rücksichtslose weltweite Machtpolitik des British Empire, gegen den „Raubstaat England“, gegen den besonders Deutschland gegenüber missgünstigen „John Bull“. Geradezu naiv denkt und spricht man noch in der Terminologie eines Joseph Goebbels, wenn man meinte, es sei „furchtbares Unrecht, was unserem Volk heute geschieht, dass wir, die wir um unser nacktes Leben kämpften, unterliegen mussten und, wo wir schon vorher nicht den nötigen Lebensraum hatten, jetzt beinahe auf die Hälfte zusammengepfercht werden.“

Statt von eigener Schuld zu sprechen, ist von erfahrenem Unrecht die Rede, die Vorstellung vom „Volk ohne Raum“ spukt immer noch in den Köpfen, und einen frevelhaft vom Zaun gebrochenen Angriffskrieg einen „Kampf ums nackte Leben“ zu nennen, zeugt von naiver Unwissenheit. So konnte ohne jede Einsicht in die wahren politischen Zusammenhänge des Jahres 1939 in einem Aufsatz damals geschrieben werden:

„Die Feinde triumphieren über uns und verlangen von uns die Übernahme der ganzen Schuld, obwohl jedermann weiß, dass vor und in diesem Krieg verhängnisvolle Fehler hier wie dort gemacht wurden, dass, wie stets, Schuld auf beiden Seiten liegt.“

Da man auf diese Weise keinen Bezug zur eigenen deutschen Schuld finden konnte, zog man sich auf die Erkenntnis zurück, in der vernichtenden Niederlage den „Erweis der Souveränität Gottes“ zu sehen, die der Herr der Geschichte gleichermaßen gegenüber Guten wie Bösen übt. Wenn allerdings Dr. Hans Becker davon sprach, dass Gott, um sich als Herr der Geschichte zu erweisen, das christliche Gottesbild zerschlagen habe, wonach der Gläubige belohnt werde, so muss man doch fragen wo denn die „Brüder“ je ein solches Gottesbild gehabt hätten. War es nicht wieder das vom biblischen Verständnis gelöste politische Denken, das mit Joseph Goebbels einmal geglaubt hatte, dass der

„Herrgott“ dieses „fleißige und tapfere Volk“ nicht in die Niederlage führen könne?

Man tröstete sich schließlich mit dem Bild des gefällten Baumes, der später einmal zu einem schönen Möbelstück verarbeitet werden soll, war aber immer noch von der Einsicht entfernt, dass die Niederlage für die Gemeinde Jesu Christi und das Evangelium ein Segen sein könnte.

2) Kein Schuldbekenntnis

So konnte es auch zu keinem Schuldbekenntnis kommen, obwohl, wie Otto Bastian, einer der führenden Brüder, später schrieb, es den „Brüdern“ mehr angestanden hätte als der Evangelischen Kirche und der Evangelischen Allianz mit ihren Schuldbekenntnissen (1945 bzw. 1946), nach dem Krieg einmal kritische Rückschau zu halten. Aber daran haperte es, wie es das Ausbleiben einer Auseinandersetzung mit der Vergangenheit bewies. Dabei hätte man genügend kritische Fragen stellen können:

- Mussten ausgerechnet die Christen, die immer die besondere Rolle Israels in der Heilsgeschichte betont hatten, im Blick auf die Juden-diskriminierung von Anfang an kein Wort des Widerspruchs finden, sich in der Rassenfrage anpassen und versuchen, sich mit heilsgeschichtlichen Erklärungen herauszuwinden?
- Musste man mit dem Hinweis, der Widerstand der Bekenntniskirche sei Ungehorsam gegen eine von Gott eingesetzte Regierung, der Bekenntniskirche im Kirchenkampf in den Rücken fallen?
- Musste man bei der Gründung des BfC ein radikales Umdenken im Sinne des Nationalsozialismus und seiner Rassengesetze fordern?
- Musste man bei der Gründung des BfC das befohlene Führerprinzip so hart durchsetzen, dass die Brüderlichkeit darunter litt und tiefe Verletzungen entstanden?
- Musste man bei der Gründung des BEFG das Ganze als Parallelaktion zu Hitlers „Neuordnung Europas“ demonstrativ durchsetzen?
- Musste man bis zum bitteren Ende Ergebenheitserklärungen mit be-

schämenden Verbeugungen vor dem „Führer“ abgeben? Ob sie zuletzt aus taktischen Gründen erfolgten, ist dabei unerheblich.

Die nach dem Krieg geäußerten Entschuldigungserklärungen hatten den Beigeschmack des Gesuchten:

- Man habe sich in die Politik des NS-Staates nicht eingemischt. Aber da fehlte wohl ein Schuldbewusstsein im Blick auf die damalige Forderung nach Umdenken im Sinne des NS-Staates, nach Bejahung dieses Staates samt seiner Rassengesetze,
- Die Gründung des BfC sei ein „notwendiges Übel“ gewesen. - Aber die Begleitumstände, wie oben gezeigt, waren sicherlich nicht so notwendig gewesen.
- Die Verkündigung des Evangeliums sei immerhin weitergegangen.
 - Aber kann ein positives Argument Schuld auf anderen Gebieten mindern?
- Es gebe in Freikirchen kein für ein Schuldbekenntnis legitimes Gremium (so Paul Schmidt). - Wenn aber die Baptisten im Blick auf ihre Struktur autonomer Gemeinden so argumentierten, konnten die „Brüder“ das erst recht tun. Doch 1937 und später hatte der Reichsbeauftragte (Dr. Hans Becker) das ganz anders gesehen. Erinnerung sei nur an die Ergebnissadressen im Namen von BfC und BEFG.

Allerdings gab es verschiedene Schuldbekenntnisse privater Natur:

- Walter Brockhaus (Sohn von Rudolf Brockhaus) schrieb später in seiner Autobiographie, er sei am liebsten vor Scham gestorben, als ihm bei Kriegsende die Augen aufgingen, weil er einsehen musste, dass die „sog. Greuelberichte“ aus den Konzentrationslagern, aus Polen und den Ostgebieten keine Lügengeschichten waren. - Hier wird deutlich, wie man sich bisher über das zwar bruchstückhafte, aber doch vorhandene Wissen um die Verbrechen des NS-Regimes hinweggeholfen hatte: Greuelpropaganda des Feindes!
- Ernst Schrupp (Leiter des Missionshauses Bibelschule Wiedenest, im Krieg Artillerie-Offizier) bekannte in der Cornelius-Bruderschaft (Vereinigung christlicher Offiziere) seine Schuld, dass er einem verbrecherischen Regime gedient habe.

- Dr. Hans Becker (Reichsbeauftragter des BfC 1937-1942; dann 2. Vorsitzender des BEFG) trat im Mai 1946 von seinem Posten zurück, weil er sich „politisch geirrt“ habe.-

Aber handelte es sich wirklich nur um politische Irrtümer? Außerdem übernahm er im September 1947 auf Drängen seiner Freunde wieder den Posten des 2. Vorsitzenden im BEFG.

- Ein verspätetes Schuldbekenntnis gab Otto Bastian in der Zeitschrift der „Brüder“, in der BOTSCHAFT ab (1983): „Wie haben die ‚Brüder‘ die Versuchung des Nationalsozialismus bestanden?“ Er kam zu dem Ergebnis:

„Wir hätten viel genauer ‚zusehen‘ und bewusster ‚wachen‘ müssen. Wären wir der Warnung des Apostels Paulus (Eph. 5,18) gefolgt, dann wären wir ‚voll Geistes‘ gewesen und hätten uns nicht ebenfalls berauscht mit politischer Beeinflussung, ja Begeisterung, und wir hätten echt widerstanden.“

- Zum 50. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges, im April 1995, gab der Bruderrat der „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden im BEFG“ ein Schuldbekenntnis ab, in dem nicht nur im Einzelnen auf das Versagen in der Zeit des „Dritten Reiches“ eingegangen wurde, sondern auch auf das fehlende öffentliche Bekenntnis nach dem Zusammenbruch 1945. Leider kam dieses Schuldbekenntnis nach einem halben Jahrhundert durch eine neue Generation. (Vgl. hierzu im vorliegenden Band Seite 136)

3) Keine personellen Konsequenzen

Wo kein Schuldbewusstsein vorhanden war, konnte es auch keine personellen Konsequenzen geben:

- Paul Schmidt, Bundesdirektor im BEFG, konstatierte für Baptisten und „Brüder“, dass es im Raum der Gemeinde keine Schuldzuweisungen geben könne. In der Gemeinde Jesu Christi gebe es keine Entnazifizierung. „Nach unserer bisherigen Erkenntnis war es so,

- dass die Gemeinde Jesu die Heilsbotschaft zu verkündigen und zu verkörpern hat, dass sie aber nicht den Auftrag und die Kraft hat, ein ganzes Volk zu bewahren und zu behüten.“
- So wurde auch der Rücktritt des 2. Vorsitzenden Dr. Hans Becker bald wieder zurückgenommen. Becker behielt sein Amt bis zu seinem Tod 1963.
 - Gegenüber den ungeistlichen mündlichen und schriftlichen Entgleisungen der Parteigenossen und Gleichgesinnten 1933-1945 wurde brüderliches Schweigen gewahrt. Als ein exklusiver Bruder Dr. Becker bei der Militärregierung als „Gestapo-Werkzeug“ denunzieren wollte, wurde er von anderen Brüdern daran gehindert.
 - Persönliche Schuldzuweisungen durch exklusive Brüder, dem NS-Staat gedient zu haben, konnten als unberechtigt zurückgewiesen werden, weil auch diejenigen, die nicht in den BfC eingetreten und in den Untergrund gegangen waren, selbst den NS-Staat bejaht hatten, wie Zitate jener Zeit bewiesen:

Franz Kaupp (als Lehrbruder eine Autorität): *“Wer unter uns, die nicht im BfC sind, verneint den nationalsozialistischen Staat Adolf Hitlers? Wer ist nicht von Herzen dankbar, dass Gott uns diesen Mann als Retter aus Not und Schmach gegeben hat?”*

August Schumacher (Reisebruder): *“Je länger, desto mehr erkennen die Geschwister, dass die Forderung der Regierung gerecht ist.”*

Johannes Menninga (Reisebruder) nannte den Vorwurf mangelnder Staatsbejahung durch die „Brüder“ eine „Schmähung“. Eine Brüdergemeinde, die 1937 wegen Ablehnung Dr.Beckers für sich ein eigenes Versammlungs- und Körperschaftsrecht beantragte, begründete ihren Antrag damit, dass sie den Staat anerkenne, „der für die Reinerhaltung des Volkskörpers von staatsfeindlichen und volkszersetzenden (Judentum! D.Verf.) Elementen besorgt“ sei.

- Dagegen gab es nur sehr wenige Ausnahmen von einzelnen Brüdern, die den NS-Staat grundsätzlich ablehnten.

So konnte Dr. Becker die sog. „Außenstehenden“ mit einem gewissen Recht darauf hinweisen, dass sie zwar ein gutes Konjunkturbewusstsein, aber ein schlechtes Gedächtnis hätten.

Völlig „überdeckt wurde allerdings die Schuldfrage durch die nunmehr brennende Frage nach der geistlichen Berechtigung der Bundesgründungen. Diese Frage hat die „Brüder“ in den Jahren 1945 bis 1949 und auch noch später in harte Auseinandersetzungen geführt, und durch diese Frage ist es auch zu der Umstrukturierung der Brüdergemeinden nach 1945 gekommen.

III. Umstrukturierung der Brüdergemeinden 1945-1949

Vor 1937 hatte es in der deutschen Brüderbewegung wie auch in der ganzen Welt zwei Gruppierungen gegeben:

- die Geschlossenen (Exklusiven) Brüder, in Deutschland auch „Elberfelder Brüder“ oder „Christliche Versammlung“ genannt;
- die Offenen Brüder.

Die Zweiteilung rührte von Auseinandersetzungen in England im 19. Jahrhundert her, und seitdem lehnten und lehnen die Geschlossenen Brüder die Gemeinschaft am Tisch des Herrn mit den Offenen Brüdern wie mit allen anderen konfessionellen „Systemen“ ab. Weltweit waren und sind die Offenen Brüder in der Überzahl, während in Deutschland die Geschlossenen Brüder 1937 ungefähr im Verhältnis 10 : 1 das Übergewicht hatten. Die Vereinigung der beiden Gruppen 1937 war weltweit einzigartig.

1) Die Geschlossenen (Exklusiven) Brüder

Die ab 1937 in den Untergrund Verbannten, jetzt die „Außenstehenden“ genannt, hatten ab 1945 wieder Versammlungsfreiheit und nutzten sie selbstverständlich nach den Grundsätzen, die vor 1937 gültig waren (keine Organisation, kein Name, Absonderung, d.h. Trennung von allen religiösen „Systemen“), um die Einheit des Leibes Christi am Tisch des Herrn darzustellen,

Die Versuche der „Brüder“ im BEFG, sie zum Eintritt in den Bund zu bewegen, schlugen fehl und wurden mit überlegenen Argumenten abgewiesen:

- Verantwortlich für die Trennung seien nicht sie, die „Außenstehenden“, sondern allein die in einen Bund Eingetretenen, die damit von den biblischen Grundsätzen der Väter abgewichen seien.
- Warum man jetzt den BEFG als eine harmlose Dachorganisation ver-harmlose, während man ihn 1941 als „sichtbare Verwirklichung der Einheit“ gepriesen habe!
- Warum man nach acht Jahren im Untergrund jetzt ohne jeden staatlichen Druck in eine unbiblische Organisation eintreten solle!
- Man erinnerte an die Verletzung der Gefühle durch die damaligen Führungspersonen und an die erbarmungslose Verurteilung der „Alten Versammlung“, von der man eine Wende um 180 Grad“ gefordert habe.
- Im Gegenteil, man forderte zur Rückkehr auf, allerdings mit einem Schuldbekenntnis, dass man mit dem Eintritt in BfC und BEFG nicht den schriftgemäßen Weg gegangen sei.

Darauf erfolgte eine Massenabwanderung von Unsicheren und Unzufriedenen aus dem BEFG, was durch Besuche und Schriften der „Außenstehenden“ gefördert wurde, so z.B. durch Ernst Ebner (Ludwigsburg) und seine Schrift „Der gottgemäße Weg“. Ebner, der selbst im Krieg dem Bund angehört hatte, arbeitete jetzt nach dem Motto „Und wenn du einst zurückgekehrt bist, so stärke deine Brüder!“ (Luk.22,32) Es zeigte sich, dass viele „Brüder“ nicht aus Überzeugung im BfC und BEFG

mitgemacht hatten, sondern von dem Empfinden gequält worden waren, nicht den biblischen Weg zu gehen.

Am Ende dieser Entwicklung waren ungefähr 40% der deutschen „Brüder“ wieder in der sog. „Alten Versammlung“, wie man sich jetzt meistens nannte.

2) Die „Brüder“ im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Seitens der „Brüder“ im BEFG wurden alle Vorwürfe zurückgewiesen. man wies darauf hin,

- dass 1937 nicht der BfC das Ärgernis gewesen sei; im Gegenteil, die Anordnungen der Regierung seien von den „Brüdern“ im In- und Ausland nicht verurteilt worden; die „Brüder“ im Ausland hätten sogar zugeraten, den Forderungen des Staates gemäß Römer 13 zu entsprechen.
- dass erst die Vereinigung mit den Offenen Brüdern im November 1937 der wahre Anstoß zur Trennung - auch von den Geschlossenen Brüdern im Ausland - gewesen sei. Der Schritt „aus der Enge in die Weite“
- jetzt ein beliebter Terminus - könne aber nicht zurückgenommen werden.
- dass Dr. Hans Becker, wenn er denn Brüder verletzt haben sollte, zum Rücktritt bereit sei - zwischenzeitlich war er auch, wie oben gezeigt, 1946/47 zurückgetreten - dass andere Brüder sogar zum Austritt aus dem Bund bereit seien, aber der Schritt „in die Weite“, die Gemeinschaft mit allen wahren Kindern Gottes, sei ein Grundsatz, der nunmehr mit Überzeugung vertreten werde.

Letztlich war die verneinte Absonderungslehre, die die Trennung von allen „religiösen Systemen“ zum Grundsatz hatte, die Kluft, die für die beiden Gruppen unüberwindbar war. Und so konnte man nicht zueinander finden. Es wurde an der Bundesgemeinschaft mit den Baptis-

ten festgehalten, von einigen geradezu mit „Nibelungentreue“, wie sie Dr.Becker zeitlebens mit Überzeugung vertrat.

Dass dies nicht problemlos war, zeigte dann die Zukunft:

- schon vor 1949 der Beginn einer Austrittsbewegung zu einem bundesfreien Brüdertum;
- um 1980 mit der Gründung einer Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden im BEFG, um die Identität des Brüdertums innerhalb des BEFG zu wahren.

3) Die (bundes)freien Brüder

Auch unter den Nichtabgewanderten zeigte sich nach 1945 Unzufriedenheit mit dem BEFG. Die Kritik am Bund hatte mancherlei Gründe:

- Angesichts der neuen religiösen Freiheit erschien es nicht mehr angebracht, einer Organisation anzugehören, die auf dem Boden des NS-Staates entstanden war.
- Zwar wurde „der Schritt in die Weite“ bejaht, aber das Organisatorische wurde als Vereinsmeierei empfunden, besonders die zunächst noch verpflichtende Teilnahme an den regionalen Vereinigungen des Bundes. Ausdrücke wie Vereinigungstagung, -rat, -leitung, -leiter, -Vorsitzender usw. wurden als unbiblich empfunden und bereiteten Unbehagen.
- Gegenüber der Bundesleitung bestand weithin kein rechtes Vertrauen, waren es doch noch dieselben Männer, die das deutsche Brüdertum dem Nationalsozialismus angepasst hatten.
- Man fürchtete die Gefahr einer Verkirchlichung, weil besonders die hauptberuflichen Reisebrüder einer gewissen Zentralisierung durch die Bundesleitung unterworfen waren.
- Das Predigersystem der Baptisten entsprach für die „Brüder“ nicht dem „Allgemeinen Priestertum“, wie sie es für ihre Zusammenkünfte verstanden.

- Durch die Verbindung der Baptisten mit dem Baptistischen Weltbund fürchten die „Brüder“ eine Verbindung mit Namenschristen.
- Auch die Verbindung im BEFG mit den charismatischen Elim-Gemeinden wurde kritisch gesehen, ein Problem, das sich allerdings durch den Austritt der Elim-Gemeinden bald von selbst löste.
- Besonders bedauert wurde der Verlust eines eigenen Schrifttums. Selbst Wilhelm Brockhaus (der älteste Sohn von Rudolf Brockhaus), der frühere Schriftleiter der BOTSCHAFT, war der Meinung, dass die von baptistischer Seite erscheinenden Schriften genügten, was weithin zu Unmut führte.
- Noch ärgerlicher erschien es, dass die Bundesleitung ein gemeinsames Liederbuch plante, was die Abschaffung der „Kleinen Sammlung Geistlicher Lieder“ zur Folge gehabt hätte.

Das alles zeigte, dass es bisher keine organische Vereinigung von Baptisten und „Brüdern“ im BEFG gegeben hatte. Man verstand sich eigentlich nur „oben“, in der Bundesleitung.

Die Versuche einer organisatorischen Sonderregelung in Richtung auf einen föderativen Dachverband scheiterten an der Ostzonenfrage. Dort wollte man im Blick auf die Sowjet-Herrschaft keine Veränderungen vornehmen, und der Westen wollte nicht einseitig vorgehen. Es wurde nur erreicht, dass Brüdergemeinden keine Gemeindegliederung mit Gemeindeleiter und Gemeinderat einführen mussten und sich mit einem „Briefempfänger“ begnügen konnten. Auch das eigene Liederbuch wurde nicht angetastet.

Dennoch trat Ende 1946 die große Brüdergemeinde Mettmann aus dem BEFG aus und gab damit ein Signal. Im Laufe des Jahres 1947 folgten andere Gemeinden, u.a. Volmarstein, Neunkirchen, Gevelsberg, Opladen.

Der allgemeinen Unruhe wurde mit Vorträgen in den Gemeinden und mit Schriften entgegengetreten, z.B. mit Themen wie

- Bund oder nicht?
- Ist die Einrichtung unseres „Bundes“ oder eines Bundes überhaupt schriftgemäß?

- Ekklesia oder „Bund“?

Die Fragen wurden natürlich immer im Sinn des BEFG beantwortet; überhaupt bagatellierte die Bundesleitung das Problem und erlag damit dem Fehlschluss, mit intellektuell schlüssigen und biblisch abgesicherten Argumenten überzeugt zu haben. Es wurde dabei übersehen, dass man auf diese Weise gegen historisch gewordene und gefühlsmäßig verankerte Empfindungen nicht ankam.

Im Sommer 1948 meinte man, das Problem gelöst zu haben und schrieb hoffnungsvoll in einem Rundschreiben: „So hatten denn die Versammlungen ... Frieden und wurden erbaut“ (Apostelgeschichte 9,31). Aber schon im Herbst 1948 setzte die endgültige Absetzbewegung vieler Brüdergemeinden ein.

Auch auf Seiten der Baptisten war durch die Rückkehr der Kriegsgefangenen Unruhe entstanden. Prediger u.a., die 1941/42 als Soldaten wegen der Gründung des BEFG nicht befragt worden waren, protestierten gegen die Namensänderung (Bund der Baptistengemeinden —> BEFG), der Verlust des Namens „Baptisten“ wurde als untragbar empfunden, was zur Folge hatte, dass viele Baptistengemeinden „Baptisten“ der offiziellen Bezeichnung hinzufügten. Auf der anderen Seite wehrten sich die „Brüder“ dagegen, als Baptisten identifiziert zu werden.

Die Wirklichkeit hielt an vielen Orten dem illusionären Verständnis der Bundesgründer nicht stand. Dr. Hans Luckey, der Leiter des baptistischen Predigerseminars, schrieb im Herbst 1948:

„Der Versuch der Verschmelzung von Baptisten und BfC muss als glatter Fehlschlag bezeichnet werden.“ Carl Baresel, ein führender baptistischer Bruder schrieb:

„Durch den Zusammenschluss 1941 sollten zwei Säulen in eins verwoben werden, von denen beide eine hundertjährige, voneinander getrenntlaufende, Geschichte hinter sich haben. Man hat damals versucht, diese Verschmelzung erst einmal durch die Organisation nach außen darzustellen, die innerliche Verschmelzung in der Richtung von oben nach unten sollte folgen. Sie kam nicht. Gründe

hierfür lassen sich auf beiden Seiten genügend anführen.“

Im März 1949 erfolgte eine Befragung der Brüdergemeinden, bei der sie unter drei Möglichkeiten wählen konnten:

- A: Bund wie bisher mit zwei gleichberechtigten Bundesdirektoren von jeder Seite, Beteiligung an Vereinigungen freiwillig;
- B: Föderativer Aufbau, jede Gruppe mit eigener Geschäftsstelle und Kasse als Träger gemeinsamer Aufgaben;
- C: Austritt oder Auflösung des BEFG; Beiderseitige Beteiligung an gemeinsamen Aufgaben.

Das Ergebnis zeigte eine Mehrheit für C (A: 1988; B: 2157; C: 3321). Aber dieses Resultat beeindruckte die Bundesleitung nicht, und erst als im Laufe des Jahres die Austrittsbewegung stärker wurde, kam es im August 1949 zu den „Dortmunder Beschlüssen“, die den Brüdergemeinden gewisse Eigenverantwortung zugestanden. Aber die Beschlüsse kamen zu spät, denn die Austrittsbewegung war mittlerweile in vollem Gang.

Am 23. Oktober 1949 trafen sich ca. 400 Brüder von 45 Gemeinden in Wermelskirchen, wo die Grundsätze eines Freien Brüderkreises formuliert wurden:

- die schriftgemäße Offenheit gegenüber allen Kindern Gottes wird beibehalten,
- Die Vereinigung mit den Offenen Brüdern 1937 wird als „Geschenk“ Gottes“ betrachtet.
- Der Bund mit den Baptisten wird „je länger je mehr als unhaltbar“ angesehen und verlassen, was keine Geringschätzung der Baptisten bedeuten sollte; weiterhin soll mit ihnen Gemeinschaft gepflegt werden.
- Von den Brüdern der „Alten Versammlung“ wird nunmehr der nächste Schritt eines Entgegenkommens erwartet.

Dass man mit den im BEFG verbleibenden „Brüdern“ weiterhin Gemeinschaft pflegen wollte, galt als selbstverständlich. Vielleicht hoffte

man auch, dass schließlich alle dem Beispiel der 45 Gemeinden folgen würden. Aber es blieben doch ca. 70 Brüdergemeinden im BEFG, während der Freie Brüderkreis auf ca. 170 Gemeinden anwuchs.

Damit war die dritte Gruppe im deutschen Brüdertum entstanden. Ihre Grundsätze wurden auf der Barmer Konferenz im Januar 1950 noch einmal bestätigt:

„Wir möchten keine andere Bindung anerkennen als die an das Wort Gottes. Deshalb möchten wir alle konfessionellen Glaubenssätze oder Verfassungen ablehnen, die nicht in der Schrift enthalten sind oder über die Schrift hinausgehen. Die gleiche ablehnende Haltung müssen wir gegenüber Vorschriften und Bedingungen einnehmen, welche von gewissen Brüdern aufgestellt und auch ohne schriftliche Festlegung - zu Dogmen erhoben worden sind. Weil sie gegen die Schrift verstoßen, können wir sie nicht anerkennen.“

Deutlich wird, dass man sich gleichermaßen nach zwei Seiten abgrenzte: gegen den Bund und gegen die die Absonderung lehrenden Geschlossenen Brüder.

Zusammenfassung

Geistlich betrachtet, kann man eigentlich nur von zwei Brüdergruppen sprechen: erstens von den Geschlossenen (Exklusiven) Brüdern, die die Absonderung von allen „religiösen Systemen“ streng einhalten und zweitens von den „Brüdern“, die offen gegenüber allen wahren Christen sind, welcher Denomination sie auch angehören mögen.

Dennoch war eine gewisse Entfremdung zwischen den „Brüdern“ innerhalb und außerhalb des BEFG nicht zu verhindern. Immerhin sollte es aber in den folgenden Jahrzehnten von beiden Seiten immer wieder Anläufe geben, diese Entfremdung abzubauen.

Für 1949 ist festzustellen, dass den damals verantwortlichen Männern die Wahrung einer völligen Einheit nicht gelungen ist. Betrachtet

man die Entwicklung von 1937 bis 1949, muss man zu dem Ergebnis kommen, dass wenige durch den NS-Staat mit Macht ausgestattete Männer einer freikirchlichen Bewegung, die sich immer durch Unabhängigkeit ausgezeichnet hatte, die Vereinigung mit den Baptisten auf gezwungen hatten, und dies konnte unter den freiheitlichen Verhältnissen nach 1945 nicht den Beifall vieler Gemeinden finden. Es ist schon erstaunlich, wie jene Männer, die sich doch fast alle politisch geirrt hatten, auch nach 1945 die unerschütterliche Meinung vertraten, mit dem Bund von 1941/42 auf dem gottgewollten Weg zu sein. Ein Werk, das man mit vielen pathetischen Worten zu den Taten eines Adolf Hitler in Parallele gesetzt hatte, hätte doch eigentlich auch zu dem Scheitern des Tyrannen in Parallele gesetzt werden müssen. Aber hier spielte wohl die aus der historischen Herkunft her mangelnde Schuldeinsicht eine nicht geringe Rolle.

Es mag sein, dass auch die andere Seite den Austritt zu rücksichtslos forcierte, aber unter dem Aspekt der internationalen Brüderbewegung und ihrer grundsätzlichen Unabhängigkeit muss der Ablehnung der Bindung an eine den „Brüdern“ fremde Struktur die größere Berechtigung zuerkannt werden. Eine Wertung jedes einzelnen Christen steht dagegen unter der Beurteilung dessen, der seine Gemeinde über alle konfessionellen Grenzen hinweg baut.

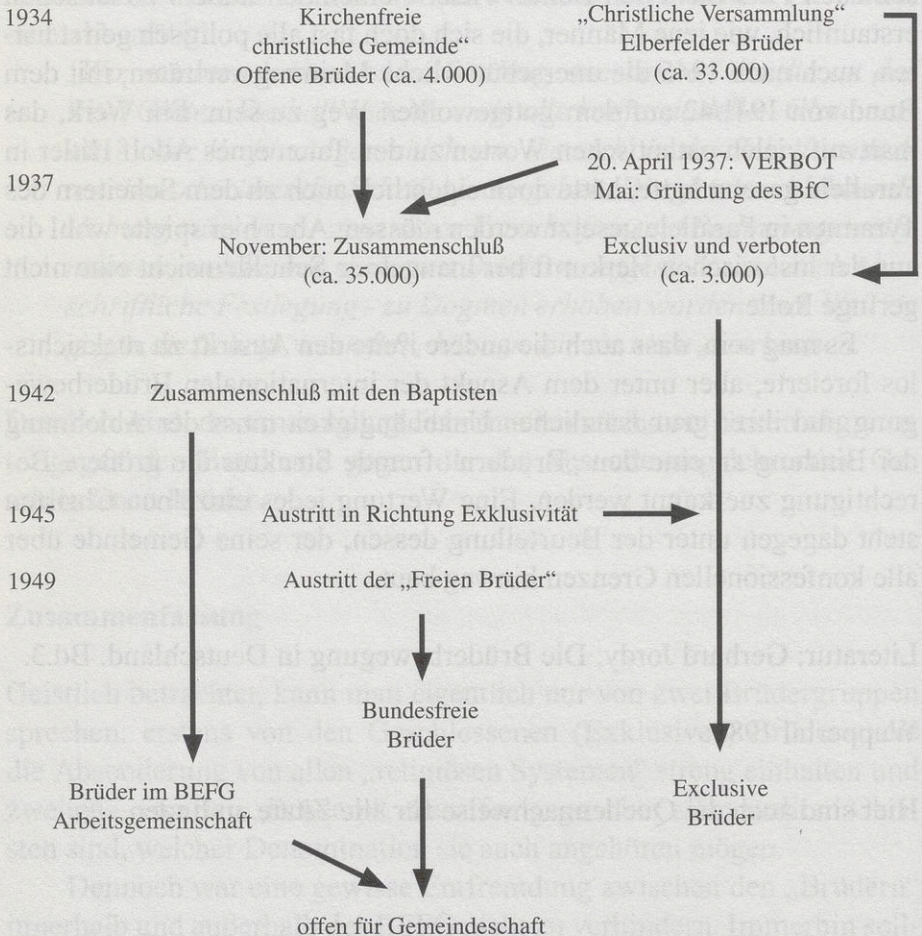
Literatur: Gerhard Jordy: Die Brüderbewegung in Deutschland. Bd.3.

Wuppertal 1986.

Hier sind auch die Quellennachweise für alle Zitate zu finden.

Anhang 1

Strukturelle Entwicklung der deutschen Brüderbewegung 1934 - 1949



Anhang 2:

Zur Haltung der Brüdergemeinden während der Zeit des Nationalsozialismus und nach dem Zusammenbruch

Vorwort

1995 jährt sich zum 50. Mal der Tag der Beendigung des 2. Weltkriegs und damit der NS-Gewaltherrschaft. Es leben heute nicht mehr viele von denen, die jene Ereignisse miterlebt haben, und manche betrachten das Kapitel daher als abgeschlossen.

Wir müssen uns aber die Frage stellen, wie unsere Väter damals gehandelt und was sie uns damit hinterlassen haben. Gibt es für die heutige Generation Vorbilder aus unserer eigenen Gemeindegliederung, die uns helfen, in ähnlichen Situationen zu bestehen?

In diesen Monaten ist in den Medien viel an Dokumentationen, Stellungnahmen, Schulderklärungen, Zeugnissen tätiger Nächstenliebe und verbalen Widerstands aus christlicher Verantwortung heraus veröffentlicht worden. Es läßt erschauern, es bewegt und fordert zum Nachdenken und Stellungnehmen heraus.

Da aber bisher aus den Brüdergemeinden noch keine öffentliche Stellungnahme zu ihrem Verhalten in der NS-Zeit erfolgt ist, halten wir es für dringend erforderlich, uns mit einer Erklärung an die Öffentlichkeit zu wenden. Damit soll ein Anstoß gegeben werden, in Erkenntnis unserer Schuld vor Gott und an Menschen Buße zu tun, Vergebung von Gott zu empfangen und uns befreien zu lassen von der Last dieser Vergangenheit.

Darüber hinaus soll in einer Dokumentation Hilfe zum Verständnis jener wirren Zeit vermittelt werden. Nicht Schuldzuweisung, sondern Verstehen und Lernen und auch Nachahmung des Glaubens muß die Absicht einer solchen Veröffentlichung sein. Auch das Zeugnis vom Widerstand einzelner Männer und Frauen unseres Gemeindekreises muß darin vermittelt werden.

Richtige Einschätzung unserer und der zukünftigen Geschichte, die Fähigkeit, das Böse zu erkennen, die Bereitschaft zur „Zivilcourage“ und zum Widerstand und damit auch zum möglichen Martyrium im Vertrauen und in der Hoffnung auf den lebendigen HERRN der Geschichte soien unter uns wachsen.

Erklärung

Die Zeit des Dritten Reiches

Die Zeit der NS-Herrschaft traf die Brüdergemeinden in Deutschland unvorbereitet. Bestimmte theologische Überzeugungen wie die Auslegung von Römer 13, die zur kritiklosen Zustimmung zum jeweiligen Staat führte, die Abkehr von jeder politischen Verantwortung und eine nationale Haltung, wie sie vom Kaiserreich her in allen Kreisen der Gläubigen üblich war, hatte die Brüder wie die meisten Christen unfähig zur Beurteilung der politischen Situation gemacht

Das Versagen lag im Nichterkennen der wahren Natur der Person des „Führers“, der NS-Ideologie und des NS-Staates als widergöttliche und unmenschliche Mächte. Aus anfänglichem Irrtum wurde Schuld, als bei fortschreitender Entwicklung des Bösen die Unrechtsstruktur des Staates immer deutlicher wurde. So hätten Judenboykott, Rassengesetze, die Reichspogromnacht, die Einrichtung der Konzentrationslager, die grausame Behandlung von politischen Gegnern und derjenigen, die die Juden schützen wollten, und schließlich auch der Versuch, mit den Deutschen Christen die evangelische Kirche gleichzuschalten, die Augen öffnen und mindestens zum inneren Widerstand führen müssen, wenn sich schon angesichts der Brutalität des Regimes ein Reden und Handeln gegen das offensichtliche Unrecht wegen der damit verbundenen Lebensgefahr zu verbieten schien. Andererseits hat es durchaus Männer und Frauen gegeben, die aus ihrer Christusnachfolge heraus mutig gesprochen, gehandelt und auch gelitten haben.

Aber die Gemeinden paßten sich mit ihren verantwortlichen Personen, abgesehen von Einzelfällen, insgesamt den staatlichen Forderungen an, wußten sich als Gemeinschaft nicht für das politische Handeln ihrer Glieder verantwortlich, und konnten deshalb auch keine Hilfestellung und Weisung geben. Die einzel-

Die Brüderbewegung in Deutschland 1945 – 1949

nen Gläubigen waren alleingelassen und mußten in Entscheidungssituationen selbst urteilen; Bei einem staatl. erseits gewünschten Partei- oder SS-Beitritt, in der Begegnung mit der Gewalt, bei Einschüchterungen oder in der Beziehung zu Juden und Judenchristen. Stattdessen gab es Begeisterung für den „Führer“, für seine politischen oder militärischen Erfolge, für die nationalsozialistische Ideologie, kritiklose Zustimmung für deren Parolen oder auch nur Schweigen aus Unkenntnis oder Furcht und verweigerter Nächstenliebe gegenüber Verfolgten. So wurden Christen, die Gottes Wort liebten, schuldig.

Die Zeit nach dem Zusammenbruch

Leider hat es nach dem Zusammenbruch 1945 kein öffentliches Bekenntnis zu dem Versagen und der daraus folgenden Schuld unter der NS-Herrschaft gegeben. Zwar haben einzelne ihre Vergangenheit vor Gott und zum Teil auch in den Gemeinden bereinigt, aber da es meistens nicht öffentlich bekannt wurde, konnte es die nicht überführen, die weder vor sich selbst noch vor Menschen ihr Verhalten zu überprüfen bereit waren. Damit konnte es auch nicht zu einer umfassenden Buße über das allgemeine Versagen unter der Hitlerdiktatur kommen. Stattdessen gab es Rechtfertigungsbemühungen und sogar Empörung über Versuche, Menschen auf ihre Schuld hin anzusprechen. Die Tatsache, daß auf Grund des organisatorischen Zusammenschlusses im BfC das Versammlungsverbot durch die NS-Behörden aufgehoben und Evangelisation ermöglicht wurde, diente nun als Entschuldigung für mangelnde Distanz zum Unrechtssystem.

Wir bekennen

Unsägliches Leid ist durch den Zweiten Weltkrieg und die Judenverfolgung über viele Millionen von Menschen gekommen. Deshalb liegt eine große Schuld auf unserem deutschen Volk. Auch wir Christen aus den Brüdergemeinden haben teil an dieser Schuld, weil wir uns zum großen Teil der anti-göttlichen und von Haß erfüllten nationalsozialistischen Ideologie angepaßt, diesem Unrechtsstaat gedient haben und auch an Menschen, besonders an unseren jüdischen Mitbürgern, schuldig geworden sind.

Menschen zu richten, die in einer ganz anderen Zeit und unter ganz anderen Umständen schuldig geworden sind, steht uns Heutigen nicht zu. Wir stellen

uns aber unter diese Schuld in der Erkenntnis, daß wir in ähnlichen Situationen selber schuldig werden können, und bekennen sie vor Gott und vor Menschen.

Wie bitten Gott, uns um Jesu Christi willen diese Schuld zu vergeben, uns von dieser Last der Vergangenheit zu befreien und unserem deutschen Volk gnädig zu sein.

Im April 1995

Für den Bruderrat der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden

Andrea Grünhagen

Die Vorgängerkirchen der SELK in der Zeit von 1945–1955 im Spiegel ihrer Kirchenzeitungen

Eine Betrachtung der Geschichte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg beinhaltet die nicht geringe Schwierigkeit, daß es diese Kirche in ihrer heutigen Gestalt seinerzeit noch nicht gab. Erst im Jahre 1972 schlossen sich die im 19. Jahrhundert entstandenen lutherischen Bekenntniskirchen zu einer gemeinsamen Kirche zusammen. Es handelte sich dabei um die Ev.-Luth. Kirche in Preußen (Altlutheraner), die Selbständige Ev.-Luth. Kirche in Hessen und Niedersachsen und die Ev.-Luth. Freikirche in Sachsen. Der durchaus nicht einfache Weg zueinander, dessen wichtigste Etappe die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg waren, wurde auch als ein „ökumenisches Modell im Kleinen“ bezeichnet.

Vor dem Jahr 1945 war die Ev.-Luth. Kirche in Preußen die größte der lutherischen Freikirchen. Durch den Untergang des Dritten Reiches und den damit verbundenen Verlust der Ostgebiete Schlesien, Pommern und Ostpreußen erlitt diese Kirche schweren Schaden, lagen ihre Kerngebiete doch in Schlesien und Pommern und ein weiterer Schwerpunkt im völlig zerstörten Ruhrgebiet. Durch Flucht und Vertreibung verloren die Altlutheraner zwei Drittel ihrer Kirchen, ein Drittel aller Gemeindeglieder kamen um oder wurden zerstreut, und nahezu alle Unterlagen der Kirchenleitung in Breslau gingen beim Kampf um die Stadt in Flammen auf.²

1 W. Klän, Der Weg Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland – Ein ökumenisches Modell im Kleinen, in: Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1990, hrsg. v. J. Heubach, S. 205.

2 „Wir erlitten schwere kirchliche Verluste. Wir wollen bei den Gerichten Gottes vor unserer Tür kehren, wenn wir nach Schuld fragen möchten. Es bestehen nicht mehr von unserer Kirche die

Diözesen	Gemeinden	Predigtorte	Gemeindeglieder	Kommunikanten
Breslau	25	54	12000	9000

Deutlich weniger stark betroffen waren die übrigen lutherischen Freikirchen in Sachsen, Niedersachsen, Hessen und Baden. Besonders für ihre Gemeinden auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik änderte sich nach 1945 vergleichsweise wenig. Ihr Schwerpunkt in stark agrarischen Gebieten hatte sie vor Hunger und Bombenkrieg und ihre Lage in Westdeutschland vor Vertreibung und Zerstreuung bewahrt. Die Gemeinden der sächsischen Freikirche profitierten überdies von ihren guten Kontakten zur Missouri-Synode in den USA, die rasch materiell und personell half.³

Diese Konstellation bewirkte es, daß bei den ab 1947 einsetzenden Einigungsverhandlungen der verschiedenen lutherischen Bekenntnis-kirchen zum Teil sehr ungleich versorgte und ausgestattete Verhandlungspartner an einem Tisch saßen.⁴

Die erste formelle Vereinigung stellte 1947 der Zusammenschluß der Hannoverschen Ev.-Luth. Freikirche, der Evangelisch-Lutherischen Hermannsburg-Hamburger Freikirche und der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche in Hessen mit gemeinsamer Verfassung und Kirchenleitung bei weitgehender Eigenständigkeit der bisherigen Kirchen als Diözesen un-

Niederschlesien	24	35	7200	5800
Nordost	19	37	3000	2200
Warthegau	22	33	3600	2800

Etwa 35000 Glieder unserer Kirche leben in der Zerstreuung fern von ihrer Heimat. ... Eine andere Verlustliste tritt vor unsere Augen. Es zählte die

Diözese	Pfarrsitze	eigene Kirchen	eigene Pfarrhäuser	eigene Friedhöfe
Breslau	14	21	13	6
Niederschlesien	9	21	9	-
Nordost	8	15	5	-
Wathegau	6	20	6	5

Kirchenbücher von 120 Gemeinden, über ein Jahrhundert reichend, Büchereien und Archive der Gemeinden, des Theologischen Seminars und des Oberkirchenkollegiums, Büchereien der Pfarrer sind verloren ..., Dokumente und Urkunden der Kirchengeschichte, die es in Deutschland kaum noch einmal gibt, sind vernichtet.“ Der Lutheraner, Mai 1948, S. 37f.

3 „So drückend die leibliche und geistige Not weiter auf unserer Heimat lastet, so großzügig und opferwillig erwiesen sich auch fernerhin unsere Glaubensgenossen, Verwandten und Bekannten aus Amerika mit ihrer Hilfe ...“ Der Lutheraner, 1948, S. 486.

4 „Die Not der Zeit aber, die unsere Kirche in einem ihr Leben fast bedrohenden und die sächsische Freikirche in starkem Maße zu spüren bekommen hatte, führte beide Kirchen gleich in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch enger zusammen.“ Kirchenblatt, 1954, S. 161.

ter der Leitung von Superintendenten dar. Im Jahre 1948 schloß sich die Ev.-Luth. Kirche in Baden, 1950 die Renitente Kirche ungeänderter Augsburgischer Konfession (Hessen) diesem neuen Kirchenwesen an.

Die Ev.-Luth. Kirche in Sachsen und anderen Staaten bestand vor der Feststellung von Kirchengemeinschaft auf ausführlichen Lehrverhandlungen.⁵ Mit der altlutherischen Kirche führte sie umfangreiche Lehrgespräche über die Schriftlehre, die Lehre von der Gnadenwahl, Ekklesiologie und Amtstheologie und die Eschatologie. Mit den „Einigungssätzen zwischen der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens und der Evangelisch-lutherischen Freikirche“⁶ von 1947 wurde ein Lehrkonsens festgestellt. Im Nachhinein läßt sich konstatieren, daß für manch einen in den beteiligten Kirchen der Konsens ein Kompromiß war. Darum konnte der Stellenwert der Einigungssätze in den verschiedenen Kirchen auch unterschiedlich gesehen werden. Die Selbständige Ev.-Luth. Kirche hielt fest, sie finde nichts an den Einigungssätzen, was Schrift und Bekenntnis widerspreche⁷, hat sie aber auch nie unterzeichnet, zumal sie ja nicht Verhandlungspartner war.

Als nach der Gründung der EKD 1948 die altlutherische Kirche die Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen aufgab⁸, die bisher bestanden hatte, war der Weg zur Kirchengemeinschaft mit der sächsischen Freikirche frei.

5 „Rechte kirchliche Einigung beginnt nicht mit gemeinsamen Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern und Planung von gemeinsamen Werken der Mission und Sozialethik, sondern mit dem Suchen nach der Wahrheit und der Einmütigkeit in der Lehre und im Glauben.“ Der Lutheraner, 1950, S. 5

6 M. Roensch/W. Klän, Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland, Frankfurt 1987, S. 564

7 „Unser Superintendenten-Kollegium hat über die durch diese beiden Kirchen aufgestellten ‘Einigungssätze’ das Urteil fällen können, daß in ihnen nichts enthalten ist, was gegen Schrift und Bekenntnis verstößt oder inhaltlich darüber hinaus geht.“ Unter dem Kreuz, 1949, S. 42.

8 „Unsere Kirche erachtete es als eine lutherische Freikirche angesichts dieser Lage als ihre Aufgabe, die kämpfenden Brüder in den lutherischen Landeskirchen durch möglichst engen Kontakt zu stärken bei gleichzeitigem Festhalten an dem Beschluß der vorigen Generalsynode, wonach Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen so lange nicht möglich ist, als diese innerhalb des Unionsgebäudes der EKD stehen.“ Kirchenblatt, 1951, S. 169.

Im Jahre 1965 verließ die badische Diözese die (alte) Selbständige Ev.-Luth. Kirche wieder, um Kirchengemeinschaft mit der VELKD und dem Lutherischen Weltbund zu schließen, und ging von da an ihren Weg zwischen diesen und den lutherischen Bekenntniskirchen.

Durch politischen Zwang waren die Gemeinden der sächsischen Freikirche und der Altlutheraner auf dem Gebiet der DDR Anfang der siebziger Jahre gezwungen, organisatorisch eigenständige Kirchenkörper zu bilden.

Die übrigen lutherischen Freikirchen schlossen sich 1972 zur heutigen SELK zusammen, 1991 kamen die altlutherischen Gemeinden auf dem Gebiet der ehemaligen DDR wieder dazu.

Die zu betrachtende Zeit nach dem 2. Weltkrieg stellt also eine besondere Umbruchszeit auch in kirchlicher Hinsicht für die Glieder der selbständigen lutherischen Kirchen dar. Um die Frage zu beantworten, was die Menschen in den verschiedenen Gemeinden bzw. Kirchen bewegte, habe ich die Kirchenzeitungen der Vorgängerkirchen der SELK zu Rate gezogen.

Bereits 1946 erschien die Kirchenzeitung der Ev.-Luth. Freikirche „Der Lutheraner“ wieder. Bis zum Jahr 1950 wurden dort auch die (amtlichen) Mitteilungen der Altlutheraner veröffentlicht, dann konnten sie ein eigenes Blatt herausgeben. Die Kirchenzeitung der (alten) SELK „Unter dem Kreuze“ war ab 1949 wieder zu beziehen. – Wenden wir uns also nun diesen Publikationen zu, beginnend mit dem „Lutheraner“ (1946-1955).

Von der ersten Ausgabe 1946 an zieht sich der Grundsatz „keine Politik in der Kirche“ und auch „keine Stellungnahme der Kirche zur Politik“ durch alle Nummern des „Lutheraner“. Allerdings ist der Grundsatz nicht völlig durchgehalten, gelegentlich werden Themen aufgegriffen, und manchmal kann auch Schweigen politisch sein.

„Freikirche-Sein“ hat für die betreffenden Protagonisten durchaus eine eigene theologische Qualität und definiert sich im Gegenüber zum „freien Staat“. So wird z. B. die Streichung des Gottesnamens aus einzelnen Länderverfassungen begrüßt, wenn bzw. weil der Rekurs auf

Gott Heuchelei wäre (1948/1, S. 6).

Politische Meinungsäußerungen, die – je nachdem, von wem sie stammen – ein gewisses Gewicht haben, finden sich etwa ab 1950. Hier sind die Themen Kriegsdienst und Wiederbewaffnung (1950/10, S. 76 und 1950/12, S. 92), zugespitzt vor der zunehmenden Realität des Kalten Krieges (1955/2, S. 13), zu nennen. Auch die Frage nach der Todesstrafe wird behandelt (1951/10, S. 72). In beiden Fällen ist die Linie klar: Die Obrigkeit trägt das Schwert nicht umsonst.

Das größte gesellschaftliche Problem scheint für die Artikelschreiber Ehescheidung zu sein (1950/7, S. 54/55; 1951/2, S. 11; 1951/7, S. 53; 1952/2, S. 11/12). Unter der Überschrift: „Bilanz der zerbrochenen Ehen“ wird 1951 berichtet, es gebe doppelt so viele Scheidungen wie vor dem Krieg, der Höhepunkt war 1948 mit 87.013 Scheidungen im Bundesgebiet erreicht. Als Gründe werden Raumnot, Dauerarbeitslosigkeit, Entwurzelung genannt. Die sog. Urlauberehen, geschlossen 1942-44, scheiterten am häufigsten.

Anfang der fünfziger Jahre findet auch die erste Auseinandersetzung mit Medien statt, Radio und Kino sind die Größen, die den Leuten Zeit und Geld stehlen, die besser für die Kirche hätten verwendet werden können. Ein ganzer Artikel beschäftigt sich z. B. mit der Gefahr des Kinos (1953/7, S. 53).

Die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau im Grundgesetz machte auch in der Kirche ein Nachdenken darüber nötig (1953/2, S. 12/13).

Insgesamt läßt sich sagen, daß die Reaktionen immer ablehnend sind und meist erfolgen, nachdem die EKD etwas hat verlauten lassen. Das ist ein ungutes Muster, das sich lange fortgesetzt hat.

Der Zusammenbruch Deutschlands wird durchaus als „Strafgericht“ gedeutet, aber der Grund dafür wurde nicht in den ungeheuren Verbrechen, sondern in der persönlichen Untreue in Glaubensdingen, im Gemeindeleben vorher gesehen (1946/2 u. 3, S. 5). Offensichtlich sind die Theologen zunächst nur fähig, über dieses Gericht Gottes mit biblischen Begriffen zu reden, oft nur im Zitat (1947/4, S. 3). Theologisch ergibt sich folgende Schwierigkeit bei dieser Betrachtungsweise:

Gott straft die Sünde, aber Sünde ist universal, wie kann man dann von einer speziellen Schuld Deutschlands sprechen?

Was die damaligen Protagonisten wirklich gedacht haben zu diesem Thema, bleibt im dunkeln. Gelegentlich blitzt eine gewisse Erkenntnis⁹ des Größenwahnsinns der Nazis auf (1947/8, S. 40). Die menschliche Hybris kann als Grund all des Elends gesehen werden (1947/9, S. 45). Das ist natürlich richtig, aber man wird nicht konkreter. Kein Wort zum Holocaust. Ein Artikel trägt den Titel „Begegnungen mit Juden“, aber es sind religiöse Fragen, auch hier nichts zum Völkermord (1947/4, S. 86). Die Judenmission durch Deutsche wird positiv beurteilt (1950/10, S. 78), und man kann gar nicht verstehen, was der Staat Israel dagegen hat (1954/3, S. 22).

Es ist allerdings über alle offiziellen Stellungnahmen hinaus damit zu rechnen, daß Schuld auch seelsorgerlich verarbeitet wurde. Ein Beispiel ist der Artikel „Verborgene Blutschuld“ (1948/12, S. 115), in dem es um den Mord an Zivilisten geht, der von Soldaten auf Befehl begangen wurde.

Ein offizielles Schuldbekenntnis hat es von keiner der lutherischen Bekenntniskirchen gegeben, und die Aufarbeitung ihrer Geschichte zur Zeit des Nationalsozialismus steht noch in ihren ersten Anfängen.¹⁰

9 So erkennt und benennt der Pfarrer Hans Kirsten beispielsweise angesichts des zerstörten Berlins und des verwüsteten Hochschulgeländes seiner Kirche in Klein-Machnow: „Die gewaltige Not, unter der unser Volk seufzt nach diesem schrecklichsten aller Kriege, ist mir so recht aufgegangen, als ich vor einigen Wochen in der Hauptstadt unseres Landes war, um dort im Dienste unserer Kirche an wichtigen Besprechungen teilzunehmen ... Der Gegensatz von dem, was war zu dem, was ist, ist zu groß und zu kraß ... Nicht ein einziger der Paläste, von denen aus eine mächtige Regierung sich vermaß Europa und der Welt gebieten zu wollen, ist etwas anderes als ein unansehnlicher Trümmerhaufen ... Und hinter all dem müssen wir die Hand Gottes sehen, die uns geschlagen hat, und die Gerichte Gottes fühlen, die über uns alle dahingehen. Die Sünden unserer Väter, der dürre Unglaube, dem unser Volk verfallen war wird nun an uns heimgesucht, daß wir doch erkennen möchten zu dieser unserer Zeit, was zu unserem Frieden dienet.“ *Der Lutheraner*, 1947, S. 40.

10 Ein erster Versuch wurde in den achtziger Jahren unternommen: W. Klän, *Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen im „Dritten Reich“*, in: LTHK, 1985, S. 16ff und LTHK 1987, S. 73ff. Umfassende Darstellungen zu den einzelnen lutherischen Bekenntniskirchen liegen noch nicht für alle von ihnen vor. In der Untersuchung zur Ev.-Luth. Freikirche in Sachsen (G. Herrmann, *Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart einer lutherischen Bekenntniskirche*, Berlin 1985) fehlt aus nicht nachvollziehbaren Gründen ein Hinweis auf

Mir drängen sich einige Fragen auf: Hat ein öffentliches Schuldbekenntnis einer Kirchenleitung an der Basis etwas bewirkt für das Gewissen des Einzelnen? Hat das Fehlen einer solchen offiziellen Erklärung umgekehrt Folgen? Kann persönliche Schuld nicht wirklich nur persönlich verarbeitet werden? Es gab keine Schuldbekenntnisse, aber gab es glatte Leugnung der Schuld?

Bis zur Gründung der EKD und in der Zeit danach sind die Landeskirchen das erklärte Feindbild, und die alte Argumentationsstruktur mit dem antiunionistischen Waffenarsenal kommt noch einmal voll zum Tragen. Ab ca. 1950 wird diese Polemik ergänzt durch das Insistieren auf die Verbalinspiration der hl. Schrift (z.B. 1949/7, S. 75). Zum Schibboleth wird, wie anderswo auch, die Schöpfungslehre. So bestehen die Artikelschreiber darauf, daß die Schöpfungstage „echte“ Tage waren (1951/12, S. 90; 1953/2, S. 10/11) und daß die Welt natürlich nicht so alt ist, daß es Neandertaler hätte gegeben haben können (1954/2, S. 14). In Bultmann findet man, wie andere auch, den Kronzeugen der angeblich glaubenszersetzenden Exegese (1954/2, S. 12; 1953/3, S. 21).

In unserem heutigen Bewußtsein weniger präsent ist, daß die damaligen freikirchlichen Theologen auch immer wieder Stellung gegen die römisch-katholische Kirche bezogen haben. Anlässe sind die Marienverehrung (Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel) und besonders Marienerscheinungen (1951/1, S. 3; 1951/7, S. 54; 1954/11, S. 84). Aber natürlich erfährt auch die Unfehlbarkeit des Papstes ihre Kritik (1955/9), und es ist auch klar, daß das Papsttum der Antichrist ist (1955/11, S. 92/92). Die alljährliche Fronleichnamsprozession scheint für die Gemeindeglieder ein heftiger Anstoß gewesen zu sein (1954/3). Man muß bedenken, was es für die Mentalität der evangelischen Flüchtlinge bedeutete, wenn sie zum ersten Mal in ihrem Leben mit den damals noch lebendigen Traditionen in katholischen Gegenden konfrontiert wurden. Gleichzeitig kann man auch verstehen, was solche Polemik wahrscheinlich in konfessionsverschiedenen Ehen anrichtete

die Zeit des Nationalsozialismus. Ein ertragreicher Weg scheint mir die Aufarbeitung der Geschichte dieser Zeit durch einzelne Gemeinden zu sein (z. B. G. Beier/M. Holmer, Blickwinkel. Ein gemein(d)schaftliches Lesebuch der Dreieinigkeitsgemeinde Hamburg, SELK).

bzw. wie heftig diese verhindert wurden.

Ab Februar 1950 erscheint das Kirchenblatt der altlutherischen Kirche wieder, allerdings in sehr bescheidener Aufmachung, der Preis muß niedrig gehalten werden, damit alle Gemeindeglieder es sich leisten können. Auch der Inhalt ist deshalb auf das Nötigste beschränkt. Es fehlt fast ganz der erbauliche Zug, dafür nehmen die offiziellen Mitteilungen des OKC breiten Raum ein, oder es scheint subjektiv wenigstens so. Der Ton ist autoritär, die Kirchenleitung „erwartet von allen Pastoren/Gemeindegliedern“, „weist an“, „erinnert nachdrücklich“.¹¹

Beim Lesen des Kirchenblattes steht das Bild einer zutiefst traumatisierten Kirche vor Augen, die zahlreichen Listen mit Verstorbenen, elend auf der Flucht Umgekommenen, Ermordeten sprechen ihre eigene Sprache. Außerdem werden durch das Blatt systematisch Vermißte gesucht.

Trotz der schwierigen Lage der Kirche wirkt sie deutlich strukturierter und organisierter als ihre Schwesterkirchen. Das ist die andere Seite des oben angedeuteten Führungsstils, in der Krise trägt die Leitung durch das OKC, im Zusammenbruch ist ein funktionierendes Kirchenregiment im Vorteil gegenüber einer mühsam zu berufenden Synode. Der Wille der Kirchenleitung, rasch Ordnung zu schaffen, ist durchgreifend spürbar.¹²

Was die Themen angeht, die behandelt werden, so ist verständlicherweise das Schicksal der Flüchtlinge und Vertriebenen ein wichtiger Punkt. Es ist zwar am Rande von der Hoffnung auf Rückkehr die Rede, aber von revanchistischen Affekten sind die Artikel frei. Die Fürsorge

11 Z. B. Kirchenblatt, 1950, S. 6.

12 Besonders erschwert wurde dies durch die Tatsache, daß so viele Unterlagen und Dokumente des Oberkirchenkollegiums verloren waren, obwohl in letzter Minute versucht worden war, die wichtigsten Dokumente zu retten. „Im letzten Drittel des Januars, als die Vorstädte Breslaus der Kampflinie schon ganz nahe waren, kam es zu dem Beschluß, daß der damalige Kirchenrat im Hauptamt, der keine Gemeinde hatte, Breslau mit den nötigsten Akten der Kirchenleitung verlassen und versuchen sollte, außerhalb der zur Festung erklärten und bald von allen Seiten eingeschlossenen Stadt eine provisorische Kirchenleitung aufzubauen.“ Kirchenblatt, 1950, S. 10. – Die Flucht verlief bis zur Ausweisung im Mai 1945 über Liegnitz, Guben, Klitten, Gablonz. Irgendwo auf diesem Wege müssen auch diese wichtigsten Akten verlorengegangen sein.

für die in eine weite Diaspora versprengten Kirchglieder, zunächst das Beheben der äußeren Not, dann die seelsorgerliche Versorgung, teilweise durch Anschluß an Schwesterkirchen, nimmt viel Raum in Anspruch.

Nach der Gründung der EKD muß die altlutherische Kirche den schmerzhaften Abbruch der Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen vollziehen. Daran hängen natürlich persönliche Beziehungen, gewachsene Traditionen wie die Verbindung zur Leipziger Mission, aber vor allem das Selbstverständnis als rechtmäßige lutherische Kirchen in Preußen.¹³ Die Bleckmarer Mission wird angenommen, zumindest äußerlich.

Die Theologische Hochschule spielt eine wichtige Rolle. Als verantwortliche Trägerkirche weiß man sich verpflichtet, finanziell und personell Aufgaben zu übernehmen. Die theologische Ausbildung scheint den Altlutheranern zentral wichtig gewesen zu sein. Das merkt man dem geistigen Anspruch auch an, den die Artikel im Kirchenblatt haben. Gelegentlich findet eine Auseinandersetzung mit der neueren Theologie statt, auch hier unter dem Stichwort Bultmann.¹⁴ Allerdings kann es den Altlutheranern nicht wie der sächsischen Freikirche um den prinzipiellen Nachweis der „Verdorbenheit der Landeskirche“ als solcher gehen. Der römisch-katholischen Kirche steht man aber deutlich ablehnend gegenüber, besonders das Mariendogma ist Anlaß zur Polemik.

Politisch ist das Kirchenblatt von dem sich verschärfenden Ost-West-Gegensatz geprägt, unter dem die Kirche leidet. Eine Vergangenheitsbewältigung findet wenig statt, wenn auch der Holocaust gelegentlich erwähnt wird.¹⁵

Gesellschaftlich spielt auch im Kirchenblatt die Frage nach Ehescheidung und Wiederverheiratung eine Rolle¹⁶, auch auf die Gefahr

13 Z. B. Kirchenblatt, 1954, S. 139f.

14 Kirchenblatt, 1952, S. 82 u. 137.

15 „Wir Deutsche sind nicht etwa nur Opfer, sondern mindestens ebenso sehr Urheber, ja, zuerst Urheber, dann Opfer. Also gilt: Womit man sündigt, damit wird man gestraft.“ Kirchenblatt, 1953, S. 145.

16 Kirchenblatt, 1952, S. 139; Kirchenblatt, 1955, S. 12.

des Kinos wird verschiedentlich hingewiesen.

Im Vergleich mit den Kirchenzeitungen der Schwesterkirchen drängt sich mir in bezug auf die Zeitung „Unter dem Kreuze“ der alten SELK ein Zitat auf, das man abgewandelt vielleicht so formulieren könnte: Der sanfte Hirtenstab der Superintenden ten ist mir allemal lieber als der preußische Korporalstock des OKC! Der Ton ist freundlich, vieles erbaulich, allerdings auch ein wenig altmodisch.

Aber auch die Gemeinden dieser Kirche, die den Krieg deutlich unbeschadeter überstanden haben, haben teil an der deutschen Vergangenheit. Zwar erst 1955, aber dann auch deutlich findet man im Kreuzblatt Aussagen dazu. Einige Artikel halten den Lesern deutlich vor, daß beispielsweise das Konzentrationslager Bergen-Belsen nicht so weit von ihnen entfernt war, wie sie nachher behauptet hätten¹⁷. Auch das Verhältnis zwischen Städtern, die im Krieg zum Hamstern aufs Land gekommen waren, den einquartierten Flüchtlingen und der bodenständigen Bevölkerung war schwierig.¹⁸ Auch kirchlich war die Eingliederung der meist altlutherischen Flüchtlinge in die bestehenden Gemeinden eine Herausforderung. Große Kraft erforderten vor allem die Sammlung der freikirchlichen Lutheraner in Holstein und die Versorgung dieses riesigen Pfarrbezirks. Zudem war die materielle Not dort riesig.

Eine weitere Herausforderung war für diese Kirche, mit der räumlichen Entfernung ihrer Diözesen und ihrer Verschiedenheit fertig zu werden. Den Gemeindegliedern fehlte hier oft wohl jede Vorstellung von anderen Gegenden Deutschlands.

Das Verhältnis zu den Schwesterkirchen wird sehr ernst genommen, und besonders Kirchensuperintendent Martin ist bemüht um weitergehende Einigung.¹⁹

17 „Am Anfang stand der furchtbare Abfall unsers deutschen Volkes von dem lebendigen Gott. ... Wie könnten wir das gerade hier in Bleckmar und Bergen vergessen, wo die finsternen Schatten dessen auf uns lasten, was ganz in unserer Nähe geschah und woran ein anderes Denkmal erinnert, drüben in Belsen“, schreibt F. W. Hopf. Unter dem Kreuze, 1955, S. 133

18 Im Rückblick war an diesem Punkt auch manches Versagen einzugestehen. Unter dem Kreuze, 1955, S. 142

19 Die Fähigkeit des Kirchensuperintendenten Martin, das theologische Erbe der luther-

Zu den lutherischen Landeskirchen bestehen zwar keine Bande der Kirchengemeinschaft, die mit der Gründung der EKD aufgelöst werden mußten, aber viele Kontakte auf der Ebene darunter (Hermannsburger Mission, Neuendettelsau, Martin-Luther-Bund), die man nicht einschränken möchte. Die gefühlsmäßigen Bindungen sind stärker. Ich denke, wenn die Altlutheraner die Kirchengemeinschaft zu den Landeskirchen aufkündigten, lag das auf einer anderen Ebene, es war eine kirchenpolitische Sache, über die man theologisch kontrovers diskutieren konnte. Bei der alten SELK gab es aber traditionelle Bindungen, die auf der Mentalitätsebene lag.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Argumentation bei der Einführung des EKG mit hannoverschem Anhang als Gesangbuch für die alte SELK, in der eine beachtliche Weite zum Ausdruck kommt. Es ist in allen diesen Diskussionen deutlich das Bemühen spürbar, nicht im freikirchlichen Ghetto zu enden.

Deutlich ist aber auch im Kreuzblatt der antikatholische Affekt.²⁰ Selbst wenn man gegenüber der EKD und ihren Werken oft bereit ist, zu „entschuldigen, Gutes zu reden und alles zum Besten zu kehren“, mit Rom gibt es kein Pardon. Besonders das Mariendogma dieser Zeit gibt Anlaß zur Kritik. Sehr viele der erbaulichen Geschichten sind deutlich antirömisch, das hat die Sichtweise der Gemeindeglieder vielleicht

rischen Freikirchen in seiner Gemeinsamkeit zu sehen und zu verbinden, spricht sich beispielsweise in folgendem Zitat aus: „Die Gemeinden besitzen Mündigkeit und die aus dem Evangelium fließende Vollmacht. Sie sind allein dem Wort Gottes unterworfen. Das Amt der Kirche ist sein Amt, das seine Diener, von der Kirche ordentlich berufen, in ausschließlicher Abhängigkeit von ihm und im Blick auf seinen Richterstuhl führen. Durch dieses Amt regiert das himmlische Haupt selbst seine Kirche vermittelt des Wortes. Sein Wort ist für uns heute nur in der Heiligen Schrift vorhanden, deren unbedingte, unverbrüchliche und alleinige Autorität unseren Kirchen feststeht. Sie stimmen darin überein, daß die Bibel Gottes Wort nicht nur enthält, sondern Gottes Wort ist. Die lutherischen Bekenntnisse aber gelten unseren Kirchen sowohl in ihrer Bezeugung der Wahrheit wie in ihrer Verwerfung der Irrlehren als die rechte unverfälschte Auslegung der Heiligen Schrift. Sie haben Gültigkeit nicht soweit, sondern weil sie mit der Schrift übereinstimmen. ... Sie verwerfen aber jede falsche Union. Im Blick aber auf die Welt bekennen unsere Kirchen einmütig Jesum Christum als den alleinigen Herrn der Kirche, mit dessen Königtum jeder Herrschaftsanspruch weltlicher Gewalten auf die Kirche unvereinbar ist.“ Unter dem Kreuze, 1950, S. 2.

20 Z. B. Unter dem Kreuze, 1951, S. 2.

mehr geprägt als nüchterne theologische Auseinandersetzung.

Ich hoffe, es ist mir auf dem beschrittenen Wege ein wenig gelungen, etwas von der Mentalität der verschiedenen Vorgängerkirchen der SELK und dem, was sie in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg beschäftigt hat, zu beschreiben, und hoffe, ich habe Sie mit den komplexen Einigungsbemühungen dieser Kirchen nicht gelangweilt oder verwirrt.

Klaus Jakob Hoffmann

Zerstörung und Wiederaufbau

(Frankfurts Bischöfliche Methodistenkirche 1944-46 im Spiegel der Aufzeichnungen von Paulus Scharpff

Einleitung

Quellenangaben und Methode der Darstellung

Die Hauptquellen zu diesem Referat¹ sind „Auszüge aus privaten Briefen der Jahre 1944 und 1945“ sowie ein Superintendentenbericht aus dem Jahr 1946 von Dr. Paulus Scharpff (1885-1965). Sie wurden von Scharpffs Tochter Dorothea Sackmann, der Leiterin des Zentralarchivs der Ev.-methodistischen Kirche in Reutlingen, 1991 unter dem Titel „Erfahrungen im Dienstag eines Seminarlehrers, Gemeindepastors und Superintendenten der Methodistenkirche in Frankfurt am Main während der Monate des Kriegsendes und des Umsturzes“ zusammengestellt. Diese Dokumentation umfaßt 35 Manuskriptseiten und ist ein unveröffentlichtes Familiendokument. Die Briefe Scharpffs an seine aus Frankfurt evakuierte Familie, die stellenweise tagebuchartigen Charakter tragen, jedoch aus praktischen und zeitlichen Gründen sowie aus Furcht vor Zensur oft nur Kurzinformationen enthalten, müssen als zeitgeschichtliche Dokumente eingeordnet werden. D. Sackmann hat den Stoff in Auswahl wie folgt zusammengestellt: Teil 1 bietet Briefauszüge bzw. fast vollständige Wiedergaben von Briefen, die der Kommunikation mit der ausgesiedelten Familie dienten. Sackmann merkt dazu an: „Persönliche Passagen sind bei der Auswahl weggelassen, die gefühlsmäßige Verarbeitung [ist] auf ein Minimum beschränkt“, jedoch in einem zweiten Teil ebenfalls in Auszügen dokumentiert. In Teil 3

¹ Der Vortrag wurde gehalten auf dem Symposium „Freikirchen in Deutschland 1945-49“ des Vereins für Freikirchenforschung vom 13.-15.10.2005 in Burbach-Holzhausen.

werden „einige Einzelheiten festgehalten, die speziell das Predigerseminar betreffen“. Es schließt sich ein vierter Teil mit der Abschrift des Scharpffschen Superintendentenberichts an die erste Südwestdeutsche Nachkriegs-Jahreskonferenz der Methodistenkirche 1946 an, ergänzt um das wichtige Schuldbekenntnis des Kirchenvorstandes vom Dezember 1945, an dem Scharpff mitgewirkt haben dürfte.²

Ergänzend werde ich für den unkundigen Zuhörer und Leser, wo immer notwendig, eigene Erläuterungen z. B. im Blick auf Lokalitäten, Personen oder Ereignisse hinzufügen. Sie stammen entweder aus meiner persönlichen Erinnerung bzw. Bekanntschaft, der niedergeschriebenen Biographie meines Vaters Gustav Hoffmann oder dem Buch von Karl Heinz Voigt „Friedrich Wunderlich – ein Brückenbauer Gottes“³. Eigenes ist, abgesehen von Einleitung und Anhang, zur besseren Unterscheidung kursiv gesetzt.

Biographische Hinweise: Wer war Dr. Paulus Scharpff?

Nur die Älteren oder ganz Alten kennen Paulus Scharpff noch. Am 23. September 1885 in Liestal/Schweiz als Sohn eines Methodistenpredigers geboren, verstarb er am 14. Februar 1965 in Frankfurt am Main. Er erlebte das deutsche Kaiserreich, die Weimarer Republik, das sog. Dritte Reich des Nationalsozialismus und die Anfänge der demokratischen Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg.

1903 begann er in Erlangen mit dem Studium der Philologie und der evangelischen Theologie. Von 1907 bis 1910 studierte er in Marburg nur noch Theologie. Im Ersten Weltkrieg war er Artillerieoffizier und trug eine schwere Verwundung davon. 1921 wurde er als Lehrer an das Predigerseminar der damaligen Bischöflichen Methodistenkirche berufen. Dort wohnte er auch mit seiner Familie (seit 1922 verheiratet, hatte er vier Kinder), und zwar zusammen mit drei Kollegen in einem

2 In der folgenden Dokumentation weicht die Abschnittszählung im Interesse besserer Übersichtlichkeit von der Gliederung D. Sackmanns ab.

3 Stuttgart 1982; dort S. 89-120.

stattlichen Lehrer-Wohnhaus, das neben dem Hauptgebäude des Seminars im Frankfurter Stadtteil Ginnheim errichtet war. Seine Laufbahn am Seminar beendete er 1958.

Im Blick auf Scharpffs reichhaltige Bibliographie ist vor allem seine Auswahl-Übersetzung der Tagebücher John Wesleys zu erwähnen, sodann natürlich sein 1964 erschienenes Werk „Geschichte der Evangelisation. Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Großbritannien und den USA“⁴. Dieses unübertroffene Standardwerk, das auch eine Übersetzung ins Englische erfuhr, machte ihn im gesamten Bereich der Ev. Allianz bekannt, der er ohnehin zeitlebens verbunden war, und zwar weit über den Frankfurter Raum hinaus.

Früh beeindruckt durch die Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts, arbeitete Scharpff gemeinsam mit Robert Wilder und John Mott in der studentischen Missionsbewegung, hielt Verbindung zu zahlreichen Evangelisten der Gemeinschaftsbewegung sowie auch zu den Gründern des Gnadauer Verbandes und der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV). Er erlebte die walisische Erweckung 1904/05 und war sowohl der Oxford-Gruppenbewegung als auch dem Christlichen Verein Junger Männer (CVJM) verbunden.⁵

Während des Zweiten Weltkrieges waren Dr. Paulus Scharpff und der Direktor des Predigerseminars, Dr. J. W. Ernst Sommer, die einzigen verbliebenen Dozenten bei immer geringerer Studentenzahl. Zuletzt wurde nur noch der verwundete und nicht mehr kriegsverwendungsfähige Karl Heinz Grüneke betreut und unterrichtet. Bald jedoch wurden Scharpff neue Aufgaben zugewiesen. Nachdem sein Vater Gustav Hoffmann, Prediger der ersten Methodistengemeinde in Frankfurt am Main, der Zionskirche am Merianplatz, im April 1941 zum Wehrdienst eingezogen worden war, übernahm Scharpff die Leitung dieser Gemeinde als ihr Pastor. Fast gleichzeitig übernahm Sommer die Leitung der zweiten Frankfurter Gemeinde, Eben-Ezer in der Ludwigstraße, nachdem der dortige Prediger, Karl Dahn, ebenfalls zur Wehrmacht

⁴ Gießen/Basel 1980².

⁵ Weiteres zu Biographie und Bibliographie bei: K. H. Voigt, Art. Scharpff, Paulus, in: T. Bautz (Hrsg.), Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 8, Herzberg 1994.

eingezogen worden war.

Nachdem 1943 der Wiesbadener Superintendent Hermann Huxoll verstorben war, wurde Paulus Scharpff zusätzlich zum Superintendenten des Frankfurter Distriktes berufen, der das Rhein-Main-Gebiet und Teile Südhessens umfaßte. Diese dreifache Belastung war die Situation, die wir in den vorliegenden Briefen antreffen. Dazu kam, daß Scharpff zeitweise in den schweren Tagen der Bombardierung Frankfurts und der Einnahme der Stadt durch US-Truppen der einzige verfügbare freikirchliche Geistliche für Beerdigungen, Seelsorge und andere Amtshandlungen in vier Gemeinden war und obendrein von der Evangelischen Gesellschaft in Anspruch genommen wurde. Diese Belastungen führten Scharpff und auch Sommer immer wieder an den Rand der Depression, wie mir Scharpffs Tochter bestätigte. Ich selbst war zu dieser Zeit zuerst Luftwaffenhelfer und gegen Schluß des Krieges Soldat, wurde aber noch von Dr. Scharpff am 21.2.1943 mit Verspätung und in kriegsbedingter Abwesenheit meines Vaters in der Zionskirche konfirmiert. Damals ahnte ich nicht, daß ich schon im Herbst 1949 einer seiner Studenten werden sollte.

Textdokumente von Paulus Scharpff

Teil 1: Die Auswirkungen der verstärkten Luftangriffe auf das Leben der Gemeinden und Familien und den Seminarbetrieb

Im Herbst 1943 änderten die Alliierten die Taktik ihrer Luftangriffe auf deutsche Städte. Die Engländer flogen jetzt nachts, die Amerikaner tagsüber. Nach den ersten verheerenden Luftangriffen auf Frankfurt im Oktober und November 1943, bei denen auch das Nachbargebäude der methodistischen Zionskirche am Merianplatz, für die Paulus Scharpff seit 1942 verantwortlich war, getroffen wurde und niederbrannte, wurden alle Schüler der Stadt samt ihren Lehrern evakuiert. Die Stadt wurde nach und nach von Kindern geräumt. Müttern, die auswärts Unterkunftsmöglichkeiten hatten, wurde der Umzug dorthin bei polizeilicher Abmeldung gestattet. Diese Möglichkeit nutzten auch die Ehefrauen Scharpff und Sommer mit ihren Kindern.

Wir setzen in den vorliegenden Augenzeugen-Berichten von Paulus Scharpff ein beim bis dahin schwersten Tagesangriff auf Frankfurt am 29. Januar 1944. Scharpff schreibt:

xxxx „31.1.44. Die ersten Terrorangriffe...“

Teil 2: Das Eintreffen der Amerikaner. Kritische Tage während der Besetzung der Stadt

Scharpff denkt zunächst über die Frage nach, ob er die Stadt verlassen soll, um sich mit seiner Familie in Süddeutschland zu vereinigen:

xxxx „24./29.3.45. Ich lebe wie im Traum...“

Teil 3: Beginn der Nachkriegszeit

Natürlich beendete der Einzug der US-Truppen in Frankfurt am Main nicht den Zweiten Weltkrieg auf dem deutschen Kriegsschauplatz. Das Kriegsende trat erst am 9. Mai 1945 um 0.01 Uhr ein. Aber für die Bürger Frankfurts begann mit der Besetzung der Stadt durch alliierte Truppen faktisch die Nachkriegszeit. Und die hatte es in sich. Hören wir, was Paulus Scharpff seiner Familie zu berichten hatte. Wir befinden uns noch in der Karwoche 1945.

„Es folgte ein trauriger Karfreitag, denn ich bekam keinen Passierschein zum Merianplatz. Am Ostersonntag früh sagte mir jedoch der baptistische Feldgeistliche, ich solle trotz des Verbots meinen Gottesdienst halten. Es war dann eine sehr schöne Versammlung, sodass ich gleich auch eine für Ostermontag ausgab. Nachmittags Gottesdienst in Seckbach...

Am Donnerstag (nach Ostern) endlich rückte die Einquartierung aus unserm Haus ab. Es sah überall fürchterlich aus. Vieles verdorben, gestohlen, aufgebrochen, ein Schuss in der Wohnzimmerdecke. Doch Kleider und Wäsche gerettet ...Ich blieb noch tagelang im Seminar wohnen, weil ich mich fühlte wie ein Vogel, in dessen Nest man eingegriffen hatte. Das Stimmungsbarometer in dieser Zeit war sehr tief, erst als ich dann wieder so vieles zu besorgen hatte, wurde es besser...

Gemeinde und Distrikt brauchen mich jetzt sehr. Wie ich mir dachte, gibt es grosse Versammlungen, wir denken schon an die Herstellung des großen Saales (der Zionskirche) und bereiten sie vor...

Für Sonntag, 8. April, wurde die erste Nachkriegs-Sonntagsschule bekannt gegeben. 18 Kinder kamen, am nächsten Sonntag 54, am dritten 70. Dies gibt viel Freude. Ich halte die Sonntagsschule selbst, mit drei Lehreren. Die Kinder saugen alles nur so ein, wissen kaum noch etwas von der Bibel. Inzwischen finden auch wie-

der Kinderstunden und Religionsunterricht statt, außerdem war ein großes Allianz-Jugendtreffen am Merianplatz, und bald ist ein Pfingst-Jugendtreffen im Seminar.

Auch die Sonntagsversammlungen haben 180 bis 200 Besucher...

Viel Zeit beanspruchen die Verhandlungen mit den Regierungsstellen. Mittwoch 4. bis Freitag 6. April lief ich zu Fuß drei mal in die Stadt, um auf der Militärregierung wegen der Einquartierung, meinem Pass etc. vorstellig zu werden. Nachdem ich beim Bürgermeister und Town-Major gewesen war, wurde ich endlich am 7. April auch im Military Government vorgelassen. Inzwischen war ich schon 14 mal da, 4 mal auf dem Schweizer Konsulat. Zweimal auf der Wirtschaftskammer, einmal beim Polizeipräsidenten, noch mehrmals beim Bürgermeister und Town-Major. Eine Menge Arbeit, doch konnte ich gottlob einiges erreichen. Habe nun Pässe für mich und 11 Mitarbeiter. Mein eigener Pass wurde auf 60 Kilometer im Umkreis erweitert. Nun beginnen neue Aufgaben mit Bauamt, Presse etc....

In der Woche vom 23. bis 28. April gab es viel zu tun für die politischen Häftlinge. Herr W. (Gemendeverwalter) und Herr B. (Nachbarachast) saßen im Polizei-Gefängnis. Nach mehreren Eingaben bei verschiedenen Ämtern kam Herr W. frei..."

Unter den Familiendokumenten, die ich hier auszugsweise präsentiere, befindet sich ein Brief vom 16.5.45, der trotz einiger Doppelungen und Wiederholungen, die auch damit zusammenhängen, daß Scharpff in der Befürchtung, Post könne womöglich zu ihren Empfängern gar nicht durchkommen, manches bewußt mehrfach schrieb, einige Neuigkeiten enthält:

„Herr Wunderlich erschien vorgestern per Rad von Sachsen. Sein Trupp war in Pommern, er bekam Sonderurlaub wegen des Todes seiner Mutter beim Luftangriff in Dresden, konnte nicht mehr zu

seiner Truppe und kam mit Entlassungsschein hier an. Er kann mir nun manches helfen.“

„Herr Wunderlich“ ist der Dozent Dr. Friedrich Wunderlich, der spätere Direktor des Theologischen Seminars und in Nachfolge J. W. E. Sommers Bischof der Methodistenkirche. Die einzigartige Geschichte seiner Kriegserlebnisse und seiner wunderbaren Heimkehr per Fahrrad, nachdem er zuvor noch unter Einsatz seines Lebens die von der SS befohlene Sprengung der sächsischen Zschopau-Talbrücke verhindert hatte, erzählt ausführlich Karl Heinz Voigt in seiner oben bereits erwähnten Wunderlich-Biographie.

xxxx „Ich habe oft tagelang...“

Teil 4: Einblicke in Scharpffs Seelenleben

Es folgen Zitate aus Briefen, die etwas andeuten vom ständigen Ringen ihres Schreibers um Gelassenheit im äußeren Chaos und vom Kampf gegen Depression und Verzweiflung, aber auch vom entschlossenen Festhalten Paulus Scharpffs an der Hoffnung in Christus.

xxxx „Es ist schwer...“

Teil 5: Sonstiges aus dem Predigerseminar

Aus diesem Teil, der im Scharpffschen Familiendokument zwei Seiten umfaßt und vorwiegend die Lage des Seminars während des Krieges und in den ersten beiden Nachkriegsjahren schildert, entnehme ich nur solche Informationen, die sich bisher aus den zitierten Briefen und meinen Ergänzungen noch nicht ergeben haben.

xxxx „Das Ehepaar Spörri...“

Zerstörung und Wiederaufbau

Anhang

Schuldbekenntnis

Als Mitglied des Kirchenvorstandes gehörte Paulus Scharpff zu den Verfassern des Schuldbekenntnisses, das bei der ersten gesamtdeutschen Kirchenvorstandssitzung der Bischöflichen Methodistenkirche nach dem Kriege vom 5.-7. Dezember 1945 in Frankfurt am Main formuliert und verabschiedet wurde:

„Im Blick auf die Verbrechen, die im Namen unseres Volkes begangen worden sind. ... In der von Gott gesetzten Solidarität mit unserem Volk, an dem wir mit der von Gott geschenkten Liebe hängen..., beugen wir uns mit unter diese Schuld und tun vor Gott Buße für alle Versäumnisse des anhaltenden Gebets, des unerschrockenen Zeugnisses und der tätigen Liebe. Darum sind wir mit allem Ernst entschlossen, die von Gott über uns verhängten Leiden bereitwillig und geduldig zu ertragen...“

Aus dem Superintendentenbericht von Paulus Scharpff an die 1. Nachkriegstagung der Südwestdeutschen Jährlichen Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche am 17.-19.5.1946 in Wiesbaden

„Von den ehemaligen neun aktiven Gemeindepredigern aus den sieben Bezirken [des Frankfurter Raumes] dienten damals [im Jahre 1943] sechs bei der Wehrmacht, einer, Br. Konzels, war kurz vorher gefallen, Br. Huxoll lag schwer krank darnieder, und nur ein einziger, Br. Diebel aus Offenbach, stand noch im Gemeindedienst. ... Durch Gottes gnädige Führung hatten schon vorher zwei pensionierte Prediger [Wobith und Kunde] und zwei Lehrer vom Predigerseminar [Scharpff und Sommer] die Aufsicht über vier von sechs verwaisten Bezirken übernehmen können.“

Weiter berichtet Scharpff ausführlich über Zerstörungen an Kirchen und Gemeindehäusern, die wechselvollen Aktivitäten der Gemeinden

in Zerstreuung und Sammlung nach Kriegsende und weitere Verluste an kriegsgefallenen Predigern. Dann kommt er darauf zu sprechen, wie die Gemeinden nach dem Krieg zu neuem Leben erwachten und geistlich wie zahlenmäßig wuchsen, nicht zuletzt durch die Integration von Ostflüchtlingen. Im letzten Abschnitt seines Berichts geht es ihm um „unsere Zielsetzung“. Hier versucht er sich zunächst an einer Deutung der geistlichen Lage aus biblisch-theologischen, philosophischen und historischen Einsichten heraus. Im Blickpunkt steht ihm die Evangelisation durch das Zeugnis von Mensch zu Mensch. Der Bericht mündet in eine emphatische Proklamation:

„Wir brauchen heute den kämpferischen Geist eines Luther und eines Wesley, die heilige Leidenschaft eines Zinzendorf, der die große Passion hatte, Seelen zu retten. Unsere Zeit erfordert eine heilige Leidenschaft, die in den von Gott umgepflügten Boden den heiligen Samen ausstreut. ‚Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt tun, die reißen es an sich.‘ – ‚Das Himmelreich will erstürmt werden.‘ – ‚Das Himmelreich öffnet seine Tore nur einer Kirche, die Sturm läuft.‘ Wir sind ja zu Gottes Handlangern berufen. Wie oft stand Gott allein am Werke und wartete vergeblich auf uns. Daß wir ihn doch ja nicht heute vergeblich auf uns warten lassen, das ist meine große Sorge. Denn das ist ja Gottes wunderliches Verfahren in der Geschichte, daß er ohne uns nichts vollbringen will.“

Schlußbemerkung

Mit diesen Worten, die uns noch einmal in das Herz eines Lehrers und Evangelisten, eines Lastenträgers und Dieners Gottes in schwerer Zeit haben hineinschauen lassen, will ich diese Dokumentation schließen.

Die Briefe Scharpffs an seine Frau sind Berichte und Lebensäußerungen eines Mannes, der, als alles zusammenbrach, zusammenzuhalten versuchte, was sich kaum noch zusammenhalten ließ, was aber nach der Wende 1945, im Anblick eines neuen Tages, Same und Kern zum Wiederaufbau christlicher Gemeinschaft und kirchlichen Lebens werden sollte. Paulus Scharpff war eine pädagogische Führernatur, die ihr Leben der Lehre und der praktischen Evangelisation gewidmet hatte.

Nach 1945 bestätigten das allgemeine geistlich-erweckliche Aufblühen, die sich wieder füllenden Kirchen sowie die Bereitschaft zur Mitarbeit besonders der Jugend in ihrer Hingabe an Jesus Christus und ihrem Eifer, Gott in ihrer Zeit zu dienen, daß das Wirken Paulus Scharpffs wie auch anderer Leiterpersönlichkeiten, etwa Friedrich Wunderlichs, seine Frucht nicht verfehlt hatte. –

Ich danke der Familie Paulus Scharpffs für die Erlaubnis, ihr privates Dokument einzusehen und daraus zu schöpfen, wie ich es in diesem Vortrag getan habe. Alle Rechte bleiben bei der Familie.

Schlussbemerkung

Mit diesen Worten, die uns noch einmal in das Herz eines Lehrers und Trägers eines Lastenträgers und Dieners Gottes in schwerer Zeit haben hineinschauen lassen, will ich diese Dokumentation schließen. Die Briefe Scharpffs an seine Frau sind Berichte und Lebensäußerungen eines Mannes, der, als alles zusammenbrach, zusammenzufügen versuchte, was sich kaum noch zusammenfassen ließ, was aber nach der Wende 1945, im Anblick eines neuen Tages, Same und Kern zum Wiederaufbau christlicher Gemeinschaft und kirchlichen Lebens werden sollte. Paulus Scharpff war eine pädagogische Führungsnatur, die ihr Leben der Lehre und der praktischen Evangelisation gewidmet hatte. Nach 1945 bestärkten die allgemeine geistlich-erweckliche Aufblühen, die sich wieder fillenden Kirchen sowie die Bereitschaft zur Mitarbeit besonders der Jugend in ihrer Hingabe an Jesus Christus und ihrem Bist. Gott in ihrer Zeit zu dienen, daß das Wort Paulus Scharpffs wie auch anderer Leiterpersönlichkeiten, etwa Friedrich Wunderlichs, seine Frucht nicht verfehlt hatte.

Ich danke der Familie Paulus Scharpffs für die Erlaubnis, ihr privates Dokument einzusehen und daraus zu schöpfen, was ich es in diesem Vortrag getan habe. Alle Rechte bleiben bei der Familie.

Die Zerstörung und Wiederaufbau der Kirchen in Deutschland nach 1945

Die Zerstörung und Wiederaufbau der Kirchen in Deutschland nach 1945

An drei ganz unterschiedlichen Themenfeldern soll diese Frage untersucht werden. Dies geschieht in dem Bewusstsein, dass diese Frage sich für die traditionellen national orientierten Leitbilder

Karl Heinz Voigt

Auswirkungen internationaler Kirchenstrukturen im Umbruch nach 1945. Die Methodisten in ihren Beziehungen zu Militärregierungen und Grenzverschiebungen

Ein Ziel dieses Beitrags ist die Frage zu klären, „Welche Rolle spielten internationale Kirchenstrukturen für Denken und Leben der methodistischen Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg?“ Deutschland lag 1945 im Blickfeld der internationalen Politik und war von vier Besatzungsmächten unterschiedlicher ideologischer Interessen „regiert“. Mindestens aus zwei Staaten dieser Besatzungsmächte, nämlich England und Amerika, wurde bis dahin die Theologie, das Leben und der Weg deutscher Freikirchen über einhundert Jahre hindurch mitgeprägt. Nun kam es auch in unserem Land, dessen kirchliches Leben bisher fast ausschließlich von staatskirchlich-territorialen Vorstellungen geprägt war, zu massiver öffentlicher Einflussnahme durch diese Staaten, in denen Religions- und Glaubensfreiheit wie auch Toleranz einen weitaus höheren Stellenwert, aber auch eine tiefergehende Verwurzelung hatten, als das in Deutschland bis dahin der Fall war. Insofern verdient die Frage, was bedeutete der politische Umschwung für das Leben und das Wirken jener Freikirchen, deren Wurzeln in den angelsächsischen Ländern liegen und die entweder in geschwisterlicher Verbundenheit, wie im Kongregationalismus, oder in verfassungsrechtlich und kirchenordentlich verankerter Verbindlichkeit, wie verschiedene weltweite Kirchen – in diesem Referat insbesondere die methodistischen – mit diesen Kirchen zusammenwirken.

An drei ganz unterschiedlichen Themenfeldern soll diese Frage untersucht werden. Dies geschieht in dem Bewusstsein, dass derartige Fragen sich für die traditionellen national orientierten Territorialkirchen nicht stellen, sie also einen besonderen Aspekt freikirchlicher Erfahrung umfassen. Es geht neben (1) der Beurteilung der Lage nach dem Ende von NS-Staat und Krieg um (2) die Beziehungen zu den Mi-

litärregierungen und (3) Konsequenzen aus den Veränderungen durch die neuen Grenzen im Osten und das Verhältnis zum österreichischen Zweig der Kirche. Zwei andere beachtenswerte Blickwinkel, (1) die internationale kirchliche Nachkriegshilfe, die zu ökumenischen Kontakten auf einer ungewohnt breiten Basis führte, und (2) die Praxis der Entnazifizierung, brauchen hier nicht neu erschlossen zu werden, weil es dazu bereits erste Untersuchungen gibt.¹

Die folgende Darstellung beruht überwiegend auf der Untersuchung von Berichten der Superintendenten der Methodistenkirche sowie weiteren überregionalen Berichten aus dem Bereich der Evangelischen Gemeinschaft.² Beide Kirchen methodistischer Tradition sind in jährlich tagenden „Konferenzen“ organisiert. Diese Konferenzen bilden jeweils auch eine wirtschaftliche Einheit, insofern sie die Anstellungsträger aller hauptamtlichen Mitarbeiter und die Rechtsträger sämtlichen kirchlichen Eigentums sind. Die Superintendenten sind für bestimmte Bereiche innerhalb der „Konferenzen“, nämlich den „Distrikten“, gleichsam der verlängerte Arm des aufsichtführenden Bischofs. Alle 1946 wirkenden Superintendenten waren ohne politischen oder anderen außerkirchlichen Einfluss in ihre Ämter berufen oder gewählt worden. Insofern gab es nach 1945 keine Veranlassung, sie „auszuwechseln“. Das wäre auch kirchenrechtlich ohne ein nach der Ordnung der Kirche geregeltes Verfahren gar nicht möglich gewesen. In der Methodistenkirche war die Tätigkeit eines Superintendenten durch die Ordnung zeitlich begrenzt, so dass Wechsel in der Leitungsverantwortung in den folgenden Jahren nicht aus disziplinarischen, sondern aus Ordnungsgründen vollzogen wurden. Dieser Praxis liegt ein funktionales Verständnis des Amtes zugrunde. Insgesamt bestand weder zur personellen noch zur organisatorischen Neuordnung eine Veranlassung, wie etwa in der EKD.

1 (1) Karl Heinz Voigt, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), KGE III/6, Leipzig 2004, S. 201-206, dort weitere Literatur.

(2) Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen. emk studien 1, Stuttgart 1998, S. 183-209 zeigt Beispiele auf.

2 Namen und Lebensdaten der Berichterstatter mit Hinweise auf die Fundorte der Berichte im Anhang.

Die Aufgabenstellung der Superintendenten und die Rechtsstellung der Konferenzen geben den Berichten die inhaltliche Ausrichtung. Von weitreichender Bedeutung waren früher die jeweils gegebenen Einblicke in den „Stand des Werkes“. Für diesen Vortrag sind nur die drei hier interessierenden Fragen beachtet. Damit sind andere wichtige Informationen über die Toten in der Pastorenschaft und in den Gemeinden, die Flüchtlinge, die Hungersnot und andere menschliche Sorgen wie auch die Zerstörung von kirchlichem Eigentum, die Probleme mit Gottesdiensträumen, die Wohnungsnot usw. in diesem Beitrag nicht berücksichtigt.

Zu erwähnen ist noch, dass es sich 1946 um die ersten Nachkriegsberichte handelte. Nach 1943 konnten in diesem Jahr die Konferenzen erstmals wieder tagen.

1. Einblicke in Superintendentenberichte von 1946³

1.1 Von „feindlichen Truppen“ bis zu „geistiger Befreiung“

Die Erfahrung von NS-Diktatur und Kriegsende wird in ganz unterschiedlichen Begriffen bewußt oder unbewußt bewertet. E. Bormann sprach vom Kommen des „Feindes“ und dem Einrücken der „feindlichen Truppen“. Etwas milder war die Formulierung von der „Besetzung durch amerikanische Truppen“ (P.Scharpff). In den apokalyptische Züge tragenden Ereignissen, schrieb P. Huber, ist das „Elend über uns hereingebrochen“. Auch das verschiedentlich als „Zusammenbruch“ (K. Göbel, O. Hänisch, H. Mann) bezeichnete Ende vermittelt das Gefühl eines schicksalhaften Geschehens, das einfach eintrat, obwohl weitere Ausführungen diesen Eindruck wieder aufheben. Dramatisch schrieb H. Georgi den Vergleich mit einem „Wrack auf wildaufgepeitschten Meere, das die rasende Sturmflut in die Tiefe zu reißen droht.“ Mit

3 Soweit es sich um Zitate aus den Berichten an die Konferenzen handelt, verweise ich auf die nachfolgende Liste der Berichterstatte und die entsprechenden Quellen und verzichte auf Einzelhinweise.

einem anderen Bild beschrieb E. Bräunlich, zugleich Hamburger Diakoniedirektor, die Entwicklung als einen „dämonische[n] Prozess..., der uns in einen Abgrund der Bodenlosigkeit stürzt.“ Die Interpretation als „Schicksalswende“ (K. Göbel), die auf „die gewaltige Hand Gottes“ zurückgeführt wurde, eröffnete bereits eine neue Zukunft. Den weitesten Horizont sah O. Hänisch. Die Verachtung des Volkes, das den Namen 'deutsch' trägt, schmerzte ihn. Aber ihm war klar: „Die Prinzipien der nationalsozialistischen Weltanschauung standen in einem unversöhnbaren Gegensatz zum Christentum. Die Bekämpfung des Christentums ging mit der Aufrichtung einer Religion des Blutes Hand in Hand... Mit der Zerstörung des nationalsozialistischen Machtwillens und der Verwerfung seiner weltanschaulichen Grundgedanken war für einen großen Teil unseres Volkes das Erlebnis einer geistigen und religiösen Befreiung verbunden.“ H. Mann sprach von dem „dahingesunkenen politischen System mit seinem dämonisch-antichristlichen Charakter“ und sah in dem „militärischen, wirtschaftlichen, politischen und geistigen Zusammenbruch“ für das deutsche Volk einen „Sturz in die Tiefe“.

1.2 Theologische Deutung des Geschehens und Konsequenzen

Ursache des Debakels ist, dass das deutsche Volk sich von Gott entfernt hat. Das musste zum „Gericht Gottes“ mit dem „Zerbruch unseres Vaterlands mit tiefem Weh... und all der Not und Schuld“ führen (P. Riedinger). Nun erntete es die „Frucht seiner Werke“. (H. Mann) Es hat sich gezeigt, wie der Mensch ohne Gott zu den größten Grausamkeiten fähig war. Eine Unterscheidung zwischen gut und böse war ihm schlechterdings nicht mehr möglich, daher wurde der Mensch maßstablos. Hier sprach der Diakoniedirektor Bräunlich verdeckt über „den dämonischen Prozess“, den er in seinen Erfahrungen mit der Entfernung jüdischer Ärzte, den Belastungen der Euthanasiegesetze und andere Maßnahmen im Gesundheitswesen offensichtlich erleiden musste. „Wer sich den Händen Gottes entwindet, wird in Menschenhände fallen.“

Im Februar 1946 nahmen die Superintendenten der Methodisten-

kirche unter dem Vorsitz von Bischof Melle eine „EntschlieÙung“ an, die in den Gemeinden diskutiert werden sollte. Da diese Gemeindebezogenheit eines „Wortes“ – wie es scheint – einmalig war, soll es hier erwähnt werden. Es heiÙt darin einleitend: „Gott redet in dieser Zeit ein hartes Gerichtswort zu den Völkern, aber vor allem zu Seiner Gemeinde. Weil Er das Wort des Heils über die Gemeinde gesprochen hat, deshalb können die Völker auch heute das Gerichtswort nur dann hören und verstehen, wenn es die Gemeinde zuerst gehört und verstanden hat. Darum kommt es in erster Linie darauf an, wie die Gemeinde dieses Wort hört und beantwortet. Wir als Glieder der Gemeinde Jesu sind um dieser Verantwortung willen gehalten, der Welt den Weg aus dem Zorngericht Gottes heraus und zur Gnade hin zu weisen...“⁴

Diese „EntschlieÙung“ nahm einen wesentlichen Aspekt der Diskussion im Methodismus auf, ohne ihn später maßgeblich zu beeinflussen. In der Mehrzahl der Superintendentenberichte wurde das Gericht Gottes fast volkskirchlich als ein Gericht am Volk gedeutet. Diese „EntschlieÙung“ rief die Gemeinden in eine besondere Verantwortung. Sie sollten das Gerichtswort Gottes zuerst hören und beantworten. Aber genau hier scheint sich das Problem in den weiteren Darlegungen zu zeigen. Die Schuld der Kirche trat zurück, die Belastung des Volkes wurde betont. Konnte sich die Gemeinde hinter dem Gericht, das das Volk traf, „verstecken“? Fand sie in der Anonymität des Volkes den weiten Raum, der das konkrete Bekennen konkreter Schuld verbergen sollte? Konkrete Erfahrungen der Gemeinden und der Kirche wurden in den Berichten selten ausgesprochen und wo sie erwähnt wurden, geschah das fast beiläufig, manchmal vielleicht unbeabsichtigt in Zusammenhängen, die Veränderungen und Zukunftsperspektiven schildern.

Zurück zu der „EntschlieÙung“ der Superintendenten aus dem Februar 1946. Dort war, wie in der Mehrzahl der Superintendentenberichte, in Verbindung mit dem Gericht immer auch von der Gnade die Rede. Das gab der Deutung eine entscheidende christliche Note. Die Hinweise auf die Gnade Gottes richteten die Blicke schnell wieder in die Zukunft,

4 Karl Heinz Voigt, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945. Einführung und Dokumentation, Frankfurt/M. 2005, S. 88

die als „Gnadenzeit“ qualifiziert wird. Wenn die Gemeinde zuerst das Gerichtswort Gottes gehört hat, dann wird sie – wie die Entschließung sagt – in der Lage sein, „der Welt den Weg aus dem Zorngericht Gottes heraus und zur Gnade hin zu weisen.“ Damit war das eine große Thema angesprochen, das in fast allen Berichten auftauchte: Gnadenzeit, das hieß: Zeit der Evangelisation, der Einladung zur Umkehr, der Erneuerung der Lebensgrundlage, der Begründung einer neuen Ethik für den Einzelnen und die Gesellschaft. So wurde die politische Befreiung und der gesellschaftliche Neuanfang zu einer Herausforderung für Kirche, den Menschen das entscheidende Wort zu sagen. Dieses erscheint fünfzig Jahre später als ein bemerkenswertes Motiv der Evangelisierung der zerbrochenen Gesellschaft. „Eine im letzten Grunde religiöse Krise kann nur mit religiösen Mitteln bereinigt werden. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich für uns eine ungeheure Verantwortung, mit den durch nichts zu ersetzenden Heils- und Erlösungskräften des Evangeliums von Jesus Christus mitzuhelfen, daß diese Krise überwunden wird,“ so formulierte H. Bräunlich.

