

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 überarbeitet, 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 Theolo-

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 Haben⁴¹ 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 Christentum“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 Judaismus“ (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 „bekennten 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 Chiliasmische 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 anfangs, „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 verbreche-

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.