N12<523983945 021
ubTÜBINGEN

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2008

Nr. 17

BIBL. THEOL. PRAEM. TUBINGEN

Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung e. V.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

© 2008
Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Redaktion: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall

Umschlaggestaltung und Logo: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen
Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen
Druck: Stünings Medien GmbH, Krefeld

ISBN 3-934109-09-8

37 8655-17

Inhaltsverzeichnis

Editorial 7

Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches 10

Freikirchen als Außenseiter

Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts

Teil I

Symposium vom 09. bis 11.03.2007 in Erzhausen

Herbert Strahm
Reaktionen der deutschen Staaten auf die entstehenden Freikirchen 11

Helmut Obst
Reaktionen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland auf die entstehenden Freikirchen 39

Karl Heinz Voigt
Methodistische Sichten auf Staaten und Landeskirchen 53

Diether Götz Lichdi
Von der Absonderung zur Anpassung – Das Verhältnis der deutschen Mennoniten zum Staat im 19. Jahrhundert 77

Frank Fornaçon
Zwischen Weltflucht und Weltverantwortung – Baptisten als Minderheit auf der Suche nach ihrer politischen Heimat – Historischer Überblick über die Zeit von 1834 bis 1950 92

Freikirchen als Außenseiter

Teil II

Arbeitstagung vom 11. bis 13.10.2007 in Niedenstein

Hans Hauzenberger
Die Rolle der Evangelischen Allianz bei der Etablierung der Freikirchen in Deutschland 106

Tim Lindfeld
Freikirchen und römisch-katholische Kirche aus der Sicht Johann Adam Möhlers 125

Uwe Heimowski
Die Heilsarmee im Kreuzfeuer der Kritik 143

Harald Mueller
Die rechtliche Lage von Freikirchen in den deutschen Staaten des 19. Jahrhunderts 155

Freikirchliche Perspektiven: Forschungsberichte und Aufsätze

Hans-Joachim Leisten
Wie alle anderen auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften 179

Roland Fleischer
Das verachtete Volk der Juden – Baptisten, die Pogromnacht 1938 und das Verhältnis zum Judentum 196

Günther Balders
„Manche halten ihn für den Größten..." – Paul Gerhardt in der Rezeption der Freikirchen 222

Stefan Duhr
Die Bibliotheken freikirchlicher theologischer Seminare in der ehemaligen SBZ/DDR 1945-1990 243

Karl Heinz Voigt
Der Weg zur ersten Vereinbarung zwischen einer Landeskirche und einer Freikirche – Evangelische Gemeinschaft und Württembergische Landeskirche 257

Ulrich Müller
Der „Schriftenstreit" zwischen den Freien evangelischen Gemeinden und der „Christlichen Versammlung" 275

Franz Graf-Stuhlhofer
Freikirchen zwischen Volkskirche und Sekte – Versuch einer Definition anhand dreier Kennzeichen 290

Buchbesprechungen

Paul Schmidgall, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung. 1907-2007, Studienausgabe, Nordhausen 2007 (Ludwig D. Eisenlöffel) 297

Claus Bernet, Quäker aus Politik, Wissenschaft und Kunst. 20. Jahrhundert. Ein biographisches Lexikon, Nordhausen 2007 (Erich Geldbach) 300

Roland Biewald (Hg.), Die christlichen Konfessionen. Geschichte, Hintergründe und Glaubensinhalte (Themenhefte Religion, Heft 6), Leipzig 2007 (Erich Geldbach) 301

Michael Hochgeschwender, Amerikanische Religion – Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus, Frankfurt / Leipzig 2007 (Erich Geldbach) 304

Karl Heinz Voigt, Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Eine ökumenische Herausforderung. Von der Zeit der Anfänge bis zum Ende des deutschen Kaiserreichs. (Kirche – Konfession – Religion Bd. 52), Göttingen 2007 (Erich Geldbach) 314

Zum Täuferjahr 2007 in der Schweiz
Sammelbesprechung (Diether Götz Lichdi) 316

Urs B. Leu / Christian Scheidegger (Hg), Die Zürcher Täufer 1525-1700 (ZT), Zürich 2007

H. P. Jecker, Ketzer – Rebellen – Heilige. Das Basler Täufertum von 1580-1700, Basel 1998

R. Dellsperger / H. R. Lavater (Hg.), Die Wahrheit ist untödlich – Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart (BTGG), Mennonitica Helvetica, Jahrbuch des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte Bd 30

Sabine Schröder, Konfessionslose erreichen. Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland. Neukirchen-Vluyn 2007 (Edgar Machel) 333

Roland E. Fischer, Bildung im Gottesdienst. Die Bibelschule der Adventgemeinde, Friedensauer Schriftenreihe, Reihe A – Theologie, Bd. 10, Frankfurt a. M. 2008 (Rolf J. Pöhler) 334

Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Hg.), Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn / Göttingen 2007 (Christoph Raedel) 336