Hier ist zu erwähnen, dass H. Bräunlich die methodistische „Erklärung... zur gegenwärtigen Lage“⁵ als einziger in seinen Bericht aufnahm. O. Hänisch bekannte sich zur Stuttgarter Erklärung der EKD vom 18./19. Oktober 1945, auch wenn sie „einen ungestümen Wellenschlag im Denken und Empfinden des Volkes hervorgerufen“ hat. In dem Zusammenhang wünschte er, „daß die Evangelischen Freikirchen recht bald ein klärendes Wort in der Öffentlichkeit sagen“, denn es war „eine scharfe Kritik an der Haltung der Evangelischen Freikirchen... lautgeworden.“ Auch R. Mäurer forderte „ein Wort der tiefen und demütigen Buße“ und erläuterte: „Wir haben keinen Grund, uns zu rühmen, wenn wir in die Vergangenheit sehen. Es hat uns allen der echte Glaube gefehlt.“ Auch P. Huber schrieb: „In Demut beugen wir uns unter seine gewaltige Hand und nehmen aus ihr auch unsere schmerzlichen Verluste hin.“

Eine für die Gesamtkirche mit ihrem Schwerpunkt in den USA

5 Karl Heinz Voigt, Schuld und Versagen der Freikirchen im 'Dritten Reich'. Aufarbeitungsprozesse seit 1945 – Einführung und Dokumentation, Frankfurt/M. 2005, S.86f.

bestimmte „Botschaft“⁶ bemühte sich um eine klärende Darstellung. Bei der Ökumenischen Konferenz für Praktisches Christentum in Oxford 1937 musste man den Eindruck gewinnen, die angelsächsischen Kirchen sahen die Christenheit in Deutschland gespalten in eine kämpfende „Bekennende Kirche“ und eine national-sozialistisch gesteuerte Kirche der „Deutschen Christen“. In diese vereinfachte Vorstellung hatte man die Freikirchen eingeordnet, nachdem sich ihre Vertreter in Oxford zu Wort gemeldet hatten. Natürlich hatten die Delegierten aus den Kirchen, die zur Weltkonferenz gekommen waren, keine Vorstellung von dem Weg, den die Freikirchen in Deutschland unter der Vorherrschaft der Staatskirchen und den sich damit verbindenden Demütigungen und Schikanen hinter sich hatten. Auf dem Hintergrund dieser bitteren Erfahrungen eines vereinfachten Verständnisses der Verhältnisse in Deutschland bis 1945 formulierten die Konferenzen der Methodistenkirche 1946 ihre „Botschaft“. Darin heißt es: Trotz der Gerichtsstürme ist „unser methodistisches kirchliches Werk in seiner Einheit, Geschlossenheit und evangeliumsmäßigen Einstellung erhalten.“ Die letzten Jahre waren „die schwerste Belastungsprobe unseres Werkes. In der Bedrängnis durch widergöttliche Mächte konnte jedoch die biblische Grundlage desselben in keine Weise erschüttert werden... Die Bindung an das Wort Gottes erwies sich als die Kraft, die Einheit zu wahren und Spaltungen abzuwehren.... Auch dem Totalitätsanspruch des Staates gegenüber hielten die Deutschen Methodisten an dem ererbten freikirchlichen Prinzip, an der organisatorischen Verbindung mit der Mutterkirche [in den USA], und an dem vielfach angegriffenen, uns aber lieb gewordenen Namen, fest.“ Die Methodisten, so sahen sie es im frühen Rückblick, hielten sich frei von jeder Konzession an den Staat und lehnten auch jede finanzielle Unterstützung durch den Staat ab.

Im Blick auf die Zeit der Weimarer Republik hat Gunter Stemmler am Beispiel der Methodistenkirche die Frage beantwortet, „ob internationale kirchliche Kontakte Einstellungen oder weltanschauliche Positionen beeinflussen...“.⁷ Damals war es vorwiegend der Einfluss führen-

6 Botschaft, in: Der Evangelist, 67. Jg. Ausg. v. 16. Juni 1946, S.2.

7 Gunter Stemmler, Reduzieren internationale kirchliche Kontakte Vorurteile?. Als Beispiel

der Persönlichkeiten und die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, in die die Freikirchen in diesem politischen Umbruch vom Kaiserreich zur Demokratie engagiert waren. Es scheint als wären nach 1945 die internationalen Kontakte – auch bedingt durch die Kriegsjahre – deutlich geringer gewesen, was sich aber nun bald wieder in das Gegenteil verkehren sollte. Dagegen haben sich in den bedrohlichen Jahren zwischen 1933 und 1945 die kirchlichen Strukturen als eine Art bewahrendes Element erwiesen. Die weltweite Verfassung und die überall verbindliche Kirchenordnung bildeten einen Rahmen, der auch unter erheblichen Anfechtungen von außen, zeitweise auch von innen, Schutz zum eigenständigen und geordneten Überleben bot und bis in die internationalen Beziehungen hinein sofort nach dem Krieg seine Kraft erwies. Der methodistische „Connexionalismus“ als ekklesiologisches Strukturprinzip hatte sich bewährt, als die personale Verzahnung unter der politischen Isolierung litt.⁸

1.3 Wiederaufnahme traditioneller Arbeiten der Gemeinden

Manche Tätigkeiten mussten unter dem Einfluss des Krieges eingestellt werden, andere unter politischem Druck. Der Neuanfang von 1945 erscheint als ein epochaler Einschnitt. „Nach vielen Kämpfen und schweren Nöten stehen wir am Beginn einer neuen Zeit“, stellte P. Scharpff fest. P. Riedinger empfand, dass „manche Fesseln gesprengt worden“ sind. „Die religiöse Freiheit, in der wir heute leben können, hat zu einem neuen Auftrieb geführt“, konnte er ein Jahr nach Kriegsschluss feststellen. Und K. Göbel schrieb, es sei „eine Schicksalswende von ungeheurer Tragweite... Viele Hemmungen unserer Arbeit sind gefallen. Wir dürfen das Evangelium frei und ungehindert verkündigen, Seelsorge üben, Evangelisation halten, Gemeinde bauen und die hoff-

die Bischöfliche Methodistenkirche während der Weimarer Zeit. In: KGZ 17. Jg. (1999), S. 143–148 [143].

8 Carl Ernst Sommer, Die Struktur der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: Karl Steckel/C. Ernst Sommer, Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1984, S. 277–286.

nungsvolle Arbeit an der Jugend wieder fortführen.“ Wer diese Sätze hört, der kann aus ihnen auch zurückschließen, wie eingeschränkt man sich in den vorhergehenden Jahren gewusst hat.

1.3.1 Die Sonntagsschularbeit gehört zu den traditionellen Arbeitsfeldern der Gemeindearbeit seit dem Beginn der Mission in Deutschland. H. Mann schrieb glücklich: „Die Kinder sind heute wieder völlig frei! Die Kinder sind aus der Evakuierung zurückgekehrt und die Bedrohung durch die Bombardierungen sind vorbei.“ Wieder gibt P. Riedinger Einblick in die früheren Probleme. Er berichtete: „In der Sonntagsschul- und Jugendarbeit hatten wir in den vergangenen Jahren die größten Schwierigkeiten. Auf sie hatte der Staat die Hand am schwersten gelegt... Durch den Ausgang des Krieges sind alle Fesseln gefallen.“ Selbst im Erzgebirge, berichtete H. Georgi, fand in der Hitler-Jugend eine „systematische Gegenarbeit“ gegen die Sonntagsschulen statt, so dass die „größeren Kinder durch die Verpflichtungen zum Parteidienst systematisch der Sonntagsschule ferngehalten wurden.“ Jetzt arbeitete man „wieder freier“.

1.3.2 In der Jugendarbeit konnte man dem staatlichen Eingriff nur durch die Selbstauflösung des „Jugendbundes“ entgehen. Er war ein in die Kirche voll integrierter Arbeitszweig. Seit den zwanziger Jahren war der Jugendbund Mitglied in der „Evangelischen Jugend“, die eine Art Spitzenverband darstellte. Am 19. Dezember 1933 wurde die gesamte „Evangelische Jugend“ – und damit auch die methodistischen Jugendbünde – in einem „Schurkenstreich“ durch Reichsbischof Ludwig Müller (1883-1945) im Rahmen eines Abkommens mit dem Reichsjugendführer der NSDAP Baldur von Schirach (1907-1974) ohne deren Zustimmung in die „Hitler-Jugend“ (HJ) eingegliedert. Um dieser Verbindung zu entgehen, lösten sich die „Jugendbünde“ auf, arbeiteten aber in gleicher Weise als Gemeindejugend weiter. Nachdem Hitler mit dem Beginn des zehnten Lebensjahres den Anspruch aller Jugendlichen auf den „Dienst“ im Jungvolk und später in der „Hitler-Jugend“ (HJ) und im „Bund Deutscher Mädchen“ (BDM) beanspruchte, danach die jungen Männer zum

„Reichsarbeitsdienst“ (RAD) und schließlich zum Militär einberief, kam die Jugendarbeit in manchen Gegenden fast ganz zum Erliegen. Bald nach dem Ende des Krieges wurde sie schnell wieder in den früheren Formen aufgegriffen. Die Jugendlichen wünschten wieder „einen organisatorischen Zusammenschluß ähnlich den früheren Jugendbündnissen“, schrieb H. Mann und führte aus: Die aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten und die jungen Männer „sind in einer ernstesten Krise infolge beruflicher und politische Nöte..., was auch ihr Verhältnis zu Christus und der Gemeinde betrifft.“ Aber gleichzeitig konnte die Konferenz in Wiesbaden feststellen – ganz ähnlich, wie es vorher in Stuttgart geschehen war -, „daß nach dem Wegfall der mancherlei Hindernisse unsere Jugendarbeit wieder neuen Auftrieb erhalten hat. Jugendtreffen, Jahresfeste und gegenseitige Besuche finden wieder statt.“ Der Stuttgarter Superintendent P. Huber stellt erleichtert fest: „Elternhaus und Gemeinde stehen wieder im Vollbesitz ihrer Rechte in der Ausübung ihres erzieherischen Einflusses auf die heranwachsende Jugend. Die Jugend... braucht und sucht Führung und ist dankbar für jede äußere und innere Hilfe, die ihr von kirchlicher Seite geboten wird.“ Huber meinte – anders als H. Mann – die Jugend „zeigt sich für religiöse und weltanschauliche Fragen aufgeschlossener wie für politische Tagesfragen.“ Zur Entwicklung der kirchlichen Jugendarbeit machte er eine Bemerkung, die durchaus kritisch verstanden werden kann, wobei nicht die Frage nach der Staatsform im Vordergrund steht, sondern das inhaltliche Zentrum der Jugendarbeit. Huber berichtete: „Die großzügige Unterstützung und Förderung, die der Jugendarbeit seitens der Deutschen Regierung und der Amerikanischen Militärregierung zuteil wird, zeigt, wie man die Jugend zur Trägerin der demokratischen Staatsform und Idee heranbilden möchte. Die Aufgabe der Kirche wird sein, der Jugend die religiösen und moralischen Kräfte zu erschließen, die aus dem Gehorsam gegen das Wort Gottes und der Gemeinschaft mit Christus fließen.“ Und er fügte hinzu. „Ohne sie bleibt jede erzieherische Arbeit ein armseliges Beginnen.“

1.3.3. Die Notlage in der Bevölkerung, gekennzeichnet durch Flüchtlin-

ge, zerstörte Wohnungen und hungernde Menschen forderte zu diakonischer Hilfe heraus. Noch zeichneten sich die große Hilfsaktionen der Ökumene und der weltweiten Kirche nicht ab. Ein Umdenken war auch gefordert. H. Mann stellte fest: „Die beinahe lückenlose soziale Betreuung der Volksgenossen durch das vergangene System hat tatsächlich die christliche Liebestätigkeit weithin überflüssig gemacht.⁹ Viele Gemeinden berichten, daß sie keine Armen haben. Durch den gewaltigen Sturz in die Tiefe, den unser Volk durch den militärischen, wirtschaftlichen, politischen und geistigen Zusammenbruch erlebte, ist die Lage grundlegend geändert.... Wohnungsvermittlung, Stellenvermittlung, Kleiderversorgung, Möbelversorgung, Lebensmittelversorgung usw.“ sind dringend notwendig. Der Blick schien hier weitgehend auf die Gemeinden eingeengt. Die Not der nichtarischen Bevölkerung und aus den Nachbarländern Deportierten, - die, wie in Bremen, wo die methodistische Kirche für Gottesdienste Holländern zur Verfügung gestellt wurde, denen man aus der Gemeinde Brot und andere Unterstützungen zusteckt – scheint nicht gesehen worden zu sein. Um den „Flüchtlingsströmen, die vom Osten einmünden“ zu helfen, hat der Hamburger Pastor Wilhelm K. Schneck (1901-1974) schon im Oktober 1945 einen „Suchdienst“ eingerichtet. Dort war Albert Kampf (1885-1975) hauptamtlich tätig, um nach dem Verbleib Geflüchteter Methodisten zu forschen, Familien zusammenzuführen, Flüchtlinge in der Diaspora durch monatlich eine Predigt und schon 1946 durch die Zusendung des Herrnhuter Losungsbuches zu betreuen.¹⁰ Die enorme Hilfe, die durch die Krankenhäuser der Diakonissen geleistet wurde, ist in den Berichten der Superintenden ten nicht erfasst, weil die Mutterhäuser selber an die Konferenzen berichteten.

9 Die NSV (Nationalsozialistische Volkswohlfahrt) war die große Wohlfahrtsorganisation der NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei) und wurde ergänzt durch die großangelegte Sammelaktion WHW (Winterhilfswerk) und das Hilfswerk „Mutter und Kind“ mit Beratungsstellen und Kindererholung, um den Einfluss kirchlicher Diakonie zurückzudrängen. Zur Bedeutung der NSV für freikirchliche diakonische Tätigkeit: vgl. Astrid Giebel, Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Baptismus-Studien Band 1, Kassel o. J. (2000), passim.

10 Martin E. Brose, Albert Kampf (1885-1975). Biographie, Privatdruck 2004, 43f – Kopie im Zentralarchiv der EmK in Reutlingen.

Aber auch die Gemeinden waren engagiert, wie H. Mann schrieb, in „Wohnungsvermittlung, Stellenvermittlung, Kleiderversorgung, Möbelversorgung, Lebensmittelversorgung“. Auch die seelsorgerliche Begleitung derer, „die Gedankengänge des Nationalsozialismus in sich aufgenommen und nun vor den zerbrochenen Götzen stehen, die sich als leer und hohl erwiesen haben..., die unter diesem Zusammenbruch unsagbar leiden und nun davor stehen, sich eine neue Zukunft zu bauen“, wie P. Riedinger es beobachtet hatte, war eine enorme Herausforderung. Es sollte nicht mehr lange dauern, bis ein Hilfswerk organisiert und die Gemeinden zur Selbsthilfe monatlich den „Bruderpennig“ sammelten.

(4) Die gesellschaftliche Verantwortung war schon immer integraler Bestandteil methodistischer Arbeit, auch wenn sie in den deutschen Kleinstaaten und im Kaiserreich kaum die Öffentlichkeit erreichen konnte. In der bereits erwähnten „Botschaft an die Mutterkirche“ hieß es ausdrücklich: Wir sind bereit, „unseren Beitrag zu leisten am Neuaufbau des religiösen, kirchlichen und sozialen Lebens unseres Volkes, sowie mitzuwirken an der Verständigung und Versöhnung der Völker zur Förderung eines wahren und dauerhaften Friedens im Geiste des Friedensfürsten.“ Damit verbanden die fünf Konferenzen in Deutschland an die weltweite Kirche die Bitte, die „mahnende Stimme zu erheben und den Einfluß gelten zu machen, um die noch schwebende Kriegsgefangenenfrage einer raschen Lösung zuzuführen und dem Flüchtlingsekel, der Ernährungs- und Wirtschaftskrise zu steuern.“ Veranlasst durch die Generalkonferenz der Weltkirche kam es bald in den methodistischen Konferenzen aller Erdteile und damit auch in Deutschland zu Ausschüssen, in denen jährlich die Friedensfrage diskutiert und dazu Beschlüsse gefasst wurden. Daneben gab es andere Aktivitäten, die die Gesellschaft aus dem Blickwinkel des Reiches Gottes zu beeinflussen suchten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die vier genannten Bereiche traditionelle Aktivitäten der methodistischen Gemeinden wieder aufnahmen. Sie zielten damit auf das alte Kernanliegen: Die Mission

durch Evangelisation und Diakonie mit der Hoffnung auf Erneuerung in den Gemeinden und in der Gesellschaft. Es sollte sich bald zeigen, dass dieses in Zukunft nur noch im Bewusstsein weltweiter Verantwortung wirksam möglich sein würde. Das führte in ökumenischer Gemeinschaft zu dem Schlagwort „Global denken – lokal handeln.“

2. Beziehungen zu den Militärregierungen¹¹

Für eine überregional wirkende Kirche brachte die Einteilung in vier Besatzungszonen neue Probleme mit sich. P. Huber, dessen Distrikt teilweise in der amerikanisch und teilweise in der französisch besetzten Zone lag, schrieb: „Wir sind uns freilich... bewusst, dass wir... in Besatzungszonen zu denken und zu handeln“ haben. Der Distrikt von O. Hänsch erstreckte sich sogar über drei Zonen. Er zog die Konsequenzen und richtete neben seinem Wuppertaler Dienstsitz in der britischen Zone „Kirchliche Verwaltungsstellen“ in Kassel für die amerikanische und in Erfurt für die sowjetische Zone ein, um Kontakte wahrnehmen zu können. Aus der amerikanischen Zone berichtete P. Riedinger, „daß die Militärregierung unserem Werk und unserer Arbeit viel Verständnis entgegengebracht hat.“ In dem Zusammenhang bemerkte er, „Unsere Säle, die vielfach beschlagnahmt waren, sind ihrem Zweck zurückgegeben worden.“ Um welche Probleme es schon beim Einrücken der amerikanischen Truppen ging, zeigt ein Brief von Pastor Friedrich Rott (1892–1976), der seine Winnender Gemeinde als eine „Tochterkirche“ der amerikanischen Methodisten bezeichnete. Er ersuchte den Kommandeur der amerikanischen Militärbehörde noch während des Krieges um eine Genehmigung, die Gottesdienste weiter halten zu dürfen und ihm für seine Wege zu den Filialgemeinden im Raum Win-

11 Es bleibt der zukünftigen Forschung vorbehalten, das Verhältnis zwischen den methodistischen Kirchen und den Militärregierungen umfassend zu erheben. Hier kann es lediglich darum gehen, auf dieses bisher nicht bearbeitete Themenfeld aufmerksam zu machen und einige konkrete Berührungen aufzuzeigen, wie sie sich überwiegend in den Berichten der Superintendenten widerspiegeln.

nenden einen „entsprechenden Reisepass“ auszustellen.¹² Es war, wie P. Scharpff schrieb, neben allen seelsorgerlichen und gemeindebezogenen Aufgaben sehr zeitraubend, bei städtischen Behörden, Kirchenbehörden und endlich der Frankfurter Militärregierung „die Anmeldung und Anerkennung unserer Arbeit zu erwirken..., auch sonst allerlei Lizenzen zu bekommen und manche Gesuche vorzubringen.“ Aus Hamburg berichtete E. Bräunlich: „Die Freigabe eines Autos durch die Militärregierung für kirchliche Belange soll dankbar anerkannt werden, doch die geringe Zuteilung an Betriebsstoff ermöglichte bisher nur monatlich eine Reise auf dem Distrikt.“ Zugfahrten – gelegentlich in Güterzügen – waren mit sehr langen Wartezeiten und unbequemen Plätzen verbunden. Manchmal musste man stundenlang bei strömendem Regen außen auf einem Puffer sitzen. Selbst die Personenzüge waren ohne Heizung und manchmal ohne Fensterscheiben.

1941 mussten alle kirchlichen Zeitschriften ihr Erscheinen einstellen. Nur das bescheidene, leicht kontrollierbare „Amtsblatt“ konnte weiter gedruckt werden. Trotz Papierknappheit setzten bald die Bemühungen um das Wiedererscheinen der Zeitschriften ein. Dazu mussten Lizenzen bei den Militärregierungen eingeholt werden. In München erreichten die Pastoren Paul Haug (1902-1977)¹³ und Karl Merz () „durch das Entgegenkommen der Militärregierung“ die Herausgabe der Zeitschrift Die Friedensglocke für die amerikanische Zone. Die Lizenz erhielt nicht die Kirche, sondern Georg Haug als Person. Unabhängig davon haben die Pastoren Karl Wagner (1901-1964), Tailfingen, und Theophil

12

13 Aus einem bisher nicht erforschten Anlass hat die Münchener Gauleitung der NSDAP im Januar 1941 „streng vertraulich“ eine Auskunft über „die politische Zuverlässigkeit“ Haugs eingeholt und durch den Reichsverband der deutschen Presse um die „Erstellung eines kurzen politischen Gutachtens“ gebeten. Der Beantwortung diente ein vervielfältigter Fragebogen, in dem u. a. erhoben wurde: Mitglied der NSDAP: Nein;- Zugehörigkeit zu Gliederungen, angeschlossenen Verbänden der Partei usw.? Mitglied der NSV;- Bekleidet derselbe ein Amt innerhalb der Partei...? Nein;- Ist Frau in Frauenschaft? Nein;- Sind Kinder in HJ(Hitlerjugend), BDM (Bund Deutscher Mädel), JV (Jungvolk)? Diese sind noch zu jung;- Soziales Verhalten: Gut; - Haug ist als politisch einwandfrei hier bekannt, beteiligt sich rege an allen Sammlungen, veranstaltet zu Gunsten des WHW (Winterhilfswerk) Vortragsabend, grüßt ausschließlich mit „Heil-Hitler“. Seine Einstellung zur NSDAP, d. h. zum Nationalsozialismus ist positiv.“ Bundesarchiv Koblenz, Material des Berlin Document Centers.

Höfle (1899-1984), Ebingen, durchgesetzt, in der französischen Zone ebenfalls eine Zeitschrift herausgeben zu dürfen. In Berlin konnte Ernst Scholz (1894-1972) die Friedensglocke und das Informationsblatt Aus dem Werk herausgeben. Zu weiteren erfolgreichen Verhandlungen, die Hauptzeitschrift Der Evangelist wieder herausgeben zu können, kamen J. W. Ernst Sommer (1881-1952) und Friedrich Wunderlich (1896-1990) im amerikanischen Hauptquartier in Frankfurt/M. Wunderlich hatte einige Zeit in Evanston/Ill. studiert und Sommer war der Sohn einer englischen Mutter. Solche biographischen Merkmale schienen damals besonders hilfreich. Am 21. April 1946 erschien in Frankfurt die erste Nachkriegsausgabe in der Druckerei des Verlags Otto Lembeck. Ein Versuch der Zusammenführung mit der Ausgabe in der französischen Zone hatte keinen Erfolg. H. Mann, der glücklich über das Wiedererscheinen der Zeitschriften war, schrieb in seinem Bericht: „Es ist eben nicht so, wie wir uns damals einreden wollten beim Verbot der christlichen Presse, daß sich damit im Grunde nichts geändert habe, sondern es war damit in Wirklichkeit eine große Lücke in unserer kirchlichen Arbeit entstanden.“

Eine andere Initiative hatte es in Heilbronn durch die Pastoren Karl Dahn (1903-1980) und Gerhard Kromrei (1900-1960) gegeben. Sie erreichten bei der Militärregierung eine Lizenz für eine „Arbeitsgemeinschaft für Bibelmission“. Ähnlich konnte Pastor Walter Ulrich (1901-1980) die Genehmigung zum Druck eines Andachtsbuches mit Texten verstorbener Pastoren der Methodistenkirche erreichen. Noch einige Jahre wurden alle kirchlichen Drucksachen mit Genehmigungsnummern der verschiedenen Militärregierungen versehen.

Nachdem Jungvolk, Bund Deutscher Mädchen und Hitler-Jugend für sich den ganzen Bereich der Jugendarbeit durch Teilnahmepflicht in Anspruch genommen hatten und die Jugendarbeit fast ganz zum Erliegen gekommen war, schenkten die Militärregierungen diesem Arbeitsbereich große Aufmerksamkeit. Wie E. Bräunlich berichtete, gab die britische Militärregierung am 14. August 1945 eine Verfügung heraus, in der es hieß: „Nachdem alle Organisationen der Hitlerjugend von der Militärregierung aufgelöst sind, wird die Gründung starker Jugendgrup-

pen auf freiwilliger Grundlage mit religiösen, kulturellen oder Zwecken der Erholung unterstützt werden. Demzufolge ergeht die Aufforderung, Anträge zur Genehmigung von Jugendgruppen einzureichen.“ Um diese Verfügung mit Leben zu füllen, führten einige Vertreter der Methodistenkirche im Obersten Hauptquartier der britischen Militärregierung in Bünde/Westfalen Gespräche. Über das Ergebnis berichtete E. Bräunlich: „1. Wo sich die Arbeit der Jugendgruppen auf biblische Unterweisung und seelsorgerliche Betreuung beschränkt, ist eine Anmeldung nicht notwendig. Werden zu der Arbeit jedoch auch Formen der bündischen Jugendarbeit (Freizeiten, Wanderungen, usw.) benützt, so muß die Anmeldung erfolgen. 2. Es wurde betont, daß die Jugendämter in bezug auf kirchliche Jugendarbeit seitens der Militärregierung lediglich als Annahmestellen für die Meldungen gesehen werden. Die Jugendämter haben keinerlei Recht zum Einspruch oder Eingriff im Blick auf die Jugendarbeit der Gemeinden, sind vielmehr gehalten, die kirchliche Jugendarbeit nach Möglichkeit zu unterstützen. 3. Bei der Anmeldung ist der Charakter der betreffenden Jugendarbeit deutlich zu machen. Handelt es sich bei einer Gruppe um eine Neugründung, so ist dies bei der Anmeldung zum Ausdruck zu bringen.“ Die hier an die Gemeinde weitergegebene Anweisung zeigt, wie die Militärbehörden bis ins Einzelne einen gesellschaftlichen Neuaufbau organisierten.

Karl Heinz Grüneke (1921-2005), damals einer der wenigen Studenten am Frankfurter Predigerseminar, hat mir über die persönlichen Kontakte von Seminardirektor Dr. J. W. Ernst Sommer zu Männern der Militärregierung erzählt. Ein Vertreter kam regelmäßig ins Seminar, um sich wie ein Sekretär Briefe ins Ausland diktieren zu lassen. Damals war es deutschen Staatsbürgern noch nicht erlaubt, wieder Kontakte mit dem Ausland zu pflegen. So ging Sommers Post zu den Methodisten nach Amerika, Skandinavien und in die Schweiz, z. B. nach Genf, wo er den englischen Methodistenprediger Henry Carter (1874-1951), Sekretär für Flüchtlingsfragen in der ökumenischen Zentrale, besuchen wollte, als Dienstpost aus dem amerikanischen Hauptquartier an die Empfänger. Sommer bekam seine Einreisegenehmigung in die Schweiz eher als seine Ausreisegenehmigung aus Deutschland. Auch das erste

aktuelle Foto in dem Sonntagsblatt *Der Evangelist* ist von einem Bildjournalisten der amerikanischen Dienststellen aufgenommen worden, da die Deutschen noch kein Fotomaterial wieder erwerben konnten.¹⁴ Waren die Freikirchen in den von Engländern und Amerikanern besetzten Gebieten auf keine Vermittlung zu den Militärregierungen angewiesen, so gestaltete sich das aus historischen Gründen im Bereich der Sowjetisch Besetzten Zone anders. Mit der Anerkennung durch das Militärkommandos der Roten Armee wurde bereits am 17. Mai 1945 ein Magistrat von Berlin gebildet. Zu ihm gehörte auch ein Beirat für kirchliche Angelegenheiten. Vertreter der römisch-katholische Kirche wurde Pfarrer Peter Buchholz. Propst Grüber wurde berufen, neben der Landeskirche auch die Freikirchen und anderen Denominationen zu vertreten. Ende 1945 wurde auch ein Referent für jüdische Angelegenheiten berufen.¹⁵ „Die größte Arbeit machten dem Beirat für kirchliche Angelegenheiten die kleinen Gruppen und Sekten, die überprüft und lizenziert werden mussten,“ erinnert sich Grüber und bemerkt, er habe „in dieser Zeit ein gutes Verhältnis zu den Freikirchen bekommen, insbesondere zu den Methodisten, deren führende Männer zum Teil aus der Nazizeit vorbelastet waren, so Bischof Melle, ein lauterer und tieffrommer Mann, den wir besonders bei den Amerikanern verteidigten.“¹⁶ Da sich die drei Vertreter im Beirat des Magistrats nicht in der Lage sahen, in den konkreten Fragen des kirchlichen Lebens (z. B. Zuteilungen von Kohlelieferungen zum Heizen von Kirchen) die Freikirchen zu vertreten, wurde am 4. April 1947 offensichtlich auf Anregung von Grüber eine Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Berlin gebildet. Sie nahm in Zukunft die Verteilung von Kohlen und anderen Gütern, die vor allem von der sowjetischen Besatzungsmacht zur Verfügung gestellt wurden, wahr. In diesem Fall waren – anders als zu den Behörden der angelsächsischen Länder – die

14 *Der Evangelist*, 67., Jg. (1946) v. 30. 6.1946, S. 3 nach Mitteilung von Karl Heinz Grüneke, der selber auf diesem Bild zu sehen ist. Die amerikanische Ausgabe der Zeitschrift erfolgte im St. Michael Verlag Frankfurt/M. mit der Zulassung Nr. US-W-2003 der Nachrichtenkontrolle der Militärregierung. gedruckt in der Druckerei Otto Lembeck, Frankfurt.

15 Heinrich Grüber, *Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten*. Köln/Berlin 1968, S. 238.

16 Ebd., S. 239.

Vertreter der traditionell deutschen Kirchen zum Vermittler zur Militärregierung geworden.

Daneben gab es eine anderen Schiene, die die Genfer Ökumene gelegt hat. Als ihr Vertreter war Stuart W. Herman (*1909) erstmals im August 1945 wieder in Berlin. Ihm hat Bischof Otto Dibelius (1880-1967) erklärt, es sei beschlossen, unter Einbeziehung der Freikirchen einen Berliner Ausschuss für Wiederaufbau und kirchliche Hilfsaktionen zu gründen. Der wurde aber nach der Bildung des Evangelischen Hilfswerks am 31. August 1945 in Treysa überflüssig.¹⁷

Im Westen hatten natürlich persönliche Kontakte, manchmal Freundschaften eine nicht zu übersehende Bedeutung. Amerikanische Chaplains besuchten schon sehr früh führende Methodisten, wie z. B. Bischof Melle¹⁸ und bald auch die deutschen Konferenzen. Sie überbrachten Grüße aus ihren Heimatkonferenzen in den USA und waren Botschafter der Versöhnung. Sie kamen nicht selten in Begleitung von Vertretern der amerikanischen Militärregierung. Zu den eindrucksvollen persönlichen Kontakten gehörte die Freundschaft zwischen dem späteren Bischof J. W. Ernst Sommer und Professor Franklin H. Littell (*1917), der jahrelang als Kontaktmann der amerikanischen Kirchen in Deutschland arbeitete und zugleich in enger Verbindung mit der amerikanischen Militärregierung stand. Littell und seine Frau ließen die in Deutschland geborenen Kinder nicht durch US-Chaplains, die es reichlich gab, taufen, sondern durch J. W. E. Sommer. Es war ein Zeichen der Versöhnung. Immerhin hatte Littell von Bischof Melle noch geschrieben, er „verriet... die Kirche“, als er „seinen Frieden mit den Nazis machte, indem er seine Gemeinden, für die er verantwortlich war, zu pietistischen Konventikeln reduzierte...“.¹⁹

Eine Invasion von US-Chaplains gab es anlässlich der ersten Nachkriegs-Zentralkonferenz 1946. Sie tagte infolge eines Schlaganfalls,

17 Martin Backhaus, Ökumene und Diakonie in Berlin 1945-1951. In: Ev. Bildungswerk Berlin, Georges Casalis und die Ökumene in Berlin nach dem Zweiten Weltkrieg. Dokumentation 98/1993, S. 95-105 (98).

18 Clemens Vollhals (Bearb.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945, AKZ Göttingen 1988, S. 144

19 Franklin H. Littell, Von der Freiheit der Kirche, Bad Nauheim 1957, S. 21.

den der aufsichtführende Bischof Melle erlitten hatte, unter der Leitung der amerikanischen Bischöfe Raymond J. Wade (1875-1970) aus Detroit und Paul N. Garber (1899-1972), damals in Genf. Der Vorsitzende konnte neben Gästen aus mehreren europäischen Ländern 36 amerikanische Chaplains begrüßen. Unter den Gästen befanden sich auch der Mennonit Dr. M. C. Lehmann, der für freikirchliche Angelegenheiten in Berliner amerikanischen Hauptquartier tätig war und ein Captain Kenny, der im Frankfurter Hauptquartier religiöse Angelegenheiten bearbeitete. Ein besonderer Dank wurde durch die Berliner Delegierten der dortigen amerikanischen Militärregierung übermittelt, weil sie sich erfolgreich für die Möglichkeit der Teilnahme der Delegierten aus der Sowjetisch Besetzten Zone engagiert hatte.

Zwei bemerkenswerte Erwähnungen sind aus den Berichten der Evangelischen Gemeinschaft aufzunehmen. Die amerikanischen Bischöfe George E. Epp (1885-1970) und John J. Stamm (1878-1956) trafen am 31. Juli 1947 später als erwartet ein. Es hatte Probleme mit den Reise genehmigungen gegeben. An der von ihnen geleiteten Zentralkonferenz vom 13. bis 17. August 1947 in Heidelberg nahmen Delegierte aus allen vier Besatzungszonen und aus der Schweiz teil. Im Abschluss-Gottesdienst in der Heidelberger Stadthalle wurde Reverend Butler ordiniert. Entsprechend der Ordnung der Kirche hatte seine Heimat-Konferenz in Michigan, USA, den jungen Kandidaten zur Ordination erwählt. Butler war zu dieser Zeit im Chief-Chaplain-Office der Militärregierung in Frankfurt tätig. An der Ordination haben neben den beiden Bischöfen auch Superintendent Ernst Pieper (1884-1972) als Präsident des Kirchenvorstands in Deutschland und Oberleutnant Chaplain Decker, der in Frankfurt stationiert war, mitgewirkt. Ein typischer Ausdruck einer international organisierten Kirche. Mit ihren Gesprächen im Office of Publication Control in Stuttgart hatten die amerikanischen Bischöfe eine besondere Mission zu erfüllen. Es ging um die Aufhebung einer durch die Militärregierung angeordneten Vermögenssperre für einen Teil des der Evangelischen Gemeinschaft gehörenden Stuttgarter Christlichen Verlagshauses, um Drucklizenzen und um Papierzuteilungen. Die Unternehmensgruppe Christliches Verlagshaus mit der in Druckhaus-West

umbenannten Druckerei hatten sich Probleme eingehandelt, weil sie den Herold-Verlag übernommen hatten. Der war 1936 von den jüdischen Eigentümern Erich und Dr. Richard Lenk erworben worden. Hinzu kam, dass der Direktor des Unternehmens, Pastor Georg Dick, der zugleich als Redakteur der kirchlichen Zeitschriften verantwortlich zeichnete, wegen seiner Nazi-Vergangenheit durch die amerikanische Militärregierung von seinen Aufgaben entbunden war. An seiner Stelle wurde ein an die Kirche nicht gebundener Treuhänder eingesetzt. Der von der Kirche beauftragte Redakteur bekam keine Lizenz. An seiner Stelle wurde der Prokurist des Herold-Verlags, ein gewisser Herr Brück, tätig. Die Vermögenssperre für den Herold-Verlag blieb bestehen, nachdem die anderen Unternehmen davon wieder befreit waren.

Dieser kurze Überblick zeigt, wie vielfältig die Beziehungen zwischen den methodistischen Kirchen und den Militärregierungen waren. Sie beruhten darauf, dass beide Kirchenzweige in Deutschland integrierte Teile von weltweit organisierten Kirchen sind, die ihre internationalen Beziehungen auch während der NS-Zeit nicht abgebrochen haben.

Das Interesse der amerikanischen und englischen Militärregierungen, die Kirche nach der Praxis ihrer Heimatländer in die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens einzubeziehen, ist hier für die Freikirchen in besonderer Weise zum Tragen gekommen. Jedenfalls mussten es Baptisten, Mennoniten und Methodisten so empfinden, nachdem sie in Deutschland durch die im 19. Jahrhundert gegen sie ausgestreuten Vorurteile und erlittenen Diskriminierungen nun gleichberechtigte Partner der Regierungen waren. Man traute allen Kirchen unabhängig von ihrer konfessionellen oder denominationellen Orientierung zu, im Prozess der „Umerziehung“ zur Fundierung demokratischer Werte und Strukturen beizutragen. Für die Engländer und Amerikaner waren Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit und Toleranz viel stärker ausgebildet, als es in Deutschland je der Fall war. Hinzu kam der Umstand, dass zu den amerikanischen Prinzipien der Besatzungspolitik „der Grundsatz

der Gleichberechtigung aller Konfessionen und Religionen“ gehörte.²⁰ Eine solche Gleichberechtigung durch Staat und Landeskirchen war den Freikirchen in Deutschland bisher versagt geblieben.

Leider haben die Verantwortlichen der Freikirchen unter den schwierigen Verhältnissen die damals sich öffnenden Möglichkeiten nur teilweise, z. B. in der Rundfunkarbeit, genutzt, aber einen Lehrstuhl für freikirchliche Theologie und Geschichte an einer deutschen Universität nicht eingefordert.

Zusammenfassend hat ein Berichterstatter über die 1946er Konferenz in Wiesbaden richtig kommentiert: „Welch ein Segen, als Methodisten einer großen weltumspannenden Kirche angehören zu dürfen, die ihre Bruderschaft auch in schweren Zeiten noch immer bewährt hat.“²¹

3. Veränderungen der Ostgrenzen und die Klärung des Verhältnisses zu Österreich

3.1 Polen und Tschechien: Verschiedene Staaten – eine Kirche

1939 hatten sich zwei Hauptströme des Methodismus vereinigt: Die Methodist Episcopal Church mit ihren Zweigen in Deutschland und die Methodist Episcopal Church-South mit ihrer Arbeit in Polen und dem heutigen Tschechien. Infolgedessen arbeitete im Gebiet der Grenzverschiebungen von Oder und Neiße nach dem Krieg in allen betroffenen Staaten die gleiche Kirche. Daher ist es konsequent, wenn der in Wien geborene Karl Kreutzer als Superintendent des Königsberger Distrikts 1946 in Berlin schrieb: „Nach dem Zusammenbruch war es mein Bestreben, möglichst bald nach dem Osten zu reisen, um unsere kirchlichen Gebäude und Einrichtungen der polnischen Methodis-

20 Martin Greschat, Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002, S. 37.

21 Paul Orlamünder, 17. Tagung der Südwestdeutschen Konferenz. In: Der Evangelist, 97. Jg. (1946), v. 2. Juni 1946.

tenkirche zu übergeben. Aber alle Versuche, eine Reisegenehmigung zu erhalten, blieben erfolglos. Es wäre mir bei unserem schmerzlichen Verlust doch eine große Beruhigung gewesen, wenn wir das methodistische Eigentum und die Predigtplätze aus der Hand der deutschen in die Hände der polnischen Methodistenkirche hätten übergeben können. Damit hätte unsere polnische Kirche gleich feste Stützpunkte in ihrem neuen Lande.“²² Schon 1946 im Blick auf die politische Neuordnung von „ihrem neuen Lande“ zu sprechen, war ungewöhnlich, aber verständlich. Emotionale oder nationale Wunschvorstellungen traten in den Hintergrund. Das kann man auch hinsichtlich der Bemerkungen zu seiner früheren Wohnung in Schneidemühl sagen. In Berlin erfuhr er von einem Eisenbahner, dass in dieser Wohnung nun Polen leben. Kreutzer schrieb: „Hat man die irdischen Werte vom Höchsten nur zur Verwaltung empfangen, dann muß man auch sein 'Eigentum' gern abtreten, so es gefordert wird. Schließlich zeichnet sich auch hierin schon die unausweichliche große Umorientierung ab, die allen bevorsteht. Zudem hat Deutschland gegenüber Polen in Besitzfragen soviel verschuldet, daß ich mich nur freuen muß, wenn meine Sechs-Zimmer-Wohnung als stille Vergeltung für unsere Missetaten beitragen könnte.“²³ Kreutzer hatte während des Krieges den Methodisten in Polen mit Rat und Tat beigestanden, manche Prediger in Gefangenenlagern besucht und Eingaben bei SS-Behörden gemacht, um Erleichterungen für sie zu erreichen. Er wurde dafür nach Verhören mit Gefängnis bedroht und von der Gestapo zu Schweigen verpflichtet. Damals fühlte er über sich die Schatten des drohenden KZ.

In Kolmar, berichtete Kreutzer, hat in der Gemeinde bereits ein polnischer Methodistenprediger amerikanischer Nationalität die Arbeit wieder aufgenommen. Ähnliche Entwicklungen wünscht sich der ehemalige Superintendent auch für die anderen Gemeinden dieser Region.

Im früheren Kattowitz (Dresdner Distrikt), hat die Gemeinde-

22 Karl Kreutzer, Bericht über den Königsberger Distrikt. In: Nordostdeutsche Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche vom 20. bis 23. Juni 1946 in Berlin-Tegel, Verhandlungen S. 29.

23 Ebd.

schwester Diakonisse Charlotte Krieger die Kapelle den polnischen Methodisten unter der Leitung von Superintendent Konstantyn Najder (1899-1993) ordnungsgemäß übergeben. Das dortige Gemeindeleben geht unter polnischer Leitung und in polnischer Sprache weiter, berichtet H. Georgi. Ähnliches hofft man im Blick auf das methodistische Anwesen in Breslau. Georgi bemerkt: „... die polnischen Methodisten [dürften sich] um unser Anwesen [- beschädigte Kirche und benutzungsfähiges Wohnhaus -] kümmern; sie werden es... in ähnlicher Weise übernehmen, wie wir seinerzeit die Kapelle in Kattowitz von ihnen übernommen haben.“ So gut diese Überlegungen waren, sie konnten nicht umgesetzt werden. Die sowjetischen und die polnischen Behörden haben das Eigentum der deutschen Vorbesitzer – vor allem das Kirchengut – durch Gesetz enteignet und dem Fiskus unterstellt, so dass ausschließlich der Staat über die weitere Benutzung entscheiden konnte.

Im tschechischen Litomerice (Leitmeritz im „Sudetenland“) übernahmen die deutschen Methodisten nach der Okkupation von 1938 die Kirchenräume der dortigen Gemeinde, eine Gruppe von Tschechen floh ins Landesinnere. In Leitmeritz wie in Most (Brüx) wurden während der deutschen Okkupation abwechselnd Gottesdienste in tschechischer und deutscher Sprache gehalten. Nach dem Kriegsende übernahm die tschechische Gemeinde wieder ihr Gebäude. Sie freute sich darüber, dass die Deutschen die in tschechischer Sprache an die Wand geschriebenen Bibelworte vorübergehend nur mit Platten abgedeckt hatten. Im heutigen Karlovy Vary (Karlsbad) wurde während der deutschen Besetzung eine methodistische Arbeit begonnen. Dafür stand die für englische Kurgäste gebaute anglikanische St. Lukas-Kirche zur Verfügung. Nach dem Ende des Krieges schenkten die Anglikaner den tschechischen Methodisten das Anwesen.²⁴ Diese Kirche wurde von dem österreichischen Pastor Klemens W. Gläser an den tschechischen Superintendenten der methodistischen Kirche, Václav Vancura (1883-

24 Vilém Schneeberger, Der Methodismus in der Tschechoslowakei. In: Friedrich Hecker, Vilém Schneeberger und Karl Zehrer, Methodismus in Osteuropa, emk-Geschichte-Monografien 51, Stuttgart 2004, S. 101f und Schreiben von V. Schneeberger v. 24. Mai 2005.

1972), übergeben.²⁵ Vilem Schneeberger, der im Februar 1946 als junger Pastor u.a. nach Leitmeritz kam, bemerkt rückblickend: „Es gab – soweit ich sehe – keine nationalen Spannungen zwischen Deutschen und Tschechen im Raum der Kirche.“²⁶

Über die freikirchlichen Positionen, Erfahrungen, Hoffnungen und Verzweiflungen im „Warthegau“ ist noch zu forschen. Die aus der früheren ostpreussischen Provinz Posen gebildete „Reichsgemeinschaft Wartheland“ sollte zum kirchlichen Musterland für das „Großdeutsche Reich“ werden: keine Staat-Kirche-Beziehungen mehr, keine diakonische Arbeit, Kirchen als Kultusvereine, die keine Kollekten mehr sammeln durften und nur noch von Pastoren mit halber kirchlicher Tätigkeit betreut werden sollten.²⁷ Eine freikirchliche Studie zu diesem speziellen Gebiet ist wünschenswert, da die immer schon staatsunabhängigen Kirchen auf diese Maßnahmen anders reagiert haben werden als die ihrer früheren Rechte beraubten ehemaligen Staatskirchen.

3.2 Österreich: „Befreiung“ unter falschen ideologischen Vorzeichen

Der Blick in den Warthegau ist zu verbinden mit den Beziehungen zu den methodistischen Gemeinden in Österreich, denn dort sollten gleiche Grundsätze nationalsozialistischer Kirchenpolitik angewandt werden.²⁸ Nach der Besetzung Österreichs durch Hitlers Truppen im März 1938 hörte der dortige Staat auf zu bestehen. Hitler verfügte durch den „Anschluss“ Österreich als Land des Deutschen Reiches. Für die kleine methodistische Minderheit war es zunächst eine Befreiung aus der totalen Ausgrenzung, die in dem römisch-katholisch dominierten Land Auswirkungen auf die der methodistischen Kirche angehörenden Bürger

25 Bericht Georgi, S. 24.

26 Brief Vilem Schneeberger v. 24. Mai 2005 an den Verfasser.

27 Trennung von Kirche und Staat im Warthegau. 13 Thesen vom Gauleiter Parteigenosse Greiser vom 14. März 1940. In: Joachim Beckmann (Hg.), Kirchliches Jahrbuch 1933-1944, Gütersloh 1948, S. 453.

28 Friedrich Zipfel, Kirchenkampf in Deutschland – 1933-1945, Berlin 1965, 257.

hatte. Unter ihnen - wie allen evangelischen Österreichern - herrschte seit dem Ende der Monarchie 1918 „zumindest bis 1933 eine ungebrochene Sehnsucht nach einer 'Heimkehr' ins 'Mutterland der Reformation'.“²⁹ So sprach der aus Deutschland stammende Wiener Superintendent Hinrich Bargmann (1875-1953)³⁰ 1938 an der Süddeutschen Konferenz von einer „Befreiung“. ³¹ Bischof John L. Nuelsen (1867-1946), der die Aufsicht über Österreich führte, hat die dortigen Gemeinden am 21. März 1938 in die Süddeutsche Konferenz transferiert. Dieser Schritt ohne eine Entscheidung durch die Konferenz in Österreich entspricht in keiner Weise dem demokratischen Führungsstil gerade von Bischof Nuelsen. Er hatte bis 1936 die Verantwortung für die Konferenzen in Deutschland und hat dabei die schamlose Kirchenpolitik der NS-Regierung schmerzhaft kennengelernt, so dass er gegen seine eigenen Grundsätze handelte. Der nun die Aufsicht führende Bischof Melle, selber mehrere Jahre in Wien tätig, schrieb dem österreichischen Superintendenten Hinrich Bargmann: „Man wird bei Euch aufatmen. Auch für unser [österreichisches] Werk wird der Umbruch Befreiung von einem Druck und neue Gelegenheit zu weiterer Entfaltung bringen.“³² Die österreichischen Methodisten hatten schon seit Jahrzehnten um eine Form der staatlichen Anerkennung gekämpft, die ihnen immer versagt geblieben war. Jetzt hofften sie, die in Deutschland erreichte Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts würde im neuen Reich auch für sie Gültigkeit erlangen. Als der Krieg vorbei war, sandte Bargmann auf Veranlassung von Chaplain Eugen W. Pilgram³³

29 Peter F. Barton, *Evangelisch in Österreich. Ein Überblick über die Geschichte der Evangelischen in Österreich*, Wien-Köln-Graz 1987, S. 164. Vgl. auch: Walter Fleischmann-Biesten, *Die Orientierung der österreichischen Protestanten nach dem „Reich“ 1903-1938 – dargestellt am Beispiel des Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen*. In: *JB für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*, 112. Jg. (1996), S. 119-135.

30 Zu Hinrich Bargmann: *BBKL* Bd. 15 (1999), 74f.

31 Hinrich Bargmann, Bericht über die Methodistenkirche in der Ostmark. In: *Süddeutsche Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche vom 8. bis 12. Juni 1938 in Nürnberg*, Verhandlungen S. 54-59 (54).

32 Briefauszug Melle in: *Der Evangelist für die Donauländer*. 27. Jg. (1938), Wien; Ausgabe v. 1. April 1938, S.58..

33 Chaplain Pilgram war in frühester Zeit auch in Ostdeutschland aktiv und die Methodisten wandten sich an ihn, um in der großen Hungersnot Hilfe von der Gesamtkirche zu erbitten.

unter dem Datum vom 25. August 1945 einen Bericht an Bischof Paul N. Garber (1899-1972) nach Zürich. Darin schilderte er die kirchliche Lage während der Besetzungen durch die Nazis und durch die Sowjets, die Mitarbeitersituation und den Zustand der Häuser. Über die Haltung der Verantwortlichen gegenüber den ideologischen Positionen ist kein Wort gesagt.³⁴

4. Schlussbemerkung

Die nicht selbstverständliche und darum auch nicht spannungsfreie Positionierung sowohl des deutschen Zweiges der Bischöflichen Methodistenkirche innerhalb der weltweiten Methodist Church, wie auch die entsprechende Verankerung der in Deutschland wirkenden Evangelischen Gemeinschaft in der in den USA beheimateten Evangelical Church (ab 1946 nach einer Vereinigung: Evangelical United Brethren Church) hat sich während der Zeit des Nationalsozialismus, des Krieges und besonders danach als außerordentlich hilfreich erwiesen. Die internationalen Kirchenstrukturen und eine Art denominationelles „Familienbewusstsein“ wirkte sich unübersehbar in den Beziehungen zu den angelsächsischen Militärregierungen, zu den in Deutschland anwesenden Military-Chaplains und zu den offiziellen Vertretern der eigenen Kirche aus. Man darf nicht übersehen, dass es aus der Vorkriegszeit noch persönliche Beziehungen zwischen kirchenleitenden Persönlichkeiten in Amerika, England, besonders der Schweiz, aber auch in den skandinavischen und anderen europäischen Ländern gab. Gleichzeitig waren amerikanische Methodisten in Polen tätig. Die internationalen Kirchenstrukturen fanden auch zu konkreten Auswirkungen im Umgang mit dem kirchlichen Eigentum in den Fällen der Verschiebung

Dass er nun auch in Wien auftaucht lässt vermuten, dass er – in wessen Auftrag auch immer – in einer Zeit mit sehr beschränkten Reiseerlaubnissen in offiziellem Auftrag unterwegs war.

34 Nach Abschluss der Arbeit stellte Helmut Nausner ein informatives, noch unveröffentlichtes Manuskript fertig: „Die Bischöfliche Methodistenkirche in Österreich und der Nationalsozialismus, Wien 30. August 2005.

von nationalen Grenzen. Es wird augenfällig im Bereich der lange Zeit in der Bevölkerung für Unruhe sorgenden „Oder-Neiße-Grenze“. Auch die oft aufgeworfene Frage nach personellen Veränderungen im Jahr 1945 und einem strukturellen Neuanfang stellten sich nicht, da die Kirchen im Rahmen der internationalen Ordnungen ihre Mitarbeiter berufen und in den traditionellen Strukturen gehandelt hatten. Auch aus dem westlichen Ausland konnte nicht in das kirchlichen Leben eingegriffen werden, es sei durch die nach der Ordnung festgelegten, überall gültigen demokratischen Verfahrensordnungen der Kirchenzucht. Die erwähnten Beispiele zeigen, dass international organisierte Kirchen, wie es die Methodisten durch ihre connexionales Kirchensystem sind, doch zu anderen Verhaltensmustern und Beziehungen führen können, als dies bei den europäischen Territorialkirchen der Fall ist.

Quellen:

Die Evangelische Gemeinschaft (EG) und die Bischöfliche Methodistenkirche (MK) haben sich erst 1968 zur Evangelisch-methodistischen Kirche vereinigt. Die Formulierung „methodistische Kirche“ umfasst beide Traditionen. Insofern wurden die Berichte aller Superintendenten (und zweier Pastoren der EG) ausgewertet.

Als Superintendenten waren 1945/46 tätig:

Max Arnold (20. 2. 1888 – 27. 12. 1977), ursprünglicher Dienstsitz Stettin, Nordostdeutsche Konferenz der MK – Stettiner Distrikt. Quelle: Verh. der 17. Sitzung der Nordostd. Konferenz 20. –23. Juni 1946 in Berlin-Tegel, S.30f.

Ernst Bormann (1. 8. 1898 – 19. 8. 1965), Pastor in Kassel, Westd. Konferenz der EG. Quelle: Bericht über die Missionstätigkeit der Westd. Konferenz im Konferenzjahr 1945/46 (im Auszug). In: Verh. der 14. Tagung in Detmold v. 19.-22. Juni 1946, S. 47-53.

Auswirkungen intern. Kirchenstrukturen im Umbruch nach 1945

Ernst Bräunlich (1886-1965), Dienstsitz Hamburg, Nordwestdeutsche Konferenz der MK. Quelle: Verh. der 17. Sitzung der Nordwestd. Konferenz v. 29. Mai – 2. Juni in Hamburg-Eppendorf, S. 21-27.

W. Hugo Georgi (9. 5. 1880 – 22. 4. 1963) Dienstsitz Remptengrün/Sa., Mitteld. Konferenz der MK. Quelle: Bericht an die Mitteldeutsche Jährliche Konferenz, Zwickau-Planitz 4. bis 8. August 1948.

Karl Goebel (12. 1. 1884 – 1969), Pastor in Magdeburg, Ostd. Konferenz der EG. Quelle: Bericht über die Tätigkeit der Ostd. Konferenz 1945/46. In: Verh. der 14. Tagung in Leipzig v. 23.-26. Mai 1946, S. 43-50.

Otto Hänisch (24. 9. 1889 – 12. 4. 1954), Dienstsitz W.-Elberfeld, Westd. Konferenz der EG. Quelle: Bericht des Superintendenten der Westd. Konferenz. In: Verh. der 14. Tagung in Detmold v. 19.-22. Juni 1946, S. 9-13.

Dr. Paul Huber (22. 04. 1900 - 3. 10. 1975), Dienstsitz Stuttgart, Süddeutsche Konferenz der MK – Stuttgarter Distrikt. Quelle: Verh. der 48. Sitzung der Südd. Konferenz v. 2. bis 5. Mai 1946 in Stuttgart, S. 34-40.

Karl Kreutzer (5. 10. 1893 – 14. 4. 1963), ursprünglicher Dienstsitz Schneidemühl, jetzt Berlin, Nordostdeutsche Konferenz der MK – Königsberger Distrikt. Quelle: Verh. der 17. Sitzung der Nordostd. Konferenz 20. –23. Juni 1946 in Berlin-Tegel, S.27-30.

Hermann Mann (13. 2. 1899 – 20. 10. 1968), Dienstsitz Karlsruhe, Südwestdeutsche Konferenz der MK – Karlsruher Distrikt. Quelle: Verh. der 17. Sitzung der Südwestd. Konferenz v. 17. – 19. Mai 1946 in Wiesbaden, S. 27- 32.

Robert Mäurer (25. 3. 1905 – 4. 12. 1977), Pastor in Stuttgart, Südd. Konferenz der EG. Quelle: Missionsbericht 1945/46. In: Verh. der 47.

Tagung in Eßlingen a. N. v. 20.-23. Juni 1946, S.49-58 für die Distrikte Stuttgart, Reutlingen und Karlsruhe.

Paul Riedinger (18. 1. 1882 - 28. 12. 1949), Dienstsitz Ansbach, Süd-deutsche Konferenz der MK – Nürnberger Distrikt. Quelle: Verh. der 48. Sitzung der Südd. Konferenz v. 2. bis 5. Mai 1946 in Stuttgart, S. 25-34.

Dr. Paulus Scharpff (23. 09. 1885 – 14. 2. 1965), Dienstsitz Frankfurt/M., Südwestdeutsche Konferenz der MK – Frankfurter Distrikt. Quelle: Verh. der 17. Sitzung der Südwestd. Konferenz v. 17. – 19. Mai 1946 in Wiesbaden, S. 21-26.

Max P. Stemmler (25. 4. 1876 – 8. 9. 1959) Dienstsitz Zwickau/Sa., Mitteld. Konferenz der MK. Quelle: Bericht an die Mitteldeutsche Jährliche Konferenz, Zwickau-Planitz 4. bis 8. August 1948.

Bernhard Vogelsang (7. 11. 1890 – 10. 11. 1972), Dienstsitz Berlin, Nordostdeutsche Konferenz der MK – Berliner Distrikt. Quelle: Verh. der 17. Sitzung der Nordostd. Konferenz 20. –23. Juni 1946 in Berlin-Tegel, S. 17-26.

Helmut Schiewe

Schulderkenntnis und innere Besinnung in der Herrnhuter Brüdergemeine 1945 - 1947

Mein Vortrag basiert auf einem Aufsatz, den ich zusammen mit Henning Schlimm erarbeitet habe. Wir haben unser Wissen zu diesem Thema aus den Ergebnissen einer Arbeitsgemeinschaft der Herrnhuter Brüdergemeine über ihre neuere Geschichte, in der ich seit neun Jahren mitarbeite. Über die Zeit 1945-1949 hat dieser Arbeitskreis im September 2004 in der Zeitschrift „Unitas Fratrum“, Heft Nr. 53/54 unseren Aufsatz¹ und verschiedene andere Aufsätze veröffentlicht. Der Arbeitskreis hatte vorher über die Erfahrungen der Herrnhuter Brüdergemeine in der NS-Zeit gearbeitet und die Ergebnisse im Heft Nr. 40 der gleichen Zeitschrift vorgelegt.

1. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der NS-Zeit

Zwei Traditionsstränge sind in der Herrnhuter Brüdergemeine (Brüder-Unität) wichtig: einerseits die Erfahrungen der böhmisch-mährischen Exulanten, die sich ab 1722 in Herrnhut auf dem Gut des Grafen Zinzendorf ansiedelten und Erinnerungen an die Märtyrerkirche der „Böhmischen Brüder“ (Gegenreformation) mitbrachten, und andererseits der Pietismus des 18. Jahrhunderts in der herrnhutisch-zinzendorfischen Ausprägung, d. h. christozentrisch, gemeinschaftsbetont und zugleich offen für die Erfahrungen in der „Welt“, in die die Missionare entsandt wurden. So wurde die Herrnhuter Brüdergemeine zu einer weltweiten, aber kleinen Freikirche, so dass sich die „Herrnhuter“, die heute über die Welt verstreut leben, oftmals persönlich kennen. Auch ist die öku-

1 *Unitas Fratrum*, Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine, Herrnhuter Verlag, Herrnhut, S.13-42; dort auch Angaben über Literatur und archivarische Quellen.

menische Offenheit gegenüber anderen Kirchen und Freikirchen ein sehr ausgeprägtes Merkmal der Brüder-Unität.

In der Zwischenkriegszeit gehörte die überwiegende Mehrheit unserer Mitglieder zum gebildeten Bürgertum und war deutsch-national oder christlich-sozial gesinnt. In der NS-Zeit stand die Herrnhuter Brüdergemeine innerlich auf der Seite der „Bekennenden Kirche“, obwohl sie dieser Bekenntnisbewegung nicht offiziell beitrug. Wegen der weltweiten Beziehungen der Brüder-Unität reagierte unsere Kirchenleitung im allgemeinen zurückhaltend, besonnen und vorsichtig. Über den Kirchenkampf der Bekennenden Kirche wurde sehr ausführlich in der Wochenzeitschrift „Herrnhut“ berichtet, bis solche Berichte in kirchlichen Zeitschriften – wie allgemein – unter Androhung eines Druckverbotes 1935 untersagt wurden.

Im Zusammenhang mit der Barmer Theologischen Erklärung der Bekennenden Kirche fand 1934 in Gnadau bei Magdeburg ein „Gemeintag“ statt, auf dem deutlich das „Führerprinzip“ in der Kirche nicht nur hinterfragt, sondern grundsätzlich, biblisch begründet, abgelehnt wurde. Das wurde dann auf der Herrnhuter Synode 1935 in einer offiziellen Erklärung aufgenommen: Jesus Christus ist alleiniger Herr und das Haupt der Kirche, und er allein verwaltet auch in der Brüdergemeine das Leitungsamt. Das ist gemeint, wenn man in der Herrnhuter Brüdergemeine vom „Ältestenamt Jesu“ spricht.

Es gab freilich auch in der Herrnhuter Brüdergemeine Mitglieder, die der Naziideologie verfielen, und solche, die aus pragmatischen Gründen Parteimitglieder wurden, auch unter der christlichen Lehrerschaft des Herrnhuter Schulwerkes. Und es gab sogar vereinzelt Gruppen, die zu der Bewegung der „Deutschen Christen“ hin tendierten, jedoch ohne Einfluss auf die Brüdergemeine. Über die „Judenfrage“ wurden in den 1930er Jahren zwar biblische Vorträge gehalten, aber zur Judenverfolgung nahm man nicht Stellung. So war auch die Herrnhuter Brüdergemeine in Deutschland verstrickt in Schuld und Verirrungen dieser „wirren“ Zeit. Wilhelm Jannasch, ein Mitglied der Brüdergemeine, der jedoch als Pfarrer im Dienst der Berliner Landeskirche stand und als Mitglied der Bekennenden Kirche Berufsverbot erhielt, dichtete

in dieser Zeit ein Lied, das heute im Gesangbuch der Brüdergemeine steht:

So hilf in dieser wirren Zeit uns bei dem Mittler stehen, / den auf dem Weg zur Herrlichkeit / durch Schmach wir schreiten sehen. / Nicht bleibend ist hier unsre Stadt. Noch sind wir auf der Reise. / Doch wenn wir elend, müd und matt, bei dir ist Wanderspise / und Trost nach Vaterweise.²

2. Glaubenserfahrungen am Ende des Krieges

Es gibt verschiedene schriftliche Äußerungen, die deutlich machen, dass am Kriegsende in der Herrnhuter Brüdergemeine eine innere Besinnung einsetzte, die zur Schulderkenntnis führte. Otto Uttendörfer (ein früheres Mitglied der Kirchenleitung, im Ruhestand in Herrnhut lebend) schrieb zwei Monate vor Kriegsende: „Gerade die Schrecken der Gegenwart weisen uns darauf hin, daß wir das Böse in und um uns unterschätzt haben und darum wohl nicht wenig versäumt haben Streiter Christi zu werden. Hat es doch auf der anderen Seite der Satan verstanden, unzählige Menschen zu seinen willenslosen Dienern zu machen. Und so sagt uns jetzt Christus durch das Gericht, das er über die Welt gehen läßt, wir wollen uns ganz und gar in seinen Dienst stellen.“³

Am 6. April 1945 erschien ein Offizier der Abwehr der Deutschen Wehrmacht in Herrnhut (ein Mitglied der Brüdergemeine) und informierte die Kirchenleitung, dass sie „auf höchsten Befehl“ möglichst schnell in den westlichen Teil Deutschlands gehen sollte. So teilte sich die Kirchenleitung am 7. April 1945, indem der Vorsitzende Sam Baudert und ein Bruder aus der Finanzverwaltung Herrnhut verließen und nach einem Zwischenaufenthalt in Thüringen nach Kriegsende Bad Boll in Württemberg erreichten. In Herrnhut (Sachsen) blieben der stellvertretende Vorsitzende Walther Baudert und Johannes Vogt. Die Hintergründe dieser Teilung der Kirchenleitung sind leider nicht mehr

2 Gesangbuch der Evang. Brüdergemeine 1967, Nr. 257,3.

3 "Offener Brief", *Unitas Fratrum*, Heft Nr. 8, S.88.

zu erhellen. (Für die Vermutung, dass die Abwehr der Deutschen Wehrmacht die internationalen Beziehungen der Brüdergemeine noch nutzen wollte, gibt es keine nachweisbaren Anzeichen).

Herrnhut wurde erst am letzten Kriegstag, am 8. Mai nachmittags, erobert. Ein großes Erschrecken löste der dann von den russischen Kampftruppen verursachte Brand Herrnhuts in der Nacht vom 8./9. Mai 1945 aus (also unmittelbar nach Unterzeichnung der bedingungslosen Kapitulation in Berlin). Sehr nachdenklich wurde man aber auch darüber, dass die gesamte Arbeit der Brüdergemeine in den Ostgebieten verloren ging, besonders die wichtigen Brüdergemeinorte in Schlesien. Walter Siegfried Reichel schrieb am 19. Mai 1945 in sein Tagebuch: „Sicherlich muß man diese völlig aus dem Rahmen einer militärisch verständlichen Handlung herausfallende Zerstörung Herrnhuts als ein Gottesgericht über uns und die Brüdergemeine betrachten... . So müssen wir auch den Untergang Herrnhuts aus Gottes Hand hinnehmen.“⁴

Theodor Marx (Bischof der Brüder-Unität, im Ruhestand) rief bereits am 3. Juni 1945 in seiner Wohnung alle Theologen, die das Kriegsende auf der Flucht oder im Ruhestand in Herrnhut erlebt hatten, zu einer Aussprache zusammen. Gleich danach schrieb Heinrich Samuel Reichel in sein Tagebuch: „Mehr und mehr wird es mir zum Hauptanliegen, mit daran zu arbeiten, daß nur ja nicht des Herrn gewaltiges Reden mit unserer Gemeine überhört oder zu leicht genommen werde. Natürlich geht es zunächst um ein Teilhaben unsererseits an dem Gottesgericht über unser ganzes Volk und Land; aber es handelt sich auch um ein speziell über Herrnhut hereingebrochenenes Gericht. Ein wie Leichtes wäre es für Gott gewesen, diesen über fünf Jahre lang währenden Krieg um einen Tag oder auch nur um eine Stunde abzukürzen und damit Herrnhut zu verschonen; aber er hat es nicht getan.“⁵ Und im Jahresbericht 1945 der Brüdergemeine Herrnhut lesen wir: „Beides haben wir zusammen erlebt: Gottes Gericht und Vergeltung und Gottes Errettung... . Zugleich aber wollen wir uns auch an sein Wort halten, welches er uns am Ersten Pfingstfeiertag, an dem wir uns zum ersten

4 Unitätsarchiv Herrnhut, SVA 7.

5 Unitätsarchiv, SVA 8.

Mal wieder um sein Wort versammelten, als Losung gegeben war: 'Mit dir will ich nicht ein Ende machen; züchtigen aber will ich dich in Maßen, daß du dich nicht für unschuldig haltest.' (Jer.30,11)⁶

Bereits Mitte September 1945 konnte Walther Baudert (stellvertretender Vorsitzender der Kirchenleitung) ein erstes Rundschreiben an die Brüdergemeinen in Deutschland herausgehen lassen. Die Gedanken, die er darin ausspricht, werden in späteren Verlautbarungen immer wieder aufgenommen: „Was will der Herr uns mit dieser schweren Heimsuchung sagen? Wir haben in diesen letzten Wochen den Herrn und Ältesten unserer Gemeinde kennen gelernt als Den, dessen Augen sind wie eine Feuerflamme und der die Kleinasiatischen Gemeinden Sein bedrohliches 'Ich habe wider dich' wissen läßt. Ich habe wider dich, so lautet Sein Wort an die Gemeinde in Ephesus, daß du die erste Liebe verläßt. Trifft dieses Wort nicht auch uns? ... So geht ein tiefes dankbares Aufatmen durch unsere Reihen. Wir sehen die Liebe und Treue unseres Herrn in einem helleren Licht... . Wie geschieht der innere Aufbau? Das Fundament kann nur die Buße sein. Wir bitten um Erkenntnis unserer Schuld und um eine immer vertieftere Sündenerkenntnis.“⁷

3. Schuldbekennnis innerhalb der Herrnhuter Brüder-Unität

Die Herrnhuter Brüdergemeine ist eine weltweite Kirche (Brüder-Unität) und hatte auch schon 1945 – neben der Kirchenleitung in Deutschland – eine weltweite Kirchenleitung, bestehend aus den Vorsitzenden der jeweiligen Kirchenleitungen in England (C. H. Shawe in London, Vorsitzender), in Deutschland (Sam Baudert in Herrnhut, später Bad Boll, stellvertretender Vorsitzender), in Amerika (S. H. Gapp in Bethlehem/Pa. und J. K. Pfohl in Winston-Salem). Die ständige Verbindungen untereinander war im Krieg schwierig, wurde aber unmittelbar nach Kriegsende ganz bewusst gesucht.

6 Unitätsarchiv, DUD K IV, 15a 2,1.

7 Rundschreiben 6/45, Unitätsarchiv, DEBU 48.

Sam Baudert, der Vorsitzende der deutschen Kirchenleitung, erreichte, nach einem Zwischenaufenthalt in Ebersdorf in Thüringen, wo er das Kriegsende erlebte, erst am 7. Juli 1945 Bad Boll in Württemberg. Er nutzte jede Gelegenheit, über amerikanische Soldaten, die der Brüder-Unität angehörten, und amerikanische Behörden Nachrichten nach London und Amerika zu schicken.. Dabei ging es auch um den Druck der Losungen 1946, der geregelt werden musste. Bischof C. H. Shawe aus London reiste nach Kriegsende in die Schweiz, um Verbindungen aufzunehmen. Post wurde erst ab August 1945 in andere Besatzungszonen und ins Ausland befördert.

In der Adventszeit und zu Silvester 1945 verschickten die in Herrnhut verbliebenen Mitglieder der Kirchenleitung, Walther Baudert und Johannes Vogt, Hirtenbriefe an die Gemeinden und an die verstreuten Flüchtlinge und Vertriebenen aus den Ostgebieten. Bischof Sam Baudert in Bad Boll schrieb als Vorsitzender der Kirchenleitung am Silvestertag 1945 einen Brief an die nicht-deutschen Brüdergemeinen in Europa (Schweiz, Holland, Dänemark, Schweden und Tschechien) und an die Brüder-Unität in England und in Amerika, in dem er auf die Schuldfrage eingeht: „Auch über Eure Gemeinen und viele Eurer Familien ist durch den Krieg Leid, Trauer und Schmerz gekommen. Dies und vieles andere, was durch unser Volk geschehen ist, hat sich uns oft als eine schwere Last auf die Seele gelegt; wir beugen uns über dem allen vor Gott, der sein Wort vom 1. Januar 1945 (Losungswort) wahr gemacht hat: ‘Siehe der Herr kommt gewaltig, und sein Arm wird herrschen. Siehe, sein Lohn ist bei ihm; und seine Vergeltung ist vor ihm. (Jes. 40,10)’, und bitten Ihn, daß Er uns und unserm Volk unsere Schuld vergeben möchte....“⁸

Vier Monate später hat Sam Baudert dann im Namen der Kirchenleitung der Herrnhuter Brüdergemeine in Deutschland und als Bischof, in einem Brief vom 2. Mai 1946, ein Schuldbekenntnis vor den nicht-deutschen Brüdergemeinen der weltweiten Brüder-Unität ausgesprochen, das von den verantwortlichen Brüdern in England und Amerika überraschend positiv aufgenommen und schon am 31. Mai 1946 vom

8 Zitiert aus Rundschreiben 6/45, ebd.

Vorsitzenden des Direktoriums der Gesamt-Unität, Bischof C. H. Shawe in London, ermutigend beantwortet wurde. Sam Baudert schrieb diesen wichtigen Brief unmittelbar nach einer Konferenz, die gleich nach Ostern 1946 in Bad Boll stattgefunden hatte und an der – wie der Brief berichtet – „eine Anzahl jüngerer Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen aus verschiedenen Gemeinden im Westen anwesend waren, und bei der unter anderem über die Schuldfrage gesprochen wurde“. Dazu schreibt Sam Baudert: „Ich halte mich nach dem was da gesagt worden ist, nicht nur berechtigt, sondern auch für verpflichtet, Euch zu schreiben, daß sich unsere Gemeindienen [d.h. Mitarbeiter] durchgängig, und so weit wir ein Urteil darüber abgeben können, auch unsere Geschwister [d.h. Mitglieder] hinter die Gedanken stellen, die ich Euch in meinem Brief vom 31.12. zum Ausdruck gebracht habe.“ Sam Baudert geht dann in seinem Brief auf das „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ vom Oktober 1945 ein, in dem es heißt: „Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben“, und stellt sich ganz dahinter, indem er hinzufügt: „Dieses Bekenntnis ... ist auch uns und unsern Brüdern und Schwestern aus dem Herzen gesprochen. Wir schämen uns, daß in dieser Zeit, in der der Antichrist sein Haupt bei uns emporhob, unsere Kirche, wenn sie auch unter Druck und Bedrohung stand, nicht wie zu der Väter Zeiten wieder eine Märtyrerkirche gewesen ist.“⁹

C. H. Shawe betont in seiner Antwort vom 31. Mai 1946: „Wir haben Euch nicht gebeten, solch ein Bekenntnis vor uns auszusprechen... . Aber daß ihr es aus eigener Initiative für nötig gehalten habt, diesen Schritt zu tun, erachten wir als einen großen und brüderlichen Akt der Versöhnung, für den wir Euch danken.“¹⁰

Dieser Briefwechsel erleichterte auch die Vorbereitung auf die erste Konferenz der weltweiten Brüder-Unität in der Nachkriegszeit, die vom 3.-12. Juli 1946 in Montmirail in der Schweiz gehalten werden konnte. Da die Vertreter aus Herrnhut (das in der damaligen Ostzone lag) nicht in die Schweiz reisen durften, wurden sie kurz danach in

⁹ Archiv Bad Boll, BV 56/14-32.

¹⁰ Ebd.

Berlin über die Ergebnisse der Konferenz unterrichtet.

4. Erkenntnisse zur Schuldfrage vor und während der ersten Nachkriegs-Synode 1947

Das Schuldbekenntnis, das Sam Baudert als Vorsitzender der Kirchenleitung in Deutschland vor den nicht-deutschen Brüdergemeinen ausgesprochen hat, beruhte also auf Erkenntnissen, die schon vor dem Schreiben vom 2. Mai 1946 in der Herrnhuter Brüdergemeine im Ost- und im Westteil bedacht worden sind. Neben den Äußerungen aus Herrnhut (s.o.) wurden im Westteil vor allem zwei Vorträge weitergereicht: der im Herbst 1945 ausgearbeitete Vortrag von Heinz Renkewitz „Die Verkündigung von Gottes Gericht und Gnade in der gegenwärtigen Stunde“ und ein Vortrag des Lehrers Hans-Walter Erbe „Die Brüdergemeine und die Schuldfrage“, den er im März 1946 in einem Kreis der Brüdergemeine in Göttingen gehalten hatte. Beide Vorträge wurden auf der Bad Bollener Mitarbeiter-Konferenz im April 1946, kurz nach Ostern, stark beachtet. In einem Brief der Teilnehmer dieser Oster-Konferenz heißt es: „Die Schuldfrage die bei den Aussprachen immer wieder beunruhigend auftauchte, gab Anlaß zu ernster Selbstbesinnung und führte zu mancher ganz persönlichen Selbstprüfung. Wir wollen und können uns als einzelne und als Gemeinde der Mitverantwortung für alles, was in den letzten Jahren geschehen ist, nicht entziehen“.¹¹

Hans-Walter Erbe dachte in seinem Vortrag auch schon an das große Versagen angesichts des Unrechts an den Juden, doch spricht er es nur zurückhaltend und verdeckt aus. Leider hatte ja auch das „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ dieses große Verschulden der Christenheit noch nicht deutlich im Blick. So bahnte sich auch in der Herrnhuter Brüdergemeine ein Umgang mit der Frage der entsetzlichen Schuld der Deutschen an den Juden erst später an.

Wenn man diese beiden Vorträge einbezieht und die Erkenntnisse zusammenfasst, die in der Herrnhuter Brüdergemeine bald nach Kriegs-

¹¹ Unitätsarchiv, DEBU 49, Nr. 39.

ende aufgeschrieben wurden, dann konzentrieren sich Schulderkenntnis und innere Besinnung vor allem auf die folgenden Gedanken:

- Mangel an geschwisterlicher Liebe, die – anstatt sich gegenseitig zu schonen –, mahnen, zur Rechenschaft ziehen und widerstehen kann.
- Mangel an Selbstbesinnung und Selbstprüfung.
- Zurückhaltung im Kirchenkampf der Bekenntenden Kirche und fehlender Entschluss zum Widerstand.
- Versagen durch Zugeständnisse gegenüber dem christusfeindlichen Staat beim Schulwerk und im Missionswerk der Brüdergemeine.
- Mangel an Widerstand gegen eine menschenverachtende Ideologie und die Mächte der Zerstörung.
- Mangel an der Erkenntnis, durch die Propaganda erbarmungslos verführt worden zu sein und ihr dadurch schuldhaft Raum gegeben zu haben.

Die erste Nachkriegs-Synode der Herrnhuter Brüdergemeine konnte nur in zwei getrennten Teil-Synoden in Herrnhut (im Juli 1947) und in Bad Boll (im August 1947) gehalten werden, aber man informierte sich nicht nur gegenseitig, sondern bestätigte auch gegenseitig die jeweiligen Beschlüsse. Auch lag den beiden Teil-Synoden ein gemeinsamer Bericht der Kirchenleitung vor, der in Herrnhut geschrieben worden war und noch einmal die Gedanken und Erkenntnisse der Zeit nach dem Kriegsende deutlich zum Ausdruck brachte. So lesen wir z. B.: „Krieg und Zusammenbruch haben unsere Bräderkirche an den Rand des Abgrundes geführt, aber unsere Herzen sind voll Dank, daß unser Herr ... uns in Seinen schweren Gerichten erhalten hat.“ Und im weiteren Bericht wird „mit unaussprechlicher Dankbarkeit“ betont, wie „im Laufe der Zeit offenbar wurde, daß der barmherzige Herr die Gemeinde im Gericht nicht verworfen, sondern nur läutern“ und „aufs neue in Seinen Dienst nehmen wollte“, damit sie „des vollen Segens dieser Gerichtszeit ... teilhaftig werden“ durfte.¹² Im Wort der Herrnhuter Synode an die Gemeinden heißt es dann entsprechend, besonders auch im Blick auf die Not der Flüchtlinge und der Vertriebenen: „Die Lage in der wir uns befinden, ist die für uns jeweils beste; denn wir sind nach

12 Unitätsarchiv, Synodalbericht 1947.

Gottes Willen in ihr.“¹³

Die Bad Boller Teil-Synode nimmt diese Gedanken der Herrnhuter Synode auf und bezeugt dankbar in einem weiteren Wort an die Gemeinden die Einheit in der weltweiten Brüder-Unität, die gerade in der Gefährdung und in der Not gewachsen ist. Auch betont die Synode die Verbundenheit mit den evangelischen Kirchen in Deutschland und nimmt dabei Bezug auf die „Barmer Bekenntniserklärung“ von 1934 und auf das „Stuttgarter Schuldbekenntnis“ vom Oktober 1945.¹⁴ Beide Teil-Synoden fassten weitsichtige Beschlüsse zur Sammlung der Flüchtlinge und der Vertriebenen aus den Brüdergemeinen in den Ostgebieten. So wurde in Berlin-Neukölln ein Flüchtlingspfarramt eingerichtet und eine neue Gemeinde für Flüchtlinge aus den Ostgebieten an der holländischen Grenze gegründet (Neugnadenfeld).

An der Bad Boller Teil-Synode 1947 konnten auch Vertreter der Herrnhuter Brüdergemeinen aus der Schweiz, Holland, Dänemark und Schweden teilnehmen, was zu weiteren versöhnenden Aussprachen über die Schuldfrage führte. Dabei wurde jedoch auch die problematische und entschuldigende Aussage gemacht: „Ist es doch auch gefährlich, sich ohne letzte Notwendigkeit von unserm Herrn her in selbstgewählte Kämpfe einzulassen“.¹⁵

5.) Weitere Bewältigung der Schuldfrage

Die beiden Vorträge von Heiz Renkewitz und Hans-Walter Erbe aus den Jahren 1945/46 und die Teil-Synoden 1947 haben die Aussprachen in der Herrnhuter Brüdergemeinde stark geprägt. Zur weiteren Bewältigung der Schuldfrage kam es dann besonders 1985 und 1995 anlässlich des 40. und des 50. Jahrestages des Kriegsendes.

Auf der Synode 1985 kam es in Bad Boll noch einmal, in Anwesenheit der nicht-deutschen Synodalmitglieder, zu einem gegenseitigen

¹³ Unitätsarchiv, Beschlüsse und Erklärungen Synode 1947, Nr. 4.

¹⁴ Ebd., Nr. 5.

¹⁵ Unitätsarchiv, Bericht über Synode Bad Boll 1947, S. 3.

Entschuldigen und Vergeben. Dies wurde auf der Synode 1985 auch in Herrnhut aufgenommen, besonders gegenüber den tschechischen Brüdergemeinen. Ähnlich war es dann zehn Jahre später --nach der Einheit Deutschlands-- bei einer gemeinsamen Gedenkfeier 50 Jahre nach Kriegsende 1995 in Neuwied/Rhein, an der auch Vertreter aus Tschechien, der Schweiz, Dänemark, den Niederlanden, England und Amerika teilnahmen. Dort kam es zu gegenseitigen Aussprachen spontaner Art. In einem liturgischen Gottesdienst am 6.Mai 1995, in dem auch die entsetzliche Schuld an den Juden öffentlich ausgesprochen wurde, wurde Schuld bekannt, Vergebung zugesprochen und Erneuerung erbeten.¹⁶

In diesen Zusammenhang gehört auch die Liturgische Feier am 4.Mai 2000 auf dem Gottesacker der Brüdergemeine in Herrnhut an dem dortigen „Denk-Stein“, die ebenfalls im Rahmen einer Synode stattfand. Schuldbekenntnis und Bitte um Gottes Leitung in die Zukunft prägten die Liturgie.

Bereits in den 1960er Jahren beschloss die Brüdergemeine Herrnhut, auf ihrem Gottesacker einen „Denk-Stein“ zur Erinnerung an das Geschehen in der Zeit 1933-1945 aufzustellen, doch konnte der Stein wegen der DDR-Verhältnisse erst 1987, anlässlich des 42.Jahrestages der Zerstörung Herrnhuts, gesetzt werden. Wenn man an den „Denk-Stein“ herantritt, sieht man eine zerborstene Steinplatte und liest die großen, aber zerrissenen Jahreszahlen 1933 und 1945. Dann nimmt der Betrachter auch die nicht zerbrochene Umschrift wahr und wird zur Besinnung geführt:

„Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.
Führe uns nicht in Versuchung.“

16 Es heißt in dieser Liturgie: schwer liegt auf uns, was unter der Herrschaft einer national-sozialistischen Ideologie von Gliedern des deutschen Volkes jüdischen Menschen angetan worden ist; Text der Liturgie, Archiv Bad Boll BV 60.

Stefan Willi

Die Ankunft der Pfingstler in der westdeutschen Gesellschaft † Fragen der Zeit und ihre Widerspiegelung in pfingstlichen Periodika in der Zeit von 1948 –1951

1. Einleitung

Walter Hollenweger, der große Kenner der pfingstkirchlichen Entwicklungen weltweit, hat in dem von ihm herausgegebenen Band ‚Die Pfingstkirchen‘ aus der Reihe ‚Die Kirchen der Welt‘ folgendes zutreffend bemerkt: „Um einen Einblick in die pfingstliche Frömmigkeit zu bekommen, eignen sich am besten die [...] Zeitschriften. Es gibt davon Hunderte. Jede Denomination veröffentlicht zwischen einer und einem Dutzend, gelegentlich auch bis zu 30-40 Zeitschriften. [...] Der pfingstlichen Frömmigkeit entspricht das Zeugnis. Das Schreiben lohnt sich für einen Pfingstler nur, wenn er in einer der Situation und dem Gegenstand seines Berichtes angepaßten Form Zeugnis für seinen Herrn ablegen kann.“¹

In engem Zusammenhang dazu steht die Tatsache, dass die Pfingstbewegung – auch die deutsche – es nicht für sinnvoll angesehen hat, Zeit darauf zu verwenden, die Geschichte der eigenen Bewegung zu dokumentieren, da sie solche Aktivitäten aus den oben genannten Gründen als verschwendete Zeit gewertet hat und sicherlich bis heute zum Teil noch wertet.

Somit mag es nicht verwundern, wenn wesentliche Erkenntnisse in der Erforschung der Pfingstbewegung aus den Periodika gewonnen werden müssen, auch wenn dies einen erheblichen zeitlichen Aufwand darstellt, insbesondere unter Berücksichtigung oben erwähnter Tatsache, dass pfingstliche Periodika damaliger Prägung das Zeugnis in den Vordergrund rückten und nicht in erster Linie daran interessiert waren,

1 Hollenweger, W., „Ein Forschungsbericht“, 1971, 310f

gesellschaftliche Entwicklungen zu reflektieren. Wenn überhaupt darauf eingegangen wurde, dann waren es oftmals Randnotizen oder nur zwischen den Zeilen zu entdeckende Aussagen.

Deshalb war mein Projekt auch nicht anders denkbar, als die Inhalte der von mir bearbeiteten Periodika lückenlos zu katalogisieren und auszuwerten – ein Unterfangen, welches sich sicherlich auch für die Periodika anderer Denominationen im gleichen Zeitraum lohnen würde. Dieser beschränkt sich jeweils auf die Zeit von der ersten Veröffentlichung nach dem Krieg bis zum Ende des Jahres 1951, was keine inhaltlichen, sondern rein technische Gründe hat. (zeitliche Begrenzung)

Auch werden keineswegs alle zur Verfügung stehenden Veröffentlichungen erfasst, sondern die Auswertung wurde auf fünf Periodika beschränkt, die als für die Pfingstbewegung in Westdeutschland repräsentativ angesehen werden können. (s.u.)

2. Die besondere Situation der Pfingstbewegung in Westdeutschland im angesprochenen Zeitraum

Weil die Pfingstbewegung um einiges jünger ist als manche andere Freikirche, gab es nach dem Krieg noch wenig fest gefügte Strukturen. Natürlich existierte bereits vor dem Krieg der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim an der Ruhr, und auch die genuin freikirchliche Gruppe der Elimgemeinden hatte bereits Strukturen.

Darüber hinaus waren es vor dem Krieg in erster Linie Einzelpersonen, die mit ihren Veröffentlichungen einen pfingstlich orientierten Leserkreis erreichen wollten. In der Regel handelte es sich um die Gründerpersönlichkeiten im Entstehen befindlicher mehr oder weniger kleiner Gruppen.

Zu nennen wären in erster Linie die Volksmission, gegründet durch Karl Fix in Berlin, eine weitere Gemeindegründung in Berlin durch Benjamin Schilling, der intensive Kontakte nach Schweden aufbaute, oder eine Bibelschule in Danzig, gegründet von dem Deutscha-

merikaner Gustav Herbert Schmidt. Diese Bibelschule stellte insofern eine Besonderheit dar, als dass ihre Absolventen vornehmlich unter den Volksdeutschen in Polen als Gemeindegründer aktiv waren und es ihnen bereits vor dem Krieg gelang, eine ganze Reihe freikirchlich orientierter Gemeinden zu gründen, ohne dass sie bereits einen Gemeindebund o.ä. gebildet hätten.

Zusätzlich darf nicht vergessen werden, dass Jonatan Paul seinen größten Einfluss im Osten hatte. Dadurch entwickelte sich eine nennenswerte Anzahl von Mülheimer Gemeinschaften.

Diese unterschiedlich geprägten Pfingstler aus den deutschen Ostgebieten, so weit sie sich retten konnten, landeten fast ausschließlich in Westdeutschland, so dass von der Tatsache auszugehen ist, dass es weitaus mehr Pfingstler in Westdeutschland nach dem 2. Weltkrieg gab als es auf den ersten Blick scheint.

Selbstverständlich versuchte man, alte Kontakte zu nutzen und konnte gleichzeitig froh sein, wenn in erreichbarer Nachbarschaft wenigstens einige wenige Geschwister zu finden waren, die schon auf ähnliche Glaubenserfahrungen aus der Vergangenheit zurückblicken konnten wie man sie selbst gemacht hatte.

In dieser Situation kam den Periodika eine besondere Rolle zu. Eine ganze Anzahl von leitenden Persönlichkeiten der in Gründung befindlichen Pfingstgemeinden brachte ihre eigenen Periodika heraus, um damit für die eigene, noch im Entstehen begriffene Gruppe eine gewisse Identität zu schaffen.

Je nach dem, welche Verbindungen der Einzelne hatte, gelang dies etwas früher oder später. Die erste mir bekannte Veröffentlichung nach dem Krieg ist ein Traktat, welches 1947 von Gerhard Krüger verfasst und herausgebracht und von der amerikanischen Militärregierung genehmigt wurde. Gerhard Krüger war zwar Offizier in der deutschen Wehrmacht gewesen, hatte aber die oben erwähnte amerikanisch geprägte Bibelschule in Danzig besucht und konnte nachweisen, dass er seinen christlichen Prinzipien auch im Kriegsdienst treu geblieben war und in den besetzten Gebieten unter Lebensgefahr russischen Gläubigen gepredigt hatte, was seine guten Beziehungen zur Militärregie-

rung erklärt.

Die anderen Periodika erschienen erst Ende 1948 bzw. spätestens im Januar 1949 erstmalig, womit erklärt wäre, warum der Beginn meiner Untersuchung nicht bei 1945 liegt.

3. Kurzer Überblick über die verwendeten Quellen und ihre Einordnung

1. Die ‚Heilszeugnisse‘ das Organ des Christlichen Gemeinschaftsverbandes Mülheim/Ruhr: Sie waren das prägende Periodikum für den aus der Gemeinschaftsbewegung hervorgegangen Teil der deutschen Pfingstbewegung. Auflage: 5.000 Exemplare.² Charakteristisch für die ‚Heilszeugnisse‘ war, in welchem großen Umfang sie den Leser an den Geschehnissen im Mülheimer Gemeinschaftsverband und in befreundeten Bewegungen, auch aus dem Ausland, teilhaben ließen. Konferenzberichte, Lieder, prophetische Rede (Weissagungen) und Lehrabhandlungen waren prägend. Dafür traten Zeugnisse und Erfahrungen von Einzelpersonen viel stärker zurück als in den anderen Periodika.
2. ‚Der Leuchter‘: Er war insofern eine wichtige Monatsschrift, als dass er später das offizielle Organ der Arbeitgemeinschaft der Christengemeinden Deutschlands (ACD) wurde und aus ihm das aktuelle Periodikum des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) und der Schweizer Pfingstmission (SPM) ‚Wort und Geist‘ hervorgegangen ist. Die Höhe der anfänglichen Auflage war nicht zu ermitteln, sie wird aber verhältnismäßig niedrig gewesen sein.³ Hinter dem ‚Leuchter‘ steht Erwin Lorenz, die prägende Persönlichkeit in der ACD. Er hatte direkt nach Kriegsende damit begonnen, die

2 HZ, Nr. 1, 1949, 8

3 Zu dieser Vermutung veranlassen mich übereinstimmende Aussagen von Personen, die zu einem späteren Zeitpunkt an der Herausgabe des Leuchters mitgearbeitet haben. Ihre Angaben stützen sich auf die Tatsache, daß Erwin Lorenz anfangs in Eigenregie gearbeitet hat und erst zu einem späteren Zeitpunkt die Zeitschrift offizielles Organ der ACD wurde und auch dann die Auflage erst langsam angestiegen ist.

Einigungsbemühungen in der deutschen Pfingstbewegung voranzutreiben und war ab der Gründung der ACD für 25 Jahre ihr Vorsitzender. Kennzeichnend für den untersuchten Zeitraum war die Verbindung zur schwedischen Pfingstbewegung, was durch im ‚Leuchter‘ veröffentlichte Zeugnisse, Reiseberichte, den Dank für finanzielle und sonstige Unterstützung und vor allem durch den wortgetreuen Abdruck von Predigten schwedischer Brüder zum Ausdruck kam.

3. ‚Glaube, Hoffnung, Liebe‘: Dieses Periodikum wurde von Gerhard Krüger herausgebracht und war in erster Linie für die aus dem Osten gekommenen Flüchtlinge bestimmt. Auflage: 4.500 Exemplare.⁴ Anfänglich formulierte Gerhard Krüger seine Schrift als ein „Traktat zur Erweckung und Glaubensstärkung“, aber weil er sich wie kein anderer um die Sammlung der Flüchtlinge aus den Ostgebieten bemühte, wurde ‚Glaube, Hoffnung, Liebe‘ mehr und mehr zu einem Mitteilungsblatt für die mit ihm verbundenen Geschwister.
4. ‚Der Volksmissionar‘: Verantwortlich und prägend für den ‚Volksmissionar‘ war Karl Fix. Auflage: 5.000 Exemplare.⁵ Karl Fix war vor seiner Bekehrung Sozialist und als solcher als Journalist für die ‚Heilbronner Stimme‘ tätig. Von seiner journalistischen Erfahrung hatte der ‚Volksmissionar‘ von Anfang an profitiert: Das Periodikum hat über viele Jahre dieselbe äußere Form und denselben Stil beibehalten und hauptsächlich über die eigene Zeltarbeit bzw. Evangelisation im allgemeinen berichtet. Außerdem finden sich nur im ‚Volksmissionar‘ regelmäßig Berichte über Jugend-, Kinder- und Chorarbeit.
5. Die ‚Philadelphiabriefe‘ sind ein Beispiel für ein Periodikum einer Sondergruppe, die nur sehr eingeschränkt zur Pfingstbewegung gerechnet werden kann und doch Teile der zu ihr zu rechnenden Gläubigen prägte. Auflage: 10.000.⁶ Die leitende Persönlichkeit war Christian Röckle aus Leonberg bei Stuttgart. 1942 bekam er nach eigenen Angaben den klaren und bestimmten Auftrag für sein Leben: „die Gemeinde Jesu als Braut ohne Flecken und Runzeln zuzubereiten

4 Fleisch, P., Die Pfingstbewegung in Deutschland, 1957, 364

5 Mündliche Information von Johannes Fix am 26.10.2000

6 mündliche Information von Frau Ziemens (Verlagsverwaltung) am 15.11.2000

durch die völlige Übergabe“. Was er darunter verstand, habe ihm der Herr selbst diktiert, wobei den Hauptinhalt die sog. 12 Punkte bildeten, die als Voraussetzung für die Teilnahme an der Entrückung angesehen wurden. „Bestimmung der Philadelphiabewegung war und ist, der Gemeinde die notwendige Vorbereitung auf die Entrückung zu bringen, sie ins Allerheiligste zu führen, denn von der Reformation bis zur Pfingstbewegung hat der Herr jeweils eine weitere Wahrheit seiner Gemeinde offenbart, die Philadelphia-Bewegung aber ist entstanden, „weil der Herr seine Gemeinde zur Vollendung führen muß und sein Werk nicht halbfertig liegen lassen kann“.⁷

4. Die großen Themen in den angesprochenen Periodika

Ein Kennzeichen dafür, dass die Pfingstler im angesprochenen Zeitraum in der westdeutschen Gesellschaft ‚angekommen‘ waren, wäre eine angemessene Beschäftigung mit den brennenden Fragen der Zeit gewesen. Die fünf ausgewerteten Periodika, die als charakteristisch für die westdeutsche Pfingstbewegung als Ganzes angesehen werden können, greifen von ihrem ersten Erscheinen bis Ende 1951 nur an einer einzigen Stelle ein für die damalige Zeit gesellschaftlich prägendes Thema ausdrücklich auf, den Wiederaufbau.

Dabei ist zu beachten, in welchem Zusammenhang dies geschieht. Es handelt sich um einen Artikel, der über das Weihnachtsfest 1946 reflektiert, als der Gitarrenchor der Pfingstgemeinde in Frankfurt/Main die Gelegenheit genutzt hatte, im überfüllten Wartesaal des Hauptbahnhofs heimkehrenden Soldaten, Flüchtlingen und Heimatlosen die frohe Botschaft vom Licht dieser Welt zu bringen. 1946 waren Tränen geflossen, heute aber (1950) stehe man vor einer anderen Situation: „Einige Jahre sind vergangen – unsere Stadt ist im Aufbau – . Aus den Ruinen wachsen große Geschäftshäuser. Ein Vergnügungslokal nach dem andern wird eröffnet – es ist ein Hasten, Jagen und Treiben. GOTT hat in vergangenen Jahren durch Leid, Not und Prüfungen, zu manchen reden

7 Röckle, 1962, 241

können. Kann und darf ER es heute noch? – Darf er zu dir reden, der du diese Zeilen liest? Du sehnst dich nach Freude und Glück, flieh doch zu JESU, von Dem der Engel auf Bethlehems Fluren sang: „Siehe ich verkünde euch große Freude, denn euch ist heute der Heiland geboren!“⁸

Aus der Auseinandersetzung lässt sich am besten ableiten, mit welcher Erwartungshaltung die Pfingstbewegung damals gelebt hat.

4.1 Die (Selbst)Einordnung der Pfingstbewegung und ihre Stellung zu anderen Gläubigen

Diese Frage kann keinesfalls für die Pfingstbewegung als Ganzes beantwortet werden, sondern hier war die Grundhaltung des jeweiligen Herausgebers prägend. Grundsätzlich habe ich unterschieden, ob es sich um einen Kommentar zu einer anderen pfingstlich orientierten Gruppe handelt oder zu Gläubigen außerhalb der eigenen Bewegung.

Zum Ersten ist festzustellen, dass es statistisch gesehen nur sehr wenige Anmerkungen überhaupt gibt, die hier und da einmal die eigene Bewegung ins richtige (positive) Licht rückten und die eine oder andere Persönlichkeit aus den Reihen eines anderen Teils der Pfingstbewegung zu Wort kommen ließen bzw. davon berichteten, dass dieser oder jener da oder dort gepredigt habe.

Das tendenziell weiteste Herz findet sich in den ‚Heilszeugnissen‘, während die ‚Philadelphiabriefe‘ permanent darum bemüht waren, ihre eigene Bewegung frei von dem Verdacht zu halten, zur Pfingstbewegung zu gehören, und statt dessen darauf drängten, dass auch die Pfingstgläubigen unter ihr Dach kommen sollten.

Interessant ist für mich der Umstand, dass die Volksmission sich offensichtlich selbst nicht zur Pfingstbewegung zählte, sich aber sehr wohl bewusst war, dass sie von außen zu den Pfingstgläubigen gerechnet wurde. In einer Auseinandersetzung mit den regelmäßigen Stellungnahmen von Kurt Hutten zur Pfingstbewegung wurde deutlich, dass dieser die Volksmission so eingeordnet hatte und kein gutes Haar

8 Biegemann, L., „Weihnacht im Wartesaal“, Leu, Nr. 6, 1950, 9

an ihr ließ. Karl Fix verteidigte daraufhin die Volksmission und betonte gleichzeitig, dass „wir [...] Tag und Nacht um unsere Berufung [ringen]. Auch darum, daß unsere Volksmissionsbewegung keine entartete ‚Pfingstgemeinde‘ wird.“⁹

Zum Zweiten, den Stellungnahmen zu Gläubigen außerhalb der eigenen Bewegung, ist zu sagen, dass eine große Bandbreite vertreten war.

Für die Philadelphiabewegung war gemeinsames Handeln mit allen Gläubigen möglich und nötig, aber ihrem Selbstverständnis entsprechend nur unter dem Dach der eigenen Bewegung.

Die Mülheimer waren bereit, die Hand anderen entgegenzustrecken, ein prägendes Merkmal von ihren Anfängen an.

Die Volksmission übte eher indirekt Kritik, u.a. an der Praxis der anderen, indem sie die Kindertaufe verwarf oder die Vermischung von eigenem Wissen oder sogar von Philosophie mit der göttlichen Predigt anprangerte und statt dessen in den eigenen Bemühungen die freimachende Kraft der göttlichen Predigt sah.

Gerhard Krüger dagegen ging ausdrücklich davon aus, dass Wahrheit wichtiger als Einheit sei. Wenn die Geistestaufe abgelehnt werde, werde auch die Wahrheit abgelehnt, so dass sich konsequenter Weise ergab, dass es mit denen keine Einheit geben konnte, die die Geistestaufe ablehnten. Er ging sogar den Schritt, dass er den persönlichen Empfang des Heiligen Geistes als Voraussetzung ansah, als zu Christus gehörend zu gelten.¹⁰

Im ‚Leuchter‘ schlägt einem phasenweise eine Antihaltung gegen alle anderen Gläubigen entgegen, ganz besonders da, wo Predigten von führenden Vertretern der schwedischen Pfingstbewegung abgedruckt wurden. Es fielen Begriffe wie „Anhänger der Verstandesreligion“¹¹, „Apollosprediger“¹², „Ruben-Christen“, weil sie „Zuhause-Christen“

9 Fix, Karl „Die Pfingstbewegung“, VM, Nr. 20, 1951, 2f (3)

10 GHL, Nr. 8, 1951, 10-12

11 Söderberg, G., „Verstandesreligion und Offenbarungsglaube“, Leu, Nr. 1, 1951, 3f (3)

12 B. St., „Wasserströme in der Wüste“, VM, Nr. 12, 1950, 3f (3)

seien¹³, „Beratungsverein der Neutheologen“¹⁴ oder solche, die Jesus bei toten Dogmen oder Satzungen suchen.¹⁵ Einheit könne es laut einem Autoren aus Schweden nicht als Allianz Einheit geben, sondern sie müsse als Einheit des Geistes gesucht werden.¹⁶

Auch wenn diese Ausschnitte eher das Bild einer ablehnenden Haltung vermitteln, darf nicht vergessen werden, dass die vorherrschende Haltung noch sehr viel stärker davon geprägt war, dass es kaum oder gar keine Kontakte mit Gläubigen außerhalb der eigenen Gruppe gegeben hat. Wenn sich die führenden Persönlichkeiten schon schwer taten mit Kontakten untereinander, werden sie Kontakt zu anderen Gläubigen kaum gepflegt haben.

4.2 Die Naherwartung der Wiederkunft Christi

Bei keinem anderen Thema war innerhalb des relativ kurzen untersuchten Zeitraumes eine so starke Entwicklung zu verzeichnen wie bei diesem. Im ersten vollständig untersuchten Jahrgang (1949) wurde die Wiederkunft Jesu Tag täglich erwartet, spätestens für einige wenige Jahre in der Zukunft.

Begründet wurde dies mit den Zeichen der Zeit, bei denen vier besonders herauszuheben sind: 1. die Gründung des Staates Israels am 15.05.1948, 2. die drohende atomare Katastrophe, 3. die Pfingstbewegung selbst als Vorbereitung der Gläubigen auf die Wiederkunft und 4. die Ausbreitung des Evangeliums in aller Welt als Erfüllung der Verheißung von Mt 24,14.

Schon ein Jahr später, also 1950, ließ die Betonung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft nach und die allgemeine Formulierung ist: „Jesus kommt bald“. Dafür wurden eigenartige Meldungen über Zeichen in der Natur, wie eine Karawane von Kamelen plus Kameltreiber

13 Hollenweger, Walter J., Enthusiastischen Christentum, S. 9

14 Kr(ust), „Pfingst-Konferenz in Mülheim-Ruhr vom 22.-25. Juni 1950“, HZ, Nr. 9/10, 1950, 65-79 (69)

15 Törnberg, A., „Das Öl“, Leu, Nr. 5, 1950, 1. 5-7 (6)

16 „Wie gehört man zur wahren Kirche?“, GHL, Nr. 8, 1951, 10-12 (11)

auf der Sonnenscheibe, verbreitet, naturwissenschaftliche Erklärungen dafür als Irrtum abgetan und statt dessen die Aufforderung Gottes zur Seelenrettung darin gesehen.

Ein weiteres Jahr später (1951) wurden zwar noch die Zeichen der Zeit reflektiert; dass Jesus bald wiederkommt, ist aber allenfalls eine Randnotiz wert. Statt dessen erwartete man jetzt ein noch größeres Gottesgericht über die Menschheit als es der II. Weltkrieg gewesen war. Auslöser für dieses Denken wird gewesen sein, dass das gesellschaftliche Leben für die allgemeine Bevölkerung wieder mehr in den Mittelpunkt gerückt war. In den Augen der Pfingstgläubigen damaliger Prägung wurde jede Teilnahme am gesellschaftlichen Leben durchweg als sündiges Verhalten eingestuft, so dass ein noch größeres Gottesgericht, welches die Menschheit noch vor der Wiederkunft ereilen würde, unausweichliche Konsequenz sein musste.

Bezeichnend ist, dass die eigentliche Reaktion auf die unmittelbare Naherwartung der bedingungslose Einsatz für die Verkündigung des Evangeliums gewesen ist. Auch auf die Erkenntnis, dass der Materialismus wieder zunimmt und die Deutschen sich noch einmal einrichten, hat man ebenfalls mit bedingungslosem Einsatz für die Evangeliumsverkündigung reagiert, nur jetzt aus der Motivation heraus, die Menschen vor dem drohenden Zorn Gottes zu bewahren.

4.3 Die Auseinandersetzung mit Charismata, Glossolalie, Wunderwirkungen und Erweckung

Kennzeichnend für diese Auseinandersetzung mit Charismata, Glossolalie, Wunderwirkungen und Erweckung ist eine auffällige Trennung in Artikel, die ausschließlich lehrhaften Charakter haben, und solche, die Erfahrungen durch schriftlichen Bericht über Erlebnisse bzw. Zeugnisse wiedergeben.

Was die Lehraussagen angeht, ist keineswegs einheitlich argumentiert worden, sondern es findet sich die gesamte Bandbreite differierender Auffassungen innerhalb der Pfingstbewegung. Während Gerhard

Krüger beispielsweise das Charisma der Sprachenrede als das Zeichen der Geistestaufe ansah, vertreten die ‚Heilszeugnisse‘ die Lehrmeinung, dass Geistestaufe auch ohne Zungenrede möglich sei.

Einheitlich war jedoch der Sprachgebrauch in den Berichten über die Erfüllung mit dem Heiligen Geist bzw. die Geistestaufe. Die verwendeten Vokabeln sind „jubeln“, „loben“, „preisen“, „Durchströmung“ bzw. „zu den Strömen durchbrechen“, „vor Freude nicht fassen können“, „herrliche Erfahrung“ oder „Segensstunde“, „ganze Erfüllung“, „die Fülle Gottes erleben“ oder „Ströme der Kraft durchfließen mich“, wobei die Vokabel „Strömen“ eindeutig im Vordergrund stand, bis dahin, daß von der Erfahrung berichtet wurde, „daß der Geist des Herrn so spürbar [mich durchströmte], daß ich meinte, an einen elektrischen Strom angeschlossen zu sein.“¹⁷ Der Leser pfingstlicher Periodika wird damals eine konkrete Vorstellung bekommen haben, wie die Erfüllung mit dem Heiligen Geist zu erleben ist.

Eine etwas umfangreichere lehrmäßige Auseinandersetzung zum Thema Heilung fand ausschließlich in den ‚Heilszeugnissen‘ statt, allerdings in einer solchen Bandbreite, dass sich widersprechende Aussagen keine Seltenheit waren. Auf der anderen Seite enthielten sie um so weniger Berichte von tatsächlich erfahrenen Heilungen – aus Deutschland nur einen einzigen, und der stammt bereits aus dem Jahr 1915. Das genaue Gegenteil ist der ‚Volksmissionar‘; hier verging kaum eine Ausgabe, die nicht mindestens ein Zeugnis einer Glaubensheilung enthielt, die in Deutschland erlebt wurde.

Abschließend noch ein kurzer Blick auf die Frage, ob die Pfingstgläubigen ihre eigenen Erfahrungen damals als Erweckung eingeordnet haben. Sie ist mit einem eindeutigen Ja zu beantworten, wenn es um die Pfingstbewegung als Ganzes und an sich ging, eher mit Nein ist zu antworten, wenn es um das eigene Erleben ging.

Charakteristisch ist für mich der Erfahrungsbericht von der wohl erfolgreichsten Zeltevangelisation der Volksmission im Berliner Stadtteil Wedding 1950, in deren Verlauf Blinde und Lahme geheilt wurden und zwei- bis dreitausend Menschen die Versammlungen besuchten.

17 K. F(ix), „Wir sind doch Brüder!“, VM, Nr. 21, 1951, 3f (3)

Aufgrund dieser Erfahrungen wurde eine große Erweckung zwar erwartet – ohne ein Wort darüber zu verlieren, dass man eine solche bereits erlebte.¹⁸

Wenn ich einen Vergleich ziehe zwischen den großen Themen der Pfingstbewegung damals und heute, dann lässt dieser sich in folgenden Anmerkungen zusammenfassen:

1. An den Themen hat sich bis auf die unmittelbare Naherwartung nichts geändert.
2. Eine eindeutige Wandlung hat es im Bereich des Verhältnisses zu anderen Denominationen und Konfessionen gegeben.
3. An der bunten Mischung unterschiedlicher Lehrauffassungen in bezug auf die pfingstlichen Propria hat sich bis heute nichts geändert.

5. Die Stellung der Pfingstbewegung zu gesellschaftlichen Entwicklungen

5.1 Politische Meldungen im weitesten Sinn

Wie kaum anders zu erwarten, hatte kein einziges Periodikum in den untersuchten Jahren eine Rubrik für gesellschaftlich oder politisch relevanten Meldungen eingerichtet. Trotzdem wurde nicht darauf verzichtet, auf die Haltung der Gläubigen einzuwirken, indem Vorstellungen vermittelt wurden, was von den in der Gesellschaft üblichen Handlungsweisen zu halten sei.

Das kam z.B. darin zum Ausdruck, dass eindringlich vor der Auseinandersetzung mit politischen Themen gewarnt wurde. David du Plessis, den Walter Hollenweger einige Jahre später immerhin als „leitenden Funktionär der südafrikanischen Apostolic Faith Mission [...] und Befürworter ökumenischer Kontakte zwischen Pfingstbewegung, Ökumenischem Rat der Kirchen und traditionellen Kirchen“¹⁹ bezeich-

18 „Luk. 21. 25-28 und wir.“, HZ, Nr. 6, 1950, 46

19 Lorenz, E., „Lasset uns doch GOTT fürchten, DER uns die Ernte treulich und jährlich behütet!“, Leu, Nr. 10, 1951, 1. 4f (5)

net hat, wurde in den ‚Heilszeugnissen‘ mit einer Predigt zitiert, die er vor allen Anwesenden auf der Mülheimer Pfingstkonferenz 1950 gehalten hatte und die das Denken damaliger Prägung hervorragend charakterisiert: „Sein Reich ist nicht von dieser Welt. Und jedesmal, wenn die Gemeinde sich in politische Dinge der Welt einmischt, verliert sie ihre geistliche Kraft. Aber wenn sie das Weltliche beiseite läßt und sich ganz dem Himmlischen zuwendet, hat sie Kraft von Gott.“²⁰

Auch der ‚Leuchter‘ schlug verstärkt in diese Kerbe, wenn er darauf verwies, dass die Kraftlosigkeit der Christen darauf zurückzuführen sei, dass sie statt zu beten, morgens schon „die Tages-Neuigkeiten im Radio hören“.²¹

In ‚Glaube, Hoffnung, Liebe‘ wurde so weit gegangen, dass anderen Kirchen vorgeworfen wurde, sie würden vielfach nur selbstsüchtigen und sozialen Zwecken dienen und ganz im Gegensatz zur ursprünglichen Christengemeinde Politik betreiben.²²

Eine Bewältigung der nationalsozialistischen Vergangenheit fand in allen Periodika in den ersten drei Jahrgängen nicht statt. Die nationalsozialistische Vergangenheit wurde in jedem Periodikum jeweils ein bis zwei Mal erwähnt, allerdings in oftmals sehr belanglosen Zusammenhängen. Dazu Beispiele:

Das einzige Mal, dass dieser Teil der deutschen Vergangenheit im ‚Volksmissionar‘ erwähnt wird, war nur deswegen in einen Beitrag hineingeraten, weil das Vorwort zu einem Zeugnis aus dem Festprogramm des Evangelischen Kirchentags ein gutes Licht auf die Volksmission warf. Der Autor, Kirchenpräses Kurt Scharf, schrieb: „Daß Berlin heute wieder lebt nach dem furchtbaren Nervenfieber der Hitlerherrschaft und der letzten Monate des zweiten Weltkrieges, ist das Verdienst seiner verborgenen Gemeinde von Christen.“²³ Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass in diesem Fall die verborgene Gemeinde von Christen die Berliner Gemeinde der Volksmission war.

20 Graham, B., „Der Welt Schicksalsstunde!“, Leu, Nr. 1, 1951, 8

21 „Nacht vor dem Morgen“, GHL, Nr. 11, 1950, 2-4 (3)

22 E. M. „Ein Wort an die Eltern“, Leu, Nr. 5, 1950, 3f (4)

23 Pethrus, L., „Die Kraft des Heiligen Geistes, eine Notwendigkeit unserer Zeit“, Leu, Nr. 3, 1950, 5-7 (6)

Die Ankunft der Pfingstler in der westdeutschen Gesellschaft

Wertungen in Bezug auf die nationalsozialistische Vergangenheit bzw. das Dritte Reich finden sich in allen Periodika zusammen nur an zwei Stellen:

Das eine Mal war es ein Gedicht in den ‚Heilszeugnissen‘, welches bei der vorherrschenden Grundhaltung bereits als politisch einzustufen ist:

*Ein „ew'ges Drittes Reich“ zerbarst als bloßes Traumgesichte
und seine Saat erschloß uns unheilvolle Früchte.*

*Ein stolzes Volk, das seinen Gott nicht mehr gesucht,
hängt heut verschmachtet über einer abgrundtiefen Schlucht
und fragt verzweifelt blickend aus nach Ost und West:*

*„Wie wird gestalten sich des hoffnungslosen Lebens letzter
Rest?“²⁴*

Es fügten sich Aussagen darüber an, dass die Arktis auftaut und die Wüsten, so wie Orkane und Erdbeben zunehmen, aber dass es eine kleine Schar von Menschen gibt, die zwar die Angst ebenfalls bedrängen will, die aber frei in Jesus Christus sei und selbst dann, wenn ihnen „Gut und Freiheit“ genommen wurden, froh ihr Haupt erhebe.

Die zweite Bewertung ging in die Richtung, dass zum Erntedankfest 1951 der Autor sich daran erinnerte, wie er lange vor dem Krieg in einer Zeitung las, dass ein deutscher Wind über die deutschen Kornfelder wehe. Er wertete es so, dass die damals übliche Vermessenheit Grund für diese Aussage gewesen war, als ob ein deutscher Wind einen guten Ertrag bringen könnte, während er feststellte: „Gott hat uns ja inzwischen eines anderen belehrt.“²⁵

Einige Erwähnungen mehr fanden dagegen die kommunistischen Herrschaftssysteme in der Sowjetunion und China. Vor allem die Sowjetunion, meist fälschlicherweise als Russland bezeichnet, wurde beispielsweise als antichristliches Übel benannt²⁶, bis dahin, dass Gott schon in Hes. 38-39 wiederholt angekündigt hatte, dass er gegen

24 „Luk. 21. 25-28 und wir“, HZ, Nr. 6, 1950, 46

25 Lorenz, E., „Lasset uns doch GOTT fürchten, DER uns die Ernte treulich und jährlich behütet!“, Leu, Nr. 10, 1951, 1. 4f (5)

26 Graham, B., „Der Welt Schicksalsstunde!“, Leu, Nr. 1, 1951, 8

Russland sei. Unterstrichen wird dies mit den Worten: „Niemals in der Geschichte hat eine Nation Gott so schrecklich geschändet, Sein Wort herausgefordert und Sein Volk gequält und zerstört wie Rußland unter bolschewistischer Herrschaft. Gott ist gegen sie. Und Er wird Gericht über sie üben. Er hat bereits die Haken in ihre Kinnbacken gelegt und führt sie aus zur Hinrichtung.“²⁷

Neben dem Genannten wäre nur noch die Thematik einer atomaren Katastrophe als im weitesten Sinne politisch zu werten, wobei die Tendenz in die Richtung ging, dass sie mit biblischen Aussagen insbesondere aus der Offenbarung und mit Gericht gleichgesetzt wurde. Wiederholt fand sich die Feststellung, dass das den Gläubigen nicht schrecken kann, weil er in einem solchen Fall „nach Hause“ kommt.

5.2 Die Haltung der Pfingstbewegung zur sog. Welt (Gesellschaft)

Mehr Aufschluss über die Prägung und das Denken in der westdeutschen Pfingstbewegung der damaligen Zeit bieten die Aussagen über die sog. Welt – wobei ohne Frage davon ausgegangen werden kann, dass damit die Gesellschaft gemeint war.

Zum Ausdruck kommt die Grundhaltung in dem Motto der Einheitskonferenz der Freien Pfingstgemeinden im September 1948 in Hamburg: „Je reiner, desto einer und – der Welt gegenüber – desto vollmächtiger.“

Niemand wird abstreiten wollen, dass Kindererziehung zu den gesellschaftlich relevanten Themen gehört. Die Periodika gaben den Eltern an der einen oder anderen Stelle einen kleinen Hinweis zur Kindererziehung, wie z.B. den, dass Strenge deswegen sinnvoll sei, weil sie die Teilnahme der Kinder an der Entrückung ermögliche. Auch kamen so allgemeine Aussagen vor wie, den Kindern das Gebet und das Wort Gottes nahezubringen.

Wirklich eindeutig wurden die Aussagen immer dann, wenn es darum ging, die Vorstellungen der Welt der Erziehung zu einem gott-

²⁷ „Nacht vor dem Morgen“, GHL, Nr. 11, 1950, 2-4 (3)

gefälligen Leben gegenüberzustellen. Das folgende Zitat zeigt diese Tatsache eindrucklich auf: „Ich habe mit Trauer gesehen, wie gläubige Mütter ihren Töchtern Halsketten und Ringe gaben, ja ihnen sogar Bubikopf schneiden und das Haar brennen ließen. Das heißt den Hochmut bei den Kindern zu züchten, und zu gleicher Zeit wird es auch zum Anstoß für die Ungläubigen, wenn sie unser Leben beobachten. [...] Es muß uns anzusehen sein, daß wir für etwas viel Höheres zu leben haben, als uns modern zu kleiden. [...] Wir brauchen unsere Kinder deshalb nicht nachlässig und geschmacklos zu kleiden. Ihre Kleider können zierlich und hübsch sein, wenn sie auch einfach und nicht gerade nach der neuesten Mode ausgeschmückt sind.“²⁸

Neben der modernen Kleidung gab es Dinge, die in allen Periodika als zur Welt gehörig angesehen wurden, wie den Reichtum ganz allgemein, Sport und hier insbesondere Fußball, Kino, Lokale aller Art, der ‚Tanzboden‘ und jede Form von Publikationen.

In einer Gesellschaft, die sich mitten im Wiederaufbau befand und deren Bestreben in erster Linie darauf ausgerichtet war, wenn auch nicht zu Reichtum, so aber doch zu immer mehr Wohlstand zu gelangen, muss die Haltung der westdeutschen Pfingstbewegung als auf ihre Art ‚gesellschaftskritisch‘ gewertet werden.

Besonders dramatisch empfinde ich darüber hinaus, dass an einer Stelle selbst Besuche unter Brüdern und Schwestern als ‚weltlich‘ eingestuft werden, indem festgestellt wird: „Unsere Heime sind bequem und dienen deshalb dazu, daß ein Bruder den anderen besucht und nur geplaudert statt gebetet wird“, so daß man zu folgendem Schluß kommt: „O, laßt uns die Zeit auskaufen. Laßt uns nicht in den Fallstrick des gesellschaftlichen Lebens geraten. Gehst du zu einer Einladung, so mußt du dieselbe ein anderes Mal erwidern, und schon bist du vom Fallstrick umschlungen.“²⁹

Wer nun denkt, solche extremen Ansichten werden wohl auf die aus dem Osten gekommenen Pfingstgeschwister beschränkt gewesen

²⁸ E. M. „Ein Wort an die Eltern“, Leu, Nr. 5, 1950, 3f (4)

²⁹ Stewart, J., „Man kann nicht die Kraft des Heiligen Geistes haben, wenn man Seine Heiligkeit nicht will“, Leu, Nr. 5, 1951, 2-5. 7f (7)

sein, deren Mentalität auch heute eher in diese Richtung geht, was an der einen oder anderen Aussiedlergemeinde festzumachen wäre, der wird enttäuscht.

Eine abgedruckte Predigt von Lewi Pethrus, dem Leiter der schwedischen Pfingstbewegung, stellte fest: Statt die Sport- und Wettrenn-Phantasterei in die Kirche einzuführen (mancher Pfarrer spielt mittlerweile mit der Jugend Fußball), solle man lieber die Kinder zur Hilfe auf dem Feld und im Haushalt anhalten, dann hätten sie auch genügend Bewegung. Anschließend wird noch Theater und Kino in diesen Zusammenhang gestellt und das Ganze gipfelt in der Aussage, dass, „jeder rechtdenkende Christ [...] bei all diesen Dingen dasselbe empfinden [muß], was Jesus empfand, als er Stricke zu einer Geißel flocht und dann alle hinaustrieb, die im Heiligtum kauften und verkauften.“³⁰

Kaum noch verwundern wird unter diesen Umständen, dass Bildung und das Wirken des Geistes sich gegenseitig ausschließen. Im untersuchten Zeitraum fand sich in allen fünf Periodika keine einzige positive Aussage zu Allgemeinbildung, Lernen oder Wissen.

Quer durch alle Periodika zogen sich dagegen Feststellungen, die die Beeinträchtigung bzw. den Schaden beschrieben, den Bildung verursacht. Dafür kann folgendes als exemplarisch gelten: „Es ist lange nicht alle Wortverkündigung von Gott. Wenn du nur wüßtest, wie oft nur eigene Ehre gesucht wird, wie oft nur dem Götzen der Bildung und des frommen Wissens gehuldigt wird?“³¹

Nicht verwunderlich ist dagegen die Tatsache, dass in den veröffentlichten Zeugnissen ebenfalls in Bezug auf die Gesellschaft alles auf ein Entweder-Oder hinausläuft: Entweder ein Leben als Christ und damit ohne Bildung, Sport, Kino und Vergnügen, oder ein Leben in dieser Welt mit dem Genannten und damit verbunden der Ausschluss vom Heil.

Die Haltung der Gesellschaft gegenüber lässt für mich nur eine Schlussfolgerung zu: die eigene Gruppe ‚funktioniert‘ als isolierte Ge-

30 Pethrus, L., „Die Kraft des Heiligen Geistes, eine Notwendigkeit unserer Zeit“, Leu, Nr. 3, 1950, 5-7 (6)

31 Jung, G., „Was hindert unsere Vollendung?“, Phb, Nr. 17/18, 1950, 12-18 (16)

Die Ankunft der Pfingstler in der westdeutschen Gesellschaft
meinschaft.

6. Schlussbemerkungen

Es wäre fatal, wenn ausschließlich der Eindruck zurückbleiben würde, in dem angesprochenen Zeitraum sei innerhalb der westdeutschen Pfingstbewegung alles negativ gewesen.

Auch damals hat es ein Gegengewicht gegeben: Es ist der von einer bewundernswerten Begeisterung und von bedingungslosem Einsatz getragene Gedanke gewesen, die beste Botschaft der Welt den eigenen Zeitgenossen nahezubringen. Dafür waren viele bereit, ihre gesamte Kraft in evangelistische Aktivitäten zu investieren, angefangen von der Zeltmission über Freiversammlungen bis hin zum persönlichen Verteilen von Traktaten.

Mancher Gedankengang und manche Haltung erscheint heute befremdlich und hat selbstverständlich eine hohe Hürde für alle die aufgebaut, die Teil der Gemeinschaft werden wollten. Und auch umgekehrt kann es keine leichte Aufgabe gewesen sein, jemanden für die eigene Gemeinschaft zu gewinnen, wenn schon die Radionachrichten als Teil der abzulehnenden Welt angesehen wurden.

Wenn ich die Fragestellung des Themas aufgreife, dann ist festzustellen, dass aktuelles Zeitgeschehen für die westdeutschen Pfingstler im Zeitraum 1948-51 eine stark untergeordnete Rolle gespielt hat. Wenn überhaupt, dann wurde es so gut wie immer als Argumentationshilfe für eigene Erklärungsmuster verwendet. Damit steht die Frage im Raum, in welcher Weise die Pfingstler damals in der Gesellschaft ‚angekommen‘ sind.

Meiner Meinung nach sind sie insofern dort angekommen, als dass sie der Gesellschaft auf ihre ureigene Weise das Evangelium bringen wollten: wie erwähnt mit bedingungslosem Einsatz und einer bewundernswerten Begeisterung.

Was auch immer unternommen wurde, die Botschaft stand im Vordergrund und lässt sich mit den Schlagworten zusammenfassen: Jesus rettet – Jesus heilt, oder eben mit dem Leitgedanken von Karl

Fix ausdrücken: „Für alle Welt ist Rettung da im Gnadenstrom von Glogathal!“

Anknüpfungspunkte an das Denken der damaligen Zeit haben bei der Verkündigung allerdings eine völlig untergeordnete Rolle gespielt.

Einleitung

Arbeitsgemeinschaft „Geschichte der Freikirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Arbeitsgruppe 1 des Vereins hat sich auf Ihren Sitzungen 2004/05 mit Schuldbekennnissen aus den Freikirchen im Blick auf die Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland befasst. Im März 2004 referierten zunächst Karl Heinz Voigt (zu VEF und Evangelischer Allianz) und Heinz Szobries (zum BEFG im Vergleich mit anderen Freikirchen) sehr grundsätzlich diese Thematik. Das erweiterte und veränderte Referat K.H. Voigts erschien bereits im Jahrbuch 14, 2004, S. 229-261 (vgl. auch die Studie: K.H. Voigt, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Frankfurt am Main 2005). Hiermit legen wir nun auch das umfangreiche Referat von H. Szobries sowie die weiteren Beiträge und Erarbeitungen aus dem BFeG (H.-A. Ritter), der GSTA (J. Hartlapp), der Mennoniten (D.G. Lichdi) und der Bürdergemeinden (A. Liese) vor. Im März 2005 diskutierten die Arbeitsgruppen die vorgestellten Ergebnisse und die daraus resultierenden historisch-theologischen Fragen. Grundlage für die Arbeit war ein von K.H. Voigt und H. Szobries neu vorgelegtes zusammenfassendes Papier, das sowohl Denkanstöße als auch einen Fragenkatalog präsentierte. Gern geben wir diese zur weiteren Forschung zur Kenntnis.

Reinhard Assmann

Diether Götz Lichdi

Mennoniten blicken zurück

„Schuldbekennnisse und Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945“

1. Das Kriegsende

Das Kriegsende traf die Mennoniten in ganz unterschiedlichen Situationen. Die Gemeinden in Westpreußen bestanden bei Kriegsende nicht mehr. Die meisten Gemeindeglieder hatten sich nach dem 23. Januar 1945 auf die Flucht nach Westen gemacht. Nur wenigen gelang es, ohne größere Aufenthalte über Weichsel und Oder zu kommen. Die Flüchtlingstrecken stauten sich an den zerstörten Brücken und in den verstopften Häfen. Unter großen Verlusten kamen viele nach Schleswig-Holstein und Dänemark und lebten dort bis nach 1950 teils im Familienverbund - meist ohne Vater -, teils als Einzelne in Lagern. Die ursprünglich intakten Gemeinden waren zerbrochen. Neue bildeten sich erst nach einiger Zeit. Etwa ein Zehntel der westpreußischen Mennoniten kam auf der Flucht und an deren Folgen ums Leben. Alle verloren Hab' und Gut; die meisten auch ihren Beruf; ihre Zukunft war bis in die fünfziger Jahre ungewiss. Etwa 2/3 der Mennoniten innerhalb Deutschlands wurden von Flucht und Vertreibung betroffen.

Viele Gemeinden in West- und Norddeutschland erlitten durch den Bombenkrieg Verluste: einige Gemeindehäuser wurden zerstört und viele Familien selbst "ausgebombt" und "evakuiert". Die Mennoniten hatten im selben Maße Opfer zu beklagen, wie sie in der jeweiligen Umgebung auftrugen. . Die Gemeinden versammelten sich wieder ab Herbst 1945.

In Süddeutschland wurden die Mennoniten kaum in Mitleidenschaft gezogen, zwar wurden einzelne Versammlungsplätze zerstört. Der gottesdienstliche Betrieb aber konnte schon im Sommer 1945 wieder aufgenommen werden. Die Verluste an Menschen und Vermögen

waren geringer als bei den anderen Gruppen..

Das Verhältnis der deutschen Mennoniten zu denen in den Niederlanden oder Frankreich war durch das Auftreten des deutschen Militärs und durch ihr eigenes Verhalten während der deutschen Besatzung schwer beschädigt worden. Sie waren distanziert gewesen und hatten geschwisterlichen Beistand, wo er als geboten hätte angesehen werden können, nicht geleistet. Viele mennonitische Bauern und Handwerker waren Nutznießer der Besatzung gewesen, als sie Betriebe in Elsaß, Lothringen und dem Warthegau zwischen 1940-44 übernahmen. Sie hatten ihre Stimme nicht erhoben als französische Mennoniten als "Volksdeutsche" zur Wehrmacht eingezogen wurden oder als holländische Mennonitenprediger in Konflikt mit der Besatzungsmacht gerieten und in Konzentrationslager verschleppt wurden.

2) Einschätzung von Krieg und Nachkriegszeit

Am 21.10.1945 kam die "pfälzisch-hessische Prediger Konferenz" zum erstenmal nach dem Kriege wieder zusammen. Dort führte der Weierhöfer Prediger Paul Schowalter in einer Rückschau anhand von 1. Petr.5,6ff aus:

"All unser bitteres Erleben eines verlorenen Krieges weist uns in die Tiefe. Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade; demütig, aber nicht kleinmütig. Darum: alle eure Sorgen werfet auf ihn. Viele Sorgen die uns bewegen".

In vorgeprägten "frommen" Formeln wird das Ereignis reflektiert. Seine Dimension und seine Schrecken werden gewürdigt, aber der Eindruck vermittelt, als habe der Prediger eine Scheu, die Uraschen zu benennen und die Auswirkungen konkret zu beschreiben. Eine Beteiligung von Mennoniten wird nicht in den Blick genommen. Das Unheil ist etwas, bei dem der Zuhörer Zuschauer und nicht Betroffener ist.

Wenig später, am 7.Oktober 1945 predigte Paul Schowalter auf dem Weierhof über Mat 6,12:

"Manches, was uns in diesem Kriege begegnet ist, nicht allein in

und bei unserem Volk, ist häßlich und gemein. Manches, was jetzt aus den Menschen hervorbricht, ist beschämend und erniedrigend. Stehen wir in dem allem rein und unangefochten da, berührt und bewegt uns das alles nicht, was da um uns und bei uns geschehen ist. ... Hätte unser Zeugnis nicht noch viel tapferer und kräftiger sein müssen? Sind wir nicht vor den Mächtigen der Erde dadurch unglaublich geworden, daß die unter uns, die im Glauben nahe beieinander standen, nicht zusammen kommen konnten."

Nach Abschluss des Nürnberger Hauptprozesses gegen die Führungsgruppe des "Dritten Reiches" nahm der Krefelder Prediger Dr. Dirk Cattepoel in einer Predigt zu Mat 26,20-22 Stellung zu dem Urteil:

"Wir verstehen sehr viel von dem, was in den letzten zwölf Jahren über uns ergangen ist, und erkennen, daß es sich nicht einfach um einen wild gewordenen Bluttausch gehandelt hat, sondern um eine bestimmte Haltung aus einer ganz bestimmten Weltanschauung heraus. Und das Erstaunliche und Erschreckende ist, daß von dieser Weltanschauung theoretisch und praktisch in uns allen sehr, sehr viel steckt. ... Gott kann mit dem Teufel, Wahrheit mit der Lüge, Liebe mit dem Haß, Gutes mit Bösem vertauscht werden und es gilt als geistreich und lebensklug, wenn man sie so vertauscht. Hitler ist in solcher Auflösung ein besonders auffallendes und vor allem konsequentes Exemplar, in ihm tritt klar hervor, was solche Auflösung eigentlich bedeutet und wohin sie führt. Aber wir alle haben auch teil daran, wir sind alle Menschen dieser Welt und dieser Zeit, der eine mehr, der andere weniger, je nachdem wie er gebunden, geartet und beeinflusst ist ... Und das müssen wir ... sagen: Überall, wo in der Vergangenheit und heute ... bei uns Deutschen und bei anderen Völkern, von uns selbst und von anderen an die Macht des Hasses, der Gewalt, der Lüge, der Unvernunft geglaubt wird, ist Nationalsozialismus! Und so durfte jenes [Nürnberger] Urteil dort nur gesprochen werden als Buß- und Mahnruf an eine ganze Welt, von dem Geist zu lassen, der in den Verurteilten solch furchtbare Gestalt und Wirkung genommen hat".

Alle waren dankbar, dass der Krieg zu Ende war, viele litten aber noch

jahrelang an den Kriegsfolgen. Die meisten empfanden den Ausgang des Krieges als Katastrophe, nur wenige sprachen da von Befreiung. Viele waren froh, dass sie mit dem Leben davon gekommen waren und versuchten mit ihren teilweise schwierigen Verhältnissen zurecht zu kommen. So schrieb der westpreußische Älteste Albert Bartel unter der Überschrift: Westfalenland soll Zuhause werden:

„Da tobt der ungeheuerliche Krieg über deutsches Land und macht es schier zur Wüste. Da wird unzähligen Familien ihr Zuhause genommen, zerstört. Verzweifelt stehen sie bei einem kleinen Bündel, das ihre ganze Habe enthält. Da müssen Tausende und Abertausende auf die Flucht westwärts, nur immer fort, meist Frauen, Kinder und Greise. Die Männer fehlen...“

Aus Sicht der Flüchtlinge und Ausgebombten gab es nach dem Krieg nur Verlierer, Jeder beklagte sein Los und nur wenige waren bereit, den Zusammenbruch als eine Folge des von Deutschland verursachten Krieges zu begreifen. Von den Verbrechen der deutschen Kriegsführung, von der fabrikmässigen Ermordung der Juden war wenig bekannt. Das Wenige wollte man nicht verstehen, wies es als Propaganda der Siegermächte ab und/oder begann es mit den Gräueln der Sieger aufzurechnen. Die westpreußischen Mennoniten in den norddeutschen und dänischen Lagern sahen sich verlassen und ausgesetzt. Infolge der englischen Zonengrenze war der Verkehr mit den Mennoniten in der französischen oder amerikanischen Zone schwierig.

Der ehemalige Älteste der westpreußischen Gemeinde Orlofferfelde Bruno Enns, der aus einen dänischen Flüchtlingslager nach Kanada gekommen war, schrieb 1949 seine Einschätzung über seine “Erfahrungen” nieder:

„Meine Söhne waren keine Soldaten, die Lust und Freude am Töten hatten. Gott kann sie davor bewahrt haben, selbst Blut zu vergießen. Aber weil keine klar Stellung zur Wehrlosigkeit bestand ... war den Söhnen unseres Menno-Volkes der feste Boden entzogen und sie standen schutzlos den Verhältnissen gegenüber. Sind unser Söhne nicht berechtigt Anklage gegen uns [Väter] zu erheben? Hätte ich für meine Söhne nicht eine persönliche Stellung einneh-

men und sie zu aktivem Widerstand auffordern sollen? Leider habe ich es nicht getan. Es hätte auch den sicheren Tod bedeutet" ... Nach dem Bericht, dass seine beiden Söhne und ein Schulfreund gefallen sind, zieht er eine Folgerung: "Sollten nur diese drei diese Glaubensstellung eingenommen haben? O nein, ich bin mir dessen bewußt, daß es viele waren ... Werden die vielen Söhne unseres Mennovolkes, die zum Teil unwissend den Weg in den Tod gegangen sind, in der Ewigkeit anklagend vor uns stehen, weil wir keine klare Entscheidung in der Stellung der Wehrlosigkeit eingenommen haben?"

Dem Thema Wehrlosigkeit wird nach 1948 ein breiter Raum in den mennonitischen Publikationen eingeräumt. Viele der Aufsätze von deutschen Autoren sind getragen von dem Bewußtsein, versagt zu haben und bei dieser Aufgabe einen neuen Anfang machen zu müssen. Gefördert wurde diese Auseinandersetzung durch die zahlreichen Beiträge amerikanischer Mennoniten.

Bruno Ewert, bis zur Flucht Ältester der westpreußischen Gemeinde Heubuden, schilderte in einem amerikanischen Magazin die Entwicklung aus seiner Sicht: „Wir entdeckten unseren großen Irrtum als es zu spät war, nicht erst der Kriegsanbruch, sondern schon vorher der Kampf gegen die Juden und die Christliche Kirche öffnete unsere Augen. Jetzt wurden Warnungen gegenüber diesem Trend nicht mehr beachtet und jede offene Kritik wurde durch die Drohung mit dem Konzentrationslager zum Schweigen gebracht. In den Jahren unmittelbar nach 1933 erkannten wir nicht, dass der Führer diktatorische Vollmachten hatte und dass eine neue Weltanschauung dem Volk eingetrichtert werden sollte.“

Die mennonitischen Monats-Zeitungen berichteten ausführlich über die Entwicklung in den Flüchtlingslagern, den Bau von Siedlungen und den Schwierigkeiten der Nachkriegszeit. Nur wenig war von der Nazizeit die Rede, außer dass man Glauben gehalten habe, den gottesdienstlichen Betrieb – trotz Schwierigkeiten – durchgeführt und sich auch sonst nichts zu Schulden habe kommen lassen.. Auch wird angesichts des vielfachen Leides die Frage nach der Theodizee erörtert, ohne dass

die eigene Verwicklung in das Naziregime thematisiert wird. Das eigene Schicksal beherrschte alles Denken, sodass kein Platz für weiteres Nachdenken blieb. Die Entnazifizierungsverfahren, von denen auch Mennoniten betroffen waren, wurden nicht angesprochen.

3 Begegnungen anlässlich der Weltkonferenz in den USA

Die vierte Mennonitische Weltkonferenz (MWK) fand vom 03. bis 10. August 1948 (erstmalig) in Nordamerika in Goshen, Ind, und North Newton, Ks statt. Aus Europa nahmen auf Einladung und Kosten des Mennonite Central Committee (MCC) Teilnehmer aus Frankreich (3), Deutschland (5) und den Niederlanden (12) teil, ergänzt durch Besucher aus der Schweiz (2). Die europäischen Teilnehmer reisten zusammen auf einem Schiff nach Amerika und hatten so eine Woche Zeit miteinander zu sprechen. An einem Abend setzten sich die Teilnehmer zu einer „Ausprachestunde“ zusammen, Dabei kam es zur Konfrontation zwischen niederländische und deutschen Delegierten. Über den Inhalt dieser Aussprache selbst, wie auch anderer, mehr informeller Gespräche, gibt es keine Aufzeichnungen, Offensichtlich führten sie nicht zu einer Verständigung zwischen Niederländer und Deutschen. Das bestehende Klima lässt sich durch ein Zitat aus einer Predigt verdeutlichen. Der Krefelder Prediger Dr. Dirk Cattepoel berichtet über eine Begegnung auf dem Schiff: „eines Abends sagte mir ein Holländer - es war sogar ein holländischer Mennonitenpfarrer- : ‘auch Sie waren deutscher Soldat! Auch Sie gehörten zu diesen Mördern und Plünderern!’ Ich bin damals aufgestanden und weggegangen und habe mit dem Mann nicht mehr gesprochen“ Ähnlich empört berichtet Christian Schnebele von den „häßlichen“ Vorwürfen der Niederländer während der „Aussprachestunde“: „mir war es, wie wenn ich auf die Anklagebank von Nürnberg gesetzt worden wäre. Welch eine Welle von Haß schlug mir entgegen. ... Jene Aussprachestunde hat mir gezeigt, wo der Vergeltungswille herrscht, da hat die Vergebung keinen Raum“ Ein holländischer Teilnehmer, Jan. P. Matthijssen, später Missionar in Indonesien, berichtete 20 Jahre später: „Im Jahre 1948, als man dem Schrecken der Nazizeit noch viel näher stand, mussten die holländischen und die deutschen Delegationen zur Vierten Weltkonferenz notgedrungen die Reise dorthin

auf demselben Schiff antreten. Man schwieg damals nicht. Man begegnete sich so offen, dass die Späne flogen. Andere nahmen es damals den Holländern wohl übel. Aber damals musste es sein. Das Miteinander zwischen Franzosen, Schweizern und Deutschen schien während der Reise durch die Kriegseignisse weniger belastet worden zu sein.

Über den Selbstmord einer Jüdin, die an Bord mitreiste, berichten Christian Schnebele und Dirk Cattepoel durchaus unterschiedlich: Schnebele eher verallgemeinernd, metaphorisch:

„wir gingen dann zur Ruhe, nicht ahnend, dass in einer späteren Nachtstunde, wohl an derselben Stelle, ein hoffnungsloses, verzweifelter Menschenkind, eine noch jüngere Frau, freiwillig über Bord ging und in den Fluten des Ozeans verschwand. Die täuschende, lockende Verderbenstiefe hatte ein Menschenleben ausgelöscht.“

Cattepoel stellt dieselbe Geschichte informativer dar und bezieht sich selbst in den Zusammenhang ein: „Aber auf der gleichen Fahrt sprang ... eine Frau über Bord, eine Jüdin, die ihre sämtlichen Familienangehörigen in den deutschen Konzentrationslagern verloren hatte. Und da habe ich mich als Deutscher am Schicksal dieser Frau wohl schuldig gefühlt – es war mir, als hätte nur ich allein Schuld an ihrem Tod. ... Aber in des Herzens Tiefe, da konnte ich nicht leugnen, da sagte etwas in mir: auch du trägst dein Teil daran! Als Deutscher trägst du dein Teil, dein Teil an unserer Schuld.“

Gleich bei der ersten Sitzung der Konferenz am 4. August 1948 gab Cattepoel in seinem Bericht „Über Deutschland zwischen 1936-1948 und seine Zukunft“ folgende Erklärung ab: „In den Jahren seit 1945 ist viel über die Kollektivschuld des deutschen Volkes geredet worden. Unter Christen sollte es klar sein, dass es nur eine einzige Kollektivschuld gibt: die Kollektivschuld der Menschheit vor Gott. Aber als ein deutscher Christ möchte ich von ganzem Herzen bekennen, wie tief es uns belastet, dass so viel Leid, soviel Grausamkeit und so viel Zerstörung durch unsere Landsleute über andere gekommen sind. Ich möchte mich deshalb besonders an Euch wenden, liebe Brüder und Schwestern aus Holland und Frankreich: seit 1940 widerfuhren Euren

Völkern schreckliche Untaten durch Vertreter meines Volkes in einem Maße, dass unter menschlichen Gesichtspunkten eine Vergebung unmöglich scheint. Und doch bitte ich Euch um Christi willen: Vergebt uns" und gewährt uns im Namen Christi einen neuen Anfang christlicher Brüderlichkeit.... Aber ich will nicht versuchen, alles und jedes zu entschuldigen; am Ende ist jeder Deutsche am politischen Irrtum schuldig." Es wird nicht deutlich, ob Cattepoel diese Erklärung im Namen und Auftrag der deutschen Konferenzen abgegeben oder sie mit den deutschen Teilnehmern abgestimmt hatte. Es hat den Anschein, als ob es sich um eine persönliche Erklärung gehandelt habe.

Ein Jahr später sprach Cattepoel in einer Predigt davon „er habe es als seine christliche und deutsche Pflicht gehalten ... die französischen und holländischen Teilnehmer im Namen Christi um Verzeihung zu bitten.“

Bei der gleichen Gelegenheit sagte der westpreußische Diakon Gustav Reimer, der später nach Uruguay auswanderte, als er sich im Namen der Flüchtlinge für die erfahrene Hilfe bedankte: "ich bin mir bewußt, dass ich zu einem Volk gehöre, das während der letzten Jahr viel Not und Leid über seine Nachbarn gebracht hat. Und so frage ich: 'wie können wir den Mut aufbringen hier zu erscheinen und um Hilfe zu bitten? Von woher nehme ich die Kraft diese Einladung anzunehmen und zu Euch zu sprechen? ' Ich möchte darauf folgende Antwort geben: 'wir sind verurteilt worden, wir haben uns eines Gottesgerichts unterziehen müssen und Gott hat uns gerettet wie einen Brand aus dem Feuer. Deshalb sage ich mit dem Apostel Paulus: ,was sollen wir dazu sagen? ist Gott für uns, wer mag wider uns sein!'"(Röm 8,31ff)

Es könnte heute behauptet werden, dass beide Erklärungen zu formal waren und dass sie abgegeben wurden, weil die Betreffenden meinten, so etwas werde anlässlich einer internationalen Konferenz erwartet; möglicherweise sahen sich beide Redner auch angesichts der zu diesem Zeitpunkt vielfältigen amerikanischen Hilfe dazu veranlasst. Beide Texte wurden in englischer Sprache veröffentlicht und von den deutschen Zeitschriften nicht aufgegriffen. eine deutsche Übersetzung wurde in „Der Mennonit“ erst 1967 wiedergegeben. Christian Schne-

bele erwähnt beide Erklärungen in seinem ausführlichen Bericht nicht. Ulrich Hege schrieb über die Cattepoels, dass er über „die Schicksale der deutschen Mennoniten“ gesprochen habe, die Schulderklärung wird nicht erwähnt; auch berichtet er nicht über die „Aussprachestunde“.

Das Thema von der Schuldverstrickung der Deutschen wurde nach 1950 auf mennonitischen Konferenzen und in den Blättern nicht behandelt. Die mennonitischen Zeitschriften, die seit Anfang 1948 erschienen, berichteten, wenn sie sich schon zeitlichen Problemen zuwandten, von den Flüchtlingslagern, von der Zusammenführung der Familien, der Sammlung von Gemeinden oder vom Bau von Wohnsiedlungen. Der Betrachter hat den Eindruck, dass die Not und der Neuanfang nur wenig Zeit zum Nachdenken ließen. Aus heutiger Sicht würden wir es für richtig halten, dass nach den Gründen und Anlässen für die Katastrophen von Krieg und Holocaust, für die Entstehung von Ideologien und Weltanschauungsstaaten gefragt worden wäre. Es will scheinen, als ob die Überlebenden froh darüber waren, davon gekommen zu sein, dass sie – ohne Blick zurück – nur nach vorne schauen wollten.

4. Wiederentdeckung der Wehrlosigkeit

Nach 1950 vollzog sich ein Paradigmenwechsel im theologischen Denken der deutschen Mennoniten; pietistische (in Süddeutschland) und liberale (in Norddeutschland) Orientierungen traten zurück und wurden durch die Rückbesinnung auf das „Täuferische Leitbild.“ überlagert, das Nachfolge, Geschwisterlichkeit und die Ethik der Liebe und Wehrlosigkeit als wesentliche Schwerpunkte herausstellte.

Schon 1946 kamen amerikanische und kanadische Freiwillige des Mennonite Central Committee (MCC) „in the name of Christ“ ins zerstörte Deutschland, zuerst in die französische Zone und ab 1947 in die englische und amerikanische Zone. Sie verteilten Nahrungsmittel und Kleider und halfen als Pax-boys (sie waren überwiegend Zivildienstleistende) beim Bau von Siedlungen (Neuwied, Espelkamp, Bechterdissen, Wedel, Backnang). Amerikanische Prediger-Seminare entsandten Pro-

fessoren, die das mennonitische Friedenszeugnis, das in den zurückliegenden Jahren verschüttet gewesen war, durch zeitnahe Argumentation unter Rückbesinnung auf das täuferische Erbe wieder belebten. Es dauerte vier Jahre bis Mennoniten zur theologischen Reflexion nach dem Kriege wieder bereit waren. So kam es 1949 zur "Thomashöfer Entschließung", die forderte "Angesichts der unsagbaren Leiden und dämonischen Auswirkungen des letzten Krieges halten [wir] es für eine besondere Aufgabe der Mennoniten, den Gedanken des Friedens und dessen praktische Verwirklichung ... zu fördern und ... zu vertreten." Die ergänzenden "Heilbronner Erklärung" von 1950, berief sich in ihrer Argumentation zusätzlich auf das "Wort Gottes", den "Geist der Bergpredigt" und den "Dienst am Nächsten". Das 1956 gegründete „Deutsche mennonitische Friedenskomitee (DMFK)“ vertiefte das theologische Nachdenken und warb unter der mennonitischen Jugend für das Friedenszeugnis.

5. Die Aufarbeitung der „braunen“ Vergangenheit durch die Söhne

Im November 1966 veröffentlichte der Leiter des Archives der niederländischen Mennoniten, Dr. Simon L. Verhuis unter der Überschrift: „Mit brennender Sorge ...“ einen Aufsatz, der von einer Veröffentlichung ausging, in der festgestellt wurde, „die Mennoniten.... hätten das Prinzip der Wehrlosigkeit völlig aufgegeben.“ In diesem Zusammenhang fragte Verhuis „haben unsere deutschen Brüder hierauf schon einmal etwas geantwortet?“ Darauf reagierte Dr. Heinold Fast, damals stellvertretender Vorsitzender der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden in derselben Nummer mit dem Verweis auf Äußerungen deutscher Mennoniten und stellte fest, „dass damit das Thema bei uns die ihm gebührende Beachtung gefunden habe, soll damit aber keineswegs gesagt sein. Erstens sind die Vorgänge selber noch längst nicht geklärt ...Zweitens dauert es lange, bis das Bewußtsein vom geistlichen Bankrott des deutschen Mennonitentums zur Zeit des Dritten Reiches bis zum letzten deutschen Mennoniten dringen wird.“

In der folgenden Nummer kommt der Holländer Ds. Jan Matthijsen den bedrängten deutschen Brüdern zur Hilfe: „Die deutschen Menoniten haben wahrscheinlich nicht mehr und nicht weniger mitgemacht und sind deshalb nicht mehr und nicht weniger verantwortlich für alles, was geschehen ist, als die Deutschen im allgemeinen. ... Doch welchen Sinn hat es, jetzt darüber [über einzelne Verfehlungen] zu sprechen?“

In einer der folgenden Nummern veröffentlichte der Schriftleiter H.-J. Goertz die „Schuldbekenntnisse“ erstmals in deutscher Sprache, was damals 1948 versäumt oder dem deutschen Leser nicht zugemutet worden war. In derselben Nummer meldet sich Leserbriefschreiber Helmut Funk aus Wien zu Wort und mahnt unter der provozierenden Überschrift: „Wo ist unser Schuldbekenntnis?“ offizielle Erklärungen der Konferenzen mit unbequemen Fragen an. „Ich muss .. die älteren und verantwortlichen .. Brüder fragen: Hat das Kuratorium der Vereinigung ... irgendwann einmal sein Versagen bekannt? Hat man dem Verschulden Ausdruck gegeben, dass man aus der Sorge um den eigenen Fortbestand und aus Furcht vor Leiden eine loyale Haltung der Regierung des dritten Reiches gegenüber eingenommen hat? Dass man einfach geschwiegen hat, wo Unrecht geschah? Hat man offen bekannt ..., dass man einer Verblendung verfallen war und keine klare Sicht der Dinge hatte?“ Auch darauf reagiert wieder Heinold Fast aus Emden, diesmal mit einem Leserbrief: „ich glaube nicht, dass man ... die Schuld eines anderen bekennen kann. Wohl kann man die Folgen der Schuld anderer tragen ... Außerdem bestärkt es den, der das Schuldbekenntnis fordert in seiner Selbstgerechtigkeit... Viel wichtiger als ein Schuldbekenntnis der Väter (ist) die Frage, wie es zu solcher Schuldverstrickung kommen konnte... Wir sollten (die ältere Generation) nicht durch die Forderung von Schuldbekenntnissen zur Selbstrechtfertigung verleiten.“

Die Gegenwart des Krieges und der damit verbundenen Verbrechen hatte mit dem Wirtschaftswunder in den fünfziger Jahren nachgelassen, Mit der Erinnerung wurde auch die Schuldfrage verdrängt. Das begann sich zu ändern als die Deutschen im Gefolge des Eichmann- (1961) und des Auschwitz Prozesses (1963-65) mit dem Holocaust kon-

frontiert wurden und über ihre Verantwortung für das Naziregime und ihren Teil an der Schuld nachzudenken begannen.

Vor diesem Hintergrund erregte ein Aufsatz des ehemaligen Hamburger Predigers und Schriftleiter von „Der Mennonit“ Hans-Jürgen Goertz erhebliches Aufsehen und viel Widerspruch vor allem bei der Kriegsgeneration. Goertz sprach im Blick auf die Mennoniten im Dritten Reich von „religiösem Niedergang“ und beklagte, dass die Mennoniten ihre überkommenen Grundsätzen verlassen hätten, um ihre konfessionelle Existenz zu sichern. Zwei Jahre später, 1977, beschrieb der Verfasser dieses Aufsatzes - ausgehend von einer breiten Quellenbasis - die mennonitische Vergangenheit zwischen 1933 -1945 im Blick auf den Nationalsozialismus und kam grundsätzlich zu einer ähnlichen Deutung, wenngleich er aufgrund der Quellenlage im Detail einzelne Vorgänge abweichend darstellte. Er resümierte weniger scharf: „Das Dritte Reich wurde anfänglich von den meisten [Mennoniten] ... begrüßt und später einfach hingenommen. Man fühlte sich nicht zum Widerstand gerufen und war nicht zum Martyrium gerüstet.“

Ausführlich wurde geschildert, wie die Mennoniten ihre überkommene Überzeugung von der Wehrlosigkeit aufgaben:

„Zur Begründung des Wehrdienstes werden nicht nur staatsbürgerliche Überlegungen angeführt, sondern auch biblische ... Die Mennoniten konnten die Wehrlosigkeit des Christen in einer wehrhaften Zeit nicht [mehr] aus der Bibel erweisen.“

Die folgende, heftige Diskussion dauerte etwa anderthalb Jahre und wurde 1978 durch eine gemeinsame Erklärung der Kontrahenten zunächst abgeschlossen. Dort hieß es:

„Es soll in Zukunft nicht mehr von dem „religiösen Niedergang“ der Mennoniten gesprochen werden; es soll auch nicht mehr behauptet werden, dass die Mennoniten „ihre Eigenart“ d.h. ihren ursprünglichen reformatorischen und konfessionellen Ausdruck „bewahrt“ hätten. Es wird richtig sein, den Weg der Mennoniten durch das Dritte Reich als eine schwere Identitätskrise zu beschreiben.... Einigkeit besteht unter uns hinsichtlich der geistlichen Ziele dieser historischen Rückfrage für die Gemeinden. Es geht

uns darum, die Gemeinden auf Abhängigkeiten hinzuweisen, die sie –gewollt oder ungewollt – eingegangen sind und noch immer eingehen, so dass sie sich fragen müssen, ob ihr Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn der Gemeinde dadurch beeinträchtigt wird.“

6. Späte Bemühungen um Brückenschlag und Versöhnung

Ab Anfang der 1970iger Jahre warb der Pastor der Hamburger Mennonitengemeinde, Peter J. Foth im Rahmen der „Aktion Sühnezeichen“ hauptsächlich unter Jugendlichen für den Besuch des ehemaligen Westpreußen. Sie beteiligten sich dort an einzelnen Wiederaufbauprojekten und suchten die Schreckensorte Polens auf. Die Charakter dieser Reisen, die anfänglich im Zeichen der Wiedergutmachung standen, änderte sich, als viele der ehemaligen Flüchtlinge wieder die alte Heimat sehen wollten. Am Anfang mag die Besichtigung der verlorenen Heimat schmerzliche Erinnerungen ausgelöst haben; daraus wurde dann Neugier und manchmal auch eine nostalgisch verklärte Sympathie. In einigen Fällen entwickelten sich freundschaftliche Beziehungen zu den bäuerlichen Nachfolgern. Die Gemeindehäuser werden heute vielfach von anderen Konfessionen genutzt. Die Friedhöfe waren in einem beklagenswerten Zustand. Sie wurden von niederländischen und deutschen Mennoniten zusammen mit polnischen Freiwilligen wieder hergerichtet und werden heute von polnischen Nachbarn betreut.

Als im Laufe der Jahre die Generation der „Parteigenossen“ und Kriegsteilnehmer immer weniger Auskunft geben konnte, wuchs Umfang und Zahl der Monographien zu einzelnen Themen, aber auch die Erinnerungs- und Gedenkliteratur sowie Beiträge im Fernsehen hielten das Interesse an der Vergangenheit und mit ihre Betroffenheit und Scham wach. Der Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) sah sich daher veranlasst die nachstehende Erklärung abzugeben, die dann anlässlich der Mitglieder-Versammlung 1995 diskutiert wurde; es zeigte sich dass der eindeutigere

Text des Vorstands nicht mehrheitsfähig war. Er wurde deshalb in Teilen abgeändert, was sich an den Bruchstellen im Text noch nachvollziehen lässt. Die ursprüngliche Fassung wurde nicht veröffentlicht.

Aus Anlass der 50. Wiederkehr der deutschen Kapitulation am 8. Mai 1945 verabschiedete die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. anlässlich ihrer Mitglieder-Versammlung am 10.06.1995 in Karlsruhe folgende Erklärung:

„Am 8. Mai 199 gedachten wir des Kriegsendes und besannen uns darauf, was dieses Datum heute für uns als Mennoniten in Deutschland bedeutet. Viele von uns haben damals diesen Wendepunkt als Katastrophe erlebt und erlitten. Im Rückblick erkennen wir, dass das Kriegsende trotz allen Leides, das wir erlitten haben, vor allem eine Befreiung von einem verbrecherischen Unrechtsregime bedeutete.

Die meisten Mennoniten in Deutschland sind, als Ergebnis einer langen Entwicklung, der Anfechtung des Nationalsozialismus erlegen, und sie gaben das Friedenszeugnis auf. Sie schätzten oft Verpflichtungen gegenüber dem eigenen Volk höher ein als die Verbindung zu unseren mennonitischen Geschwistern in den Niederlanden und im Elsass.

Die niederländischen Geschwister, die unter dem deutschen Besatzungsregime litten und zahlreiche Opfer zu beklagen hatten, konnten nicht einmal auf die Anteilnahme, geschweige denn auf die Hilfe der deutschen Mennoniten rechnen. In Lothringen oder im Warthegau übernahmen auch deutsche Mennoniten während der Kriegsjahre Höfe vertriebener Bauern. Mennoniten aller Berufe waren in das damalige System verstrickt, fast alle Mennoniten haben zu den nationalsozialistischen Verbrechen an Juden und vielen anderen geschwiegen. Auch diejenigen, die dem Nationalsozialismus kritisch gegenüber standen, sahen keinen Ausweg. Mit den Worten des Vaterunsers bitten wir um Vergebung.

Wir verstehen diese Beispiele nicht als eine nachträgliche Kritik. Wir glauben, dass der Blick in die Vergangenheit notwendig ist, um aus dieser Geschichte zu lernen. Darum bedauern wir, dass die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus und seinen Folgen lange Zeit un-

terblieb aus Angst vor Auseinandersetzungen und weil viele deutsche Mennoniten vom Krieg selbst hart betroffen waren. Andere glaubten, sie hätten sich nicht zu entschuldigen, weil sie nicht als unmittelbare Täter an Verbrechen teilgehabt hätten. Heute erkennen wir, dass wir als Christen und Teil der mennonitischen Geschwisterschaft früher unsere Scham und unsere Betroffenheit hätten deutlich machen müssen.

Für uns sind die Jahre nach dem Ende des Krieges und nach dem Elend der Vertreibung unverdient gute Jahre des Wiederaufbaus geworden. Wir haben erleben dürfen, dass im Kriege verfeindete Nachbarvölker zusammen gewachsen sind und sich heute mit Freundlichkeit und Achtung begegnen. Dafür sind wir dankbar. Aber vor dem Hintergrund der Vergangenheit beobachten wir das Zeitgeschehen und fühlen uns beschwert durch eine wachsende Fremdenfeindlichkeit und die zunehmende Gewaltbereitschaft.

Um diesen Herausforderungen angemessen zu begegnen, wollen wir uns an Gottes Wort aus dem Vermächtnis unserer täuferischen Väter und Mütter orientieren. Dabei möchten wir folgende Gesichtspunkte besonders betonen: - Bekenntnis in der Öffentlichkeit durch Mission und Friedenszeugnis, - Betonung der Geschwisterlichkeit über die Gottesdienstgemeinschaft und über das eigene Volk hinaus; - Bereitschaft Fremde anzunehmen und niemand auszugrenzen; - einen verantwortlichen Lebensstil zur Bewahrung der Schöpfung“

„Die Gnade des Herrn ist's, dass wir nicht gar aus sind; seine Barmherzigkeit hat noch keine Ende“ (Klgl 3,22)

Der Text wurde von der Mitgliederversammlung mit großer Mehrheit angenommen und veröffentlicht; er wurde gesondert den mennonitischen Konferenzen in den Niederlanden und in Frankreich mitgeteilt.

Die Erklärung beginnt bei der Einschätzung des Datums: zunächst als Leidensdatum und später auch als Tag der Befreiung. Es soll den Wandel in der Beurteilung deutlich machen, der auch im Zusammenhang mit der persönlichen Betroffenheit steht. Von diesem Datum aus geht der Blick zurück und in die Gegenwart, dann richtet er sich auf die Zukunft. Zunächst wird Reue über die damalige Haltung und über das

Verhalten der Mennoniten formuliert, das dann durch Beispiele konkretisiert wird. Dem Schuldbekenntnis folgt die Bitte um Vergebung. Die Mitglieder der AMG hatten offensichtlich die Befürchtung die Erklärung könnte missverstanden werden, deshalb betonten sie, dass die Beispiele nicht als nachträgliche Kritik verstanden werden sollten, gaben aber keinen Hinweis darauf, welches Verständnis denn nun empfohlen werde. Dies mag ein Zeichen dafür sein, dass diese Reuebekundung – zumindest bei einigen – noch immer schmerzte. Diese Befürchtung war allerdings grundlos, denn dieser Teil wurde nach Veröffentlichung nicht kritisiert. Wichtig ist die Feststellung, dass die Nazivergangenheit – unabhängig von der Verflochtenheit einzelner Personen oder Gruppen – uns auch heute noch betrifft, nicht weil wir als Zeitgenossen an den Verbrechen selbst beteiligt gewesen wären, sondern weil wir mit deren Folgen umzugehen haben. Die Erklärung geht davon aus, dass es heute auf unsere Einstellung zu diesem Teil unserer Vergangenheit ankommt, ob wir durch Totschweigen oder Aufrechnung Verbrechen wie Holocaust und Kriegsgräuel verharmlosen und aus unserer Vergangenheit als Christen verbannen oder ob wir uns mit dieser Schuld auseinandersetzen, sie anerkennen und versuchen sie wiedergutzumachen, soweit das möglich ist. Die sich daraus ergebende Zukunftsaufgabe wird in einem größeren Zusammenhang gesehen und den Aufgaben der christlichen Gemeinde zugeordnet. Bei der Formulierung der Ziele mag der Zeitgeist und die Debatte um „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ mitgespielt haben.

Heinz-Adolf Ritter

Die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg“ im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG)¹

Zum Thema mache ich eine Vorbemerkung und drei Anmerkungen.

Persönliche Vorbemerkung:

Mein Vater war Soldat und Unteroffizier im Ersten Weltkrieg. Ich war Soldat und Reserve-Leutnant im Zweiten Weltkrieg. Beide Weltkriege im 20. Jahrhundert haben tiefe Spuren in mein Leben eingegraben. Die Erlebnisse des Vaters, die er mir weitergegeben hat, und meine eigenen Erfahrungen aus diesen beiden Epochen deutscher Geschichte des 20. Jahrhunderts haben meine eigene Biographie geprägt. Ihre Vorgabe wirkt weiter in unserem 21. Jahrhundert. An dieser festgeschriebenen Vergangenheit kann niemand mehr etwas verändern. Sie ist nicht „zu bewältigen“, wie man falsch sagt. Sie kann nur aufgearbeitet werden. Die Frage an mich heißt: Was habe ich daraus gelernt?

1955 hat die Bundesrepublik Deutschland die Bundeswehr aufgebaut und 1956 die allgemeine Wehrpflicht eingeführt. In dieser Phase war mein Geburtsjahrgang 1922 heiß begehrt. Nur ganz wenige aus meinem Jahrgang hatten den Krieg überlebt. Aber deren „Kriegserfahrung“ sollte für die neue Armee genutzt werden, um für die heutigen Zeitverhältnisse „das Töten zu lehren“. Ich wurde damals vor ein Gremium geladen. Man bot mir an, in die Bundeswehr einzusteigen, sofort zum Hauptmann befördert zu werden und junge Männer zum Töten auszubilden. War das die Lehre, die wir als deutsches Volk aus den Katastrophenerfahrungen dieser beiden Kriege gelernt hatten? Ich bekannte mich vor dem Ausschuss als Kriegsdienstverweigerer aus christlichen Gewissensgründen. Die Bundeswehr hat mich danach nie wieder belästigt.

1 Manuskript für einen Vortrag einer „Arbeitsgruppe Geschichte“ für die Tagung am 25. März 2004 in Bad Blankenburg. Der Vortrag konnte wegen widriger Verkehrsverhältnisse nicht gehalten werden.

Ein Zeitzeuge, wie ich es bin, hat einerseits inzwischen Seltenheitswert. Andererseits ist er eingefangen ins eineSicht der Zeit, er ist also subjektiv in seinen Aussagen. Ich bemühe mich zwar aus Verantwortung für das, was ich sage, um historische Objektivität. Ob und wie weit sie gelingt, mögen dann Sie als Zuhörer entscheiden.

Nun kommen meine drei Anmerkungen. Die Erste: zur gesellschaftlichen und gemeindlichen Einschätzung der politischen Lage von Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg; – die Zweite: zur Einschätzung der Schuldfrage während der NS-Diktatur durch die Bundesleitung, Pastoren und Älteste nach Ende des Zweiten Weltkrieges. Die dritte Anmerkung schließlich soll ein vorsichtiger Versuch sein zu beschreiben, wie sich mir die Haltung unserer Freien evangelischen Gemeinden (FeG) heute darstellt gegenüber der politisch-gesellschaftlichen Lage und der gesamtkirchlichen Nachbarschaft.

1. Zur gesellschaftlichen und gemeindlichen Einschätzung der politischen Lage von Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg:

Diese Rückschau scheint mir unverzichtbar, weil sich aus ihr eine gradlinige Entwicklung ergibt bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Mitglieder unserer Gemeinden waren pietistisch geprägt und gehörten deshalb zu den „Stillen im Lande“. Erst Hermann Heinrich Grafe (1818-1869) weckte sie dazu auf, ein gemeinsames Gemeindebewusstsein zu entwickeln. Er proklamierte den „Akt des Gewissens“. Dieser hatte zwei „Fronten“. Die eine richtete sich gegen die Evangelisch-reformierte Kirche in Elberfeld. Diese Kirchengemeinde erlaubte Glaubenden und Ungläubigen die Teilnahme am Abendmahl. Das war aufgrund der klaren Aussagen der Bibel nicht zu ertragen. Deshalb hießen die ersten Gemeinden, die Grafe gründete, „Abendmahlsgemeinschaften“, weil sie mit diesem theologischen Schwerpunkt entstanden sind. Die andere „Front“ waren die Baptisten wegen „ihrer großen Enge“, wie es in den Quellen heißt. Gemeint war damit die Festlegung auf eine bestimmte Form der Taufe als entscheidend für die Gemein-

dezugehörigkeit, während für Grafe dazu allein der persönliche Glaube an Jesus Christus maßgebend war. Zu dieser „Front“ zählten auch die Darbysten „ihres Radikalismus“ wegen. So entstand am 23. September 1854 die neue, eigene Denomination aus 22 Ortsgemeinden. Diese schlossen sich 1922 zu einem „Bund Freier evangelischer Gemeinden“ zusammen. In dessen Verfassung wurde die Selbständigkeit jeder Ortsgemeinde festgeschrieben.

Aus diesem Selbstverständnis als Independentisten wurde das Verhältnis zum Staat abgeleitet. Man erkannte die Wesensverwandtschaft zur Demokratie und die gemeinsame Aufgabe von Staat und Gemeinde, für das Wohl der Bürger zu sorgen. Zugleich beachtete man aber sehr deutlich den Gegensatz zwischen dem Staat als Träger der Idee des „Reiches auf Erden“ und der Gemeinde als Symbol für das angebrochene und kommende Gottesreich.

Das Ende des Ersten Weltkrieges brachte die Zeit der Monarchie zum Abschluss. Ihr Repräsentant, der Kaiser, dankte ab, schied aus dem Amt. „Wir, Kaiser Wilhelm von Gottes Gnaden“ so hatte er seinen Auftrag verstanden. Für viele Bürger, auch Christen, war er die „Verkörperung der nationalen Einheit im Reich“. Dies „Deutsche Reich“ beendete nun seinen Bestand. Das war ein gewaltiger Umbruch, ja Umsturz. Doch diese radikale Veränderung der politischen Verhältnisse wurde in den Gemeinden nicht verstanden als Chance für einen politischen Neuanfang. Sie wurde stattdessen beklagt als bedrohlicher Zusammensturz überlieferter und bewährter Ordnungen, in denen doch christliche Grundwerte hochgehalten wurden. Der weit verbreitete Patriotismus, die „Liebe zum Vaterland“, suchte nun nach einem neuen Inhalt.

In diese gesellschaftliche Entwicklung ließen sich die Freien evangelischen Gemeinden so gut wie ohne eigenes Profil einbeziehen. Trotz ihrer überlieferten, an sich differenzierter und gelegentlich auch distanzierter Stellung zum Staat galt für sie das „Untertansein“ nach Römer 13 uneingeschränkt weiter.

In dieser Lage brach in der Gesellschaft die „Kriegsschuldfrage“ auf. Die Siegermächte Frankreich, der „Erzfeind“, der 1923 das Ruhrgebiet ausbeutete“, und England hatten Deutschland die Alleinschuld

am Krieg gegeben. Der spätere Eintritt der USA in diesen Krieg wurde eingestuft als ausschließliche Verfolgung wirtschaftlicher Interessen. Das Verhalten dieser Länder durch „Gewaltpolitik, Terror und Versklavung“, so wörtlich die Quellen in der Gemeindezeitschrift „DER GÄRTNER“, erzeugten eine allgemeine Stimmung zum passiven Widerstand. Hier war Rache im Spiel statt Versöhnung. So war man auch in den Gemeinden weithin überzeugt: Dagegen musste auch von Christen vernehmbar protestiert werden.

Im Rückblick bleibt festzuhalten: Der *Versailler Vertrag* wurde von den meisten Deutschen als ein „Schanddiktat“ empfunden, entwürdigend und allgemein menschenverachtend. Die Empörung über die in diesem völkerrechtlichen Dokument enthaltenen unberechtigten Forderungen auf Reparationsleistungen in schwindelerregender Höhe verdrängte im öffentlichen Bewusstsein jede ernsthafte Prüfung der Frage nach der deutschen Schuld am Ersten Weltkrieg. Diese Einstellung verbaute den Gemeinden den Weg in die an sich chancenreiche erste deutsche Demokratie im Weimarer Reich. Diese ging dann zugrunde nicht an einem Mangel der Demokratie, den diese in sich gehabt hätte, sondern am Mangel an genug Demokraten. Eine kleine Zahl politisch engagierter Gemeindemitglieder bemühte sich bis 1932, unterstützend oder als Mitglied etwa im „*Christlich-sozialen Volksdienst*“, biblische Überzeugungen in die Politik einzubringen. Die meisten Christen in den Gemeinden fanden auch kein Verhältnis zur Sozialdemokratie. Die SPD hatte den Versailler Vertrag mitunterzeichnet. Das brachte sie aus der Sicht der Gemeinden in die Nähe zum Kommunismus. Der biblische Aufruf „Erneuert euch Menschen!“ wurde in Gegensatz gesetzt zu der sozialdemokratischen Parole „Verbessert die Verhältnisse!“. Durch diese politische Sicht, die nicht zu unterscheiden verstand zwischen der Bürgergemeinde und der Christusgemeinde, wurden die Gemeinden „gegen links“ eingestimmt. Noch 1932 wurden in der Gemeindezeitschrift „DER GÄRTNER“ die Sozialdemokraten als „für Christen nicht wählbar“ eingestuft!

Der wirtschaftliche Niedergang, die Massenarbeitslosigkeit und fehlende Zukunftsperspektiven in weiten Kreisen der Bevölkerung ver-

stärkten dann um die Dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts den Ruf nach dem „starken Führer“. Er sollte aus dem Elend herausführen. Sehnsucht kam auf nach den „deutschen Tugenden“ Ehrfurcht, Autorität, Gehorsam, Unterordnung, Treue, Opferbereitschaft. Man klammerte sich ans Überlieferte. Auf diese Weise, so meinte man, könnte einer christlichen Werteskala in der Gesellschaft wieder Geltung verschafft werden. Darauf hofften viele in den Gemeinden.

Diese Haltung bereitete Hitler im Januar 1933 den Weg an die Macht. So glitten die Gemeinden mangels eines eigenen klaren politischen Standortes nahezu unbemerkt ins „*Dritte Reich*“ hinein. Einige wurden verführt durch das „völkische Geschehen“, das mit einer riesigen Propagandamaschine in die Köpfe der Menschen eindrang. Sie traten ein in die Reihen der „*Deutschen Christen*“ und versuchten, die Verfassung des Bundes zu verändern in eine Struktur des „Führerprinzips“. Doch es gab ausreichend Widerstand gegen sie und sie wurden kaltgestellt. Andere Gemeindeglieder bekannten sich zur Haltung der „*Bekennenden Kirche*“, die 1934 in der „*Barmer Theologischen Erklärung*“ ihre Einsichten zum Verhältnis zwischen Christen und Staat festgeschrieben hatte dank Karl Barth (1886-1968). Nur ganz wenige aus unseren Reihen, die Politikverständnis hatten und kritisch beobachteten, bildeten eine Ausnahme. Sie erkannten: Das „Heil in Hitler“ bereitete das Verderben vor und sie warnten. Ihre Mahnung, dass Römer 13, 1-7 mit dem Ruf nach Unterordnung zwischen Römer 12 und Offenbarung 13 eingebettet ist und „Gott mehr zu gehorchen sei als den Menschen“, ging in vielen Gemeinden unter im allgemeinen öffentlichen Trend der Gesellschaft. Dieser war auf die Huldigung Hitlers ausgelegt.

2. Zur Einschätzung der Schuldfrage im Rückblick auf die Zeit der NS-Diktatur im Bund Freier evangelischer Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg

Seit Karl Barth ist uns vermittelt worden, dass die Christengemeinde Teil der Bürgergemeinde ist. Diese Verzahnung nötigt zu der Antwort

auf die Frage, wie die Deutschen den 8. Mai 1945 erlebt haben. Das war sehr unterschiedlich. Grob zusammengefasst gab es damals zwei Gruppen.

Die eine Gruppe erlebte das Kriegsende als „*Niederlage*“, die totaler nicht mehr zu denken war, als „*Kapitulation*“, die bedingungslose Unterwerfung unter den Willen der Siegermächte bedeutete, als „*Teilung Deutschlands*“, mit der im Potsdamer Abkommen von August 1946 Grenzen festgeschrieben wurden und der „Kalter Krieg“ zwischen Ost und West begann, und als „*Vertreibung*“ von Millionen Deutschen unter schlimmsten Bedingungen aus der angestammten Heimat.

Die andere Gruppe erlebte das Kriegsende als „*Befreiung*“ vieler Gefangener und Gefolterter in den Konzentrationslagern der Diktatur, der ausländischen Zwangsarbeiter aus Fron und Ausbeutung und von uns allen aus dem Zwang der NS-Ideologie, als „*Rückkehr der Deutschen*“ von einem „Volk der Richter und Henker“ zu einem „Volk der Dichter und Denker“, verkörpert in der Stadt Weimar, im KZ Buchenwald vor seiner Haustür und im Denkmal von Goethe und Schiller im Herzen der Stadt, als „*Hoffnung*“, dass aus dem totalen Ende ein Anfang für Neues erwachse.

Diese Lage bringt der Schriftsteller Heinrich Böll (1917-1985) auf den Punkt: „Ihr werdet die Deutschen immer wieder daran erkennen können, ob sie den 8. Mai 1945 als Tag der Niederlage oder der Befreiung bezeichnen“.

Richard von Weizsäcker (*1920) warnte am 7. August 1995 in Japan, wo die USA durch Abwurf von zwei Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki am 6. und 9. August 1945 den Zweiten Weltkrieg beendet hatten: „Wer nicht bereit ist, sich mit der eigenen Geschichte auseinander zu setzen, wird nicht begreifen, wo er heute steht und warum.“

Der israelische Staatspräsident Ezer Weizman (1924-2005) schließlich forderte in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 16. Januar 1996: „Lernt aus der Vergangenheit, warum das Schreckliche geschah, wie es geschehen konnte und wie Ihr es in Zukunft verhindern könnt!“

Diesem Sachverhalt sahen sich also die Freien evangelischen Gemeinden 1945 gegenüber gestellt. Die „politische Dimension“ des

Glaubens rückte nun unausweislich in ihr Blickfeld. Die Schuldfrage wurde in unseren Reihen ausgelöst durch die „*Stuttgarter Schuldklärung*“ der Evangelischen Kirche vom 18/19. Oktober 1945. Sie stiftete „Aufruhr“ innerhalb der Bundesleitung. Denn auf ihrem Hintergrund schrieb Friedrich Heitmüller bereits am 3. November 1945 einen ersten Brief an die anderen Mitglieder der Bundesleitung. Nahezu gespiegelt zur Lage in der Evangelischen Kirche forderte er Buße als „göttliches Gebot der Stunde“. Unsere Schuld sah er gegenüber Gott, dessen Geboten wir nicht gehorcht hatten, gegenüber dem deutschen Volk, dem „wir in der NS-Diktatur nicht den ganzen Ratschluss Gottes verkündet hatten in Gericht und Gnade“, und gegenüber dem jüdischen Volk, „für das wir nicht laut und deutlich genug unsere Stimme erhoben hatten bei dem satanisch-dämonischen Versuch von Hitler, es durch Ausrottung zu vernichten“. Bald nach Kriegsende reiste Heitmüller in verschiedene Länder, die zum Internationalen Bund Freier evangelischer Gemeinden (IFFEC) gehörten, gab dort öffentlich dies Schuldbekenntnis ab, bat um Vergebung und warb um Versöhnung. Er verfasste die Schrift: „Zurück zu Gott!“. Sie hatte den Untertitel: „Offenes Wort über Ursache und Sinn dieser Katastrophe und die Schuldfrage“. Der Schwedische Missionsbund finanzierte die Herausgabe von 20 000 Exemplaren dieses „Bußwortes“ und verbreitete es bereits im Januar 1946.

Zu dieser Zeit sah sich die Bundesleitung voll beschäftigt damit, aus dem Trümmerfeld an Menschen und Sachwerten von 1945 die Gemeinden zu sammeln und den Bestand des Bundes neu zu festigen. Das erklärt möglicherweise die Tatsache, dass sie die von Friedrich Heitmüller so frühzeitig angestoßene Auseinandersetzung über die Schuldfrage zwar nicht verdrängte, aber vor sich her schob, weil ihr die anderen Aufgaben vordringlich erschienen.

Später erst wurde auf diesen „Ausbruch“ von Friedrich Heitmüller mit dem Ruf zur Buße von der Bundesleitung geantwortet. In ihrem Auftrag tat das Bundesgeschäftsführer Karl Mosner (1899-1951) mit seinem Brief vom 31. Mai 1948. Er hatte einen persönlichen und einen sachlichen Inhalt. Persönlich warf er Friedrich Heitmüller vor, sein eigenständiges und impulsives Vorgehen sei kein Ausdruck brüderlicher

Gemeinschaft gewesen, sondern habe seinem Charakter entsprochen, in politischen Fragen einem gewissen Radikalismus zuzuneigen. Das ergebe sich aus seiner Biographie während des „*Dritten Reiches*“. Zunächst habe er in SA-Uniform auf der Kanzel gepredigt, sei dann reumütig umgekehrt, habe klare Worte gegen die Euthanasie und den Mord an den geistig Kranken gepredigt bis zum Redeverbot und zur Verfolgung durch die Gestapo, vor deren Verhaftung ihn nur seine Freunde versteckt hatten bis zum Zusammenbruch. Die nahezu vergewaltigende Art und Weise, wie er jetzt von Unbußfertigkeit spreche, sei nicht zu vereinbaren mit einem Christsein, das selbst aus Bußfertigkeit und Vergebung lebe.

In der Sache machte Karl Mosner geltend: theologisch sei festzuhalten an der überlieferten Auslegung von Römer 13, 1-7. Diese biblische Aussage und ihre Geltung sei unabhängig von der jeweiligen Zeitlage und ihr nicht zu unterstellen. Im Antwortbrief der Bundesleitung an Friedrich Heitmüller vom 31. Mai 1948 fragte Karl Mosner danach, ob die Einstufung der „Obrigkeit“ unter Römer 13 oder unter Offenbarung 13 Sache des einzelnen Gläubigen sei, je nach seiner persönlichen Erkenntnis. Er verwies auf das Verhalten des Jesus Christus, etwa nach Lukas 13. Der Sohn Gottes trat nicht öffentlich ein gegen die himmel-schreienden Verletzungen der Menschenrechte und der Würde der Persönlichkeit, unter denen damals die Zeitgenossen Jesu zu leiden hatten. Auch der Apostel Paulus, gebildet und weltoffen, erhob nicht öffentlich Anklage gegen die Hochmuts- und Wahnsinnsausbrüche des Kaisers Nero. Paulus verwendete seine Zeit für seinen Auftrag, die Heiden zum Heil zu rufen und nicht gegen die Zeitereignisse zu rebellieren.

Diese biblischen Erkenntnisse führten Karl Mosner zu der Erklärung, die eigene Überzeugung dürfe nicht zum Dogma erhoben werden für den Glauben der anderen. Freie evangelische Gemeinden müssten ihren Grundsatz festhalten: „Im Wesentlichen Einheit – im Unwesentlichen Freiheit – in allem Liebe!“. Karl Mosner bekannte in diesem Brief auch persönliche Schuld: „Ich habe oft geschwiegen, wo ich hätte reden sollen, und dort geredet, wo ich besser geschwiegen hätte.“

Über dies persönliche Bekenntnis hinaus erklärte Karl Mosner im

Namen der Bundesleitung unter Hinweis auf Daniel: „Wir haben gesündigt!“. Abschließend verwies er darauf, dass in Verbindung mit der Bundeskonferenz am 8. Juli 1948 in Ewersbach mit Predigern und Ältesten ein bewegendes Zusammensein stattfand. Hier berichtete Adolf Kaiser (1900-1984) von seinem Erlebnis bei einem Transport von Juden in ein Vernichtungslager, bei dem er zugegen sein und mitwirken musste. Das lag wie eine schwere Last auf ihm. Alle Teilnehmer am Gespräch waren von dem, was er sagte, tief erschüttert. Die Aussprache brach ab und mündete in einer lang anhaltenden, bewegenden Gebetsgemeinschaft. Darin wurde Schuld bekannt und Vergebung erfleht und empfangen.

Nach diesem „Gegenbrief“ der Bundesleitung an Friedrich Heitmüller wurde in der Sitzung der Bundesleitung am 29./30. Juni 1948 in Siegen „Frieden geschlossen“. Die Überspitzungen wurden wechselseitig zurückgenommen die „Pflege der Narben“ beendet und der gemeinsame Blick nach vorne gerichtet.

Unabhängig von dieser Auseinandersetzung innerhalb der Bundesleitung wurde die Schuldfrage im ganzen Bund ernst genommen. Pastoren und Älteste aus den Gemeinden hatten sich bereits zu einer eingehenden Aussprache am 28. Mai 1948 in Lüdenscheid getroffen. Der Gesprächsverlauf wurde in einer Nachschrift festgehalten. In der von Walter Quiring (1898-1977) geleiteten ersten und sehr lebhaften Diskussion gab es 29 Gesprächsbeiträge. Einige wenige Redner erkannten und bekannten Schuld in ihrem Verhalten in der Vergangenheit. Dabei ging es im wesentlichen um das Verständnis von Schuld im ethisch-moralischen Sinn, empfunden zumeist durch Unterlassen. Schuld im juristischen Sinn, in Erkenntnis von Unrecht anders handeln zu können und dennoch das Unrecht zu tun, war in diesem Gespräch kein Thema. Die meisten Teilnehmer beriefen sich darauf, unter den Sachzwängen der Diktatur immer nur das getan zu haben, was zum Überleben der Gemeinden half und von ihnen für nötig erachtet wurde. Wieder andere Teilnehmer erklärten, nur und immer das Evangelium gemäß der Bibel gepredigt zu haben und sprachen sich von jeder Schuld frei. Die Aussprache mündete in dem geistlichen Aufruf von Bundespfleger Albert

Fuhrmann (1903-1964), nach Buße und empfangener Vergebung den Blick nach vorne zu richten und im Gebet beharrlich einzustehen für die Gemeinden im Osten unseres Landes, die in einer neuen Diktatur zu kämpfen hatten um ihren Bestand in der Zukunft.

Eine offizielle „Schulderklärung des Bundes“ für die Zeit der NS-Diktatur hat es also nicht gegeben. Zu historischen Daten haben die Bundesvorsteher gelegentlich im „GÄRTNER“ persönliche Erklärungen abgegeben, die aber formal in der Bundesleitung nicht vorher abgestimmt worden waren. Bundesvorsteher Karl Heinz Knöppel setzte sein Verständnis durch, dass solche „Schuldbekenntnisse“, in derartig großem Zeitabstand zu den Ereignissen abgegeben, inhaltlich keine praktische Bedeutung mehr besäßen für das „Lernen aus der Vergangenheit für die Zukunft“.

3. Freie evangelische Gemeinden heute in ihrer Haltung zur politisch-gesellschaftlichen Lage und zur gesamtkirchlichen Nachbarschaft.

Heute ist auch bei uns die Einsicht Gemeingut geworden, dass Christen „politische Lebewesen“ sind, ob sie es wissen oder nicht und wollen oder nicht. Die Struktur der Gemeinden hat sich verändert. Noch weniger als früher sind sie „Arbeiter-Gemeinden“. Diese Schicht in unserer Gesellschaft bleibt ihnen offensichtlich verschlossen. Entsprechend dem verbesserten Bildungsstand in der Bürgerschaft lassen sie sich heute strukturell beschreiben mit „gehobenem Mittelstand“. Deutlich haben die Akademiker in den Gemeinden zugenommen. Ein Beispiel: Ich gehöre zu einer Gemeinde in Schleswig-Holstein, dem „Land zwischen den Meeren“, also nicht gerade im Mittelpunkt der Ereignisse. Die Gemeinde hat 75 Mitglieder im Altersschnitt von 45 Jahren und besteht seit zwanzig Jahren. Zu ihr gehören „eine Rechtsanwalts- und Notarskanzlei“ mit vier Juristen, ein Richter im Justizdienst, eine Psychotherapeutin, zwei Ärzte, ein Landwirt, mehrere Lehrer und Unternehmer, fünf politisch höchst engagierte Mitglieder in CDU und SPD

und schließlich „ganz schlichte Leute“. Beide Partner der Pastoren-Ehe sind mag. theol. Ob diese Zusammensetzung als typisch für die FeG's gelten kann, möchte ich eher bezweifeln. Sie zeigt aber einen „Aufbruch in die Öffentlichkeit“ unter unseren Gemeindemitgliedern an, was Berufswahl und praktischen Einsatz für das allgemeine Wohl betrifft. Diese Arbeitsfelder wurden bisher eher als Aufgabe der Diakonie angesehen. Hier hat also eine Veränderung im Verständnis dessen begonnen, was Auftrag der Ortsgemeinden ist, gemeinsam bei Frauen und Männern. Die Suche danach ist noch keineswegs abgeschlossen.

Was die Haltung zur gesamtkirchlichen Nachbarschaft angeht, muss zwischen den Ortsgemeinden und der Einstellung der Bundesleitung unterschieden werden. Es gibt viele Gemeinden mit zunehmender Tendenz, die Verbindung pflegen zu Protestanten und Katholiken vor Ort. Aus der Erkenntnis, mehr Gemeinsames als Trennendes im Glauben zu haben, erwächst häufig auch ein ökumenischer Gottesdienst. Auf den „Druck von unten“ hat erst vor kurzem die Bundesleitung den Ortsgemeinden freigestellt, sich je nach den örtlichen Verhältnissen so zu verhalten, wie es ihnen biblisch vertretbar erscheint. Die Bundesleitung selbst hält sich weiter zurück in der Frage nach verstärkter auch organisatorischer Zusammenarbeit mit den Kirchen. Sie stimmt zwar der Gemeinschaft zu mit den inzwischen zahlenmäßig stark gewachsenen Mitgliedern in der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)*. In der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)* beschränkt sie sich aber bis heute bewusst und gewollt auf eine Gastmitgliedschaft. Die Bundesleitung vertritt damit das Verständnis der *Evangelischen Allianz*, wonach die Einheit, um die Jesus Christus in seinem Hohenpriesterlichen Gebet (Johannes 17) den Vater bittet, bereits „im Geist vorhanden“ und auch praktisch zu üben ist, aber darüber hinaus nicht gesucht und angestrebt zu werden braucht. In der Theologischen Woche für unsere Pastoren im März/April 2004 war diese „Einheit“ Thema.

Zur Forschung bei der BUSTA:

Wir haben erneut Einsicht genommen in unsere Akten. Wichtiges Neues ist dabei nicht herausgekommen. Doch wir haben festgestellt: Die Bereitschaft zur Akteneinsicht ist im Vergleich zu „Gaukbehörde“ eher verhalten. Wenn Akten vorgelegt werden, sind sie weitgehend geschwärzt. Dadurch lassen sich die eigentlichen Aussagen nur noch erahnen. Ihr dokumentarischer Wert ist durch diesen angeblichen Datenschutz erheblich eingeschränkt. Wie weit diese Praxis rechtsstaatlicher Nachprüfung standhält, bleibt solange offen, wie beim BVerfG (Bundesverfassungsgericht) nicht geklagt wird. Doch bisher ist kein Kläger aufgetreten. Trotzdem: Der BFeG wird an der Sache dranbleiben und von Zeit zu Zeit Einsicht nehmen, zumal die inzwischen aus den USA freigegebenen Geheimakten aus der DDR weitere Erkenntnisse erwarten lassen.

Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland KdöR

Hier: Historische Quellen. Übersicht zum Thema „Wie sind die Freikirchen mit ihrer Erblast aus der Hitler-Diktatur nach 1945 umgegangen?“

Vorlage an die AG 1 „Geschichte“ des Vereins für Freikirchenforschung in deren Sitzung am 25. März 2004 in Bad Blankenburg/Th.

Hauptquelle: Archiv des BFeG Witten, Goltenkamp 4, 58452 Witten.
Tel.: 02302/937-16 (Frau Reese).

1. Zur Geschichte des BFeG:

- 1.1 Jens Mankel „Die FeG's in den Anfängen der Weimarer Republik 1918 bis 1922 im Spiegel des GÄRTNERS“. Schriftenreihe „forum“, Nr.30/31, Bundes-Verlag Witten, 1987, 24 S.

- 1.2 Susanne Roszkopf „Die FeG's im Systemwechsel 1917 bis 1923“. Hausarbeit zum Magistergrad an der Universität Karlsruhe (TH), 2003, 141 S., als Manuskript gedruckt. Darin: Ein Überblick über die Geschichte...1854-2003 (S.35-43) und über die NS-Zeit sowie eine ausführliche Bibliographie (S.135 ff).
- 1.3 Heinz-Adolf Ritter „Vom Umgang mit Politik in den FeG's zwischen 1918 und heute“ in Schriftenreihe „forum“ Nr. 71/72 „Die Mitverantwortung des Christen in Politik und Gesellschaft“, Bundes-Verlag Witten, o.J., 44 S. hier: S. 3 f).

2. Zum Verhalten in der Hitler-Diktatur:

- 2.1 Lothar Beupain „Dunkle Jahre Der BFeG in der Zeit des „Dritten Reiches“ in GÄRTNER 1999, S. 500 ff.
- 2.2 Hartmut Weyel „Die FeG's im Windschatten des Kirchenkampfes“ in GÄRTNER 1984, S. 309 f, 325 f u. 359 f.
- 2.3 Heinz-Adolf Ritter „Theologische Einsichten und Folgerungen aus der Geschichte im Nachkriegsdeutschland“ a.a.O. S. 8 ff.
- 2.4 ders. „Zur Geschichte der FeG zwischen 1945 und 1995 Teil I: Wie die Gemeindeväter nach 1945 mit Schuld aus der NS-Diktatur umgegangen sind“ in Schriftenreihe „forum“ Nr. 94/95, Bundes-Verlag Witten, o.J., 40 S.
- 2.5 ders. Titel wie 2.4 Teil II: „Wie der Staatssicherheitsdienst der SED-Diktatur die Gemeinden einschätzten und überwachten und vom Umgang der Gemeinden mit ihren Erfahrungen“ in Schriftenreihe „forum“ Nr.96/97, Bundes-Verlag Witten, o.J., 40 S.
- 2.6 ders. „Nur Gedenken oder Herausforderung?“ in GÄRTNER

1989, S. 163.

- 2.7 ders. „...bewusst einem Menschen das Leben genommen. Vom Umgang mit persönlicher Kriegsschuld – und deren Vergebung“ in Zeitschrift „dran“ Nr. 7 von August 1995, ohne Seitenzahl, Bundes-Verlag Witten

8.8 Zum 8. Mai 1945:

1. Hartmut Weyel „50 Jahre unbewältigte Vergangenheit“ in GÄRTNER 1983, S. 71 ff.
2. Gedenkwort K.H.Knöppel: „40 Jahre danach“ in GÄRTNER 1985, S.293.
3. Bodo Volkmann a.a.O. S.263 f, 279 f u. 295 f
4. Hartmut Weyel a.a.O.S. 258 ff

8.8 Zum 9. Nov. 1938:

1. Waldemar Brenner „40 Jahre danach“ in GÄRTNER 1978, S. 714 ff
2. A.Wolf-Mittmann „Lernen aus der Geschichte. Die ‚Judenfrage‘ im GÄRTNER“ in der Zeitschrift PUNKT Nr. 11/1988, erschienen im Bundes-Verlag Witten.

Im Archiv des Bundes gibt es eine von mir zusammengestellte Übersicht über das wichtigste Schrifttum im BFeG nach dem Stand von Ende 2003.

„Es ist nicht gut, vor Wirklichkeiten zu tun,
als ob sie nicht wären, sonst rächen sie sich“
Romano Guardini

Heinz Szobries

Auf der Suche nach Schuldbewusstsein und Schuldbekenntnissen! Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und seine Bewältigung der NS-Zeit¹

1. Der Anlass für die Suche

Das öffentliche Schuldbekenntnis des BEFG vor den in- und ausländischen Delegierten des Jubiläumskongresses der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) 1984 in Hamburg ist von allen TeilnehmerInnen tief bewegt aufgenommen und seitens der ausländischen Anwesenden mit großem Respekt und einer geschwisterlichen Geste der Versöhnung beantwortet worden.

Auf dem Bundesrat in Bochum 1995 wurde bedrückend erkennbar, dass dies Schuldbekenntnis wie auch ein ähnliches des BEFG-DDR überhaupt nicht im Gedächtnis eines großen Teils der Abgeordneten war. Es hatte offenbar keinen Versuch gegeben, die Erklärung in den Gemeinden rezipieren zu lassen. Dieser erschreckenden Unwissenheit versprach der damalige Vizepräsident des BEFG, Dr. Wolfgang Lorenz, entgegen zu wirken und regte die Veröffentlichung von entsprechenden Texten aus den ehemaligen Bündnen in Ost und West an².

1 Überarbeitetes Referat in der Arbeitsgruppe Zeitgeschichte der VEF beim Frühjahrssymposium des Vereins für Freikirchenforschung e.V. in Bad Blankenburg im März 2004.

2 Im Amtlichen Protokoll des Bundesrates 1995 heißt es : „ ... und regt an, die verschiedenen Schuldbekenntnisse sowie die Reaktionen hierauf in einer Dokumentation zu veröffentlichen. (S.208). Die Erklärung von 1984 hat es nicht einmal in das Handbuch des

Aber erst fünf Jahre später gab eine Rückfrage nach dieser Veröffentlichung den Anstoß zur Arbeit an einer Dokumentation. Auf Umwegen bin ich gebeten worden, die vorhandenen Texte zu sammeln und zu ordnen. Meinerseits ist diese Suche erweitert worden auf die anderen Freikirchen in der VEF. Turbulenzen im BEFG und daraus resultierende dringliche Aufgaben haben meine Arbeit am Thema zum Stillstand gebracht, so dass hier nur ein Zwischenergebnis vorge-tragen werden kann.

2. Das zugrundeliegende Material

Zusammengetragen und ausgewertet werden hier nahezu ausschließlich die Quellen aus dem Leitungsbereich des BEFG, d.h. Protokolle von Bundes-leitungssitzungen, Rundschreiben an die Gemeinden und andere bundesoffizielle Äußerungen. Diese Quellen sind im Anhang einzeln aufgelistet. Berücksichtigt sind ferner grundlegende Arbeiten, die sich mit der Geschichte des BEFG und speziell mit der Haltung des Bundes in der NS-Zeit beschäftigt haben. Sie sind aus dem im Anhang aufgelisteten Literaturverzeichnis ersichtlich.

Dankenswerterweise haben mir verschiedene Freikirchen aus dem Bereich der VEF einige Texte zur Sache aus ihrem Bereich zur Verfügung gestellt. Dabei ging es mir nicht um eine komplette Darstellung freikirchlichen Denkens und Handelns zum Thema, sondern um die Frage, ob andere Ansätze und Hand-lungsweisen in den anderen vergleichbaren Freikirchen erkennbar sind. Die Texte werden zum Teil zitiert, sind aber im Anhang vollständig aufgelistet. Schließlich habe ich mit Hochachtung zur Kenntnis genommen, dass die frühere Studentenarbeit des BEFG in ihrer Zeitschrift SZ sowie die Initiative Schalom und der Arbeitskreis Gemeinde und Weltverantwortung in Tagungen an das Thema herangegangen sind. Auch dies ist im Anhang verzeichnet.

Auf ein Defizit dieser Arbeit weise ich ausdrücklich hin: Schon Erich Geld-bach hat 1992 angemahnt, dass es an der Zeit wäre, „wenn

es nicht schon viel zu spät ist, die Quellen der Ortsgemeinden zu sammeln und wissenschaftlich zu sichten“. Dies ist m. W. bis jetzt nicht geschehen, auch wenn verschiedentlich Gemeinden in Festschriften³ dieses dunkle Kapitel erwähnen. Die Zahl der Festschriften, die über diese Zeit hinweg gehen, ist aus meiner, allerdings be-grenzten Sicht wahrscheinlich sehr viel größer.

3. Grundsätzliche Überlegungen

Ein Schuldbekenntnis kann sich nur aus einem Schuldbewusstsein ergeben. Individuelle Schuld wird an gewohnten oder eingeübten, nachprüfbar Maß-stäben festgemacht. Solche Maßstäbe sind vorgegeben in der Tradition eines Volkes (Selbstbewusstsein, Über- oder Unterlegenheitsbewusstsein), in den So-zialisierungsbereichen der Familie (Gewohnheiten, Erziehungsideale und -fehler, Durchsetzungsvermögen) und in der religiösen Unterweisung (Bibelverständnis, Gemeindestruktur, Frömmigkeits- und Konfessionsmerkmale).

Hier geht es aber um gemeinschaftliches Handeln und die Ausrichtung eines Gemeindebundes. Aus den spärlichen Texten geht hervor, dass die Verant-wortung der Bundesorgane, speziell der Bundesleitung, sehr wohl in schwierigen Zeiten erkannt worden ist. Dennoch kann im nachhinein von einem Schuld-bewusstsein nur in Ansätzen die Rede sein. Leitungskompetenz bestand im we-sentlichen darin, ein konser-vatives Schriftverständnis festzuhalten und zu si-chern.

Der Verweis auf die Schrift und die Bindung an das überlieferte Verständnis spielen in den späteren Verteidigungsversuchen eine ebenso wichtige Rolle wie die einseitige Interpretation des Missionsbefehls.

³ z.B. Festschrift 150 Jahre Oncken-Gemeinde, Hamburg 1984; Volker Waffenschmidt (Hrg), Unterwegs zu den

Menschen, Berlin 2000 (Festschrift der EFG Berlin-Steglitz); 75 Jahre EFG Gladbeck, Gladbeck 2001; es gibt aber

genauso Belege in Festschriften, dass die NS-Zeit ausgeklammert wurde, z.B. 100 Jahre Duisburg-Mitte (1994)

Paul Schmidt, damaliger Bundesdirektor und Reichstagsabgeordneter vor 1930, hat die Nachkriegsdiskussion um die Schuld zwar als „eine offene Frage für den Raum der Gemeinde Jesu“ hingestellt, jedoch Schuldzuweisungen für sich selbst sowie die Bundesleitung und die Gemeinde als Ganzes als unzu-treffend abgewiesen.

„Der totale Zusammenbruch Deutschlands hat es mit sich gebracht, dass im politischen Raum die Schuldfrage in einer Form aufgeworfen und behandelt wurde, wie es bisher wohl kaum je geschehen ist. Der totale Zusammenbruch eines Gewaltsystems, das Anspruch auf den ganzen Menschen gemacht hatte, und das sich dann doch so schwer an den Schöpfungs- und Grundordnungen Gottes vergangen hat, musste Folgen haben, wie wir sie jetzt erleben. Es ist nicht wunderlich, dass die Schuldfrage nicht nur von den Siegermächten aufgeworfen und behandelt wird, sondern dass sie auch von vielen deutschen Menschen, selbst von den Kirchen gestellt und behandelt wird. Die evangelische Kirche hat sich zur Kollektivschuld bekannt und ein dementsprechendes Bekenntnis vor aller Welt abgelegt. Die katholische Kirche hat von einem solchen Kollektivbekenntnis und der Anerkennung einer Kollektivschuld Abstand genommen. Die Schuldfrage wird aber auch unter uns gestellt. Dabei entsteht natürlich zunächst die Frage, hat die Gemeinde Jesu das Wächteramt in ihrem Volk, wie etwa die Propheten es in Israels hatten? Hat die Gemeinde Jesu einen Auftrag für das ganze Volk in dem Sinne, dass es die Verantwortung für den Geist und die Sittlichkeit des Volkes trägt? Kann die Gemeinde schuldig werden im Ganzen, wenn sie nicht gegen besondere Sünden der Staatsführung öffentlich Protest erhebt? Kann die Gemeinde Jesu durch ihr glaubensstarkes Verhalten in Verkündigung und Leben den Verfall eines Volkes aufhalten und kann sie als mitschuldig angesprochen werden, wenn ein so starker Verfall der sittlichen Kräfte und ein so tiefer Sturz des Volkes erfolgt, wie es jetzt der Fall ist? Nach unserer bisherigen Erkenntnis war es so, dass die Gemeinde Jesu die Heilsbotschaft zu verkündigen und zu verkörpern hat, dass sie aber nicht den Auftrag und die Kraft hat, ein ganzes Volk zu bewahren und zu behüten. Schuldbekenntnisse können aber auch nur dann abgegeben werden, wenn jemand vor Gott steht und

sich vor Gott in Schuld weiß, nicht aber um dadurch irgendeiner Gruppe von Christen irgendwo zu gefallen oder irgendwo und irgendwann schneller einen neuen Lebensanschluss zu finden oder irgendwie einzugliedern. Schuld vor Gott in dem Sinne, dass nicht die vollen Gnaden und Gaben Jesu ganz angenommen und voll ausgewertet wurden, wird die Gemeinde immer auf sich nehmen müssen, weil sie wohl stets zu kurz kommt. Ob aber durch ihre größte Treue der Verfall eines Volkes aufgehoben oder verhindert werden kann, das ist vom Neuen Testament her nicht zu erweisen. Also bleibt wahrscheinlich die Schuldfrage eine offene Frage im Raum der Gemeinde Jesu. Für den politischen Raum und die Behandlung der Schuldfrage in diesem Raum sprechen wir hier nicht.⁴

Einblick in die Gedankengänge leitender Mitarbeiter des Bundes gab Hans Fehr, damals Vorsteher des Albertinen-Diakonissenhauses und späterer Bundesvorsitzender; hier kommt die enge Bindung an ein Prinzip bestimmter Schriftauslegung und an das übliche Missionskonzept zur Sprache mit der Konsequenz, man habe vor Gott guten Gewissens gehandelt.

„Das Leben des Bundes in diesem totalen Staat war einfach nicht leicht. Das klare Wort von Röm 13 war da – so waren wir erzogen. Wie oft haben wir gesagt, der Staat ist ein Diakon Gottes; das können wir nicht gut umbiegen – nur war die Haltung der Gemeinden unseres Bundes im totalen Staat wieder sehr schwer. Wir hatten uns so vereinbart, wir wollen so weit gehen, dass wir immer noch das Evangelium sagen können. Erst wenn das uns verboten wird, ist die Zeit des offenen Kampfes da. Manche Prediger haben da erst recht Texte des Alten Testaments gepredigt, bis die Gemeinde es leid war, aber aus Opposition. Der Gewinn aus dieser Verpflichtung, das Evangelium auf alle Fälle zu verkündigen, ist gewiss das Gute und war größer als der etwaige Gewinn eines früh herbeigeführten Verbotes. Der Zeugnisdienst war nicht leicht. Die bündische Jugend wurde aufgelöst, unser Schrifttum kam 1941 zum Erliegen, im Juni 1941 wurde die christliche Presse ver-

4 Paul Schmidt, Unser Weg als BEFG 1941 – 1946, Bericht an den Bundesrat 1946; s. auch Anmerkung 7.

boten (offiziell wegen des Krieges). In dieser Zeit haben wir die Ostmission aufgezogen, hinter der siegenden Wehrmacht her. Die unterdrückten Menschen haben wir gesammelt, besonders in der Ukraine, Bibeln und Gaben versandt. Für die Durchführung dieses Dienstes war es weise genug, die Bundesleitung davor zu bewahren, allzu früh den Bestand des Bundes aufs Spiel zu setzen. ... Wir haben eine Haltung (?) durchsetzen können, nicht immer frohen Gewissens, aber schließlich vor Gott doch guten Gewissens.“⁵

Er nennt aber auch einen ganz anderen Gesichtspunkt, der in der Diskussion oftmals vergessen wird. Es geht – in seinem engeren Bereich – um die Existenz der Diakonissenhäuser und ihres Auftrages. [Ähnliche Gedanken über die Bemühungen, vor allem das Werk des Bundes zu erhalten, sind auch in den Äußerungen von Paul Schmidt enthalten.] Hans Fehr weist in dem Zusammenhang den Vorwurf weit von sich (und den anderen Brüdern), dem Nationalsozialismus verfallen gewesen zu sein.

Hat der Nazismus uns irgendwie innerlich geschadet? Blut- und Boden-Theorie usw. haben uns nicht angefochten. Wir waren im Evangelium genug befestigt, um hier Widerstand leisten zu können. Nicht die Umwelt in ihrer Weltanschauung spielte zu uns hinein, sondern die Not der Menschen. Es ist schwer zu sagen, was hier hineinspielt. Die Taufziffer ist keine absolute Ziffer. Hier spielen zu viele Dinge hinein. Rückgang in der Zeltmission. In Hamburg – gemeint ist das Dreigestirn, Paul Pohl (Diakonissenhaus Tabea), Hans Luckey (Theologisches Seminar) und Hans Fehr (Albertinen-Diakonissenhaus) Anm. Sz. – waren wir uns einig: Wir treten niemals in die Partei ein. Das haben wir eine zeitlang gehalten. Diakonie (fordert): es ist Zeit, in die Partei einzutreten; wir haben miteinander geredet und gebetet; schließlich haben wir es getan, um die Häuser zu schützen. Wir haben dann in der Bundesleitung Busse tun müssen, mussten ein Jahr zurücktreten.“⁶

⁵ Nachschrift stenografischer Notizen von einem Vortrag des Bundesvorstehers Hans Fehr im SS 1958 im Rahmen eines kirchengeschichtlichen Seminars zum Baptismus im Theologischen Seminar des BEFG in Hamburg. Privatbesitz des Verfassers.

⁶ s. Anm. 5

Zumindest ist in den ersten Nachkriegsjahren die Parteizugehörigkeit führen-der Mitarbeiter des Bundes als ein Flecken auf der sonst anscheinend weißen Weste des Bundes angesehen worden.

In der „Verteidigungsschrift“ von Paul Schmidt gegenüber den deutsch-sprachigen kanadischen Baptisten und in seinem Denken hatte ein Schuldbewusstsein keinen Platz. Das gilt allerdings auch, abgesehen von wenigen anderen Stimmen, in der Breite der sonst vielfältigen Meinungen im Bund.

„Wenn wir kein öffentliches Schuldbekenntnis abgelegt haben und wenn wir im Blick auf die Vergangenheit wohl auf einen starken missionarischen und evangelistischen Einsatz und auf eine gesegnete Führung Gottes durch die schweren Jahre zurückschauen können, aber nicht zu irgendeiner heute anerkannten oder nicht anerkannten Widerstandsbewegung gehörten, so möchten wir doch sagen, dass wir das als unseren Gottesweg ansahen und noch heute ansehen, um den viel gebetet, viel geglaubt, und innerlich viel gerungen wurde. Vielleicht können wir auch sagen, dass das Zeugnis unserer Gemeinden und unsrer dienenden Brüder auch in der dunkelsten Zeit in der vollen Kraft und in der ganzen Fülle des Evangeliums abgelegt wurde. Wir stehen mit im Schatten unseres Volkes, wir tragen Leid um vieles, das sich begeben hat, und wir stehen mit unter den harten Folgen, die sich für unser Land und für andere Länder daraus ergeben haben“.⁷

Mit diesen negativen Befunden darf allerdings das Thema Schuldbewusstsein nicht beiseite gelegt werden. Es fehlen noch detaillierte Untersuchungen zu den Gründen, die konkret zum Ausblenden eines Schuldbewusstseins geführt haben; dies könnte nicht nur historische, sondern auch aktuelle Bedeutung haben.

7 Paul Schmidt, Ein Blick durchs deutsche Bundesfenster, in Der Sendbote, Juli 1947, Nr.29

4. Reaktionen in der Nachkriegszeit

Das erste Informationsschreiben des BEFG nach dem Zweiten Weltkrieg vom 25. Juni 1945⁸ benennt zwar „die Auflösung eines vom Herrn abgewandten Führertums, die Aufdeckung wie Beseitigung unglaublich-würdiger Brutalitäten der Gewalthaber und das Gericht, in dem wir mit unserem Volke noch stehen“, vermeidet aber jeglichen Hinweis noch Einsicht auf eine mitzutragende Verantwortung. „Quälende Fragen und ernste Gebete steigen zu Gott empor“ – eine Selbstkritik findet nicht statt : „Als Gemeinden möchten wir nach wie vor einzig Botschafter sein an Christi statt : ‚Lasset Euch versöhnen mit Gott !‘ Der Herr hat uns in diese Stunde geführt.“

Eine erste Verlautbarung der Bundesleitung an die Gemeinden nach Kriegsende blendet die bittere Vergangenheit und die furchtbaren Gräueltaten des Nazi-Regimes völlig aus; es kennt nur die offensichtliche Not der Nachkriegszeit und die Dankbarkeit, dem Inferno des Krieges entronnen zu sein.

„Die in Wiedenest zum ersten Mal seit Kriegsende versammelten Brüder der Bundesleitung“ wenden sich mit folgender Verlautbarung an die Gemeinden des Bunde :

Wir stehen erschüttert am Grab der politischen Größe Deutschlands und beugen uns unter das furchtbare Gericht, das Gott über unser geschlagenes Volk verhängt hat. Auch das Werk unserer Gemeinden ist in diesen Zusammenbruch mit hineingezogen. Viele Gemeinden sind zerstreut oder obdachlos. Mitten durch den Bund geht die Trennungslinie zwischen westlicher und östlicher Besatzungsmacht. Noch können wir nicht den ganzen Umfang des Schadens ermessen und noch immer sehen wir das Ende des Niedergangs nicht ab.

Und doch glauben wir allen Grund zu haben, Gott für alle Bewahrung und Führung in schweren und schwersten Stunden danken zu müssen. ER hat zerfallen lassen, was unsere Hand gebaut, aber er hat gnädig behütet, was er in uns und unter uns aus neuem Geist geschaffen

⁸ Bundesbrief für die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden im Westen Deutschlands vom 25. Juni 1945; der ungenannte Verfasser ist der Bundesdirektor Paul Schmidt

hat. Die Menschen Gottes stehen überall zu neuer Arbeit bereit. Neue Wege zur Ausbreitung des Evangeliums in Wort und Schrift öffnen sich. Viele Hemmungen vergangener Jahre sind gefallen. Unser seelsorgerlicher Dienst am Volk kann wieder ungehindert geschehen.

Vor allem freuen wir uns, dass auch die Gemeinschaft im neuen, während des Krieges gegründeten Bund keinerlei Trübung und Kürzung erfahren hat. Gerade jetzt, wo die Schrumpfung des Gemeindewerkes einen so ungewöhnlichen Umfang erreicht, fühlen wir uns verpflichtet, stärker denn je zusammenzuhalten und da, wo es möglich und nötig ist, uns noch weiter zusammenzuschließen, damit wir von der Mannigfaltigkeit und vom Reichtum am Leib Christi gewinnen. Den Weg in die Vereinzelung wieder zurückzugehen, ist uns weder innerlich noch äußerlich möglich, zumal wir ihn nicht aus politischen Gründen gegangen sind, sondern im Gehorsam gegen den Willen des Herrn. In frohem Glauben an Gottes Macht und Gnade wollen wir vielmehr alle Kräfte in unserer Mitte zusammenfassen, damit wir den Auftrag des Herrn an die Gemeinde für unsere Zeit erfüllen. Mit neuer Treue und Hingabe möchten wir das Wort Gottes verkündigen und um Seelen werben. Abseits von allem politischen Denken und Wägen möchten wir Samariterdienst am blutenden Körper unseres Volkes verrichten, solange es Tag heißt und wir wirken dürfen.

Wir grüßen in dieser Stunde die Brüder, die als Soldaten unseres Heeres in vergangenen Jahren für uns ihr Leben eingesetzt haben und nun in die Heimat zurückgekehrt sind.“

Nachdenklich machen die unveröffentlichten Notizen des Vorsitzenden der Bundesleitung (1936-1945) Friedrich Rockschieß im Sommer 1945; er starb kurz danach. Er mahnt als einer der wenigen an, „den Anteil der Schuld auf sich zu nehmen“ und ihn abzutragen.

(...) Die Massen, Feinde und Freunde, reden von ihrer Unschuld, fühlen sich wie Engel vollkommen rein und wollen von aller Verantwortung für das Weltunglück frei sein. So hat man über eigene Schuld zu aller Zeit nachgedacht und andere für sich schuldig gemacht. Die tiefste Quelle, aus der die Schuld am Zweiten Weltkrieg schnell und stark gewachsen ist, war die Not, die nach dem Ersten Weltkrieg über

Deutschland gekommen ist. Hitler und sein Wahnsinn waren eine Notgeburt. Nur in der großen Not konnte im deutschen Volke der Radikalismus der Nazis einen so frucht-baren Boden gewinnen. (...)

Die Siegermächte haben Hitler in seiner ersten Zeit nicht ernstgenommen, sie haben seinem Treiben lässig zugeschaut, sie haben seine ersten Raub-züge ihm sogar anerkannt. (...) Sie sahen ruhig zu, wie er aus Deutschland ein Zuchthaus machte. Wie soll man sich im Zuchthaus wehren ? Jeder muss nun seinen Anteil an der Schuld auf sich nehmen und den abtragen. Das ist der einzige Weg in eine bessere Welt. (...) ⁹

Im Mai 1946 hat der damalige Bundesdirektor Paul Schmidt auf der Bundes-ratstagung in Velbert einen umfangreichen Rechenschaftsbericht unter dem Titel „Unser Weg als Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 1941 –1946“ gegeben. Er stellt fest, dass „der große politische Umbruch in Deutschland im Jahre 1933 ... weder bei den Baptisten, noch bei der Versammlung, auch nicht bei der Elimbewegung einen innerkirchlichen Kampf und Streit ausgelöst“ hat: „Ein Einbruch, wie die Evangelische Kirche ihn erlebt und durchzuhalten hatte, blieb uns in jeder Hinsicht erspart. Die innergemeindlichen Kräfte waren so stark und blieben maßgeblich, dass von einer innerkirchlichen Revolution nicht ge-sprochen werden kann.“

Er begründet dies folgendermaßen :

„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 umgebogen oder nur für besondere Verhältnisse bindend erklärt werden. Dieses Wort aber verwehrt der Gemeinde eine politisch-revolutionäre Haltung und verpflicht-et sie auch für Zeiten, die dem einzelnen und seinem persönlichen Frei-heitsstreben sehr entgegen sind. Die Frage, muss die Gemeinde, muss derBund sich nicht erheben und müssen sie nicht in das politische Hoheits-gebiet hineinsprechen, auch wenn damit ihre äußere Existenz aufs Spiel gesetzt wird, hat uns oft

⁹ Sitzung am 25. und 26.Juli 1945, anwesend : Dr.H.Becker, Dr.W.Braun, Wilh.Brockhaus, W.Engels, H.Fehr, Gutsche, Dr. H.Luckey, Pohl, Riemenschneider, Sauer, Paul Schmidt, Schröder, Siebert, Speidel und Zimmermann.

bewegt und ist mehr als einmal erörtert worden.

Immer wieder wurde die Frage ins Licht von Röm 13 gerückt und immerwieder wurde von neuem erkannt, dass das große Nein der Gemeinde Jesugegenüber dem Staat und seiner Führung erst dann zu sprechen sei, wenn die Verkündigung des Evangeliums verboten werde und die persönliche christliche Lebensführung desgleichen. Immer wieder gewann die Überzeugung die Oberhand, dass der Einsatz der Gemeinde, auch wenn es dadurch zu ihrer Auflösung komme, dann gerechtfertigt sei, wenn sie zu sprechen habe, man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen. Dabei setzte sich immer wieder die Meinung durch, dass dieser Zeitpunkt noch nicht gekommen war, aber auch die andere Auffassung, dass er jeden Tag eintreten könne.

Die Haltung des Bundes im totalen Staat war von der Leitung also durchaus immer wieder bedacht und umbetet und in vollem Bewusstsein der Verantwortung geübt worden. Stark mitbestimmend wirkte oft das positive Moment, den Evangeliums- und Missionsdienst mit vollem Einsatz bis zur äußersten Möglichkeit durchzuführen. Der missionarische Gedanke überwog alle anderen Erwägungen ... Und so ist es gekommen, dass wir heute rückschauend von einem gesegneten starken Zeugnisdienst der Gemeinden durch die Jahre hindurch sprechen können, dass wir aber auf keine besondere Reihe von KZ- oder anderen Märtyrern hinzuweisen vermögen.“¹⁰

Unmittelbar zuvor hat der Dozent für Neues Testament und Praktische Theologie, der Kriegsteilnehmer Hans Rockel, am 14. April 1946 eine ganz andere Position bezogen. Er verweist darauf, dass der Weg aus der (unbestrittenen !) Schuld „durch die Schuld“ hindurch führt.

... Und es gibt viele, die sich wehren, von Schuld zu sprechen, weil sie fürchten, damit das Letzte preiszugeben.

Wir dürfen nicht vor der Schuldfrage stehen bleiben oder uns streiten über die Notwendigkeit eines Schuldbekenntnisses. Es geht um mehr, es geht darum, dass wir zu Gott finden. Die Frage ist die, wohin soll der Weg durch die Schuld führen, zu neuer Schuld, zur Verbitterung, zur Rache ? Nein, zu Gott. Und die frohe Botschaft, die wir im Blick auf

¹⁰ Quelle unbekannt.

unsere Lage zu verkündigen haben, lautet : Es gibt tatsächlich einen Weg, der durch die Schuld hindurchführt, den Weg, den Jesus uns zeigt mit der Bitte : „Vergib uns unsere Schuld!“

Wenn wir allen Ernstes heute so beten würden, dann hätten wir den Weg gefunden, der durch die Schuld hindurchführt, denn wir stünden vor Gott. Und darauf kommt es an (...)

Jeder muß für sich den Weg durch die Schuld hindurch gehen, anders werden wir alle nicht frei. Wir müssen unsere Augen niederschlagen, so dass wir die Schuld der anderen nicht sehen. Es geht um unsere Schuld: „Gott sei mir Sünder gnädig.“ (...) ¹¹

Eine noch deutlichere Haltung hat Johannes Schneider 1947 in einem Entwurf eines Schuldbekenntnisses eingenommen, den er der Bundesleitung vorgelegt hat. Er nannte es ein Versäumnis, nicht an der Seite der Bekennden Kirche dem Nationalsozialismus die Stirn geboten zu haben.

Eins haben wir freilich nicht getan. Wir haben uns nicht bedingungslos mit dem Kampf und Leiden der Bekennden Kirche verbunden, sondern sind unsere eigenen, durch Geschichte und unseren besonderen Auftrag gewiesenen Wege gegangen. Denn wir ließen uns in unserem Handeln durch das Evangelium und nicht durch eine mit unseren Grundsätzen nicht vereinbare Kirchenpolitik bestimmen. Und wir glaubten, dass wir die uns gegebene Aufgabe so lange durchführen sollten, wie Gott uns Zeit und Wirkungsmöglichkeiten dazu gab.

Wir erkennen freilich heute, dass wir deutlicher, als wir das getan haben, zu den christusfeindlichen und verbrecherischen Maßnahmen des nationalsozialistischen Regimes hätten Stellung nehmen sollen. Um des Gewissens willen hätten wir uns bewusster und in größerer Öffentlichkeit gegen die Verletzung der göttlichen Gebote und Ordnungen des antichristlichen Hitler-Staates wenden sollen. Wir hätten lauter, als es geschehen war, unsere Stimme gegen das maßlose Unrecht und die schandbaren Taten der nationalsozialistischen Machthaber erheben müssen. Aber wir waren in unserer bisherigen Geschichte nicht so ge-

¹¹ Hans Rockel, seit 1939 Lehrer am Theologischen Seminar in Hamburg, hielt den Vortrag auf Einladung der Evangelischen Allianz in Düsseldorf. Oncken-Archiv

führt worden, dass wir unser Urteil in den Fragen des öffentlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens maßgebend zur Geltung brachten. So sind wir uns nicht immer klar genug der ethischen Verantwortung bewusst gewesen, die wir als Jünger Jesu der Welt gegenüber haben. Wir bekennen auch, dass wir durch einige Erklärungen, die wir abgaben, Fehler begangen haben; und wir beugen uns darunter, dass wir in manchen Dingen nicht schärfer gesehen, nicht mutiger bekannt und nicht entschiedener gehandelt haben. Wir bitten, dass Gott uns und allen Christen in Deutschland, die gleich uns in den vergangenen Jahren zu viel geschwiegen, zu wenig bekannt oder falsche Wege gegangen sind, das nicht zurechne, was nicht vor seinen Augen bestehen kann. Denn wir wissen, dass wir seinen Auftrag in der Gegenwart nur dann erfüllen können, wenn wir uns unter seine vergebende Gnade stellen. So trennen wir uns im Geiste der Beugung von allem, was uns Not macht und von der Vergangenheit her unser Gewissen belastet. Wir möchten in der Zukunft unsere Aufgabe deutlicher sehen, uns von unserem Herrn Jesus Christus neu für den Dienst am Evangelium weihen und für die Gemeinschaft mit den Brüdern in unserem Volk und in der ganzen Welt heiligen lassen.“¹²

Wenigstens ansatzweise hat der neue Bundesvorsitzende, Jakob Meister, (ein Schweizer Bürger !) in seinem Grußwort an den Kongress des Baptistischen Weltbundes in Kopenhagen 1947 von der „Beugung unter die Schuld“ gesprochen.

In Demut beugen wir uns unter die Schuld, die unser Volk durch die Gewaltherrschaft der vergangenen Jahre auf sich geladen hat. Die gewaltige Hand des richtenden Gottes lastet schwer auf unserem Land, unserem Volk und unseren Gemeinden. Wir glauben, dass nach allem eine Stunde der göttlichen Heimsuchung für alle Völker angebrochen ist; Gottes Wort und Gottes Geist haben neuen und größeren Einfluss auf uns gewonnen. Im Jahre 1946, dem ersten Nachkriegsjahr, durften wir in Deutschland 4.470 Gläubiggewordene taufen und in die Gemein-

12 zitiert nach : G Balders, 150 Jahre Baptistengemeinden, Kassel, 1984, S.120 Anm. 218; G.Balders stellt fest, dass
der Entwurf Schneiders „kein positives Echo fand“.

den auf-nehmen. ...¹³

Ein anderer deutscher Vertreter, der Dozent Hans Rockel, sprach – offen-sichtlich sehr bewegend – die Jugendversammlung des Kongresses an und nannte die Geringachtung gegenüber dem Erbe der Täufer als Ursache für die Schuld. Was er als deren Tugenden beschwor, war offensichtlich bei den Baptisten ver-loren gegangen.

Als baptistische Jugend haben wir uns gefragt, worin unsere besondere Schuld lag. Ich habe es vor unserer Jugend gesagt und ich wiederhole es hier: Wir haben das Erbe unserer alten Täufergemeinden gering geachtet. Freiheit des Gewissens, Kampf für die Wahrheit bis zum Märtyrertod – Glaube an die sieghafte Kraft des Heiligen Geistes bis zur Ablehnung jeder Gewaltanwendung – heilige Bruderschaft, Liebe zu allen Menschen – das war das lodernde Feuer des Glaubens in den Täufergemeinden. Wir haben dieses Feuer des Glaubens verlöschen lassen. Das ist unsere Schuld. Aber Gott hat uns einen neuen Anfang geschenkt.¹⁴

Allerdings haben beide deutschen Vertreter in Copenhagen bei ihrer Rückkehr einigen Tadel einstecken müssen, „obgleich keiner von beiden genaugenommen für das Verhalten der Bundesgemeinschaft als solcher ein Schuldbekenntnis ablegte.“¹⁵

An anderer Stelle hatte Hans Rockel die Frage nach einem freikirchlichen Bekenntnis mit folgender Replik beantwortet und sich damit von dem Stuttgarter Schuldbekenntnis vorsichtig distanziert.

„Was das Bekenntnis selbst anbetrifft, so wird jeder von uns bereit sein, wie Asmussen zu bekennen, dass er nicht so fest geglaubt, nicht so rein gebetet, nicht so heilig an Gott hingegeben hat, wie er es hätte tun müssen ... Es liegt nicht im Wesen der Freikirche, dass sie wie die Volkskirche durch ein kirchenregimentliches Handeln nach außen hin vertreten werden kann. Wo das vereinzelt auch immer wieder versucht worden ist, war es den Vertretern der Freikirche ein Missverständnis ihres Auftrages. Der Weg der Freikirche in die Öffentlichkeit führt über

13 Der Bundesvorsitzende des BEFG, Jakob Meister, am 29.Juli 1947

14 In : Bundespost 3/1947, s. Balders, 150 Jahre Baptistengemeinden, Kassel 1984, S. 117

15 G.Balders, 150 Jahre Baptistengemeinden, S. 120

die Verkündigung der autonomen Einzelgemeinde und über das Zeugnis des einzelnen Gemeindegliedes. Diese Verkündigung und dieses Zeugnis aber wird, wenn es echt und glaubhaft sein will, herauskommen aus einer aufrichtigen Beugung und Buße vor Gott.“¹⁶

Im Zeitraum 1948-1955 gibt es seitens der Bundesleitung eine „Botschaft an die Gemeinden“ mit der Erinnerung an die zehn Jahre nach dem „totalen Zusammenbruch des Deutschen Volkes“; darin ist lediglich von den überaus starken Belastungsproben der Gemeinden durch das Zeitgeschehen die Rede: „Gott hat es zugelassen, dass Ungezählte aus unseren Reihen der Katastrophe zum Opfer fielen.“ Von den Opfern des Nationalsozialismus und der Verantwortung für ihr Leben ist überhaupt nicht die Rede.

In der Folgezeit beginnen die Fragen aus der jungen Generation brennender zu werden. Aufschlüsse werden gefordert über die Verhaltensweisen in der immer offener werdenden Gewalt- und Unrechtherrschaft; das Aufdecken zahlloser Verbrechen und des Ausmaßes des Holocaust löst neue Fragen aus, und das Schweigen der Vätergeneration (aus Scham ?) tut ein Übriges, klare Antworten zu verlangen. Das gilt natürlich nicht nur im säkularen Umfeld, sondern auch für den Bereich des BEFG.

Im Sommersemester 1958 hält der Kirchengeschichtler Herbert Stahl ein Seminar zu bestimmten Aspekten der baptistischen Geschichte. Seminararbeiten werden angefertigt zur Entwicklung der Jugendarbeit, zur Bedeutung der Sonntagschule, zum Einsatz des Frauendienstes, zu den Aufgaben der Diakoniewerke u.a. Der Versuch, einen der verantwortlichen Hamburger Zeitzeugen zum Bericht über die Bundesgeschichte im Dritten Reich zu gewinnen, misslingt, weil sowohl Paul Pohl als auch Hans Luckey absagen. Nach mancherlei Bitten stellt sich Hans Fehr den Fragen der Abgangsklasse¹⁷.

Die Studenten innerhalb des Bundes nehmen das Thema 1961/62 in ihrer Semesterzeitschrift (SZ) auf. Sie ernten weder Klarstellungen noch Beifall; sie werden vielmehr als unverständige Nestbeschmutzer

16 G. Balders, 150 Baptistengemeinden, S. 119

17 s.o. Seite 3, Anm. 5

verunglimpft. Eine Aufarbeitung der Vergangenheit ist unter diesen Umständen unmöglich - wahrscheinlich weil noch so viele unmittelbar Verantwortliche und Beteiligte leben.

5. Die Schuldbekennnisse von 1984 und ihre Rezeption

„Anlässlich des 50-jährigen Jahrestages der ‚Machtergreifung‘ durch die Nationalsozialisten hat sich die Bundesleitung in der Februarsitzung mit den Geschehnissen der nationalsozialistischen Ära und deren Auswirkungen auf unseren Gemeindebund beschäftigt. Um die Erforschung und die geistliche Durchdringung dieser so notvollen Zeit – auch für unsere Gemeinden und den Bund – nach Kräften zu fördern, wurde beschlossen, eine Dokumentation zu erstellen und dafür Zeitzeugen, die noch unter uns sind, zu befragen“.

Von einer Bekanntgabe der Planung eines „Wort zur NS-Zeit“ durch die Bundesleitung, wie von Andrea Strübind angegeben¹⁸, ist in dem Bericht (s.o) und den Protokollen nicht die Rede. Dies schließt nicht aus, dass in der Aussprache über den Bericht ein Hinweis darauf gegeben worden ist; das Protokoll vermerkt auf Seite 5 lediglich, dass u.a. auch zu den Aussagen über die „Schuldfrage bezüglich des Dritten Reiches“ Stellung genommen worden ist. Der im Präsidentenbericht genannte Beschluss der Bundesleitung, „eine Dokumentation zu erstellen“ ist m. W. nicht ausgeführt worden.

Nach Aussagen von Günter Hitzemann¹⁹, dem damaligen Präsidenten des BEFG, stammte die Anregung zur Geschichtsaufarbeitung des „Dritten Reiches“ im Blick auf unseren Bund von Horst Rauschke, einem Gemeindemitglied aus Hannover, vom Mai 1982. Rauschke nannte als sein Anliegen, „dass uns deutschen Baptisten deutlich wird, wie wir in den Jahren von 1933 – 1945 mit dazu beigetragen haben, dass so viel Unrecht geschehen konnte.“. Bezugnehmend auf das „Wort der

18 Präsidentenbericht TOP 3.5, Amtl. Protokoll des Bundesrates 1983, S.32

19 DIE GEMEINDE Nr. 6-7/2003, Die Entstehungsgeschichte des Schuldbekennnisses von 1984, S.11-13

Bundesleitung“ von 1978 zur Reichspogromnacht formulierte er sein Ziel, dass die Bundesgemeinschaft gemeinsam ihre Schuld erkennen und bekennen möge, um auf diese Weise Vergebung zu erfahren.²⁰ Die Beratungen in der Bundesleitung – laut Andrea Strübind gab es sieben Entwurfsfassungen – verliefen ziemlich kontrovers. „Protokollarisch wurde zu-nächst festgehalten, dass ‚kein Schuldbekenntnis‘ geplant sei. Auf der nächsten Sitzung im November 1982 präziserte man diese Formulierung, die im diametralen Gegensatz zur ursprünglichen Intention stand, im Protokolltext dahin-gehend: ‚Die Form eines großen, nachträglichen Schuldbekenntnisses ist in die-sem Zusammenhang allerdings wohl kaum angebracht.‘“ Aufgrund der Wider-stände wurde offiziell nicht mehr von einem ‚Schuldbekenntnis‘, sondern von einer „Erklärung der Bundesleitung zur Haltung des Bundes in der Zeit des Nationalsozialismus“ gesprochen. ‚Aufarbeitung der Vergangenheit‘ war das neue Stichwort. Umso erstaunlicher ist das Beipflichten des Bundesrates 1984 bei nur zwei Enthaltungen zu der mit Mühen fertiggestellten „Erklärung der Bundesleitung.“ Die zwischenzeitlichen Versuche, einen einvernehmlichen Text mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR zu verein-baren, scheiterten „aufgrund der zeitlichen Fixierung auf den Jubiläums-kongress 1984 in Hamburg“. Der Präsident des Bundes in der DDR, Manfred Sult, hat eine Erklärung in seinen Bericht an den dortigen Bundesrat 1984 aufge-nommen²¹ :

... Wenn wir auf unserer Bundeskonferenz Rückschau auf einen langen, geschichtlichen Weg halten, dann wissen wir, dass dieser Weg zugleich inmitten der Zeit- und Weltgeschichte verlief. Es war ein Weg, den unsere Gemeinden und ihre Glieder mit unserem Volk und als dessen Bürger zu gehen hatten. Dabei dürfen wir auch die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft nicht ausklammern. Von den heutigen Gemeindegliedern haben manche diese Zeit bewusst erlebt und viele waren über die damaligen Ereignisse - denken wir insbesondere auch

20 s. Anm. 1 – Günter Hitzemann, Reflexionen und Erfahrungen zur Schulderklärung von 1984, Seite 10

21 s. Anm. 2

an die Judenverfolgung – be-troffen. Wir haben heute Gemeindeglieder, die in dieser Zeit aufgewachsen sind und erst in der Rückschau über den Umfang des Bösen in der damaligen Zeit betroffen sind. Da sind aber auch Gemeindeglieder, für die diese Zeit nur Geschichte ist und die ihre – gewiss berechtigten – Fragen an die damalige Generation stellen und auch nach Schuld, Schuld-verflechtung und Schuldbekenntnis fragen. Es hat nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges und der Befreiung vom Faschismus nicht an derartigen Bekenntnissen und an Bezeugung des Angewiesenseins auf Gnade und Vergebung, aber auch des Dankes für den von Gott geschenkten Neuanfang gefehlt. Wir können auch heute nicht anders, ganz gleich wie und ob wir jene Zeit miterlebt haben, als uns unter die Schuld zu stellen, uns der Vergebung Gott zu vergewissern, die erfah-rene Vergebung von Seiten derer, an denen unser Volk und damit auch wir schuldig wurden, dankbar bezeugen und um Vergebung bitten, wo noch Schuld trennt. Es liegt uns daran, dies auch vor unseren europäischen Gästen zum Ausdruck zu bringen.

Nicht vergessen wollen wir diejenigen, die es gewagt haben, in jener dunklen Zeit durch ihr mutiges Bekenntnis ein Zeugnis für Jesus Christus gegen alles Unrecht abzulegen und dafür Benachteiligung, Not und Strafe erlitten. Möge Gott uns helfen, auch aus diesem Teil der Geschichte zu lernen, unseren bleibenden Auftrag zu erkennen und Zuversicht zu ge-winnen.

Das „Wort der Bundesleitung zum Verhalten unserer Freikirche im sogenannten Dritten Reich“ wurde auf dem EBF-Kongress am 2. August 1984 in der Abendversammlung vom Präsidenten des BEFG, Pastor Günter Hitzemann, verlesen²² :

Liebe Schwestern und Brüder, verehrte liebe Gäste und Freunde !

Im Namen und Auftrag des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemein-den in Deutschland verlese ich in dieser Stunde ein Wort seiner Bundes-leitung zum Verhalten unserer Freikirche im sogenannten Dritten Reich..

22 Offizielle Fassung in der Congress-Dokumentation, Nr. B 10

Diesem Wort der Bundesleitung hat gestern der Bundesrat, unser oberstes Verfassungsorgan, einmütig zugestimmt.

Die Rückschau auf 150 Jahre unserer baptistischen Geschichte in Deutschland schließt auch die verworrene Zeit unter der national-sozialistischen Gewaltherrschaft ein.

In unserem Volk und durch unser Volk ist viel Unrecht geschehen. Scham und Trauer erfüllen uns, besonders wenn wir an die Verfolgung und Massenvernichtung von Juden denken. Wegen dieser Schuld unseres Volkes bleiben wir auf die Vergebung Gottes angewiesen. Der durch Deutschland ausgelöste Zweite Weltkrieg brachte unermessliches Leid über viele Völker und endete schließlich in einer furchtbaren Katastrophe. Die Folgen haben wir, und in noch viel stärkerem Maße Angehörige anderer Völker, bis heute zu tragen.

Das Böse von Anfang an zu erkennen, war schwerer, als es heute im Rückblick erscheint. Es gab unter uns Menschen, die das damalige Regime durchschauten, davor warnten und sich tapfer dem Unrecht widersetzen. Doch wir haben uns nicht öffentlich mit dem Kampf und Leiden der Bekennenden Kirche verbunden und ebenso versäumt, eindeutig den Verletzungen göttlicher Gebote und Ordnungen zu widerstehen. Es beugt uns, dass wir als deutscher Bund der ideologischen Verführung jener Zeit oft erlegen sind und nicht größeren Mut zum Bekenntnis für Wahrheit und Gerechtigkeit bewiesen haben. Auch nach dem Zusammenbruch des Hitlerregimes wurde nur von einzelnen, aber nicht offiziell für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu jenen Geschehnissen Stellung genommen.

Als Menschen, die jene Zeit nur in unterschiedlicher Dauer oder auch gar nicht miterlebt haben, sehen wir uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten und tragen sie mit. Wir bekennen dies heute vor Euch, unseren Brüdern und Schwestern der baptistischen Unionen Europas. Wir bitten Gott, dass wir aus diesem Teil der Geschichte lernen, um dadurch wacher zu sein im Blick auf die geistigen Verführungen unserer Zeit.

Ich füge diesem Wort der Bundesleitung Gebetsworte aus dem Psalter an :

Der BEFG und seine Bewältigung der NS-Zeit

Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir, höre meine Stimme !
Denn Du hast uns geprüft, o Gott, Du hast uns ins Netz geraten lassen,
hast drückende Lasten auf uns gelegt.

Du hast Menschen über unser Haupt dahinfahren lassen.

Wenn Du Sünden anrechnest, Herr, wer kann bestehen ?

Doch bei Dir ist Vergebung, auf dass man Dich fürchte.

O Gott, Du bist mein Gott, Dich suche ich.

Meine Seele dürstet nach Dir,

denn Deine Gnade ist besser als das Leben.

(aus Psalm 130, 63 und 67)

Als Antwort ist am folgenden Tag diese Erklärung vor dem EBF-Con-
gress verlesen worden :²³

- 1 Wir, die nicht-deutschen Teilnehmer des Europäischen Baptistischen Kongresses, versammelt in Hamburg am 4. August 1984, haben mit Dankbarkeit und Respekt die Erklärung gehört, die der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden über die Rolle der Baptisten in der Zeit des Nazi-Regimes gab, und wissen den Mut und die Demut zu schätzen, die diese Worte zeigten.
- 2 Beim Zuhören wurde uns umso mehr bewusst, dass die Last der Ge-schichte schwer auf uns liegt, zugleich jedoch auch, dass es Barm-herzigkeit und Vergebung durch das Kreuz Christi gibt. In Christus vereinen wir uns mit den deutschen Gemeindemitgliedern in ihren ernstesten Gebeten, wissend, dass auch wir der Barmherzigkeit und Gnade Gottes bedürfen.
- 3 Wir erkennen umso deutlicher, dass wir wachsam sein müssen und uns nicht durch die vielfältigen Einflüsse, die Böses und Krieg herauf-beschwören, verführen lassen dürfen und dass wir mit Entschlossenheit alles tun, was dem Frieden dient.

The Rev. Peter Barber The Rev. Dr. David Russel

23 Deutsche Übersetzung, Presseinformation Nr.23 des Congresses

Die „Erklärung“ von 1984 wurde schnell als ‚Schuldbekenntnis‘ aufgenommen und in der Folgezeit als solches bezeichnet. Die von Andrea Strübind beobachtete ‚positive Rezeption im In- und Ausland‘ hat m. W. nur im Ausland stattgefunden. Und die von ihr erkannte ‚unerwartete und für alle segensreiche Tiefe und Bedeutung‘ ist gewiss gegenüber den ‚ursprünglichen Intentionen und Interessen weit hinausgegangen‘. Aber hat es wirklich ein Bekenntnis der Schuld, ein Einsehen in die Verflochtenheit mit dem Unrecht, eine Reue vor Gott wegen der Versäumnisse deutscher Baptisten bzw. des Bundes gegeben ?

„Auch unter Baptisten war und ist das Erkennen, Anerkennen und Bekennen von Schuld in dieser Hinsicht (Verantwortung der Deutschen für die politische Entwicklung zwischen 1933 und 1945 und deren Folgen) – trotz einer entsprechenden Erklärung ... nicht unumstritten.“

War die Erklärung vor dem Kongress der Europäischen Baptistischen Föderation in Hamburg 1984 nur ein eindrucksvolles Lippenbekenntnis mit einer starken emotionalen Wirkung ?

Was beinhaltet das Schuldbekenntnis von 1984 ? Welche Begriffe werden benutzt, wie wird Schuld beschrieben ? Ging es um Mehrheitsfähigkeit oder um echte Reue ?

Wie ist es zu verstehen im Vergleich mit dem Stuttgarter EKD-Bekenntnis von 1945 ?

Wie hat es sich ausgewirkt auf den BEFG, die Gemeinden, die Mitglieder angesichts neu aufbrechender Fragen nach dem Minderheitenschutz, zur Asylfrage, zur NATO-Strategie und zu gewichtigen ethischen Positionen ?

Präsident Walter Zeschky und Vizepräsident Dr. Wolfgang Lorenz stellen in ihrem Präsidentenbericht 1995, also gut 10 Jahre später, fest :

„Erinnerung geschieht nicht aus Distanz, sie macht betroffen, sie betrifft unser Innerstes – auch heute. Trotzdem scheint nach 50 Jahren das Erinnern für die Nachfahren von Tätern und Opfern schwierig zu sein. Im Vorfeld der Gedenkveranstaltungen dieses Jahres wurde um eine gemeinsame Deutung gestritten. Ist dieses Datum Katastrophe, Zusammenbruch, Kapitulation oder in jedem Fall Befreiung, Befreiung zur Umkehr, zum Neuanfang, zur Versöhnung, zum Lernprozess aller

Überlebenden ? Wir gedenken des Geschehens damals und der Zeit seither in dem Be-wusstsein unseres eigenen Versagens und der Schuld, aber auch der Erfahrung göttlicher Vergebung, seiner Hilfe und Kraft für den Neu-anfang.“²⁴

Das sog. Schuldbekenntnis von 1984 nennt eine Reihe konkreter Einsichten:

- Scham und Trauer, wenn wir an die Verfolgung und Massenvernichtung von Juden denken.
- Der Zweite Weltkrieg brachte unermessliches Leid über viele Völker und endete in einer furchtbaren Katastrophe, deren Folgen bis heute zu tragen sind.
- Wir haben uns öffentlich nicht mit dem Kampf und Leiden der Beken-nenden Kirche verbunden.
- Wir haben versäumt, eindeutig den Verletzungen göttlicher Gebote und Ordnungen zu widerstehen.
- Wir sind als Bund der ideologischen Verführung jener Zeit oft er-le-gen.
- Wir haben nicht größeren Mut zum Bekenntnis für Wahrheit und Ge-rechtigkeit bewiesen.
- Nur einzelne haben nachher zu jenen Geschehnissen Stellung genom-men, aber nicht offiziell für den BEFG.
- Wir sehen uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesge-meinschaft verflochten und tragen sie mit.

Im Blick auf detaillierte Erkenntnisse und Hintergründe aus der dama-ligen Zeit fehlen bereits 1984 konkrete Aussagen zu

- dem theologisch einseitigen Denken und der eingleisigen Auslegung der Heiligen Schrift,
- dem fatalen Missverständnis, den Missionsauftrag allein mit Heilsver-kündigung gleichzusetzen,
- dem menschenverachtenden Umgang mit jüdischen Geschwistern in den Ge-meinden (Ausgrenzung beim Abendmahl, Verweigerung

24 Amtl.Protokoll des Bundesrates 1995 in Bochum

- von Solidarität und Hilfe),
- der menschenunwürdigen Behandlung und Ausnutzung von Zwangsarbeitern,
- der Blindheit des Bundes, nur auf die Aufrechterhaltung von Versammlungen zu achten,
- der Verherrlichung von Krieg und Gewalt in Verbindung mit der Verunglimpfung und Kategorisierung der Gegner,
- der erklärten, aber die Ursachen verschleiernde Solidarität mit dem leidenden deutschen Volk der Nachkriegszeit.

Immerhin hat das Bekenntnis von 1984 eine Reihe Initiativen angestoßen, die in sich, gemessen an bisherigen Verlautbarungen und fehlenden Taten, sehr große Bedeutung für manchmal allerdings nur kurze Zeit bekommen haben.

Da sind zunächst eine Reihe von Tagungen, die sich der Aufarbeitung der Geschichte des BEFG widmeten :

„Erinnerung schafft Zukunft“

- AK Gemeinde und Weltverantwortung des BEFG in Hannover 1989 und eine Folgetagung 1990 in Dortmund – in Verbindung mit der Initiative Schalom;²⁵ „Leben in Widerstand und Anpassung – brauchen wir ein neues Schuldbekenntnis ?“
- Theologische Werkstatt der Initiative Schalom, Karlsruhe 1998; „Wider das Vergessen – Baptisten erzählen aus ihrer Jugend im Dritten Reich“ - GJW Hessen in Darmstadt 2000.²⁶

Des weiteren gab es Aus- und Rückwirkungen auf den Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung des Ökumenischen Rates der Kirchen durch die offizielle Beteiligung des BEFG (in Ost und West) an den deutschen Vorversammlungen der ACK-BRD

25 beide Tagungen sind dokumentiert von der Initiative Schalom, Dokumentation Nr.14, o.J.

26 Bericht in DIE GEMEINDE Nr:8/2000

Der BEFG und seine Bewältigung der NS-Zeit

(Königstein/Ts und Stuttgart) und der AgCK-DDR (Dresden-Magdeburg-Dresden) sowie an den Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel 1989 und Graz 1997. Der Bundesrat des BEFG-BRD hat 1987 die Teilnahme beschlossen und dafür plädiert, sich den Fragen nach ‚Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung‘ zu stellen und sie in Gebet, Bibelarbeit und Gottesdienst aufzunehmen.

Schließlich gehören dazu mehrere offizielle Verlautbarungen :

Wort der Bundesleitung des BEFG-DDR „an die Gemeinden zum 40. Jahrestag des Kriegsendes“ 1985;

Wort der Bundesleitung des BEFG-BRD „zum 50.Jahrestag der Reichspogromnacht“ (beschlossen auf der Sitzung im November 1988 in Wildbad):

„Wir haben erneut an dieses schreckliche Geschehen und an die Opfer gedacht, deren Leiden und Tod nicht vergessen werden dürfen. Auf der Grundlage unserer Schulderklärung zur NS-Zeit (von 1984) ruft die Bundesleitung dazu auf, aus den Irrtümern und der Schuld der Vergangenheit Konsequenzen zu ziehen. ..., dass die Würde aller Menschen und insbesondere der jüdischen Mitbürger nicht nur theoretisch, sondern praktisch geachtet wird. Dies ist gemäß der Bibel Gebot Gottes und Ausdruck seiner Liebe in Jesus Christus. Auch für die Zukunft gilt:

Wir müssen der Erinnerung standhalten; wir dürfen nicht unterschlagen, dass auch unsere Gemeinden weitgehend tatenlos zusahen und stumm blieben.“

Wort der Bundesleitung des BEFG „Unser Dank für 50 Jahre Frieden“
Ein Wort der Bundesleitung des BEFG anlässlich der 50.Wiederkehr des Kriegsende am 8.Mai 1945 :

Bekenntnis

Weißt du nicht, dass dich Gottes Güte zur Umkehr leitet (Röm 2,4)

Wir wissen, dass die letzten fünfzig Jahre auch eine Zeit unseres Versagens gewesen sind. Darum bekennen wir unsere Schuld

1. wo wir uns trotz der schweren Schuld, die wir durch den Holocaust auf uns geladen haben, nicht radikal genug von den Wurzeln des Nationalsozialismus und des Antisemitismus gelöst haben;
2. wo wir Menschen in unseren Gemeinden und in unserem Handeln ausgegrenzt haben, weil sie anders sind als wir;
3. wo wir den Frieden Gottes durch übersteigerten Individualismus, soziale Ungerechtigkeit und Missachtung der auf Gottes Geboten beruhenden Werte verdunkelt haben;
4. wo wir die Chancen zur Verkündigung des Evangeliums nicht genutzt und den Menschen in Not unsere Hilfe versagt haben.

Wir danken Gott, dass wir dort, wo wir an Gott und Menschen schuldig geworden sind, die Vergebung in Jesus Christus annehmen können. So sind wir zu einem Leben nach seiner Gerechtigkeit berufen und dürfen trotz unserer Grenzen mit seiner Hilfe und Kraft rechnen.

Schließlich sei verwiesen auf die ausführliche Stellungnahme der Brüdergemeinden im Bund, die zwar erst 11 Jahre nach dem Schuldbekennnis des BEFG in Hamburg verfasst worden ist, aber bereits die Zeichen von wesentlich vertieften Einsichten und damit differenzierten Aussagen enthält :

Erklärung des Bruderrates der Brüdergemeinden 1995 zur Haltung der Brüdergemeinden während der Zeit des Nationalsozialismus und nach dem Zusammenbruch²⁷

Vorwort

1995 jährt sich dem 50. Male der Tag der Beendigung des 2. Weltkriegs und damit der NS-Gewaltherrschaft. Es leben heute nicht mehr viele von denen, die jene Ereignisse miterlebt haben, und manche betrachten das Kapitel daher als abgeschlossen.

Wir müssen uns aber die Frage stellen, wie unsere Väter damals gehandelt und was sie uns damit hinterlassen haben. Gibt es für die

27 Veröffentlicht in DIE GEMEINDE Nr. ? / 1995

heutige Generation Vorbilder aus unserer eigenen Gemeindetradition, die uns helfen, in ähnlichen Situationen zu bestehen ?

In diesen Monaten ist in den Medien viel an Dokumentationen, Stellungnahmen, Schulderklärungen, Zeugnissen tätiger Nächstenliebe und verbalen Widerstands aus christlicher Verantwortung heraus veröffentlicht worden. Es lässt erschauern, es bewegt und fordert zum Nachdenken und Stellungnehmen heraus.

Da aber bisher aus den Brüdergemeinden noch keine öffentliche Stellungnahme zu ihrem Verhalten in der NS-Zeit erfolgt ist, halten wir es für dringend erforderlich, uns mit einer Erklärung an die Öffentlichkeit zu wenden. Damit soll ein Anstoß gegeben werden, in Erkenntnis unserer Schuld vor Gott und an Menschen Buße zu tun, Vergebung von Gott zu empfangen und uns befreien zu lassen von der Last der Vergangenheit. Darüber hinaus soll in einer Dokumentation Hilfe zum Verständnis jener wirren Zeit vermittelt werden. Nicht Schuldzuweisung, sondern Verstehen und Lernen und auch Nachahmung des Glaubens muss die Absicht einer solchen Veröffentlichung sein. Auch das Zeugnis vom Widerstand einzelner Männer und Frauen unseres Bekenntnisses muss darin vermittelt werden.

Richtige Einschätzung unserer und der zukünftigen Geschichte, die Fähigkeit, das Böse zu erkennen, die Bereitschaft zur ‚Zivilcourage‘ und zum Widerstand und damit auch zum möglichen Martyrium im Vertrauen und in der Hoffnung auf den lebendigen HERRN der Geschichte sollen unter uns wachsen.

Erklärung

Die Zeit des Dritten Reiches

Die Zeit der NS-Herrschaft traf die Brüdergemeinden in Deutschland unvorbereitet. Bestimmte theologische Überzeugungen wie die Auslegung von Römer 13, die zur kritiklosen Zustimmung zum jeweiligen Staat führte, die Abkehr von jeder politischen Verantwortung und eine nationale Haltung, wie sie vom Kaiserreich her in allen Kreisen der Gläubigen üblich war, hatte die Brüder wie die meisten Christen unfähig zur Beurteilung der politischen Situation gemacht.

Das Versagen lag im Nichterkennen der wahren Natur der Person des „Führers“, der NS-Ideologie und des NS-Staates als widergöttliche und unmenschliche Mächte. Aus anfänglichem Irrtum wurde Schuld, als bei fortschreitender Entwicklung des Bösen die Unrechtsstruktur des Staates immer deutlicher wurde. So hätten Judenboykott, Rassengesetze, die Reichspogromnacht, die Einrichtung der Konzentrationslager, die grausame Behandlung von politischen Gegnern und derjenigen, die die Juden schützen wollten, und schließlich auch der Versuch, mit den Deutschen Christen die evangelische Kirche gleichzuschalten, die Augen öffnen und mindestens zum inneren Widerstand führen müssen, wenn sich schon angesichts der Brutalität des Regimes ein Reden und Handeln gegen das offensichtliche Unrecht wegen der damit verbundenen Lebensgefahr zu verbieten schien. Andererseits hat es durchaus Männer und Frauen gegeben, die aus ihrer Christusnachfolge heraus mutig gesprochen, gehandelt und auch gelitten haben.

Aber die Gemeinden passten sich mit ihren verantwortlichen Personen, abgesehen von Einzelfällen, insgesamt den staatlichen Forderungen an, wussten sich als Gemeinschaft nicht für das politische Handeln ihrer Glieder verantwortlich, und konnten deshalb auch keine Hilfestellung und Weisung geben. Die einzelnen Gläubigen waren allein gelassen und mussten in Entscheidungssituationen selbst urteilen: Bei einem staatlicherseits gewünschten Partei- oder SS-Eintritt, in der Begegnung mit der Gewalt, bei Einschüchterungen oder in der Beziehung zu Juden und Judenchristen. Stattdessen gab es Begeisterung für den „Führer“, für seine politischen oder militärischen Erfolge, für die nationalsozialistische Ideologie, kritiklose Zustimmung für deren Parolen oder auch nur Schweigen aus Unkenntnis oder Furcht und verweigte Nächstenliebe gegenüber Verfolgten. So wurden Christen, die Gottes Wort liebten, schuldig.

Die Zeit nach dem Zusammenbruch

Leider hat es nach dem Zusammenbruch 1945 kein öffentliches Bekenntnis zu dem Versagen und der daraus folgenden Schuld unter der NS-Herrschaft gegeben. Zwar haben einzelne ihre Vergangenheit vor

Der BEFG und seine Bewältigung der NS-Zeit

Gott und zum Teil auch in den Gemeinden bereinigt, aber da es meistens nicht öffentlich bekannt wurde, konnte es die nicht überführen, die weder vor sich selbst noch vor Menschen ihr Verhalten zu überprüfen bereit waren. Damit konnte es auch nicht zu einer umfassenden Buße über das allgemeine Versagen unter der Hitlerdiktatur kommen. Stattdessen gab es Rechtfertigungsbemühungen und sogar Empörung über Versuche, Menschen auf ihre Schuld hin anzusprechen. Die Tatsache, dass auf Grund des organisatorischen Zusammenschlusses im BfC das Versammlungsverbot durch die NS-Behörden aufgehoben und Evangelisation ermöglicht wurde, diente nun als Entschuldigung für mangelnde Distanz zum Unrechtssystem.

Wir bekennen

Unsägliches Leid ist durch den Zweiten Weltkrieg und die Judenverfolgung über viele Millionen von Menschen gekommen. Deshalb liegt eine große Schuld auf unserem deutschen Volk. Auch wir Christen aus den Brüdergemeinden haben teil an dieser Schuld, weil wir uns zum großen Teil der antigöttlichen und von Hass erfüllten nationalsozialistischen Ideologie angepasst, diesem Unrechtsstaat gedient haben und auch an Menschen, besonders an unseren jüdischen Mitbürgern, schuldig geworden sind.

Menschen zu richten, die in einer ganz anderen Zeit und unter ganz anderen Umständen schuldig geworden sind, steht uns Heutigen nicht zu. Wir stellen uns aber unter diese Schuld in der Erkenntnis, dass wir in ähnlichen Situationen selber schuldig werden können, und bekennen sie vor Gott und vor Menschen.

Wir bitten Gott, um Jesu Christi willen diese Schuld zu vergeben, uns von dieser Last der Vergangenheit zu befreien und unserem deutschen Volk gnädig zu sein.

Im April 1995

Für den Bruderrat der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden

Michael Zimmermann Dr. Ulrich Brockhaus

In die Kategorie „Mahnung“ gehören zwei weitere Texte, die ihr eigenes Ge-wicht haben :

Erinnern und Gedenken gehören zum Leben²⁸

Die Bundesleitung hat im Gedenken und in Erinnerung an die Zeit vor 50 Jahren und an das Ende des 2.Weltkrieges die Gemeinden zu Dank, Be-kenntnis und Verpflichtung aufgerufen. ... Bewusst erinnern wir in diesem Zusammenhang an das Bekenntnis unserer Bundesgemeinschaft anlässlich des Kongresses der Europäischen Baptistischen Förderung 1984 in Hamburg : ‚Wir haben uns nicht öffentlich Wir bitten Gott, dass wir aus diesem Teil unserer Geschichte lernen, um dadurch wacher zu sein im Blick auf die geistigen Verführungen unserer Zeit.‘ Erinnerung geschieht nicht aus Distanz, sie macht persönlich betroffen, sie betrifft unser Innerstes – auch heute. Trotzdem scheint nach 50 Jahren das Erinnern für die Nachfahren von Tätern und Opfern schwierig zu sein. Im Vorfeld der Gedenkveranstaltungen dieses Jahres wurde um eine ge-meinsame Deutung gestritten. Ist dieses Datum Katastrophe, Zusammen-bruch, Kapitulation oder in jedem Fall Befreiung, Befreiung zur Umkehr, zum Neuanfang, zur Versöhnung, zum Lernprozess aller Überlebenden ?

Der von Deutschland ausgegangene Krieg hat tiefe Wunden in der Völker-gemeinschaft geschlagen. ... Das Ausmaß an Verführung, Terror und Un-taten eines totalitären Regimes und einer gegen Gott gerichteten Weltan-schauung ist nicht in Worte zu fassen. Die damals Umgekommenen dürfen nicht dem Vergessen anheimfallen. Sie sollen durch Erinnerung und Ge-denken im Gedächtnis der Menschheit gegenwärtig sein.

Unser Dank für 50 Jahre Frieden bezeugt, dass mit dem 8.Mai 1945 in je-dem Fall Befreiung geschah und damit Neuanfang und Versöhnung er-möglicht wurden. Wir gedenken des Geschehens damals und der Zeit seit-her in dem Bewusstsein unseres eigenen Versagens

28 Erklärung des Bruderrates der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden vom April 1995, den Abgeordneten des Bundesrates des BEFG 1995 in Bochum vorgelegt als Drucksache Nr.14; Anlage 11 zum Amtlichen Protokoll

und der Schuld, aber auch der Erfahrung göttlicher Vergebung, seiner Hilfe und Kraft für den Neuanfang. Gottes Güte und Treue haben wir dankbar erlebt...

Es bleibt die Hoffnung, dass alle Erinnerungen und alles Gedenken zum Leben für heute und morgen verhelfen, denn wer die Vergangenheit ver-gisst, ist verurteilt, sie zu wiederholen.“

Handreichung des BEFG „Zum Verhältnis von Juden und Christen“

... erklären wir : Wir bedauern, dass wir die intensive Besinnung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen lange Zeit vernachlässigt haben. Zwar gibt es unter uns eine ausgeprägte und aus der Schrift gewonnene endgeschichtliche Erwartung, dass die Wege Israels und der christlichen Gemeinde heilsgeschichtlich wieder zueinander finden werden. Gleichwohl haben wir nicht gebührend beachtet, dass das Judentum auch in seiner gegenwärtigen Gestalt von Gott geliebt und erwählt ist.

Wir beklagen, dass wir unsere jüdischen Schwestern und Brüder vorwiegend unter einseitig missionarischen Gesichtspunkten betrachtet haben. ...

Wir bekennen unser schuldhaftes Versagen und beklagen :

- 1 alle öffentliche oder heimliche Abgrenzung und Desolidarisierung vom Judentum in der Zeit der NS-Herrschaft;
2. die auch im Raum unserer Gemeinden erfolgten Denunziationen von judenchristlichen Glauben geschwistern;
3. alle antisemitischen und antijudaistischen Äußerungen und Verhaltensweisen in unseren Reihen;
4. die dem Judentum gegenüber vorgebrachte, historisch und ethisch jedoch unhaltbare Anlastung der Schuld am Tod Jesu.

6. Versuch einer Zusammenfassung

Die Suche nach Schuldbewusstsein und den Bekenntnissen dazu ist ein

außer-ordentlich mühseliges Unterfangen, weil die Entwicklung einer Wahrnehmung der Ereignisse, ihrer nüchternen Bewertung und die daraus resultierende Aufarbeitung eigener Betroffenheit die Bildung eines Schuldbewusstseins zur Voraussetzung hat, das aber grundsätzlich nicht für nötig bzw. unmöglich gehalten oder zumindest deutlich abgewehrt wird.

Gegen die Notwendigkeit sprechen der zeitliche Abstand, der nicht erkennbare Nutzen und das mögliche persönliche Unbeteiligtsein. Der Entwicklung eines Schuldbewusstseins stehen viele Argumente entgegen - vornehmlich die Frage, ob einzelne, unbeteiligte Personen (Individuen) für unpersönliche, staatliche Entscheidungsprozesse (Kollektive) überhaupt Verantwortung übernehmen können bzw. müssen. Und dazu tritt die Frage, ob eine Gemeinschaft von Menschen, ein Bund von Gemeinden, Rechenschaft geben muss für das, was außerhalb ihrer selbst geschah.

Erich Geldbach bezieht sich in seiner Besprechung²⁹ der Dissertation von Andrea Strübind auf die Schlusssätze aus dem Schuldbekenntnis von 1984, dass man „aus diesem Teil unserer Geschichte lernen“ möge, um für die „geistigen Verführungen dieser Zeit“ wacher zu sein und fragt : „Aber wo ist ein solcher Lernprozess ablesbar ? Wo und durch wen kommt er in Gang; wie äußert er sich? Ist man nicht weiterhin Öffentlichkeitsscheu und gibt auf drängende Fragen keine Antworten, um ja nicht ‚politisch‘ zu werden?“.

Die Festschrift der EFG Wilhelmshaven³⁰ zum 100-jährigen Jubiläum erwähnt für die NS-Zeit die Feststellung in einem Bericht der Staatspolizeistelle von 1935 über die Baptistengemeinde als deren Ziel und Betätigung : „Verkündigung des Evangeliums im öffentlichen Gottesdienst. Verwaltung der Sakramente also Taufe und Abendmahl und Pflege des religiösen Lebens der Mitglieder“ Über „Stand und politische Einstellung der Mitglieder (allgemein)“ lautet die Beurteilung : „Vorstand und Mitglieder sind bisher in politischer, staatsfeindlicher und spionagepolizeilicher Hinsicht nicht in Erscheinung getreten.“

29 Präsidentenbericht an den Bundesrat in Bochum 1995, Amtl.Protokoll S. 229

30 Theol.Literaturzeitung , 117 Jahrgang 1992 Nr.5

Ähnlich wird zwei Jahre später die dortige Christliche Versammlung eingeschätzt : „(sie) leben nach der Bibel und nennen sich Brüder und Schwestern. Politik wird nicht betrieben. Es wird in ihren Bibelstunden für die Regierung gebetet.“

Auffallende Unterschiede sind in den Baptisten- und den Brüdergemeinden nicht zu entdecken; auch nicht in den anderen Freikirchen, abgesehen von den traditionellen Friedenskirchen (Mennoniten, Quäker). Es stellt sich daher die Frage, woran diese Übereinstimmung liegt.

Gibt es

- ein gleiches Frömmigkeitsmuster (die Stillen im Lande) ?
- ein gleiches Verständnis vom Verhältnis Staat und Kirche ?
- ein gleiches, überragendes Sendungsbewusstsein ?
- die gleichen Heilserwartungen, die die christliche Verantwortung für die Welt minimieren ?

Es bleiben viele unbeantwortete Fragen; dazu gehört auch die Frage nach dem Jesusbild, das die Blindheit für die Ereignisse, ihre Zusammenhänge und die Tatenlosigkeit verursacht hat. Die von ihm verkündigte und gelebte Nächstenliebe hat jedenfalls nur geringe Auswirkungen gehabt; sie wurde nicht einmal als Vorbild und Herausforderung entdeckt. Wo blieb seine Option für die Armen und Gedemütigten? Wo landeten seine Kategorien der Gerechtigkeit und des Friedens in der Gemeinde an? Warum hat Solidarität keine Rolle gespielt, wenn jüdischen Geschwistern die Teilnahme am Abendmahl verweigert wurde? Möglich ist auch die oft vertretene Ansicht, dass eine Beschäftigung mit der eigenen Schuld deshalb verweigert wird, weil man ahnt, dass sie sich als zu schwer erweisen könnte.

„Wir wissen, dass ein wirkliches Schuldbekenntnis, das nicht wieder nach tausend Entschuldigungen sucht, nur dort laut werden kann, wo ein Mensch von der Barmherzigkeit Gottes weiß und seiner Gnade vertraut. Wir bitten also Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn, der für uns gestorben und auferstanden ist, uns zu vergeben, womit wir durch alle diese Jahre schuldig geworden sind.

Wir hoffen zu Gott, dass durch das gemeinsame Bekennen unserer Kir-

chen dem Geist der Gewalt, des Hasses und der Ungerechtigkeit, der heute so mächtig ist, wie er je war, in aller Welt besser als bisher gesteuert werde und der Geist des Friedens und der Güte sich ausbreite, in dem allen die gequälte Menschheit Genesung finden kann.“³¹

Neue Schritte sind möglich, wenn man „aus der Geschichte lernen will“³² :

1. Wir Christen wollen und können uns nicht von den jüdischen Wurzeln lösen, aus denen unser Glaube genährt wird. Der Gottes Israels ist der Vater Jesu Christi. Folglich bleiben wir mit Gott an die reale Geschichte Israels gebunden.
2. Wir sind davon überzeugt, dass Erinnerung allein noch nicht zur Versöhnung führt. Daher suchen wir Begegnungen zwischen Menschen.
3. Unser Gedenken soll zum Handeln führen. Wir wollen als Christen nicht nur an die Nachfolge Christi glauben, sondern sie auch praktizieren. Wo müssen wir heute an der Seite der Unterdrückten und Benachteiligten stehen? Wo die Stimme der Verstummten sein? Wo können wir heute etwas wiedergutmachen oder vorbeugen im Blick auf Benachteiligte?

31 Jörg Zink – Text für eine Erinnerungsfeier in der Münchner Erlöserkirche 1995, Publik- Forum Nr.24/1995

32 Der Vorstand des Diakoniewerkes TABEA e.V., in : 100 Jahre TABEA : 1899 – 1999, Hamburg 1999 Eingangs wird festgestellt : „Mit Betroffenheit und innerer Bewegung haben wir die historische Aufarbeitung zum Verhalten TABEAS während der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur und des Zweiten Weltkrieges zur Kenntnis genommen und machen sie uns zu eigen.“

Heinz Szobries

Vergleichstexte anderer Freikirchen¹

1 Erklärung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen am 9. September 1949²

Den Evangelischen Freikirchen in Deutschland hat man öfter vorgeworfen, dass sie in der Zeit des Dritten Reiches sich dem Nationalsozialismus gebeugt hätten, während die Katholische und die Evangelische Kirche sich bis zum Märtyrertum ihm entgegen gestellt hätten. Diese Beschuldigung der Freikirchen entspricht keinesfalls den Tatsachen. Wir stellen demgegenüber fest:

Die Evangelischen Freikirchen haben keine innere Verbundenheit mit dem Nationalsozialismus gehabt. Sie haben von jeher ausschließlich ihre ganze Kraft eingesetzt für die Verkündigung des Evangeliums mit allen sich daraus ergebenden praktischen Verpflichtungen, den Aufbau ihrer Gemeinden und die Pflege der christlichen Gemeinschaft. Zu keiner Zeit waren sie finanziell abhängig vom Staat, und infolge ihrer kleinen Zahl wurden sie vom national-sozialistischen Staat wenig beachtet. Auch in dieser Zeit sind sie den Prinzipien ihrer hundertjährigen Geschichte unentwegt treu geblieben. Eine Bewegung, wie die der Deutschen Christen in den Evangelischen Landeskirchen, die versuchte, den Nationalsozialismus in die Kirchen zu tragen, war in den Freikirchen unmöglich. Höchstens 1 – 2 % der freikirchlichen Prediger und Gemeindeglieder waren nominell Mitglieder der Partei. Kein freikirchlicher Prediger ist aufgrund des Entnazifizierungsgesetzes für schuldig befunden worden.

Die Evangelischen Freikirchen in Deutschland standen durch ihre Wirksamkeit im vollen Gegensatz zum Nationalsozialismus und wurden von

1 Unveröffentlichter, nur dokumentierter Teil aus dem Referat von Heinz Szobries „Auf der Suche nach der Schuld“ bei der Frühjahrstagung des Vereins für Freikirchenforschung in Bad Blankenburg, März 2004.

2 Anlässlich einer Sitzung in Bad Homburg; die Unterzeichner sind im Text genannt.

den antichristlichen Maßnahmen der Partei auch hart betroffen. Die Gestapo überwachte ihre Betätigung und versuchte die Prediger einzuschüchtern durch Verwarnungen und Drohungen. In der Jugendarbeit haben sie die gleichen Einschränkungen erlebt wie die Landeskirchen. Ihre Zeitschriften sind noch weitgehender verboten worden als die der großen Kirchen. Viele ihrer gottesdienstlichen Räume sind trotz ihres Protestes beschlagnahmt worden, um ihre Arbeit zu unterbinden.

Nachdrücklich stellen wir fest, dass Glieder der Evangelischen Freikirchen trotzdem in Treue zu Christus Bekennermut und Leidenswilligkeit bewiesen haben bis zum Tode. Eine Anzahl Prediger und Gemeindeglieder sind um ihrer Gegnerschaft gegen den Nationalsozialismus und ihres christlichen Bekenntnisses willen von der Gestapo verhaftet, in Gefängnisse und Konzentrationslager geführt worden, wo einige von ihnen gestorben sind. Gott kennt sie, auch wenn ihre Namen in der Öffentlichkeit nicht bekannt geworden sind.

Zusammenfassend dürfen wir sagen, dass die Evangelischen Freikirchen in Deutschland zu keiner Zeit irgendetwas vom Evangelium preisgegeben haben; sie haben dem Rassenhass keinerlei Raum gegeben und sind entschlossen dem antichristlichen Geist des Nationalsozialismus auf dem Boden des Evangeliums entgegengetreten.

Für: Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) in Deutschland gez. Paul Schmidt, Prediger und Bundesdirektor

Für: Methodistenkirche in Deutschland gez. Bischof Dr. J. W. Ernst Sommer

Für: Evangelische Gemeinschaft Deutschland gez. Kirchenpräsident E. Pieper

Für: Bund freier Evangelischer Gemeinden in Deutschland gez. Prediger und theol. Lehrer H. Wiesemann

2 Erklärung des Hauptbrüdertages des Christlichen Gemeinschaftsverbandes Mülheim a. d. R. GmbH³

- Durch das deutsche Volk wurden in der Zeit des Nationalsozialismus (1933 - 1945) unvorstellbare Verbrechen am jüdischen Volk und an den umliegenden Völkern verübt.
- Wir beklagen als Angehörige des deutschen Volkes, daß diese Verbrechen von unserem Staate ausgingen und nicht verhindert wurden.
- Wir beklagen die Blindheit geistlicher Führer innerhalb unserer Bewegung gegenüber den verübten Greueltaten jener Zeit.
- Wir beklagen, dass in den offiziellen Veröffentlichungen unserer Organe der NS-Jahre kaum klare Aussagen über den wahren Geist des NS-Regimes, noch Warnungen oder gar Proteste zu lesen waren.
- Wir tun Buße über der Tatsache, dass wir wegen unzureichender Belehrung der Gemeinden die Grenze zwischen schuldigem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und der gebotenen Pflicht zum Widerstand nicht erkannt noch praktiziert haben.
- Wir tun Buße über alles Verschulden und alle Versäumnisse in Wort, Schrift und Tat, seien sie bewusst oder unbewusst geschehen.
- Wir tun Buße und beugen uns vor Gott, dem Vater, der um seines lieben Sohnes und um seiner großen Barmherzigkeit willen uns Vergebung und Tilgung unserer Schuld zusagt, um die wir herzlich bitten.
- Denken wollen wir an jene, die unter Gefahr für Leib und Leben und aus Liebe zum auserwählten Volk Gottes Juden geschützt, dem Zugriff staatlicher Organe entzogen und halfen, dass sie in sichere Länder gelangen konnten.
- Wir bitten Gott um Gnade, dass wir heute und in Zukunft aus den Fehlern der Vergangenheit lernen und sie nicht wiederholen.
- Wir bitten Gott um Einsicht und Weisheit, den Geist des Antichristen zu erkennen und ihm Widerstand zu leisten, indem wir unser Leben am Worte Gottes ausrichten und uns unter die Leitung des Heiligen Geistes stellen.

³ Der Text wurde vom Hauptbrüderstag, dem höchsten geistlichen Leitungsgremium, im April 1991 verabschiedet.

- Wir bitten alle Menschen und Volksgruppen um Vergebung, die in Wort, Schrift und Tat durch Mitglieder oder Organe des Christlichen Gemeinschaftsverbandes psychisch oder physisch zu Schaden gekommen sind; und wir bitten Gott um Kraft, mutige Zeugen Jesu Christi in allen Lagen und unter allen Umständen sein zu können, zum Segen unseres Volkes und aller Menschen.

3 Die Thematisierung der Schuldfrage in der Evangelischen Gemeinschaft⁴

In diesen thematischen Kontext [der theologisch akzentuierten Frage nach Schuld und Vergebung] gehört auch die Feststellung, dass die EG kein Schuld-Bekenntnis im Namen der Gesamtkirche abgelegt hat, das - dem Stuttgarter Schuldbekenntnis vergleichbar - einen öffentlichen Bekanntheitsgrad erzielt hätte. Das bedeutet jedoch nicht, dass Prediger und Glieder der EG sich gar nicht mit der Schuldfrage auseinandergesetzt und versucht hätten, auf dem Weg der seelsorgerlichen Aufarbeitung miteinander ins Gespräch zu kommen, um ihre Haltung im und zum Dritten Reich auszusprechen.

Trotzdem sind m.E. v.a. die Verantwortlichen in den Kirchen gefordert, sorgfältige „Positionsbestimmungen“ gegenüber politischen Vorgängen vorzunehmen, auch rückblickend das Handeln einzelner sowie gesellschaftlicher Gruppierungen als der in das politische Geschehen Involvierten zu analysieren und somit in der Darlegung von konkret benannter Schuld und Vergebung Orientierungshilfen anzubieten.

Auf den ersten Jährlichen Konferenzen wurden hierzu Stellungnahmen ausgesprochen und protokollarisch festgehalten. Diese werden im folgenden wiedergegeben:

Auf der ersten WJK nach dem Krieg führte Hänisch in seinem Bericht als Superintendent der WK aus: „Wie ein Feuerbrand flammt in

4 Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftlichen Umbrüchen, Stuttgart, 1998 (aus Kapitel 4 : Die Evangelische Gemeinschaft im geteilten Nachkriegsdeutschland (1945-1961) S. 209 - 212

unserem Volk die Schuldfrage auf. Die Erklärung der Evangelischen Kirche bei ihrer Stuttgarter Tagung am 18. und 19. Oktober 1945 hat einen ungestümen Wellenschlag im Denken und Empfinden des Volkes hervorgerufen. Wir sind der Meinung, dass die Absicht jener Männer, die diese Schulderklärung gaben, ein tiefes christliches Anliegen war. Wir können auch an jenem Satz nicht vorüber, den Karl Barth in Bonn ausgesprochen hat: „Jede Kirche, die sich nicht unter die Schuld beugt, ist von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt.“ „- klare, ausdrucksstarke Worte, denen die Konkretion hätte folgen müssen.

Mäurer führt in seinem Missionsbericht für die Süddeutsche Jahreskonferenz aus, „...dass unter uns in der Evangelischen Gemeinschaft und vor allen Dingen unter den Predigern die Luft absoluter Ehrlichkeit und unbedingter Aufrichtigkeit sein muss. Und das kann heute nichts anderes bedeuten, denn ein Wort der tiefen und demütigen Buße. Wir haben keinen Grund uns zu rühmen, wenn wir in die Vergangenheit sehen. Es hat uns allen der echte Glaube gefehlt. Wir geben uns schuldig vor Gott, der auch unsere Sünde, unsere Schuld und unser Unrecht gesehen hat. Unsere Stimme war nicht immer klar und laut genug, unser Wort auch nicht immer genügend vom Geist gesalbt, gegen all die Vergottung im Menschenkult aufzutreten. Wir müssen auch manchen bösen Geist aus unserem Herzen austreiben und die Aufgaben neu erkennen. Wir haben nicht viele Aufgaben, wir haben nur eine: bei dem Evangelium der Gnade Gottes in Christus zu bleiben. Keinen Ersatz zu bringen, keinen Versuch einzugehen, das Evangelium zu vermengen oder gleichzuschalten mit den Religionen oder politischen Gedanken der Welt ...“. In diesen Ausführungen wird konkret ein Bereich des Schuldigwerdens der Kirche benannt: die Gefährdung der christlichen Wahrhaftigkeit (der eindeutigen, unzweifelhaften Übereinstimmung von Erkenntnis, Bekenntnis und Handeln) durch das Gewähren-lassen eines politischen Systems, das in Durchdringung aller Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zur Ideologie auswuchs – die Vernachlässigung des kirchlichen „Wächteramtes“.

Doch im Kampf gegen die existenziellen Nöte schien die Ruhe zur Besinnung und Buße schwer einzukehren. Diese Tatsache sprach Su-

perintendent Falk im Tätigkeits-bericht der Ostkonferenz aus: „In unserem namenlosen Unglück sehen wir ein schweres Gottesgericht über uns und unser Volk. ... Gott will nicht zerbrechen und auslöschen, er ruft mit erschütterndem Ernst zur Buße. Wird unser Volk den Bußruf hören und verstehen? ... Die Mehrzahl unseres Volkes ist noch nicht zur Besinnung gekommen und denkt nicht daran, sich unter die gewaltige Hand Gottes zu beugen. Man ist zu stark mit dem Irdischen, mit den Sorgen des Alltags beschäftigt, als dass man zur Einkehr und zur Besinnung käme. Ob unsere Verkündigung hier nicht versagt hat? Bei dem starken Bedürfnis nach Trost ist vielleicht das Bußwort zu kurz gekommen.“

Auch über die VEF wurde auf ihrer ersten Sitzung nach dem Krieg am 10./11.12.1946 die Frage der Schuld in einer Entschliebung angesprochen: „...Die versammelten Vertreter sprachen sich offen aus über den bisherigen Weg. Sie berichteten, dass in den einzelnen Freikirchen ernste Worte aufrichtigen Schmerzes, der Beugung und der Buße vor Gott und den Menschen über das geschehene Unrecht und die Gewalttat der Vergangenheit gesprochen worden sind. Von Herzen danken sie einmütig Gott für die Überwinderkraft, die er unseren Gemeinden in den hinter uns liegenden schweren Jahren geschenkt hat...“. Es folgt der Hinweis auf die „Große Aufgabe“ der Gemeinden Jesu in der Gegenwart, die mit „Mut und Tatkraft“ in Angriff zu nehmen wären.

Tatsächlich muss festgestellt werden, dass auf der Suche nach konkreter Benennung dessen, was denn nun als schuldhaftes Vergehen der Kirche im sozialen Handeln benannt werden konnte, wenig schriftlich Belegbares vorzufinden ist. Waren doch z.B. die „End-stationen“ der zu Tausenden (angeblich zur „Umsiedlung“ oder „politischen Umerziehung“) Abtransportierten (Andersdenkende, Andersglaubende, Andersseiende – Kommunisten, Juden, Sinti und Roma, Zeugen Jehovas, Homosexuelle) inzwischen bekannt, so wirkt dieses „zu wenig“ an Gebet, Bekenntnis und Vertrauen auf Gott als „relative Unterlassenssünde“ unangemessen harmlos. Der Ruf zur Besinnung und Beugung bleibt im geistlichen Bereich, im Abstrakt-Spirituellen und tangiert wenig das menschliche („fleischliche“) Versagen.

Um im eigenen Leid Schuld gegenüber anderen anzuerkennen und damit gleichzeitig sich selbst zum Mitverursacher auch der eigenen Verzweiflung zu bekennen, bedarf es Kraft und Stabilität der eigenen Persönlichkeit, die das Gros der deutschen Nachkriegsgesellschaft, wenn man den vielen in- und ausländischen gesellschafts-analytischen Darstellungen dieser Zeit glauben schenkt, nicht haben konnte. Hierzu fehlte auch die Distanz zum Geschehen.

Und doch ist m.E. diesen wenigen Bekenntnisaussagen eben auch die Kraftlosigkeit abzuspüren und könnte als schwacher Versuch verstanden werden, sich in aller Sprachlosigkeit dem Unbegreiflichen und Unaussprechlichen gegenüber demütig, hilfesuchend und in aller Ausschließlichkeit an den zu wenden, von dem angesichts der Größe der Schuld, des Versagens, der Not Vergebung und eine Zukunftsvision erhofft werden konnte. In der damaligen Unfähigkeit, sich mit der Vergangenheit detailliert auseinander zu setzen, wurden die Rest-Kräfte auf die Bewältigung der Gegenwarts(Alltags-)aufgaben gelenkt und in wachsendem Maße Zukunftsplanungen verfolgt.

Dass die Beugung unter Gottes Willen kein frommes Lippenbekenntnis war, belegt die erneute Konzentration auf den erkannten missionarischen Auftrag an der Gesellschaft, im evangelistischen Bemühen um Menschen, besonders die Jugend, aber auch darüber hinaus alle anderen Altersgruppen.“

450 Jahre danach – Erklärung des Präses des BFeG im Auftrag der Bundesleitung⁵

Zum fünfzigsten Mal jährt sich am 8.Mai das Ende des schrecklichen Krieges. Er brachte furchtbares Leid über viele Menschen, auch über Deutsche. Damit zerbrach das sogenannte Tausendjährige Reich endgültig, wobei der Geist dieses Reiches erschreckenderweise immer wieder aufflackert. Ich weiß, einer, der 1943 geboren ist, sollte sich nicht anmaßen, ein Urteil über Christen zur Zeit des Dritten Reiches zu

⁵ Peter Strauch in Christsein heute Nr.10 / 7.Mai 1995 (Fettdruck im Original)

fällen. Hätte ich, hätte meine Generation damals anders gehandelt als unsere Väter und Mütter ? Ich bin ganz und gar nicht sicher. Und doch muss gesagt werden :

Wir als Freie evangelische Gemeinden haben während des Hitler-Regimes versagt. Politische Abstinenz, ein falsches Obrigkeitsverständnis und sicher auch Angst haben uns schweigen lassen. Mit dem gettohaften Leben als Gemeindebund wollten wir einen Freiraum für gemeindliches Leben bewahren, aber dieser Frei-raum kann das Unrecht nicht aufwiegen, an dem wir durch unser Stillschweigen mitgewirkt haben.

Wieviele Juden und andere Menschen wurden bestialisch ermordet ?! Das von uns ausgegangene Leid sprengt jedes Vorstellungsvermögen. „Wir haben gesündigt“, predigt Daniel angesichts der Schuld seines Volkes (Dan 9,15). Aber zu der Schuld, die wir als Deutsche auf uns geladen haben, kommt die Schuld als Männer und Frauen, deren Leben Christus gehört. Salz und Licht der Welt werden solche Leute im Neuen Testament genannt (Mt 5,13.14). Als solche hätten wir gegen das Unrecht aufstehen müssen. Wir haben es nicht getan. Wir haben gesündigt und sind schuldig,. Ohne dieses Eingeständnis, ohne dieses Bekenntnis, gibt es keine Vergebung.

1946 schrieb Friedrich Heitmüller als Direktor der Stiftung Elim und als Mitglied der Bundesleitung: „Im Missverständnis dessen, was Evangelium ist und wem wir es zu verkünden haben, haben wir es versäumt, das soziale Gewissen und das gesunde Rechtsempfinden unseres Volkes und seiner Obrigkeit zu wecken und zuschärfen. Wir hätten die grundstürzenden religiösen und rassischen Irrtümer des Nationalsozialismus und seinen satanisch-dämonischen Versuch zur Lösung der Judenfrage viel deutlicher und schärfer geißeln müssen, als es geschehen ist.“Und mein Vorgänger, Bundesvorsteher Karl-Heinz Knöppel, schrieb 1978 zum 40.Jahrestag der sogenannten Reichskristallnacht u.a.: „Die Bürger von Jesreel waren es gewohnt, ihrer Regierung zu gehorchen. Sie fürchteten sie mehr als Gott. Den Anweisungen des Staates folgten sie mehr als den Geboten Gottes. So gerieten sie, ohne es gewollt zu haben, in schwere Schuld. Hätte man es ihnen vorher gesagt,

wozu sie fähig sein würden, sie hätten es nicht geglaubt.“(Jesreel steht hier mit Bezug auf 1 Kön 21 für die Gemeinde Jesu zur Zeit des Dritten Reiches.)

Aber so wichtig dieses Eingeständnis der Schuld ist, es kostet nicht viel. Früher hätte es uns den Kopf gekostet, heute höchstens den Widerspruch einzelner. Deshalb müssen wir unseren Blick vor allem auf die Zukunft richten. Wird sich morgen wiederholen, was gestern geschah? Sind wir vorbereitet, wenn ein neues Unrechtsregime unser Gewissen töten will und das Gebot Gottes mit Füßen tritt? Es gibt viel Grund für unseren Rechtsstaat zu danken, der sich im Grundgesetz verpflichtet, die Würde des Menschen zu achten und die Freiheit des Glaubens und des Gewissen nicht zu verletzen. (Artikel 1 und 4). Trotzdem haben wir mit wachen Sinnen politische Entscheidungen kritisch zu begleiten. Das gilt gerade in einer Demokratie, in der jeder Bürger, wenn auch mit unterschiedlichen Vollmachten, zu Mitverantwortung und Mitgestaltung aufgerufen ist. Wenn wir es heute nicht tun, wie wollen wir morgen den Mut dazu aufbringen?

5 Beschluss der Prediger der Mittel- und Nordostdeutschen Jährlichen Konferenzen der Methodistenkirche in Deutschland⁶

Wir, die Prediger der Mittel- und Nordostdeutschen Jährlichen Konferenz der Methodistischen Kirche, sind gemeinsam mit Bischof Melle zum ersten Mal nach der Kapitulation Deutschlands zusammengekommen, um unsere tiefe Erschütterung über den totalen Zusammenbruch unseres deutschen Volkes und Staates zum Ausdruck zu bringen. Wir sehen darin das ernste Gerichtshandeln Gottes und die Mahnung zur Reue und Hinwendung zu Gott.

Wir hegen die Hoffnung, dass sich die unter der Alliierten Militär-

⁶ In Aue am 6. 9., in Zwickau am 7. 9., in Berlin am 17. 9. 1945 / Rückübersetzung K.-H.Voigt aus dem Englischen; Archiv: General Commission on Archiv and History (GCAH), United Methodist Church (UMC), Madison, N.J./USA. Der Text ist nahezu vollständig in einer Erklärung des Freikirchentages in der Berliner Friedenskirche am 28. Oktober 1945 aufgenommen worden (gleiche Quelle).

regierung unternommenen Bemühungen um eine Wiederherstellung der durch einen schrecklichen Krieg zerstörten Lebensbedingungen für das deutsche Volk und die Nationen Europas als erfolgreich erweisen werden.

Sie begrüßen jede Hand, die gereicht wird, um die Spuren eines korrupten Systems zu beseitigen, brachliegendes Land wieder fruchtbar zu machen und um auf das positive Ziel eines wirklichen Friedens und der Gemeinschaft der Nationen auf demokratischer Grundlage ebenso hinzuwirken, wie auf die Wiederherstellung des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und des kirchlichen Lebens.

Wir sind uns zutiefst unserer Verantwortung vor Gott und der Geschichte bewusst; wir sind davon überzeugt, dass die Kräfte des Evangeliums von Jesus Christus, wie sie in der methodistischen Erweckungsbewegung wirksam waren, für die Wiederherstellung des Lebens der Menschen/des Volkes (of the people) von größtem Wert sind und dass die Wesensmerkmale/Prinzipien einer Freikirche grundlegende, ja vielleicht entscheidende Bedeutung für das zukünftige kirchliche Leben in unserem Vaterland haben werden.

Darum rufen wir alle unsere Kirchenglieder und Freunde dazu auf, sich für das Werk des Wiederaufbaus mit ihren Gebeten und all ihren Kräften zur Verfügung zu stellen. Wir sind davon überzeugt, dass Gottes Segen auf diesem Bemühen ruhen wird.

6 Bischöfliche Methodistische Kirche – Erklärung des Bischofs Dr. I. W. Ernst Sommer⁷

Die letzten fünfzehn Jahre waren die schwersten in der Geschichte des Methodismus in Deutschland. Ich kann jedoch mit Überzeugung sagen: „Wir haben Glauben gehalten.“ Während aller Haß-Propaganda und diktatorischen Unterwerfung des persönlichen Gewissens predigten

⁷ Bericht an die Konferenz der methodistischen Bischöfe der Welt in Bostan/USA am 23. April 1948; Auszug in Karl Zehrer, Evangelische Freikirchen und das <Dritte Reich>, Göttingen 1986, S.174ff

wir das unverkürzte Evangelium von der Liebe Christi zu allen Menschen sowie die ewige Wahrheit von Gottes unabänderlichen Geboten und dem unendlichen Wert jedes menschlichen Wesens. Ich selbst habe in einer Predigt in unserer zweiten Gemeinde in Frankfurt am Main gesagt: „Wenn mir jemand verbietet, einen Ju-den als Bruder zu behandeln, der Christus angenommen hat, kann ich ihm nicht mehr gehorchen.“ Während der gesamten Zeit hat keine Vierteljährliche Konferenz einen methodistischen Pastor beschuldigt, dass er Nazi-Ideologie predigt, und meines Wissens brauchte kein methodistischer Pastor vor ein Entnazifizierungs-Tribunal zu gehen unter der Anklage, der Nazipartei geholfen zu haben. Das ist mehr, als die BK (Bekennende Kirche) sagen kann. Wir waren eine in sich geschlossene methodistische Kirche. Wir hatten keine sogenannte ‚DC-Bewegung‘ (DC=Deutsche Christen), Leute also, die den Hitlerismus mit einer Art von Christentum zu kombinieren suchten, und die den Konflikt zwischen Staatskirche und dem Staat herbeigeführt haben. Wir waren auch nicht finanziell vom Staate abhängig, sondern haben uns selbst erhalten.

Es ist richtig, dass wir von unseren Kanzeln her keine Angriffe gegen die Regierung unternahmen, wie das mein Freund Niemöller tat, den ich als einen mutigen und redlichen Mann und als einen aufrichtigen Bruder in Christus respektiere und liebe. Doch hatte auch die Staatskirche nur wenige Niemöllers. Schon die Andeutung wäre unfair, dass unser Nichtprotestieren seine Ursache im fehlenden Mut hatte. Wir haben vielmehr bewiesen, dass wir dort das Risiko nicht gescheut haben, wo wir uns dazu moralisch verpflichtet fühlten.

Bischof Melle war ein sehr mutiger Mann ... Wir fanden, dass wir in der gleichen Situation waren wie Daniel in Babylon oder wie Jesus und Paulus, als er unter der Knute der römischen Kaiser Röm 13 schrieb. Gab es wirklich einen so großen Unterschied zwischen Nero und Hitler ?

Wir stimmen alle darin überein: Protestieren entspricht nicht unserer Tradition. Wir sahen keinen Nutzen darin. Es hätte vermutlich die Zerstörung der methodistischen Kirche in Deutschland zur Folge gehabt. Um die Verkündigung weiterführen zu können, um unsere Kirche

am Leben zu erhalten, protestierten wir nicht. Wer immer uns deshalb beschuldigen will, muss auch die Männer des Widerstands beschuldigen, die ebenfalls nicht an die Öffentlichkeit gekommen sind, um nicht erschossen zu werden. Wir sind keine Kompromisse eingegangen und haben keine christliche Position verraten. ... Ich half einer Anzahl Juden, Deutschland zu verlassen. Die meisten unserer Pastoren taten ähnliches. Es war riskant, aber wir haben erlebt, dass manches Gute dabei herauskam....

Mit all dem möchte ich nicht sagen, dass wir in diesem verwirrenden Zeitabschnitt keine Fehler begangen hätten. Es war ein sehr aufrichtiger Ausdruck unserer Gefühle, als wir bei einer Zusammenkunft am 6. Dezember 1945 damit anfangen, die Situation für uns selbst zu klären und einmütig bekannten: Wir sind tief betrübt und trauern schmerzlich über die Verbrechen, die im Namen unserer Nation verübt wurden, über die Zerstörung von materiellen und moralischen Werten und Leiden, die so vielen Menschen zugefügt wurden. In der gottgewollten Solidarität mit unserer Nation stellen wir uns mit unter die Last dieser Schuld und bekennen vor dem Angesicht des allmächtigen Gottes unser Versagen.

7 Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden – Fünfzig Jahre nach Kriegsende⁸

Vor fünfzig Jahren ging der furchtbare Zweite Weltkrieg zu Ende. Viele Deutsche kennen ihn nur aus den Erzählungen der Älteren und sind oft müde, noch mehr davon zu hören. Denn sie fühlen sich weder schuldig noch betroffen. Ein Volk, welches die Mahnung der Geschichte überhört, lädt sich eine Wiederholung ein. Die Mahnung der Geschichte verstehen heißt, die Ursachen dieses schrecklichen Krieges zu begreifen und ihnen überall, wo sie auftauchen, zu widerstehen. Kriege sind nicht ein Verhängnis, sie sind Ernte einer bösen Saat. Der Zweite Welt-

⁸ Ein Wort des Präses Reinhold Ulonska; veröffentlicht in Bundesinformation Nr. 5 – Mai 1995

Vergleichstexte anderer Freikirchen

krieg mag die Folge vieler Ursachen sein, dennoch stehen mir einige als besonders „geistliche Wegbereiter“ vor Augen.

Sumpfpflanze des Rassenwahns

Als ersten Wegbereiter sehe ich den nationalen Stolz, der im Deutschland einen besonderen, hohen Wert sah.

Sündenbockdenken

Zweiter Wegbereiter war das „Sündenbockdenken“. Der Erste Weltkrieg war militärisch verloren – das ist nun einmal historische Tatsache. Aber gerade diese Tatsache durfte nicht wahr sein.

Gewaltverherrlichung

Den dritten Wegbereiter sehe ich in der Gewaltverherrlichung und im ungezügelten Anspruchsdenken.

Besinnung und Buße

Fünfzig Jahre nach Kriegsende sind Grund zum Dank an Gott, dass es nicht völlig aus war mit uns. Fünfzig Jahre nach Kriegsende sind aber ein Anlass zur Besinnung und Buße. Gottes Wort deckt die tiefsten Hintergründe der Kriege auf : „ Woher kommen Kriege und Streitigkeiten unter euch? Nicht daher, dass ihr euch von euren Lüsten bestimmen lasst, die in euren Gliedern streiten ... ihr begehrt und habt nichts, ihr tötet und neidet ihr streitet und führet Krieg ...“ (Jak 4,1-2). Wahres Christentum ist auch eine wahre Friedensbewegung. Weil Christen durch die Wiedergeburt eine neue Gesinnung bekommen haben und nach anderen Prinzipien leben, sollten sie Werkzeuge des Friedens in dieser Welt sein. Fünfzig Jahr nach dem schrecklichen Zweiten Weltkrieg, der nicht, wie euphorisch erhofft, das Ende aller Kriege wurde (wie viele Kriege sind seitdem über unsere arme Erde gegangen – wie viele werden jetzt noch ausgefochten), wird eines deutlich: Wahren Frieden gibt nur der Friedefürst Jesus. Darum wollen wir es als ein Vermächtnis unserer Geschichte aufgreifen: das Evangelium des Friedens verkündigen, Seelen zu Jesus führen und Gemeinden pflanzen. Mit un-

erlösten Menschen können keine erlösten Zustände geschaffen werden.
Die Welt braucht Jesus – und wir sind Schuldner aller Menschen.

Gottes Friede sei mit Euch,

Euer

(gez) Reinhold Ulonska

8 Gemeinde Gottes – Ein Zeuge gegen den Nationalsozialismus⁹

In Deutschland hat sich von den pfingstlichen Leitern aber am deutlichsten Herman Lauster, der Begründer der Gemeinde Gottes in Deutschland, gegen den National-sozialismus ausgesprochen. Er war im Jahre 1936 als Missionar der Church of God von Amerika zurückgekehrt und begann ab 1937 in Deutschland Gemeinden zu gründen. In seiner direkten und forschenden Art bezeichnete er Gestapo-Beamte als „Hitlergangster“ und wurde wegen seinen evangelistischen Aktivitäten in Stuttgart festgenommen und vom 22. August 1938 bis 16. März 1939 im KZ Welzheim inhaftiert.

Sonja-M. Bauer beschreibt diese Ereignisse folgendermaßen: „Lauster trat seit 1937 in Krehwinkel und Asperglen als Prediger der Gemeinde Gottes auf, einer aus Amerika kommenden Pfingstbewegung. Er hielt zweimal in der Woche religiöse Treffen ab, die in der Nachbarschaft wegen der lauten Gebete und Gesänge der Beteiligten auffielen. Auf einen Hinweis von Bürgermeister Hartung, der seit 1934 ja auch Ortsvorsteher in Asperglen war, wurde ein Bericht der Gendarmerieabteilung in Schomdorf im März 1938 über das Auftreten Lausters vom Oberamt an die Gestapo weitergeleitet. Die Gestapo verbot daraufhin am 23. März die Versammlungen und drohte Lauster mit Schutzhaft, falls er sich nicht an das Verbot halte. Lauster organisierte trotzdem weiterhin Versammlungen seiner Gemeindemitglieder und wurde dann 1938 für mehrere Monate im ‚Polizeigefängnis‘ in

⁹ Paul Schmidgall, Neunzig Jahre deutsche Pfingstbewegung, Leuchterverlag Erzhausen 1997, S. 79-82

Welzheim inhaftiert.“

In das KZ Welzheim schickte die Gestapo von Stuttgart männliche Gefangene, die dann von dort in andere Konzentrationslager weitertransportiert wurden. Geleitet wurde das Lager seit seiner Gründung 1935 von Karl Buck, der vorher schon Lagerleiter im KZ Heuberg und Ulm gewesen war. Buck wurde nach Kriegsende zweimal von französischen Militärgerichten und einmal von einem englischen wegen Erschießung von Kriegsgefangenen zum Tode verurteilt, dann jedoch zu lebenslanger Haft begnadigt, aus der er 1955 entlassen wurde. Er lebte bis zu seinem Lebensende 1975 in Rudersberg.

Ein weiterer Aufseher in Welzheim war Emil Held, der im Juni 1943 Lagerleiter in Rudersberg wurde. Dieses Lager war untergebracht im ehemaligen Gasthof „Zur Ritterburg“. Im März 1942 kaufte das Holzwerk Rudersberg den Gasthof, der dann bis zum Juli von Häftlingen aus Welzheim umgebaut wurde. Im gegenüberliegenden Holzwerk, das Munitionskisten herstellte, wurden die meisten der inhaftierten Frauen zur Arbeit eingesetzt.

Held war einer der brutalsten Aufseher und Lagerleiter. Schon in Welzheim hatte er sich durch seine Brutalität hervorgetan und wurde als qualifizierter Schläger bezeichnet. Im Rudersberger Lager trat er schwangeren Frauen mit den Stiefeln in den Bauch, so dass sie Fehlgeburten hatten. Eine Frau prügelte er so stark, dass sie im Krankenhaus in Welzheim einen Monat behandelt werden musste.

Die Angaben über die Zahl der im Lager anwesenden Frauen schwanken zwischen 100 und 200. Die Frauen kamen aus ganz Europa. Darunter waren auch zwei deutsche Jüdinnen, die an dem aufgezwungenen zweiten Vornamen „Sara“ zu erkennen waren. Wegen der Festnahme von Herman Lauster mussten sich die neuen Gemeinden und insbesondere die Gemeindeleiter noch vorsichtiger verhalten. Treffen konnten nur noch im Geheimen abgehalten werden. Wenige Monate nach seiner Einlieferung wurde das KZ Welzheim wegen der Festnahmen in der „Reichskristallnacht“ mit jüdischen Gefangenen überfüllt. Nach einem Bericht des Sicherheitsdienstes Reichsführer SS sind allein in Württemberg 18 Synagogen niedergebrannt und 12 demoliert wor-

den. Insgesamt wurden 878 Juden verhaftet und in die Konzentrationslager Welzheim und Dachau eingeliefert, wo sie zum Teil monatelang festgehalten wurden. Die Zahl der württembergischen Juden, die im Zusammenhang mit der „Reichskristallnacht“ umgekommen sind, wird mit 13 angegeben. Außerdem wurden zwei Selbstmordversuche registriert.

Herman Lauster wurde Stubenältester für eine jüdische Gruppe und hatte in dieser Zeit die Möglichkeit, manche ermutigende Gespräche mit seinen Zimmergenossen über die Thora zu führen. Auf der anderen Seite war es aber auch eine Zeit, in der er sehr viel Misshandlung an sich selbst und seinen Zimmergenossen von Seiten der Wachmannschaft erfahren musste. Mindestens 63 Gefangene sind in Welzheim größtenteils durch Erhängen im nahegelegenen Steinbruch umgekommen. Julius Schätzle, der sowohl in Welzheim als auch in Dachau war, ist sogar der Meinung, dass Welzheim in mancher Hinsicht das Lager mit den größeren Schikanen gewesen sei. Es ist deshalb um so erstaunlicher, dass Herman Lauster diese Zeit überlebt hat und nach einem halben Jahr sogar wieder entlassen wurde.

Bobbie Lauster, die Schwiegertochter von Herman Lauster, beleuchtet die Hintergründe, die zu dieser „wunderbaren Freilassung“ geführt hatten: Der Leiter der weltweiten Church of God, J.H. Walker, hatte den 5. März 1939 als einen Gebets- und Fastentag für die Gemeinde Gottes in den USA, Deutschland und anderen Ländern ausgerufen. Diesem Aufruf folgten wohl 50.000 Gläubige. Am 16. März wurde Herman Lauster entlassen.

Nach seiner Entlassung wurde Herman Lauster von der Gestapo überwacht. Er musste sich zweimal wöchentlich beim Bürgermeister melden. Offiziell wurden die Versammlungen der Gemeinde Gottes eingestellt, doch trafen sich die Mitglieder weiter im Geheimen in Privathäusern, auch in dem eines Gemeinderats in Asperglen.

9 Erklärung der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft der Mennonitengemeinden am 10. Juni 1995 in Karlsruhe-Thomashof¹⁰

Am 8. Mai 1995 gedachten wir des Kriegsendes und besannen uns darauf, was dieses Datum heute für uns als Mennoniten in Deutschland bedeutet. Viele von uns haben damals diesen Wendepunkt als Katastrophe erlebt und erlitten. Im Rückblick erkennen wir, dass das Kriegsende trotz allen Leides, das wir selbst erlitten haben, vor allem eine Befreiung von einem verbrecherischen Unrechtsregime bedeutete.

Die meisten Mennoniten in Deutschland sind, als Ergebnis einer langen Entwicklung, der Anfechtung des Nationalsozialismus erlegen, und sie gaben das Friedenszeugnis auf. Sie schätzten oft Verpflichtungen gegenüber dem eigenen Volk höher ein als die Verbindung zu unseren mennonitischen Geschwistern in den Niederlanden und im Elsaß.

Die niederländischen Geschwister, die unter dem deutschen Besatzungsregime litten und zahlreiche Opfer zu beklagen hatten, konnten nicht einmal auf die Anteilnahme, geschweige denn auf die Hilfe der deutschen Mennoniten rechnen. In Lothringen oder im Warthegau übernahmen auch deutsche Mennoniten während der Kriegsjahre Höfe vertriebener Bauern. Mennoniten aller Berufe waren in das damalige System verstrickt, und fast alle Mennoniten haben zu den nationalsozialistischen Verbrechen an Juden und vielen anderen geschwiegen. Auch diejenigen, die dem Nationalsozialismus kritisch gegenüberstanden, sahen keinen Ausweg. Wir können nur mit den Worten des Vaterunsers um Vergebung bitten.

Wir verstehen diese Beispiele nicht als nachträgliche Kritik, aber wir glauben, dass der Blick in die Vergangenheit notwendig ist, um aus dieser Geschichte zu lernen. Darum bedauern wir, dass die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus und seinen Folgen lange Zeit unterblieb aus Angst vor Auseinandersetzungen und weil viele deutsche Mennoniten vom Krieg selbst hart betroffen waren. Andere glaubten, sie hätten sich nicht zu entschuldigen, weil sie nicht als unmittelbare

¹⁰ Liegt mir nur als Kopie vor; wo der Text veröffentlicht wurde, ist unbekannt. Sz

Täter an Verbrechen teilgehabt hätten. Heute erkennen wir, daß wir als Christen und Teil der mennonitischen Geschwisterschaft früher unsere Scham und unsere Betroffenheit hätten deutlich machen müssen.

Für uns sind die Jahre nach dem Ende des Krieges und nach dem Elend der Ver-treibung unverdient gute Jahre des Wiederaufbaus geworden. Wir haben erleben dürfen, dass im Krieg verfeindete Nachbarvölker zusammengewachsen sind und sich heute mit Freundlichkeit und Achtung begegnen. Dafür sind wir dankbar. Aber vor dem Hinter-grund der Vergangenheit beobachten wir das Zeitgeschehen und fühlen uns beschwert durch eine wachsende Bindungs- und Orientierungslosigkeit, durch Egoismus, Frem-denfeindlichkeit und die zunehmende Gewaltbereitschaft.

Um diesen Herausforderungen angemessen zu begegnen, wollen wir uns an Gottes Wort und dem Vermächtnis unserer täuferischen Väter und Mütter orientieren. Dabei möchten wir folgende Gesichtspunkte besonders betonen:

- Bekenntnis in der Öffentlichkeit durch Mission und Friedenszeugnis
- Betonung der Geschwisterlichkeit über die Gottesdienstgemeinschaft und über das eigene Volk hinaus
- Bereitschaft, Fremde anzunehmen und niemand auszugrenzen
- ein verantwortlicher Lebensstil zur Bewahrung der Schöpfung.

„Die Gnade des Herrn ist’s, dass wir nicht gar aus sind; seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende!“ (Klgl 3,22)

10 Herrnhuter Brüdergemeine ¹¹

In der Herrnhuter Brüdergemeine wurde der Zweite Weltkrieg als ein Gericht Gottes erlebt - als ein Gericht sowohl über die deutsche Schuld und auch über die Schuld unsrer Kirche -, und zwar schon in den Kriegsjahren selbst, aber vor allem danach; denn zur Gewissheit wurde

¹¹ Christian Theile, nachträgliches schriftliches Votum vom 20. Dezember 2004 zur Tagung des Vereins für Freikirchenforschung in Bad Blankenburg März 2004

diese Schuld, als Herrnhut und Niesky in der Nacht vom 8. zum 9. Mai brannten und als die Brüdergemeine ihre schlesischen Gemeinden und weitere deutsche Gemeinden in der zentralpolnischen Diaspora verlor. Es gibt persönliche Zeugnisse dieser Schulderfahrung, aber auch offizielle Stellungnahmen der Brüdergemeine zur Schuldfrage. Neben eine fast klischeehafte Kausalität von Versagen und Strafe einerseits und die tiefe Trauer über das unverständliche Ende einer gesegneten Geschichte andererseits tritt aber auch etwas anderes: Es war Zeit nötig, Zeit zur Besinnung, bis es möglich war, etwas über Geschlagenheit, Scham, Schuldgefühl und Schuld zu sagen. Walther Baudert, Mitglied der Kirchenleitung, hat in einem Rundschreiben vom 27. Mai 1946 von „Zeiten des Wartens“ gesprochen.¹² Der Prozess des Nachdenkens, Suchens und Formulierens bei Einzelnen (Walther Baudert, Hans-Walter Erbe, Heinz Renkewitz, Sam Baudert, Friedrich Gärtner, Otto Uttendörfer u. a.) und bei einzelnen Gruppen (Osterkonferenz 1946 in Bad Boll; 16 Abgeordnete der Bad Boller Synode; Kreis Neu-Gnadenfrei u. a.) ist ein Ausdruck dieses „erfüllten Wartens“. Hierher gehören ebenfalls die Verbindungen mit den Gemeinden im Ausland und mit den Provinzen (= selbständigen Gliedkirchen) der weltweiten Brüderunität und die Beziehungen zu anderen Kirchen, vor allem in Deutschland. Man muss selbstkritisch anmerken, dass zweierlei der Schulderkenntnis der Brüdergemeine im Wege stand: das Verständnis der Brüdergemeine als einer „Idealgemeinde“ und das ständige Festhalten am Einheitsgedanken, d. h. an der Idee der Einheit der Kinder Gottes als eines besonderen Erbes der Brüdergemeine innerhalb der Christenheit.

¹² Direktions-Rundschreiben 5/46, Seite 2; Unitätsarchiv Herrnhut, Aktenzeichen DEBU 239

Johannes Hartlapp

Der Umgang mit der NS-Vergangenheit in den deutschen Adventgemeinden

Die Aufarbeitung der Geschichte der deutschen Adventisten in der Zeit des Nationalsozialismus ist eine bis heute nur unvollständig gelöste Aufgabe. Obwohl es in den 60 Jahren Nachkriegszeit verschiedene Ansätze und Bemühungen gab, ein öffentliches Schuldbekenntnis zu formulieren, liegt erst seit dem Frühjahr 2005 ein Text vor, der nach dem Willen der Vorstände des Norddeutschen bzw. Süddeutschen Verbandes der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten und der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Österreich am 6. Mai 2005 in den Gemeinden verlesen werden sollte.

1. Ansätze zur Aufarbeitung der NS-Zeit zwischen 1945 und 1950

In den ersten Jahren nach der Befreiung vom Nationalsozialismus nahmen die unmittelbaren Aufgaben und Probleme soviel Aufmerksamkeit und Energie in Anspruch, dass in der Gemeinschaftsleitung kaum an eine Aufarbeitung der Vergangenheit zu denken war. Neben dem Wiederaufbau einer funktionstüchtigen Organisationsstruktur, der Eingliederung vieler Flüchtlinge und einem rapiden Gemeindegewachstum mussten zerstörte oder beschädigte Gemeindehäuser und Gemeinschaftseinrichtungen (Schulen, Verlag, Gesundkostwerk, Verwaltungsgebäude u.a.) wieder hergestellt werden.

Im Leitungsgremium der Gemeinschaft in Deutschland¹ war die NS-Vergangenheit während einer ganztägigen Sitzung am 8. Oktober

¹ Organisatorisch gehörte Deutschland zur Mitteleuropäischen Division (MED) mit Sitz in Berlin. Bereits 1928 hatten sich die drei deutschen Verbände zu einer internen Organisation, der Gemeinschaft in Deutschland (GiD) zusammengeschlossen. Die GiD war für die Generalkonferenz (GK) in Washington kein offizieller Ansprechpartner. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten zeigte es sich aber, dass eine von anderen Staaten unabhängige, deutsche Verwaltungseinheit besser geeignet war, die Interessen gegenüber den deutschen Behörden zu vertreten. Aus diesem Grund sah sich die GiD als legitime Vertretung, zumal auch ab 1936 Adolf Minck zugleich den Vorsitz in der MED und der GiD innehatte.

Der Umgang deutscher Adventgemeinden mit der NS-Vergangenheit

1945 in Berlin thematisiert worden, allerdings nur im Kreis der ehemaligen Ausschussmitglieder. Das nachträglich angefertigte Gedächtnisprotokoll umfasst die wenigen Worte:

„In einem freimütigen Gedankenaustausch wurde aufs neue festgestellt, daß unsere Brüder und Mitarbeiter im Prediger- und Lehrberuf sich im allgemeinen in Übereinstimmung mit den Ratschlägen in Diener des Evangeliums, S. 345-351, von politischer Betätigung auch unter dem vergangenen Regime ferngehalten haben. Wo sich in wenigen Fällen Brüder der Partei anschlossen, taten sie es in gezwungener Weise oder aus Gründen, die dem Werke (nach ihrem Empfinden und in ihrem Bereich) dienen sollten. Gesinnungsgemäß waren sie, soweit bekannt ist, keine Vertreter politischer Bestrebungen oder Ziele. Unsre Kräfte und unser Dienst gehören nach wie vor uneingeschränkt der Verkündigung des Evangeliums Jesu.“²

Damit meinte man nicht allein der Vergangenheit Genüge getan, sondern vor allem gegenüber den Besatzungsbehörden den Beweis der Rechtschaffenheit erbracht zu haben. Dass eine derartige Erklärung ausreichen würde, erhoffte man sich besonders deshalb, weil gerade in Berlin hochrangige Vertreter der US-Militärbehörden zur Adventgemeinde gehörten. Unter ihnen ist zuerst Officer Samuel Pepper von der US War Shipping Administration zu erwähnen, der bald nach der Kapitulation - wahrscheinlich auf Bitte der Generalkonferenz (GK) hin - die Verbindung zur Gemeinschaftsleitung in Deutschland suchte. Pepper überreichte Anfang Oktober 1945 dem deutschen Divisionsvorsteher A. Minck ein Schreiben von GK-Vizepräsident Elliott. Als Antwort vermittelte er eine Einladung an das GK-Mitglied E.E. Dick (der sich zu dieser Zeit gerade in Europa aufhielt) zu einem Besuch in Berlin und einen ersten (statistischen) Bericht über die letzten Jahre der Mitteleuropäischen Division (MED).³

² Archiv f. Europäische Adventgeschichte (AEA), U 80, 8. Oktober 1945.

³ General Conference Archives, Silver Spring, Maryland (GCA), Box 3410, 21-Correspond-

Im Frühsommer 1946 kehrte Pepper infolge von Personalabbau bei der U.S. War Shipping Administration wieder in seine Heimat zurück. Etwa zeitgleich fand die Gemeinschaft in dem adventistischen Major J.C. Thompson, der als Chief of Education & Religion Affairs Branch bei der US-Militärverwaltung in Berlin angestellt war, einen Nachfolger für Pepper. Thompson unterhielt ebenso enge Kontakte zur Spitze der GK in Washington wie Pepper und setzte in fairer Weise seine Kompetenz für die Vermittlung zwischen der GK und der Division in Berlin ein. Er vermittelte u.a. Besuche von Gemeinschaftsvertretern aus anderen Ländern, organisierte Hilfssendungen und machte seinen Einfluss bei der Rückgabe beschlagnahmter Immobilien (z.B. Friedensau) gegenüber den Militärbehörden geltend. Seine regelmäßigen Reports an die GK beziehen sich neben der äußeren Lage der deutschen Adventisten auch auf Fragen der Sabbatheiligung und der Treue und Verbundenheit gegenüber der weltweiten Adventgemeinschaft.

Der Weltkirchenleitung waren bis zum Ende des Jahres 1945 von verschiedenen Seiten Berichte über das Verhalten deutscher Adventisten im Krieg, aber auch über das Fehlverhalten der Gemeinschaftsleitung der MED zugegangen. Die Vorwürfe konzentrierten sich dabei vor allem auf zwei Kernpunkte: Deutsche Adventisten hätten in Fragen der Sabbatheiligung adventistische Standards gebrochen und ihre Beteiligung im Militärdienst müsse als Abweichen vom allgemein deklarierten Noncombatant-Standpunkt angesehen werden.

Ein hoch anerkannter Vertreter der Gemeinschaft zeichnete in ähnlicher Weise ein Bild von der Lage der Adventisten im befreiten Deutschland. Dr. Jean Nussbaum, französischer Arzt und zugleich Leiter der europäischen Liga zur Verteidigung der Religionsfreiheit, der durch seinen Einsatz für die Rechte der Kirchen vor allem in den süd-osteuropäischen Staaten einen international anerkannten Namen erhalten hatte, berichtete der GK Ende November 1945 über die Verhältnisse der Adventgemeinde im besiegten Deutschland. Er bezog sich dabei auf den Bericht eines Freundes, der die Gemeinden in Frankfurt/Main besucht und mit Vertretern der dortigen Vereinigungsleitung gesprochen

hatte. Dessen Eindruck war, dass die Gemeindeglieder „were not very favorable to the Nazis“.⁴ Das schienen deutliche Anzeichen des stillen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus zu sein.⁵

Nussbaum selbst schloss sich eher der Einschätzung von Karl Barth an, mit dem er anlässlich eines Besuches in der Schweiz ein längeres Gespräch führen konnte. Nach Ausführungen über die Lage der Evangelischen Kirchen äußerte sich Barth auch zu den Freikirchen: „The attitude of the Methodists, the Baptists, and the Adventists...has not been good. The Methodists compromised. The „little churches“ probably thought that the time had come for them to take advantage of the new situation. The Methodists and the Baptists as well as others linked up with the German Government's policy.“⁶

Ein Gespräch der GK mit Vertretern der deutschen Adventisten über die genannten Vorwürfe fand zu diesem Zeitpunkt noch nicht statt. Vorerst richteten sich die Aktivitäten zwischen Amerika und Deutschland auf die Logistik von groß angelegten Hilfssendungen für die Gemeinden, vor allem in der russischen Besatzungszone. Außerdem sollte die Lieferung von sog. „Holzkapellen“ für solche Gemeinden vorbereitet werden, die den Verlust ihres Versammlungsgebäudes zu beklagen hatten. Zu diesem Zweck erhielten vier Vertreter der GK von den britischen Behörden eine Einreisegenehmigung ins zerstörte Deutschland. Sie trafen in Berlin mit den deutschen Verantwortungs-trägern zusammen. Neben den genannten Themen standen bei diesem Gedankenaustausch auch Fragen der Zukunft der MED an erster Stelle.⁷ Am Rande dieses Treffens müssen auch die kritischen Anfragen zur Haltung der deutschen Siebenten Tags Adeventisten (STA) zur Spra-

4 Brief J. Nussbaum an McElhany, 28. November 1945, GCA, Box 3182, II-Correspondence 1945 – N.

5 Zur Bestätigung der Gegnerschaft zum NS-Staat zeigte man ihm ein nationalsozialistisches Lehrbuch, das am Ende den handschriftlichen Vermerk trug: „Wir müssen beten, dass unser Reich komme“. Gleichzeitig berichteten die Gemeindeglieder, dass sie einen jüdischen Arzt versteckt hätten, der nun als Bezirksarzt tätig sei. (aaO).

6 AaO.

7 Brief Minck an McElhany, 5. September 1946, GCA, Box 3808, Documents 1920s-1950s, Folder II, Central and Northern Europe. Brief Minck an Dick, 8. September 1946, GCA, Box 3413, 21-Correspondence Central Europe.

che gekommen sein. Eine schnelle Klärung der organisatorischen Probleme schien jedoch viel vordringlicher. Die frühere MED bestand aus mehreren Staaten in der Mitte Europas und Missionsgebieten weltweit. Nach dem Krieg wollten sich vor allem die niederländischen Adventisten einer anderen Verwaltungseinheit anschließen. So verdichteten sich die Gespräche immer mehr bis zu dem Ergebnis, dass Deutschland als Staat eine eigene Division bilden solle. Die zu dieser Zeit etwa 40.000 Mitglieder und das gute Wachstum der ersten sechs Monate des laufenden Jahres 1946 (1415 Taufen) rechtfertigten nach Meinung der deutschen STA diesen Schritt.

Entgegen dieser Vorstellung der deutschen STA trafen die GK-Vertreter während der Herbstsitzung der GK im gleichen Jahr keine Entscheidung, obwohl sie Wohlwollen zu dem Vorschlag für eine Reorganisation signalisierten. Einer endgültigen Lösung sollten aber noch Besuche und Gespräche in Deutschland vorausgehen: „We have not taken any action in this matter, thinking we ought to let things stand as they are until somebody from our general office can spend some time visiting with you and studying the many problems which you no doubt have.”⁸

2. Das Schreiben der Generalkonferenz zur Aufarbeitung der Vergangenheit

Im Februar 1947 sandte der GK-Präsident McElhany einen ersten Brief nach Kriegsende an den deutschen Divisionsvorsteher Minck. Er entschuldigte sein bisheriges, langes Schweigen mit großem Arbeitsdruck und kündigte für die nahe Zukunft ein ausführliches Schreiben zu Fragen der Organisation und zu Personalentscheidungen an.⁹ Zweieinhalb Monate später war einer der schwierigsten Briefe in der Geschichte

8 Brief Dick an Minck, 21. Oktober 1946, GCA, Box 3413, 21-Correspondence Central Europe 1946.

9 Brief McElhany an Minck, 3. Februar 1947, GCA, Box 3191, 11-Correspondence: Minck, A. 1947.

der STA nach gründlicher Vorarbeit abgefasst. In dem durch Major Thompson überbrachten Schriftstück wird in sieben Paragraphen die gegenwärtige Lage in Beziehung zur NS-Vergangenheit gesetzt, wobei die Frage der Heiligung des Sabbats den mit Abstand umfangreichsten Raum einnimmt.

Im ersten Abschnitt begründen der GK-Präsident und sein Sekretär, warum sie bisher noch keine endgültigen Schritte einer Reorganisation in Mitteleuropa getroffen haben. Die Militärbehörden hätten die Aufmerksamkeit auf den Umstand gelenkt, dass führende Persönlichkeiten der deutschen STA freiwillig der NSDAP beigetreten wären.¹⁰ Wenn nun aber Personen für Ämter in der Division ernannt würden, die eine belastete Vergangenheit haben, würde die GK vor aller Welt schuldig werden. Deswegen habe die gesamte Kirche ein großes Interesse an einer gründlichen Beantwortung dieser Frage.¹¹

Gegenwärtig sei die Reformbewegung (eine nach 1915 entstandene adventistische Splittergruppe) in verschiedenen Kontinenten sehr aktiv. Eines ihrer wesentlichen Argumente handle von der laxen Haltung der deutschen STA in Bezug auf die Heiligung des Sabbats. Weil es den Adventisten in aller Welt schwer falle, den Anklagen der Reformer etwas entgegen zu setzen, müssten verschiedene Bereiche der Aufarbeitung besondere Beachtung finden. Vor allem zwei Kritikpunkte gelte es aufzuarbeiten:

1. Deutsche Adventisten hätten als Soldaten an vielen Orten in besetzten Ländern die Prinzipien der Sabbatheiligung gebrochen. Das allein sei schlimm genug. Doch darüber hinaus hätten sie in Gesprächen mit Gläubigen jener Länder den Eindruck erweckt, dass in Kriegszeiten das Sabbatgebot keine Anwendung finden könne.
2. Es gäbe Briefe und Dokumente prominenter STA-Leiter aus Deutsch-

¹⁰ Obwohl die GK sich aufgrund des Drucks verschiedener Länder zum Handeln gegenüber Deutschland genötigt sah, darf doch angenommen werden, dass der konkrete Anstoß zum Brief von Major Thompson ausging.

¹¹ Brief McElhany und Dick an Minck, 24. April 1947, Box 3808, Documents: 1920s - 1950s, Folder II Central and Northern Europe. Die folgenden Zitate sind diesem Dokument entnommen.

land, die anhand der Heiligen Schrift die Anschauung zu begründen versuchten, dass es in Kriegszeiten gestattet sei, die Beachtung des Sabbats in Anbetracht der Situation außer Kraft zu setzen. Hier stehe vor allem die Haltung des Predigtamtsekretärs Emil Gugel in Frage.

Wenn nun die GK zu den Vorwürfen schweige, würden die Anklagepunkte der Reformier nicht allein die deutsche STA-Leitung treffen, sondern man würde die GK verdächtigen, aufgrund ihres Schweigens selbst diese Haltung einzunehmen. Eine gründliche Aufklärung könne nicht nur der Glaubwürdigkeit der deutschen STA, sondern genauso der GK zugute kommen. Dabei verschwieg der GK-Präsident die Haltung der Weltarbeitsgemeinschaft nicht:

„But in our opinion such help will not come through an attempt to justify from the Scriptures the position taken by some of our German leaders on Sabbath observance in war time. Our best Bible students in other parts of the world totally disagree with such a position. It may be that with the close of the war and the destruction of the Nazi regime, the brethren can now view the matter in a clearer and calmer light, and that they would desire to retract what has been taught and written on the question of Sabbathkeeping.“

Ein weiterer Bereich betraf die Probleme in den Missionsgebieten. Der Krieg habe gerade in den auswärtigen Missionsgebieten große Schwierigkeiten gebracht. Dazu hätten auch einige deutsche Missionare durch ihre nationalsozialistischen Aktivitäten beigetragen, die die gesamte Kirche in Verdacht gebracht hätten. Obwohl viele der deutschen Missionare sich von aller politische Aktivität ferngehalten hätten, müssten doch alle wegen der wenigen leiden. Außerdem würden die durch den Krieg entstandenen Gefühle und Vorurteile gegen Missionare aus Deutschland lange Zeit anhalten. „Many of our German brethren have been good missionaries and we regret deeply the widespread barriers that the war has created. We believe you brethren share with us in the perplexities that have come and perhaps will continue to come from

different parts of the world.”

Obwohl diese Fragen längst als Gegenstand einer Aussprache mit der GK erwartet worden waren, hatte das Schreiben keine erlösende Wirkung. Im Gegenteil, nach fast zwei Jahren „normaler“ organisatorischer Arbeit und großer Erfolge im Gemeindegewachstum, wirkte es eher wie ein Relikt aus alter Zeit, dass der raschen Entwicklung nur im Wege stand. Schon bald konzentrierte sich die interne Aussprache auf die Frage der Mitgliedschaft in der NSDAP und die für die GK ansonsten ungewöhnliche direkte Kritik im Fall Gugel. Das verlangte nach Aufklärung bzw. Rechtfertigung. In diesem Zuge einer ersten internen Reaktion trennte sich die Gemeinschaft von nicht einmal einer Handvoll Mitarbeitern. Das waren weitaus weniger, als wahrscheinlich wegen einer Mitgliedschaft in der NSDAP oder SS hätten betroffen sein müssen. Eine generelle Auseinandersetzung zu Fragen der Sabbatobservanz, dem Staatsverständnis, dem Militärdienst oder mit früher gegebenen Ratschlägen zur freiwilligen oder fördernden Mitgliedschaft in NS-Organisationen wie z. B. der SS unterblieb. Die Sache sollte offenbar schnell abgehandelt werden.

3. Das Antwortschreiben der deutschen Verantwortungsträger

Ein halbes Jahr später sandte Minck die offizielle Antwort der deutschen STA auf den schwerwiegenden Brief der GK vom 24. April. Die wesentlichen Passagen der Ausführungen dokumentieren, wie er und die anderen Leiter in Deutschland gut zwei Jahre nach dem Ende des Krieges ihr eigenes Handeln in der NS-Zeit einschätzten. Jedes Ausschussmitglied hatte vorher eine eigene Stellungnahme zu dem Schreiben der GK angefertigt. Daraus entstand dann die gemeinsame Antwort. Unüberhörbar ist in dem Schriftstück ein zwar zurückhaltendes, aber doch deutlich pointiertes Selbstbewusstsein der deutschen Gemeinschaftsleiter. Nach einleitenden Bemerkungen und einem Dank an die GK für die bisherigen Hilfssendungen, nimmt das Schreiben zu allen in Frage stehenden Sachverhalten Stellung.

Die Verfasser zeigen sich nicht verwundert darüber, dass die Leiter der Gebiete, die früher zur MED gehörten, jetzt nach dem Krieg eine distanzierte Haltung einnehmen. „Sie konnten schon aus nationalen Gründen gar nicht anders handeln. Ich kann nicht annehmen, dass andere als nationale Gründe es gewesen sein können, uns abzulehnen, denn wir haben gut zusammen gearbeitet...“¹².

Ausführlich äußert Minck sich zur NSDAP-Mitgliedschaft von Beamten der Division und weiteren Angestellten der Gemeinschaft. „Es war ein verschwindend geringer Prozentsatz, und die meisten von ihnen waren und blieben rechte Adventisten...“. Um den Vorschriften der Besatzungsmächte nachzukommen, habe man lange vor dem Brief der GK eine Reihe von Mitarbeitern nicht wieder eingestellt: „ein Arzt im Krankenhaus Waldfriede; drei Schriftleiter im Verlag, außerdem [sei] ein Abteilungsleiter, der den Jahren nach auch dazu heranstand, auf den Sustentation-Fond übernommen; zwei Prediger in der Süddeutschen Union durften auf Veranlassung der Militärbehörde zeitweise ihr Predigtamt nicht ausüben. Nach ihrer Entlastung wurden sie wieder zugelassen und eingestellt. Sie haben das Vertrauen der Gemeinden.“ Die Vorsteher des Ostdeutschen Verbandes und der Hessisch-Westfälischen Vereinigung habe man nicht entlassen, da die Bestimmungen der Militärgebiete, dort wo sie wohnten und arbeiteten, es nicht erforderten, allerdings per Divisionsbeschluss vom Herbst 1945 einschränkend angemerkt: „...wenn die Generalkonferenz oder eine Militärregierung keine Einwände erhebt. Aus diesem Grund habe nach der Bitte der GK der Vorsteher der genannten Vereinigung sein Amt zur Verfügung gestellt. „...[der Vorsteher des Ostdeutschen Verbandes] dagegen glaubt nicht zurücktreten zu können, und hat deshalb an die Generalkonferenz appelliert.“

Mit sehr deutlichen Worten nimmt Minck zu dem Vorwurf Stellung, Soldaten seien „aktive Niederbrecher der Sabbatgrundsätze“ gewesen. Wenn dem so sei, dann erbitte er im Auftrag des gesamten Ausschusses

12 Brief Minck an McElhany, 17. September 1947, AAE, U 1-2, 384-390. Die folgenden Zitate sind diesem Dokument entnommen.

Der Umgang deutscher Adventgemeinden mit der NS-Vergangenheit

von den Anklägern die Namen solcher Männer. Nach Nennung der Namen wolle man sie verhören und zur Rechenschaft ziehen. „Solange man uns die Namen nicht nennt, müssen wir den Vorwurf entschieden zurückweisen.“

Ungefähr 95% der Prediger hätten, so Minck, während des Dienstes bei der Wehrmacht Pflichten im Sanitäts- bzw. Verwaltungsdienst erfüllt, also kein Blut vergossen, sondern Wunden geheilt. Diese Tatsachen widersprächen den Anschuldigungen. Pauschale Vorwürfe seien deshalb fehl am Platz. In gleicher Weise wolle man konkrete Beispiele zur Untermauerung des Vorwurfes, prominente Leiter hätten in Schriftstücken gegen die Grundsätze der Sabbatheiligung Stellung genommen.

Was Emil Gugel angehe, so habe er unter den Predigern einen guten Ruf. Es stimme, dass er in seinen Ausführungen nicht immer mit der allgemeinen Auffassung konform gegangen sei. Er habe das Evangelium zu stark und das Gesetz zu schwach betont. Aber er habe Kritik angenommen, „so dass seine gelegentlichen zum Ausdruck gebrachten Meinungen über die eine und andere Bibellehre keinen Schaden anrichten konnten.“ Im Übrigen habe er selbst am 28. August des Jahres sein Amt zur Verfügung gestellt.

Den umfangreichsten Platz in der Verteidigung nimmt die Frage ein, ob die Gemeinschaft in Deutschland Kompromisse eingegangen sei. Der Verfasser verweist darauf, dass das Verhalten während der Naziregierung nur der recht verstehen und beurteilen kann, der die Zeit durchlebt hat. „Es wäre wirklich eine Kleinigkeit gewesen, 500 Prediger und 43 000 Gemeindeglieder in der damaligen Mitteleuropäischen Division zu Märtyrern zu machen..“. Doch dazu konnte sich der Ausschuss niemals entschließen. Auch unter den Adventisten in Deutschland habe es Märtyrer gegeben. Dass die Gemeinschaft trotz der schwierigen Umstände überlebt habe, sei gewiss nicht Kompromissen, sondern der göttlichen Führung zu verdanken. Die Zielstellung sei während der gesamten Zeit immer gleich gewesen:

„Gott wollten wir die Treue halten, der Obrigkeit als Gottes Die-

nerin wollten wir gehorchen. Das Werk wollten wir vor Eingriffen und Schaden bewahren. Wenn nun eine geringe Anzahl Gemeindeglieder glaubten, ihre Pflichten erfüllen zu müssen, wie sie es taten, sind das Kompromisse, oder ist das Untreue? Wir in unserer Lage sehen das nicht so an. Wir lebten doch in einer außerordentlichen Notzeit. Wir fanden es diesmal wie im ersten Weltkrieg oft sehr schwer, die Grenze zu sehen, wo die Not aufhört und Ungehorsam beginnt. Schließlich ist doch auch jeder persönlich vor Gott für sein Glaubensleben verantwortlich.“

An keiner andern Stelle des gesamten Schreibens kommt die ganze Hilflosigkeit und damit der Ansatz zu einem nicht ausgesprochenen Schuldbekenntnis gegenüber Gott (aber nicht gegenüber der GK) zum Ausdruck. Für sich selbst konnte Minck bekennen: „Wenn ich als verantwortlicher Leiter des Werkes Fehler gemacht habe, so bedaure ich es von Herzen, absichtlich oder gar leichtsinnig ist das jedenfalls nicht geschehen, weder von mir noch von meinen Mitarbeitern im Ausschuß.“

Noch am gleichen Tag schrieb Minck einen zweiten Brief an den GK-Präsidenten, der in einem mehr persönlich gehaltenen Stil verfasst ist. Damit unterstrich er seine Antworten auf die Fragen und stellte möglicherweise die Positionen dar, die im Ausschuss keine ungeteilte Zustimmung gefunden hatten. Minck betonte: Wir erklären nicht, dass wir nicht auch Fehler begangen hätten. Aber alle Entscheidungen wurden immer im Rahmen des Divisionsausschusses in der Verantwortung vor Gott, der GK und den Gliedern in Deutschland getroffen. Dabei betonen wir besonders, dass keine Resolution aufgrund einer mehrheitlichen Entscheidung verabschiedet wurde, „because all were passed unanimously“.¹³ Sein abschließendes Ergebnis lautete:

“If we failed, if we interpreted words of responsible men and resolutions not in the right way, we are sorry about it. But I can only

13 Brief Minck an McElhany, 17. September 1947, GCA, Box 3808, Documents 1920s - 1950s, Folder II, Central and Northern Europe. Das folgende Zitat stammt ebenfalls aus diesem Dokument.

assure you again, we had as our highest aim before our eyes to guide the souls entrusted to us in the right way, to keep them in the faith, and to protect them from the worst if it were possible. Did the Lord not guide us? Did He not bless His work? We are convinced we can state this... So we also wished to be freed from the suspicion to have been ,down-breakers of Sabbathkeeping principles.'"

Hier wäre der Ort für ein Schuldbekenntnis gewesen, aber es blieb aus. Anstelle dessen finden sich Rechtfertigungsversuche, die die Haltung der deutschen STA auch denen verständlich erscheinen lassen sollen, die bisher entgegen gesetzter Meinung waren. In den Ausführungen von Minck, nicht nur an dieser Stelle, wird deutlich, dass er Schuld vor Gott für die Haltung der deutschen STA während der NS-Zeit deutlich sah. Von daher ist verständlich, dass er während des Weihegebets anlässlich der Wiederaufnahme des Schulbetriebes am Predigerseminar Friedensau im Sommer 1947 im Blick auf die zurück liegende NS-Zeit ausdrücklich sagte; "...daß wir als deutsche STA schuldig geworden seien."¹⁴

Dass Minck gegenüber die GK davon nichts ausdrücklich vermerkte, liegt sicher daran, dass es von Seiten der GK überhaupt nicht um ein Schuldbekenntnis vor Gott ging, sondern allein um die Frage, inwieweit sich die STA in Deutschland von den als allgemein verbindlich proklamierten STA-Standards entfernt hätten. Da es zu diesem Zeitpunkt aber noch keine verbindlich formulierten Glaubenspunkte vom Rang eines Glaubensbekenntnisses gab, ist sein Versuch der Rechtfertigung durchaus verständlich.

5. Ein erneuter Vorstoß von Major Thompson zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit

Im Frühjahr 1948 wandte sich Major Thompson noch einmal an die GK

¹⁴ Johannes Hartlapp, „Die Lage der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Zeit des Nationalsozialismus A. MS, Predigerseminar Friedensau. 1979, 87.

mit der Bitte um eine personelle Erneuerung in der Leitungsebene der deutschen STA.¹⁵ Er begründete das Vorhaben mit zwei Argumenten:

1. Die Adventgemeinde in Deutschland habe immer noch die gleiche Führungsriege wie in der NS-Zeit. Unter den Predigern seien nach wie vor ehemalige Parteimitglieder. Während seine Dienststelle in Berlin bisher Hunderte von Parteimitgliedern in anderen Denominationen, deren Hauptquartier im amerikanischen Sektor von Berlin liegt, aus ihren Positionen entfernt habe, sei bei der Gemeinschaft nichts geschehen. Das sei auch dem Umstand zu danken, dass sich die Verwaltung der ehemaligen MED im britischen Sektor befindet, wo die Entnazifizierung nur schleppend durchgeführt wird. Die gegenwärtigen politischen Spannungen und der entstandene Kalte Krieg machen zudem eine Aufarbeitung immer komplizierter. Dass bisher noch nichts geschehen sei, werfe ein schlechtes Licht auf die ganze Gemeinschaft. Während die meisten Kirchen in Berlin schon vor Monaten mit personellen Veränderungen einen neuen Anfang signalisiert hätten, sei es bedauerlich zu sehen, dass bei den Adventisten das „housecleaning über so lange Zeit immer wieder verschoben worden sei.“
2. An der Basis der Gemeinschaft seien die Stimmen deutlich vernehmbar, die den längst überfälligen personellen Neuanfang forderten. So erbaten in einem Brief Gemeindemitglieder aus der Südbayerischen Vereinigung von der GK die Ablösung ihres Vorstehers. Sie begründeten ihren ungewöhnlichen Schritt mit der Aussage, dass „er wohl kein Parteimitglied, aber ein starker Nazianhänger und Werber für die Partei bei Brüdern war. „Zu einem Bruder ausserhalb Münchens sagte er während des Krieges: ‚Ich gebiete dir, dass du am Sabbat arbeitest!‘“¹⁶

15 Brief Thompson an W. E. Nelson, 14. April 1948, GCA, Box 3808, Documents 1920s - 1950s, Folder II, Central and Northern Europe.

16 Brief Ungenannt an McElhany, o.D. GCA, Box 3808, Documents 1920s - 1950s, Folder II, Central and Northern Europe.

Wie wichtig für Thompson die personelle Erneuerung war, wird wenig später in einem ausführlichen Brief an den GK-Vizepräsidenten Ochs deutlich. Er schrieb, die meisten der anderen Kirchen hätten die personellen Veränderungen schon vor langer Zeit vorgenommen, so dass die Aktionen längst vergessen seien. Andere, wie z. B. die Evangelischen Kirchen, die durch ihren Status als Staatskirche eine noch stärkere politische Verstrickung zu bewältigen hätten, wären viel konsequenter vorgegangen. Jeder, aus dessen Fragebogen ersichtlich wurde, dass er Parteimitglied gewesen war oder mit der SS identifiziert werden konnte, hätte die Konsequenzen tragen müssen. Als unmissverständliche Aufforderung zum Handeln fügte er hinzu: Da die Gemeinschaft beabsichtige, ihre Verwaltung nach Berlin-Zehlendorf in den amerikanischen Sektor zu verlegen, müsse seine Behörde, sobald der Umzug vollzogen sei, den Vorgang der Entnazifizierung einleiten und alle ehemaligen Nazis aus ihren Ämtern entfernen.¹⁷

Zu diesem Schritt kam es aber nicht, obwohl der Sitz der MED nach Zehlendorf verlegt wurde. Die Gründe dafür lassen sich nicht eindeutig rekonstruieren und hängen u. U. damit zusammen, dass Major Thompson seinen Militärdienst in Deutschland beendete und in die Vereinigten Staaten zurückkehrte. Noch im gleichen Jahr löste die GK das organisatorische Problem in Mitteleuropa durch die Wiederherstellung der Mitteleuropäischen Division, nun allerdings allein in den Grenzen der vier Besatzungszonen. Mit der Bestätigung der neuen Verwaltungseinheit in Deutschland anerkannte die GK die Gemeinschaft in Deutschland und hatte damit - zumindest was die Öffentlichkeit betraf - , einen Schlussstrich unter die NS-Epoche gezogen. Intern allerdings bestand zwischen der MED und den anderen Divisionen bzw. der GK noch über Jahre und Jahrzehnte ein gespanntes Verhältnis wegen der Haltung der Deutschen in der NS-Zeit.

¹⁷ Brief Thompson an Ochs, 20. Mai 1948, GCA, Box 3808, Documents 1920s - 1950s, Central and Northern Europe, Folder II.

6. Personelle Veränderungen im Vorstand der deutschen STA

Als letzte Konsequenz und zugleich als Abschluss der „offiziellen“ Versuche, die NS-Vergangenheit in Deutschland auf der Ebene der Weltkirchenleitung aufzuarbeiten, kam es im Zusammenhang mit dem ersten Besuch einer deutschen Delegation bei einer Vollversammlung der GK nach dem Krieg 1950 in San Francisco. Im Zusammenhang mit der Wieder- bzw. Neuwahl des Vorstehers der MED traf man sich vor der Abstimmung im kleinen Kreis zu einer Anhörung. Bevor das Gremium unter Ausschluss von Minck eine Entscheidung traf, wurde ihm die Möglichkeit eingeräumt, sich zu seiner Verantwortung während der NS-Zeit zu äußern. Das vorrangige Motiv des von ihm geleiteten Divisionsausschusses während der NS-Zeit sei gewesen, so Minck, „das Werk Gottes aufrecht zu erhalten, die Geschwister vor unnötiger Drangsal zu bewahren, ihnen... Glaubens- und Gewissensfreiheit zu erhalten“ und sie zur Treue zu ermutigen.¹⁸ Dass unter so schwierigen Verhältnissen Fehler gemacht wurden, ist nicht verwunderlich. „Es tut mir leid, dass wir sie machten“. Aber „niemand hat uns einen besseren Weg gezeigt, als den wir gegangen sind“. Inwieweit die Ausführungen einen Einfluss auf die bevorstehende Wahl des Divisionsvorstehers hatten, ist nicht bekannt. Allerdings stellten sich mit einer Ausnahme alle Delegierten der MED hinter Minck. Trotzdem versetzte ihn die GK in den Ruhestand. Mit der Wahl eines neuen MED-Vorstehers zog die GK nun auch personell einen Schlusstrich unter die NS-Epoche in Deutschland. Ein wirklicher Einschnitt war damit allerdings nicht markiert worden, wenngleich der neue Mann in den Augen der GK als weniger belastet galt. Von den anderen Verantwortungsträgern aus der NS-Zeit blieben alle bis zu ihrer Pensionierung bzw. vorzeitigem Tod im jeweiligen Aufgabenbereich.

Trotz der personellen und organisatorischen Maßnahmen gegenüber der MED hielt sich bei manchen GK-Mitarbeitern das Empfinden, es

¹⁸ „Meine Verantwortung vor dem Präsidenten der Generalkonferenz und seiner Vizepräsidenten am 18. Juli 1950, 20 Uhr, im Civic Auditorium in San Francisco.“ MS, Privatbesitz Gunther Minck. Die beiden folgenden Zitate stammen aus diesem Dokument.

müsse im Blick auf adventistische Glaubenspositionen und Verhaltensweisen in Deutschland Erziehungsarbeit geleistet werden, damit sich die Deutschen wieder auf dem Boden der weltweiten adventistischen Kirche befänden und die Argumente der Reformbewegung zurückgewiesen werden könnten. In diesem Rahmen ist die Erklärung der MED von 1950 zu bewerten, die die Militär- und Kriegsfrage betrifft und in Anwesenheit von GK-Präsident Branson während seines Besuches in Deutschland angenommen wurde.

„Wir wollen uns auf Grund unserer neutestamentlichen Erkenntnis und in Übereinstimmung mit unsern Glaubensgeschwistern in aller Welt bei der Anwendung von Gewalt zur Schädigung oder Vernichtung von Menschenleben nicht beteiligen. Wir sind jedoch bereit, Werke der Barmherzigkeit und der Notwendigkeit, insbesondere im Sanitätsdienst auszuüben. Wir hoffen dadurch dem Anspruch der Gebote Gottes ‚Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligst‘, und ‚du sollst nicht töten‘, am besten entsprechen zu können. Wir ermutigen jedes Gemeindeglied, sich dieser Willenserklärung der Gemeinschaft aus persönlicher Überzeugung anzuschließen, lassen aber allen Gewissensfreiheit zu eigener Entscheidung.“¹⁹

Zwei Jahre später lud die GK die Prediger der Bundesrepublik zu einer Tagung nach Neanderthal/Mettmann ein. Aus dem Themenangebot ist ersichtlich, dass neben allgemein geistlichen Ausführungen gerade solche Fragestellungen in den Mittelpunkt gesetzt wurden, bei denen die GK der Meinung war, hier müsse in Deutschland „Nachhilfeunterricht“ erteilt werden: Erweckung, Gegenwartsprophetie, Sanitätsdienst, Nichtkämpferstandpunkt, Verständnis von Ellen White, Gemeinde und Staat. Die z. T. erhaltenen Mitschriften der Vorträge verdeutlichen, dass es den Rednern nicht immer gelang, die Verständnisebene der deutschen Mitarbeiter zu erreichen. Wenn z.B. ein amerikanischer Referent im Brustton der Überzeugung meinte, dass es - auch in Deutschland - nur eines Gesprächs mit den Behörden bedürfe, damit zukünftig im

¹⁹ Protokolle der MED, 1. Dezember 1950.

Fall von Einberufungen alle deutschen STA Sanitätsdienst leisten könnten, dann verkannte er den Umgang mit deutschen Behörden und die vollständig andere Situation in der Wehrmacht, in der es keine demokratischen Prinzipien gegeben hatte. Ob die Predigertagung das beabsichtigte Ziel erreichte und gegenseitiges Misstrauen abbauen konnte, darf stark in Frage gestellt werden.

Hier endete das Gespräch zwischen den deutschen STA und der Weltkirchenleitung über das Verhalten während der NS-Zeit. Ein Schuldbekenntnis war in diesem Rahmen nicht in Erwägung gezogen worden.

7. Die NS-Aufarbeitung unter deutschen Adventisten in den fünfziger und sechziger Jahren

In den ersten Veröffentlichungen der Gemeinschaft nach 1945 finden sich fast keine Hinweise auf eine Reflexion der NS-Zeit. Obwohl eine neu herausgegebene Broschürenreihe (*Gesegnetes Wachstum in kümmerlicher Zeit*) die Entwicklung der einzelnen Abteilungen in den unmittelbaren Nachkriegsjahren zum Inhalt hatte, scheint die Vergangenheit aus dem Blickfeld gestrichen worden zu sein. Außer allgemeinen Wendungen über die schlimme Zeit finden sich keine Hinweise auf eine Bewertung des eigenen Verhaltens. Hier zeigte sich der gleiche Umgang wie in den gemeinschaftseigenen Periodika. Wenn dort über die Vergangenheit gesprochen wurde, dann in allgemeiner Begrifflichkeit ohne einen direkten Bezug zur eigenen Geschichte: So finden sich Aussagen wie: „... der gewonnene Abstand von den apokalyptischen Geschehnissen jüngster Vergangenheit läßt uns heute einen ungetrübten Blick gewinnen; zudem haben sich die aufrüttelnden Stimmen, die zur Buße und Umkehr mahnen, reichlich vermehrt“.²⁰ Oder Niemöller wird mit den Worten zitiert: „...das Geschwür, das in Deutschland aufbrach, offenbarte eine Krankheit des Gesamtorganismus der Menschheit!“²¹

20 A.B. Porsch, 1947, in *Der Botschafter* 3 (1947), Nr. 8, S. 8.

21 AaO.

Dass der „Krankheit“ auch ein Mitverschulden der Christenheit unter Einschluss der Adventgemeinden zu Grunde lag, blieb den Lesern der Publikationen verschlossen.

Wenn es doch zu Fragen kam, so verfestigten sich Vorstellungen, die von der Argumentation ausgingen, dass eine so kleine Gemeinschaft im Gegensatz zu den großen Kirchen ohnehin nichts hätte ausrichten können. Außerdem sahen sich Adventisten selbst immer als unpolitische Staatsbürger an, die sich nicht bewusst waren, wie sehr gerade diese Haltung in der NS-Zeit für politische Zwecke missbraucht worden war. Ihnen ging die Verkündigung des Evangeliums über jede parteipolitische Äußerung. Eine im Grundansatz pietistisch-distanzierte Haltung gegenüber jeder Regierung führte dazu, dass sich unter den Bedingungen der Nachkriegszeit viele Adventisten schneller als Opfer der NS-Zeit und nicht als Täter verstanden. Aus dieser Perspektive heraus wurde schnell übersehen, mit welcher Begeisterung viele Gemeindeglieder die Machtübernahme Hitlers begrüßt hatten und erst Jahre später (wenn überhaupt) in Distanz zum Regime gingen.

In der Zeit zwischen 1950 und etwa 1975 ist keine öffentliche Diskussion zur NS-Vergangenheit in den deutschen Adventgemeinden nachweisbar. Wo z.B. in Gemeindechroniken von der NS-Zeit die Rede hätte sein sollen, wurden die zwölf unseligen Jahre meist einfach übergangen oder vollständig ignoriert. Eine Ausnahme bildete die etwas breiter angelegte Schrift über die Entwicklung der Münchner Adventgemeinden. Darin erwähnt der Autor, dass einzelne Adventisten im KZ Dachau gewesen seien. Zur Frage der Ruhetagsheiligung bemerkte er: „Der totale Krieg forderte totalen Einsatz, und da besteht eine kleine Religionsgemeinschaft auf ihrem eigenen Feiertag, der nicht einmal der übliche Sonntag ist.“²² Auf diese Weise warb der Verfasser um Verständnis, von einem Eingeständnis des eigenen Fehlverhaltens kann keine Rede sein. Etwas deutlicher äußerte sich 1974 anlässlich der 75-Jahrfeier des Predigerseminars Friedensau der ehemalige Seminardirektor Walter Eber-

22 Wilhelm Binanzer. *München unter der Adventbotschaft*, Gem. der STA, Bayerische Vereinigung, Südbayern (Hg), München: 1966,16.

hardt. Mit Bezug auf die NS-Zeit sagte er: "...und heute müssen wir ihn [Gott] um Vergebung bitten für unsere Kurzsichtigkeit und Lässigkeit."

²³ Konkrete Aussagen oder eine schriftliche Fixierung unterblieben.

8. Die Diskussionen der siebziger und achtziger Jahre in der DDR und der Bundesrepublik

Die gesamte Thematik der Aufarbeitung der eigenen Geschichte wurde erst Mitte der siebziger Jahre neu angestoßen, nachdem in der amerikanischen, gemeinschaftskritischen adventistischen Zeitschrift „Spektrum“ das Thema Nationalsozialismus aufgegriffen worden war. In zwei Artikeln erfuhr der Leser von den Zugeständnissen der deutschen Adventisten während der NS-Zeit, vor allem anhand von Zitaten aus gemeinschaftseigenen Publikationen jener Jahre.²⁴ Beide Artikel lösten in den USA ein breites Echo unter der jüngeren, kritischen STA-Generation aus. Die Wirkung in Deutschland war eher bescheiden. Doch in der Zwischenzeit war eine neue Generation herangewachsen, die sich kritisch mit dem Verhalten ihrer Väter beschäftigte und sich nicht mit allgemeinen Bemerkungen zufrieden geben wollte.

Die erste deutsche Darstellung der NS-Zeit bildete die Diplomarbeit von Johannes Hartlapp.²⁵ Neben den schriftlichen Quellen berief er sich in seiner Forschungsarbeit auch auf ehemalige Verantwortungsträger, Prediger und Gemeindeglieder. Obwohl die Arbeit keine offizielle Verbreitung fand, entstand eine Diskussion innerhalb der ostdeutschen Gemeinden. Da sich der Autor auch auf ähnliche Forschungen in der Evangelisch-methodischen Kirche in der DDR (Kurt Zehrer) bzw. dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR (Reinhard

²³ Johannes Hartlapp, Die Lage der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Zeit des Nationalsozialismus A. MS, Predigerseminar Friedensau. 1979, 88.

²⁴ Erwin Sicher, „Seventh-day Adventist Publications and the Nazi Temptation“ *Spectrum* 8 (1976/77), Nr. 3, 11-24; Jacob M. Patt, „Living in a Time of Trouble: German Adventists Under Nazi Rule, aaO, 2-10.

²⁵ Hartlapp, Die Lage der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Zeit des Nationalsozialismus. 1979.

Assmann) bezog und eine große Ähnlichkeit im Verhalten der Freikirchen feststellte, kam eine Entwicklung in Gang, die in einer dreiteiligen Artikelreihe von Dieter Leutert und Johannes Hartlapp in der gemeinschaftseigenen Zeitschrift *AdventGemeinde* ihren Niederschlag fand.²⁶ Hier wurde zum ersten Mal öffentlich die Schuld der deutschen Adventisten während des „Dritten Reiches“ benannt.

Es war nur konsequent, dass im Zuge dieser Diskussion der Ruf nach einem Schuldbekenntnis immer deutlichere Konturen annahm. In einem ausführlichen Antragschreiben an die Union der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR zeichnete Hartlapp 1987 zunächst die Geschichte der deutschen STA unter dem Gesichtspunkt der Wehrdienstfrage im Ersten und Zweiten Weltkrieg nach. Die unreflektierte Zustimmung zum Militärdienst im Ersten Weltkrieg und die offizielle Aufforderung an die Gemeindemitglieder, auch – entgegen der bisherigen Praxis – am Ruhetag den Dienst zu versehen, hätten auch zur Gründung der Reformbewegung der STA geführt. Schon damals nach dem Ersten Weltkrieg, so Hartlapp, habe die Gemeinschaft ihre Fehler nicht bekannt. „Solange wir als STA heute nicht unsere Schuld von damals bekennen, lastet das Vergehen einzelner Brüder auf ihnen selbst. Erst wenn wir bereit sind, in gemeinsamer Verantwortung in einer Schulderklärung die Sünden jener Tage zu tragen, kann Gott wirklich vergeben. Wir haben als Gemeinde versagt. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß wir Gemeinde Gottes bleiben.“²⁷

Anlässlich des 50. Jahrestages der Pogromnacht verfasste der Friedensauer Kirchengeschichtler Dieter Leutert 1988 ein kurzes Schuldbekenntnis, das er dem Unionsausschuss in der DDR als Textvorschlag vorlegte. Er orientierte sich dabei an den Formulierungen der Stuttgarter Schulderklärung: „Wir bekennen, daß wir uns durch falsches Reden und durch falsches Schweigen am Verbrechen des Nationalsozialismus

26 Dieter Leutert „Eine Stunde der Versuchung, Kirchenkampf im ‚Dritten Reich‘ (1)“ *AdventGemeinde* 5 (1985), Nr. 5, 3f; ders. „Eine Stunde der Versuchung, Kirchenkampf im ‚Dritten Reich‘ (2)“, *AdventGemeinde* 5 (1985), Nr. 6, 3f; Johannes Hartlapp „Eine Stunde der Versuchung, Kirchenkampf im ‚Dritten Reich‘ (3)“ *AdventGemeinde* 5 (1985), Nr. 7, 3f.

27 Brief Hartlapp an Union der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR, 21. September 1987, Privates Archiv des Autors. 65 AG 1988, H2, S. 2-3

mitschuldig gemacht haben." Er erwähnte in dem Vorschlag auch ausdrücklich die Gräuel des Antisemitismus.

In einem weiteren Artikel in der *Adventgemeinde* äußerte sich Leutert noch einmal zu dem Themenkomplex der Schuld unter besonderer Berücksichtigung der Kollektivschuld. In seinen Ausführungen erwähnte er Schuldbekenntnisse anderer Kirchen, z.B. die Stuttgarter Schuldklärung und das Bekenntnis der Baptisten von 1984. Er wies gleichzeitig auf Formulierungen in der Bibel hin, wo Kollektivschuld nicht als juristische, wohl aber als moralische Verpflichtung erwähnt wird. Besonders auffallend sei dabei das Bußgebet Daniels aus Dan 9, 5ff, in dem sich Daniel ausdrücklich selbst mit unter die Schuld seiner Väter stellte. Der abschließende Gedanke wies unmissverständlich auf ein ausstehendes Schuldbekenntnis hin: „Echte Kollektivschuld ist keine juristische, sondern eine Glaubenssache, Schuld allein vor Gott. Daraus folgt, dass ein Bekenntnis solcher Schuld nur Sinn hat, wenn es ehrlich ist.“²⁸

Beide Anträge und der genannte Artikel führten dazu, dass der Unionsausschuss in der DDR ein „Wort der Gemeinschaftsleitung zum 50. Gedenktag der Kristallnacht am 9. November 1938“ unter der Überschrift „Geschrieben uns zur Warnung“ verabschiedete und in der *AdventGemeinde* veröffentlichte. Nach einer Einleitung mit der Beschreibung des Holocausts, die in weiten Passagen Zitate aus Lord Russel of Liverpool „Geißel der Menschheit“ anführte, folgen dann die entscheidenden Sätze:

*„Auch wir tragen mit an der Schuld und den Folgen dieser Vergangenheit. Die Sorge um das eigene Leben oder um die Existenz der Gemeinde darf uns nicht zum Schweigen verleiten. Unser Reden muß frei von Haß und Feindbildern sein. Im Geiste Jesu Christi wollen wir immer und überall zum Verständnis und zur Versöhnung unter den Menschen beitragen.“*²⁹

28 D. Leutert, „Die Väter aßen saure Trauben“, *AdventGemeinde* 8 (1988), Nr. 2, 3.

29 *AdventGemeinde* 8 (1988), Nr. 11, 3

Etwas später als in der DDR entstand ein ähnlicher Prozess in der Bundesrepublik Deutschland. Direkter Anlass war eine Tagung des Adventistischen Wissenschaftlichen Arbeitskreises (AWA) in Freudenstadt vom 18.-20.10.1985. In einer Reihe von Referaten beleuchteten Historiker und Theologen die Lage der Gemeinschaft der STA in der NS-Zeit. Vor allem die Referate von Werner Allweis und Rainer Junek veranschaulichten anhand der Fülle von Material, wie stark die STA sich in ihrem Verhalten den Umständen angepasst und bei allen Entscheidungen das eine Ziel im Auge hatten, die eigenen Kirche vor Verfolgung oder Verbot zu schützen. Die beiden genannten Historiker sprachen sich deutlich dafür aus, dass die Gemeinschaft nur in einem Schuldbekenntnis angemessen auf die leidvollen Erfahrungen der NS-Zeit reagieren könne. „Ich hoffe, und würde mich freuen, wenn es der Gemeinschaft möglich wäre, sich zu ihrer Vergangenheit zu bekennen. Und dies in der von mir gewünschten Offenheit und ohne nachträgliche Beschönigung. ... Ich hätte Hochachtung vor einer Gemeinschaft, die die Größe besitzt, sich zu ihren Fehlern zu bekennen. Erst dann haben wir die Möglichkeit, aus diesen Fehlern der Vergangenheit für die Gegenwart zu lernen.“³⁰ „Im Glauben an die Vergebung durch unseren Herrn Jesus Christus kann durch Bekenntnis und Buße der Glaube vertieft ... und das Wächteramt für unsere Zeit glaubwürdiger ausgeübt werden.“³¹ Die Ergebnisse der Tagung wurden veröffentlicht und konnten so einen breiten Kreis von interessierten Gemeindemitgliedern erreichen. Dass die Auflage schon bald nach dem Erscheinen vergriffen war, unterstreicht das große Interesse an der Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit.

Anlässlich des 40. Jahrestages des Kriegsendes schrieb der Verlagsleiter des Adventverlages Hamburg im Editorial des *Adventechos* zur Verantwortung der Gemeinschaft in Bezug auf die Zeit des Nationalsozialismus: „Noch so viele Jahre können die Schuld dieser Verblen-

30 *Der Nationalsozialismus und die Adventgemeinde*. Pastoral-theologische Schriftenreihe des AWA, Bd. 23. Darmstadt: Adventistischer Wissenschaftlicher Arbeitskreis e.V., 1986, 102.

31 AaO, 138.

dung nicht ungeschehen machen. Gott vergibt auch diese Schuld, wenn wir zu ihr stehen, anstatt sie zu verdrängen.”³²

1989 brachte die Gemeinschaft ein Kirchengeschichtslehrbuch für den Religionsunterricht heraus. Darin wurde auch die Zeit des Dritten Reiches in den deutschen Adventgemeinden deutlich thematisiert. „Neben den Zweiflern, Kritikern und zum Widerstand Entschlossenen gab es sehr, sehr viele Christen, auch deutsche Adventisten, die das Dritte Reich als von Gott eingesetzt begrüßten und auch später die Machenschaften des Hitlerregimes entweder nicht durchschauten oder die Augen vor der Wahrheit verschlossen.“³³ Zur Veranschaulichung dieser Aussage veröffentlichte das Buch die Lebensbilder von zwei Adventisten, die dem Regime deutlich Widerstand leisteten, Jean Weidner und Herbert Thiele. Andererseits aber wurde auch die Leiterin des Advent-Wohlfahrtswerkes in der NS-Zeit, Hulda Jost, als Beispiel für Anpassung ausführlich beschrieben. Außerdem benannten die Autoren Fehlentscheidungen der Gemeinschaftsleitung *expressis verbis*, wie z.B. bei der Entlassung des Predigers H. Kobs, der sich für ein jüdisches Gemeindemitglied eingesetzt hatte und wegen seiner Zivilcourage durch die Denunziation eines anderen Mitgliedes seiner Leipziger Gemeinde mit der Staatsmacht in Konflikt kam. Neben der historischen Darstellung bemühten sich die Verfasser des Lehrbuches auch um die Aufarbeitung der Geschichte. Sie widmeten ein eigenes Kapitel der Frage, warum nicht mehr Widerstand bei den deutschen STA zu finden war. Die Herausgabe dieses Buches gab einen weiteren Anstoß hin auf dem Weg zu einem Schuldbekenntnis der deutschen Adventisten.

Trotz der intensiven Diskussion und verschiedener Anträge aus den Gemeinden konnte sich die GiD nicht zu einem Schuldbekenntnis durchringen. Ein guter Anlass wäre 1989 die Feier zum einhundertjährigen Jubiläum der Gemeindegründung in Hamburg gewesen. Doch die Ausschüsse konnten sich nicht einigen, einen solchen Text zu verfassen. Ohne eine Legitimation der Ausschüsse nutzte der 1. Vorsitzende der

32 Adventecho 84(1985), Nr. 9, 2.

33 *Weichenstellungen. Ein Gang durch die Kirchen- und Adventgeschichte*. Hamburg: Saatkorn, 1989, 249.

GiD und zugleich Vorsteher des Westdeutschen Verbandes, Erwin Kilian, während der Festveranstaltung im ICC in Hamburg trotzdem die Gelegenheit, um Stellung zur belastenden Vergangenheit zu beziehen. Im Rahmen eines Überblicks der einhundertjährigen Geschichte der Hamburger Gemeinden nahm seine Darstellung der NS-Zeit einen breiten Raum ein und ging weit über eine bloße Geschichte der Hamburger Gemeinden hinaus. Er beschrieb wichtige Ereignisse und zunehmende staatliche Beschränkungen. Dann folgten die wesentlichen Aussagen:

„Mancher lässt sich von der allgemeinen Begeisterung anstecken oder erkennt erst später die Mächte der Verführung, wieder andere sind von Angst gelähmt. Einige durchschauen rasch die Absichten des Regimes und erheben warnend ihre Stimme. Manche von ihnen müssen in Konzentrationslagern ihre Unerschrockenheit mit dem Leben oder mit Siechtum bezahlen. Die meisten Gemeindeglieder jedoch begeben sich in eine innere Emigration und verweigern so weit wie möglich dem politischen System ihre Unterstützung. Nur ganz wenige werden Mitglieder der NSDAP. Sehr viele Kinder gehen sonntags nicht zu Schule, Berufstätige arbeiten nicht an Samstagen. Der Sabbat wird weiterhin gefeiert; was das zu jener Zeit bedeutete, kann heute kaum nachempfunden werden. Doch die deutsche Adventgemeinde muß auch zu der Schuld stehen, die sie in dieser dunklen Zeit infolge von Anpassung und Furcht auf sich geladen hat. Uns sind schriftliche Zeugnisse bekannt, die besser nicht veröffentlicht worden wären, und wir wissen um Entscheidungen, die anders hätten ausfallen müssen.“³⁴

Die Worte von Kilian wurden von den Anwesenden aufmerksam gehört und fanden vielfältige Resonanz, auch weit über den Rahmen der Festveranstaltung hinaus. Jetzt hätte das Schuldbekenntnis folgen müssen. Der Boden dafür war bereitet und bedingt durch die allgemeine Diskussion 50 Jahre nach dem Beginn des 2. Weltkrieges lag das Thema förmlich in der Luft. Außerdem hatte die Gemeindezeitschrift *Ad-*

³⁴ Die Erklärung von Kilian wurde im *Adventecho* 88 (1989), Nr. 12, 8-10 veröffentlicht.

ventecho seit 1985 verschiedentlich Artikel veröffentlicht, die sich mit dem Verhalten der Gemeinschaftsleitung und einzelner Adventisten im Nationalsozialismus auseinander setzten. Die Reaktion der Leser bewies, wie sehr ihnen das Thema unter den Nägeln brannte. Das Spektrum der Leserbriefe reichte von begeisterter Unterstützung bis hin zum Vorwurf der Nestbeschmutzung. Trotzdem war eine Dynamik in Gang gekommen, bei der auf verschiedenen Ebenen, in Gemeinden und bei anderen Veranstaltungen über die Vergangenheit gesprochen wurde.

9. Die Nachwendezeit

Die Wiedervereinigung und andere historische Fragen drängten in den neunziger Jahren die NS-Zeit deutlich aus dem Bewusstsein der Deutschen. Die zehn Jahre zuvor teils sehr emotional geführten Auseinandersetzungen in den Adventgemeinden zur eigenen Vergangenheit ebten deutlich ab. Dafür wurde nun versucht, aus den Fehlern der jüngsten Vergangenheit zu lernen. Man diskutierte über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Sozialismus. Andere Gedanken wurden an den Rand gedrängt oder blieben weitgehend ungehört.

So kam es, dass eine der wichtigsten Erklärungen deutscher STA zu NS-Zeit weitgehend überhört wurde. Aus Anlass des 50. Jahrestages des Kriegsendes, meldete sich die Gemeinschaftsleitung 1995 mit einer Erklärung „Lasst Versöhnung siegen“ zu Wort. Dieses Dokument ist die erste Veröffentlichung aller deutschen Adventisten nach dem Zweiten Weltkrieg zu den Geschehnissen der NS-Zeit. Obwohl der formale Schwerpunkt der Erklärung in der Verantwortung für die Gegenwart liegt, beinhaltet ein kürzerer Teil die Aufarbeitung der Vergangenheit vor dem Hintergrund der allgemeinen Verführung und der lügenhaften Propaganda des Regimes: „Daß auch Christen und wir als Siebenten-Tags-Adventisten von dieser Blindheit nicht frei waren, empfinden wir als Schuld vor Gott und vor den Opfern des Zweiten Weltkrieges. Diese leidvolle Erkenntnis verpflichtet uns heute um so mehr, die Erfah-

rungen unserer Geschichte nicht zu vergessen.“³⁵ Im Gegensatz zu den Diskussionen in den achtziger Jahren blieben die Reaktionen der Leser in Form von Leserzuschriften nahezu aus. Das Thema stand sowohl in der öffentlichen, als auch der gemeinschaftsinternen Diskussion nicht auf der Tagesordnung. Zudem beinhaltete der Schwerpunkt auch die Gegenwart. Von daher fiel der Bezug zur Vergangenheit recht mager aus.

Es ist dem ständigen Mahnen einiger Weniger zu danken, dass im Herbst 2004 die GiD noch einmal eine kleine Gruppe von Mitarbeitern mit der Formulierung eines Schuldbekenntnis angesichts des bevorstehenden 60. Jahrestages des Kriegsbeginns betraute. Offensichtlich war den Verantwortungsträgern bewusst, dass alle bisherigen offiziellen Äußerungen nicht als ein Schuldbekenntnis gewertet werden konnten und es nun höchste Zeit zum Handeln war. So entstanden drei Vorlagen, die die Grundlage für die untenstehende Schulderklärung bildeten. Aus verschiedenen Gründen konnten sich die Vertreter der GiD nicht darauf einigen - so wie es die Autoren erbeten hatten -, im Rahmen eines großen Gottesdienstes an exponierter Stelle das Schuldbekenntnis vorzutragen. Stattdessen sollte es am Samstag, dem 7. Mai 2005 in allen deutschen und österreichischen Adventgemeinden verlesen werden. Doch auch dazu kam es nicht. Durch ein Versehen blieb ein entsprechendes Rundschreiben an die Gemeinden aus. So kann nur gehofft werden, dass möglichst viele Adventisten das Schuldbekenntnis in der Gemeindezeitschrift gelesen haben.

Erklärung³⁶

der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland und Österreich

zum 60. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkriegs am 8. Mai 1945

35 „'Lasst Versöhnung siegen' Erklärung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland zum 50. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges 1945 - 1995“, *Adventecho* 94 (1995), Nr. 5, 22.

36 *Adventecho* 104 (2005), 31.

Vorwort

In diesen Tagen jährt sich zum 60. Mal das Ende des Zweiten Weltkriegs. Was damals geschah, haben unsere Väter und Mütter erlebt und erlitten. Ihre Erfahrungen und Erinnerungen sind ein Teil unserer Geschichte geworden. Ihre Texte und Dokumente lagern nicht nur in unseren Archiven; sie sind Teil unseres Wissens und unseres Gedächtnisses geworden.

Im Bewusstsein der Verantwortung für unser Denken und Handeln hier und heute sowie im Blick auf die Vergangenheit und Zukunft sehen wir uns aufgerufen, zu den damaligen Ereignissen offen und demütig Stellung zu nehmen.

I. Wir beklagen zutiefst ...

... dass von unseren Ländern dieser furchtbare Krieg ausgegangen ist, der unermessliches Leid über die Menschheit gebracht hat – und dass auch Siebenten-Tags-Adventisten daran beteiligt waren.

... dass der Charakter der NS-Diktatur nicht rechtzeitig und deutlich genug wahrgenommen und das widergöttliche Wesen der NS-Ideologie nicht klar erkannt wurde.

... dass sich in manchen unserer oder von uns verbreiteten Veröffentlichungen Aussagen finden, die Adolf Hitler huldigten und der rassistischen Ideologie des Antisemitismus in einer Weise Ausdruck gaben, die aus heutiger Sicht unfassbar ist.

... dass unsere Völker zum Komplizen des Rassenwahns wurden, der innerhalb weniger Jahre sechs Millionen Juden und Vertretern von Minderheiten in ganz Europa Freiheit und Leben kostete – und dass auch viele Siebenten-Tags-Adventisten an der Not und dem Leid ihrer jüdischen Mitbürger keinen Anteil nahmen.

... dass Mitbürger jüdischer Herkunft von uns ausgegrenzt und ausgeschlossen, sich selbst überlassen und so der Gefangenschaft, Vertreibung oder dem Tod ausgeliefert wurden.

II. Wir bekennen aufrichtig ...

... dass wir gegenüber dem jüdischen Volk, allen Verfolgten und vom Krieg Betroffenen und darüber hinaus auch gegenüber Adventisten in anderen Ländern durch unser Versagen schuldig geworden sind. Dafür bitten wir Gott und die noch lebenden Betroffenen demütig um Vergebung.

... dass wir als Siebenten-Tags-Adventisten in jenen notvollen Zeiten trotz unserer Erkenntnisse aus der Heiligen Schrift und dem prophetischen Wort nicht mutiger und konsequenter gehandelt und so in der Nachfolge unseres Herrn versagt haben. Wir sind denjenigen, die in unseren Reihen mutig Widerstand geleistet haben und sich der Nazidiktatur weder gebeugt, noch mit ihr gemeinsame Sache gemacht haben, nicht mutig entschlossen genug gefolgt.

... dass weder die verflossene Zeit noch die damalige große Bedrängnis und Not das begangene Unrecht rechtfertigen oder wiedergutmachen können; nur Gott allein kann in seiner Gnade Vergebung für Versagen und Sünde gewähren.

III. Wir wollen nachdrücklich dafür eintreten ...

... dass nie wieder ein Krieg gegen andere Völker von Deutschland oder Österreich ausgeht und dass niemand aufgrund von Rasse, Religion, Nationalität oder Geschlecht ausgegrenzt und benachteiligt wird.

... dass die Vergangenheit nicht in Vergessenheit gerät, sondern als bleibendes Mahnmal uns auch heute vor Augen steht.

... dass der Gehorsam, den wir der staatlichen Obrigkeit schulden, nicht zur Preisgabe von biblischen Überzeugungen und Werten führt.

... dass wir dazu fähig sind, die „Geister zu unterscheiden“ und unseren Glauben auch dann mutig zu bekennen und konsequent zu leben, wenn wir unsererseits in die „Stunde der Versuchung“ geraten.

Schlusswort

Mit dieser Erklärung wollen wir uns nicht über jene, die damals lebten und glaubten, überheben. Es steht uns nicht zu, unsere Väter und Mütter zu verurteilen – Gott allein ist Richter. Ebenso wenig steht es uns zu, andere von ihrer Schuld freizusprechen – Gott allein spricht uns frei.

Wir wollen aber in unserer Zeit entschieden für Recht und Gerechtigkeit – für alle Menschen – eintreten. Dass uns das gelingt, ist unsere aufrichtige Bitte zu Gott, der allein aus seiner Gnade das Wollen und Vollbringen dazu schenken kann.

Im Namen der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland

Klaus van Treeck
Vorsitzender

Günther Machel
Stellvertretender Vorsitzender

Im Namen der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Österreich

Herbert Brugger
Vorsteher

Andreas Liese

Die Auseinandersetzung mit der Zeit des Nationalsozialismus in der Brüderbewegung

Wenn man fragt, wie die Brüderbewegung die Zeit des Nationalsozialismus nach 1945 aufgearbeitet hat, muss man bedenken, dass die Brüdergemeinden zwischen 1937 und 1942 grundlegende Veränderungen erfuhren, die dazu führten, dass die Brüderbewegung bei Kriegsende als eigenständige religiöse Bewegung nicht mehr existierte. Um die Diskussionen der Nachkriegszeit angemessen einordnen zu können, sei deshalb die historische Entwicklung kurz skizziert.

Der erste Einschnitt erfolgte 1937 durch das Verbot der „Christlichen Versammlung“ (künftig: CV), also der „Geschlossenen Brüder“.¹ Die Gestapo erließ es deshalb, weil sie und v. a. auch der Sicherheitsdienst der SS der Auffassung war, dass die CV sich aufgrund ihrer darbystischen Prägung der Teilnahme am kulturellen Geschehen verweigere und es an einer aktiven Bejahung des Staates fehlen lasse. Diese Einschätzung hatte der Sicherheitsdienst aber nicht durch gezielte Recherche, sondern hauptsächlich durch die Auswertung von konfessionskundlicher Literatur gewonnen.² Da sich aber in Gesprächen mit der Gestapo zeigte, dass diese Ausrichtung in der Praxis der Versammlungschristen nicht mehr gegeben war – so gehörte man selbstverständlich Organisationen wie beispielsweise der „Deutschen Arbeitsfront“ an –, erlaubte die Gestapo den Kräften in der CV, die sich vorbehaltlos hinter den NS-Staat stellten, die Gründung des „Bundes freikirchlicher Christen“ (künftig: BfC) unter der Leitung H. Beckers; das Verbot der CV wurde nicht aufgehoben.³ Ausdrücklich gehörte zu den Bedin-

1 Als „Geschlossene“, „Elberfelder“ oder auch „Exklusive Brüder“ bezeichnet man diejenigen „Brüder“, die in Anlehnung an Darby das geschlossene Abendmahl feierten und offizielle Kontakte mit christlichen Gemeinden (das bezog sich auch auf andere Gruppen der Brüderbewegung) ablehnten. Vgl. dazu E. Geldbach, *Christliche Versammlung und Heilsgeschichte* bei John Nelson Darby, Wuppertal 1971.

2 S. dazu Liese, *Verboten*, 251.

3 S. zum Ganzen die entsprechenden Abschnitte bei Liese, *Verboten*.

gungen der Genehmigung seitens der Gestapo die Absage an den vermeintlich staats- und volksfeindlichen Darbysmus durch die Gründer des BfC.⁴ Das besonders nach 1945 vorgetragene und dann von der Literatur übernommene Argument, die CV sei in erster Linie aufgrund ihrer Organisationsfeindlichkeit verboten worden, entspricht nicht der historischen Wirklichkeit und muss daher als der Versuch einer Legendenbildung verstanden werden.⁵

Auch der Anschluss der „Offenen Brüder“ (künftig: OB), die sich während der Zeit des Dritten Reiches die Bezeichnung „Kirchenfreie christliche Gemeinden“ gegeben hatten, an den BfC stand in Übereinstimmung mit den damaligen Zielen des NS-Regimes. Zwar gab es durchaus bei beiden Gemeindebünden den Wunsch nach einer Vereinigung, aber auch die OB standen vor der Notwendigkeit, ihrer Glaubensgemeinschaft eine ähnliche Struktur wie die des BfC zu geben. So beschlossen sie, sich dem BfC anzuschließen. Diese Vereinigung wurde, wie aus ganz unterschiedlichen Dokumenten hervorgeht, von der Gestapo aktiv unterstützt. Gemeinden der OB, die diesen Anschluss nicht vollzogen, wurden verboten. Andererseits war dadurch die Spaltung der Brüderbewegung, die seit 1848 existierte, zumindest in Deutschland überwunden.

Auch der Anschluss des BfC an den Baptistenbund stellte einen komplexen Vorgang dar. Zum einen ergab sich dieses Zusammengehen sicherlich aus der Sorge um die weitere Existenz der BfC-Gemeinden. Da Becker, Fliegeroffizier des Ersten Weltkrieges, mit Beginn des Zweiten Weltkrieges reaktiviert worden war, konnte es bei seinem Ausscheiden aus der Leitung des BfC Schwierigkeiten hinsichtlich des Weiterbestehens des Bundes geben, da ausschließlich Becker die Genehmigung zur Gründung des BfC erteilt worden war. Ein Anschluss an den Baptistenbund bedeutete damit die Garantie der Weiterexistenz der Brüdergemeinden. Außerdem konnten sie in den Geltungsbereich der Körperschaftsrechte einbezogen werden. Der dann 1941/42 vollzo-

4 Ebd., 270.

5 Im Gegenteil: der Sicherheitsdienst bezeichnete den Anspruch der CV, sie besitze keine Organisation, als eine nicht den Tatsachen entsprechende Behauptung. Vgl. ebd., 265.

gene Anschluss des BfC an den Bund der Baptistengemeinden bewirkte tatsächlich eine Reihe von Verbesserungen für die jetzt zu Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden gewordenen Brüdergemeinden: Sie konnten Kollekten abhalten, die Überprüfung neuer Gemeindemitglieder durch die Gestapo entfiel. Es gab keine Ortsbeauftragten mehr, die politisch verantwortlich für ihre Gemeinden waren. Eine Vereinigung mit den Baptisten entsprach allerdings auch Beckers theologischen Vorstellungen: Das Ziel, sich mit anderen Gemeindebünden zu vereinigen, hatte er schon 1937 formuliert.⁶

Gleichzeitig sahen sich die Brüder im BfC bzw. im BEFG mit dem Sachverhalt konfrontiert, dass ca. 10% der Angehörigen der „Christlichen Versammlung“ sich dem BfC, später dem BEFG verweigerten. Nach einer Zeit des Zuwartens versammelten sich diese sog. Nichtbündler in Privathäusern.⁷ Ermittlungen der Gestapo führten zu Anklagen vor Sondergerichten, die aber zum größten Teil mit Einstellungen der Verfahren endeten. Nachdem nach einer gewissen Zeit die illegale Versammlungstätigkeit wieder aufgenommen worden war, kam es nach Ermittlungen der Gestapo zu erneuten Anklagen. Jetzt wurden Geld-, teilweise sogar Freiheitsstrafen verhängt; dem Vollzug versuchte man in mehreren Fällen dadurch zu entgehen, dass man Gnadengesuche einreichte. Diese zeichneten sich durch ein hohes Maß an Anpassung an das NS-Regime aus. Es konnte erreicht werden, dass der Strafvollzug ausgesetzt wurde. Bei Durchsicht der Strafverfahren muss man feststellen, dass auch die Nichtbündler sich mehr oder minder dem NS-Regime anpassten und, wenn es ihnen erlaubt worden wäre, teilweise bereit gewesen wären, sich eine dem BfC ähnliche Organisation zu geben.

Unmittelbar nach Kriegsende erhielten die Nichtbündler die Genehmigung, wieder gottesdienstliche Zusammenkünfte im Sinne der CV abzuhalten.⁸ Sie nahmen auch Stellung zu den Ereignissen vor 1945. Eindeutig ist die Tendenz erkennbar, das Verbot der CV als ein

⁶ Ebd., 399.

⁷ S. hierzu und zum Folgenden die entsprechenden Abschnitte bei Liese, Verboten.

⁸ Vgl. die Erklärung der Siegerländer Nichtbündler vom Mai 1945 in: Menk, Brüderbewegung, S. 65-71 (65).

Gericht Gottes aufgrund ihres schlechten Zustandes vor 1937 zu interpretieren. Man warf den „Brüdern“, die in den BfC gegangen waren, vor, sich diesem Reden Gottes entzogen zu haben.⁹ Großen Raum nahm auch die Frage ein, wie man sich gegenüber denjenigen verhalten solle, die sich wieder der CV anschließen wollten; so forderte man, dass diese die „verderblichen fleischlichen Grundsätze“ verurteilen müssten.¹⁰ Mit diesen negativen Grundsätzen war v. a. die angebliche Aufgabe des theologischen Sondergutes der CV durch die Gründer des BfC 1937 gemeint. Eine Auseinandersetzung mit eigenem fragwürdige Verhalten im Dritten Reich, geschweige denn eine Reflexion über die Frage, inwieweit man sich als Angehöriger des deutschen Volkes generell schuldig gemacht habe, fand dagegen nicht statt.

Eine bemerkenswerte Ausnahme stellen Münchner „Brüder“ dar, die aus dem BEFG ausgetreten waren. In zwei Schreiben setzten sie sich mit dem BfC und ihrem eigenen Verhalten auseinander. Besonders im zweiten Brief bekannten sie sich schuldig, im BfC Grundsätzen zugestimmt zu haben, die beinhaltet hätten, sich im Sinne der NSDAP politisch zu betätigen; außerdem hätten diese Prinzipien zu einer Förderung des NS-Staates aufgerufen und zur Ablehnung judenchristlicher Geschwister geführt.¹¹ Dies ist ein sehr klares Bekenntnis, das auch die politischen Aspekte mitbedachte.

Die „Brüder“ im BEFG ihrerseits sahen sich nach Kriegsende mit der Tatsache konfrontiert, dass es sie als gesonderte Konfession nicht mehr gab; dies stellte sie vor die Notwendigkeit, sich mit den Strukturen des Bundes auseinanderzusetzen, die vielfach als fremd erlebt wurden. Außerdem sah man es als Problem an, dass man von denjenigen getrennt war, die 1937 nicht in den BfC gegangen waren und jetzt sich wieder als CV versammelten. Diese Themen beherrschten die Diskussionen der unmittelbaren Nachkriegszeit. Auf einer Besprechung ehemaliger westdeutscher BfC-Gemeinden Mitte August 1945 in Wup-

9 So beispielsweise W. Stücher, Schreiben v. 04.06.1945, ebd., 172f.

10 „Dillenburgischer Beschluss“ v. 13.09.1945: dieser wurde von führenden „Brüdern“ der CV getroffen; abgedr. in: Kretzer (Hg.), Quellen, 200.

11 Schreiben v. Dezember 1945, abgedr. ebd., 198f.

pertal erörterte man die Entwicklung der Brüderbewegung bis 1945. Becker und Hartnack, der bis 1937 zur Führungsgruppe der CV gehört hatte, begrüßten den Weg in den BfC und den BEFG, da letzterer eine Öffnung zu den Baptisten hin darstelle. In einer Resolution erklärten die Vertreter der westdeutschen Brüdergemeinden u. a., dass der BfC keine nationalsozialistische Organisation gewesen sei; man begrüße ausdrücklich den neuen Weg.¹² Ein kritisches Überdenken der Einbindung des BfC in den NS-Staat fand nicht statt. Vielmehr setzte man sich mit der Frage auseinander, weshalb Gott es zugelassen habe, dass Deutschland den Zusammenbruch erleiden musste.¹³ Auch das während der Tagung von Koch gehaltene Referat, das sich ausführlich mit dem Verbot der CV, der Gründung des BfC, der Vereinigung mit den OB und dem Anschluss an den Bund der Baptisten beschäftigte, beinhaltete kein Schuldeingeständnis.¹⁴

Dass Becker sich ganz bewusst weigerte, Schuld einzugestehen, wird erkennbar an einem an den CV-Angehörigen R. Kretzer gerichteten Brief, in dem er sich mit kritischen Anfragen Kretzers bezüglich seines, Beckers, Verhaltens im Dritten Reich auseinandersetzte.¹⁵ Becker erörtert zuerst die Frage, ob man sich als Deutscher schuldig gemacht habe. Dabei macht er deutlich, dass der Schuldbegriff nicht zuletzt auch eine juristische Dimension beinhalte. So habe sich vor 1945 derjenige schuldig gemacht, der sich bei der Beschaffung von Informationen fahrlässig verhalten habe. Als Maßstab für die hier anzuwendende Sorgfalt habe der „Durchschnitt des deutschen Volkes“ zu gelten. Da die meisten Deutschen aber nichts von den negativen Seiten des Nationalsozialismus gewusst hätten, könne man weder dem Einzelnen noch dem Kollektiv der Deutschen Schuld anlasten. Kretzers Auffassung lautete dagegen, die Christen seien während der Zeit des Nationalsozialismus zu indifferent gewesen; erforderlich wäre stattdes-

12 Bericht über die Konferenz ehemaliger BfC-Gemeinden Westdeutschlands am 13./14.08.1945, Privataarchiv Kretzer.

13 Ebd.

14 Rückblick und Ausblick. Referat, gehalten auf der Konferenz ehemaliger BfC-Gemeinden, Privataarchiv Kretzer.

15 Hierzu und zum Folgenden: Becker an Kretzer, 09.11.1946, Privataarchiv Kretzer.

sen eine geistige Resistenz gewesen. Dieser Meinung – so die Entgegnung Beckers – könne man nur dann zustimmen, wenn man um den „nationalsozialistischen Irrweg“ gewusst hätte. Der NS-Staat habe es dagegen verstanden, sich in einem positiven Licht darzustellen; so sei es ihm mithilfe seiner Propaganda gelungen, noch bis 1939 als friedliebend zu erscheinen. Es fällt auf, dass Becker hier mit keiner Silbe von seiner eigenen Person spricht. Wollte er tatsächlich den Eindruck erwecken, er habe den gleichen Wissensstand wie der „Durchschnitt“ der deutschen Bevölkerung gehabt? Dass dies nicht so gewesen ist, dafür ist er selbst Zeuge. So äußerte er sich in einem Verfahren vor einem Spruchgericht dahingehend, dass er dem Angeklagten 1941 „anlässlich einer Reise nach Russland erzählt [habe], dass in Berditsch die Juden zusammengezogen und von der SS grausam ermordet wurden“¹⁶. Also wusste Becker, der 1941/42 zum Wirtschaftsstab Ost abkommandiert worden war¹⁷, schon zu einem relativ frühen Zeitpunkt von den Verbrechen der Nationalsozialisten. Doch diese Kenntnis blendete er in seinem Brief an Kretzer vollständig aus.

Ein schuldhaftes Verhalten in Verbindung mit der Entstehung des BfC wies er ebenfalls entschieden zurück. So sei zwar dessen Gründung aufgrund des Verbotes der CV geschehen, der BfC habe aber in keiner Beziehung zum Nationalsozialismus gestanden. Dies begründete Becker u. a. damit, dass zum einen der Staat an den BfC keine Bedingungen gestellt habe, die nicht auch für andere Gemeinschaften gegolten hätten. Zudem hätten Mitglieder der NSDAP keinen besonderen Einfluss im BfC besessen. Auch habe es keinerlei Veränderung des „innergemeindlichen Lebens“ gegeben. Die oft in inhaltlicher Hinsicht bedenklichen Schriften seit der Gründung des BfC bezeichnete Becker als „Konzessionen im Sprachgebrauch“. Da alle Untersuchungen belegen, dass er, der oft als alleiniger Gesprächspartner der Gestapo fungiert hatte, sehr gut über die Vorgänge informiert war, muss festgestellt werden, dass Becker hier bewusst die Einbindung des BfC in den

16 Bundesarchiv Koblenz, Z 42 IV, 6401, Bl. 36, Verfahren vor dem Spruchgericht Bielefeld, 10.02.1950, Aussage Dr. Becker.

17 Liese, Verboten, 425.

NS-Staat herunterspielte. Er zeigte an dieser Stelle keine Bereitschaft, sich mit seiner eigenen Rolle und der politischen Bedeutung des BfC kritisch auseinanderzusetzen.

Becker selbst schied zwar 1946 aufgrund des Eingeständnisses von politischen Irrtümern aus der Führung des BEFG aus, ließ sich aber 1947 wieder zum stellvertretenden Vorsitzenden wählen und bekleidete dieses Amt bis zu seinem Tod 1963.¹⁸ Aus diesem Sachverhalt wird deutlich, dass er auch später kein schuldhaftes Verhalten bei sich sah. In den Folgejahren nahm die Debatte über das weitere Verbleiben der „Brüder“ im BEFG diese offensichtlich derart in Beschlag, dass weiterhin die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nicht geführt wurde.

Auch die Brüder, die Ende der 40er Jahre aus dem BEFG austraten und den „Freien Brüderkreis“ bildeten, waren nicht bereit, sich mit der politischen Bedeutung des BfC kritisch auseinanderzusetzen. Zwar war man sich noch 1949 nicht sicher, ob es richtig gewesen war, „der Forderung des totalen Staates, eine klar erkennbare Organisation aufzurichten“, nachgegeben zu haben. Vielleicht habe man – wie auch in anderen Bereichen – hier zu viele Konzessionen gemacht. Gleichzeitig aber dankte man Gott, dass er diesen Kreis von „Brüdern“ aus der Exklusivität herausgeführt habe.¹⁹

Aber schon ein Jahr später interpretierte man die Bildung des BfC als eine aufgrund der staatlichen Vorgaben notwendige Maßnahme, um das beschlagnahmte Eigentum „wieder freizubekommen“²⁰. Außerdem habe man aufgrund des Beitritts zum BfC auch wieder öffentliche Gemeindezusammenkünfte abhalten können. Allerdings habe der Staat keinen Einfluss auf das innergemeindliche Leben genommen; die äußeren Forderungen habe man „mehr oder weniger schweren Herzens als notwendiges Übel in Kauf genommen“, weil man sich aufgrund der Aussage in Röm. 13 zum Gehorsam verpflichtet sah. Auch hier be-

18 Jordy, Brüderbewegung, 289f.

19 Bericht v. 10.11.1949 über die Konferenz [des „Freien Brüderkreises“] in Wermelskirchen am 23.10.1949, Oncken-Archiv Elstal.

20 Damit waren v. a. die Räumlichkeiten der CV gemeint.

grüßte man zugleich die damit verbundene Aufhebung der Spaltung der Brüderbewegung in Deutschland.²¹ Die Verbindung mit den Baptisten lehne man jetzt aber ab, weil man sich nicht in eine der Brüdertradition fremde Predigerorganisation einfügen wolle.²² Auch wird nicht hinterfragt, ob der BfC nicht doch mehr gewesen war als die Erfüllung staatlicher Auflagen in organisatorischer Hinsicht. Und mit Jordy wäre zu fragen, ob alle Vorteile das große „Grundübel“ entschuldigten, „den Staat Adolf Hitlers samt Judenverfolgung zu bejahren“²³. Auf der Konferenz 1950 erklärte man, dass die Vorgänge, die zur Entstehung des BfC geführt hätten, „unter Zwang“ geschehen seien.²⁴ Die einfache Logik lautet: gegen staatlichen Zwang kann man sich als Christ nicht wehren. Die Frage stellt sich daher: konnte man es damals nicht besser wissen, oder wollte man sich unangenehmen Erkenntnissen nicht stellen?

Erst 1983 erschien anlässlich des 50. Jahrestages der Übertragung der Macht an Hitler ein Artikel von O. Bastian in der „Botschaft“, der Zeitschrift der Brüdergemeinden, in dem er kritisch das Verhalten der Brüder im Dritten Reich untersuchte. Bastian, der Ortsbeauftragter der BfC-Gemeinde in Schwelm gewesen war und sich wiederholt kritisch mit Becker auseinandergesetzt hatte, knüpfte hier an das Stuttgarter Schuldbekenntnis an und formulierte, dass, wenn schon die Angehörigen der Bekennenden Kirche ihren geringen Widerstand bekennen würden, ein derartiges Bekenntnis für die „Brüder“ noch „in weit höherem Maß“ notwendig gewesen wäre. Hätte man genauer hingesehen, dann hätte man sich nicht „berauscht mit politischer Beeinflussung“ und hätte „echt widerstanden“.²⁵

Aber es dauerte noch einmal zwölf Jahre, bis das Vorhaben eines Schuldbekenntnisses in Angriff genommen wurde. In einem Protokollauszug der Klausursitzung des Bruderrats der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden im BEFG vom 10.-12.03.1995 in Rehe heißt es: „Die

21 „Freier Brüderkreis“: Wir antworten, 5f.

22 Ebd., 6.

23 Jordy, Brüderbewegung, 286.

24 Bericht über die Konferenz [des „Freien Brüderkreises“] in Barmen am 21./22.01.1950, Archiv Wiedenest, Sammlung Zeiger.

25 Bastian, Haben die Brüder...?, 21.

Beratung darüber ergibt, dass das Wichtigste ein Schuldbekenntnis ist. Der Bruderrat sollte dazu allerdings ein eigenes Vorwort schreiben.“ Der vorliegende Textentwurf wurde während der Tagung überarbeitet. Nach der endgültigen Fertigstellung wurde er vom Bruderrat einstimmig verabschiedet. Im Vorwort begründet man die Notwendigkeit einer Erklärung mit dem Hinweis, dass bisher von den Brüdergemeinden noch keine öffentliche Stellungnahme erfolgt sei.

Die Erklärung gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil wird das Versagen hinsichtlich eines Erkennens der wahren Natur der NS-Herrschaft beklagt. Aus einem anfänglichen Irrtum sei Schuld geworden, weil man nicht wahrnahm, was geschah. So habe man Verfolgten die Nächstenliebe verweigert. Im zweiten Teil wird beklagt, dass nach Kriegsende kein öffentliches Bekenntnis erfolgt sei. Stattdessen habe es „Rechtfertigungsbemühungen“ gegeben. Ein typisches Argument lautete, dass der BfC Möglichkeiten für Gottesdienste und Evangelisation geschaffen habe.

Im dritten Teil erfolgt dann ein Schuldbekenntnis. Ausdrücklich erklärt man sich als Brüderbewegung mitverantwortlich für die Verbrechen, die von Deutschen begangen worden seien, da man dem „Unrechtsstaat“ gedient habe. Diese Erklärung des Bruderrates²⁶ wurde den Abgeordneten des Bundesrates des BEFG 1995 vorgelegt. Damit hatte – nach der Erklärung des baptistischen Teils von 1984 – auch die Traditionsgruppe der Brüderbewegung im BEFG ein Schuldbekenntnis abgegeben.

Zum Schluss ist allerdings auf einige Ungenauigkeiten bzw. Unrichtigkeiten hinzuweisen. So heißt es im Abschnitt „Die Zeit nach dem Zusammenbruch“, „dass auf Grund des organisatorischen Zusammenschlusses im BfC das Versammlungsverbot durch die NS-Behörden aufgehoben ... wurde“. Wenn damit gemeint ist, dass das Verbot der CV aufgehoben worden sei, dann ist diese Aussage falsch. Das Verbot bestand bis zum Ende des Dritten Reiches; es wurde ausdrücklich seine Weitergeltung bestätigt. Der BfC stellte deshalb die Gründung einer

26 Es muss darauf hingewiesen werden, dass auch Brüdergemeinden der Arbeitsgemeinschaft angehören, die nicht Gemeinden des BEFG sind.

völlig neuen Gemeinschaft dar.²⁷

Im Abschnitt „Zeit des Dritten Reiches“ wird von einem „staatlicherseits gewünschten Partei- und SS-Beitritt“ gesprochen. Diese Formulierung ist zu pauschal und daher unverständlich. Unklar ist, welcher Zeitabschnitt genau gemeint ist. NSDAP-Mitglieder aus Brüderkreisen gab es schon vor 1937.²⁸ Im April 1933 wurde nach dem massenhaften Parteieintritt von neuen Mitgliedern, den sog. Märzgefallenen, ein Aufnahmestopp erlassen, der 1937 für bestimmte Personengruppen gelockert wurde. 1939 wurde er gänzlich aufgehoben, 1942 wurde wieder eine Aufnahmesperre erlassen.²⁹ Deshalb kann man nicht pauschal davon sprechen, dass ein Parteieintritt erwünscht gewesen sei. Und die gleichzeitige Mitgliedschaft in der SS und in einer Religionsgemeinschaft war nicht unproblematisch.³⁰ Wenn es davor in der Erklärung heißt, dass die Gläubigen in politischer Hinsicht allein gelassen wurden, kann man diese Aussage nur für die Zeit vor dem Verbot der CV gelten lassen. Ab 1937 wurde eindeutig vom BfC für eine politische Tätigkeit im Sinne der NSDAP geworben. Richtig ist an der Erklärung der Brüdergemeinden von 1995, dass u. a. die Distanz zur Politik in der Brüderbewegung ihre Angehörigen „unfähig zur Beurteilung der politischen Situation“ machte. In der Tat ist hier eine wichtige Ursache für das Versagen der Brüderbewegung im Dritten Reich benannt worden.

27 Liese, Verboten, 232.

28 Ebd., 134.

29 Vgl. dazu M. Buchheim, Gutachten des Instituts für Zeitgeschichte, Bd. 1, München 1958, 313-322 (316f.).

30 So hieß es in der Anordnung 63/38 der NSDAP vom 1. Juni 1938, dass Führern und Unterführern in Parteigliederungen und angeschlossenen Verbänden untersagt war, „gleichzeitig eine leitende Stellung in einer religiösen Glaubensgemeinschaft zu bekleiden“ (Bundesarchiv Berlin). Außerdem wurde gerade in der SS der Kirchenaustritt propagiert.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen

- Bibelschule Wiedenest, Archiv des Arbeitskreises „Geschichte der Brüderbewegung“
- Bastian, Otto, Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde in der Zeit des Dritten Reiches, Ms.
- Sammlung Zeiger, Bericht über die Konferenz [des „Freien Brüderkreises“] in Barmen am 21./22.01.1950
- Bundesarchiv Koblenz
- Bestand Z-42, IV, 6401 (Spruchgericht)
- Oncken-Archiv Elstal
- Sammelordner, Hugo Hartnack, „Liebe Brüder“, 10.11.1949 (Bericht über die Konferenz des „Freien Brüderkreises“ in Wermelskirchen, 23.10.1949)
- Privatbesitz Dr. Brockhaus
- Auszug aus dem Protokoll der Sitzung des Bruderrates
- Privataarchiv Dr. Kretzer
- Becker an R. Kretzer, 28.6.1946, ms und 9.11.1946, ms
- Bericht über die Konferenz ehemaliger BfC-Gemeinden Westdeutschlands im BEFG in Wuppertal-Elberfeld am 12. und 13. August 1945
- Koch, Carl: Rückblick und Ausblick. Elberfelder Konferenz der ehemaligen BfC-Gemeinden im BEFG, 1945

Gedruckte Quellen und Literatur

- Bastian, Otto: Wie haben die „Brüder“ die Versuchung des Nationalsozialismus bestanden? in: Die Botschaft 124 (1983), S. 19ff.
- Besier, Gerhard/Sauter, Gerhard: Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985.
- Jordy, Gerhard: Die Brüderbewegung, Bd. 3, Wuppertal 1986.
- „Freier Brüderkreis“: Wir antworten unseren Brüdern, auf: www.bruederbewegung.de
- Kretzer, Hartmut (Hg.): Quellen zum Versammlungsverbot des Jahres 1937 und zur Gründung des BfC, Neustadt an der Weinstraße 1987.
- Liese, Andreas: Verboten – geduldet – verfolgt. Die NS-Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2002.
- Menk, Friedhelm, Die Brüderbewegung im Dritten Reich. Das Verbot der „Christlichen Versammlung“ 1937, Bielefeld 1986.
- Voigt, Karl Heinz: Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Frankfurt a. M. 2005.

Zur Haltung der Brüdergemeinden während der Zeit des Nationalsozialismus und nach dem Zusammenbruch

Vorwort

1995 jährt sich zum 50. Mal der Tag der Beendigung des 2. Weltkriegs und damit der NS-Gewaltherrschaft. Es leben heute nicht mehr viele von denen, die jene Ereignisse miterlebt haben, und manche betrachten das Kapitel daher als abgeschlossen.

Wir müssen uns aber die Frage stellen, wie unsere Väter damals gehandelt und was sie uns damit hinterlassen haben. Gibt es für die heutige Generation Vorbilder aus unserer eigenen Gemeindefradition, die uns helfen, in ähnlichen Situationen zu bestehen?

In diesen Monaten ist in den Medien viel an Dokumentationen, Stellungnahmen, Schulderklärungen, Zeugnissen tätiger Nächstenliebe und verbalen Widerstands aus christlicher Verantwortung heraus veröffentlicht worden. Es lässt erschauern, es bewegt und fordert zum Nachdenken und Stellungnehmen heraus.

Da aber bisher aus den Brüdergemeinden noch keine öffentliche Stellungnahme zu ihrem Verhalten in der NS-Zeit erfolgt ist, halten wir es für dringend erforderlich, uns mit einer Erklärung an die Öffentlichkeit zu wenden. Damit soll ein Anstoß gegeben werden, in Erkenntnis unserer Schuld vor Gott und an Menschen Buße zu tun, Vergebung von Gott zu empfangen und uns befreien zu lassen von der Last dieser Vergangenheit.

Darüber hinaus soll in einer Dokumentation Hilfe zum Verständnis jener wirren Zeit vermittelt werden. Nicht Schuldzuweisung, sondern Verstehen und Lernen und auch Nachahmung des Glaubens muss die Absicht einer solchen Veröffentlichung sein. Auch das Zeugnis vom

Widerstand einzelner Männer und Frauen unseres Gemeindekreises muss darin vermittelt werden.

Richtige Einschätzung unserer und der zukünftigen Geschichte, die Fähigkeit, das Böse zu erkennen, die Bereitschaft zur „Zivilcourage“ und zum Widerstand und damit auch zum möglichen Martyrium im Vertrauen und in der Hoffnung auf den lebendigen Herrn der Geschichte sollen unter uns wachsen.

Erklärung

Die Zeit des dritten Reiches

Die Zeit der NS-Herrschaft traf die Brüdergemeinden in Deutschland unvorbereitet. Bestimmte theologische Überzeugungen wie die Auslegung von Römer 13, die zur kritiklosen Zustimmung zum jeweiligen Staat führte, die Abkehr von jeder politischen Verantwortung und eine nationale Haltung, wie sie vom Kaiserreich her in allen Kreisen der Gläubigen üblich war, hatte die Brüder wie die meisten Christen unfähig zur Beurteilung der politischen Situation gemacht.

Das Versagen lag im Nichterkennen der wahren Natur der Person des „Führers“, der NS-Ideologie und des NS-Staates als widergöttliche und unmenschliche Mächte. Aus anfänglichem Irrtum wurde Schuld, als bei fortschreitender Entwicklung des Bösen die Unrechtsstruktur des Staates immer deutlicher wurde. So hätten Judenboykott, Rassengesetze, die Reichspogromnacht, die Einrichtung der Konzentrationslager, die grausame Behandlung von politischen Gegnern und derjenigen, die die Juden schützen wollten, und schließlich auch der Versuch, mit den Deutschen Christen die evangelische Kirche gleichzuschalten, die Augen öffnen und mindestens zum inneren Widerstand führen müssen, wenn sich schon angesichts der Brutalität des Regimes ein Reden und Handeln gegen das offensichtliche Unrecht wegen der damit verbun-

denen Lebensgefahr zu verbieten schien. Andererseits hat es durchaus Männer und Frauen gegeben, die aus ihrer Christusnachfolge heraus mutig gesprochen, gehandelt und auch gelitten haben.

Aber die Gemeinden passten sich mit ihren verantwortlichen Personen, abgesehen von Einzelfällen, insgesamt der staatlichen Forderung an, wussten sich als Gemeinschaft nicht für das politische Handeln ihrer Glieder verantwortlich, und konnten deshalb auch keine Hilfestellung und Weisung geben. Die einzelnen Gläubigen waren alleingelassen und mussten in Entscheidungssituationen selbst urteilen: Bei einem staatlicherseits gewünschten Partei- oder SS-Beitritt, in der Begegnung mit der Gewalt, bei Einschüchterungen oder in der Beziehung zu Juden und Judenchristen. Stattdessen gab es Begeisterung für den „Führer“, für seine politischen und militärischen Erfolge, für die nationalsozialistische Ideologie, kritiklose Zustimmung für deren Parolen oder auch nur Schweigen aus Unkenntnis oder Furcht und verweigerter Nächstenliebe gegenüber Verfolgten. So wurden Christen, die Gottes Wort liebten, schuldig.

Die Zeit nach dem Zusammenbruch

Leider hat es nach dem Zusammenbruch 1945 kein öffentliches Bekenntnis zu dem Versagen und der daraus folgenden Schuld unter der NS-Herrschaft gegeben. Zwar haben einzelne ihre Vergangenheit vor Gott und zum Teil auch in den Gemeinden bereinigt, aber da es meistens nicht öffentlich bekannt wurde, konnte es die nicht überführen, die weder vor sich selbst noch vor Menschen ihr Verhalten zu überprüfen bereit waren. Damit konnte es auch nicht zu einer umfassenden Buße über das allgemeine Versagen unter der Hitlerdiktatur kommen. Stattdessen gab es Rechtfertigungsbemühungen und sogar Empörung über Versuche, Menschen auf ihre Schuld hin anzusprechen. Die Tatsache, dass auf Grund des organisatorischen Zusammenschlusses im BfC das Versammlungsverbot durch die NS-Behörden aufgehoben und Evangelisation

ermöglicht wurde, diene nun als Entschuldigung für mangelnde Distanz zum Unrechtssystem.

Wir bekennen

Unsägliches Leid ist durch den zweiten Weltkrieg und die Judenverfolgung über viele Millionen von Menschen gekommen. Deshalb liegt eine große Schuld auf unserem deutschen Volk. Auch wir Christen aus den Brüdergemeinden haben teil an dieser Schuld, weil wir uns zum großen Teil der antigöttlichen und von Hass erfüllten nationalsozialistischen Ideologie angepasst, diesem Unrechtsstaat gedient haben und auch an Menschen, besonders an unseren jüdischen Mitbürgern, schuldig geworden sind.

Menschen zu richten, die in einer ganz anderen Zeit und unter ganz anderen Umständen schuldig geworden sind, steht uns Heutigen nicht zu. Wir stellen uns aber unter diese Schuld in der Erkenntnis, dass wir in ähnlichen Situationen selber schuldig werden können, und bekennen sie vor Gott und vor Menschen.

Wir bitten Gott, uns um Jesu Christi willen diese Schuld zu vergeben, uns von dieser Last der Vergangenheit zu befreien und unserem deutschen Volk gnädig zu sein.

Im April 1995

Für den Bruderrat der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden

gez. Michael Zimmermann

gez. Ulrich Brockhaus

Karl Heinz Voigt

Kinderliteratur im methodistischen Traktathaus

(K)inderbücher, Liederbücher, Kinderzeitung und Kindertraktate im 19. Jahrhundert

Dem Pietismus wird „eine durchgreifende Schriftenverbilligung durch missionarische Schenkungen und durch technische Neuerungen“ zugeschrieben.¹ Für den Methodismus kommt eine aktive Beteiligung der Mitglieder ihrer Gemeinschaften an der örtlichen Mission hinzu, die durch die Traktatliteratur in die Lage versetzt wurden, gewinnend für den Glauben tätig zu werden. In England war John Wesley (1703-1791) der Pionier von Literatur, die für einfache Leser geschrieben, zu einem billigen Preis publiziert und im Kleinstformat angeboten wurde. Auch seine Christliche Bibliothek² und eine Fülle anderer Publikationen³ drücken seine missionarischen Aktivitäten durch den Einsatz von Printmedien aus.⁴ Von Anfang an wurden in England und Amerika auch Kleinschriften für die Sonntagsschulen angeboten. Die hier skizzierten Aktivitäten fallen in jene Zeit, von der Mark A. Noll behauptet: „Niemand war erfolgreicher [in der Traktatverbreitung] als die methodistischen Wanderprediger, die nicht nur Prediger des gesprochenen, sondern auch Kaufleute des gedruckten Wortes wurden.“⁵

In neuerer Zeit nimmt die notwendige Beachtung der Frauen in der Forschung zu. Das kann man bisher von den Kindern und der Kinder-

1 Hans-Jürgen Schrader, Die Literatur des Pietismus – Pietistische Impulse zur Literaturgeschichte. Ein Überblick, in: Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, hg. v. Hartmut Lehmann, Göttingen 2004, S. 386-403 (386).

2 Ferdinand Sigg, John Wesley und die 'Christliche Bibliothek'. In: Schweizer Evangelist 60. Jg. (1953), S. 381-385.

3 John Wesley. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 13 (1998), Sp. 914-976 (Bibliographie der Werke Wesleys, Sp. 944-958) (<http://www.bautz.de>).

4 Heimo Ertl, „Dignity in Simplicity“. Studien zur Prosaliteratur des englischen Methodismus im 18. Jahrhundert, Tübingen 1988.

5 Mark A. Noll, Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika, in: Geschichte des Pietismus. Bd. 3, hg. v. Ulrich Gähler, Göttingen 2000, S. 466-531 (488).

literatur nicht sagen. Innerhalb des Methodismus haben die Kinder, besonders durch die Sonntagsschulen, eine Bedeutung gehabt, die bisher kaum ins Blickfeld getreten ist. Es soll hier ein Versuch unternommen werden, Aktivitäten des methodistischen Verlagshauses in Bremen, das ein kircheneigenes Unternehmen war⁶ und daher auch die kirchliche Missionsstrategie widerspiegelt, und die von ihm im 19. Jahrhundert herausgegebene Literatur für Kinder ins Blickfeld zu rücken. Dabei kann es nicht um eine differenzierte Untersuchung der theologischen, sozialen und pädagogischen Inhalte gehen, sondern lediglich um einen groben Überblick, der zu weiteren Forschungen anregen will.

1. Druck von Literatur für Kinder

Die Methodistenkirche hat sofort nach dem Beginn ihrer Arbeit 1849 in Bremen mit der publizistischen Tätigkeit begonnen. Der Bremer Verlag Johann Georg Heyse richtete in der Pelzerstraße 11 – mitten im Zentrum der Stadt – sogar eine Niederlassung für methodistische Verlagsartikel ein. 1854 wurde das Traktathaus, so der Name des Gebäudes und des Verlages der Methodistenkirche in Deutschland und der Schweiz, erbaut. Das Haus diente gleichzeitig als Gemeindehaus und lag an einem strategisch wichtigen Platz für die damals intensive Auswanderer-Begleitung zwischen Bahnhof und Hafen in der Georgstraße 59⁷. Ludwig S. Jacoby (1813-1874) hatte sich durch einen Beschluss des Bremer Senats vom 21. März 1853 den Verkauf von Druckwerken verschiedener Art genehmigen lassen.⁸ Trotzdem musste die Herausgabe der Zeitung „Der Kinderfreund“, die ab Herbst 1853 erschien, nach dem

6 Im Unterschied zur methodistischen Kirche ist es bezeichnend, dass evangelische Kinderliteratur in erheblichem Umfang durch Christian Gottlob Barth gleichsam als Privatinitiative im von ihm selber gegründeten Calwer Verlag herauskam, u. a. sein 1842 begründetes Missionsblatt für Kinder. Barth wurde – wie Jacoby – von der *Religious Tract-Society* in London unterstützt.

7 Die Straßennamen wechselten mehrfach. Die damalige Georgstraße heisst heute Bürgermeister-Smidt-Straße.

8 Staatsarchiv Bremen, Bestand 2-T.2.mm.2.a. – Senatsbeschluss – Abschrift.

Pressegesetz genehmigt werden. Druckereibesitzer Heinrich Leberecht Strack, der die Kinderzeitung herstellte, musste am 24. November 1855 vor der Polizeidirektion erscheinen und acht Fragen beantworten. Eine lautete: „Ob er [der „Kinderfreund“] die Besprechung aller politischen und socialen Fragen ausschließt?“ – worauf Strack mit „Ja“ antwortete. Vorsorglich wurde in jener Zeit der politischen Reaktion auch Jacoby als Herausgeber und Redakteur der Kinderzeitung vorgeladen, um die Angaben des Druckers zu bestätigen. Er erkannte die Aussagen Stracks als richtig an, ergänzte aber, dass die Besprechung der „Mäßigkeitssache“ und der Heilighaltung des „Sabbaths“ – so wurde im 19. Jahrhundert oft der Sonntag bezeichnet – nicht ausgeschlossen sei.⁹ Das Erscheinen des „Kinderfreunds“ als zweite methodistische Zeitung nach dem Kirchenblatt „Der Evangelist“ (seit 1850) wurde weiterhin genehmigt. 1860 erhielt Jacoby auch die Genehmigung zur Einrichtung einer kircheneigenen Druckerei.¹⁰

Damit konnten in Bremen Zeitschriften, Bücher, Traktate und andere Erzeugnisse zu einer Zeit hergestellt werden, als in anderen deutschen Kleinstaaten für Methodisten noch nicht einmal gottesdienstliche Versammlungen erlaubt waren. Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts wurden in Bremen für Kinder nach einer noch unvollkommenen Zusammenstellung anhand früherer Kataloge und Anzeigen Bücher, Schriften, Zeitschriften und Kinderliederbücher produziert und vertrieben, auch für den Verlag der Kirche in Cincinnati/Ohio.¹¹ Das ist zunächst in Gruppen zu gliedern und thematisch zu ordnen.

2. Verschiedene Angebote für die kirchliche Mission

Die von der Kirche herausgegebenen Publikationen hatten natürlich das Ziel, neben der direkten personalen Verkündigung ein damals moder-

9 Ebd.

10 Ebd., Bestand 2-T.1.aa.19.

11 Das Verlagsarchiv ist bei einem Bombenangriff auf Bremen 1944 total vernichtet worden. Viele Schriften sind nicht mehr erreichbar.

nes zweites Medium der Mission zu nutzen. Gerade eine weitverstreute Minderheitenkirche war auf schriftliche Kontakte zu Interessierten angewiesen. Schon 1853 schrieb Jacoby nach Amerika, dass man auch Sonntagsschul-Bücher und das Sonntagsschulblatt sowohl in Deutschland an die zurückgebliebenen Familienangehörigen von Ausgewanderten verschicken könne, aber der Versand auch per Schiff an alle Sonntagsschulen in Amerika möglich sei.¹² Weil Kinder und die Sonntagsschulen in der Strategie des missionarischen Gemeindeaufbaus eine zentrale Rolle spielten, war die Produktion von Literatur für Kinder ein genuines Anliegen der Missionsstrategen. Die kirchenleitende, jährlich tagende Konferenz von 1861 stellte fest, dass „wir die Sonntagsschulen als unumgänglich nothwendig für das Gedeihen unseres Missionswerkes betrachten, und uns auch fernerhin bemühen wollen, auf allen unseren Feldern, wo die Regierungen uns nicht daran hindern, solche zu errichten.“¹³

2.1 Kinderzeitung

Ab Oktober 1853 erschien „Der Kinderfreund“ zunächst monatlich. „Diese Kinderschrift sucht besonders der Jugend die Wahrheit des Evangeliums ans Herz zu legen, bringt wahre Geschichten und Erfahrungen aus der Kinderwelt; erzählt von den heidnischen Missionen und enthält Mittheilungen aus dem Gebiet der Weltgeschichte, der Geographie und der Naturgeschichte.“¹⁴ Schon nach reichlich einem Jahr hat die Zahl der Abonnenten so zugenommen, dass nur „ein sehr geringer Verlust“¹⁵ entstand. Die Zeitung ist mit Holzschnitten ausgestattet, die von der Wesleyanischen Missionsgesellschaft in London und der *Sunday*

12 Brief L. S. Jacoby an Wilhelm Nast v. 25. August 1853. In: Der Christliche Apologete (CA), hgg. v. Wilhelm Nast in Cincinnati/Ohio, 15. Jg. (1853), S. 150.

13 Bericht des Committees über die Sonntagsschule der Konferenz von 1861. In: Der Evangelist, 12. Jg. (1861), S. 3150.

14 Dritter Jahresbericht der Traktat-Gesellschaft der Methodistenkirche in Bremen. In: CA, 17. Jg. (1855), S. 126 u. 130.

15 Ebd.

School Union der methodistischen Kirche in New York zur Verfügung gestellt wurden und aus dem amerikanischen „*Sunday School Advocate*“ stammen. Zum Jahresende 1855 wurde den Kindern eine Preisaufgabe gestellt. Mit der Einsendung ihrer Antworten haben „manche von ihnen große Freude über den Besuch dieser schönen Kinderschrift ausgedrückt“¹⁶. Die erste Tagung der jährlichen Missionskonferenz von 1856 stellte fest, „daß der Kinderfreund uns eine große und nothwendige Hülfe für die Betreibung der Sonntagsschulen ist“¹⁷.

„Der Kinderfreund“ erschien mit den zeitgemäßen Wandlungen in 114 Jahrgängen bis 1966 und wurde danach von einer Kinderzeitung abgelöst. „Der Kinderfreund“ war die früheste von einer Kirche in Deutschland herausgegebene Kinderzeitung.¹⁸ Beispielhaft für den Inhalt und die Gestaltung wird das Jahr 1876 analysiert. Es war die Zeit nach dem Deutsch-Französischen Krieg (1870/71), durch den – zusammen mit der Bildung des deutschen Kaiserreichs – ein wachsendes Nationalbewusstsein entfacht wurde. Das vierseitige, inzwischen wöchentlich erscheinende Blatt hatte sich im Laufe von fast 25 Jahren als „eine mit schönen Bildern ausgestattete Kinderzeitung“¹⁹ etabliert. Die Statistik weist aus, dass 7765 Exemplare in 301 Sonntagsschulen mit 13.355 Kindern und 1214 Mitarbeitern gelesen wurden.²⁰

Die Titelseite zierte im Mittelpunkt ein Bild des segnenden Christus. Er war als Kinderfreund von einer Kinderschar umgeben. Daneben waren ein Sämann (Luk. 8,5) und ein Hirte (Jes. 40,11) abgebildet. Jede Ausgabe enthielt mindestens zwei, oft drei holzgeschnittene Bilder, die zu biblischen Geschichten oder zu einer Erzählung, einer Person oder der Beschreibung eines Tieres in Beziehung standen. Auch ein dazu passendes Bibelwort, in verschiedenen Schrifttypen und dekorativ ein-

16 Der Evangelist, 7. Jg. (1856), S. 1199.

17 Konferenz-Bericht vom 27. September 1856. In: CA 1856, S. 174.

18 Der auch von der *Religious Tract-Society* unterstützte Christian Gottlob Barth gab ab 1842 ein Missions-Blatt für Kinder heraus, aber nicht im Auftrag einer Kirche, sondern als interessierter Pfarrer und Verleger.

19 Anzeigentext. Verhandlungen der 21. Sitzung der Jährlichen Missions-Conferenz von Deutschland und der Schweiz in Zürich, Bremen 1876. Rückseite.

20 Ebd., Statistische Übersicht 1876.

gerahmt, war in jeder Ausgabe zu finden. An jedem Sonntag erschienen einfache exegetische Anmerkungen zur biblischen Geschichte, die dem internationalen Lektionsplan entsprach, dessen Texte außerdem vierteljährlich für die folgenden Wochen angekündigt wurden. Die Kommunikation mit den Sonntagsschülern fand durch „Briefwechsel“ statt. 1876 wurden 40 von Sonntagsschülern unterschriebene Briefe – die Mehrzahl aus der Schweiz – abgedruckt. Es waren fast ausschließlich Mitteilungen über die Sammelergebnisse, die unser „dankbarer Neger mit freundlichem Nicken für die Heidenmission gesammelt“ hat.²¹ Erst eine nähere Untersuchung der Missionsberichte im „Kinderfreund“ und in den vom Traktathaus herausgebrachten Kinderbüchern kann zeigen, ob den Kindern ein anderes Menschenbild vermittelt wurde, als es im damaligen Kontext – vgl. den populären, rassistischen Reim von den „Zehn kleinen Negerlein“ – verbreitet war. Der „Missionsneger“ jedenfalls war bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts in fast allen Sonntagsschulen vorhanden. „Der Kinderfreund“ hat ein Missionsinteresse bei Kindern geweckt, das sie vielfach lebenslang begleitet hat. In den Ausgaben des „Kinderfreund“ von 1876 waren außer einer Bastelanleitung, drei Liedern mit vierstimmigem Notensatz und einigen Gedichten auch 15 Todesanzeigen von Kindern aus Sonntagsschulen veröffentlicht. Weiter wurden biographische Berichte – über oder von Personen überwiegend aus dem Raum der evangelischen Landeskirchen – gedruckt: Johannes Ev. Goßner (1773-1858), mit Bild: Professor Isaak A. Dorner (1809-1884), ein Paulus Boccatus aus Hermannsburg (von Louis Harms – 1808-1865), weiter Johannes Vögtlin, ein Missionar der Norddeutschen Mission. Aber auch dem englischen Romantiker Lord Byron (1788-1824) und einem Wort an Kinder des amerikanischen Evangelisten Dwight L. Moody (1837-1899) kann man begegnen. Auffallend sind die vielen kurzen Mitteilungen über Sonntagsschulen in aller Welt: Statistiken, neue Eröffnungen in europäischen Ländern (Spanien, Schweden und Frankreich), Hinweise auf Entwicklungen und die Bedeutung der Sonntagsschule für die Gemeinden, die Familie und selbst die Gesellschaft. Es gibt einige Hinweise auf Sonntagsschulen in

21 Der Kinderfreund, 24. Jg. (1876), S. 32.

anderen Kirchen, zweimal die Evangelische Gemeinschaft und einmal die Baptisten. Der Redakteur, Prediger Carl Heinrich Doering (1811-1897)²², schrieb aus Amerika an die Kinder einen Brief. Er nahm als Delegierter an der gesamtkirchlichen Generalkonferenz in Baltimore, Md., teil, kaufte aber auch Bilder für den Kinderfreund ein.

Die internationale Weite und die überkonfessionelle Berichterstattung sind im gesellschaftlichen Kontext jener Zeit ebenso bemerkenswert wie die pädagogischen Hinweise für Mitarbeiter. Gelegentlich wird ohne Bedeutungswechsel statt Sonntagsschule auch das Wort Kindergottesdienst verwendet. Die Sonntagsschullehrer werden aufgefordert: „Prediget nicht! Wir wissen wohl..., wie [redebegabte] Lehrer geneigt sind, ihrer Klasse zu predigen.“ Aber wir machen einen „Unterschied zwischen einem guten und einem schlechten Lehrer. Ein guter macht, daß die Kinder ihre Beobachtungen, Gedanken u.s.w. aussprechen, so daß sie sie behalten; der schlechte theilt ihnen eine Masse Unterrichtsstoff mit, der ebenso rasch vergessen als gelernt wird, weil das Kind dabei nicht theilhaftig, nicht selbstthätig ist.“²³ Solche Hinweise gibt es in verschiedener Hinsicht: über Haupt- und Nebensachen in der Diskussion mit den Kindern, über das Singen mit Harmoniumbegleitung, über die Segnungen der Sonntagsschule, die sich keinesfalls auf Felder innerer Frömmigkeit beschränken, sondern ebenso soziale, gesellschaftliche, zwischenmenschliche und persönlichkeitsbildende Aspekte umfassen.²⁴ Es ist selbst ein kurzer Bericht aus den USA über eine Petition zur Sonntagsheiligung an Politiker zu finden. Der Redakteur Doering war eben während seines Dienstes in Oldenburg (1858-1862) selber nebenamtlicher Konsul der Vereinigten Staaten.

22 Carl Heinrich Doering: BBKL Bd. 15 (1999), Sp. 469-473 (<http://www.bautz.de>).

23 Der Kinderfreund, 24. Jg. (1876), S. 48.

24 Ebd., S. 208.

2.2 Kinderliederbücher

1853 publizierte L. S. Jacoby in Bremen das wohl erste christliche Kinderliederbuch in Deutschland²⁵ unter dem Titel „Neuer Liederschatz für die Jugend und zum Gebrauch in Sonntags-Schulen“. Es hatte einen Umfang von 176 Seiten und bot 188 Lieder. Leider ist dem Büchlein im Kleinformat weder ein Vorwort beigegeben, noch sind die Lieder mit den Namen der Textdichter versehen. Es sind lediglich Melodie-Hinweise beigegeben, die aus dem Gesangbuch der Erwachsenen bekannt sind. Fest steht jedoch, dass im Verlag der deutschen Methodisten in den USA, der in Cincinnati/Ohio ansässig war, bereits 1851 ein Gesangbuch unter diesem Namen erschienen war. Man kann bei den ständigen Kontakten zwischen den Bremer Methodisten und dem einflussreichen Wilhelm Nast (1807-1899)²⁶, der im gleichen Verlag in Cincinnati seine Wochenzeitung „Der Christliche Apologete“ publizierte, davon ausgehen, dass es sich um identische Ausgaben des Kinderliederbuches gehandelt hat.

Der „Liederschatz“ zeigt, dass es noch wenig Erfahrungen mit kirchlichen Kinderliederbüchern gab. Die Anlage des Buches erweckt den Eindruck, es sei wesentlich die übliche Gesangbuchstruktur übernommen und kindgemäß angereichert, allerdings in einer Weise, die die Kinder ganz aus der Vorstellungswelt der Erwachsenen sah. Vor den Lob- und Dankliedern, mit denen methodistische Gesangbücher oft beginnen, sind 38 Lieder unter der Rubrik „Frühzeitige Frömmigkeit“ angeboten. Im fünften Abschnitt werden 23 Lieder unter der Rubrik „Sonntagsschule“ zusammengefasst, die bis auf zwei im 20. Jahrhundert nicht mehr in den Büchern zu finden sind. Sonst sind Lieder zu den kirchlichen Festen, Morgen- und Abendlieder, Tischlieder, Geburtstagslieder, Abschiedslieder, selbst Sterbe- und Begräbnislieder für Kinder und Sonntagsschul-Mitarbeiter vorhanden. Dazu kommen Missionslieder (11), die in den Sonntagsschulen, in denen über die Mis-

25 Da die landeskirchliche Sonntagsschularbeit erst 1864 begann, entstand dort erst später ein Bedarf an Kindergesangbüchern.

26 Wilhelm Nast: BBKL Bd. 6 (1993), Sp. 464-468 (<http://www.bautz.de>).

sion informiert und regelmäßig dafür gesammelt wurde, sehr wichtig waren. Die Texte vieler Lieder sind sehr einfach, uns heute zu moralisch und theologisch anspruchslos. „*Simple and plain*“ waren in den vergangenen Jahrhunderten bei vielen Methodisten „Schlüsselwörter, mit denen Predigtstil, Leserkreis und Wirkungsabsicht beschrieben werden“ kann²⁷. Wie man bereit und fähig war, „einfache Predigten für einfache Leute“ zu halten, so gab es auch einfache Lieder für einfache Kinder. In Bremen war die Schulpflicht erst 1844 eingeführt worden. Jugendliche Analphabeten und solche, die in den früheren englischen Sonntagsschulen ein wenig buchstabieren, lesen und rechnen gelernt hatten, gab es damals noch.²⁸

Der „Liederschatz“ ist weniger als ein Ergänzungsliederbuch zum Gesangbuch konzipiert denn als Kindergesangbuch für alle Zeiten und Fälle des Lebens. Benutzer hat er über die methodistischen Sonntagsschulen hinaus gefunden. Das wird deutlich, wenn man die Auflagen mit der Zahl der Kinder in den Sonntagsschulen vergleicht. Insgesamt sind in Bremen bis 1867 vier Auflagen mit 10.150 Exemplaren und ein weiterer Druck als Anhang zum Gesangbuch der Erwachsenen von 1861 erschienen.²⁹ Die Zahl der Methodisten betrug aber 1864 erst 4132 Erwachsene und 2985 Sonntagsschulkinder. 1868 erschien unter der Mitwirkung von Ernst Gebhardt³⁰ ein neukonzipierter „Jugendpsalter“. Der fand 1891 im „Neuen Jugendpsalter“ einen Nachfolger mit 255 Liedern, die mit dreistimmigen Notensätzen versehen waren. Aber er hatte nur eine kurze Lebensdauer, bis eine erweiterte, durch viele neue Lieder bereicherte und mit vierstimmigen Notensätzen versehene Ausgabe im Jahr 1906 erschien. Von seinem Vorgänger hat er nur 172 Lieder übernommen, 168 wurden neu hinzugefügt. „Man war bemüht, diese

27 Ertl, Dignity, S. 63.

28 Karl Heinz Voigt, Die Bremer Sonntagsschule von 1826, in: *Hospitium Ecclesiae*. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte (noch nicht erschienen).

29 Es wurden gedruckt: 1853: 1500; 1858: 5000; 1863: 3000 und 1867: nur 650, weil schon der „Jugendpsalter“ – erschienen 1868 – als neues Kindergesangbuch in Vorbereitung war. Weiter erschien 1861 eine ebenfalls zuerst in Cincinnati (1839) herausgekommene Sammlung geistlicher Lieder für den kirchlichen und häuslichen Gottesdienst. Mit einem Anhang: Neuer Liederschatz ... 4. Aufl. Bremen und Zürich, 544 u. 172 S.

30 Ernst Gebhardt: BBKL Bd. 26 (2006), erscheint demnächst (<http://www.bautz.de>).

Sammlung zu einem wirklichen „Jugendpsalter“ zu gestalten, indem man diejenigen Gesänge, welche dem jugendlichen Gemüt und Verständnis weniger entsprachen, so wertvoll sie auch sonst waren, fallen ließ und dafür nicht nur reichen Ersatz an anderem geeigneterem Singstoff aufnahm, sondern die Zahl der Lieder auch bedeutend vermehrte, durch die Hinzufügung von wirklichen Perlen für die christliche Jugend.“³¹ Zehn methodistische Autoren und Komponisten steuerten 55 Lieder bei.³²

2.3 *Kindertraktate.*

Sie wurden herausgegeben von der Tractat-Gesellschaft der Bischöflichen Methodistenkirche in Bremen. 1855 wurden z. B. 102.000 Kindertraktate gedruckt; zwölf Ausgaben waren Wiederauflagen, neu herausgegeben wurden 22, alle jeweils in einer Auflagenhöhe von 3000. Im gleichen Jahr wurden 85.100 Stück verbreitet; teils verkauft, teils verschenkt. Die Themen der Traktate sind Einladungen zu Bekehrung und Frömmigkeit, sie behandeln ethische Fragen, bieten Vorbilder durch Biographien an und greifen biblische Bilder und Themen auf.³³ Bis 1864 waren etwa 1,2 Millionen Kindertraktate und 84.817 Bücher verbreitet. Das wäre ohne den Einsatz von reisenden Kolporteurs nicht möglich gewesen, denn die Methodistenkirche in Deutschland und der Schweiz war zu dieser Zeit noch sehr klein. Traktate wurde innerhalb der Methodistenkirche seit 1817 publiziert, um „die Armen mit billiger religiöser Lektüre“ zu versorgen.³⁴ Für den Druck und die Verbreitung von Traktaten gab es in der Kirchenordnung Regelungen.³⁵ Während

31 Vorwort Neuer Jugendpsalter, Bremen 1906.

32 Hans Jakob Breiter (4), Ernst Gebhardt (38), Wilhelm Horn (1), Ludwig S. Jacoby (1), Heinrich Mann (1), F. Paulus (1) Carl Fr. Paulus (2), August Rücker (1), Marie Schweikher (2) und J. Urech (4).

33 Themen der Kindertraktate Nr. 25 bis 46. In: Der Evangelist, 7. Jg. (1856), S. 1198.

34 Ludwig S. Jacoby, Geschichte des amerikanischen Methodismus. Zweiter Theil, Bremen 1870, S. 121.

35 Die Lehre und Kirchenordnung der Bischöfl. Methodistenkirche, Cincinnati/New York 1876, §§ 306-313.

das landeskirchliche Comité für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland noch 1884 das Berliner Konsistorium bitten muss, die grundlegende Schrift der Förderers Andreas Graf von Bernstorff (1844-1907) den Gemeinden zu empfehlen³⁶, schrieb die methodistische Kirchenordnung den Herausgebern von Sonntagsschulliteratur vor, auch die Abteilung „Sonntagsschul-Requisiten“ und „Unterrichtsbücher für Sonntagsschulen“ zu betreuen.³⁷ All das zeigt die hohe Wertschätzung der Arbeit mit den Kindern und die Bedeutung, die man der Sonntagsschule zumaß.

2.4 Kinderbücher

Bücher und Schriften mit Geschichten, Berichten, Lebensbildern und Reiseberichten wurden in verschiedenem Umfang publiziert. Kleine 32seitige Hefte gab es als „Belohnungen“ für den fleißigen Sonntagsschulbesuch und das wöchentliche Lernen eines Bibelverses. Die „Sprüche“, für die später Spruchbücher gedruckt wurden, waren auf farbigem Papier in größeren Bogen gedruckt und zum Abtrennen wie Briefmarken perforiert. Die umfangreicheren Schriften und Bücher waren für den Vertrieb, teilweise auch für die Geschenke in den Weihnachtsfeiern³⁸, aber auch für die damals üblichen Sonntagsschul-Bibliotheken bestimmt. Viele Kinder kamen aus armen Familien und hätten sich kaum einmal ein Buch leisten können. Die Sonntagsschule förderte das Lesen und nutzte gleichzeitig die kindliche „Lesewut“ zur Vermittlung von biblischem Wissen und ethischen Werten.

Einige Kolporteure, die eine Art Hausierhandel mit christlichen Büchern und Bibeln betrieben, waren dazu fest angestellt. Sie organisierten auch einen speziellen Service, um „Bücher von gediegenem

36 Brief Comité zur Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland v. 28. Mai 1884. EZA Best. 7/2527.

37 Lehre und Kirchenordnung, § 321.

38 Nach einem Bericht „Die Weihnachtsfeier“ der Methodisten im Krameramtshaus in der Zeitung „Der Bürgerfreund“ v. Januar 1851, S. 12 f, wurden die Bücher „verloost und in eine Tüte mit verschiedenen Nüssen, Feigen, Mandeln, einige Äpfel und Kloben gegeben“.

und ausschließlich religiösen Inhalt“ allen interessierten Familien in die Häuser zu bringen und nach acht Tagen wieder auszuwechseln. Dieser Service umfasste gewiss auch Kinderbücher.³⁹

Inhaltlich handelte es sich überwiegend um Erzählungen, die Erfahrungen von Gottes Handeln, von seinem Führen und Leiten, aber auch von der Notwendigkeit der Bekehrung vermittelten. Es gab kolorierte Bilderbücher zu den Personen des Alten Testaments und Geschichten über den Stern von Bethlehem, den guten Hirten und die Kinder im Tempel. Manche Geschichten handelten von Erfahrungen der Waldenser oder von Hugenotten. Biographien gab es von Martin Luther (1493-1546) genauso wie von John Wesley. Ein Bändchen mit Kinderpredigten des berühmten anglikanischen Bischofs John Charles Ryle (1816-1900) wurde in deutscher Übersetzung angeboten, desgleichen die übersetzten *Sermons for Children* (1876) des methodistischen Predigers Mark Pearse (1842-1930). In den Sonntagsschulen spielte von Anfang an die weltweite Mission eine große Rolle. 1867 kam ein illustriertes Missionsbüchlein heraus, 1874 ein Missionsatlas über Indien und China mit Bildern und einem Begleitheft zum Ausmalen für Kinder. Schließlich wurde ein von der Wesleyanischen Missionsgesellschaft in London herausgegebenes Buch publiziert, das von didaktischem Interesse ist, weil damals schon „Tante Elisabeth's Reise um die Welt in Begleitung ihrer Neffen und Nichten“ die Missionsstationen der im ganzen *Commonwealth* und darüber hinaus engagierten Wesleyaner besuchte. Selbst das Leben der Hindus wurde den Kindern durch ein Büchlein nahegebracht. In diesem Zusammenhang muss auf ein Buch etwas ausführlicher eingegangen werden. Die Amerikanerin Elizabeth Harriet Beecher-Stowe (1811-1896), verheiratet mit einem Theologie-Professor, schrieb 1852 das schon im ersten Jahr des Erscheinens in 120 Auflagen in den USA und 300.000 Exemplaren in Deutschland publizierte Buch „*Uncle Tom's Cabin*“/„Onkel Toms Hütte“, um die Grausamkeit der Sklaverei ins Licht der Öffentlichkeit zu ziehen. „Trotz des wichtigen Anliegens des Buches, eine Anklage gegen die Sklaverei in

39 Erster Jahresbericht der Traktatgesellschaft der Bischöflichen Methodistenkirche für Deutschland. In: CA, 15. Jg. (1853), S. 50.

den Südstaaten der USA zu sein, bleibt die Autorin in der Charakterisierung der Schwarzen den stereotypen Vorurteilen der Zeit verhaftet, so daß sie Onkel Tom als zufriedenen, geduldigen und freundlichen, demütigen, gutmütigen, kindlichen und weichen Menschen darstellt.⁴⁰ Als nach Abschaffung der Sklaverei 1864 befreite Sklaven der ersten Universität für Farbige aus Nashville/Tenn. durch Europa reisten, um als *Jubelee Singers* – in Deutschland oft als „Jubiläumssänger“ gefeiert – in gutgefüllten Konzertsälen Geld für die akademische Ausbildung von freigelassenen Sklaven zu sammeln, begleitete sie in England „der wahre Onkel Tom“. Er konnte authentisch Zeugnis von seinem Leben geben. 1878 veröffentlichte das Traktathaus eine Übersetzung von dem Buch Josiah Hensons, „Der wahre Onkel Tom. Seine Lebensgeschichte, von ihm selbst erzählt“.

3. Sonntagsschul-Bibliotheken

Die Mehrzahl der Kinder in den Sonntagsschulen kam aus einfachen Familien. Oft lebten sie in Dörfern oder Kleinstädten, wo es weder eine Buchhandlung noch eine Leihbücherei gab. Auch in den größeren Städten war der Erwerb von Büchern oder gar Kinderbüchern fast ausschließlich gutsituierten Familien möglich. Darum wählten nicht nur die wandernden Kolporteure den ungewöhnlichen Weg, Bücher leihweise in die Häuser zu bringen und danach wieder zu tauschen. Sonntagsschulen hatten in der Regel eine eigene Leihbibliothek, die von einem Bibliothekar betreut wurde. Sonntag für Sonntag konnten die Kinder Bücher tauschen. Der Bibliothekar ging zu den Sonntagsschulklassen und händigte den Kindern das jeweils gewünschte Buch aus. Die Bibliotheken waren überwiegend mit Veröffentlichungen des eigenen Verlages ausgestattet. 1876 hatten von 301 Sonntagsschulen in Deutschland und der Schweiz 295 eine eigene Bibliothek. Sie wiesen an den verschied-

40 Albert Schug/Reinhard Tiesbrummel, Rassismus und Kolonialismus, in: Die Bilderwelt im Kinderbuch. Kinder- und Jugendbücher aus fünf Jahrhunderten, Köln 1988 (Ausstellungskatalog), S. 93-95 (94f).

denen Orten einen Bestand von zwischen 50 und 650 Bänden aus.

Mit diesem Arbeitszweig wollte die Kirche christliche Literatur in die Häuser bringen. Ihre Mission sah sie in der Verkündigung durch die Bücher, ihrem Beitrag zur Werteorientierung und in der Möglichkeit der Bildung durch Lektüre.

Die Herstellung und Verbreitung von Literatur für Erwachsene wie für Kinder war durch die Kirchenordnung angeordnet, und die Organisationsstrukturen dafür waren überregional festgelegt.

4. Finanzierung der Literaturherstellung

Der Druck von Büchern, Traktaten und anderer Sonntagsschul-Literatur wurde auf unterschiedliche Weise finanziert. Genauere Aufschlüsse ergeben sich aus den Jahresberichten der in Bremen ansässigen Traktatgesellschaft. Sie verstand sich als eine Tochtergesellschaft der 1817 gebildeten *Methodist Episcopal Tract Society*, deren Sitz in New York war. Diese „Muttergesellschaft“ steuerte Jahr für Jahr einen erheblichen Beitrag zu den Herstellungskosten in Bremen bei. Der Zuschuss sank während des Bürgerkrieges in den USA, der zu finanziellen Problemen im amerikanischen Teil der Kirche führte. Ein weiterer regelmäßiger Zuschuss kam von der 1799 gegründeten *London Tract-Society*.⁴¹ Beide Gesellschaften bestritten im Schnitt etwa zwei Drittel des Haushaltes für das Traktathaus als Publikationsabteilung der methodistischen Kirche. Auch Holzschnitte und Manuskripte, die von der *Wesleyan Methodist Missionary Society* zur Verfügung gestellt wurden, erwiesen sich als lukrative Hilfe. Jacoby konnte insbesondere seine Traktate

41 Während die *Continental Society* durch die Förderung erwecklicher Predigt „die Erweckungsbewegung auf dem Kontinent unterstützen und den weithin herrschenden Rationalismus brechen [wollte], ohne dadurch die bestehenden kirchlichen Ordnungen aufzulösen“ (L. Rott, *Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung...*, Frankfurt 1968, S. 86), unterstützte die *Religious Tract-Society* mit gleicher Motivation und gleichen Zielen die Herausgabe christlicher Literatur. Empfänger von finanzieller Unterstützung waren u. a. Christian Gottlob Barth und J. G. Oncken. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Jacoby eine Schrift über die Kindertaufe aus Mitteln der *London Tract-Society* mitfinanziert hat.

und den „Kinderfreund“ dadurch preisgünstig mit Bildern ausstatten. In den entstehenden Gemeinden wurden lokale Traktatgesellschaften gebildet, die Traktatfeste feierten, Gelder sammelten und diese an ihre zentrale Gesellschaft in Bremen abführten. Ein weiterer Anteil ergab sich aus Verkaufserlösen, denn die Traktate wurden nicht alle kostenlos verteilt, sondern teilweise durch verkaufende Kolporteurs, die von Haus zu Haus gingen, vertrieben; gelegentlich wurden auch andere Traktatverteiler wie z. B. ein Steinsetzer Friedrich Wilhelm Grünwald in Königsberg mit Schriften versorgt.

Der Kontakt zu den finanzierenden Gesellschaften wurde von Bremen aus vorrangig durch Jacoby gepflegt. Als er 1859 nach London reiste, teilte er den Lesern des Sonntagsblattes mit: „Mein Hauptzweck war, der Religiösen Traktat-Gesellschaft in London die finanziellen Verhältnisse unserer Traktat-Gesellschaft persönlich zu schildern und um ihre Unterstützung zu bitten.“⁴² Tatsächlich war es zu einer heftigen öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Baptisten Johann G. Oncken (1800-1884) gekommen.⁴³ Jacoby soll theologisch gegen die von Oncken mit Nachdruck vertretene Lehre von der Prädestination zu Felde gezogen sein. Oncken, der selber von der *Religious Tract-Society* gefördert wurde, hatte sich darüber in London beschwert.⁴⁴ Die dortige Gesellschaft hatte daraufhin die Unterstützung Jacobys für das Jahr 1859 auf 20£ eingeschränkt, aber 1860 wieder auf 65£ erhöht. Jacobys Reise scheint Wirkung gezeigt zu haben. Das war gerade in dieser Zeit besonders wichtig, weil er in Bremen für die Einrichtung einer Druckerei beträchtliche finanzielle Aufwendungen hatte und – wie bereits erwähnt – die finanzielle Unterstützung aus den USA infolge des Bürgerkrieges deutlich zurückgefahren war. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Jacoby mit Hilfe der *Religious Tract-Society* in

42 Ludwig S. Jacoby, *Meine Reise nach England*. In: *Der Evangelist* (1859) S. 1885 ff.

43 Vgl. dazu: *Der Evangelist*, 9. Jg. (1858), S. 1742, 1820f, 1861 und *Missionsblatt der Gemeinde getaufter Christen*, hg. v. J. G. Oncken, 8. Jg. (1858), S. 175, danach Beilage Nr. 3/1859, S. 49-64.

44 Unveröffentlichter Brief Ludwig S. Jacobys an *Wesleyan Methodist Missionary Society* (WMMS) v. 9. April 1859. Archiv der WMMS: School of Oriental and Africa Studies Library, London. Bestand: Correspondence Europe. Germany 1821-1872.

Farge, nördlich von Bremen, für englische Familien der anglikanischen und wesleyanischen Kirche, die als Spezialisten für die Fabrikation von Steingut dort mehrere Jahre tätig waren und von ihm betreut wurden, eine Bibliothek für Erwachsene und Kinder einrichtete.

5. Dienst am Kinde – Freikirche und Landeskirche

Insbesondere die Bischöfliche Methodistenkirche hatte den amerikanischen Typ der Sonntagschule seit 1850 in Deutschland und der Schweiz verbreitet. In den Landeskirchen wurde die Sonntagsschule erst nach dem Besuch des amerikanischen Kaufmanns Albert Woodruff (1807-1891)⁴⁵ eingeführt. Er bereiste Deutschland im Herbst 1863 gemeinsam mit dem früher in Bremen ansässigen und mit einer Engländerin verheirateten Kaufmann Wilhelm Bröckelmann (1816-1892)⁴⁶ und warb in Verbindung mit der *American Sunday School Union* für die Übernahme dieses Typs von Kinderarbeit in den deutschen Landeskirchen. Ein danach mit der Unterstützung der *Londoner Sunday School Union* in Berlin gebildetes Comité für die Förderung der Sonntagsschulsache⁴⁷ erreichte beim Evangelischen Oberkirchenrat Unterstützung für diesen Arbeitszweig. In dem ersten Kontakt mit der kirchenleitenden Behörde schrieb das "Comité": „Kam auch die erste Anregung zur Einrichtung der evangelischen Sonntagsschulen in Berlin aus England und Amerika⁴⁸, so ist doch diese hier neue Art der Kindergottesdienste nichts spezifisch Englisches oder Amerikanisches.“⁴⁹ Durch die Hausbesuche

45 Albert Woodruff: BBKL Bd. 14 (1998), Sp. 66-70 (<http://www.bautz.de>).

46 Johann Wilh. Bröckelmann: BBKL Bd. 15 (1999), Sp. 361-367 (<http://www.bautz.de>).

47 Ihm gehörten Sup. Lic. Strauß, Pastor der Sophienkirche, Pastor Viedebandt, St.-Johannis-Kirche, Johann D. Prochnow, ebd. – vgl. BBKL Bd. 19 (2001), Sp. 1095-1104 (<http://www.bautz.de>), und Otto Neuhaus, alle Berlin, an.

48 Früher hatte schon der aus England zurückgekehrte Pastor Eduard Th. W. Kuntze (1799-1862); vgl. BBKL Bd. 4 (1992), Sp. 826-828 [<http://www.bautz.de>] Sonntagsschulen organisiert, ebenso sind Sonntagsschulen der ersten Baptistengemeinde und der Methodistenkirche in Berlin nachgewiesen.

49 Schreiben des Sonntagsschul-Komitees an den Ev. Oberkirchenrat o. D. (Nov. 1867). EZA, Best. 7/2525.

der Mitarbeiter kann sich eine Erfahrung fortsetzen, „die tausendfach in England gemacht worden ist, daß die Sonntagsschule die specielle Seelsorge auch in solchen Häusern fördert, welche sonst von Kirche und Pastor entfremdet waren und geblieben wären“⁵⁰. 1868 kann das Sonntagsschul-Komitee über 66 Sonntagsschulen in Deutschland und 19 in der deutschen Schweiz berichten. 13.652 Kinder mit 1203 Unterrichtenden sowie 3335 Abnehmer von Sonntagschul-Zeitungen sind vom „Comité“ erfasst. Als die weitere Entwicklung sich nicht in dem erhofften Maße verwirklichte, schrieb das „Comité“ 1884 erneut an den Oberkirchenrat und bemerkte, „daß in den letzten Jahren die Gründung neuer Sonntagsschulen innerhalb der Landeskirchen nicht in den Proportionen erfolgt ist, die nach den früheren günstigen Erfahrungen zu erwarten standen, während doch rührige Dissentergemeinden, wie Baptisten und Methodisten trotz ihrer geringen Mitgliederzahl auf diesem Gebiete überraschende Erfolge zu verzeichnen haben.“⁵¹ Gerade in diesem Jahr, in dem auch durch die Evangelisationen des deutsch-amerikanischen Methodistenpredigers Friedrich von Schlömbach (1842-1901)⁵² – die er in Berliner landeskirchlichen Gemeinden durchführte – allerhand Unruhe entstanden war, hatte ein solcher Hinweis für die Kirchenleitung eine alarmierende Wirkung.

Dieser Seitenblick auf die Situation in den Landeskirchen zeigt, wieviel stärker die Arbeit an den Kindern, die noch keine Vorurteile hatten und weitgehend aus kirchenfernen Familien kamen, von den Freikirchen als missionarische Chance ergriffen wurde. Das wiederum war für die Kirchenleitungen auch ein Motiv, die Sonntagsschularbeit aufzugreifen und in die Kirche zu integrieren. Die statistischen Zahlen der methodistischen Kirche und der durch sie verbreiteten Kinderschriften, denen man die umfangreiche Erwachsenenliteratur noch hinzuzählen muss, zeigen, dass die enorme Wirkung dieser kleinen Kirche gar nicht ohne den Einsatz der Medien vorstellbar gewesen

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Brief Comité zur Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland, J. D. Prochnow u. a., an den Ev. Oberkirchenrat v. 28. 5. 1884. EZA, Best. 7/2527.

⁵² Friedrich von Schlömbach: BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 306-314 (<http://www.bautz.de>).

wäre. Damit sind zwei – vielleicht drei – Fragen für die heutige Arbeit mit Kindern aufgeworfen. Erstens: liegen die Kinder als Empfänger der Botschaft noch zentral im Blick- und Tätigkeitsfeld der Gemeinden? Zweitens: ist sich die Kirche der Bedeutung der Medien in einer Mediengesellschaft bewusst und sucht sie auf diesem Wege die Öffentlichkeit? Schließlich drittens: ist die methodistische Kirche wirklich eine missionarisch engagierte Kirche, die möchte, dass „allen Menschen geholfen“ werde, wie Jacoby es in seiner Predigt am Beginn der Mission in Deutschland proklamierte und dabei den Kindern eine zentrale Rolle zumaß?⁵³

53 Predigt über 1. Timotheus 2,4 am 23. Dezember 1849 im Saal des auch für die Medien zentral gelegenen damaligen Bremer „Krameramtshauses“, des heutigen Gewerbehauses. Für diese Predigt wurde vorher in der Presse geworben und über sie anschließend in den Zeitungen berichtet.

Buchbesprechungen

Moshe Aumann, **Juden – Christen – Israel. Nach 2000 Jahren Verfolgung und Feindschaft – ein Neuanfang.** Brunnen, Gießen 2005, 349 S. ISBN 3-7655-1362-8; € 29,95

Der jüdische Diplomat, Journalist und Schriftsteller Moshe Aumann, Fachmann in Fragen des jüdisch-christlichen Dialoges, ergänzt mit seinem kritischen Beitrag die Reihe der Veröffentlichungen über den Paradigmenwechsel der Theologie nach der Schoa.

1926 in Frankfurt am Main geboren, 1938 in die USA emigriert, war er 35 Jahre im aktiven Dienst des Außenministeriums Israels, darunter drei Jahre tätig an der israelischen Botschaft in Washington als Gesandter des Botschafters für die Beziehungen zu den christlichen Kirchen.

Von daher versteht sich auch der Dreieckstitel des Buches. Das Wort Israel ist bei ihm wesentlich politisch zu verstehen und weist hin auf den 1948 neu gegründeten Staat Israel. In diesem Sinne interessiert er sich besonders ausführlich für das politische Verhältnis der römisch-katholischen Kirche als Vatikanstaat zu Israel und die diplomatische Nachkriegsentwicklung bis hin zum „Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel“, der am 30. Dezember 1993 in Jerusalem unterzeichnet wurde (in der dt. Übersetzung abgedruckt S. 277-283).

In sich wiederholenden Bemerkungen gesteht Aumann der römisch-katholischen Kirche eine Vorreiterrolle zu, die eigentlich dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf gehört, der in seiner Gründungsversammlung im August 1948, nur drei Monate nach der Staatsgründung Israels, bereits eine Solidaritätserklärung mit den Juden abgab, die auch die späteren Verabschiedungen und Dokumente bestimmt hat. An der Genfer Ökumene hat die römische Kirche bekanntlich keinen Anteil.

Nachdem Aumann den Leser einführend im ersten Kapitel bekannt macht mit dem jüdischen Ethos und der Art des jüdischen religiösen Denkens, ausgehend von den zwei zentralen Überzeugungen des jüdischen Glaubens, der „Anerkennung der allumfassenden Einzigartigkeit Gottes“ und des Bewusstseins einer „besonderen Aufgabe des jüdischen Volkes innerhalb der menschlichen Völkerfamilie“, kommt er sehr bald zu dem nach der Schoa stattgefundenen Paradigmenwechsel, der endlich den Weg frei macht zu

einem vernünftigen und hoffnungsvollen Dialog zwischen dem Christentum und dem Judentum.

Nach einem kurzen Einblick in die Kirchen- und Weltgeschichte ist das weitere Buch im wesentlichen geprägt von einer akribischen Spurensuche und ausführlichen Dokumentation über die „Veränderungen im christlichen Denken“ und der christlichen Theologie, wodurch sich die Einstellung der Kirchen zum Judentum und jüdischen Volk neu bestimmt.

Dieser dokumentarische Teil füllt allein 137 Seiten des Buches und ist aufgeteilt in das Kapitel 6 „Die Dokumente“ (S. 93-134) und den großen Anhang, in dem die Originaltexte der wichtigsten Dokumente veröffentlicht werden. Es handelt sich um 17 Dokumente auf den Seiten 233-329.

Dokumente sind nach der Auffassung des Autors für den Dialog deshalb so wichtig, weil sie im Gegensatz zu anderen Kommunikationsformen mit gleichem inhaltlichen Gewicht eben doch „eine offizielle Formulierung eines theologischen Grundsatzes oder Dogmas von höchster kirchlicher Ebene“ haben (S. 93) und darum zur Verbindlichkeit verpflichtet.

Da nun der Autor einen großen Teil seines Wissens über die verschiedenen protestantischen Kirchen in den USA erworben hat, werden für die protestantischen Kirchen hauptsächlich Dokumente der amerikanischen Kirchen und ihr Verhältnis zum Judentum vorgestellt.

Dadurch fehlen diesem Buch leider einige der wichtigsten Stellungnahmen der deutschen und europäischen Kirchen, wie zum Beispiel die „Leuenberger Texte 6“ der Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa „Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden“, erarbeitet in den Jahren 1996 bis 1999 und am 24. Juni 2001 verbindlich verabschiedet. Desgleichen fehlt der Text der „Charta Oecumenica“, ein Wort der Konferenz Europäischer Kirchen, zu der die meisten reformatorischen, anglikanischen, freikirchlichen und altkatholischen Kirchen gehören, verabschiedet am 22. April 2001 in Straßburg.

Auch die deutschen Baptisten hätten gehört werden sollen, die als Teil des Bundes Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden die größte deutsche klassische Freikirche bilden und deren sechsseitige „Drucksache 015 des Bundesrates 1997“ mit ihrem Schuldbekenntnis und der Darstellung einer erneuerten Theologie eine vorbildliche deutsche Dokumentation ist. Eine Dokumentation aus dem Land der Täter des Holocausts hat ein ganz anderes und größeres Gewicht als die in diesem Buch vorgestellten „gemischten Signale“ der wieder einmal gegensätzlich orientierten nördlichen und südlichen Baptistenbünde der USA von 1995 (S. 120-122) und der gut gemeinte Vermittlungsversuch

einer amerikanischen „Baptistischen Allianz“ aus Virginia (Anhang K, S. 284-286).

Zu den wichtigsten Kapiteln gehört auch das achte: „Mission – Zeugnis – Dialog“. Hier geht es sowohl um die Fragen der sogenannten Judenmission und des Prosyletismus als auch um die Bedingungen, die ein konstruktiver Dialog braucht. Die jeweils „jüdische Sicht“ zum Thema „Zeugnis“ und „Prosyletismus“ und zum „jüdisch-christlichen Dialog“, auch wenn sie beim Begriff „Mission“ für beide Seiten in einer Grauzone endet, die einen gemeinsamen Nenner unmöglich macht, sollte vom Leser besonders beachtet werden.

Zusammenfassung: Der in diesem Buch selbst stattfindende Dialog hat seine Besonderheiten darin, dass das Buch erstens von einem Juden geschrieben wurde, der ohne Animosität die Probleme und Fakten, aber auch die bleibende Notwendigkeit dieses Gesprächsprozesses darstellt. Nachdem Aumann den Paradigmen- oder theologischen Kurswechsel in den christlichen Kirchen positiv bestätigt hat, stellt er sich zweitens am Ende des Buches der bedeutsamen Frage, ob „die jüdische Seite überhaupt eine Antwort auf diese Entwicklung innerhalb der christlichen Kirchen geben“ muss (S. 227). Dabei weist er darauf hin, dass die jüdische Antwort teils zögerlich, teils negativ ausfällt, denn viele Juden sind heute noch tief verletzt und der Meinung, dass es „allein Aufgabe und Verantwortung der Christen“ sei, den Kampf „gegen den Antisemitismus und [für] die Vermeidung einer neuen Schoa“ zu sorgen (S. 230). Dagegen meint Aumann, die „Stimmen der Veränderung, die von christlicher Seite ausgehen“, müssten „von jüdischer Seite ihr angemessenes Echo finden“ (S. 231). Er begründet dies mit dem Amalek-Komplex. Es sei durchaus die Pflicht der Juden, die letzten Spuren des „amalekitischen Antisemitismus“ auszurotten. Denn Gott habe am Sinai dem jüdischen Volk die Tora gegeben und in dieser dem jüdischen Volk den Auftrag erteilt: „Du sollst die Erinnerung an Amalek austilgen unter dem Himmel“ (Dtn. 25,19). Es versteht sich von selbst, dass eine solche Haltung für die Messiasleute unter den Nationen, die sich Christen nennen, eine entsprechende Reaktion provoziert, die darin bestehen wird, sich an diesem geistlichen Kampf gegen den Ungeist des Amalek entsprechend zu beteiligen und dem Ungeist des Antijudaismus in unseren Völkern, wo auch immer er entsteht oder zu finden ist, mit aller Macht entgegenzutreten. Eine geistliche Liturgie der evangelischen Marienschwesternschaft am Ende des Buches zeigt dazu den Weg des Gebetes und der Buße (S. 316-329). Allein dabei kann es allerdings nicht bleiben.

Klaus Jakob Hoffmann

Martin Forster/Hanspeter Jecker (Hrsg.), **Faszination Heiliger Geist. Herausforderungen charismatischer Frömmigkeit**. Mit Beiträgen v. N. Blough, B. Ott, H. C. Rust, L. Schweitzer, P. Zimmerling u. a., Neufeld Verlag/Ernst Franz Verlag, Schwarzenfeld/Metzingen 2005, 190 S. ISBN 3-937896-13-9; € 12,90

„Wenn es ein Thema gibt, welches sich seit einiger Zeit beharrlich ganz zuoberst auf der Liste dringender Anliegen von einzelnen Christen wie auch ganzer Gemeinden zu halten vermag, dann ist es die Sehnsucht nach geistlicher Erneuerung“ – so der Bienenberger Kirchengeschichtler und Ethiker Hanspeter Jecker auf dem von seinem Seminar ausgerichteten Symposium „Faszination Heiliger Geist – Herausforderungen charismatischer Frömmigkeit“ im Juni 2004. Die Hauptreferate dieser Tagung liegen nun, ergänzt durch darauf erfolgte Antworten sowie Erfahrungsberichte aus den Mennoniten- und Täufergemeinden, in gedruckter Form vor.

Das Einleitungsreferat von Peter Zimmerling (damals noch Privatdozent in Mannheim und Heidelberg, heute Professor für Praktische Theologie in Leipzig) lieferte auch direkt den Buchtitel: „Faszination Heiliger Geist“. Inhaltlich stark an seine Habilitationsschrift¹ angelehnt, will Zimmerling aufzeigen, dass charismatische Bewegungen mit – erstens – ihrer erlebnisorientierten Spiritualität und – zweitens – ihrer Verwandtschaft mit der Esoterik (ein gewagter Vergleich!) im Trend der Zeit liegen, drittens quasi eine spirituelle Reaktion auf die Postmoderne sind und viertens die Geistvergessenheit überwinden, indem sie die Antwort auf theologische Defizite der traditionellen westlichen Christenheit geben.

Etwas aus dem Rahmen fällt der zweite, von dem Pariser Kirchenhistoriker und Leiter des dortigen Centre Mennonite, Neal Blough, stammende Beitrag. Blough führt Pilgram Marpeck und die Straßburger „Spiritualisten“ in die aktuelle Diskussion ein, greift dabei auf das Umfeld der Reformation besonders in Straßburg zurück, stellt kurz die sog. Spiritualisten Ziegler, Bündlerlin, Entfelder, Schwenkfeld, Hoffman und Jost vor und erläutert Marpecks Antworten auf den Spiritualismus. „Genau wie die charismatische Bewegung heute stellt uns die Debatte, der wir uns nun widmen wollen, dieselbe fundamentale Frage christlicher Theologie: Welche Verbindung gibt es zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, zwischen dem Geistigen

1 P. Zimmerling, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch (KKR 42), Göttingen 2001.

und dem Materiellen, zwischen dem Geist und dem Buchstaben?“ (36f.) Die „spiritualistische Gefahr“ sieht Blough – analog zu Marpeck in dessen zeitgenössischer Auseinandersetzung – bei den Charismatikern in folgender Einstellung: „Die materielle Welt ist zum Verschwinden verurteilt und darum ist jede äußere Manifestation des Glaubens letztlich nicht entscheidend und nicht wirklich im Geist verankert“ (39), wobei mit „äußerer Manifestation“ natürlich nicht die von vielen Charismatikern ja gerade geschätzten „Toronto-Phänomene“ gemeint sind, sondern alles zur irdischen Schöpfungsordnung Gehörende.

Ein kurzes Referat von Heinrich Christian Rust geht auf die „Gemeinde Jesu in der Auseinandersetzung mit den Mächten der Finsternis“ ein. Vom Wandel des Weltbildverständnisses ausgehend, streift Rust die biblische und theologiegeschichtliche Interpretation des Bösen und unterscheidet diverse Ebenen satanischen Wirkens, um schließlich zu seinem Hauptpunkt, dem Befreiungsauftrag der Gemeinde Jesu, zu kommen, den er mit hilfreichen Beobachtungen, Erkenntnissen und Ratschlägen ausführt. Ein Wort zur „geistlichen Kampfführung“ beschließt den persönlich und seelsorgerlich geprägten Beitrag.

Eine Replik dazu bietet Arnold Neufeldt-Fast, indem er versucht, „das Gespräch weiterzuführen mit der Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer eschatologisch-christologischen Deutung der Erfahrung wie auch der Erfahrung der Mächte“, und außerdem „ein Plädoyer für den Vorrang und die wesentliche Rolle des versöhnten Lebens der christlichen Gemeinde gegen die Mächte der Finsternis“ hält (75).

Bei weitem nicht in allen Freikirchen liegen die Dinge so, wie Louis Schweitzer, Direktor der französischen Ecole Pastorale Baptiste, es zu berichten wusste: Sein Gemeindeverband bestehe „heute zu ungefähr gleich großen Teilen“ aus „klassischen“ und „charismatischen“ Gemeinden, die sich gegenseitig ergänzten (78f.). Sehr instruktiv schildert Schweitzer, wie sich diese Lage im französischen Baptismus ergeben hat.

Und immer noch gilt es als Ausnahme, wenn ein mennonitischer Pastor wie Vincent Fernandez fordert: „Die Kirche muss die Taufe im Heiligen Geist neu entdecken!“ (157.) Dann würde sie kühner und mutiger werden. „Es ist sogar ihre Verantwortung, etwas zu wagen. Wenn du sehen willst, was du noch nie gesehen hast, dann musst du tun, was du noch nie getan hast“ (ebd.). Das hat der Lothringer Geistliche selbst erfahren, indem aus seiner ehemals zwanzig Personen zählenden Mennonitengemeinde in Longwy sieben weitere Gemeinden und mehrere soziale Einrichtungen entstanden. Deshalb gilt

für den französischen Mennoniten: „Es kommt darauf an, in der Gegenwart Gottes zu leben“ (ebd.).

Ein weiterer Beitrag von Heinrich Christian Rust beschäftigt sich mit der „Praxis der Geistesgaben in der Gemeinde“, ein zweites Referat von Peter Zimmerling mit „Anbetung und Geisterfahrung im Gottesdienst“.

Mitherausgeber Hanspeter Jecker, im Nebenamt Präsident des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte, schließt den Kreis der Referenten mit Streiflichtern aus ebendieser und konstatiert: „Viele unserer traditionellen Gemeinden sind heute vor allem durch Impulse aus den charismatischen Bewegungen herausgefordert“ (123).

Von den unterschiedlichen Stellungnahmen sei noch ein letzter Beitrag unter der Rubrik „Bilanz“ gewürdigt, nämlich die Thesen, die Bernhard Ott, Studienleiter am mennonitischen Theologischen Seminar Bienenberg, angesichts der von charismatischer Frömmigkeit ausgehenden Herausforderungen aufstellt:

1. „Grundsätzliche Offenheit – Gott eine Chance geben, dass er meinen bisherigen Denk- und Erfahrungshorizont noch sprengen darf“: „Ich möchte nicht auf mein Leben als Theologe und Lehrer zurückblicken müssen und dabei feststellen, dass ich Gott mit meinen theologischen Systemen eingegrenzt habe“ (182f.).
2. „Charismatische Frömmigkeit als Horizonterweiterung“: Neben Orthodoxie und Orthopraxis gehört auch die Orthopathie. „Die Kurzformel ganzheitlicher Mission ...: Worte, Werke und Wunder“ (184).
3. „Charismatische Frömmigkeit als kritische Anfrage an unsere täuferisch-mennonitischen Gemeinden“: Neben der Erinnerung an die eigenen Wurzeln muss die Frage Raum haben: „Könnte es sein, dass wir mit charismatischen Bewegungen genau das tun, was man Jahrhunderte lang auch mit uns gemacht hat?“
4. „Charismatische Frömmigkeit als Horizontverengung“: Nachdem Ott versucht hat, pfingstlich-charismatische Frömmigkeit weitgehend als positive Herausforderung zu sehen, benennt er zehn Punkte, die ihm „Sorge bereiten“.
5. „Der Auftrag von Theologie und theologischer Ausbildung“: Abschließend schlägt Ott eine Brücke zwischen wissenschaftlicher Theologie und charismatischer Frömmigkeit, indem er resümiert: „Charismatische Frömmigkeit ist stark erfahrungs- und erlebnisorientiert. Da liegt ihre Stärke – aber auch ihre Schwäche. ... Theologie und theologische Ausbildung können helfen, Erfahrungen mit der nötigen Distanz kritisch zu reflektieren, indem der

Bezug zur Geschichte (Bibel und Tradition) hergestellt wird. Das fördert die Selbstwahrnehmung, erweitert den Horizont und hilft, Erfahrungen zu verstehen und zu beurteilen“ (189).

Mag das Symposium auch hauptsächlich für Teilnehmer aus täuferisch-mennonitischen Kreisen gedacht gewesen sein, „die sich von diesen Dimensionen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit herausfordern lassen wollten“ (9), so wird die Publikation doch zu weiteren Diskussionen und Reflexionen über diesen konfessionellen Rahmen hinaus beitragen.

Das vorliegende Paperback aus dem erst 2004 von dem jungen Mennoniten und Mitglied unseres Vereins David Neufeld gegründeten gleichnamigen Verlag, der bereits durch eine ganze Reihe gediegener Titel auf sich aufmerksam gemacht hat, ist keine homogene Abhandlung, sondern ein Sammelband mit teils sperrigen, zumindest jedoch divergierenden Beiträgen. Das Anliegen der Herausgeber, sich den Impulsen zu stellen, die von den vielfältigen charismatischen Bewegungen ausgehen, beweist ihre Offenheit und Flexibilität, ihr „überkonfessionelles“ Denken und ihre Zukunftsorientiertheit. Fazit: ein lesenswerter Reader für geistliche Leiter, Menschen in theologischer Ausbildung und Gemeindeglieder, die an geistlicher Erneuerung vor allem auch in der eigenen Freikirche interessiert sind.

Gerhard Bially

Erich Geldbach, **Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung** (Bensheimer Hefte 70), 2. völlig neu bearbeitete Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 356 Seiten, ISBN 3-525-87157-0; € 19,90.

Die erste Auflage war noch kurz vor der Wende 1989 herausgekommen. Am Rande einer ökumenischen Tagung in Bonn hörte ich, dass das erwartete Buch erschienen war. In Bonn konnte ich es nicht mehr erwerben. Also unterbrach ich meine Rückreise nach Bremen, weil ich sicher war, in einer Buchhandlung der Universitätsstadt Münster werde es greifbar sein. Nach der Unterbrechung von einer Stunde reiste ich als glücklicher Besitzer der Neuerscheinung weiter, deren Lektüre natürlich noch unterwegs begann. Ich schildere das, um zu zeigen, wie freikirchliche Informationen für die theologische und historische Klärung des jeweils eigenen Standortes der Freikirchen nach innen und eine verantwortete und kritische Selbstdarstellung freikirchlicher Erfah-

rungen in Theologie, Kirchen- und Gemeindestruktur sowie der eigenen Geschichte nach außen begehrt werden. Zu oft wird – selbst unter Freikirchlern – der landeskirchliche Maßstab an die Freikirchen angelegt, womit man ihnen naturgemäß nicht gerecht werden kann. Maßstab können nicht mächtige und geschichtsträchtige Kirchen des Umfelds sein, sondern alle – auch die vermeintlich maßstabsetzenden Konfessionen und sich selber so verstehenden Kirchen – müssen sich in ihrem theologischen Selbstverständnis messen lassen an dem gemeinsamen protestantischen Fundament, der Botschaft der Schrift. Dazu fordert die Studie von Erich Geldbach heraus.

Nach einer Einleitung, in der der Verfasser über die Freikirchen und ihre Rolle zwischen den Kirchen und in der Öffentlichkeit reflektiert, führt er zu „allgemeinen Überlegungen“ und umreißt den Ort der Freikirchen als „loyale Opposition“, schreibt über Dissens und Einheit wie über Namen und Benennungen. Danach kommen im dritten Kapitel Hinweise auf „allgemeine Kennzeichen der Freikirchen“. Es sind Aspekte ganz unterschiedlicher Art, denen man hier begegnet: Protestbewegung, Erfahrungsreligion, natürlich Gestalt der Kirche, Trennung von Kirchen und Staat, Religions- und Gewissensfreiheit, Toleranz. In mancher Frage wird weit in die Geschichte zurückgeblättert. Manche Namen sind geläufig: Milton und Cromwell, Luther und Penn; andere ergänzen den Wissensschatz und erweitern den geographischen Horizont: Thomas Goodwin und Leonard Busher. In der brennenden Frage nach Toleranz wird die Linie kritisch bis in die Gegenwart ausgezogen: Wolf-Dieter Hauschild, Hans-Otto Wölber und ergänzend in der neuen Ausgabe Rückgriff auf einen Beitrag aus dem Jahre 2004, den der hannoversche VELKD-Oberkirchenrat Hartmut Kreß verfasste. Typische Stichworte für das Freikirchenprofil werden aufgegriffen: Mission, Dialog und Konsens, Priestertum aller Glaubenden, Kirchenzucht, Freikirchen und Geld, schließlich Singende Kirche. Diesem weitgefassten Kapitel folgen Erinnerungen an die Geschichte der Freikirchen in Deutschland. Die Rolle der – lange Zeit staatlich gesicherten – Macht der sog. „Großkirchen“ gegenüber den über Generationen bekämpften und unterdrückten Minoritätskirchen, in denen man unerwünschte fremdländische „Eindringlinge“ sah, ist nicht verschwiegen. Stichworte sind: Sekten, Proselytismus, Separation, Polemik. Das alles führte zu Schwierigkeiten bei Eheschließungen, Bestattung von Toten auf landeskirchlichen Friedhöfen, zur Verhinderung der Errichtung von Kapellen und Kirchen und zu Strafen gegen Pastoren wie Gemeindeglieder. Danach wird die Haltung von Freikirchen an „Schnittstellen der deutschen Geschichte“ vorgestellt: 1848er Revolution, Kaiserreich, Weimarer Republik,

NS-Staat und BRD, weitergeführt bis zu den neueren Entwicklungen der Beziehungen zur „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“, der GEKE (früher „Leuenberger Kirchengemeinschaft“). Genau an dieser Stelle wäre ein Rückblick auf die noch nicht genügend aufgearbeitete DDR-Erfahrung angebracht gewesen. Mit den bisherigen vier Kapiteln ist der grundsätzliche Teil auf knapp 200 Seiten abgeschlossen.

Im umfangreichen fünften Kapitel geht es um „Die Freikirchen in Einzeldarstellungen“ (S. 191-321). Neu aufgenommen wurden die „konfessionellen“ Freikirchen, also die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche und die Ev.-altreformierte Kirche in Niedersachsen. Danach kommen die Mennoniten in ihrer Vielfalt (198-211), die Baptisten einschließlich der 139 Brüdergemeinden (211-222), der Bund Freier evangelischer Gemeinden (222-231), die Evangelisch-methodistische Kirche (232-244), die in der Neuausgabe ergänzt wird durch einen Exkurs zur neuerdings stärker in Blickfeld tretenden Heiligungsbewegung (244-253), die Heilsarmee (254-259), die Kirche des Nazareners, deren Darstellung z. T. neu gefasst und weitergeführt wurde bis hin zu ihrer ökumenischen Einstellung. Die Mitgliedschaft im *World Methodist Council* (seit 1999) hätte aufgenommen werden können. Neu eingefügt ist das Kapitel über den Freikirchlichen Bund der Gemeinde Gottes (264-267). Das Kapitel über die Pfingstbewegung ist völlig neu konzipiert und erheblich erweitert (S. 267-289, bisher acht Seiten). Damit wird der Entwicklung der Pfingstbewegung, dem Prozess ihrer Organisierung und ihrer institutionellen Annäherung an die Freikirchen Rechnung getragen. In neuester Zeit sucht allerdings der frühere Mülheimer Verband sich von ihrer Geschichte zu lösen. Die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker; 290-300) ist vor der Brüder-Unität, also den Herrnhutern (300-309) und vor der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (309-321) eingeordnet. Das Gesamtkapitel zeigt, wie schwer es ist, die in Theologie, Gestalt und Frömmigkeit so unterschiedlicher Freikirchen in einer befriedigenden Weise zu systematisieren. Im folgenden sechsten Kapitel werden drei „zwischenkirchliche Organisationen“ in ihrer Bedeutung für die Freikirchen dargestellt: die Evangelische Allianz, die Vereinigung Evangelischer Freikirchen und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (321-335), nun chronologisch in dieser veränderten Reihenfolge. Abschließend richtet Erich Geldbach den Blick auf „neue Freikirchen“ mit den Stichworten: Aussiedlergemeinden, bibelfundamentalistische Gemeinden und charismatische Gemeinden (336-348). Mit den Schlusserwägungen (348-353), einem „Stammbaum der Freikirchen“ und Hinweisen auf ausgewählte Literatur schließt das Werk ab.

Nachdem die Textentwürfe über ihre jeweiligen Kirchen von sechs namentlich genannten Spezialisten gegengelesen wurden, ist eine hohe Gewähr für inhaltliche Korrektheit gegeben. Trotzdem haben sich, wie es bei einem Werk mit so vielfältigen Informationen unvermeidbar ist, ein paar Fehler eingeschlichen. Die Heilsarmee ist nicht Gastmitglied in der ACK, sondern Mitglied (254). John Wesleys sog. „Bekehrung“ – Methodisten sprechen lieber von der Erfahrung der „Heilsgewissheit“ – war nicht 1737, sondern 1738, und die kirchenbegründende Konferenz fand nicht 1787, sondern 1784 (in Baltimore) statt (354f).

Die Darstellung der Freikirchen ist äußerst vielfältig und informativ. Sie führt auf die angelsächsischen Wurzeln zurück, die heute mit ihrem reichen Erbe in den Freikirchen nur noch in unterschiedlichem Grade im Bewusstsein sind und das Denken prägen. Insofern wünscht man sich aufmerksame Leser auch in den Gemeinden. Weiter erweist die Studie ihre Bedeutung darin, dass sie anderen Konfessionen ein lebhaftes Bild eines freikirchlichen Selbstverständnisses vermitteln kann. Darum sollte sie in kirchlichen Fachbibliotheken wie in Universitätsbibliotheken greifbar sein.

Die Studie zeigt die Bewegung und Entwicklung gerade der erst im 20. Jahrhundert entstandenen Freikirchen an. Fast alle sie betreffenden Seiten sind neu geschrieben oder wenigstens um die eingetretenen Entwicklungen, soweit sie greifbar geworden sind, ergänzt. Es ist viel neue Literatur nicht nur hinzugefügt, sondern eingearbeitet. Schon der veränderte Umfang von früher 264 zu jetzt 356 Seiten zeigt, wieviel mehr und neue Informationen das Buch bietet. In den Schlussbemerkungen (348-353) scheut Geldbach sich nicht, eine kritische Bilanz zu ziehen. Sie ist wert, in den freikirchlichen Gemeinden diskutiert zu werden, denn es ist keine Frage, dass fast alle evangelischen Minderheitenkirchen in Deutschland in der schwierigen Situation zwischen der Bewahrung ihres Erbes und der pauschalen Anpassung an „gängige“ Strömungen stehen, seien sie deutsch-evangelikaler oder emotional-charismatischer Art. Geldbachs Analyse kann helfen, verantwortlich und selbstkritisch zu sein.

Karl Heinz Voigt

Ulrike Gleixner, **Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Württemberg 17.-19. Jahrhundert.** (Bürgertum Neue Folge: Bd. 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 564 S. ISBN 3-525-36841-0; € 54,-

Ulrike Gleixner weist sich mit dieser Veröffentlichung als hervorragende Kennerin pietistischer Frömmigkeitspraxis in Württemberg aus. Sie arbeitet an biographischen Veröffentlichungen und Quellen vorwiegend Wesen und Strukturen der frommen Lebenspraxis heraus. Eheleute, unverheiratete beiderlei Geschlechts und Kinder sind Gegenstand der Untersuchung. Dabei begrenzt Gleixner ihre Studien geographisch auf Württemberg. Es liegt nahe, dass aus dieser Region eines ausgeprägten Pietismus mit eigenwilligen Akzenten bekannte Personen und Familien des Bildungsbürgertums in dieser Arbeit eine herausragende Rolle spielen. Es begegnen prominente Familiennamen wie Bengel, Hahn und Oettinger, Knapp und Hiller, natürlich Beate Paulus und ihr weites Umfeld mit der einflussreichen Familie Süskind (die auf Wilhelm Nast und Ernst Gebhardt einwirkte).

Bei der Lektüre der Studie schließt sich die Welt des Pietismus von einer ganz ungewohnten Seite mit neuen Einblicken auf. Tagebücher und Autobiographien dienen neben hagiographischen Biographien, aber auch den damals beliebten „Sterbestundenberichten“ und zahlreichen gedruckten Leichenpredigten wesentlich als Quellen. Es werden pietistische Ehekonzepte herausgearbeitet, natürlich das Bild der Frau und Mutter beschrieben, verbunden mit Einsichten in die Vorstellungen über Erziehung und die damalige Krankenpflege. Daneben steht das Frömmigkeitsbild der „württembergischen Väter“. Deren Frömmigkeitspraxis mit Erfahrungen von Führungen Gottes, dem persönlichen und gemeinschaftlichen Gebet, von Bibellektüre und Predigtbesuch wird erhoben. Aber auch die natürlichen Seiten des Lebens wie Geburt, Krankheit und Tod, Eheverständnis und Sexualität frommer Frauen und Männer wie auch in Ehen, in denen nur ein Partner sich der pietistischen Frömmigkeit verbunden weiß, begegnen bei der Lektüre.

Dieses anregende Buch mit seinen unterschiedlichen Facetten kann man durch die Register themenbezogen erschließen, denn je ein Namen-, Sach- und Ortsregister ist dem Werk beigegeben. Dazu kommt, abgesehen von Abbildungen, eine umfangreiche Bibliographie.

Am Rande wird auch Susanna Wesley, die Mutter von John und Charles, kurz mit ihrer ehelichen Erfahrung erwähnt. Weitaus spannender wäre gewesen, die geglückte Ehe des Pastor und Liederdichters Charles und die un-

glückliche oder gar missratene des Evangelisten und methodistischen Gemeinschaftsorganisators John zu analysieren. Aber die beiden berühmten Prediger und ihre Frauen lebten eben nicht in Württemberg.

Karl Heinz Voigt

Franz Graf-Stuhlhofer (Hrsg.), **Frisches Wasser auf dürres Land. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich.** Unter Mitarbeit von M. Bürzl u. a. (Baptismus-Studien 7). Oncken, Kassel 2005, 221 S. ISBN 3-87939-203-X; € 19,80

Diese Festschrift beschreibt den Weg der österreichischen Baptisten von den Anfängen Mitte des 19. bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts. Bis in die 1940er Jahre hinein war dieser weitgehend identisch mit der Geschichte der Baptistengemeinde Wien (Mollardgasse), die 1869 zu einer selbstständigen Ortsgemeinde geworden war. Aber erst 1953 kam es zur Gründung des österreichischen Baptistenbundes, der damals fünf Gemeinden umfasste. Das fünfzigjährige Jubiläum bot deshalb einen guten Anlass, die Geschichte dieser kleinen Glaubensgemeinschaft – 2003 gehörten ihr ca. 1300 Mitglieder an – in einem Sammelband darzustellen, für den verschiedene Autoren (u. a. Franz Graf-Stuhlhofer, Helmut Rabenau) Beiträge verfasst haben.

Der erste Teil enthält zwei ältere Beiträge (einer davon bereits von 1938), die die Entstehung des Baptismus in Österreich und damit weitgehend die Geschichte der Wiener Baptistengemeinde bis Anfang der 1920er Jahre behandeln. Eindrücklich kommen die Repressionen (u. a. polizeiliche Überwachungen) zur Sprache, denen die Baptisten bis Ende des Ersten Weltkrieges ausgesetzt waren.

Der zweite Teil behandelt die Geschichte der selbstständigen Gemeinden des österreichischen Baptistenbundes. Man könnte diese Beiträge als Kurzfassungen von Gemeindefestschriften bezeichnen.

Im dritten Teil wird dann die Entwicklung des österreichischen Bundes dargestellt. Nachdem besonders nach dem Krieg viele Deutsche, unter denen sich auch Baptisten befanden, aus Südosteuropa nach Österreich gekommen waren, entstanden neue Gemeindegruppen bzw. wurden bestehende Gemeindegruppen verstärkt. Immer dringlicher zeigte sich dann die Notwendigkeit einer intensiveren Zusammenarbeit der Gemeinden, so dass 1953 der Bund der Baptistengemeinden gebildet wurde. Eindrucksvoll wird dessen interna-

tionale Öffnung beschrieben; u. a. geht der Band auf die Tagung der Europäischen Baptistischen Föderation 1969 in Wien ein, die den österreichischen Baptisten nicht nur größere Bekanntheit nach außen verschaffte, sondern auch eine positive Wirkung nach innen zeigte.

Aufschlussreich ist, dass die Baptisten ihre volle rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft erst 1998 erhielten. Vorher tätigte Rechtsgeschäfte, z. B. im Immobilienbereich, ein „Hilfsverein der Baptisten Österreichs“. Daran wird deutlich, dass die Freikirchen in Europa im Vergleich zu den großen Kirchen bis in die jüngste Vergangenheit hinein oft erheblichen Einschränkungen unterworfen waren.

Im vierten Teil werden einzelne Arbeitsbereiche des Bundes beschrieben. Besonders instruktiv fällt die Darstellung der Diakonie aus. Dabei zeigt sich, dass auch eine kleine Glaubensgemeinschaft ihre Möglichkeiten in diesem Bereich hat. So wird darauf hingewiesen, dass der österreichische Bund einen besonderen Schwerpunkt in der Arbeit mit Flüchtlingen und Immigranten setzt. Franz Graf-Stuhlhofer befasst sich am Ende dieses Teils mit der Entwicklung der Glaubensfreiheit in Österreich und schildert in einer knappen historischen Skizze die Problematik der rechtlichen Anerkennung der Baptisten als Religionsgemeinschaft.

Bei der Lektüre der Festschrift werden zwei Dinge deutlich: Zum einen lebt eine kleine Glaubensgemeinschaft von ihren weltweiten Verbindungen. So unterstützen deutschsprachige Gemeinden Nordamerikas die österreichischen Baptisten seit vielen Jahren; besonders wichtig war ihre finanzielle Hilfe bei der Errichtung von Gemeindehäusern. Später erfuhr man Hilfe vonseiten der Southern Baptist Convention der USA, aber auch schwedische Baptisten engagierten sich in Österreich. Besonders wichtig ist natürlich die vielfältige Unterstützung seitens der deutschen Baptisten, die an vielen Stellen dieser Festschrift eingehend geschildert wird. Zum anderen wird auch deutlich, dass die österreichischen Baptisten die Zusammenarbeit mit anderen Christen suchten und suchen. Schon 1920 beteiligte man sich an einer gemeinnützigen Bau- und Siedlungsgenossenschaft, in der außer den Baptisten u. a. auch Methodisten mitarbeiteten. Unterstützt wurde dieses Projekt von den schwedischen Freikirchen. Nicht von ungefähr enthält die Festschrift auch ein Grußwort des österreichischen Ökumenischen Rates der Kirchen.

Dem deutschen baptistischen Leser werden manche der geschilderten Probleme bekannt vorkommen. So wurde auch im österreichischen Bund intensiv die Frage des Amtes der Frau diskutiert, ausgelöst durch die Berufung eines Pastoren-Ehepaares in die Wiener Gemeinde.

Positiv zu würdigen ist, dass die Festschrift nicht idealisiert: Auch den Baptisten Österreichs blieben Konflikte, die teilweise zu Gemeindespaltungen führten, nicht erspart.

Zu empfehlen ist diese Schrift demjenigen, der sich entweder für einzelne Gemeinden oder für die Entwicklung des österreichischen Bundes und damit für die Geschichte einer Glaubensgemeinschaft interessiert, die sich bis heute in einer Minderheitssituation in einem weit überwiegend katholischen Land befindet.

Kritisch wäre anzumerken, dass die Festschrift bisweilen zu ausführlich Einzelheiten referiert. An manchen Stellen hätte man sich eine konzentriertere Darstellung gewünscht.

Andreas Liese

Roland Hardmeier, Zukunft. Hoffnung. Bibel. Evangelikale und das Ende, Mein Buch, Hamburg 2005, 563 S. ISBN 3-86516-464-1; € 22,90

Titel und Inhaltsübersicht dieses opus magnum aus der Feder eines schweizerischen FeG-Pastors weisen in den Bereich des angelsächsischen Evangelikalismus wie des in Gemeinschaften und Freikirchen des deutschsprachigen Raumes weiterlebenden pietistischen Erbes. Hier wurden und werden eschatologische Themen engagiert diskutiert und gelehrt, und zwar sowohl in freizügiger Weite als auch unter extremer Engführung. Die schier unüberschaubare Fülle der Sekundärliteratur – allein das Schriftenverzeichnis des vorliegenden Werkes umfaßt 17 Seiten – legt davon beredtes Zeugnis ab.

Der Autor möchte die Vielfalt der Positionen zu Stichworten wie Endzeit, Zeichen der Zeit, Naherwartung, Wiederkunft Christi, Entrückung der Gemeinde, Antichrist, Harmageddon, Millennium, neuer Himmel/neue Erde usw. darstellen. Dabei geht er von den geläufigen Modellen Amillennialismus, Prämillennialismus, Dispensationalismus, Postmillennialismus und Präterismus aus und diskutiert anhand dieser Paradigmen die einschlägigen Bibeltexte wie die Fragen endzeitlicher Chronologie durch.

Zwar bemüht sich der Autor, wie ein Blick in sein Literaturverzeichnis zeigt, bevorzugt deutschsprachige Eschatologen zu Wort kommen zu lassen. Das gelingt jedoch nur bedingt. Zu sehr handelt es sich bei Endzeitdingen um ein Spezialthema der angelsächsischen evangelikalen Theologie. Dennoch: auch im deutschsprachigen Raum nimmt das Interesse an eschatologischen Fra-

gen zu und wird mithin das Bedürfnis, verantwortbare Positionen zu finden, drängender.

Hardmeiers Buch, offensichtlich nicht nur einer bereits fachlich versierten Leserschaft zugeordnet, kommt diesem Interesse entgegen. Es vermag einer breiten „gläubigen Öffentlichkeit“ sowohl zu eigener Positionsfindung als auch zu einem Verständnis anderer Überzeugungen zu verhelfen. Manch ein Leser mag erstaunt zur Kenntnis nehmen, daß er mit seinen Überzeugungen als Dispensationalist, Prämillennialist oder wie auch immer eingeordnet wird – oder gleich in mehrere Schubladen zu passen scheint. Das ist, abgesehen von dem sehr hilfreichen Überblick, den eine Gesamtschau wie diese vermittelt, die Schwäche solcher Systematisierungen: Praktisch gelebten Glaubenshaltungen und -konzepten werden sie nur bedingt gerecht. Um so hilfreicher ist die Darstellung und Herleitung „fremder“ Überzeugungen, kann doch die Auseinandersetzung mit ihnen zum einen Extreme erkennen und vermeiden helfen, zum anderen verdeutlichen, daß Lehrmeinungen im Bereich der Eschatologie stets Wandlungsprozessen unterliegen. So war es bei Kirchenvätern wie Reformatoren und eben auch pietistisch-evangelikal-theologischen Lehrern mit ihren keineswegs immer stimmigen Auffassungen.

Letzteres zeigt sich exemplarisch in den Auslegungen zum Millenniumstext Offb. 20,1-10, die Hardmeier (440 ff.) ausführlich referiert, wobei seine Bewertung anderer und vorsichtige Benennung der eigenen Position erkennen läßt, daß auch er einen Lernprozeß durchlaufen hat. Von einem, wie er selbst sagt, engen pietistischen Verständnishorizont herkommend, hat er sich eine sehr moderate Stellung erarbeitet. An die Stelle eines eher wortwörtlichen Textverständnisses ist bei ihm eine mehr bildhafte Auffassung getreten, die sich einer gesamtbiblischen Perspektive einfügt. Das läßt manche Aufregungen abklingen, geht aber andererseits an nicht abweisbaren Forderungen vorbei.

Auch hier gilt wieder: alle Erkenntnis ist Stückwerk! Nichtsdestoweniger hat Roland Hardmeier ein Buch vorgelegt, das für die eigene Orientierung im Minenfeld christlicher Endzeitauffassungen ebenso hilfreich und horizontweitend ist wie für das (ökumenische) Gespräch über die drängenden Fragen „des Endes“.

Richard Krüger

Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs/Michael Schröder (Hgg.), **Einheit in Christus. Anspruch, Wirklichkeit und Perspektiven** (Theologische Impulse Bd. 9), Bundes-Verlag Witten 2004, 134 S., ISBN 3-933660-57-2; € 10,90

Dieser Band präsentiert sämtliche Vorträge, die auf der Theologischen Woche des Bundes Freier evangelischer Gemeinden im Frühjahr 2004 gehalten wurden. Das Bekenntnis zur Einheit ist nicht nur grundlegend und im Gebet Jesu „*ut unum sint*“ sogar mit der Einheit von Vater und Sohn zu vergleichen, sondern um die Einheit betet Jesus auch, damit die Welt glaube. Einheit ist daher nicht um ihrer selbst willen erbeten, sondern um den Auftrag der Gemeinde in der Welt recht erfüllen zu können. Dass diesem Anspruch die Wirklichkeit der getrennten Kirchen entgegen steht, ist oft behauptet worden und für die ökumenische Bewegung und ihre Ziele seit je eine Grundherausforderung. Einheit und Mission als konstitutive Elemente des Lebens der Kirche sollen zueinander finden, weil sie wesensmäßig zueinander gehören. Vor diesem Hintergrund ist es sehr zu begrüßen, dass sich die Freien evangelischen Gemeinden, die nicht gerade Vorreiter der Ökumene in Deutschland genannt werden können, mit der Thematik gründlich auseinandergesetzt und sich auch von außen Hilfe geholt haben.

Man stutzt zunächst, wenn man im Inhaltsverzeichnis die Namen der theologischen Lehrer am Seminar des Bundes, Wilfrid Haubeck und Michael Schröder, und den des Präses des Bundes, Peter Strauch, sowie des Pastors in Ewersbach, dem Sitz des Seminars, Martin Simon, findet und daneben auch die Namen des langjährigen Direktors des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, Reinhard Frieling, und des originellen Professors für Praktische Theologie an der katholischen Fakultät der Wiener Universität, Paul Zulehner. Aber dann ergibt sich beim genauen Hinschauen ein abgerundetes Bild: Haubeck behandelt die neutestamentlichen Grundlagen, Schröder behandelt im Blick auf das Thema sehr interessante Aspekte der Entwicklung in den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Strauch zeichnet das Verständnis der Einheit aus der Perspektive der Evangelischen Allianz nach, deren Vorsitzender er derzeit ist, und Frieling bietet eine Übersicht über den Einheitsgedanken in der ökumenischen Bewegung, während Zulehner unter praktisch-theologischen Gesichtspunkten sich dem Thema nähert. Der lezenswerte Band schließt mit einer Bibelarbeit zu Joh. 17,20-23 von Simon.

Die unterschiedlichen Beiträge aus der Feder von Repräsentanten der Freien evangelischen Gemeinden lassen erkennen, welche Nähe diese Gemeinden zur Evangelischen Allianz haben. Das ist geschichtlich bedingt und

ein Proprium des BFeG, was den Gemeinden zugleich ihr Profil verleiht. Man war stets bestrebt, die Einheit der Gemeinde Jesu „darzustellen“. Nota bene: Eine sprachliche Parallele ergibt sich zur Brüderbewegung, die auch die „Darstellung“ des Leibes Christi im Visier hatte, allerdings in viel exklusiverer Weise als die Freien evangelischen Gemeinden und unter dem Vorzeichen des Brotbrechens.

Die Gegenüberstellung von Evangelischer Allianz und ökumenischer Bewegung, wie sie insbesondere in dem Beitrag von Strauch pointiert vorgebracht wird, ist m. E. durch ein Buch von Karl Heinz Voigt, auf das Strauch Bezug nimmt, stark relativiert worden: Voigt stellt die Evangelische Allianz als Teil der ökumenischen Bewegung dar. In dem Beitrag von Frieling wird diese Sicht unterstrichen. In der Tat sollte man die Allianz als ein wichtiges und unverzichtbares Segment der sich formierenden ökumenischen Bewegung einordnen. Dass aber heute ein „Bruderbund“ oder (wie man heute sagt und sagen sollte) ein „Geschwisterbund“ nicht mehr ausreicht, zeigt ein Blick in die jüngste Geschichte der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, die sich ja nicht aus der Gegenüberstellung von „Kirchenbund“ (Institution) oder „Geschwisterbund“ (geistliche Gemeinschaft) herleitet, sondern die Kirchen als Institutionen in ihrer Verschiedenartigkeit wahrnimmt und auf dem Fundament gemeinsamer Zentralaussagen miteinander versöhnt. Das ist das Richtungsweisende der neuen Präambel und Verfassung der VEF und ein Meilenstein in der ökumenischen Entwicklung in Deutschland, ohne dass dies von den anderen Kirchen in unserem Land so recht gewürdigt wurde. Ferner wäre zu fragen, ob die Evangelische Allianz mit allen, die sich auf ihre Glaubensbasis berufen oder unter ihrem Namen segeln, so glücklich sein kann oder ob nicht Risse auftreten würden, wenn man genauer hinschauen wagte. Freilich wird ein wunder Punkt bleiben, den Haubeck scharf markiert: Weil „die große Mehrheit in den Volkskirchen nicht an Jesus Christus glaubt“, kann die Einheit der Gemeinde mit ihnen nicht sichtbar zur Darstellung gebracht werden.

Der Beitrag von Zulehner hat eine pastoraltheologische Spitze, die aber die übrigen Vorträge gut ergänzt, weil er das Thema „Mission“ beleuchtet. Zulehner geht von einer „Kulturanalyse“ aus. Der „Zwang zum Glauben“ ist infolge der europäischen Freiheitsgeschichte abgelöst durch „Wahl“ oder „Entscheidung“ auf dem heutigen Hintergrund einer Säkularisierung und Respiritualisierung. In dieser Situation braucht es „eine missionarische Kirche mit neuer Qualität“ an Haupt und Gliedern. Ihre Aufgabe besteht einmal darin, Freiheit und Wahrheit gegen unfreiheitlichen Fundamentalismus und

agnostischen, an der Wahrheitsfrage verzweifelnden Modernismus zusammenzuhalten, sodann zu einer neuen Spiritualität (gegen eine „Wellnessspiritualität“) und Diakonie („gottartiges Handeln“: Mitleiden – *compassion* statt nur Mitleid) anzuleiten. Eine solche neue Kirche entsteht im Abendmahl, wenn Männer und Frauen (gegen Sexismus), Juden und Griechen (gegen Rassismus), Sklaven und Freie (gegen Kapitalismus) „gewandelt“ werden in den „einen Christus“ (vgl. Gal. 3,28).

Erich Geldbach

Stephan Holthaus, **Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874-1909)**. (KGM 14). Brunnen Verlag, Gießen/Basel 2005, 707 S. ISBN 3-7655-9485-7; € 49,95

Der Autor legt eine umfassende Studie vor, in der er nach der Erörterung der Forschungslage zunächst die „Vorgeschichte“ der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung in England und Amerika (13-30) skizziert. Es folgt die Darlegung der impulsgebenden Aktivitäten von Robert Pearsall Smith in England und Deutschland und einiger ihrer Nachwirkungen (31-124). Für den deutschsprachigen Raum werden „die wichtigsten Vertreter der Heiligungsbewegung“ vorgestellt (125-168), danach die Konferenzen der Heiligungsbewegung (169-190). Der Heiligung folgen die Themenfelder Evangelisation, Glaubensmissionen und Ausbildungsstätten, jedoch ohne freikirchliche Seminare (191-267). Danach werden die Entstehung der Deutschen Gemeinschaftsbewegung (268-298) und das Verhältnis der Freikirchen zur Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (299-332) erörtert. Dem schließt sich die deutsche „Heiligungsbewegung“ mit ihren Wirkungen nach Amerika und England an (333-394). Weiter werden die Themenfelder Literatur der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (395-423), diakonische Arbeit (424-466), Rolle der Frauen (467-515) und Liedgut (516-550) behandelt. Im letzten Kapitel vor der sog. „Zusammenfassung“ (597-608) wird die Entstehung der Pfingstbewegung und damit das Ende der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung konstatiert (551-596). Es folgt eine umfassende internationale Literatur-Übersicht (609-688), die in den Fußnoten um viele weitere Titel ergänzt wird. In die Studie sind eine größere Anzahl von Bildern jeweils behandelter Männer oder Frauen eingestreut.

Bisher gibt es „keine umfassende Gesamtdarstellung“ (Vorwort) der Heiligungs- und Evangelisationsbewegungen, wie sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland wirkten. Holthaus wagt diesen Versuch in seiner umfassenden Studie. Er legt ein äußerst vielschichtiges und umfassendes „Übersichtswerk“ mit wiederum einer ganzen Anzahl von „Überblicksartikeln“ vor, in denen Namen und Institutionen nicht selten aneinandergereiht werden. Das trägt zur Stofffülle bei und stellt die in Einzelheiten gehende Kenntnis des Verfassers dar. Er wählt einen in der deutschen Forschung bisher nur zaghaft beschrittenen Weg, wenn er die Heiligungs- und Evangelisationsbewegung(en) in Deutschland als Folgewirkungen internationaler Bewegungen darstellt. Diese konsequente Linienführung, die in vielen einzelnen Kapiteln auch auf angelsächsische Impulse zurückverfolgt wird, führt zu einem ersten wichtigen – leider nicht ausdrücklich benannten – Ergebnis: Der Begriff „Neupietismus“ mit seiner Neigung zu nationaler Betrachtung geistlicher Entwicklungen innerhalb des hier behandelten Phänomens kommt in der Studie kaum vor. Der historisch richtige Rückgriff auf die angelsächsische Erweckungsbewegung macht deutlich, dass die hier beschriebenen Bewegungen entscheidende Impulse eben gerade nicht dem Pietismus verdankte, insofern der Begriff „Neupietismus“ ökumenisch erneut angefragt ist. Dabei ist für den weiteren Verlauf der Geschichte zu beachten, wie der heutige deutsche Evangelikalismus, der als eine Frucht der von Holthaus behandelten Bewegungen angesehen werden muss, in seinen theologischen Akzenten im Vergleich zum ursprünglichen angelsächsischen Evangelikalismus eingeführt ist und auf diese Weise national integriert wurde.

Dem Leser der Studie fällt ins Auge, dass hier – ohne eine grundlegende Erläuterung oder auch nur Benennung der Fragestellung – das bisherige Geschichtsverständnis der deutschen Gemeinschaftsbewegung angefragt ist. Sie hat zwar in der Vergangenheit auch Linien zur Heiligungs- und Evangelisationsbewegung und zum Selbstschutz gegenüber einer angelsächsischen Überfremdung Linien über die deutsche Erweckungsbewegung und den Pietismus bis hin zur Reformation ausgezogen. Aber Stephan Holthaus ordnet nun die Gemeinschaftsbewegung der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung unter. Nur ihre „Entstehung“ wird in einem Kapitel mit ihren Hauptzweigen behandelt. Viele der bisher der Gemeinschaftsbewegung zugerechneten Personen werden jetzt den neu ins Blickfeld gerückten Bewegungen zugerechnet, jedoch ohne dass diese wiederum klar und eindeutig definiert würden. Man darf auf die nachfolgende Diskussion gespannt sein.

Auch das Kapitel „Die deutschen Freikirchen und die Heiligungs- und

Evangelisationsbewegung“ bringt Fragen in die Diskussion: Gibt es eigentlich „deutsche Freikirchen“, oder arbeiten Freikirchen als christliche Kirchen in Deutschland? Sind die Freikirchen mit ihren jeweils eigenen, aber eindeutigen organisatorischen Strukturen und theologischen Profilen unter die „Bewegungen“ zu rechnen, die unorganisiert und zufällig sind, insofern sie weder Mitglieder noch Verfassungen und Ordnungen haben? Jedenfalls trifft dieses für die Heiligungs- und Evangelisationsbewegung zu; etwas anders mag es bei der Gemeinschaftsbewegung sein, aber ist sie darum „indirekt“ eine „konfessionelle Neugründung“ (268)? – Kann man eigentlich das Verhältnis der Freikirchen zur Heiligungs- und Evangelisationsbewegung beschreiben, als seien diese Akzente ihnen fremd und erst mit dem Auftreten der Bewegungen auf sie zugekommen? Oder sind Heiligung und Evangelisation – in welcher Reihenfolge auch immer – Konstanten ihres theologischen Selbstverständnisses und praktischen Wirkens – vielleicht in unterschiedlicher Intensität, aber von jeher?

Weiter zeigt diese Arbeit ganz selbstverständlich auf, dass in den behandelten Bewegungen sog. Laien auf allen Ebenen höchst aktiv und einflussreich waren. Es wird jedoch leider der Kontext des Aufbegehrens gegen solche geistliche Wirksamkeit von Laien durch Kirchenbehörden und bei „Amtsträgern“ einerseits und deren gleichzeitiger Förderung in den Freikirchen andererseits nicht ins Blickfeld gerückt. In gleicher Weise wird das konfessionsübergreifende Wirken in den Bewegungen selbstverständlich vermittelt, aber der Protest der innerlandeskirchlichen, konfessionell ausgerichteten Bewegungen dagegen nicht gleichzeitig beachtet. Im Blick auf die aktive Mitträgerschaft von Frauen könnte ähnlich geurteilt werden, obwohl in diesem Themenfeld gesellschaftliche Ausblicke erfolgen. Insgesamt hätte es der Arbeit gut getan, wenn nicht einlinig der Strang der „Bewegungen“ im Blickfeld gelegen hätte, sondern auch die durch das kirchliche, politische und gesellschaftliche Umfeld gegebenen Rahmenbedingungen mit Widersprüchen, Kritik und Behinderungen. Vielleicht hätte das auch zu hilfreichen thematischen Abgrenzungen geführt. Die Darstellung der Sonntagsschulbewegung, der Diakonie sowie der Mission (die größten Missionsgesellschaften Deutschlands und der Schweiz [lassen sich] auf die Evangelisationsbewegung zurückführen 2) als Frucht der Heiligungsbewegung zeigt die Gefahr, möglichst viel unter das behandelte Dach zu ziehen und den Bewegungen noch mehr Gewicht und Einfluss zuzugestehen.

Stephan Holthaus hat den Mut gehabt, eine Schneise für außerlandeskirchliche Bewegungen im 19. Jahrhundert ins kirchgeschichtliche Gehölz

zu schlagen. Frömmigkeitsbewegungen standen lange Zeit nicht in hohem Ansehen. Sie haben zwar die Gemeinden mitgeformt, ihnen geistliche Impulse gegeben und vielen Menschen geholfen, in die Mitarbeit von Kirche und Gemeinde zu finden. Dennoch wurden sie lange an den Rand des kirchlichen Lebens und der akademischen Betrachtung gedrängt. Ihre reichhaltige Literatur und die bis heute sichtbaren Wirkungen lassen dringend eine Weiterbearbeitung ratsam erscheinen. Diese Arbeit enthält dazu eine Fülle von Anregungen. Sie basiert auf sehr unterschiedlichen „Quellen“. Darunter sind eine ganze Reihe Kleinschriften, Autobiographien, huldvolle Biographien mit typischen Merkmalen von erwecklicher Hagiographie. Manchmal hätte ich mir eine kritischere Lektüre dieser Literatur gewünscht. Wenn zu diesen eindrucksvollen, oft schlichten und hochmotivierten Beschreibungen von Persönlichkeiten der Bewegungen, von denen Holthaus eine unglaubliche Menge miteinander verknüpft und dadurch Querverbindungen herstellt, in den Archiven noch Quellen mit anderer Sichtweise erschlossen werden, wird das nicht ohne Auswirkung bleiben.

Die sog. „Heilungsbewegung“, soweit sie in diesem kirchengeschichtlichen Kontext steht, wird hier erstmals in einer Zusammenschau behandelt. Das ist für die weitere Erforschung hilfreich. Freilich erhebt sich die Frage: Ist das Thema Krankenheilung für „die Freikirchen“ pauschal zu behandeln? Wen meint Holthaus, wenn er von „Freikirchen“ spricht? Sind nicht die Zugänge zu diesem Phänomen z. B. bei Pfingstlern und Methodisten, die um John Wesleys „medizinisches Handbüchlein“ (Primitive Physik) wissen, so unterschiedlich, dass sie einer differenzierten Behandlung bedürfen? Vielleicht gelingt es, durch dieses Kapitel die Aufmerksamkeit auf diese Frage zu richten, um Vorarbeiten zu diesem Aspekt anzuregen. Eins ist klar: Ohne Quellenforschung wird es nicht möglich sein, den freikirchlichen zustimmenden, handelnden wie skeptischen und ablehnenden Kontext zu beschreiben, ebenso wie die sehr unterschiedlichen theologischen Impulse zu solchem Heilen. Immerhin liegt einmal ein Beitrag über die Freikirchen vor, auch wenn er sich fast ausschließlich auf Erfahrungen im Bereich der Freien evangelischen Gemeinden beruft und sogar den landeskirchlichen Gemeinschaftsprediger Adam Wißwässer an dieser Stelle mit einbezieht. An Punkten wie diesem wird das Dilemma fehlender Vorarbeiten schmerzlich deutlich. Um zu einer sachgerechten Aufarbeitung zu kommen, ist es unumgänglich, dass – wie die einzelnen Konferenzen, Gemeinschaftsverbände und Persönlichkeiten – auch die Freikirchen nicht pauschal, sondern differenziert erfasst werden.

Das letzte Kapitel trägt die Überschrift „Das Ende der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung und die Entstehung der Pfingstbewegung“. Die damit verbundene These wird der Diskussion bedürfen. Ich unterschätze das Aufkommen der Pfingstbewegung keinesfalls. Aber in ihr das Ende der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung(en) zu sehen muss doch einige Fragen aufwerfen. Liegt nicht in dieser These das Urteil, die Gemeinschaftsbewegung habe durch das Ausscheiden der Pfingstbewegung aus ihren Reihen ihr Profil und ihren Charakter verloren? Evangelisation und Heiligung waren zwei Grundanliegen der Gemeinschaften, die – weil sie keine Ekklesiologie hatten – von größter Bedeutung für deren Selbstverständnis waren (und blieben!). Auch nach Kassel 1907 und nach Mülheim 1909 haben die beständigen Gemeinschaftskreise weiter evangelisiert und zu einem Leben in der Heiligung eingeladen. Und bedeutet dieses Urteil für die Pfingstbewegung nicht eine Art „Nachschlag“ zur „Berliner Erklärung“, wenn sie tatsächlich unter dem Verdikt stehen sollte, das Ende der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung herbeigeführt zu haben, wo doch gerade Heiligung und Evangelisation zu ihren eigenen Schwerpunkten gehören?

Vielleicht ist eine ganze Reihe von Überlegungen etwas zu forsch formuliert, um historische Tatbestände sachgemäß zu beschreiben. Es ist kein Raum, hier die bei der Lektüre entstandenen Fragen aufzuführen, aber zwei Beispiele möchte ich nennen. Stephan Holthaus formuliert: „Insgesamt lässt sich ... eine starke Kontinuität zwischen Wesley und [Robert Pearsall] Smith konstatieren“ (301). Da werden doch erhebliche Zweifel wach. Vielleicht hängen sie mit dem zweiten Phänomen zusammen, das ich erwähnen möchte. Eine systematisch-theologische Klärung des vielschichtig benutzten Begriffs „Heiligung“ in seinen ganz unterschiedlichen Zusammenhängen (England, Amerika und Deutschland mit seinem reformatorischen Kontext) und den verschiedenen Entwicklungsstadien (18. und 19. Jahrhundert im Kontext der Frömmigkeitsbewegungen) sowie kirchlichen Zusammenhängen (deutsches Luthertum und wesleyanischer Methodismus) wäre bei diesem Titel hilfreich gewesen, um Fehlschlüsse zu vermeiden.

Zukünftig wird es auch notwendig sein, sich mit früheren Forschungsergebnissen auseinanderzusetzen und sie zu bewerten. Ich will das an zwei Beispielen erläutern. In seiner kenntnisreichen „Geschichte der Evangelisation“, die eigentlich eine Art Chronologie ist, lässt Paulus Scharpff die Evangelisationsbewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts mit der freikirchlichen Evangelisation beginnen, der die weiteren Aktivitäten folgten. Damit geht Scharpff grundsätzlich von einer anderen geschichtlichen Entwicklung aus

als Holthaus. Daraus folgt, dass auch die Reihenfolge angefragt ist: erst Heiligungsbewegung (Holthaus) oder erst Evangelisationsbewegung (Scharpff)? Eswäre zu wünschen gewesen, daß in dem vorliegenden Werk eine Auseinandersetzung mit Scharpffs These – die ich für richtig halte, die aber den üblichen volkskirchlichen Rahmen überschreitet und darum (?) „ignoriert“ (9) wird – aus ökumenischer Geschichtsbetrachtung heraus stattgefunden hätte. Ähnlich hätte ich es für angemessen gefunden, Ernst Gebhardt neben die vier „wichtigsten Vertreter der Heiligungs- [und Evangelisations-]bewegung“ zu stellen. Vergleicht man die Wirkungsgeschichte seiner Lieder, die bis heute europaweit in neuen Gesangbüchern gedruckt werden, sowie ihre Bedeutung für die „Reichslieder“ und die deutsche Gemeinschaftsbewegung z. B. mit der von Freiherr Julius von Gemmingen (162 ff), dann muss man sagen, die Wirkungsgeschichte Gebhardts ist unvergleichlich. Gebhardt hat mit seinem Liedgut das Singen – und damit die Theologie! – der Gemeinschaftskreise entscheidend mitgeprägt. Er findet aber – wie Gebhardt enttäuscht nach der ersten Gnadauer Konferenz bemerkte: von der ökumenisch in sich selbst abgeschlossenen Bewegung –, in deren Geschichte kaum Beachtung. Aus konfessionellen und kirchlichen Engführungen heraus getroffene Bewertungen dürfen in einer wissenschaftlichen Studie keinen Bestand mehr haben.

Meine Beispiele wollen zeigen, wie wichtig die Arbeit von Stephan Holthaus ist. Sowohl diejenigen, die die Geschichte der Frömmigkeitsbewegungen im 19. Jahrhundert erforschen, wie auch die, die die gesamte Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte mit ihren Wirkungen ins Visier nehmen, haben in diesem Überblickswerk eine gute Orientierungshilfe mit vielen Anstößen zur weiteren Arbeit. Holthaus' Studie lichtet das Dickicht der vielfältigen geistlichen. Ein Geflecht von Personen, Institutionen, internationalen Zusammenhängen und bisher wenig erschlossenen Themenfeldern wird zugänglicher. Darin liegt der Hauptwert dieser ersten „umfassenden Gesamtdarstellung dieser Aufbruchsbewegungen“ (1f). Wer den Mut aufbringt, eine solche Arbeit vorzulegen, der hat auch die Erwartung, dass andere daran weiterarbeiten, um endlich zu einem Bild zu kommen, in dem sich Gottes Handeln in seiner Gemeinde so widerspiegelt, dass daraus Kraft gewonnen und Zukunft gewagt werden kann.

Karl Heinz Voigt

Johannes Thomas Hörnig, **Mission und Einheit. Geschichte und Theologie der amerikanischen Sonntagsschulbewegung im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung ihrer ökumenischen Relevanz und ihres Verhältnisses zur Erweckungsbewegung.** Verlag am Klostertor, Maulbronn 1991, 423 S. ISBN 3-926414-08-1; € 18,00.

Diese Genfer Dissertation ist zwar bereits 1991 publiziert, aber es lohnt sich gerade in den Freikirchen auch noch heute, sie zu entdecken, zumal der Band nach wie vor lieferbar ist. Hörnig wird in der Entfaltung seines Themas von der Frage nach der Rolle der Sonntagsschule „als Vorläuferorganisation der heutigen ökumenischen Bewegung“ geleitet. Das zieht aber keinesfalls eine Engführung oder – wie vielleicht manche Ökumene-Skeptiker befürchten mögen – Ausbeutung der Sonntagsschulgeschichte im Interesse der Ökumene nach sich. Es geht im Grunde um drei wesentliche Aspekte: die Bibel, die Vermittlung ihrer Botschaft an die Kinder und das überkonfessionelle und überdenominationelle Interesse an der Umsetzung des damit verbundenen Ziels, also die praktizierte christliche Einheit. Wie heute der Weltgebetstag der Frauen eine Basisbewegung ist, war es im 19. Jahrhundert (wenigstens in den USA und deren Einflussbereich) die Sonntagsschule.

Schon die Grundlegung im ersten Kapitel ist aufschlussreich. Hörnig zeigt verschiedene Zielsetzungen der Sonntagsschule und umreißt die „Konferenztheologie“ („*convention*“), die bis in die Sprache hinein auch nach Deutschland wirkte. Man denke an die verschiedenen „Konventionen“, die bis nach dem Zweiten Weltkrieg in einigen Freikirchen stattfanden. Im zweiten Kapitel werden Vorgeschichte und Beginn der Sonntagsschulen mitsamt der Bewegung vorgestellt (37-80). Es folgt die Beschreibung der *American Sunday-School Union* (ASSU) in ihren unterschiedlichen Entwicklungsphasen. Damit ist auch das Zusammenwirken der Kirchen eingefangen (81-159). Im vierten Kapitel wird die „Theologie der Sonntagsschule“ untersucht: das Schriftverständnis, die Heilsgeschichte, die Frage der Einheit als ekklesiologische Frage. Zusammenfassendes folgt von dem damals ausnahmsweise „evangelikalen“ – und darum nicht repräsentativen - amerikanischen Lutheraner Samuel Simon Schmucker (1799-1873) und mit dem Ausblick auf Weg und Ziel (160-247). Sonntagsschule und Mission gehören zusammen, und so folgt das Bild von „der ganzen Welt als einer Sonntagsschule“. Die Kinder werden missioniert, sie sind Missionare im weitesten Sinne, und sie fördern die Mission. Amerikanischer Enthusiasmus und grenzenloser Optimismus werden spürbar in den (originalen, nicht übersetzten) Quellen. Ein

neues Pfingsten wird erwartet und weltweite „conventions“. Alles und alle sind im Aufbruch. Die Theologie des *Social Gospel* schickt sich an, die Kirchen zu bestimmen (248-324). Schließlich kommt die Erweckungsbewegung ins Spiel: Phasen ihrer „Organisationswerdung“ erstens in der Evangelischen Allianz mit den Akzenten Mission und Einheit mit ihrer Christologie, ihrem Schriftverständnis („Skriptologie“) und ihrer Sicht des Reiches Gottes. Ihr damaliger Einsatz für Religionsfreiheit findet hier – wie immer in Deutschland – kein Interesse, obwohl dieses Phänomen die Allianz hierzulande gerade verdächtig machte und die Einheit störte. Zweitens folgt der Christliche Studentenweltbund und drittens der Hinweis auf den unübersehbaren Beitrag der Frauen in der World's Young Women's Christian Association, verbunden mit dem YMCA/CVJM (325-379).

Wen das Thema gepackt hat, der sieht über die einfache graphische Gestaltung und die von Kopien angefertigten Illustrationen gerne hinweg.

Das Schlusskapitel über die „ökumenische Relevanz der Erweckungsbewegung“ wirft aus kirchengeschichtlicher Sicht einige Fragen auf. Die Erweckungsbewegung auf ihre ökumenische Dimension hin an der johanneischen Theologie zu messen, wie es hier geschieht, ist durchaus interessant. Aber welche der verschiedenen Erweckungsbewegungen wird hier gemessen? Kann man nach der eindrucksvollen Entfaltung der amerikanischen Sonntagsschulbewegung plötzlich in die deutsche Situation hineinspringen? Waren nicht die bisher überwiegend in deutschen Kleinstaaten gesehenen Erweckungsbewegungen statt ökumenisch vielmehr regional verankert? Man vergleiche den dritten Band der „Geschichte des Pietismus“ (2000) über die Erweckungsbewegung mit ihren lokalen und damit auch konfessionellen Akzenten und Engheiten sowie den lokalen inspirierenden Persönlichkeiten und ziehe auch den vierten themenorientierten Band (2004) mit seinen wohl 25 Themenfeldern (übrigens ohne Sonntagsschule, Kindergottesdienst oder Kinder überhaupt!) hinzu. Hörnig konstatiert für die Erweckungsbewegung die „Möglichkeit der Erfahrung von christlicher Einheit ... in freiwilligen Gruppen vor Ort“ (386) aber er zeichnet kein Bild der Erweckung in Deutschland. Was hatten die Freikirchen in der Allianz um Akzeptanz zu ringen, wie wurden sie vom überkonfessionellen CVJM bewusst ausgegrenzt und ihnen – selbst auf der internationalen Bühne in Paris 1855 und danach immer wieder – das Wort in der Debatte, ja die Entsendung von offiziellen Delegierten verweigert. Amerikanische Erfahrungen des Denominationalismus, der von seinem theologischen Selbstverständnis her damals schon integrationsfähig und zugleich „überkonfessionsfähig“ war, sind nicht mit der konservativen

deutschen Erweckung, die auf die Erhaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses pochte und den territorialen Monopolanspruch der jeweils herrschenden Kirche konservieren half, zu vermischen. Mission und Einheit war für die Erweckungsbewegung in Deutschland nur eine intern lösbare Aufgabe, zu der die ausländischen „Eindringlinge“ nicht willkommen waren. Diese Spannung gegen Einheit und gemeinsame Mission war auch in der deutschen Sonntagsschulbewegung immer präsent. Es stimmt schon, wenn Prälat Karl Burk (1827-1904) im Jahr 1889 über die Sonntagsschule in Württemberg bemerkte: Sie „bringt Erkenntnis und Erbauung [und] bewahrt vor Methodisten“.

Trotz der aufgeworfenen Fragen im Hinblick auf die Beziehungen zwischen den Wirkungen der Sonntagsschulbewegung in Amerika und der Erweckungsbewegung in Deutschland ist diese Studie eine hilfreiche Grundlage zur Erforschung der freikirchlichen wie der landeskirchlichen Sonntagsschul-, aber auch der Kindergottesdienstgeschichte. Es ist nun präziser zu fassen, wie die amerikanische interdenominationalle Bewegung in ihren unterschiedlichen Phasen, mit ihrem Arbeitsmaterial und durch die Übernahme des Internationalen Sonntagsschullektionsplanes nach Deutschland gewirkt hat. Schon bei oberflächlicher Betrachtung sind die Spuren bis in die Sonntagsgläubigenblätter für Kinder, jedenfalls dem methodistischen „Kinderfreund“, greifbar. Weltweite Meldungen über Sonntagsschulgründungen reißen darin bei Kindern einen internationalen Horizont inmitten einer national orientierten Gesellschaft auf. Die Mitarbeiter-Zeitschriften – zumindest im methodistischen Bereich – orientieren sich an den Entwicklungen in Amerika.

Es wäre für die Brücke zwischen den Vereinigten Staaten und Deutschland hilfreich gewesen, auch die Entwicklungen in den Sonntagsschulen der deutschsprachigen Kirchenzweige innerhalb Amerikas in die Darstellung einzubeziehen. Gerade sie scheinen in ihrer Unterschiedlichkeit für den Gang der Dinge in Deutschland wichtig gewesen zu sein. Wir lesen zwar zwischenhinein „Zusammenfassendes“ des Lutheraners Samuel Simon Schmucker. Aber die theologische Ausnahmestellung gerade dieses für Allianz und Ökumene ungewöhnlich offenen Lutheraners verbietet es, ihn als repräsentativ für seine Konfessionsfamilie anzusehen. Nur ein Flügel des deutschen Luthertums in Amerika scheint für die gemeinsame Entwicklung offen gewesen zu sein. Andere stellten dort schon – ohne diese Begriffe zu verwenden – den Kindergottesdienst gegen die Sonntagsschule. Das war eine Entwicklung, die sich später auch in Deutschland zeigte. Dagegen haben insbesondere die deutschsprachigen methodistischen Kirchen in Amerika die von dort kommende Entwicklung aufgegriffen und nach Deutschland transportiert. John

H. Vincent (1832-1920), der als methodistischer Sonntagsschulsekretär die gesamtamerikanische Entwicklung maßgeblich beeinflusst hat, führte von 1901 bis 1904, nachdem er bereits 1888 zum Bischof gewählt worden war, von Zürich aus die Aufsicht über den Zweig der Kirche in Europa. Für den geschichtlichen Prozess der Aufnahme der internationalen Sonntagsschulbewegung zuerst durch die Freikirchen, dann durch den Berliner landeskirchlichen Verein zur Förderung der Sonntagsschularbeit – übrigens entstanden mit Unterstützung der Londoner Sonntagsschul-Union auf Anregung eines Besuchers aus der amerikanischen Sonntagsschulbewegung – und schließlich der konkurrierenden Bemühungen um den kirchlich gebundenen und geordneten deutschen Kindergottesdienst wäre gerade die Bearbeitung der deutschen Kirchen in Amerika von besonderem Interesse gewesen.

Alle diese Fragen, die aus der historischen Perspektive einer Minderheit aufgeworfen sind, schmälern den Wert der Arbeit von Johannes Thomas Hörnig nicht. Es findet sich sehr viel Vertrautes, und neue Einblicke helfen alte Erfahrungen und Fakten neu zu deuten oder wenigstens schärfer zu erkennen. Darum wünschte ich, dass mindestens in den Bibliotheken der freikirchlichen Hochschulen, Seminare und Ausbildungsstätten diese Studie einen Platz fände.

Karl Heinz Voigt

Herbert Kemler, **Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christlicher Glaube zwischen Restauration und Revolution – dargestellt an der kurhessischen Renitenz** (KGM 13). Brunnen-Verlag, Gießen 2005, 192 S. ISBN 3-7655-9490-3, € 29,95

Der Autor, der seit 1981 an der Universität Kassel lehrt, erhellt mit dieser Monographie ein auch in Fachkreisen wenig bekanntes Kapitel der hessischen Kirchengeschichte. Er zeigt damit nicht nur die große Problematik des deutschen Staatskirchentums im 19. Jahrhundert auf, sondern macht zugleich auf die bis heute aktuellen Fragen von Integration oder Ausgrenzung theologischer und kirchenpolitischer Minderheiten im landeskirchlichen Protestantismus aufmerksam. Der Buchtitel erinnert an ein Wort aus Apostelgeschichte 5,29, das Motto jener 43 kurhessischen Pfarrer, die nach einer rund 40jährigen Vorgeschichte 1873/74 eigene Gemeinden einer „renitenten“, also „widersätzlichen“ oder „widerspenstigen“ Kirche gründeten.

Bevor deren eigentliche Entstehung durch Loslösung von der preußischen

Konsistorialbürokratie und ihre immerhin bis 1950 dauernde Geschichte dargestellt werden, führt der Vf. in die kirchliche Situation Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein: Vorgestellt werden insbesondere die Bestimmungen des Wiener Kongresses als Folge der napoleonischen Ära (6-21). Die Ausführungen des Konflikts um das Erbe des theologischen Liberalismus am Beispiel der kurhessischen Verfassung von 1831 und des Bekenntnisstreites von 1839 (22-47) gehören für den Vf. ebenso in die unmittelbare Vorgeschichte der Renitenz wie der Verlauf der Revolution in Kurhessen und deren Folgen für die evangelische Kirche (48-75).

In einer ersten Zwischenbilanz (76 f.) wird deutlich, dass von Anfang an der Kulturhistoriker, Pädagoge und streng lutherisch geprägte wie im hessischen Volkstum verwurzelte Theologe August Friedrich Christian Vilmar (1800-1868) der geistige Vater der Renitenz war. Der zunächst als Gymnasialdirektor tätige Pessimist lehrte ab 1855 an der Marburger Fakultät, nachdem ihm der Kurfürst die Bestätigung der Wahl zum Generalsuperintendenten durch die Pfarrerschaft verweigert hatte. Vilmar war von seinem Amtsluthertum und seinen hochkirchlichen Ansichten her ein entschiedener Gegner des Summepiskopats. Die von der Restauration geforderte Rechristianisierung des deutschen Volkes hielt er für chancenlos. „Aus dieser Erkenntnis zog er die Konsequenz, durch eine tiefgreifende Scheidung werde die Kirche gespalten. Es werde eine Minderheit geben, die zwar abgesondert, aber glaubensstark und erkennbar christlich lebe. Die große Mehrheit hingegen werde dem Unglauben oder dem Heidentum anheimfallen. Die wahren Christen hätten dann mit Diffamierung, Unterdrückung und Verfolgung zu rechnen“ (76). Da nach Vilmars Auffassung staatliche Behörden (z. B. Konsistorien) nicht die Kirche leiten konnten und Monarchen keine bischöfliche Funktion haben durften, müssten mutige Persönlichkeiten herangebildet werden, die dem geistlichen Amt als göttlicher Autorität voll vertrauten. Dies sollte in den Jahren nach der Revolution von 1848/49 passieren. Vilmars theologisches Vermächtnis wird ausführlich dargestellt (101-107).

Die wichtigsten Kapitel dieser Studie finden sich dort, wo die kirchlichen Folgen der politischen Annexion des Kurfürstentums Hessen durch das Königreich Preußen 1866 ausführlich geschildert werden (108 ff.). Der Staat wird als „Rechtsbrecher“ und „Landräuber“ wahrgenommen und bekämpft. An die Spitze dieser Bewegung stellte sich der Vilmar-Schüler Hermann Zülch (1812-1900). 1870 hoffte man in jenen Kreisen auf eine deutsche Niederlage gegen Frankreich, „um das Unrecht von 1866 wieder gutzumachen und den kurhessischen Staat zu restituieren“ (131), weil doch damals die

hessische Kirche nicht miterobert worden sei. In der 1871 erfolgten deutschen Reichsgründung unter preußischer Hegemonie konnten die althessischen Patrioten „nur eine schreckliche Anfechtung ihres Glaubens an Gottes Gerechtigkeit erkennen“ (133). Die preußische Regierung ließ sich allerdings von den zahlreichen Protesten aus Kurhessen nicht erschüttern. Nachdem das Berliner Kultusministerium kurz nach den sog. Maigesetzen von 1873, die als Höhepunkt des Kulturkampfes gegen die katholische Kirche gelten, durch die Zusammenlegung der drei bisherigen evangelischen Konsistorien zu einem unierten Gesamtkonsistorium in Kassel hart durchgegriffen hatte, kam es zur eigentlichen Bildung renitenter Gemeinden. Die Eingaben der 43 Protestpfarrer zeigen nach Ansicht des Vf.s folgende vier Merkmale: „Im Stil bemühten sich die Absender, es an Ehrfurcht nicht fehlen zu lassen. In der Sache sprachen sie harte Forderungen unumwunden aus. Ihre Argumentation war rein theologisch und von harten Gegensätzen geprägt. Als biblisches Vorbild ließen sich prophetische Anklagen erkennen“ (135). Man glaubte an einer Epochenchwelle zu stehen: Der Kampf gegen die Union sei ein Kampf für die Königsherrschaft Jesu Christi, und der Herrschaftsanspruch des preußischen Königs sei illegitim (177).

Letztlich waren die Folgen für die betroffenen Pfarrer, die sogar Dienstpost nicht annahmen und zurückgehen ließen, schwerwiegend: Verlust der Rechte des geistlichen Standes, kein Gehalt, Räumung der Stelle und umgehender Auszug aus dem Pfarrhaus (140). Die große Mehrzahl der niederhessischen Gemeindeglieder schloss sich – anders als im oberhessischen Dreihäusern – ihren renitenten Pfarrern nicht an. Insgesamt war es nicht einmal ein halbes Prozent. Daher waren viele Pfarrer gezwungen, sich außerhalb Preußens eine Stelle zu suchen. Erst um 1900 gab es Annäherungen an die renitenten Gemeinden. Ein Wiedervereinigungsversuch von 1930/31 scheiterte offensichtlich (162). Im Kirchenkampf „konnte die Bekenkende Kirche bei den Renitenten Sympathien gewinnen“, da es nach 1933 ähnlich wie im 19. Jahrhundert – wohlgemerkt aus ihrer Sicht! – um die Verteidigung des Bekenntnisses ging (163). Leider werden keine Einzelheiten aus jenen Jahren berichtet.

Auch fehlen exakte Zahlen, wie viele Renitzgemeinden wie lange existierten, wie viele sich schließlich erst 1950 der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) anschlossen („die meisten“ [164] ist sehr unklar!) und welche wieder und warum in die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck integriert wurden. Zu fragen ist weiter, warum nicht (9 ff.) klar zwischen Verwaltungs- und Bekenntnisunionen unterschieden wird und wieso

die rheinhessische Union von 1822 unerwähnt bleibt. Bei der Sekundärliteratur (183-186) gibt es unvollständige Angaben (z. B. Festschrift Christuskirche Melsungen) oder Verweise auf veraltete Auflagen (wie bei Karl Kupisch, Die deutschen Landeskirchen: 1966 statt 1975). Besonders wertvoll erscheinen mir die z. T. auch längeren Zitate aus gedruckten wie bislang ungedruckten wichtigen Quellen.

Walter Fleischmann-Bisten

Walter Klaiber/Wolfgang Thönissen (Hgg.), **Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht**. Bonifazius, Paderborn, Stuttgart, 2005, 245 S., ISBN 3-7675-7074-2; € 19,90

Innerhalb der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland und auf Weltebene zwischen den großen weltweiten christlichen Gemeinschaften laufen seit Jahren intensive Gespräche. Daher ist es folgerichtig und sehr zu begrüßen, dass auf Initiative des römisch-katholischen Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn zwei Gesprächsrunden zwischen freikirchlichen und katholischen Theologen stattfanden und dass noch mehr Gespräche geplant sind. Die erste Gesprächsrunde war dem Thema Rechtfertigung gewidmet, die zweite dem Thema Taufe. Die Referate sind in zwei Bänden veröffentlicht, von denen der zweite hier angezeigt werden soll. Auf katholischer Seite waren die Gesprächsteilnehmer Michael Hardt, Peter Lünning, Burkhard Neumann, Johannes Oeldemann und Wolfgang Thönissen, die alle am Möhler-Institut tätig sind. Von freikirchlicher Seite waren beteiligt Johannes Demandt, Klaus Peter Voß (BFeG), Roland Gebauer, Walter Klaiber, Manfred Marquardt (EmK), André Heinze, Volker Spangenberg (BEFG), sowie Peter Vogt (Herrnhuter). Gerade beim Thema Taufe fällt auf, dass keine Mennoniten, Pfingstler oder Adventisten beteiligt waren.

Dieser Band unterstreicht erneut, was schon andere Dialoge an den Tag gebracht haben, dass zwischen den Vertretern unterschiedlicher Positionen bei der Frage der *Taufpraxis* (Taufe Neugeborener oder Taufe „mündiger“ Menschen) gleichwohl erstaunliche Übereinstimmungen hinsichtlich der *Tauftheologie* festgestellt werden können. Natürlich gibt es auch hier Unterschiede, etwa bei der Frage der sog. Erbsünde. An diesem Punkt zeigt sich übrigens, wie gut es gewesen wäre, Mennoniten in das Gespräch einzubeziehen; denn die Täuferakten der Reformationszeit bekunden immer und immer wie-

der eine harte Kritik an dieser (unbiblischen) Lehre. Offenbar lässt sich katholischerseits die Taufe als „Sakrament des Glaubens“ auch darstellen ohne Rückgriff auf diese Lehre, wie es in dem Beitrag von Neumann geschieht. Aber Thönissen referiert zur theologischen Begründung der Kindertaufe die Erbsündenlehre. Sie ist offenbar für die katholische Sicht wesentlich, weshalb die römische Stellungnahme zur 1982 veröffentlichten, hochbedeutsamen „Lima-Konvergenzerklärung“ der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK das Fehlen dieser Lehre in der Erklärung kritisierte. Der katholischen und freikirchlichen Rezeption dieser Erklärung ist ein eigener Beitrag gewidmet (Oeldemann).

In den Beiträgen wird immer wieder, wie nicht anders zu erwarten und wie der Titel ausweist, das Verhältnis von Taufe und Glauben thematisiert. Dabei wird sowohl historisch als auch systematisch von fast allen Beteiligten die „Normativität“ der Erwachsenen-/Gläubigentaufe herausgestellt und vom „Grenzfall“ der Säuglingstaufe gesprochen, auch wenn dieser in unseren Breitengraden den statistischen „Normalfall“ bildet, was in sich schon verwunderlich genug ist. Es wird versucht, diese Diskrepanz einerseits durch die Möglichkeit eines „Taufaufschubs“ zu überwinden (Katholiken, Methodisten, Herrnhuter) und andererseits dadurch, dass die Taufe nur innerhalb einer Gemeinschaft des Glaubens zu praktizieren ist. Dem stehen natürlich die Fragen der Zulässigkeit eines „stellvertretenden Glaubens“ und der statistisch vermutlich geringen Zahl von Taufaufschüben entgegen. Dass die Taufe stärker in ein Prozessgeschehen eingebunden erscheinen sollte, wird inzwischen vielfach, auch von baptistischer Seite, unter dem Stichwort Initiation diskutiert. Der englische Baptist Paul Fiddes hat in diesen Zusammenhängen Vorschläge gemacht, die jüngst in dem Gespräch zwischen Vertretern der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE, früher Leuenberger Kirchengemeinschaft) und der Europäischen Baptistischen Föderation aufgegriffen wurden. Demandt erwähnt diese Sicht, kritisiert sie aber zugleich, weil die Gefahr bestehe, die Initiation, ja auch die Taufe selbst, zeitlich zu sehr zu strecken, und dadurch die Gefahr nicht geringer werde, dass die Taufe vielen Entkirchlichten, aber Getauften als leeres Versprechen erscheine.

Dass der altkirchlichen Einrichtung eines Katechumenats als notwendiger Taufvorbereitung neue Bedeutung zukommt, wird von katholischer Seite betont. Dies macht natürlich besonders im Blick auf die Eingliederung Erwachsener in die Kirche Sinn, wie sie katholischerseits durch die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) angestoßen wurde. Taufunterricht spielt aber in allen Kirchen eine bedeutsame Rolle.

Es bleibt insgesamt eine Asymmetrie. Die Kirchen mit Säuglingstaufe als Regeltaufe können zweigleisig fahren, weil sie sowohl diese Form der Taufe als auch die Erwachsenentaufe praktizieren und anerkennen. Das können Baptisten derzeit (noch?) nicht, jedenfalls nicht durchgängig. Bei ihnen ist aber auch ein neues Suchen zu beobachten, was nicht nur durch seelsorgerliche Einzelfälle bedingt ist, sondern auch durch eine Abkehr von einer „symbolischen“ Interpretation der Taufe (vgl. den Beitrag von Heinze).

Eine andere Asymmetrie lautet: Ist die Taufe, wie sie im NT bezeugt ist, normativ oder (lediglich) aus der Missionssituation der Frühzeit zu erklären und daher auch in einem anderen Sinn fortzuschreiben? Hat die Kirche „seit ‚unvordenklichen‘ Zeiten die Kindertaufe praktiziert“ oder gehört „die Taufe eines Erwachsenen zur ‚unvordenklichen‘ Taufpraxis der Kirche“ oder ist beides richtig und legitim (Thönnissen)? Die katholische Position ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil klarer, weil sie einen am Modell der Erwachsenentaufe orientierten Ritus für Unmündige durch zwei Taufformen ersetzt hat: Beim Ritual für Unmündige werden keine Fragen mehr an den Täufling gestellt, und beim Ritual für Erwachsene wird der Reichtum biblischer und frühchristlicher Traditionen (mit prä- und postbaptismalen Vorbereitungen, Unterweisungen und Gebets- sowie Fastenübungen) wieder zum Tragen gebracht.

Alle Beiträgen durchzieht eine Spannung, die im Wesen der Sache liegt und die der Band sehr gut erkennen lässt: Auf der einen Seite gibt es das allem menschlichen Handeln und Glauben zuvorkommende Heilshandeln Gottes, das sich in der Berufung seines Volkes Israel und in Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi geschichtlich gezeigt hat. Auf der anderen Seite kommt die das Heil bringende menschliche Antwort des Glaubens in der Gemeinde zum Tragen. Die Frage, wie beides zusammenzuführen ist, hat zu unterschiedlichen Konsequenzen in der Taufpraxis geführt. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, gibt es aber auch Wege, die sich aufeinander zubewegen.

Der Band kann auch als eine gute Vorbereitung für die Herbsttagung 2006 unseres Vereins genutzt werden.

Erich Geldbach

Hartmut Lehmann (Hrsg.), **Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten** (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung: Bd. 6). Wallstein Verlag, Göttingen 2005, 208 S. ISBN 3-89244-882-5; € 22,00

Wer den Titel liest, vertraut dem als äußerst sachkundig geltenden Herausgeber, der zuletzt durch die Betreuung des vierten Bandes der Geschichte des Pietismus (Göttingen 2004) als kompetenter Kenner kirchengeschichtlicher Entwicklungen hervorgetreten ist. Um so mehr muss der Leser der Einleitung enttäuscht sein. Auch wenn Hartmut Lehmann als langjähriger Direktor des Göttinger Max-Planck-Instituts für Geschichte weiß, dass es „nicht unproblematisch ist“, mit dem Sektenbegriff zu operieren, wird er dennoch – in Wiedergabe eines Tagungstitels – in den Band aufgenommen. Noch problematischer erscheint dem informierten Leser, dass Lehmann den Sekten mir nichts, dir nichts mit dem Freikirchenbegriff verbindet und beide sogar in einen Topf wirft. Wer am Beginn des 21. Jahrhunderts die „sogenannten ‚amerikanischen‘ und ‚englischen‘ Sekten“ in der Reihenfolge „die Methodisten, die Baptisten, die Adventisten, ... die Zeugen Jehovas, die Quäker, die Pfingstbewegung und auch die Mormonen“ aufzählt, an dem müssen fünfzig Jahre ökumenischer Arbeit in Deutschland vorbeigegangen sein. So bunt kann ein Kenner große weltweite Kirchen der Ökumene, der gleich viele Menschen angehören wie z. B. dem Lutherischen Weltbund, sowie religiöse Minderheiten und die „Religiöse Gesellschaft der Freunde“, wie sich die Quäker selbst nennen, nicht wahllos und zufällig zusammenwürfeln (8).

Auch religionssoziologisch ist es heute nicht mehr möglich, sich für gegenwärtige konfessionelle Kategorien auf die historisch bedeutsamen, grundlegenden Arbeiten von Max Weber und Ernst Troeltsch zu berufen. Schon vor einem Jahrhundert war sachlich falsch, was Lehmann, die Klassiker referierend, so formuliert: „Im Gegensatz zu den Kirchen als Institutionen mit klaren Bekenntnissen und Ordnungen waren Sekten für sie freiwillige Zusammenschlüsse von Gläubigen, die in der ständigen Gefahr schwebten, daß ihr kirchliches Leben wie ihr Glaubensleben durch unvorhergesehene Eingebungen und Offenbarungen aus der Bahn geworfen werden könnte“ (5). Als wenn die weltweiten Freikirchen nicht damals schon eine klare, demokratisch durchgestaltete Rechtsstruktur sowie theologisch reflektierte Verfassungen und Ordnungen gehabt, sondern von zufälligen „Eingebungen und Offenbarungen“ gelebt hätten! Nein, hundert Jahre alte Untersuchungen vermitteln kein gültiges religionssoziologisches Verständnis der Gegenwart mehr.

Als „Kern des Themas dieses Bändchens“ bezeichnet der Herausgeber die Frage, „welche juristischen Regelungen notwendig sind, damit es in Europa in absehbarer Zeit nicht zu neuen Religionskonflikten kommt oder auch zu sozialen und politischen Konflikten, bei denen religiöse Differenzen eine ausschlaggebende Rolle spielen“. Es solle geklärt werden, „welche kulturellen Voraussetzungen beziehungsweise Rahmenbedingungen religiöse Toleranz befördern und welche nicht“ (10). Da wäre eine die Jahrhunderte überschauende Untersuchung kirchlich-gesellschaftlicher Toleranzbereitschaft der früheren Staatskirchen einmal ins Verhältnis zu setzen zu den traditionellen Bemühungen der Freikirchen um Religionsfreiheit für alle, unabhängig von ihrem Bekenntnis. Die Studie aber zeigt die Tendenz, die historische Wirklichkeit auf den Kopf zu stellen. Der besonders in den traditionsreichen Kirchen sichtbare Fortschritt zur Toleranz zeigt sich in der europaweit kirchlich verabschiedeten Charta Oecumenica. – Weiter wäre die Frage zu diskutieren, ob nicht der staatskirchliche Monopolismus eine Kultur der Intoleranz geschaffen hat. Nicht die Staatskirchen, sondern die internationalen Freikirchen waren es, die 1853 in Bad Homburg v. d. H. einen Kongress für das Menschenrecht Religionsfreiheit durchführten.

Wer die Verbindung von kulturellen Voraussetzungen und juristischen Regelungen unter dem o. g. Gesichtspunkt untersuchen will, muss wenigstens die juristischen Standards der Freikirchen kennen, die zwar überwiegend Staatskirchenverträge für sich ablehnen, in der Mehrzahl jedoch Körperschaften des Öffentlichen Rechts sind, also denselben Rechtsstatus haben wie die heutigen Landeskirchen.

Wer selber Integration vorantreiben will, darf nicht schon durch die Sprache, die er führt, alte Vorurteile neu aufreißen oder zementieren. „Freikirchen und Sekten“ im selben Atemzug zu nennen ist sowohl für Freikirchen als auch für „Sekten“ diskriminierend. Darum spricht man längst von Kirchen und religiösen Gemeinschaften (vgl. den Beitrag V. Krechs über „Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland“, 116 ff.). Integration setzt immer auch Partnerschaft voraus. Wie gut wäre es gewesen, an diesem Thema auch wenigstens einen Freikirchler zu beteiligen, um nicht im Sinne des alten großkirchlichen Paternalismus über die Freikirchler, sondern mit ihnen zu sprechen (und sie vielleicht ein wenig kennenzulernen!).

Der Band beinhaltet neun Vorträge. Barbara Dölemeyer erhebt sachkundig „Reaktionen deutscher Landesherren und Kirchen auf das Auftreten von Sekten im 17. und 18. Jahrhundert“. Sie bietet in knapper Form eine gute Übersicht. Der Beitrag von Christoph Ribbat über die Kasseler Bewegung von

1907, die zur Entstehung der Pfingstbewegung in Deutschland entscheidend beigetragen hat, ist sehr interessant, weil er religionspsychologische und andere Phänomene in bisher kaum erfolgter Weise in die Bewertung einbezieht. Aus konfessionskundlicher Sicht wäre allerdings einzuwenden, dass das Phänomen „Kassel“ ja gerade nicht vorwiegend unter Freikirchlern und „Sektierern“ auftrat, sondern unter Landeskirchlern der Gemeinschaftsbewegung. Auch der nachfolgende Beitrag Jochen-Christoph Kaisers „Die Deutschen Christen im Spannungsfeld von kirchlichem Hegemonieanspruch und völkischem Neuheidentum auf dem Weg zur Sekte?“ ist aufschlussreich, betrifft aber den Raum der hier im Blickfeld liegenden Kirchen nur am Rande. Doch der Titel löst Nachdenklichkeit darüber aus, welche Wirkung der „(landes-) kirchliche Hegemonieanspruch“ auf die Menschenrechtskultur in unserem Land hatte und noch hat. Dieses Problemfeld zeigt sich bereits an dem kenntnisreichen Beitrag Volkhard Krechs, der es als Mitverantwortlicher für das „Handbuch Religiöse Gemeinschaften“ der VELKD nicht fertigbringt, den Freikirchen die Bezeichnung „Kirchen“ zuzugestehen. Unter den weiteren Beiträgen ist der von Christian Walter „Sekten‘ und Freidenker als Motor der Modernisierung in den Staat-Kirche-Beziehungen“ von besonderem Interesse, weil er den negativen Ansatz zu überwinden sucht.

Insgesamt ist sehr anregend und in manchen Teilen aufregend, dieses Buch zu lesen. Es lässt am Rande auch erkennen, inwieweit die wissenschaftliche Forschung unseres staatskirchlich geprägten Landes offen dafür ist, die ökumenische Entwicklung aufzunehmen. Ich halte es für wünschenswert, das Thema des Buches in einer zweiten Tagung differenzierter anzugehen, wobei nicht zuletzt zu berücksichtigen wäre, dass etliche der angesprochenen Minderheitskirchen (Freikirchen) und anderen Religionsgemeinschaften („Sekten“) schon in der Weimarer Republik den Status der Körperschaft des Öffentlichen Rechts erworben haben. Auch müssten in einer solchen Veranstaltung die Freikirchen und „Sekten“ selbst Gehör finden.

Karl Heinz Voigt

Rudolf Mau, **Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945-1990)** (KGE IV/3). Ev. Verlagsanstalt Leipzig 2005, 248 S. ISBN 3-374-02319-3; € 28,00.

Von der auf 40 Bände angelegten Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstel-

lungen“, die „ein Standardwerk für das Studium und die Einführung in die gesamte Kirchengeschichte von den Anfängen bis in die neueste Zeit“ darstellen, sind bisher 34 Bände erschienen. Rudolf Mau hat nach seiner früheren Veröffentlichung in dieser Reihe, Bd. II/5: Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532 (2000), nun den aktuellen Band über den Protestantismus im Osten Deutschlands vorgelegt. Rudolf Mau, ein Gelehrter mit DDR-Erfahrungen vom Abitur bis zur Emeritierung war zunächst am politisch kritischen „Sprachenkonvikt“ und nach der sog. Wende von 1989/90 an der Humboldt-Universität als Professor für Kirchengeschichte tätig.

Der Band umfasst die Zeit von 1945 bis in die Re- oder Neuorganisation der kirchlichen Vereinigungen. Er richtet seine besondere Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Staat bzw. Partei und Kirche. Das erste Kapitel (21-44) geht von der sowjetischen Besatzung und Neuordnung der Volkskirche aus, die in den Jahren 1945-1952 wachsendem Druck ausgesetzt war. Das ungewöhnlich reiche Kapitel stellt in 19 einzelne Bereiche gegliedert die vielschichtigen Fragestellungen, Antworten und Entwicklungen dar. Kapitel 2 (45-78) zeigt die „totalitäre Kulturrevolution“ und den „Angriff auf die volkskirchliche Tradition“ in ihren verschiedenen Phasen: Aufbau des Sozialismus (1952/53), Übergangsphase (1954/55), politischer und ideologischer Druck (1956/58) und Krisenjahre (1959-1961). Kapitel 3 über Mauerbau wie Zeugnis und Dienst einer schrumpfenden Kirche (79-101) arbeitet Reaktion, Wegsuche und Krise heraus und behandelt die daraus resultierende Gründung des DDR-Kirchenbundes. Das führt zu Kapitel 4 (102-136) mit den Lernwegen der Eigenständigkeit „im Sozialismus“ (1969-1978), in dem sich ganz unterschiedliche Veränderungen auswirkten. In Verbindung mit einem „Situationswandel in Europa“ wird „das Signal von Zeitz“, die Selbstverbrennung von Pfarrer Brüsewitz, aufgegriffen. Das Friedenszeugnis und die wachsende Öffentlichkeit in den Jahren 1978-1985 werden in Kapitel 5 (137-169) mit ihren Wirkungen auf den verschiedenen Ebenen dargestellt. Organisch daran anschließend folgt das sechste Kapitel (170-210), das die Zeit von 1986-1990 umfasst, die friedliche Revolution als gesellschaftliche Diakonie thematisiert und u. a. Offene Worte, Konflikte, Repressalien und staatliche Reaktionen auf kirchliches Reformverlangen ins Blickfeld des Lesers rückt. Logischerweise muss im letzten Kapitel (211-222) die „Neuaufstellung“ auch als „Rückkehr zur Einheit der (Landes-)Kirche“ mit dem Ende der Berliner „Regionalisierung“ und der weiteren Gestaltung von EKD, EKU und VELKD dargestellt sein. Jedes Kapitel wäre eine eigene Würdigung wert.

Das Literaturverzeichnis bietet einen Überblick über die überwiegend

nach 1990 entstandenen Veröffentlichungen (13-19). Die beigelegte Zeittafel (223-232) mit den beiden Spalten „Politische Ereignisse“ und „Kirchliche Vorgänge“ vergegenwärtigt schnell den Kontext einzelner Ereignisse. Für den freikirchlichen Leser ergänzt sie zwei entsprechende in den Freikirchen veröffentlichte Zeittafeln: 1. eine, die der methodistische Dozent Michel Weyer (in: Eine offene Flanke zur Welt. Die EmK in der DDR. Dokumente und Erfahrungen, Stuttgart 1997, 285-331), und 2. eine weitere, die der baptistische Pastor Reinhard Assman (in: Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR, Kassel 2004, 164-197) erarbeitet hat.

Es handelt sich bei dem vorliegenden Band um ein sehr konzentriert geschriebenes und äußerst inhaltsreiches Buch. Die darin vorgenommene Periodisierung ist ein frühes Angebot, das gewiss zur Diskussion herausfordern wird. Die kenntnisreiche Studie zeigt, wie dringend notwendig die weitere Erforschung des Weges der Freikirchen im Kontext der DDR-Geschichte einerseits ist und wie wünschenswert gleichzeitig die Bearbeitung der die DDR-Beziehungen betreffenden „westdeutschen“ Kirchengeschichte. Wie haben im Osten und im Westen Freikirchler auf das „Signal von Zeit“ reagiert? Wie haben sie, die sie nicht mit dem innerkirchlichen Informationsnetz des Kirchenbundes verbunden waren und weithin aus Presseinformationen lebten, das „Signal“ aufgenommen, reagiert und bewertet oder verdrängt? Weiter: hatten die Ergebnisse des Spitzengesprächs zwischen dem DDR-Staat und der Konferenz der (Landes-)Kirchenleitungen auch Auswirkungen für die Freikirchen, welche waren es und welche nicht, warum und warum nicht? Die auf eine umfassende Forschung zurückgreifende Arbeit von Professor Mau ist eine Herausforderung, zu konkreten Situationen im freikirchlichen wie im ökumenischen Bereich zu arbeiten.

Das gut lesbar, ja geradezu spannend geschriebene Buch gehört zur Pflichtlektüre für jede und jeden, die oder der sich mit der Zeitgeschichte auseinandersetzt.

Karl Heinz Voigt

F. H. Otto Melle, **„Fußspuren Gottes in meinem Leben“. Lebenserinnerungen 1875-1936**, hgg. v. Klaus Schneider. Selbstverlag Klaus Schneider, Plietzhausen-Rübgarten 2005, 545 S. Bezugsadresse: Klaus Schneider, Ob der Mühle 16, 72124 Plietzhausen-Rübgarten. € 24,00 (einschl. Versandkosten).

Es ist außerordentlich erfreulich, dass Bischof Melles Enkel Klaus Schneider sich zur Herausgabe dieses umfangreichen Bandes entschlossen hat. Die von Bischof Melle in den Jahren 1943/44 persönlich niedergeschriebenen Erinnerungen, zu denen er seine Tagebücher und andere eigene Unterlagen heranzog, umfassen die Zeit von seiner thüringischen Kindheit bis zu seiner Wahl zum Bischof der Methodistenkirche im Jahre 1936. Natürlich hätte sich die Mehrzahl der Leser eine Vorstellung gerade auch der folgenden Jahre in kirchenleitender Verantwortung mit den schwierigen ökumenischen Kontakten gewünscht. Aber der vorliegende Band ist in seiner Bedeutung für die Forschung dennoch keineswegs zu unterschätzen. Für die Wahrnehmung der Lebensleistung Melles ist wichtig, dass sie nicht auf seine Rede auf der Oxford-Ökumenischen Weltkonferenz für Praktisches Christentum von 1937 beschränkt bleibt. Der vorliegende Band gibt Einblick in die von ihm geleitete südosteuropäische Missionsarbeit mit ihren Schwierigkeiten, seine Arbeit in Budapest, seine Zeit als Superintendent in Wien und sein Wirken für das Frankfurter Predigerseminar der Methodistenkirche. Schon von Budapest und Wien aus waren ökumenische Kontakte durch die Teilnahme an der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 (194ff), der Konferenz des Christlichen Studentenweltbunds in Lake Mohonk/USA 1913 (236ff), der Genfer Vorbereitungskonferenz von 1920 für die Stockholmer Weltkonferenz 1925 (353ff) und später weitere Amerikareisen (1921, 1927, 1931) möglich. Es ging Melle um Versöhnungsdienste und den Kampf gegen die „Kriegsschuldflüge“ ebenso wie um einen Fonds für das ab 1920 von ihm geleitete Predigerseminar. Die Reisen waren verbunden mit vielen Begegnungen bis hin zum 1920 gewählten amerikanischen Präsidenten Warren G. Harding. Melle beschreibt das Leben im Frankfurter Predigerseminar, seine schon früh begonnene Mitarbeit an den Blankenburger Allianzkonferenzen, seinen Kampf gegen den Alkohol u. v. a. m.

Von größtem Interesse ist das Werden der Persönlichkeit Melles von den Anfängen der Kindheit, dem Weg der Eltern in die Methodistenkirche Schulzeit, Berufung und Ausbildung sowie durch weitere Phasen des Lebens. Auslandsarbeit zur Zeit nationaler Hochgefühle und Minderheitenerfahrungen sind nicht spurlos an ihm vorübergegangen. Überall schimmern die Motive des Handelns und Wirkens durch. Die Gedankengänge der Darstellung Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg in Amerika, wie Melle sie 1943/44 niedergeschrieben hat, scheinen Denkmuster für die Zeit nach 1945 geliefert zu haben. Hier erschließt sich der Forschung ein weites Feld. Melle

begegnet dem Leser als eine charismatische Führergestalt mit zahlreichen Initiativen und einer großen rhetorischen Begabung, die zu vielen Einladungen in der eigenen Kirche, in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen – die übrigens nur am Rande beachtet wird – in der Anti-Alkohol-Liga und an der Blankenburger Konferenz führte. Viele Anekdoten sind in dem Buch übermittelt; manchmal hätte man sich aus den interessanten Begegnungen noch mehr Inhalte mitgeteilt gewünscht. Die einzelnen Kapitel wollen nicht einen chronologischen Ablauf der Lebensstationen vermitteln, sondern widmen sich schwerpunktartig verschiedenen Themen, die der Autor gerne festgehalten wissen wollte. Manche Passage erweckt den Eindruck, dass Melle selber – wann auch immer – eine Veröffentlichung im Auge hatte. Darum hat er für den nicht-methodistischen Leser zunehmend Erläuterungen über manche Praxis gegeben, die jedem Kirchenglied wenigstens damals geläufig war, z. B. im Kapitel über Konferenzen. Positive Erfahrungen überwiegen stark.

Das Buch hat kein Register. Dafür ist ihm aber vom Herausgeber ein ausführliches Inhaltsverzeichnis beigegeben.

Karl Heinz Voigt

Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen (DBETH). Hrsg. v. Bernd Moeller unter Mitarbeit v. B. Jahn. 2 Bde. K. G. Saur, München 2005, zus. 1.785 S. ISBN 3-598-11666-7, € 328,-

Ich stelle dieses Lexikon aus ganz verschiedenen Gründen sehr gerne vor. Dem renommierten Herausgeber Bernd Moeller ist es gelungen, mit 155 akademisch bestens ausgewiesenen Mitarbeitern ein hervorragendes Werk zu schaffen, das fast 8000 Artikel enthält. Darin sind der betreffenden Zeit entsprechend überwiegend männliche Personen behandelt, deren Lebensdaten einen Zeitraum von fast eintausend Jahren umfassen. Es finden sich Personen der Kirchen- (Wissenschaftler wie Kirchenführer) und Religionsgeschichte aus den deutschsprachigen Regionen Europas. Die deutschsprachigen Kirchen(zweige) z. B. in den Vereinigten Staaten von Amerika oder in Lateinamerika hätten vermutlich den Rahmen gesprengt, obwohl im 19. Jahrhundert manche Deutsche und Schweizer (ein Beispiel ist Philipp Schaff) auf die internationale Weite des kirchlichen Wirkens und Rückwirkens nach Deutschland nicht ohne Einfluss geblieben sind. Der Blick ist nicht mehr konfessionell begrenzt. Neben Katholiken, Landeskirchlern und jetzt auch Frei-

kirchlern (z. B. etwa 20 Methodisten) sind jüdische Theologen, Gelehrte und Amtsträger erfasst. Neben den Theologen sind Philosophen mit theologischen Schwerpunkten, Vertreter aus dem Bereich der Religionswissenschaft, aber auch Bildkünstler, Komponisten und Musiker, hochangesehene Ordensleute und selbst kirchenpolitisch engagierte Laien zu finden. Die Autoren haben erkennbar die neueren kirchlichen, auch konfessionellen Fachlexika und die Deutsche Biographische Enzyklopädie ausgewertet und gleichsam gebündelt. Es ist eine Enzyklopädie entstanden, wie es sie in dieser Art, nach Zuschnitt und Umfang im deutschsprachigen Raum bisher nicht gab.

Jeder sachkundige Benutzer wird erstaunt sein, wie es gelungen ist, einen so großen Zeitraum in zwei Bänden zu erfassen und dazu noch ein reichlich 300 seitiges Personenregister unterzubringen. Darin sind alle innerhalb der knapp 8000 Artikel erwähnten Personen erfasst; zu Schlagworten informiert das Register obendrein über den vollen Namen, Beruf (bei Theologen oft mit Konfessionsangabe) sowie Geburts- und Sterbejahr der betreffenden Person. Die Personenartikel im lexikalischen Teil sind überwiegend in knapper, informativer Zusammenfassung dargestellt und durch ausgewählte Literaturhinweise – oft auch auf andere Lexika – ergänzt. Herausragende Persönlichkeiten, wie z. B. auch Zinzendorf, sind nicht nur umfassender dargestellt, sondern die sie betreffenden Artikel sind auch mit dem Autorennamen gekennzeichnet. Wie lange an dieser Enzyklopädie vor ihrem Erscheinen gearbeitet werden musste, kann man daran ersehen, dass der bereits am Jahresende 2001 verstorbene Leipziger Professor Kurt Nowak noch sechs Artikel beisteuern konnte.

Die präzise Kürze und die Vielfalt der behandelten Persönlichkeiten dieser Enzyklopädie weckten in mir den Wunsch, sie in jeder Bibliothek, in der ich arbeite, für schnelle und verlässliche Grundinformationen vorzufinden. Verlag und Herausgeber muss man zu diesem gelungenen Werk gratulieren.

Karl Heinz Voigt

Mark A. Noll: The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity. Eerdmans, Grand Rapids, MI/Cambridge 2002, 340 S. ISBN 0-8028-4948-2, ca. € 20,-

Dieses Buch des renommierten Professors am Wheaton College, Ill., beruht auf seinem für den deutschsprachigen Markt erarbeiteten Werk „Das Chris-

tentum in Nordamerika", welches 2000 in der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ (KGE) erschienen ist. Es stellt die für den englischen Sprachraum überarbeitete Ausgabe dieses Werkes dar. Da die deutsche Übersetzung von Nolls Manuskripts für KGE nur als wenig geglückt bezeichnet werden kann (sie ist an vielen Stellen unpräzise und unklar), ist das Erscheinen dieser englischsprachigen Ausgabe sehr zu begrüßen. Viele Anliegen Nolls werden hier besser deutlich.

Bereits der Titel des Buches zeigt an, in welcher Perspektive die nordamerikanische Christentumsgeschichte von Noll betrachtet werden will. Was ihn besonders interessiert, sind die religiösen Transferprozesse zwischen Alter und Neuer Welt. Was war „neu“ an der Ausgestaltung des Christentums auf dem nordamerikanischen Kontinent im Vergleich zu seinen europäischen Ursprüngen? Dieser Frage will das Buch zum einen durch einen Überblick über die wichtigsten Ereignisse und Entwicklungen in der Geschichte der nordamerikanischen Kirchen nachgehen, zum anderen thematisch orientiert solche Aspekte beleuchten, die das nordamerikanische Christentum vom europäischen Erfahrungsraum absetzen.

Im einleitenden Kapitel „From Europe to America“ versucht Noll seine These, dass der Weg des Christentums von Europa nach Amerika einen der wichtigsten Transformationsprozesse in der gesamten Christentumsgeschichte darstelle, anhand unterschiedlich strukturierter Beispiele zu illustrieren. Es geht ihm darum, die Komplexität dieser Prozesse zu veranschaulichen. Dabei wird deutlich, dass Kontinuitäten und Diskontinuitäten im wesentlichen vom Zeitpunkt der Transferbewegung, von regionalen Gegebenheiten und den damit verbundenen materialen Bedingungen bestimmt sind. Als wesentliche Faktoren für die Ausgestaltung einer eigenen Form des Christentums in Nordamerika benennt Noll die folgenden: 1. die Weite des Raumes; 2. die ethnische Vielfalt der Bevölkerung; 3. die Anerkennung eines allgemeinen Pluralismus; 4. das Fehlen eines konfessionellen Konservatismus. Diese Eigenheiten des nordamerikanischen Umfelds brachten oftmals Spannungen mit den aus Europa mitgeführten Traditionen mit sich, von denen die gesamte nordamerikanische Kirchengeschichte geprägt ist.

In sechs chronologisch orientierten Kapiteln durchschreitet Noll die Geschichte des nordamerikanischen Christentums von 1492 bis zum Jahr 2000. Daneben finden sich fünf thematisch orientierte Kapitel zum Verhältnis von Kirche und Staat, zur Theologie, zu den Besonderheiten Kanadas und Mexikos, zum Schicksal europäischer Traditionen am Beispiel des Luthertums und des Katholizismus und zu Frömmigkeit und Bibelgebrauch.

Der chronologische Aufriss besticht durch klare Linienführung bei gleichzeitiger Anschaulichkeit und größtmöglicher Ausgewogenheit. So werden neben dem Protestantismus, der in seiner Vielgestaltigkeit und durchaus unterschiedlichen Einflussstärke wahrgenommen wird, auch der Katholizismus und die orthodoxen Kirchen ausführlich dargestellt. Die afroamerikanischen Kirchen werden in ihrer Prägekraft für das nordamerikanische Christentum an mehreren Stellen eingehend behandelt. Die Bedeutung der Einwanderer und der von ihnen mitgebrachten Traditionen wird differenziert auch in ihrer regionalen Unterschiedenheit vor Augen gestellt. Das schwierige Verhältnis der christlichen Kirchen zu den amerikanischen Ureinwohnern kommt ebenso zur Sprache.

Die großen Themen der nordamerikanischen Kirchengeschichte werden ausführlich und differenziert behandelt, wobei es Noll gelingt, die großen Entwicklungsbögen mit instruktiven Beispielen zu veranschaulichen und so in effizienter Weise die neueste Forschungsliteratur in seine Darstellung nachvollziehbar mit einzuarbeiten.

In der Diskussion der Unterschiede zwischen der Geschichte des Christentums in Nordamerika und Europa, die in den abschließenden thematischen Kapiteln geführt wird, unterstreicht Noll in Hinsicht auf spezifische Formen der nordamerikanischen Theologie zunächst die kolonialen Bezüge, von denen diese lange geprägt war, und kommt dann mit der Auseinandersetzung um signifikante Spannungen zwischen „Wissenschaft“ und Theologie zu deren nordamerikanischen Besonderheiten. Diese sieht er zum einen in den Formen „populärer“ Theologie, die sich aus Heiligungsanschauungen, dispensationalistischem Premillenarismus und Pfingstbewegung speisen und gesellschaftlich äußerst einflussreich sind, in der akademischen Welt aber kaum rezipiert werden. Zum anderen ist innerhalb der einzelnen Kirchen die Vermittlung bestimmter Theologen und Traditionen, die fast nur in diesen jeweiligen Binnenraum hinein geschieht, auffällig. Amerikanische akademisch-theologische Entwürfe wurden in der Geschichte im Ausland meist stärker rezipiert als in Nordamerika selbst.

In Bezug auf die Alltagsfrömmigkeit hebt Noll die starke Betonung einer erfahrenen Bekehrung, die große ethische Ernsthaftigkeit und die fast universelle Präsenz der Bibel hervor. Alle diese Elemente sind ineinander verschränkt und stehen in wechselseitigem Zusammenhang mit allgemeinen gesellschaftlichen Zügen, die so – in gewisser Differenz zu Europa – ihre jeweilige religiöse Ausprägung erfahren haben.

Insgesamt hat Noll ein überzeugendes, kritisches und reflektiertes Buch

vorgelegt. Wer sich in kompakter und ausgewogener, gleichsam anregend geschriebener Art und Weise über die nordamerikanische Christentums-geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart informieren will, greife zu diesem Werk. Wem das Englische nicht liegt, der hoffe auf eine baldige Neu-übersetzung des Bandes in KGE.

Thomas Hahn-Bruckart

Mission in the Former Soviet Union, Ed. by W. W. Sawatsky. P. F. Penner, Neufeld Verlag, Schwarzenfeld 2005, 295 S. ISBN 3-937896-17-1; € 16,90

Das Buch enthält ausschließlich in englischer Sprache verfasste Artikel, die historische und systematische Materialien zum Thema vermitteln und die auf Referate zurückgehen, wie sie auf einer Tagung im Februar 2003 am *International Baptist Theological Seminary* in Prag gehalten wurden.

Die Hälfte der Beiträge stammt von den beiden Herausgebern; sie sind eher grundsätzlicher Art, während die anderen Aufsätze sich eher Fallstudien oder Einzelfragen (Missionsbewegung in Russland im 19. und 20. Jh., Visa für ausländische Missionare, christliches Camping) widmen. Penner beginnt mit grundlegend hermeneutischen Überlegungen und zeigt anhand einiger Mt.-Texte was schriftgemäße Mission heute heißen sollte. Sein Horizont ist weit, weil er unterschiedliche Ansätze heranzieht. Die „evangelikale“ Bewegung beginnt nach seiner Darstellung durch die Übersetzung der Hl. Schrift im 19. Jh. ins moderne Russisch. Das ist aber natürlich nicht der Beginn des Christentums in Russland, das schon 800 Jahre vorher da war. Aber Menschen, untern ihnen Mennoniten und Herrnhuther, beginnen zu entdecken, wie man die Bibel im russischen Kontext lesen muss. Erst so wurden diese Gemeinschaften „indigene“ russische Kirchen, nicht anders als die Russisch-Orthodoxe Kirche auch. Der Zerfall der Sowjetunion hat einen neuen Kontext für die Mission hervorgebracht, und die Glaubens-/Missions-Gemeinschaft muss sich neu positionieren, um mit der Botschaft relevant zu sein.

Von daher ist der in mehreren Beiträgen formulierte Appell von Sawatsky an die „Evangelikalen“ in Russland zu verstehen, dass sie sich einmal um einen Dialog über Mission untereinander verständigen, dass sie außerdem eine bessere, d.h. kritischere Partnerschaft mit westlichen Missionsgesellschaften eingehen, dass sie schließlich auch den Dialog mit der Orthodoxie pflegen sollten. Johannes Dyck zeigt in seinem Beitrag, dass nach dem Zwei-

ten Weltkrieg die kleinen Gebetszellen der Beginn einer „Erweckung“ unter den ethnisch Deutschen waren, dass Frauen bei der religiösen Sozialisation (ähnlich wohl wie in der Orthodoxie) eine große Rolle gespielt haben, dass diese Frauen oft Witwen waren, weil ihre Männer den Krieg und die Stalin-schen Säuberungen nicht überlebt hatten und somit eine ganze Männergeneration fehlte, und dass „Gemeinschaft“, d. h. ein Zusammengehörigkeitsbewusstsein das verbindende Element war.

An dem Buch fallen neben allen wertvollen Details über das Leben der Gläubigen in der früheren Sowjetunion und in der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) zwei Punkte besonders auf:

1. Es wird eine kritische Analyse geboten, die auch nicht davor zurückschreckt, Dinge im Osten wie im Westen beim Namen zu nennen. Die „Missionen“ und Missionsgesellschaften aus dem Westen, insbesondere der amerikanische Pragmatismus und die damit verbundene Missachtung örtlicher Gegebenheiten, aber auch Wurmbrands „*Underground Evangelism*“ werden attackiert und in vielen Fällen als „Propaganda“ entlarvt. Das ist ernüchternd, aber gerade deshalb sehr hilfreich.
2. Im ganzen Buch wird immer wieder von den „Evangelikalen“ geschrieben. Es mag für amerikanische oder englische Leserinnen und Leser klar sein, was sich hinter diesem Wort verbirgt, obwohl auch das zu debattieren wäre. Einem deutschen Leser ist es aber mitnichten klar. Sind „evangelische“ Christen angesprochen oder tatsächlich eine innerkirchliche „evangelikale“ Richtung? Ist diese Richtung in Russland identisch mit „evangelisch“? Das bleibt leider unklar, liegt aber wohl an der englischen Sprache.

Ein Index, der hilfreich ist, aber bei Stichproben doch nicht alles zu erfassen scheint, beschließt das Buch, dem man weite Verbreitung unter allen Freunden der früheren Sowjetunion und ihrer Nachfolgestaaten und vor allem unter kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die sich mit „Mission“ beschäftigten, wünscht.

Erich Geldbach

Rainer Prätorius, **In God We Trust. Religion und Politik in den USA** (Beck'sche Reihe 1542). C. H. Beck Verlag, München 2003, 206 S. ISBN 3-406-49471-4; € 12,90

Das spezielle Verhältnis von Religion und Politik in den USA löst bei euro-

päischen Beobachtern vielfach Befremden aus. Die Rolle, die die Religion im US-amerikanischen gesellschaftlichen Leben zu spielen scheint, wird dabei als einer der zentralen Faktoren wahrgenommen, die die kulturelle Kluft zwischen „alter“ und „neuer“ Welt zunehmend vergrößern. Rainer Prätorius, Professor für Verwaltungswissenschaft an der Universität der Bundeswehr Hamburg und Gastprofessor an der *University of Minnesota*, gibt mit seinem Buch eine Einführung in das Verhältnisgefüge von Religion und Politik in den USA, wobei er an Phänomenen der Gegenwart orientiert ist, aber instruktiv auf historische Entwicklungen und religionssoziologische Erkenntnisse zurückgreift.

Das einführende erste Kapitel geht zunächst von der Beobachtung aus, dass die USA einer der wichtigsten Motoren neuzeitlicher Modernisierungsprozesse waren, gleichzeitig aber nicht – wie die europäischen Staaten – von einer weitreichenden Säkularisierung im Sinne eines allgemeinen Bedeutungsverlustes von Religion betroffen sind, sondern sich als auffallend religiöse Kultur und Gesellschaft darstellen. Dem gegenüber steht, dass mit dem ersten Verfassungszusatz schon früh eine strikte institutionelle Trennung von Religion und Staat gegeben war, die bis heute den Auseinandersetzungen um diese Trennung unter anderem auch ein stark rechtliches Gepräge gibt. Diese Tendenz zur „Verrechtlichung“ veranschaulicht Prätorius anhand aktueller juristischer Auseinandersetzungen (u. a. um das „*One nation under God*“ im amerikanischen Fahneneid), in denen zwei zu unterscheidende Verständnisformen von Religion deutlich werden, nämlich zum einen eine an eine kirchliche Gemeinschaft gebundene und bewusst praktizierte Form von Religion (von Prätorius mit „Religion 1“ bezeichnet) und zum anderen eine Form allgemeiner Religiosität als Grundhaltung („Religion 2“). Letztere wird in ihrer Unschärfe, die ein weites Interpretationsspektrum zulässt, allgemein als eine Art amerikanisches Kulturgut anerkannt, das gerade in Krisenzeiten einen wesentlichen Identitätsmarker ausmacht, erstere fällt unter die Trennungsklausel des Verfassungszusatzes, die die Vorherrschaft einer bestimmten religiösen Gemeinschaft unterbinden soll.

Wie sich nun im einzelnen religiöse Positionierungen und politische Orientierung zueinander verhalten, zeichnet Prätorius als komplexes Geschehen im Rahmen eines politischen und religiösen „Pluralismus“, der eine spezifische Integrationskraft und ausgleichende Tendenz besitzt und nicht anhand bestimmter „Lagerbildungen“ treffend zu beschreiben ist.

Als Fundierung dieser These werden im zweiten Kapitel des Buches die ideengeschichtlichen und konstitutionellen Grundlagen des Themenkom-

plexes entfaltet. In Auseinandersetzung mit Tocqueville, Weber und Troeltsch referiert Prätorius die Frühzeit der amerikanischen Gesellschaftsentwicklung anhand der zentralen Elemente eines Autonomiestrebens verbunden mit demokratischem Bewusstsein, eines Voluntarismus als leitendem Motiv auch religiöser Vergemeinschaftung und einer Ethik mit leistungsorientiertem und aktivistischem Schwerpunkt. In Bezug auf die Grenzziehungen zwischen Staat und Religion ist eine Gemengelage zwischen glaubensgeprägten Haltungen und politisch-taktischen Erwägungen zu konstatieren, die sich bis heute durchhält. Gleichwohl ist im Anschluss an die Philosophie Lockes schon in dieser Frühzeit die zentrale Rolle der Religion als eines einenden Bandes einer sonst an Individualrechten orientierten Gesellschaft unterstrichen worden, so dass das spätere Staatsmotto „*E pluribus unum*“ keinesfalls einen Pluralismus in Beliebigkeit bezeichnet, sondern bei gleichzeitigem Schutz der verschiedenen dezentralen Gemeinschaften auf eine gemeinsame christliche Grundentscheidung rekurriert. Allerdings entsprechen diese weitverbreiteten Denkmuster nicht exakt dem Geist, dem die Verfassung entsprang, auch wenn dies heute von interessierten Kreisen gerne so gezeichnet wird.

Als weiteres ideengeschichtliches Element nennt Prätorius die Deutung der nationalen Geschichte anhand biblischer Bilder. Von besonderer Bedeutung ist dabei die *covenant*-Tradition, die Gott, Volk und Land als drei eng aufeinander bezogene Kräfte verknüpft und die eigene Auserwähltheit betont. Unter Berücksichtigung des nachhaltigen Einflusses des „Millennialismus“ und der ab dem 18. Jahrhundert aufstrebenden Strömungen des Methodismus und des Baptismus kommt er aber zu dem Schluss, dass die starken religiösen Bewegungen des 18. Jahrhunderts keinesfalls einheitlich in Richtung einer Staatsgründung auf Grundlage eines biblisch orientierten *covenants* drängten. Gleichwohl – gerade weil ihr der politisch-institutionelle Erfolg versagt blieb – konnte die *covenant*-Tradition aber im Sinne eines Kollektivbewusstseins fortwirken, das sich in einem ständigen bekenntnishaften Neubegründen des Gemeinsamen, einem Gefühl der Auserwähltheit und einem Hang zum Selbstbezug äußert.

Im dritten Kapitel werden in erster Linie Phänomene des „neuen Pluralismus“ untersucht. Zunächst wird die Entwicklung vom „protestantischen Mainstream“ zum „Mainline-Protestantismus“ dargestellt. Als „Mainstream“ werden dabei die Anfang des 19. Jahrhunderts dezidiert angelsächsischen Lebensstil verkörpernden Anglikaner, Presbyterianer und Kongregationalisten bezeichnet, die ein eigenes Selbstbewusstsein und Lebensgefühl ausbildeten, das sich bis ins 20. Jahrhundert durchhielt („*White Anglo-Saxon Protes-*

tants“). Trotz großer Ausdifferenzierung (Erfolg methodistischer und baptistischer Gemeinden, Entstehung afroamerikanischer Gemeinden, andauernde Immigration mit Stärkung des Katholizismus und des Judentums) prägte dieser „klassische“ Protestantismus das ganze 19. Jahrhundert hindurch die Kultur der USA, auch wenn er bald schon nicht mehr als „Mainstream“ im quantitativen Sinn bezeichnet werden konnte. Im 20. Jahrhundert sind neben den quantitativen aber auch die qualitativen Gründe geschwunden, von „protestantischem Mainstream“ zu sprechen. Stattdessen hat sich nun der unscharfe Begriff der „Mainline-Protestanten“ eingebürgert, die Prätorius in negativer Abgrenzung der Tendenz nach als „nicht-evangelikal“ und „nicht-fundamentalistisch“ bezeichnet. Gegenüber diesen Kirchen, die seit Jahren mit Mitgliederschwund zu kämpfen haben, ist eine offenbar steigende Attraktivität „konservativer“ Gemeinden zu verzeichnen, die ein höheres Potential an Geschlossenheit und Sicherheit bieten können. Der Begriff „evangelikal“ kann dabei nach Prätorius auf zweifache Weise Verwendung finden. Zum einen drückt er eine allgemeine Akzeptanz bestimmter Glaubenshaltungen aus, die mittlerweile weit verbreitet ist und als eigentlicher „Mainstream“ bezeichnet werden könnte. Zum anderen steht er aber auch für ein exponiertes, bekennendes und werbendes Auftreten, dem viele Menschen in den USA distanziert gegenüberstehen. Insgesamt ist die Bewegung durchaus heterogen (unterschiedliche Gewichtung „objektivistischer“ und „subjektivistischer“ Elemente) und besitzt nach Prätorius gewisse Schnittmengen mit dem Fundamentalismus, der sich in unterschiedlichem Maße von einer sogenannten Mehrheitskultur absondert und nur bedingt gesprächsbereit ist. Für politische Aktionen aus diesem Spektrum ist charakteristisch, dass sie mit „unerschütterlich gute[m] Gewissen“ in Gang gesetzt werden, was aus einem ausgeprägten missionarischen Eifer resultiert. Von großer Bedeutung für ihre politische Positionierung sind die eschatologischen Konzeptionen, die vor allem seit den 1970er Jahren eine populäre Breitenwirkung erzielt haben und die Rolle der USA im außenpolitischen Geschehen nach endzeitlichen Kategorien deuten. Die politische Einflussnahme der *Christian Right* erweist sich dabei insgesamt als Balanceakt zwischen der Stimulierung der eigenen aktivistischen Basis und einer für die breitere Öffentlichkeit und potentielle politische Bündnispartner annehmbaren Form. Dabei ist sie durch ihre Fähigkeit zur unterschwelligten Meinungsbildung ein Machtfaktor, der auch ohne direkte politische Agitation vor allem von der Republikanischen Partei ins Kalkül gezogen sein will.

Die Integrationsfähigkeit des religiösen Pluralismus in den USA liegt

nach Prätorius nun darin, dass zum einen die religiösen Gemeinschaften stark auf ihre Unabhängigkeit bedacht sind und kein Interesse an einer zu engen Verflechtung mit dem Staat haben, zum anderen; der Versuch, bestimmte politische Vorstellungen durchzusetzen, direkt verschiedene Gegenkräfte auf den Plan ruft. Es findet sich also die Vorstellung von sich gegenseitig ausbalancierenden Ideen und Interessen, die bis heute dem Selbstverständnis der amerikanischen Gesellschaft, auch in religiösen Dingen, entspricht. Hinzu kommt eine integrierende Bewegung vormals randständiger Gesellschaftsgruppen in den gesellschaftlichen „Mainstream“, was Prätorius anschaulich am Beispiel der Mormonen, der afroamerikanischen Kirchen, der Katholiken und des amerikanischen Judentums schildert. Zum Teil sind es hier auch die gleichen Themen (z. B. „Israel“), die politische Schnittmengen verursachen. Insgesamt hat sich so ein integrierendes Selbstbewusstsein als „*judeo-christian*“ ausgebildet, das aber tendenziell ausgrenzend auf jene wirkt, die sich fern jedweder Religion (auch „Religion 2“) halten oder anderen Religionen angehören.

Die weiteren „Entwicklungsperspektiven“, die im letzten Kapitel gezeichnet werden, gehen von einer Unterscheidung religiöser Relevanz in den verschiedenen Dimensionen politischen Gemeinschaftslebens aus, wobei der strukturellen *policy*-Dimension eine enge Verbindung zu „Religion 2“ zugeschrieben wird und der am politischen Wettbewerb orientierten *politics*-Dimension eine Affinität zu den mit „Religion 1“ verbundenen Kräften, die sich aber in Hinsicht auf die an Einzelentscheidungen orientierte *policy*-Dimension nicht im individuellen Befolgen konkreter kirchlicher Verlautbarungen äußert. Damit ergibt sich für die religiösen Gemeinschaften ein „Aggregationsproblem“, für die Politik ein „Marketing-Problem“. Ersteres äußert sich in den Schwierigkeiten des religiösen Lobbyismus in Washington D.C., sich konkret in politische Einzelentscheidungen einzuschalten. Er versucht daher vielmehr, allgemeine moralische Bewertungen in die politischen Entscheidungsprozesse einfließen zu lassen und auf allgemeine Stimmungen Einfluss zu nehmen. Das „Marketing-Problem“ wird dahingehend zu lösen versucht, dass allgemein philanthropische Anliegen im Sinne einer nicht-kontroversen Religiosität vermittelt werden, die nicht zu viel spezifisch Konfessionsgebundenes enthalten darf, aber gleichzeitig dem Gedanken einer „christlichen Nation“ nach außen Sinngehalt verleiht. Ein solcher Rekurs auf „Religion 2“ als Teil politischer Selbstdarstellung wird in seiner Allgemeinheit auch in Zukunft einende Kraft bewahren.

Rainer Prätorius ist eine äußerst erhellende und gut geschriebene Studie

gelungen, deren politische Analysen und religionssoziologischen und verfassungsgeschichtlichen Diskurse Zusammenhänge einleuchtend erschließen. Lediglich die theologischen Charakterisierungen mancher Glaubensrichtungen sind nicht ganz treffend und können theologie- und frömmigkeitsgeschichtlich zu einem schiefen Bild führen (so bezeichnet er – um ein Beispiel zu nennen – das Ziel der methodistischen Heiligungslehre als „Errettung durch systematische Schritte zum gottgerechten Leben im Diesseits“).

Thomas Hahn-Bruckart

Christoph Raedel, **Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche.** (KKR 47), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 386 S. ISBN 3-525-56952-1; € 59,-

Die bischöflich orientierten Methodisten sind eine höchst interessante christliche Versammlung innerhalb der allgemeinen christlichen Kirche, deren besonderes Talent man früher oft einseitig als Erweckungsbewegung darstellte. Eine weitere wichtige Eigenschaft im Rahmen ihrer Kirchwerdung ist jedoch nicht so sehr ins Bewusstsein der sie umgebenden anderen Denominationen und Konfessionen in Deutschland eingedrungen. Mit der Dissertation von Christoph Raedel wird in diesem Buch die theologiegeschichtliche Entwicklung des deutschsprachigen Methodismus im 19. Jahrhundert bewusst in das Rampenlicht des ökumenischen Gesprächs gestellt. Es handelt sich um das biblisch-theologische Erbe des Methodismus, das sich in einem Zeitraum von ca. 200 Jahren zu einer brückenbauenden Theologie entwickelt hat, die das gemeinsame christliche Erbe aller Konfessionen berührt und verarbeitet, und nach links und rechts abwägend einen Weg der Mitte sucht, der schließlich eine interessante funktionale Theologie anbietet. Dass Ecken und Kanten bleiben im Rahmen der Sozialisation des Durchdachten, versteht sich im bleibenden Dialog von selbst. So musste der in diesem Buch oft erwähnte Katechismus von Nast schließlich in diesem Jahrhundert von dem reformiert geprägten Katechismus von Spörri abgelöst werden, wobei der zeitgemäßere und sprachlich modernere nicht zugleich auch der bessere sein muss, sonst hätte sich ja Luthers Katechismus nicht bis heute halten können.

Diese besonders im deutschsprachigen Methodismus des 19. Jahrhunderts entwickelte Theologie spannt ihre Brücken von ihrem Ausgangspunkt ursprünglich anglikanischer Tradition über den lutherischen Pietismus Herrn-

huter Prägung bis hin zum Pfingstkirchentum und der Charismatik des 20. Jahrhunderts und lässt auch den Calvinismus durchaus nicht am Wegrand liegen. Der Methodismus versteht sich selbst als apostolisch-reformatorische Erneuerungsbewegung und damit als Fortsetzung der Reformation (S. 271-289). Die Struktur ist die einer bekennenden Freiwilligkeits- und Gemeinschaftskirche (S. 290-330).

Wenn man z. B. die Heilsordnung (*ordo salutis*) der lutherischen Theologie und ihre weitere Entwicklung im Pietismus vergleicht mit dem methodistischen Heilsweg (*via salutis* oder „Scripture Way of Salvation“), wozu das wichtige zweite Kapitel des Buches geradezu einlädt, dann staunt man über die Fülle methodistischer Glaubenslehre, die in manchem die reformatorische Dogmatik nicht nur ergänzt, sondern weit über diese hinausführt. Das wird u. a. deutlich in der Setzung von Schwerpunkten, wie z. B. in der Lehre von der *gratia praeveniens* (vorlaufenden Gnade) und der Heiligung des Lebens in allen Bereichen der Moral, die schließlich als Ziel den vollkommenen Christen hat, ganz gleich, ob dieser Status noch in diesem Leben zu erreichen ist oder nicht. Dazu im Hintergrund eine alles durchdringende gediegene Lehre vom Heiligen Geist.

Die Einzelheiten dazu werden in diesem faszinierenden Buch von Radel allgemein verständlich geschildert und zeigen, dass es in dieser methodistischen Theologieentwicklung um mehr geht als nur um ein dogmatisches Gebäude. So geht es auch in diesem Buch um mehr als nur darum, eine bedeutende, weltweite evangelische Freikirche in ihrem Wesen darzustellen. Es geht auch um unseren christlichen gelebten und erlebten Glauben. Und da haben die methodistischen Väter und Denker des 19. Jahrhunderts uns einiges mitzuteilen.

Der Respekt vor ihnen entwickelt sich ohne Zweifel beim Lesen und nicht schon bei der Betrachtung des schönen Gruppenbildes auf dem Buchdeckel, das uns zeigen will, mit wem wir es zu tun haben. Freilich sind den Heutigen und Jüngeren die meisten dieser Namen wie Nast, Sulzberger, Nippert, Jacoby, Nuelsen, Lüring und wie sie alle hießen nicht bekannt. Deshalb ist es hilfreich, bevor man in die eigentliche Lektüre des Buches einsteigt, zuerst ihre Kurzbiographien zu lesen (S. 357-364).

Der Aufbau des Buches ist klar und eingängig. Die Unterteilung der Kapitel und die detaillierte und präzise Angabe einzelner Themen und Sachgruppen machen dieses Buch nebenbei zu einem dogmatischen Nachschlagewerk, das uns hineinnimmt in eine Diskussion um den christlichen Glauben, die im 19. Jahrhundert in den USA und in Deutschland stattgefunden hat.

Hintergrund und Ausgangspunkte einer eigenen deutschsprachigen Theologie war der in den USA innerhalb der Bischöflichen Methodistenkirche (BMK) sich entwickelnde deutschsprachige „Kirchenzweig“, der freilich der Jurisdiktion der amerikanischen BMK und ihrer Generalkonferenz unterstand und was die heutige EmK (Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland) betrifft auch nach wie vor untersteht.

Diese Theologie entwickelte sich aber nicht nur auf der Basis alter wesleyanischer Tradition und ihrer Übertragung in die deutsche Sprache, sondern setzte sich zugleich mit dem Zeitgeist ihres Jahrhunderts auseinander und verarbeitete auch die aus der deutschen Heimat mitgebrachten vor allem evangelisch-lutherischen Glaubenslehren.

Ihren Weg nach Deutschland fand sie in dem Augenblick, als heimkehrende Auswanderer oder Besucher ihre Bekehrungserfahrungen und methodistischen Heiligungslehren in der alten Heimat bezeugten und später (seit 1849) durch bewusste Mission methodistische Gemeinden entstanden, die nun wieder ihrerseits ihr Identität klären und verteidigen mussten. Das ist zunächst einmal der soziologische und kirchengeschichtliche Hintergrund.

Nach der sehr wichtigen Einleitung mit geschichtlichem Überblick und einer Einführung in Forschungsstand und Quellenlage, hat das Buch inhaltlich vier große Teile mit folgenden Themenangaben:

1. „Die Heilsordnung als Grundstruktur methodistischer Theologie“ (S. 30-115).
2. „Kontrovers-theologische und konfessions-polemische Auseinandersetzungen“ (S. 116-161).
3. „Fundamental- und praktische Apologetik“ (S. 162-270).
4. „Kirchliches Bewusstsein und theologische Identität des deutschsprachigen Methodismus (S. 271-340)

Das alles endet in einem kurzen theologiegeschichtlichen Resümee als Abgesang (S. 341-356). Nicht zu vergessen das ausführliche Literaturverzeichnis und die Quellensammlung (S. 366-386). Dazwischen erscheinen die bereits erwähnten Kurzbiographien.

Die Auswertung der Quellen ergibt ein vielfältiges, mitunter recht buntes Bild. Dennoch wird der Leser nicht verwirrt, weil wir nämlich in der innerkirchlichen Auseinandersetzung und lehrmäßigen Entwicklung dieser Erfahrungstheologie immer wieder und hauptsächlich zwei Personen begegnen. Es sind Wilhelm Nast und Arnold Sulzberger, die, besonders in der Heiligungslehre, zwei verschiedene Traditionsstränge des kritischen Methodismus fortsetzen, beeinflusst von den amerikanischen Theologen Adam Clark

(Nast) und Richard Watson (Sulzberger).

Als Editor des „Christlichen Apologeten“ (1839-1900) und Herausgeber zweier Katechismen (1868), die wie bei Luther „Großer“ und „Kleiner Katechismus für die Bischöfliche Methodistenkirche“ genannt wurden, prägte Nast bis ins 20. Jahrhundert hinein einige Generationen methodistischer Laien und Kinder. Ähnliches geschah durch Sulzbergers „Christliche Glaubenslehre“ (1886) sowie „Erklärungen der Glaubensartikel und Hauptlehren der Methodistenkirche“. Seine Bücher waren allerdings mehr in den Bücherschränken der Prediger zu finden.

Obwohl es den Raum einer kurzen Buchbesprechung sprengt, allzu viel Inhaltliches im Detail vorzustellen, möchte ich dennoch auf einige wichtige Darstellungen hinweisen. Da wäre zunächst einmal der besondere Beitrag des Methodismus zur Ergänzung der allgemeinen reformatorischen Theologie zu nennen, nämlich seine Lehre von der Heiligung und der christlichen Vollkommenheit, die Raedel umsichtig vorstellt und um derer willen schon allein dieses Buch jedem Prediger des Evangeliums empfohlen werden kann.

Spannend schildert Raedel, wie die methodistische Theologie des 19. Jahrhunderts ausgehend von Formalprinzipien der reformatorischen Rechtfertigungslehre und auf der Basis des *sola scriptura* als „Central Idee“ und Grundsatz methodistisch gelebter Christusnachfolge die wiederentdeckte „Lehre von der christlichen Vollkommenheit“ thematisierte, wie sie bereits von Wesley vertreten worden war. Es versteht sich von selbst, dass dieses „Central Prinzip“ Heiligung im Sinne christlicher Vollkommenheit neben der methodistischen Erfahrungstheologie als gelebter Glaube im biblischen Wort zu einer sittlichen und moralischen Norm führt, durch welche die Gemeinschaft dieser evangelischen Freikirche im 19. Jahrhundert nicht nur geprägt wurde, sondern sich auch im kontroverstheologischen Dialog mit den Lehren evangelisch-lutherischer oder römisch-katholischer Theologie auseinanderzusetzen musste. Der Autor beschreibt die Notwendigkeit dieses Weges und damit seiner Untersuchung mit folgenden Worten (S. 23):

„Bei unvoreingenommener Betrachtung erweist sich der deutschsprachige Methodismus des 19. Jh. als eine sowohl in apologetischer als auch kontroverstheologischer Hinsicht vitale Bewegung, die ihrem Formalprinzip nach mit den Kirchen der Reformation übereinstimmt, deren Materialprinzip aber mit der Einführung der Heiligung als „Central-Idee“ modifiziert. In der nachfolgenden Untersuchung wird zudem von einem dritten, dem methodistischen Medialprinzip, zu sprechen sein. Denn nach Überzeugung des deutschsprachigen Methodismus ist das Christentum Erfahrungsreligion; christliche Theologie ist Erfahrungstheologie. Hinter dieser Bestimmung steht die anthropologische Überzeugung von der Vernunftbegabung und sittlichen Freiheit des Menschen.

Buchbesprechungen

Danach erschließen sich sowohl die natürliche als auch die Heilsoffenbarung der persönlichen Erfahrung des Menschen. Die analog der empirischen Naturwahrnehmung verstandene christliche Heilserfahrung ist damit Grundvoraussetzung des persönlichen Heilslebens. Auf diese Weise kommt dem Menschen eine eigenständige und unverzichtbare Funktion im Heilsgeschehen zu.“

Mit Hilfe dieser drei Prinzipien, denen man auch im letzten Buch des angesehenen amerikanischen Wesley- und Methodismusforschers Theodore Runyon „The New Creation: John Wesley's Theology Today“ (1998) begegnet in den Begriffen „Orthodoxie“, „Orthopraxis“ und „Orthopathie“, untersucht Raedel alle Lehraussagen und Quellen der Theologien des deutschsprachigen Methodismus, wobei er am Ende eines jeden Abschnitts oder Kapitels mit dem Stichwort „Fazit“ eine sehr hilfreiche, übersichtliche und inhaltlich klärende Zusammenfassung mit entsprechenden Schlussfolgerungen anbietet.

Nun geht es bei diesen sehr ausführlichen analytischen Untersuchungen zum Beispiel in der Heiligungslehre nicht nur um die Klarstellung bekannter und umstrittener Details wie der Vorstellung eines „Zweiten Segens“ oder „Gnadenwerkes“ oder um die Unterscheidung zwischen „Erbsünde“ und „Erbübel“, sondern letztendlich, wie schon der Titel des Buches von Runyon sagt, um „The New Creation“, eben um die Anthropologie des Methodismus, die, von der Aufklärung geprägt, die biblische Lehre der Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten Ebenbildes Gottes (imago dei) im Menschen verkündigt. Wenn der deutschsprachige Methodismus sich dabei in ausgeprägtem Selbstbewusstsein zu sehr seiner Bibeltreue rühmt, wird er von Raedel daran erinnert, dass sich alle anderen Konfessionen und Denominationen bei kontroversen Lehren oder Dogmen ebenfalls auf die Bibel berufen, so dass eine Selbstkritik angebracht bleibt, die auch tatsächlich im kontroversen innermethodistischen Dialog über die Vollkommenheitslehre sowohl im 19. als auch im 20. Jahrhundert geschehen ist und weiterhin geschieht.

Gleiches gilt für andere Themen dieses Buches. So stellt sich der deutschsprachige Methodismus ökumenisch als eine offene „Allianzkirche“ vor, die bei gesundem denominationellen Selbstverständnis in keiner Weise glaubt, eine allein seligmachende Kirche zu sein. Andererseits lässt diese methodistische Theologie auch Schwächen und Widersprüche erkennen.

Sehr wichtig finde ich Raedels Aussage auf S. 159: „Die mit dem Vollzug des Sakramentes verbundene Wirksamkeit des Heiligen Geistes ergibt sich nicht aus dem substantiellen Charakter der Sakramente, sondern aus dem respektiven sittlichen Verhalten der Bundespartner.“ Das macht mir den „me-

thodistischen Synergismus“ der Heilslehre, von dem Raedel spricht, nicht nur deutlicher, sondern in gewissem Sinne auch sympathischer.

Schwäche und Widerspruch werden besonders in der Tauffrage sichtbar. Wer sich dafür besonders interessiert, sollte unbedingt nachlesen, was auf den Seiten 133 bis 149, besonders aber im „Fazit“ auf den Seiten 158ff darüber geschrieben steht. Man wird überrascht sein, dass sich hier eine kirchliche Theologie vorstellt, die genau zwischen dem sakramentalen Säuglingstauferverständnis des Luthertums und dem ganz anders orientierten biblischen Taufverständnis des Baptismus liegt.

Der Gesamteindruck dieser Theologie des bischöflichen Methodismus im 19. Jahrhundert jedoch vermittelt das Bild einer sympathischen, auch in unsere Zeit passenden ökumenisch orientierten Kirche, die dem Menschen Stabilität in den Fragen des Glaubens und des Lebens auf guter biblischer Grundlage anzubieten vermag.

Klaus Jakob Hoffmann

Theodor Runyon, **Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 268 S., ISBN 3525567154; € 56,90

Der amerikanische methodistische Theologieprofessor Theodor Runyon hat eine zeitgemäße Theologie John Wesleys vorgelegt, die nun auch in deutscher Sprache veröffentlicht wurde. Damit zielt Runyon auf die heutigen Wirkungen wesleyanischer Theologie hin.

Ins Blickfeld treten fünf hochaktuelle Fragenkreise: zuerst die Menschenrechte (185-199). Wesley hat schon im 18. Jahrhundert Rede-, Versammlungs- und Pressefreiheit als ein Erfordernis aus seiner christlichen Sicht gesichert sehen wollen. Die Unterdrückung der Sklaven in den damaligen amerikanischen Kolonien empfand er als eine unauflösliche Spannung zu dem Ruf nach Freiheit. Dazu äußerte er sich kritisch in seinen Schriften. Gegen ökonomische Argumente, die eine Zurücksetzung von Menschenrechten rechtfertigen sollen, stellte er unmißverständlich seine Position einer christlichen Anthropologie und scheute den Konflikt nicht. Die Argumente, mit denen John Wesley sich auseinandersetzen musste, klingen in unserer Gesellschaft gut bekannt. Sklaverei sei notwendig, um in klimatisch heißen Gegenden überhaupt Anbau treiben zu können. Die daraus erzielten Erträge seien wiederum für den britischen Handel notwendig, weil dieser Handel die

Basis für den Reichtum und den Ruhm der Nation sei. (194) Runyon gründet Wesleys Theologie der Menschenrechte in dessen Schöpfungstheologie in Verbindung mit der Lehre von der Ebenbildlichkeit, die für Wesley zentrale Bedeutung hatte. Wenn auch am Rande, so ist doch bemerkenswert, dass Wesleys Schrift zu den damit verbundenen politischen Fragen „Von den Streitigkeiten mit den Colonien in Nord-Amerika“ bereits 1777 in deutscher Sprache als Auszug in Helmstedt erschien. Weitere Themen sind die Trennung von Kirche und Staat im Sinne der Nichteinmischung des Staates in innerkirchliche Angelegenheiten.

John Wesley kämpfte für die Würde der Armen, die in England im Übergang von der mittelalterlichen Agrargesellschaft zur frühen industriellen Gesellschaft in arge Nöte kamen. Es genügte ihm aber nicht, sich durch aktuelle Publikationen für die Rechte der Armen einzusetzen (199-209). Er ging den Armen und Entrechteten persönlich nach und erlebte förmlich die bittere Armut und Rechtlosigkeit am eigenen Leibe mit. Ein dritter Aspekt waren die Rechte der Frauen (209-216), denen er auch im geistlichen Dienst Verantwortung übergab, zuerst widerwillig und unter großem amtskirchlichen Widerspruch, aber später aus Überzeugung. Wesleys Theologie empfing ihre Weite, weil er gut mit den Gedanken der Kirchenväter, mit denen er sich als junger Theologe längere Zeit befasst hatte, vertraut war. Im Rahmen seiner Zeit hat er – viertens – um die Verantwortung für die Umwelt (216-223) gewusst, die Pflanzenwelt beobachtet und den Tieren ihre Würde nicht versagt. Schließlich ist es – fünftens – über Wesleys Ökumenismus (223-227) nicht notwendig, viel zu schreiben, weil er heute in der methodistischen Kirche und in der Ökumenischen Bewegung nicht ohne Früchte ist. Den Grund für diese Weite legte er durch seine persönlichen Kontakte und die umfassende Lektüre von (1) puritanischem Schriftgut, natürlich (2) anglikanischer theologischer Literatur, die die Grundlage der Studien für sein Amt bildete, (3) Schriften deutscher Pietisten und der auf ihn in einer entscheidenden Phase besonders einwirkenden Herrnhuter Brüder aus der *Unitas Fratrum*, und nicht zu vergessen (4) der römisch-katholischen Mystik, zu der noch (5) die altkirchliche Orthodoxie kommt. Wesley war in sich eine ökumenische Persönlichkeit, von der Impulse bis hin zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen ausgingen. In einem letzten Abschnitt nähert sich Professor Runyon vorsichtig den heutigen Problemen des interreligiösen Dialogs. Er überschrieb seinen Abschnitt zu diesem Thema „Die Verbindung von Toleranz und Überzeugung: die Herausforderung des Pluralismus“ (231-237).

Diese modernen Felder theologischer und kirchlicher Arbeit sind bei

Runyon fundiert in seinen Ausführungen zu den traditionellen Themen methodistischer Theologie, die in den Kapiteln vorher auf diese Fragen hin entfaltet sind. Er geht dabei aus von der „neuen Schöpfung“ und der „Erneuerung des Gottesbilds“, zeigt die „zuvorkommende und rechtfertigende Gnade in der neuen Schöpfung“, der das Kapitel „Verwandelnde Gnade“ mit den Stichworten „Wiedergeburt, heiligende Gnade“ und schließlich – ein im Protestantismus immer umstrittenes Themenfeld – „ganze Heiligung und christliche Vollkommenheit“ folgen. Danach stellt Runyon die „Bedeutung der Gnadenmittel und der Sakramente“ heraus und scheut sich nicht, das Thema „Erfahrung und Wahrnehmbarkeit der Gnade“ anzupacken. Nachdem er dann die oben gezeigten aktuellen Gegenwartsthemen behandelt hat, kehrt er noch einmal zum tragenden Thema Heiligung zurück.

Theodor Runyon ist Methodist. Er lehrte als Professor für Systematische Theologie an der Emory University in Atlanta, Georgia. Seine theologische Dissertation schrieb er während seines Studienaufenthalts in Göttingen bei Professor Otto Weber. Professor Manfred Marquardt ist eine gut lesbare Übersetzung gelungen, der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht hat dem Buch eine ansprechende Gestalt gegeben. Nun ist es Sache des Lesers, den Inhalt zu erforschen, um in Predigt und Seelsorge dem Zeitgenossen auf der Grundlage einer guten biblischen Theologie eine christliche Schau der Probleme unserer Zeit zu vermitteln.

Karl Heinz Voigt

Arndt Schnepfer/Peter Strauch, **Das FeG-Buch. Wege und Visionen der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland**, Bundes-Verlag, Witten 2004, 126 S. ISBN 3-933660-59-9; € 9,90

Was sind Freie evangelische Gemeinden (FeG), und was wollen sie? Auf diese Frage soll das neue Buch zur Vorstellung der Freien evangelischen Gemeinden eine Antwort geben. Es folgt damit einer Reihe von Selbstdarstellungen: zuerst (ab 1905 mehrfach aufgelegt und überarbeitet) Bussemer, Die Gemeinde Jesu Christi. Ihr Wesen, ihre Grundsätze und Ordnungen; dann ab 1972 Erdlenbruch/Ritter, Freie evangelische Gemeinden. Was wir glauben, wie wir entstanden sind, wie wir arbeiten und wohin gehen wir? Nun also: „Das FeG-Buch“. mit dem grelln Untertitel „Wege und Visionen“.

Selbstdarstellungen bieten immer einen zeitgenössischen Einblick in eine

Bundesarbeit und sind im Prinzip subjektiv (sprich: arbeiten selten mit wissenschaftlicher Stoßrichtung und Vorgehensweise). Das ist aber auch nicht ihr Anspruch, so daß ihnen daraus kein Vorwurf erwachsen kann. Gerade aber die relative Zeitgebundenheit in inhaltlicher Gewichtung und äußerer Aufmachung bietet interessante Einblicke in den Stand eines Gemeindebundes: Was ist aktuell wichtig, was gewinnt an Bedeutung, was verliert? Was verrät uns dazu das neue FeG-Buch? In der Gestaltung ist es auf der Höhe der Zeit mit zahlreichen Graphiken, Symbolen und Fotos, die den Text auflockern sollen. Nun soll diese Rezension keine Diskussion über die Lesbarkeit moderner Textgestaltung anstoßen (siehe hierzu die Leserbriefseite der F.A.Z.), hier nur soviel aus der Sicht eines Enddreißigers: Info-Kästchen hier und Graphiken dort, viele verschiedene Farben und am Rand eingestreute Zitate wirken teilweise verwirrend und stören den Lesefluß. Zudem ist die Gestaltung nicht stringent: Manche Teile kommen in sehr ruhiger, angenehmer, edler Aufmachung daher; andere dagegen verwirren durch ein hektisches Durcheinander von Farben und Graphiken. Zudem stören mich die immer gleichen Fotos von lächelnden, schönen Menschen aus dem unerschöpflichen Reservoir der Bildagenturen. Trotzdem: das FeG-Buch bietet einen farbigen Einblick in den Bund und keine Bleiwüste, und das ist für Otto-Normalfreikirchler ein echter Fortschritt. Und inhaltlich? Das Buch gliedert sich in mehrere 30-Seiten-Blöcke: In einem ersten Block unter der Überschrift: „Schritte gehen“ finden sich Darstellungen der verschiedenen Werke und Arbeitsbereiche des BFeG. In einem zweiten Block öffnet der Präses des BFeG, Peter Strauch, die Klammer um den Mittelteil des Buches mit seinen sogenannten „Wegzeichen“. In den Wegzeichen geht es um die Frage nach der Identität der FeG. Sieben (*sic!*) Punkte bilden für Strauch die Wesensart einer FeG: (1) sie ist Gemeinde von Glaubenden, (2) sie ist selbständig und dennoch im Bund mit anderen Gemeinden verbunden, (3) sie leitet Glaubende an, bei Christus zu bleiben, (4) sie leitet Glaubende an, auf das Wort Gottes zu hören und ihm zu gehorchen, (5) sie bezeugt Jesus Christus in Wort und Tat und als Herrn über alles, (6) sie ruft Menschen zum Glauben und (7) sie gründet neue Gemeinden. Flapsig gesagt: das war es dann mit der Theologie. An dieser Stelle hätte ich mir mehr Tiefgang gewünscht. Und ob es zur innersten Identität von FeG gehört, andere Gemeinden zu gründen? Darüber kann und sollte gestritten werden. Die Klammer um den Mittelteil wird ebenfalls von Peter Strauch abgeschlossen mit seinen Visionen für die Zukunft der FeG.

In einem dritten Block geht es immerhin 30 Seiten lang um die Geschichte der FeG und des BFeG. Unter der Überschrift „Wege durch die

Zeit“ werden die Anfänge der FeG skizziert (24ff.). Von Lyon und der Gründung des Brüdervereins bis hin zum Austritt Grafes aus der reformierten Gemeinde Elberfeld reicht der erste Bogen, dessen Abschluß der Abdruck des Austrittsschreibens von Grafe und seinen Freunden bildet, der „Act des Gewissens“. Auf den folgenden Seiten (30ff.) wird dann die Geschichte des Bundes entlang einer Zeitachse fragmentarisch skizziert. Startpunkt ist 1841: Grafe in Lyon; Endpunkt ist 2003: Das neue Liederbuch „Feiern und Loben“ erscheint. Geschichte erscheint hier als Abfolge und Auflistung gleich gewichteter Ereignisse, wiewohl sie nicht gleich zu gewichten sind (siehe Anfangs- und Endpunkt). Diese Vorgehensweise ist mir zu flüchtig, aber mehr kann angesichts der Kürze des Buches wahrscheinlich nicht erwartet werden. Das Buch schließt mit einem lobenswerten alphabetisch geordneten Block von Kurzporträts von Persönlichkeiten der FeG-Geschichte (106ff.). Somit ist die „Kirchen“geschichte des BFeG – wie ich finde – für die Kürze des Buches gut vertreten und ordentlich aufbereitet, sicherlich ein Verdienst von Arndt Schnepfer (der sich engagiert für die Erforschung der BFeG-Geschichte einsetzt) und Ergebnis der Mitarbeit von Wolfgang Heinrichs, beide Mitglieder des Vereins für Freikirchenforschung. Fazit: ein lohnendes Porträt des BFeG mit leichten (oder schweren – je nach Sichtweise) Abstrichen bei der theologischen (speziell ekklesiologischen) Grundlegung. Mein Traum ist und bleibt jedoch weiterhin eine kompakte, im besten Sinne dichte und tiefgehende Darstellung der Theologie und Geschichte der FeG in einem Band.

Christof Lenzen

Ulrike Voigt, **Hildegard Grams. Ein Leben für Indien.** Edition Anker/EmK-Weltmission, Stuttgart 2005. ISBN 3-7675-7077-7; € 12,90

Zum 85. Geburtstag von Hildegard Grams legt Ulrike Voigt eine bewegende Lebensschilderung dieser beeindruckenden Frau vor. Als erste Gemeindehelferin der damaligen Methodistenkirche nach dem Zweiten Weltkrieg begann sie ihre kirchliche Mitarbeit im Jahre 1946. Aufbauen, etwas für bedürftige Kinder und Erwachsene in die Wege leiten, Lebensmöglichkeiten eröffnen und in alldem Gott feiern – das sollte sich von diesen Anfängen bis hin zur Missionsarbeit in Indien wie ein roter Faden durch ihr Leben ziehen. Untrennbar ist der Name Hildegard Grams mit Batala im indischen Punjab verbunden. Welch abenteuerliche Wege sie ging und geführt wurde, zeichnet

Ulrike Voigt einfühlsam nach und lässt dabei oft Hildegard Grams im O-Ton zu Wort kommen. Hintergrund der Lebensschilderung ist die brisante politische Situation in diesem Teil Indiens. Es wird deutlich, dass Mission ein umfassendes Programm der Förderung von Menschen sein muss und nicht eingeführt werden darf.

46 Jahre in der Mission werden in einem lebendigen Bilderbogen vorgestellt, der den Leserinnen und Lesern eine prägende Frauengestalt vor Augen führt. Erst mit 80 Jahren hat Hildegard Grams sich von „ihren Kindern“ und Einrichtungen in Indien verabschiedet und ihren Ruhestand in Deutschland angetreten.

Ulrich Ziegler

Wolf, Robert H.W. **Mysterium Wasser. Eine Religionsgeschichte zum Wasser in Antike und Christentum.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, 367 S. ISBN 3-89971-152-1; € 39,90

Das Buch basiert auf einer religionsgeschichtlichen Studie mit dem Titel „Aqua religiosa“, die „inspiriert von Johannes Leipoldt nicht lange nach dem 2. Weltkrieg an der Universität Leipzig entstand“ (9). Die Verhältnisse damals ließen es nicht zu, sie weiter auszubauen; das konnte erst später erfolgen. Der veränderte Titel weist auf eine andere Struktur der Untersuchung hin. Wichtig sei „vor allem, dem ‚Geheimnis‘ nachzuspüren, welches in den religiösen Vorstellungen der Antike des Altertums das Wasser umgab, so dass die Frommen bei seiner kultischen bzw. magischen Anwendung ganz erstaunliche Wirkungen erwarteten“ (9). Die Studie setzt bei der religiösen Praxis der Gegenwart ein, „um von dort aus die Religions- und Kulturgeschichte zu befragen, wie es zum Zeremoniell der Taufe kommen konnte und welche Bedeutung diese von ihrer religiösen Genese her hat“. Kommt darin „genuin christlicher Glaube zum Ausdruck“, oder handelt es sich „dabei nur um ein Erbe aus den Religionen des Altertums“? (9/10.)

Der Aufbau der Untersuchung ist nicht in allen Teilen sofort durchsichtig und umfangsmäßig ausgewogen. Als Hinführung zum Thema fungiert der Abschnitt „Antikes Lob für wunderbares Wasser“ (11-13). Teil I („Mysterium Wasser“, 15-72) setzt ein mit der „Frage nach dem Sinn der christlichen Wassertaufe von Neugeborenen“, behandelt dann die „Weihe des Wassers in Tauf liturgien der Gegenwart“, das „Taufwasser in der alten Kirche“, den „Mei-

nungsstreit um die Taufe zwischen den Kirchen“, die „Wassertaufe im Neuen Testament“ und die „christliche Verwendung von Wasser für die religiöse Reinigung und Segnung, für Wunder und Zauber“ in der Gegenwart und in der alten Kirche. Teil II („Natur und Mysterium“, 73-91) beschäftigt sich mit dem „Wasser in Glaube und Mythos der antiken Völker“, als Element „von Leben, Erneuerung und Reinheit, aber auch von Vergänglichkeit und Tod“ (75). Teil III („Wasser im religiösen Leben der Antike“, 93-197) befaßt sich mit rituellen Waschungen, und zwar „vor kultischem Handeln“, „zur Tilgung religiöser Miasmata“ und „beim Eintritt in einen neuen Existenzbereich“. Teil IV („Rituelle Wasserspenden für Tote und Götter“, 199-226) zeigt, daß die Grenzen zwischen Göttern und Menschen fließend waren und daß der rituelle Wasserguß kultisch reinigen, beleben und den Durst stillen kann; das schlägt sich im Totenkult nieder (217). Teil V („Wasser als wunderbares Mittel“, 227-335, also der längste Teil) geht den Aspekten „zur Heilung und Abwehr von Krankheit“, „bei Gottesurteil und bei Orakel“ sowie „in diversen Beschwörungs- und Zauberritualen“ nach. Teil VI („Grundphänomene“, 337-346) zieht ein Fazit, insbesondere für „das Umfeld der christlichen Taufe zur Zeit ihrer Entstehung und Ausgestaltung“ (337). Auf fast allen Anwendungsfeldern für das heilige Wasser finden sich bei den Christen Parallelen zu Ritualen, bei den Nichtchristen in der Antike, und das in zunehmender Anpassung (342). Die Weihe verlieh dem Wasser eine selbsttätige Wirkung, nicht nur für Menschen, sondern auch für „Haus und Hof, Früchte, Felder und Tiere“ (344). Das zeigt sich speziell in der Nottaufe von Säuglingen. Hier sind kategoriale Unterscheidungen vorzunehmen, nämlich zwischen Magie und Sakrament auf der einen sowie Symbol und Zeichen auf der anderen Seite (344-346). Aus der Antike wurde magisches Denken übernommen. „Der Botschaft Jesu mit ihrer Ausrichtung auf den persönlichen Glauben an den väterlich-liebenden Gott und ihrer prophetisch-kultkritischen Komponente entspricht nach unserem Urteil dieses magische Denken nicht“, so schließt Wolf seine Untersuchung ab (346). Es folgen noch mehrere Verzeichnisse (347-367). Die Literaturliste zeigt ein starkes Gewicht bei der paganen Antike: Altes Ägypten, Alter Orient, Griechen und Römer; dazu auch Israel/Judentum; weniger reichlich ist das NT bedacht (manches erscheint allerdings in den Fußnoten) – es fehlen u.a. die Beiträge zur Taufe von Kurt Aland (auch nicht 33 Anm 4f. in Verbindung mit J. Jeremias), Gerhard Barth oder Ferdinand Hahn.

Wolf beantwortet somit die eingangs gestellte Alternativfrage eindeutig und kritisch gegenüber der gewachsenen, überwiegenden kirchlichen Tradition. Die Schwerpunkte der Studie liegen entsprechend bei (1) dem antiken

Erbe und dessen Einfluß auf das Christentum (der umfangreichste Teil), (2) der Theologiegeschichte und (3) den christlichen Anfängen, speziell bei Jesus. Freilich will Wolf keine Theologiegeschichte der Taufe bieten. Die genannten Schwerpunkte sind somit von unterschiedlichem Gewicht. Beginnen wir mit dem letztgenannten. Jesus selbst war – in der Nachfolge der großen Propheten – „allem kultischen Handeln gegenüber sehr kritisch, unter anderem den rituellen Waschungen gegenüber. Auch die christliche Wassertaufe geht augenscheinlich nicht auf ihn zurück“, so resümiert Wolf (342, im einzelnen 46-48). „Gedrängt durch ihre Missionssituation“, übernahm die frühe Gemeinde die Wassertaufe von der Bewegung um Johannes den Täufer, „da diese weiterhin als legitimes Mittel zur Sündenvergebung galt. Allerdings musste sie durch die Geisttaufe als Zeichen der messianischen Gemeinde ergänzt werden“ (48). Das Anliegen Jesu spricht sich aus in Worten wie Mk 1,8; Apg 1,5.8; Lk 24,46f.; Joh 4,13ff.24; 7,37ff. „Zur Sündenvergebung brauchte er keine kultische Handlung, dafür reichte sein machtvolleres Wort.“ Diese Darstellung von Jesu Position entspricht weitgehend dem heutigen Konsens. Weniger gelungen ist der Abschnitt „in der Urgemeinde, bei Paulus und im Johannesevangelium“ (37-46). Die Darstellung der Anfänge in der Gemeinde wird weder quellenkritisch und noch inhaltlich befriedigend vorgenommen. „Urgemeinde“ ist doch nicht vorschnell mit dem Bericht der Apg gleichzusetzen! Apg 22,16f. „regelrecht wie eine Definition der Taufe“ zu lesen – mit 1 Kor 6,9-11 als einem „anschaulichen Kommentar“ (38) – halte ich für überzogen. Die älteste Quelle ist nun einmal Paulus. Natürlich weiß Wolf das auch; aber er setzt als Wurzelboden für Paulus zu einfach die „Urgemeinde“ voraus und für diese wiederum eine jüdische Waschungspraxis. Anstatt also von Paulus, besonders Röm 6 und der Taufe in den Tod Christi (42), auszugehen (s. auch Mk 10,38f.; vgl. Ulrich Wilckens, EKK zu Röm 6), läßt Wolf sich viel zu schnell in die Gefilde der „Entsündigungswaschung“ reißen. Es steht doch keineswegs fest, daß die Reinigungsmetaphorik die ursprüngliche ist bei der christlichen Taufe, zumal sie bei Jesus keinen Anhalt fand. Gerade hier hätte man bei seiner Themenstellung eine kritische Distanz des Autors zum Thema Wassersymbolik erwartet. Die Besonderheiten bei Johannes dem Täufer (Jordan, Wüste, neuer Einzug ins Land) scheinen demgegenüber einen Neuansatz darzustellen, der von der frühen Jesusbewegung übernommen wurde, wie gerade Paulus ihn wiedergibt (Todestaufe). Dazu gehört der eschatologische Charakter der Taufe; die Taufe ist etwas Einmaliges, das an einem in der Öffentlichkeit vollzogen wird (Hartmut Gese, Adolf Pohl). Richtig sind sicher die Ausführungen zur Bedeutung des Namens Jesu Christi und des Heiligen

Geistes. Was läßt sich der unklaren Stelle 1 Kor 15,29 wirklich entnehmen? Die Behandlung der jüdischen Umwelt in ihrer Relevanz für die Genese der christlichen Taufe bleibt unbefriedigend. Die Abschnitte über Johannes den Täufer, Qumran, Proselytentauchbad (111-119.148.172-180) erfolgen in anderen, eigenen Sachkontexten (besonders zu kultischen Waschungen); das ist im Rahmen der Themenstellung zwar verständlich, verbaut jedoch den Weg zu alternativen Überlegungen. Kurzum, die Ursprünge der christlichen Taufe treten nicht zureichend klar heraus.

Dasselbe gilt übrigens für die Veränderungen in der Alten Kirche, speziell für das Aufkommen der Säuglingstaufe (Einfluß der Erbsündenlehre, F. Hahn) – damit kommen wir zum zweiten Schwerpunkt der Studie. Wolf (24ff.) achtet vor allem auf die Ansichten über die geheimnisvolle Wirkung des Taufwassers schon seit dem 2. Jh., bezeugt durch „eine spezielle kultische Weihe des Wassers vor der Taufe“. Auch aus der Zeit seit Augustin werden Beispiele dieses Verständnisses beigebracht (52ff.). Zunächst umstritten (so bei Tertullian), „entwickelte sich ... schon früh eine weitere Art der aqua religiosa, das für mancherlei Zwecke bestimmte Weihwasser“ (55ff.). So zutreffend die Darlegungen sind, so wünschte man sich etwas mehr Verknüpfung mit den großen theologischen Entwicklungslinien, etwa der Frage des Taufaufschubs (vgl. Holger Hammerich) oder des Bußsakraments.

Sehr instruktiv ist die Darstellung der „Weihe des Wassers in Taufliturgien der Gegenwart“ (17-24), vor allem in der römisch-katholischen Kirche, aber auch den Östlichen Kirchen. Da hier dem Wasser eine entscheidende Rolle zugewiesen wird, erhält die Taufwasserweihe eine grundlegende Bedeutung. Wolf verfolgt diese Linien jedoch nicht weiter retrospektiv durch die Theologiegeschichte, sondern springt zurück in die Alte Kirche (24ff., s.o.), um dann (32-37) die interkonfessionelle Debatte über die Rechtfertigung der Kindertaufe zu berühren. Hier bietet er einen Mix aus verschiedenen Aspekten: Martin Luther, Nottaufe, Taufe eines „Hauses“ (J. Jeremias), Baptisten, Untertauchung, Karl Barth, extreme Positionen der Quäker und der Mormonen. Es sollen Alternativen vorgeführt werden; aber der Ertrag ist eher gering.

Kommen wir zum dritten Schwerpunkt, der Kultur- und Religionsgeschichte. Nicht nur bietet Wolf hier das meiste Material, hier liegt überhaupt die Stärke des Buches. Überblick und detaillierte Quellenanalyse sind beeindruckend. Inhaltlich im Vordergrund steht die Bedeutung des Wassers bei rituellen Waschungen (Teil III), Wasserspenden für Tote und Götter (IV) und bei Wundern (V). Teil II berührt archaische Aspekte, nämlich die numinose

Einschätzung des Wassers sowohl als schöpferisches, lebenspendendes Element (Flüsse, Quellen; Flußkulturen in Ägypten und Mesopotamien; Weltentstehung; „Wasser des Lebens“) wie auch als zerstörerische Kraft (Sintflut). Von Teil III sei hier der Aspekt „Eintritt in einen neuen Existenzbereich“ (152-197) vorgestellt. Überraschenderweise spielt die Geburt hier keine bedeutende Rolle. Wichtiger ist die Waschung vor der Hochzeit, speziell um den Kindersegen zu gewährleisten. Bei Todesfällen wurde die Leiche gewaschen, damit der Verstorbene „im Grab das alte Leben weiterführen und vor allem am Totenmahl teilnehmen konnte“ (165). Kultische Waschungen erfolgten auch für Priester, bei der Aufnahme in die Studentenschaft oder in die Qumran-Gemeinschaft (vgl. Proselytentauchbad, 173-177). Initiationsbäder finden sich besonders in den Mysterienkulten.– Schon im alten Ägypten, wie ähnlich in Mesopotamien und dessen Nachbarländern, verbinden sich die Anfänge der Medizin mit der religiösen Bekämpfung von Krankheiten (Teil V), die auf das Einwirken von göttlichen und dämonischen Mächten sowie Totengeistern zurückgeführt wurden (Zauberei, 277ff.). Ärzte entstammten der Priesterschaft. Wasser spielte sowohl „als physikalisches Therapeutikum als auch unter den zahlreichen Methoden der magischen Krankheitsabwehr“ eine wichtige Rolle (228). Das aufgrund einer Weihe „heilkraftige Wasser hat man wohl in der Regel getrunken“ (231), es diente aber auch zur Körperwäsche und -Besprengung (236). Auch der Gott Israels, Herr über Leben und Tod, hilft in Krankheit (239ff.; so etwa Lev 13,47-59: Waschen von aussatzstockigen Kleidern). Im Judentum verstärkte sich der Dämonenglaube; gegen solche Krankheitserreger sollten magische Heilprozeduren helfen (240-249). Heilung durch Wasser begegnet schon in 2 Kön 5 (Naaman), dann Joh 5,2ff.; 9,7.11.15 (Teich Siloah). Daneben vertraute man sich therapeutischen Thermen an (240). Auch die relativ hoch entwickelte Medizin der Griechen und Römer setzte Wasser präventiv und kurativ ein (249ff.): nicht selten wurden Heilquellen in einen heiligen Bezirk mit Tempeln, besonders für Asklepios, integriert (258ff.). Einen ausführlichen Erlebnisbericht, inklusive Bekehrung zu seinem „Heiland“, gibt Ailios Aristeides, speziell über ein Bad im kalten Wasser eines Flusses (266-272).– Über die Rolle von Wasser bei Gottesurteilen und Orakeln sei hier nur die Analyse des sog. Großen Pariser Zauberpapyrus genannt (291ff.). Der Gott selbst sei im Wasser zu sehen; „alle vorbereitenden Maßnahmen [dienen] dem Ziel [...], in den Besitz der gottgleichen Zaubermacht des Schlüsselorakels zu gelangen“ (293). „Eine einfache klare Trennung zwischen Kult, Heilung, Mantik auf der einen Seite und Magie auf der anderen [ist] nicht möglich“ (315). Wo liegen die Ursachen dieser Über-

schneidungen? Wolf analysiert dafür Theophrasts Charakterschilderung des Deisidaimon, wo vier- bis sechsmal das Wasser rituell zum Einastz kommt. Angst erfüllt den Deisidaimon, was ihn zu ständigen Waschreinigungen führt. Solche Religiosität war „eine skrupulöse Steigerung und Ausweitung in der Anwendung der kultischen Mittel zur rituellen Reinigung“ (319); das Wasser wird mit magischen Potenzen aufgeladen (324).

Die kirchliche Tradition wurzelt in diesem geistigen Milieu; sie wurde davon nicht nur beeinflusst, sondern geradezu überfremdet. Methodisch arbeitet Wolf mit dem Mittel des religionsgeschichtlichen Vergleichs, also zunächst einmal phänomenologisch; er findet Parallelen (z.B. 337; 342f.). Die genealogische Frage beantwortet er mit „Anpassung“, die auf sozusagen natürlichem Wege verlief: „Je mehr Heiden Christen wurden, umso mehr religiöses Traditionsgut drang mit ihnen in die neue Religion ein“ (342). Diese Schlußfolgerung ist wahrscheinlich zutreffend, hätte aber theologiegeschichtlich noch näher ausgeführt und damit abgesichert werden sollen; also die Frage, welche geistigen Kräfte dabei wirksam wurden und warum das geschehen konnte. Das ist eine alt-bekannte Crux der religionsgeschichtlichen Methode. – Inhaltlich beobachtet Wolf vor allem das Phänomen der qualitativen Aufladung des Wassers durch dessen Weihe; das wiederum hat Konsequenzen „in erster Linie natürlich [für] das Taufwasser“ (343). Hier liege dann auch das *proton pseudos* bei der Säuglingstaufe. „Dort, wo moderne theologische Reflexion noch nicht Zurückhaltung walten ließ oder läßt, wird von ihm [dem geweihten Taufwasser] gerühmt, dass es Gott, Christus, den Heiligen Geist bzw. deren verwandelnde Kraft in sich aufgenommen hat, als Sakrament Seele und Leib reinigen, heiligen und ewiges Leben geben kann“ (343). Stellenweise gab es zwar einige Kritik aufgrund der Gefahr der Veräußerlichung, vor allem bzgl. der Reinigung von Schuld. Schon „Intellektuellen wie Cicero [wurde] ... die Problematik von ritueller und moralischer Reinheit bewusst“ (129; 147f.), nicht zu reden von den Propheten des AT (146f.; 149f. zu Johannes dem Täufer). „Das Verhältnis von ritueller zu religiös-sittlicher Reinheit“ wurde aber im Christentum nicht gründlich geklärt (122f., Pseudoklementinen), obwohl es durchaus auch Protest gegen Leichtfertigkeiten speziell bei der Sexualmoral gab (60, Chrysostomos, Syrische Didaskalia). Aber eine Fundamentalkritik an der *aqua religiosa* trat nicht ein. – Wolfs kategoriale Gegenüberstellung (344-346) läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. „Die Anwendung der Begriffe von Sakrament und Sakramentalien auf religiöse Rituale mit Wasser [erscheint] als ein Versuch, der Alternative von Symbol oder Magie zu entgehen“ (345). Man sollte auch nicht von Realsymbol oder Zeichenhand-

lung reden; das wäre nur eine unvollständige Loslösung „von der Kultmagie archaischer Religiosität“ (345). „Ein Symbol wäre ... demgegenüber ein Zeichen für ein Geschehen, das nicht durch den Ritus bewirkt wird und auch nicht gleichzeitig mit diesem erfolgen muss; ... [es] weist nur auf die Bedeutung jenes Geschehens hin“ (345).

Gesamteindruck: ein überaus inhaltsreiches und theologisch mutiges Buch; seine Stärken liegen weniger in der Theologiegeschichte als in der Religionsgeschichte und in der Klärung der Begriffe.

Wiard Popkes

Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962-2002.

Digitale Edition auf CD-ROM, 2004. Vertrieb: Lutherisches Verlagshaus, Hannover.

249 Denkschriften, Gutachten, Erklärungen und Stellungnahmen der EKD aus vierzig vergangenen Jahren, das ist eine ganze Bibliothek auf einer CD-ROM! Das spart nicht nur viel Platz, sondern erleichtert mit seiner faszinierenden Fülle und dem ungemein schnellen Zugriff den Erforschern zeitgeschichtlicher Vorgänge das Suchen. Ruft man das Stichwort „Freikirchen“ auf, dann findet man Texte zu oder über eine offizielle Ebene gegenseitigen Verstehens zwischen Landes- und Freikirchen oder sogar gemeinsame Erklärungen. Ruft man, um ein anderes Beispiel zu nennen, das Stichwort „Menschenrechte“ auf, so findet man schnell jene Texte, die die Entwicklung dieser Frage in den vergangenen vierzig Jahren markieren. Natürlich ist es auch möglich, Autoren, Institutionen, Bibelstellen und was weiß ich zu suchen, wobei die Möglichkeit, „verwandte Begriffe“ aufzusuchen, in kürzester Zeit möglich ist, z. B. Abendmahl – Sakrament – Eucharistie – Herrenmahl.

Der wie immer freundlich dreinschauende Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Wolfgang Huber, gibt auf einem Video-Clip Einblicke in die Geschichte und Zukunft der überwiegend landeskirchlichen Denkschriften.

Wer zeitgeschichtlich und journalistisch arbeitet, findet hier eine wunderbare Hilfe.

Karl Heinz Voigt

Bibliographie 2004 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

Unter Mitarbeit von Claus Bernet, Gerrit Jan Beuker, Daniel Heinz, Werner Klän, Christoph Raedel, Hans-Volker Sadlack, Gary Waltner zusammengestellt von Dietrich Meyer.

Abkürzungen (nach TRE, soweit möglich):

BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
CGR	Conrad Grebel Review
Ch	Christsein heute
ChH	Church History
DB	Doopsgeinde Bijdragen
DGb	Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerblatt
EvDia	Evangelische Diaspora
EvTh	Evangelische Theologie
FF	Freikirchenforschung, hg. vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster
HerKorr	Herder Korrespondenz
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JGKMP	Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay
JGNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte
JGPrÖ	Jahrbuch der Geschichte des Protestantismus in Österreich
JMS	Journal of Mennonite Studies
KNA-ÖKI	Katholische Nachrichten Agentur: Ökumenische Information
KZG	Kirchliche Zeitgeschichte
LuThK	Lutherische Theologie und Kirche, Oberursel
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

MethH	Methodist History
MH	Mennonitica Helvetica
MJ	Mennonitisches Jahrbuch, Krefeld
MQR	Mennonite Quarterly Review
MSEMK	Mitteilungen der Studiengemeinschaft in der Evangelisch-Methodistischen Kirche, s. j etzt: EmK Geschichte
ÖR	Ökumenische Rundschau
PuN	Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus
QR	Quarterly Review. A Scholarly Journal for Reflection on Ministry
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThG	Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal
ThFPr	Theologie für die Praxis
SA	Souvenance Anabaptiste
UnFr	Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine
US	Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

1. Bibliographie 2004 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). - In: FF 14, 2004, S. 345-389
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christian Soboth. - In: PuN 30, 2004, S. 289-310

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

3. Christentum zwischen Nord- und Ostsee. Eine kleine ökumenische Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins. Hg. v. Martin Lätzel u. Joachim Liß-Walther, Bremen 2004

4. Geschichte des Pietismus, Band 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, hg. v. Hartmut Lehmann, Göttingen 2004, 709 S.
Der Band enthält im Gegensatz zu den ersten chronologisch aufgebauten Bänden Querschnitte zu den unterschiedlichsten Themen wie Pietismus und Judentum, Pietismus und Kirchenlied bzw. Musik und zahlreichen anderen Themen..
5. Lütz, Dietmar: Am Sitz der Bundesregierung. Freikirchen melden sich zu Wort, Berlin: WDL-Verlag 2004, 270 S.
6. Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert. Mit einem Beitrag von David Hilborn, hg. v. Karl Heinz Voigt und Thomas Schirmmacher. Idea-Dokumentation 3, 2004, 126 S.
7. Voigt, Karl-Heinz: Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Leipzig 2004, 262 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III, 6)
8. Zimmerling, Peter: Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003, 310 S.
An vier Personen der Kirchengeschichte – nämlich Martin Luther, Teresa von Avila, Nikolaus von Zinzendorf und Dietrich Bonhoeffer – stellt Zimmerling exemplarisch die reiche Tradition christlicher Spiritualität seit der Reformation dar und spannt den Bogen weiter zu „Kirchentag“, „Meditationsbewegung“, „Kommunitäten“ und „charismatischen Bewegungen“. Ziel der Veröffentlichung ist es, einen Beitrag zur Erneuerung evangelischer Spiritualität zu leisten.

Aufsätze, Artikel

9. Geldbach, Erich: The religious situation in Germany: Past and Present. - In: American Baptist Quarterly XXIII, 2004, S. 238-257
10. McDaniel, Charles and Richard Pierard: The Politics of Appointments to Protestant Theological Faculties in Germany: The Case of Professor

Erich Geldbach. - In: Journal of Church and State, vol. 46, No. 1, Winter 2004, S. 55-82

C. Übergreifende Sachthemen

Selbständige Veröffentlichungen

11. Wolfram Kerner: Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie. Norderstedt 2004, 275 S.

Aufsätze, Artikel

12. Demandt, Johannes: Die Bedeutung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre für das ökumenische Engagement der Freikirchen. - In: US 2, 2004, S. 159-170
13. Demandt, Johannes: Zusammen mit Johannes Hansen: Die Liebe Gottes zusprechen. Ein Interview zur evangelistischen Verkündigung. - In: ThG 28, 2004/4, S. 180-196.
14. Geldbach, Erich: Religionsfreiheit. - In: MdKI 55, 2004, S. 87-92
15. Schröder, Michael: Als Heilige leben. Die Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert. - In: Ch 111/6 (2004), S. 12-15
16. Voigt, Karl Heinz: Schuld und Bekenntnis in den Freikirchen nach 1945. - In: FF 14, 2004, S. 229-261

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

17. Beuker, Gerrit Jan: Von der Privatversammlung zur Kirchengemeinde. Die Evangelisch-altreformierte Gemeinde Campen 1854 – 2004. o.O.,

Druck: A. Hellendoorn KG, Bad Bentheim 2004, 153 S.

Neben einer Darstellung der aktuellen Gemeindegemeinschaft enthält dieses Buch ausführliche Informationen über die freie Gemeinde Campen 1854 bis 1884. Die Gemeinde stand lange Zeit in Kontakt mit Baptisten und Altreformierten – und schloss sich 1884 den Altreformierten an.

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien

18. Peucker, Paul und Claudia Mai: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. - In: UnFr 53/54, 2004, S. 201-210
19. Mai, Claudia: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. - In: UnFr 55/56, 2005, S. 181-190

Selbständige Veröffentlichungen

20. Bauer, Holger: N. L. von Zinzendorf und das lutherische Bekenntnis. Zinzendorf und die Augsburger Konfession von 1530, Herrnhut 2004
21. Daniel, Thilo: Zinzendorfs Unionspläne 1719 bis 1723. Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs theologische Entwicklung bis zur Gründung Herrnhuts, Herrnhut 2004
22. Harke, Cy: Brief History of the Brüdergemeine (Moravian Church) in Poland 1800-1945, o.O. 1999, 34 S. [Kopie einer unveröffentlichten Arbeit im UA vorhanden]
23. LosungsMagazin. Sondernummer zur 275. Ausgabe der Herrnhuter Losungen, hg. von der Direktion der Ev. Brüder-Unität, Herrnhuter Brüdergemeine, Lörrach, Basel: F. Reinhardt 2004, 30 S., Abb.
24. Sterik, Edita: Exulantska utociste v Luzice a Slasku (Zufluchtsorte der böhmischen Exulanten in der Lausitz und in Sachsen). Prag: Kalich 2004, 549 S. + Ill.

Aufsätze Artikel

25. Fogleman, Aaron: Hallische Pietisten und Herrnhuter in Nordamerika. – In: PuN 29, 2004, S. 148-178
26. Günther, Walther: Zerstreuung und Sammlung. – In: UnFr 53/54, 2004, S. 92-106
27. Hahn, Hans-Christoph: Vom Umgang mit Erinnerung in der Brüdergemeine. – In: UnFr 53/54, 2004, S. 43-64
28. Hahn, Hans-Christoph: Zinzendorfs Bild in der Geschichte. – In: Neues Lausitzisches Magazin. N.F. 4, 2001, S. 97-114
29. Kessler-Lehmann, Margit: Schulen und Werke in der Brüdergemeine von 1945 bis 1949. In: UnFr 53/54, 2004, S. 137-158
30. Knothe, Joachim: Jugendarbeit der Brüdergemeine 1945-1949. – In: UnFr 53/54, 2004, S. 115-136
31. Krizova, Marketa: The Ideal City and Lost Paradise. The Society of Jesus and the Moravian Church in the New World. – In: Acta Comeniana 15-16, 2002, S. 141-168
32. Jakubowski-Thiessen, Manfred: Hallischer Pietismus und Herrnhutertum in Dänemark. – In: PuN 29, 2004, S. 134-147
33. Martin, Lucinda: Möglichkeiten und Grenzen geistlicher Rede von Frauen in Halle und Herrnhut. – In: PuN 29, 2004, S. 80-100
34. Peucker, Paul: Die Erschließung der topographischen Sammlung des Unitätsarchivs in Herrnhut. – In: Aus evangelischen Archiven 43, 2003, S. 123-130
35. Podmore, Colin John: Delamotte, William (1718-1743): Moravian evangelist. In: Oxford Dictionary of National Biography, Oxford: University Press 2004/2005

36. Podmore, Colin John: Gambold, John (1711-1771): Bishop of the Moravian church. In: Oxford Dictionary of National Biography, Oxford: University Press 2004/2005
37. Podmore, Colin John: Holland, William (1711-1761): Moravian leader. In: Oxford Dictionary of National Biography, Oxford: University Press 2004/2005
38. Podmore, Colin John: Ingham, Benjamin (1712-1772): evangelist and preacher. In: Oxford Dictionary of National Biography, Oxford: University Press 2004/2005
39. Podmore, Colin John: Stonehouse, George (1714-1793): Church of England clergyman. In: Oxford Dictionary of National Biography, Oxford: University Press 2004/2005
40. Reichel, Hellmut: Die Teilung der Deutschen Unitätsdirektion 1945. - In: UnFr 53/54, 2004, S. 83-91
41. Reichel, Hellmut: Die Losungen. - In: UnFr 53/54, 2004, S. 107-114
42. Schiewe, Helmut: Ende der Arbeit der Brüdergemeine in den ehemals deutschen Ostgebieten und in Polen nach der Flucht und Vertreibung am Ende des Zweiten Weltkrieges. - In: UnFr 53/54, 2004, S. 66-81
43. Schiewe, Helmut und Schlimm, Henning: Schuld und innere Besinnung. - In: UnFr 53/54, 2004, S. 13-42
44. Schneider Hans: Die „zürnenden Mutterkinder“. Der Konflikt zwischen Halle und Herrnhut. – In: PuN 29, 2004, S. 37-66
45. Schneider, Hans: Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von (1700-1760). – In: TRE Bd. XXXVI, 2004, S. 691-197
46. Soboth, Christian: Christian David Lenz und Jakob Michael Reinhold Lenz zwischen Halle und Herrnhut. – In: PuN 29, 2004, S. 101-133
47. Theile. Martin: Die weltweite Brüder-Unität – ein Überblick. – In: Neues

Lausitzisches Magazin. N.F. 4, 2001, S. 115-122

48. Theile, Martin: Herrnhuter Brüdergemeine und Charismatische Bewegung. Eine Orientierung aufgrund des Denkens von N. L. von Zinzendorf. 2. Aufl. Herrnhut: Evangelische Brüder-Unität 2004, 16 S. [auch in tschechischer (Ochranovska Jednota bratrska a charismaticke hnutí) und englischer Sprache (The Moravian Church and the Charismatic Movement) erschienen]
49. Vogt, Peter: Moravian Church. – In: The Encyclopedia of Protestantism, Vol. 3 New York, London 2004, S. 1308-1312
50. Vogt, Peter: Moravians. – In: Encyclopedia of Community. From the Village to the Virtual World. Vol. 3 London 2003, S. 935-937
51. Vogt, Peter: Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von (1700-1760). – In: The Encyclopedia of Protestantism, Vol. 4 New York, London 2004, S. 2078-2080
52. Wenzel, Hans-Michael: Wirtschaft und Finanzen der Deutschen Brüder-Unität 1945-1949. - In: UnFr 53/54, 2004, S. 161-180
53. Wenzel, Hans-Michael: Die Abraham Dürninger Stiftung 1945-1949. - In: UnFr 53/54, 2004, S. 182-191
54. Zimmerling, Peter: Das sozioethische Engagement Halles und Herrnhuts zwischen Utopie und Ortsgemeinde. – In: PuN 29, 2004, S. 67-79

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

55. Assmann, Reinhard: Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Ein Leitfaden zu Strukturen – Quellen – Forschung (Baptismus-Studien Bd. 6). Kassel 2004, 232 S. Der umfangreiche Anhang enthält u. a. eine Zeittafel (S. 164-201) und ein Verzeichnis themenrelevanter Archive und Forschungseinrichtungen (S. 211-226)

56. Frank Fornaçon: Offene Türen. Eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde stellt sich vor, Kassel 2004
57. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift zum 125-jährigen Bestehen der Baptistengemeinde in Eberswalde 1879-2004, Eberswalde 2004, 44 S.
58. Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Guben 1849-2004, Guben 2004, 74 S.
59. Mit Wurzeln in die Zukunft. Festschrift 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Hannover, Walderseestraße, Hannover 2004, 80 S.
60. Wenn der Himmel die Erde berührt. 50 Jahre EBM, 35 Jahre MASA, o.O. 2004, 100 S.
Beiträge von europäischen Mitarbeitern und internationalen Partnern über Geschichte, Praxis, Leitlinien und Perspektiven der „Europäischen Baptistischen Mission“ und von „Missionari-sche Aktionen in Südamerika“. Zugleich auf Englisch erschienen unter dem Titel: Heaven Touching Earth.
61. Jelten, Margarete: Gott segnet auch das Moor, Bremerhaven 2004, 90 S.
Ausbreitung des Baptismus im Unterweserraum im 19 Jh. im Kontext einer Familiengeschichte.
62. Lybaek, Lena, Raiser, Konrad und Stefanie Schardien (Hg.): Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Prof. Dr. Erich Geldbach. Münster 2004, 563 S.
Mit einer Würdigung seines Beitrags zur Kirchengeschichte, Konfessionskunde und Ökumenik (S. XV-XXXI) und einem Verzeichnis seiner Veröffentlichungen (S. 549-560).
63. Nittnaus, Lothar: Baptisten in der Schweiz. Ihre Wurzeln und ihre Geschichte, Berlin 2004, 204 S.
Nach einem Rückblick auf die Geschichte des Täufern und Anfänge des Baptismus in England und Amerika präsentiert der Hauptteil die Geschichte des Baptismus in der Schweiz, nach Gemeinden geordnet, einschließlich französisch sprechender und unabhängiger Gemeinden.

Im Anhang Kurzbiographien, Pastorenverzeichnis und Statistik.

64. Rippin, Erhardt: Die schützende Hand Gottes. Dramatische Flucht aus Ostpreußen, Frankfurt 2004, 108 S.
Erinnerungen eines Pastors im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden an Kindheit und Jugend.
 65. Rockel, Erhard: Fröhlich, gläubig und vernünftig. Kirchengeschichte(n) aus meinem Predigerleben, Berlin 2004, 110 S.
 66. 50-jähriges Jubiläum der Christus-Kapelle der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Sonneberg 1954 – 2004, Sonneberg 2004, 64 S.
 67. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 125 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (Baptisten) Urbach. Festschrift zum Gemeindejubiläum, Urbach 2004, 96 S.
 68. Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Wetter-Grundschoßtel 1854 – 2004, Wetter 2004, 55 S.
- Aufsätze, Artikel
69. Geldbach, Erich: Die Dialoge des Baptistischen Weltbundes mit anderen weltweiten christlichen Gemeinschaften. – In: ZThG 9, 2004, S. 92-111
 70. Geldbach, Erich: Die Entstehung des Baptistischen Weltbundes: Baptist World Alliance (BWA). Der Weltbund als Gemeinschaft. - In: Die Gemeinde Nr. 19, 5. September 2004, S. 8-9
 71. Gollan, Siegfried: Konfessionelle Verschiedenheit in Schleswig-Holstein. Evangelisch-freikirchliche Gemeinden: Die Baptisten. - In: Christentum zwischen Nord- und Ostsee. Eine kleine ökumenische Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, hg. v. Martin Lätzel u. Joachim Liß-Walther, Bremen 2004, S. 115-117.
 72. Großmann, Siegfried: 40 Jahre charismatischer Aufbruch: Rückblick, Analyse und Ausblick. – In: FF 2004, Nr. 14, S. 127-142
Frömmigkeitsgeschichte im Kontext der Lebensgeschichte – (Zwischen-)

Bilanz eines baptistischen Zeitzeugen.

73. Lütz, Dietmar: Volkskirche oder Freikirche? Plädoyer für das „System Freikirche“. – In: US 2004, Nr. 3, S. 216-224
74. Manley, Ken: „Planted in a New Land“: German Baptists in Australia (1860 – 1914). – In: Lybaek, Lena, Raiser, Konrad und Stefanie Schar-
dien (Hg.): Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwor-
tung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Fest-
schrift für Prof. Dr. Erich Geldbach. Münster 2004, S. 108-123
75. O. N.: Damit die ganze Gemeinde singt. 125 Jahre Christlicher Säng-
erbund. Ein Gespräch mit Holger Würth. - In: Ch 111/6 (2004) 62-64
76. Reichardt, Lutz: Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden zwischen An-
spruch und Wirklichkeit. – In: ZThG 9, 2004, S. 53-65
77. Stiegler, Stefan: Der biblische Zehnte als Hintergrund freikirchlicher Ge-
meindefinanzierung. – In: ThG 2004, Nr. 2, S. 47-62
78. Strübind, Kim: Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dau-
erproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes. – In: ZThG 9, 2004,
S. 30-52

Evangelisch-Methodistische Kirche

Bibliographien

79. Raedel, Christoph, Bibliographie Evangelisch-methodistische Kirche. -
In: EmK Geschichte 26.1 (2005), 57-63

Selbständige Veröffentlichungen

80. Cekov, Christina: Eine ungewöhnliche Frau (Paula Mojzes, 1906-1970)
o.O., o.J.
81. Den Glauben teilen. Mit Christus unterwegs sein. Herausgegeben von der

- Theologischen Kommission des Europäischen Rates Methodistischer Kirchen, Stuttgart 2004 [emk forum 27]
82. Durch Wasser und Geist. Die Taufstudie der Generalkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche und die Beiträge des Nürnberger Symposiums zum Thema „Taufe und Kirchengliedschaft“. Herausgegeben im Auftrag des Ständigen Ausschusses für Theologie und Predigtamt der Zentralkonferenz in Deutschland von Holger Eschmann, Stuttgart 2004 [emk forum 26]
83. Leßmann, Thomas: 75 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche in Lübeck, Lübeck 2004
84. Methodismus in Osteuropa. Polen – Tschechoslowakai – Ungarn. Mit Beiträgen von Friedrich Hecker, Vilem Schneeberger und Karl Zehrer. Stuttgart 2004 [EMKG.M 51]
85. Raedel, Christoph: Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche. Göttingen 2004 [KKR 47]
86. Redlin, Gebhard: Betrogene Jugend, (Autobiographie Bd. 1), Rheinbreitbach 2004 (Selbstverlag).
87. Redlin, Gebhard: Heimkehr in ein geteiltes Land, (Autobiographie Bd. 2), Rheinbreitbach 2005
Redlin ist der Sohn eines späterberufenen methodistischen Predigers. Die Autobiographie berührt auch seine Kindheit in einem methodistischen Elternhaus sowie der Gemeinde in Gollnow (Pommern) und bietet Einblicke in das Leben einer methodistischen Gemeinde in Berlin. Zu beziehen durch: Blessings4you, Stuttgart (www.blessings4you.de).
88. Streiff, Patrick: Methodism in Europe: 19th and 20th Century, Tallinn (Estonia) 2004
89. Voigt, Karl Heinz: Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Leipzig 2004 [KGE III/6]

90. Voigt, Karl Heinz/Schirmacher, Thomas (Hg.): Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert, Bonn 2004 [Studien zur Religionsfreiheit 5]
91. Karl Zehrer: Mit ruhigem Herzen vertraute er Gott. John Wesleys Leben und Wirken (1703-1791), Leipzig 2003.*

Aufsätze, Artikel

92. Bolleter, Heinrich: Wer ist Sembat Bagdasarianz? Fragmente einer Biographie. - In: EmK Geschichte 25/2 (2004), S. 7-9.
93. Eschmann, Holger: Zu den Hintergründen der Diskussion über Taufe und Kirchengliedschaft. - In: Durch Wasser und Geist. Die Taufstudie der Generalkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche und die Beiträge des Nürnberger Symposiums zum Thema „Taufe und Kirchengliedschaft“, Stuttgart 2004, S. 7-10
94. Fellmann, Ulrich: Misionarsfrau Johanna Fellmann geb. Claß und die wesleyanischen Methodisten. - In: EmK Geschichte 25/1 (2004), S. 5-11
95. Frei, Ueli: Der Methodismus in Bulgarien von 1857 bis 1989. Forschungsbericht. - In: EmK Geschichte 25/1 (2004), S. 60-65
96. Gebauer, Roland: Römisch-katholische und freikirchliche Theologen auf dem Weg der Verständigung. Bericht vom Symposium von Vertretern des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen. - In: ÖR 53 (2004), S. 371-375
97. Geldbach, Erich: Nicht-theologische Faktoren bei der Kirchwerdung des Methodismus. Ein Versuch zum Gespräch innerhalb der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (GEKE). - In: MdKI 55, 2004, S. 70-73
98. Hahn-Bruckart, Thomas und Kelm, Torsten: Die Evangelisch-methodistische Kirche in Schleswig-Holstein. - In: Martin Lätzel/Joachim Liß-Walther (Hg.): Christentum und Kirchengeschichte in Schleswig-Holstein, Bremen 2004, S. 111-115.

99. Hecker, Friedrich: Die Geschichte der ungarischen Methodistenkirche von 1945 bis heute. Eine historische Skizze. - In: Methodismus in Osteuropa, Polen – Tschechien – Ungarn, Stuttgart 2004, S. 221-231
100. Klaiber, Walter: Ein Kirchenzuchtverfahren gegen George W. Bush? Bemerkungen zu Wolfram Kinzig: On a Mission from God? In: EvTh 64, 2004, S. 315-318
101. Klaiber, Walter: Lehre trennt – Lehre vereint? Veränderungen im Miteinander der Kirchen als Teil des Rezeptionsprozesses von Lehrgesprächen. - In: US 59, 2004, 125-133
102. Klaiber, Walter: Taufe und Kirchengliedschaft – in Ruhe betrachtet. - In: Durch Wasser und Geist. Die Taufstudie der Generalkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche und die Beiträge des Nürnberger Symposiums zum Thema „Taufe und Kirchengliedschaft“, Stuttgart 2004, 39-42
103. Klaiber, Walter: Wahrheit oder Einheit? Zur ökumenischen Hermeneutik der Rechtfertigungslehre. - In: Wilfried Härle/Peter Neuner (Hg.): Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft, Münster 2004, S. 175-200
104. Marquardt, Manfred: Christlicher Fundamentalismus – Versuch einer Verständigung. - In: FF 14, 2004, 14-35.
105. Nausner, Wilfried: Die Diskussion um Taufe und Kirchengliedschaft in der Zentral konferenz für Mittel- und Südeuropa. - In: Durch Wasser und Geist. Die Taufstudie der Generalkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche und die Beiträge des Nürnberger Symposiums zum Thema „Taufe und Kirchengliedschaft“, Stuttgart 2004, S. 30-38
106. Ordnung, Carl: Pastor und Industriearbeiter. Der ungewöhnliche Weg von Heinz Ludwig (1927-94). - In: EmK Geschichte 25/1, 2004, S. 27-59
107. Raedel, Christoph: Das Abendmahl als Gnadenmittel der Christus-Nachfolge. - In: ders. (Hg.), Lass deines Geistes Wirken sehn, Stuttgart 2003, S. 52-85

108. Raedel, Christoph: „A Heart Strangely Warmed“. Erweckung des Herzens als methodistisches Leitmotiv einer evangelikalen Theologie. - In: FF 14, 2004, S. 49-80
109. Raedel, Christoph: Erwiderung [auf Karl Heinz Voigt: Methodistische Kirchenbildung]. - In: EmK Geschichte 25/1, 2004, S. 23-26
110. Raedel, Christoph: Gemeinschaft in Glaube und Dienst. Kirchengliedschaft als Gestalt verbindlicher Christusnachfolge. - In: ThFPr 30, 2004, S. 42-67
111. Raedel, Christoph: „Die Zeichen der Zeit erkennen“. Spekulative Eschatologie im deutschsprachigen Methodismus 1835-1914. - In: JETH 18, 2004, S. 145-171
112. Renders, Helmut: Aktuelle Tendenzen in der Wesleyforschung des brasilianischen Methodismus. - In: EmK Geschichte 25/2, 2004, S. 25-34
113. Sackmann, Dieter: Zur Frage der Kirchenzugehörigkeit in der EmK heute. - In: Durch Wasser und Geist. Die Taufstudie der Generalkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche und die Beiträge des Nürnberger Symposiums zum Thema „Taufe und Kirchengliedschaft“, Stuttgart 2004, S. 11-29
114. Sackmann, Dorothea: „Menschen, die bewegen“ – Luise Scholz (1890-1972). - In: EmK Geschichte 25/2, 2004, S. 10-13
115. Schneeberger, Vilém: Der Methodismus in der Tschechoslowakei. - In: Methodismus in Osteuropa. Polen – Tschechoslowakei – Ungarn, Stuttgart 2004, S. 30-66
116. Schuler, Ulrike: Kirchengeschichte – eine theologische Disziplin? Reflexionen aus evangelisch-methodistischer Sicht. - In: Lena Lybaek u.a. (Hg.): Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Erich Geldbach, Münster 2004, S. 147-156
117. Streiff, Patrick: The Global Nature of The United Methodist Church: What Future for the Branch outside the United States?“ In: Quarterly

Review 24/2, 2004, S. 181-193

118. Streif, Patrick: Methodism, Europe. - In: Hans Hillerbrand (Hg.): The Encyclopedia of Protestantism, New York/London 2004, Bd. 3, S. 1215-1220
119. Voigt, Karl Heinz: „Angst darf nicht unser Handeln bestimmen.“ Methodistisches Dokument: „Auf der Suche nach Sicherheit“, hg. vom Bischofsrat der United Methodist Church / Evangelisch-methodistische Kirche. - In: KNA-ÖKI Nr. 29, 2004, S. 15-19
120. Voigt, Karl Heinz: Angstfreien theologischen Dialog führen. Kirchenübertritt ohne staatlichen Kirchenaustritt – ein ernüchternder Rückruf. - In: KNA-ÖKI Nr. 10, 2004, S. 15-20.
121. Voigt, Karl Heinz: Eckstein, Herbert. - In: BBKL, Bd. 23 (Ergänzungsband X), hg. von Traugott Bautz, Nordhausen 2004, S. 286-291
122. Voigt, Karl Heinz: Eduard Mörike und Wilhelm Nast – zwei befreundete Schwaben. Zu Mörikes 200. Geburtstag am 8. September 2004. - In: EmK Geschichte 25/2, 2004, S. 5-6.
123. Voigt, Karl Heinz: Freikirchen und Schuldbekenntnisse nach 1945. Schuld erkennen – Schuld anerkennen – Schuld bekennen: ein schweres Kapitel. - In: EmK Geschichte 25/2, 2004, S. 14-24.
124. Voigt, Karl Heinz: Friedrich von Schlümbach, Theodor Christlieb und die Evangelisation in Deutschland. Vom ökumenischen Verein mit „undenominationellen Charakter“ zum „Deutschen Evangelisationsverein“. - In: Monatshefte für Ev. Kirchengeschichte des Rheinlandes 53, 2004, S. 337-359.
125. Voigt, Karl Heinz: In Demut gebeugt. Freikirchen und Schuldbekenntnisse nach 1945. - In: KNA-ÖKI, Beilage zur Ausgabe vom 10. August 2004, 8 S.
126. Voigt, Karl Heinz: Methodisten in der Hugenottenstadt Friedrichsdorf. Lokale und weltweite Ausstrahlung. - In: Jahrbuch der Hessischen kir-

chengeschichtlichen Vereinigung 54, 2003, S. 133-166

127. Voigt, Karl Heinz: Methodistische Kirchenbildung: ja oder nein? Quellen zu einer „heiklen Frage“ in der Mitte des 19. Jahrhunderts. - In: EmK Geschichte 25/1, 2004, S. 12-23.
128. Voigt, Karl Heinz: Ökumenisch bedeutsam. Geschichte der methodistischen Kirchen in Europa (Patrich Streiff). - In: KNA-ÖKI, Nr. 2, 2004, S. 7f
129. Voigt, Karl Heinz: Rösch, Friedrich. - In: BBKL, Bd. 23 (Ergänzungsband X), hrsg. von Traugott Bautz, Nordhausen 2004, S. 1201-1206
130. Voigt, Karl Heinz: Stoeffler, Ernest F. - In: BBKL, Bd. 23 (Ergänzungsband X), hg. von Traugott Bautz, Nordhausen 2004, S. 1440-1444
131. Voigt, Karl Heinz: Übertritt und Übertrittsregelungen. Zwischenkirchliche Probleme und ökumenische Perspektiven aus freikirchlicher Sicht. - In: Athanasios Basdekis / Klaus Peter Voß (Hg.): Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven, Frankfurt am Main 2004, S. 43-57, 159-164, 227-231, 246-256
132. Voigt, Karl Heinz: Wallon, Abraham Louis. - In: BBKL, Bd. 23 (Ergänzungsband X), hrsg. von Traugott Bautz, Nordhausen 2004, S. 1535-1542
133. Voigt, Karl Heinz: Wallon, Louis, jun. - In: BBKL, Bd. 23 (Ergänzungsband X), hrsg. von Traugott Bautz, Nordhausen 2004, S. 1543-1550
134. Voigt, Karl Heinz: Zwischen Charisma, Amt und kirchlicher Ordnung. Frauen in den Freikirchen. – In: FF 13. Bd. (2003), S. 180-197
135. Voigt, Karl Heinz/Voß, Klaus Peter: Kleine VEF-Chronik – Stationen und Schlaglichter aus der jüngeren Geschichte der Freikirchen in Deutschland. - In: Freikirchenhandbuch, Wuppertal 2004, S. 16-22
136. Vogt, Peter: „Keine innewohnende Vollkommenheit in diesem Leben!“ Zinzendorfs Einspruch gegen die Heiligungslehre John Wesleys. - In:

ThFPr 30, 2004, S. 68-82

137. Wagner, Patricia: Geistliche Vielfalt leben. Eine methodistische Gemeinde am Scheideweg. - In: Jahrbuch Mission 36, 2004, S. 73-84
138. Ward, Reginald: John Wesley. - In: TRE, Bd. 35, 2003, S. 657-662
139. Zehrer, Karl: Der deutsche Methodismus im heutigen Polen von den Anfängen bis 1945. - In: Methodismus in Osteuropa. Polen – Tschechoslowakai – Ungarn, Stuttgart 2004, S. 9-29
140. Zehrer, Karl: Schützend umgibt uns Gottes Liebe. Frömmigkeit, Theologie und Missionsgeist in der Norddeutschen Jährlichen Konferenz während ihrer Ungarnmission. - In: Methodismus in Osteuropa. Polen – Tschechoslowakai – Ungarn, Stuttgart 2004, S. 167-220.

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

141. Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen. Hg. v. Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs u. Michael Schröder, Wuppertal/Witten 2004
142. Schnepfer, Arndt/Strauch, Peter: Das FeG-Buch. Wege und Visionen der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Witten 2004

Aufsätze, Artikel

143. o. N.: Ein glaubwürdiges Vorbild. Zum 100. Geburtstag von Wilhelm Gilbert (11. Juli 1904-4. April 1998). - In: Ch 111/7, 2004, S. 56
144. o. N.: FeG-Pioniere/FeG-Zeitleiste. - In: Ch 111/10, 2004, S. 6-20
145. Grafe, Hermann Heinrich: Ein Denken auf dem Papiere. Auszug aus den Tagebüchern. - In: Ch 111/5, 2004, S. 60-61

146. Heinrichs, Wolfgang: Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit. - In: Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen. Hg. v. Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs u. Michael Schröder, Wuppertal/Witten 2004, S. 13-26
147. Michel, Erhard/Schröder, Michael/Heinrichs, Wolfgang: Visionäre und Seelsorger. Ein Gespräch über die „Gründerväter“ der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. - In: Ch 111/10, 2004, S. 8-12
148. Ritter, Heinz-Adolf: Ein Mann außer der Reihe. In memoriam Albert Fuhrmann (1903-1964). - In: Ch 111/7, 2004, S. 56-57
149. Roßkopf, Susi: Kritisch und unverblümt. Freie evangelische Gemeinden und ihre Stellung zur Politik in den Jahren 1917 bis 1923. - In: Ch 111/7, 2004, S. 58-60
150. Schnepfer, Arndt: Heute und gestern: Paul Lenz. - In: Ch 111/5, 2004, S. 42-44
151. Schnepfer, Arndt: Ursprüngliche Frömmigkeit. Bundespräsident Johannes Rau erinnert sich an seine Zeit in der FeG Wuppertal-Barmen. - In: Ch 111/5, 2004, S. 54-56
152. Schröder, Michael: Die Frage nach Röm 13, 1-7 im Bund Freier evangelischer Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg. Ein „Werkstattbericht“. - In: ThG 28, 2004, S. 169-179
153. Strauch, Peter: Mein Traum von Gemeinde. Freie evangelische Gemeinden 175 Jahre nach ihrer Gründung. - In: Ch 111/10, 2004, S. 14-16
154. Weyel, Hartmut: Der Gemeindegründer. Wer war Hermann Heinrich Grafe? (1818-1869). - In: Ch 111/11, 2004, S. 44-47

Mennoniten

Selbständige Veröffentlichungen

155. Bangs, Jeremy D.: Letters on Toleration : Dutch aid to persecuted Swiss and Palatine Mennonites. Rockport (Maine), Picton Press, 2004, 489 S.
156. Beck, Ervin: MennoFolk: Mennonite and Amish folk Traditions, Scottsdale: Herald Press 2004, 200 S.
157. Bergen, Heinrich: Chortitza Colony Atlas – Altkolonie – Mennonite Old Colony. Saskatoon, Canada, Mennonite Historical Society of Saskatchewan 2004, 116 S.
158. Coolman, P.: Doopsgezinden in de Ommelanden: sporren van menist erfgoed. Bedum: Profiel Uitgeverij 2004, 112 S.
159. Daut Niese Tastament. (Plattdeutsches Neues Testament in dem niederdeutschen Dialekt der russlanddeutschen Mennoniten). Swisttal-Heimerzheim: Christl. Hilfswerk Tabea 2004, 362 S.
160. Dyck, Bernd: Wurzeln und Visionen – 100 Jahre Mennonitengemeinde Karlsruhe, Karlsruhe-Thomashof: Selbstverlag der Mennonitengemeinde Karlsruhe-Thomashof 2004, 110 S.
161. Dyck, Harvey L., Staplels, John R., und Toews, John B. (Hg.): Nestor Makhno and the Eichenfeld Massacre: A Civil War Tragedy in a Ukrainian Mennonite Village, Kitchener: Pandora Press 2004, 115 S.
162. Ens, Adolf: Becoming a National Church: A History of the Conference of Mennonites in Canada, Winnipeg: Candian Mennonite University Press 2004, 258 S.
163. Epp, Johann: Die Volkszählung im Molotschnaer Mennonitengebiet von 1835, Bielefeld: Logos Verlag 2004, 287 S.
164. Esau, Alvin J.: The Courts and the Colonies: The Litigation of Hutterite

- Church Disputes, Vancouver: University of British Columbia Press 2004, 385 S.
165. Fast, Johannes: Er gibt dem Müden Kraft (63 Predigten 1973 – 1978), Steinhagen: Samenkorn e.V. 2004, 400 S.
Fast war ein bekannter russlanddeutscher Mennonitenprediger
166. Friesen, Rudy P., und Friesen, Edith Elisabeth: Building on the Past: Mennonite Architecture, Landscape and Settlements in Russia/Ukraine, Winnipeg: Raduga Publications 2004, 752 S.
167. Funck, Helmut: Der Unterbiegelhof und die Familie Funck im Wandel der Zeit, Markt Indersdorf: Helmut Funck, 2004.122 S.
168. Jackson, Dave: Menno Simons – Das Glück des Verräters, Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung e.V. 2004, 154 S. (Jugendliteratur)
169. Klassen, Peter P.: Frauenschicksale: Mennonitische Frauen auf der Wanderung, Flucht und Ansiedlung, Uchte: Sonnentau Verlag 2004, S. 277 S.
170. Koop, Karl: Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith: The Development of a Tradition, Kitchener: Pandora Press 2004, 178 S.
171. Kraybill, Donald B.: Les amish (Une énigme pour le monde moderne), Cléon d'Andran – France: Éditions Excelsis, pur l'édition en langue française 2004, 446 S.
172. Lavooij-Janzen, E.M.: Indexen op de ‚Inventaris der Archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam‘, opgemaakt door dr. J.G. de Hoop Scheffer, Hilversum: Verloren 2004, 197 S.
173. Lichdi, Diether-Götz: Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart: Von der Täuferbewegung bis zur weltweiten Freikirche: Weisenheim a. Sand: Agape Verlag, 2. Auflage 2004, 472 S.
174. Lorenz-Andreasch, Helga: „Mir sein ja kolla Teitschverderber“ – Die

- Sprache der Schmiedeleut-Hutterer in Manitoba/Kanada, Wien: Verlag für Literatur- und Sprachwissenschaft 2004, 297 S.
175. Mennonitengemeinde Gronau: 100 Jahre Mennonitengemeinde zu Gronau. o.O., im Selbstverlag 2004, 47 S.
176. Penner, Rudolf: Der Heimat beraubt: Die Mennoniten in der Ukraine während der Wirren am Anfang des 20. Jahrhunderts, o.O., im Selbstverlag 2004, 253 S.
177. Ratzlaff, Gerhard: Vater Abram – Von der Ukraine über Sibirien und China nach Paraguay und Kanada. Asunción: Paraguay: Gerhard Ratzlaff 2004, 150 S.
178. Sawatzky, Erick (Hg): The Heart of the Matter: Pastoral Ministry in Anabaptist Perspective; Telford: Cascadia Publishing House 2004, 288 S.
179. Warkentin, Hans: Wenn die Not am größten ...ist Gottes Hilfe am nächsten. (Ein persönliches Lebenszeugnis), Frankenthal: Hirtenstimme e.V. 2004, 318 S.
- Aufsätze, Artikel
180. Baecher, Robert : Entre llégende et réalité : Les Peterschmitt. - In : SA 23, 2004, S. 15 – 39
181. Baysang, Alain : Contribution á l'histoire des Anabaptistes-Mennonites sundgauviens. – In : SA 23, 2004, S. 40 – 47
182. Bodmann, Ferdinand: „Einfache Kleidung und einfache Sitten“: Über die Mennnoniten im Departement Donnersberg (1811). – In: MGBI 61, 2004, S. 109 – 113
183. Bowen, Dawn S.: To Bolivia and Back: Migration and its Impact on La Crete, Alberta. – In: JMS 22, 2004, S. 59 – 82
184. Burdge, Edsel Jr.: „Other Sheep Have I“: Mid Nineteenth-Century Quaker and Mennonite Intervisitations. – In: MQR 78, 2004, S. 503 – 523

185. Castro, Pedro : The « Return » of the Mennonites from the Cuauhtémoc Region to Canada: A Perspective from Mexico. – In: JMS 22, 2004, S. 25 – 38
186. Derksen, John: Nonviolent Political Action in Sixteenth-Century Strassburg: The Ziegler Brothers. –In: MQR 78, 2004, S. 543 – 556
187. Driedger, Leo: External Growth Factors: Mennonite Churches in Winnipeg. - In: CGR 22 (Winter 2004), S. 40 – 70
188. Dubé, Doris: No Longer Strangers: The Family Circle has Widened. – In: CGR 22 (Fall, 2004), S. 67 – 69
189. Epp, Peter J.: Walking the Tightrope: Mennonite Entrepreneurs from Paraguay, Mexico and Belize in Manitoba. – In: JMS 22, 2004, S. 221 -236
190. Fast, Kerry L.: Religion, Pain, and the Body: Agency in the Life of an Old Colony Woman. – In: JMS 22, 2004, S. 103 – 129
191. Friesen, Abraham: Die Politik der Mennoniten in Russland: Verfolgung und Lebensmöglichkeiten. – In: JGKMP 5, 2004, S. 21 – 34
192. Friesen, John J.: Old Colony Theology, Ecclesiology and Experience of Church in Manitoba. – In: JMS 22, 2004, S. 131 – 144
193. Froese Tiessen, Hildi: Critical Thought and Mennonite Literature: Mennonite Studies Engages the Mennonite Literary Voice. – In: JMS 22, 2004, S. 237 – 246
194. Grimsrud, Ted.: Anabaptist Faith and American Democracy. – In: MQR 78, 2004, S. 341 – 362
195. Guenther, Bruce L.: A Road Less Traveled: The Evangelical Path of the Kanadier Immigrants who Returned to Canada. – In: JMS 22, 2004, S. 145 – 166
196. Harder, Tom.: The Way to the City of Peace: The Anabaptist Utopia of

- Pieter Pietersz. – In: MQR 78, 2004, S. 525 – 542
197. Harms, Patricia: 'Gott es hiea uck:' Gender and Identity in an Immigrant Family from Paraguay. – In: JMS 22, 2004, S. 39 – 57
198. Hege, Ernest: La ferme des Gouttes, La fin d' un épisode. – In : SA 23, 2004, S. 11 – 14
199. Heisey, Nancy R.: Martyrdom as Metaphor: Aspects of Global Anabaptist Witness. – In: CGR 22 (Fall, 2004), S. 31 – 47
200. Heisey, Nancy R.: Particular and Universal: Shaping Twenty-first Century Anabaptist Identity (ies). - In: CGR 22 (Fall2004), S. 11 – 28
201. Herschberger, Emily: A New-Anabaptist Approach to Missions: Ralph and Genvieve Buckwalter and the Hokkaido Mennonite Church, 1949 – 1980. –In: MQR 78, 2004, S. 385 – 414
202. Homan, Gerlof D.: Torn Between Two Faiths? American Calvinist Leonard Verduin's Anabaptist-Mennonite Connection. –In: MQR 78, 2004, S. 271 – 295
203. Isaak-Mans, Susanne: Christian Borkholders „Stunden der Erholung“ (1814). – In: MGBI 61, 2004, S. 114 – 117
204. Jantzen, Mark: Vistula Delta Mennonites Encounter German Nationalism, 1813 – 1820. –In: MQR 78, 2004, 185 – 212
205. Koffel, Christine, Klotz, Manuel, und Koffel, Jean Claude : Les anabaptistes d' Imling. – In : SA 23, 2004, S. 78 – 82
206. Konersmann, Frank: Neue Quellenfunde über die mennonitische Bauernfamilie Möllinger in den rheinhessischen Dörfern Monsheim und Pfeddersheim (1746 – 1835). – In: MGBI 61, 2004, S. 118 -122
207. Kraus, C. Norman: Anabaptist or Mennonite? Interpreting the Bible. – In: CGR 22 (Fall, 2004), S. 73 – 92

208. Kulig, Judith C. und Hall, Barry L.: Health and Illness Beliefs Among the Southern Alberta Kanadier Mennonite Immigrants. –In: JMS 22, 2004, S. 185 – 204
209. Neufeld, Katharina: Die Ausstellung „Russlanddeutsche Zwangsarbeiter in der Sowjetunion 1941 bis 1946“ im Museum für russlanddeutsche Kulturgeschichte in Detmold. – In: MJ 104
210. Niebuhr, Gundolf: Ein Tribut an John Howard Yoder: Gedanken zum christlichen Friedenszeugnis in Paraguay. – In: JGKMP 5, 2004, S. 117 – 134
211. Pauls, Karen: Northfield Settlement, Nova Scotia: A New Direction for Immigrants from Belize. – In: JMS 22, 2004, S. 167 – 184
212. Quiring, David M.: Intervention and Resistance: Two Mennonite Visions Conflict in Mexico. – In: JMS 22, 2004, S. 83 – 101
213. Ratzlaff, Gerhard: Die Mennoniten in Preußen: Staat, Obrigkeit und Politik. –In: JGKMP 5, 2004, S. 35 – 57
- 214 Ratzlaff, Gerhard: Die Paraguayischen Mennoniten in der Nationalen Politik. – In: JGKMP 5, 2004, S. 59 – 91
- 215 Slabaugh, Dennis/ Goertz, Hans Jürgen: Briefe über das Friedenszeugnis der Täufer. – In: MJ 104, 2004, S. 85 – 96
216. Sneath, Robyn: Imagining a Mennonite Community: The Mennonitische Post and a People of Diaspora. –In: JMS 22, 2004, S. 205 – 220
217. Sprunger, Keith L.: Frans Houttuyn, Amsterdam Bookseller: Preaching, Publishing and the Mennonite Enlightenment. – In MQR 78, 2004, S. 165 – 184
218. Stuckey-Levine, Neil Ann : Maison Rouge et Famille Roggy á Eckbolsheim (Bas-Rhin). – In : SA, 3 2004, S. 48 – 70
219. Swartz, David R.: “Mista Mid-nights”: Mennonites and Race in Missis-

- sippi. –In: MQR 78, 2004, S. 469 – 502
- 220 Visser, Piet: De haat-liefde relatie tussen doperdom en socinianisme in de doperse historiografie. –In: DB30, 2004, S. 249 – 264
221. Warkentin, Jakob: Nachwirkungen der Erfahrungen in der „Völkischen Zeit“ auf die Pädagogischen und politischen Haltungen in Fernheim. – In: JGKMP 5, 2004, S. 93 – 116
222. Wiebe, Christoph: „...daß und warum sie im Aussterben begriffen seien“: 21 Reflexionen zu Gegenwart und Zukunft der deutschen Mennoniten. – In: MGBI 61, 2004, S. 97 – 108
223. Wiebe, David: Why We Need the Mennonite World Conference. – In: CGR 22, Fall, 2004, S. 70 – 72

Quäker

Selbständige Veröffentlichungen

224. Bernet, Claus: Between Quietism and Radical Pietism: The German Quaker Settlement Friedensthal. 1792-1814, Birmingham 2004 (Woodbrooke Journal Series, XIV)
227. „Die Wahrheit liegt tiefer“. Chronologische Folge von Auszügen aus Briefen. Zur Erinnerung an Lieselotte Kábberich (1921-2003). Ahrensburg 2004
225. Fitt, Tony: Quercus Quakerus. Die Wurzeln und Blüten des Quäkerbaums im 21. Jahrhundert, Bad Pyrmont 2004 (Richard-L. Cary-Vorlesung 2004)
226. Ludwig, Michaela: Former Child Soldiers as Refugees in Germany, Geneva (2004)
227. „Die Wahrheit liegt tiefer“. Chronologische Folge von Auszügen aus Briefen. Zur Erinnerung an Lieselotte Kábberich (1921-2003) Ahrensburg 2004

Aufsätze, Artikel

228. Berger, Manfred: Hertha Kraus (1897-1968). - In: BBKL, XXIII, 2004, S. 860-872
229. Bernet, Claus: Die Herforder Abtei (Historische Orte des Quäkertums, II). - In: Quäker LXXVIII, 1, 2004, S. 55-56
230. Bernet, Claus: Ein Endzeitbericht aus der Planckstraße: Nachricht von einem Traum des Quäkers Samuel Fothergill (1715-1772). - In: Quäker LXXVIII, 3, 2004, S. 183-185
231. Bernet, Claus: Kunst und Religion. - In: Quäker LXXVIII, 5, 2004, S. 291-297; LXXVIII, 6, 2004, S. 361-363
232. Bernet, Claus: Stephen Grellet – Eine merkwürdige Bekehrung durch unmittelbare göttliche Offenbarung. - In: Quäker LXXVIII, 1, 2004, S. 56-58
233. Bernet, Claus: Das „Rest Home“ für Verfolgte des Dritten Reiches. Eine Einrichtung englischer und deutscher Quäker von 1933 bis 1939. - In: Exil. Forschung – Erkenntnisse – Ergebnisse, XXIV, 2, 2004, S. 75-81
234. Bernet, Claus: Kenneth Ewart Boulding (1910-1993). - In: BBKL, XXIII, 2004, S. 114-163.
235. Bernet, Claus: Ann Finch Conway (1631-1679). - In: BBKL, XXIII, 2004, S. 232-239.
236. Bernet, Claus: Ludwig Seebohm (1757-1835): Founder of Friedensthal. - In: The Friends' Quarterly, XXXIV, 1, 2004, S. 20-30.
237. Bernet, Claus: Johann Dietrich Reckefuß (1759-1833). - In: BBKL, XXI-II, 2004, S. 1155-1161.
238. Bernet, Claus: Johann Georg Ludwig Seebohm (1757-1835). - In: BBKL, XXIII, 2004, S. 1342-1361.

239. Bernet, Claus: Elisabeth Rotten (1882-1964). - In: Neue Deutsche Biographie (NDB), XXII, 2004, S. 140.
240. Carter, Grayson: Rowntree, John Wilhelm. - In: RGG, VII, 2004.
241. Feidel-Mertz, Hildegard: „Das letzte Stückchen Erde“. Die Tagebücher des Klaus Seckel aus der Internationalen Quäkerschule Eerde/Holland. - In: Hansen-Schaberg, Inge (Hrsg.): Als Kind verfolgt. Anne Frank und die anderen, Berlin 2004, S. 131-145
242. Koch, Manfred: Heinz Kappes: Pfarrer, Sozialdemokrat und NS-Gegner. - In: Badische Theologen im Widerstand, Konstanz 2004, S. 63-82
243. Küttner, Eberhard: Der große Fisch. Wie ich das Buch Jona lese. - In: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, LXXVIII, 2, 2004, S. 107-109
244. Leichsenring, Jana: Gertrud Luckner (1900-1995). - In: BBKL, XXIII, 2004, S. 928-933.
245. Oldfield, Sybil: „It is Usually She“: The Role of British Women in the Rescue and Care of the Kindertransport Kinder. - In: Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies, XXIII, 1, 2004, S. 57-70
246. Pehnke, Andreas: Zur Rezeption des wechselseitigen Unterrichtssystems nach der Bell-Lancasterschen Lehrmethode durch Carl Friedrich Gott-helf Baumfelder (1798-1865) in Dresden. - In: Pädagogische Rundschau, LVIII, 3, 2004, S. 281-297

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

247. Eschatologie und Gemeindeaufbau. Hermannsburger Missionsgeschichte im Umfeld lutherischer Erweckung, hg. von Georg Gremels, Hermannsburg 2004, 203 S.

248. Ohne Kreuz keine Krone. 125 Jahre St. Stephansgemeinde Wittingen
Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Wittingen 2004, 128 S.

Aufsätze, Artikel

249. Callahan, Edward J.: The ecumenical agenda of the Lutheran Church-Missouri Synod. - In: Anglican and episcopal history 73, 2004, S. 498-518
250. Denecke, Axel: Die Wirklichkeit (lutherisch!?) wahrnehmen, vergegenwärtigen und neu deuten. - In: LuThK 28, 2004, S. 34-40
251. Engelbrecht, Klaus: Metropolitan Wilhelm Vilmar (1804-1884) und die Preußische Union. - In: LuThK 28, 2004, S. 161-176
252. Kiefer, Rainer: Wer oder was ist die Lutherische Kirche - Missouri-Synode? - In: Lutherische Kirche in der Welt 51, 2004, S. 140-150
253. Klän, Werner: Lutherische Pfarrerausbildung heute: das Bekenntnis. Wesentliche Bestandteile der Ausbildung lutherischer Pastoren. - In: LuThK 28, 2004, S. 81-100
254. Motte, Wolfgang: Friedrich IV. von Dänemark und die Genehmigung zum Bau einer Kirche für die Lutheraner in Radevormwald. - In: Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 53, 2004, S. 509-518
255. Noss, Peter: Bedeutungsverlust und Bedeutungsgewinn. Kirche im Kontext religiöser Vielfalt in der Gesellschaft seit 1945 am Beispiel der „Selbständigen Evangelischen Kirche“ (SELK). - In: Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. FS Erich Geldbach, hg. von Lena Lybaek, Münster 2004, S. 435-453
256. Salzmann, Jorg C.: Lutherische Pfarrerausbildung heute: Sprachanforderungen. - In: LuThK 28, 2004, S. 101-114

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

257. Edwards, Calvin W. und Land, Gary: Seeker after Light. A. F. Ballenger, Adventism, and American Christianity, Berrien Springs, MI 2000, 221 S.

Lebensgeschichte und theologische Entwicklung eines führenden adventistischen Evangelisten in den USA, der sich um 1910 der Pfingstbewegung annäherte.

258. Zwahlen, Arnold: Wege aus der Sackgasse. Neubelebung adventistischer Mission, Kernenried 2003, 289 S.

259. Cojea, Vasile D.: Biserica Adventista sub comunism, Bukarest 2003, 122 S.
Versuch einer Beschreibung adventistischer Existenz unter dem kommunistischen Regime in Rumänien.

260. Hartlapp, Johannes (Red.): Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland (Bildchronik), 1875-2004, Hamburg 2004, 98 S.

261. Knight, George R.: Joseph Bates. The Real Founder of Seventh-day Adventism, Hagerstown, MD 2004, 222 S.
Biographie und Würdigung des ältesten Gründervaters der STA.

262. Höschele, Stefan: From the End of the World to the Ends of the Earth. The Development of Seventh-day Adventist Missiology, Nürnberg 2004, 70 S.

263. Lenoir, Thierry (Red.): Reflets. Un siècle au service de la santé, Dammarie-lès-Lys 2004, 122 S.
Bildchronik zum 100-jährigen Bestehen der adventistischen Kuranstalt (Sanatorium und Klinik „La Lignière“) in La Lignière, Schweiz.

264. Rajki, Zoltán: Egy Amerikai lelkész Magyarországi missziója, Budapest 2004, 183 S.
Das Wirken des adventistischen Missionars und Evangelisten J. F. Huen-

ergardt in Ungarn.

265. Šušljic, Milan: Bićete mi Svedoci. Prilozi za istoriju Hrišćanske adventističke crkve na području jugoistočne Evrope, Belgrad 2004, 454 S. Geschichte der Adventisten in Jugoslawien von den Anfängen bis heute, wobei der Schwerpunkt der Darstellung auf der Zeit bis 1945 liegt.

Aufsätze, Artikel

266. Hartlapp, Johannes: Kirchenpolitik im „Dritten Reich“. Der Umgang des Sicherheitsdienstes der SS mit den kleinen Religionsgemeinschaften.- In: Spes Christiana. Beiträge zur theologischen Diskussion, Bd. 14, 2003, S. 141-154
267. Heinz, Daniel: Freikirchliche Märtyrer im 20. Jahrhundert: Definitionen, Problemfelder und Perspektiven der Forschung. – In: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte 22 (2004), S. 65-80
268. Heinz, Daniel: Wie lange noch? Die Naherwartung der Wiederkunft Jesu und das Problem der Verzögerung. – In: Adventecho, Juni 2004, S. 23-26

Täuferium

Selbständige Veröffentlichungen

269. Kalinova, Alena u.a.: Täufer – Hutterer – Habaner, Horn (Wien): Berger Verlag 2004, 136 S.
270. Lahrkamp, Helmut: Das Drama der «Wiedertäufer », Münster: Aschen-dorff Verlag 2004, 96 S.
271. Leu, Urs B. und Scheidegger, Christian (Hg): Das Schleithheimer Be-kenntnis 1527, Zug, Achtius Verlag 2004, 116 S.

Aufsätze, Artikel

272. Blough, Neal: The Church as Sign or Sacrament? Trinitarian Ecclesiology, Pilgram Marpeck, Vatican II and John Milbank. – In: MQR 78, 2004, S. 29 – 52
- 273 Buckwalter, Sephen E.: So hatt er mir ouch nit zu verbietten, ein ewib zu nehmen”. Die Täufer und die reformatorische Priesterehe. – In: MGBI 61, 2004, S. 15 – 30
274. Finger, Thomas: A Sixteenth-Century Anabaptist Social Spirituality. – In: CGR 22 (Fall 2004), S. 92 – 104
275. Finger, Tom: Pilgram Marpeck and the Christus Victor Motif. – In: MQR 78, 2004, S. 53 – 77
276. Friesen, Abraham: Die Politische Haltung im Taufertum. – In: JGKMP 5, 2004, S. 9 – 20
277. Klassen, William: The Legacy of the Marpeck Community in Anabaptist Scholarship. –In: MQR 78, 2004, S. 7 – 28
278. Mühleisen, Hans-Otto: Michael Sattler (ca. 1490 – 1527). Leben aus den Quellen – Treue zu sich selbst. – In: MGBI 61, 2004, S. 31 – 48
279. Rothkegel, Martin: Randglossen zum Kunstbuch. – In MGBI 61, 2004, S. 49 – 64
280. Schantz, Douglas: David Joris, Pietist Saint: The appeal to Joris in the Writings of Christian Hoburg and Gottfried Arnold. –In: MQR 78, 2004, S. 415 – 432
281. Siebert, Steven: Reading Marpeck for the First Time. – In: MQR 78, 2004, S. 79 – 107
282. Winkelbauer, Thomas: Die Vertreibung der Hutterer aus Mähren 1622: Massenexodus oder Abzug der letzten Standhaften? - In: MGBI 61, 2004, S. 65 - 96

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

Aufsätze, Artikel

283. Geldbach, Erich: Fundamentalismus in Deutschland. - In: Wilhelm Gererlings, Thomas Sternberg (Hgg.), Kirche in der Minderheit, Münster 2004, S. 137-155
284. Hempelmann, Reinhard: Sind Evangelikalismus und Fundamentalismus identisch? – In: FF 14, 2004, S. 103-117
285. Holthaus, Stephan: Bibeltreues Schriftverständnis in der Geschichte der deutschen Freikirchen. - In: FF 14, 2004, S. 36-48
286. Marquardt, Manfred: Christlicher Fundamentalismus. Versuch einer Verständigung. - In: FF 14, 2004, S. 14-35
287. Railton, Nicholas M.: Zu biblisch? Der britische Fundamentalismus und die Evangelische Allianz am Anfang des 20. Jahrhunderts. – In: FF 14, 2004, S. 81-102

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

288. Adelaja, Sunday: Herr, wirke durch mich! Ein Leitfaden für Menschen, die Gott von Herzen dienen wollen, Düsseldorf/Erzhausen 2004, 95 S.
Diese Publikation ist insofern bedeutsam, als es die erste Buchveröffentlichung in deutscher Sprache des nigerianischen Pastors Adelaja ist, der in Kiew die größte Freikirche Europas aufgebaut hat (mehr als 20.000 Mitglieder). Das Vorwort schrieb Präses Ingolf Ellßel (BFP), eine ausführliche Einführung Gerhard Bially.
289. Bickle, Mike: Den meine Seele liebt Lüdenscheid 2004, 376 S.
Mike Bickle, seit den 1980er Jahren eine prägende Gestalt in der weltwei-

ten Charismatischen Erneuerung, gründete 1999 das International House of Prayer (IHOP), eine Art von modernem kontemplativem Kloster, wo Gott Tag und Nacht angebetet wird. Herzstück der dort (und inzwischen weltweit) praktizierten „Harp and Bowl“-Liturgie ist das Hohe Lied, das Bickle in der Tradition von Bernhard von Clairvaux, einem seiner großen Vorbilder, auslegt. Die hier portraitierte Braut- und Liebesmystik gewinnt zunehmend an Bedeutung in der charismatischen Erneuerung.

290. Bos, Pieter: Nationen – Gottes erwählte Bündnispartner. Eine Theologie der Nationen und ihrer Erlösung, Solingen 2003, 400 S. Für Menschen, die in einer zunehmend individualisierten Gesellschaft leben, eröffnet der Autor ein Verständnis für das Konzept der „Kollektivperson“. So betrachtet er in diesem 1. Bd. einer „Theologie der Nationen und der Städte“ die Nationen als Körperschaften und arbeitet heraus, dass sie als gemeinschaftliche Personen in einer Bündnisbeziehung zu Gott stehen.

Aufsätze, Artikel

291. Aschoff, Friedrich: Von der „Speerspitze der charismatischen Bewegung“ zur „Brückenbauerin zwischen den Bewegungen“. Der Weg der Geistlichen Gemeindeerneuerung in den letzten 16 Jahren. – In: GGE deutschland (Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der ev. Kirche), Nr. 14 (Hamburg 2004), S. 6–8
Charakterisiert Aschoff das GGE-Engagement in den 80er Jahren mit ausländischen Kongressrednern wie John Wimber als „Speerspitze der charismatischen Bewegung“, so sieht er die Entwicklung „durch die Ereignisse der Zeit – und durch die Gaben ihrer Leiter“ (S.7) hin zur Brückenbauerin: 1. zu den Evangelikalen, 2. zu anderen Völkern, 3. zu den Katholiken, 4. zu den geistlichen Bewegungen.
292. Aschoff, Friedrich: Der Europatag am 8. Mai 2004 in Stuttgart – In: GGE deutschland (Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der ev. Kirche), Nr. 14 (Hamburg 2004), S. 9f.
Gemeint ist die Schleyer-Halle Stuttgart – bisheriger Höhepunkt einer mehrjährigen Entwicklung, in der sich neue geistliche Bewegungen in Europa kennen- und schätzen lernten. Etwa 100.000 Christen verfolgten das Geschehen über Satellit an 160 Übertragungsorten in Europa und auf

- anderen Kontinenten. (Auf S. 11 u. 12 folgen Kommentare v. Rita u. Pfr. Hans-Joachim Scholz, Pfr. Udo Schulte, Dr. Heinrich Christian Rust, Pfr. Gerhard Brüning u. Pastor Dr. Reinhard Steffen zum unmittelbar vorausgegangenen Mitarbeiterkongress am 6./7. Mai)
293. Bially, Gerhard: Protestantische Kirchen öffnen sich für charismatische Erneuerung. – In: Charisma 127 (Düsseldorf 2004), S. 16f.
44 Repräsentanten aus einer internationalen Kirchengemeinschaft (UEM, in Deutschland bekannt als Vereinigte Evangelische Mission VEM) trafen sich vom 12. bis 19.11.2003 in Akkra, Ghana, zu einer Konsultation über charismatische Bewegung und Heilung. Der Artikel gibt ein Resümee dieser Tagung wieder.
294. Bially, G. / Haustein, J.: Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Gemeinden fremder Sprache und Herkunft in Deutschland. – In: Charisma 130 (Düsseldorf 2004), S. 14f.
Unter dieser Überschrift versammelten sich 70 Wissenschaftler in den Räumen des Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg, um „die verstärkte Präsenz pfingstlich-charismatischer Gruppen in der Kirchenlandschaft Deutschlands und Europas“ zu reflektieren. Im Rahmen dieser Tagung wurde auch ein „Interdisziplinärer Arbeitskreis Pfingstbewegung“ gegründet (durch Prof. Dr. Michael Burgunder, Heidelberg, und seinem wiss. Assistenten Jörg Haustein).
295. Bially, Gerhard: „Betet ohne Unterlass!“ Gebetsaufbrüche gestern und heute. – In: Charisma 130 (Düsseldorf 2004), S. 24–26
Wie 1. Thess. 5,17 im Laufe der Kirchengeschichte verstanden und umgesetzt wurde, schildert der Autor am Beispiel einiger monastischer Bewegungen (Messalianer, Akoimeten, iro-schottische Mönche, Karmelitinnen, Klarissen, Rosa Anbetungsschwestern) sowie der 1827 in Herrnhut entstandenen 24-stündigen Gebetskette, die 100 Jahre anhielt, dann zwar abebbte, 1957 jedoch eine Neubelebung erfuhr. Seitdem sind in vielen Ländern der Welt „24h-Gebetsbewegungen“ entstanden wie das International House of Prayer, Kansas City (s.o. zu Mike Bickle: Den meine Seele liebt) oder die Wächterrufgebetsbewegung in Deutschland.
296. Bieberich, Adelheid: Miteinander für Europa. – In: CE- Infodienst (Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche), Karlsruhe Mai

2004, S. 1–6

Im ersten Teil „10.000 Christen beim Europatag am 8. Mai 2004 in Stuttgart“ gibt die Autorin inhaltliche Schwerpunkte der Ansprachen wieder, im zweiten Teil „Kongress der Mitarbeiter 6.–7. Mai“ schildert sie die Entwicklung dieser beiden Tage, die eine Vorraussetzung für das große Ereignis am 8. Mai bilden.

297. „Braucht Deutschland eine breitere Palette freikirchlicher Frömmigkeit?“ – In: WORT und GEIST (Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden), Erzhausen Jan. 2004, S. 11

Auf der VEF-Jahrestagung am 26. und 27. November 2004 in Eutin machte Pastor Dr. Heinrich Rust, Sprecher der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, darauf aufmerksam, dass die Mehrzahl der freikirchlichen Gemeinden in Deutschland sich aus unabhängigen Gemeinden vor Ort zusammensetzt. VEF-Kirchen (Vereinigung Evangelischer Freikirchen) sind herausgefordert, sich der Frage zu stellen, ob ihre institutionelle Entwicklung für Menschen der Postmoderne noch einladend ist oder eher auf Ablehnung stößt.

298. Eisenlöffel, Ludwig David: Ortsfindung und Brückenschlag. „Freie Pfingstler in Deutschland auf der Suche nach ihrem Platz unter den Kirchen 1945–1985“

– In: FF 14, 2004, S. 143–178

299. Fischer, Karl/ Kollins, Kim Catherine-Marie: Papst würdigt CE und Initiative Brennender Dornbusch. – In: CE-Infodienst (Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche), Karlsruhe September 2004, S. 1f.

Papst Johannes Paul II. gab an Pfingsten 2004 auf dem Petersplatz seiner Hoffnung Ausdruck, „dass sich die Pfingstspiritualität in der Kirche verbreitet“. Dabei würdigte er besonders die von Kim Kollins (zum Katholizismus konvertierte Pfingstlerin) initiierte Gebetsbewegung „Brennender Dornbusch“, die er als „eine Einladung an die Gläubigen, ins Zönakel zurückzukehren“ beschrieb. Der Artikel gibt auch einen kurzen Einblick in den Beginn und die Entwicklung dieser Bewegung.

300. Großmann, Siegfried: 40 Jahre Charismatischer Aufbruch – Rückblick,

Analyse und Ausblick – In: FF 14, 2004, S. 127–142

301. „Hamburg–München in 8 Stationen“. Der EiNS-Städte-Report: Allianz-Alltag in den Orten der Impulstour. – In: EiNS (Das Magazin der Ev. Allianz Deutschland), Witten 2004, S. 16–21
- Jörg Potworny stellt die Impulstour der DEA (unter dem Motto „EiNS, damit die Welt glaube“) zu den acht Städten Hannover, Hamburg, Essen, Stuttgart, Chemnitz, Berlin, München und Frankfurt in der Startausgabe der Zeitschrift „EiNS! Gemeinsam Glauben – Miteinander Handeln“ vor. Die Fakten zu der Allianzarbeit in den genannten Städten lieferten die Vorsitzenden der jeweiligen Stadtallianzen. Deutlich wird dabei, dass inzwischen auch pfingstlich-charismatische Kreise und Gemeinden mit integriert sind.
302. „Healing Rooms“. Heilungsräume auch in Deutschland. – In: Charisma 130 (Düsseldorf 2004), S. 11–13
Seit Mai 2003 sind in Deutschland nach und nach mehrere „Healing Rooms“ nach dem Spokaneer Vorbild entstanden. In dreier Teams beten Christen unterschiedlicher Herkunft für Kranke – möglichst in neutralen Räumen.
303. „Heilungsaufbruch im Bayrischen Wald.“ – In: Charisma 129 (Düsseldorf 2004), S. 4–6
Wunderheilungen, Bekehrungen, Gemeindeneugründungen, eine wachsende Präsenz- und Fernbibelschule sind die Kennzeichen der neuen „Wort+Geist-Bewegung“, die der ehemalige Geschäftsmann Helmut Bauer von Röhrnbach im Bayrischen Wald aus leitet.
304. Heyn, Hans: Bewegung in Berlin. Spitzer kehrt in die Südsternkirche zurück – In: Charisma 129 (Düsseldorf 2004), S. 13
Spitzer, durch die Jesus-People-Erweckung in den 70er Jahren und durch „Berlin‘ 81“ im Olympiastadion sowie den Kauf der Kirche am Südstern bekannt geworden, verließ die Gemeinde 1986 aufgrund einer persönlichen Krise. Nun soll er wieder ihr Hauptpastor werden.
305. „Historische Ansätze zur Lehre vom Heiligen Geist“. – In: inSpirit (Zeitschrift für geisterfülltes Christsein) 57. Jg., Nr. 3, Urbach 2004, S. 6–8
Die von Paul Schmidgall zusammengefassten „historischen Ansätze“

- entstammen dem Lehrmaterial der Pfingstdenomination „Gemeinde Gottes“. Laut Schmidgall identifiziert sich heute die Pfingstbewegung am stärksten mit dem trinitarischen Ansatz.
306. Passon, Klaus-Dieter: Kenneth E. Hagin (1917–2003), Derek Prince (1915–2003). – In: Charisma 127 (Düsseldorf 2004), S. 18f.
Passon würdigt in diesem Nachruf Leben und Dienst der im September 2003 verstorbenen prägenden Gestalten im pfingstlich-charismatischen Aufbruch der letzten Jahrzehnte.
307. Passon, Klaus-Dieter: 30 Jahre Charisma. „Träume den unmöglichen Traum.“ – In: Charisma 130 (Düsseldorf 2004), S. 4–7
Passon beschreibt die Entwicklung der ältesten charismatischen Zeitschrift in Deutschland, die sich als Plattform der verschiedenen charismatischen und pfingstlichen Strömungen versteht.
308. Scherz, Heinrich: Bibelschule verleiht erstmals Magister-Diplome. Paul Schmidgall als neuer Schulleiter eingesetzt. – In: inSpirit (Zeitschrift für geisterfülltes Christ sein) 57. Jg., Nr. 6, Urbach 2004, S. 18f.
Den ersten sechs Absolventen des Magisterstudiums am Europäischen Theologischen Seminar (ETS) in Freudenstadt – Kniebis (der Ausbildungsstätte der in Cleveland, Tennessee, beheimateten Pfingstdenomination „Gemeinde Gottes“) wurde ihr Magisterdiplom in praktischer Theologie (M.A. in Christian Ministries) verliehen. 18 weitere Studierende sind bereits im Magisterprogramm eingeschrieben.
Erstmals konnte auch 14 Studierenden das von der Europäischen Evangelikalen Akkreditierungsvereinigung (EEA) anerkannte Bachelor-Diplom (BTh) nach Abschluss ihrer vierjährigen Ausbildung verliehen werden. In diesem Jahr wurde der bisherige amerikanische Schulleiter John Sims durch Dr. Paul Schmidgall abgelöst. (P.Schmidgall promovierte an der Hebrew University in Jerusalem, war einige Jahre „Vorsteher“ der „Gemeinde Gottes KdöR“ in Deutschland und ist unter anderem bekannt durch seine Veröffentlichungen über die Pfingstbewegung in Deutschland und Europa.)
309. Schobesberger, Franz: Unmöglich Scheinendes wurde möglich. 25 Jahre „Leben-im-Geist-Seminare“ in Brunnenthal (bei Scherding/Oberöstr.) – In: Rundbrief für Charismatische Erneuerung in der katholischen Kir-

- che, 29. Jg., Nr. 4 (Passau 2004), S. 38
- Ein autobiographischer Kurzbericht über Schobesbergers Berufung nach Brunnenenthal, wo er eine Heilquelle und eine völlig verwahrloste Wallfahrtskirche vorfand, dort 1979 mit „Leben-im-Geist-Seminaren“ und 1984 mit Krankengottesdiensten begann.
310. Spornhauer, Dirk: Charismatische Bewegung – Dritte Welle – neue Gemeinden: Entwicklungslinien und Tendenzen. – In: FF 14, 2004, S. 118–126
311. Sommer, Gottfried: Pfingstlicher Pietismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts? Geistliche Aufbrüche in Hinterpommern – In: FF 14, 2004, S.194–209
312. Toaspern, Paul: Der Staffelstab wechselt, der Lauf geht weiter. Zum Wechsel im Vorsitz der GGE. – In: GGE deutschland (Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der ev. Kirche) Nr. 14, (Hamburg 2004), S. 5
- 16 Jahre lang hatte Pfarrer Friedrich Aschoff das Amt des ersten Vorsitzenden der GGE inne (nach Wolfram Kopfermann) und wurde jetzt von Pfarrer Dieter Keucher (Dresden) abgelöst.
- Sonstige
313. Croskery, Thomas und Manuel Peters: Die exklusive Brüderbewegung. Eine Darstellung und Widerlegung ihrer Irrtümer, Köln: Verlag für reformierte Literatur 2004, 354 S.
314. Holthaus, Stephan: 150 Jahre Brüderbewegung in Deutschland. – In: FF 14, 2004, S. 210-228
315. Reinhardt, Wolfgang: Forschungsbericht zur Erweckung in Wales 1904-1905. Ihre Ursachen, kirchlichen und gesellschaftlichen Folgen in Wales, ihre („charismatischen“) Besonderheiten und Rätsel, ihre Wirkungsgeschichte, besonders in Deutschland. – In: FF 14, 2004, S. 143-178
316. Schnepfer, Arndt: Ein lohnendes Ziel. Das Allianzhaus in Bad Blankenburg. - In: Ch 111/5 (2004), S. 44-46

317. Wedell, Agnes: 50 Jahre Janz Team. Hoffnung durch Evangelisation und christliche Bildung. - In: Ch 111/5 (2004), S. 52-53

Der Verein für Freikirchenforschung e.V. wurde 1990 unter dem Namen "Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie" (VE-fGT) auf Initiative von Prof. Dr. Robert C. Walton an der Ev.-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster gegründet und versteht sich als internationale Forschungsgemeinschaft, in der Fach- und Laienhistoriker bzw. -theologen aus 28 verschiedenen Denominationen zusammenarbeiten. Per 15. März 2005 hat der Verein 199 persönliche sowie 25 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde, Ausbildungsstätten).

Der Verein unterhält eine eigene Forschungsbibliothek, die ihren Standort an der Theologischen Hochschule Friedensau (An der Ihle 5, D-39291 Friedensau, Tel. +49/(0)3921/916-135, Fax 916-159, Mail *Leihstelle.Bib@ThH-Friedensau.de*) hat und auch per Fernleihe benutzt werden kann. Für den weiteren Ausbau der Bibliothek bitten wir Vereinsmitglieder und Interessierte sehr herzlich um Geld- oder Bücherspenden (z. B. durch Überlassung eigener Publikationen oder Zuweisung von Nachlässen). Die Bibliothek sammelt auch Festschriften wie Gemeindechroniken u. ä. aus dem Bereich der Freikirchen. Bitte wenden Sie sich mit Fragen oder Vorschlägen hierzu an die Geschäftsstelle des Vereins (Adresse s. unten).

Auf seiner Jahres-Mitgliederversammlung 2005 hat der Verein beschlossen, jeder theologischen Fakultätsbibliothek im deutschsprachigen Raum ein Freiexemplar des vorliegenden Jahrbuches zukommen zu lassen, da viele Hochschulbibliotheken aufgrund ihrer angespannten Haushaltslage gezwungen sind, den Bezug von Periodika drastisch einzuschränken. Diese Initiative unseres Vereins kann jedoch nur durch Sonderspenden aus dem Kreis der Mitglieder und Freunde finanziert werden, um die wir an dieser Stelle herzlich werben möchten. Bitte versehen Sie Spenden für diesen Zweck mit dem Vermerk "Bibliotheksspende Jahrbuch" (Bankverbindung s. unten). Vielen Dank.

Der Verein führt jährlich ein Symposium und eine Arbeitstagung durch, zu denen interessierte Gäste herzlich willkommen sind. Für 2006/07 sind folgende Veranstaltungen geplant:

- Arbeitstagung 2006: „**Freikirchlich-katholische Dialoge**“, Haus St. Pirmin der Abtei Niederaltaich, 94557 Niederalteich (Niederbayern), 26.-28.10.06.
- Symposium 2007: „**Freikirchen als Außenseiter in Deutschland im 19. Jahrhundert**“ (Arbeitstitel), Theologisches Seminar BERÖA des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden, 64390 Erzhausen/Darmstadt, 8.-10.3.07.

- Arbeitstagung 2007: „**Freikirchliche Unterweisung in Glauben und Identität**“ (Arbeitstitel), Tagungs- und Freizeitzentrum Niedenstein im Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden, 34305 Niedenstein/Kassel, 11.-13.10.07.

Aktuelle Informationen zu den Tagungen finden Sie auf unserer Homepage www.freikirchenforschung.de oder in unserem halbjährlichen Rundbrief, der auch interessierten Nichtmitgliedern durch die Geschäftsstelle gern zugesandt wird.

Jeder, der an den Zielen und Aufgaben des Vereins Interesse hat, ist uns als Mitglied herzlich willkommen. Der Beitritt kann online unter www.freikirchenforschung.de oder formlos per Mitteilung an die Geschäftsstelle erklärt werden. Die Jahresbeiträge, in denen der Bezug des Jahrbuchs *Freikirchenforschung* bereits enthalten ist, belaufen sich derzeit auf

- € 30,- für Einzelmitglieder;
- € 15,- für Studierende und sonstige Ermäßigungsberechtigte;
- € 75,- für korporative Mitglieder.

Bitte beachten Sie die **Beitragsrechnung**, die diesem Band beiliegt! Freiwillige höhere Beiträge sowie Spenden für seine Arbeit sind dem Verein natürlich willkommen. Steuerlich wirksame Spendenbescheinigungen werden gern ausgestellt.

Für Fragen zur Arbeit des Vereins wie auch Einzelbestellungen von Jahrbüchern (auch ältere Ausgaben sind noch lieferbar) steht unsere Geschäftsstelle zur Verfügung. Bitte senden Sie auch Beiträge zur Veröffentlichung (wofür wir allerdings keine Gewähr übernehmen), Tausch- oder Besprechungsexemplare an folgende Anschrift:

Verein für Freikirchenforschung e.V.

Geschäftsstelle

Pastor Reimer Dietze

Postfach 1163

D-64386 Erzhausen

Tel. +49/(0)6150/9768-25 oder +49/(0)172/9726431

Fax +49/(0)6150/9768-90

Mail reimer.dietze@freikirchenforschung.de

oder info@freikirchenforschung.de

Bankverbindung des Vereins:

Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 501 50), Kto. 19901

IBAN: DE 94 4005 0150 000 019901; SWIFT (BIC) welade.imst



be-sign.net grafik- & webdesign

1 was wir können

wir erstellen individuell auf sie zugeschnittene lösungen in den bereichen **grafik-** (bildbearbeitung, logos/briefpapier, buchsatz und -cover, cd-cover, werbematerial) und **webdesign** (konzeption, betreuung, e-shops, foren, weblogs, e-cards, flashanimation)

2 was wir outsourcen

für die veröffentlichung ihrer projekte arbeiten wir mit kompetenten partnern in den bereichen prepress und webhosting zusammen.

3 was wir nicht können

sie bekommen bei uns keine „baukastenlösungen von der stange“. unsere arbeiten sind individuell auf sie zugeschnitten.

4 neugierig?

bernd scheurer, wixhäuser straße 13a, 64390 erzhausen
<http://www.be-sign.net> • info@be-sign.net
fon: 0175 460 25 12

Bücher <
Broschüren <
Zeitschriften <
Prospekte <
Handzettel <
Plakate <
Geschäfts- <
drucksachen

**SCHÖN
BACH
DRUCK**

***Digitale
Druckvorstufe***

Druck

Finishing

Schönbach-Druck GmbH
Kranichsteiner Straße 34
64390 Erzhausen

Telefon (06150) 8059-0

Telefax (06150) 8059-II

E-Mail info@Schoenbach-Druck.de

Internet www.Schoenbach-Druck.de