Peter Mergler, Die Rolle des Kindes im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland. Ein Beitrag zum freikirchlichen Gemeindeaufbau mit Kindern unter Berücksichtigung des ökumenischen Kontextes, Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Band 851, Frankfurt u. a. 2007 (Michael Schröder) 338

Harald Beutel, Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen. Eine Studie zur Diakonie der Erweckungsbewegung. Göttingen 2007 (Karl Heinz Voigt) 341

Martin Friedrich, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert. Göttingen 2006 (Karl Heinz Voigt) 344

Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge. Reutlinger Theologische Studien Bd. 2, Göttingen 2007 (Karl Heinz Voigt) 345

Alfred Rauhaus, Kleine Kirchenkunde. Reformierte Kirchen von innen und von außen, Göttingen 2007 (Karl Heinz Voigt) 347

Manfred Sitzmann u. a., Basiswissen Kirchengeschichte. Daten, Fakten, Zusammenhänge von den Anfängen bis heute, Göttingen / Wuppertal o.J. (Karl Heinz Voigt) 348

Lothar Weiß, Religions- und Konfessionsgemeinschaften seit 1871. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Beiheft VIII/1, Bonn 2007 (Karl Heinz Voigt) 349

Charles Wesley, Die Predigten. Deutsche Ausgabe / Deutsche Auswahlausgabe. Martin E. Brose (Hg), Göttingen 2007 (Karl Heinz Voigt) 350

Athanasios Basdekis, Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente-Erklärungen-Berichte 1900-2006, Frankfurt a. M., Paderborn 2006. (Klaus Peter Voß) 352

Alexander Gemeinhardt (Hg.), Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung, (Bensheimer Hefte, H. 103), Göttingen 2005 (Lothar Weiß) 353

Stephan Holthaus, Die Evangelikalen. Fakten und Perspektiven, (Johannis Kompakt 05254), Lahr/Schwarzwald 2007 (Lothar Weiß) 360

Irene Mildenberger (Hg.), Ordinationsverständnis und Ordinationsliturgien. Ökumenische Einblicke, (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, Bd. 18), Leipzig 2007 (Lothar Weiß) 364

John N. (Niebuhr) Klassen, Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie, Nürnberg / Bonn 2007 (Lothar Weiß) 375

Siegfried Zimmer, Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts, Göttingen 2007 (Lothar Weiß) 379

Markus Hero / Volkhard Krech / Helmut Zander (Hgg.), Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, mit Tabellen und Karten, Paderborn / München / Wien / Zürich 2007 und 2008 (Lothar Weiß) 383

Dietrich Meyer u. a.
Bibliographie zur Geschichte der Freikirchen 389

Vereinsmitteilungen 429

Editorial

Im Jahrbuch unseres „Vereins für Freikirchenforschung" sind wieder wie in den vergangenen Jahren die Referate der beiden Symposien aus dem Jahr 2007 abgedruckt. Ich füge gleich hinzu, dass wir ein Referat nicht bringen konnten, weil es sich dabei um Passagen handelte, die einer Doktorarbeit zugeführt werden sollen und der „Doktorvater" davon abriet, diese Teile vorab zu veröffentlichen. Vielleicht können wir in hoffentlich nicht zu langer Zukunft den Druck dieses Vortrags über den Deutsch-Amerikaner von Schlümbach nachholen.

Die beiden Symposien des Jahres 2007 stellten insofern eine Besonderheit dar, als sie einem durchlaufenden Thema gewidmet waren. Normalerweise sind beide Tagungen inhaltlich nicht aufeinander abgestimmt, aber diesmal war es anders. Das lag an dem umfangreichen Thema, das nicht in einer Sitzung abgehandelt werden konnte: „Freikirchen als Außenseiter" hatten Vorstand und Beirat formuliert und dann als Unterthema präzisiert: „Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts". Der Plural „Staaten" sollte nicht überraschen; denn bis zur Reichsgründung im Zusammenhang des deutsch-französischen Krieges gab es nur einzelne „Staaten" in Deutschland, die auf die bereits existierenden oder entstehenden Freikirchen auch je anders reagierten. Darauf machte das erste Referat von dem Schweizer Pfarrer Dr. Herbert Strahm aufmerksam, der differenziert die „Politik" einzelner Staaten vorstellte. Wegen der engen Verbindung der Staaten zu den jeweils in ihren Territorien bestehenden Landeskirchen lag es nahe, auch der Frage nachzugehen, wie die Landeskirchen reagierten. Dazu war der langjährige Universitätsprofessor für Religionswissenschaft und Ökumenik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Dr. Helmut Obst, eingeladen. Sein Part war gleichsam das Pendant zu dem ersten Vortrag. Natürlich durfte auch die Wahrnehmung der Vertreter der Freikirchen nicht fehlen. Der methodistische Pastor i. R. Karl Heinz Voigt ließ die Bandbreite der unterschiedlichen „methodistischen" Sichtweisen, streng aus den Quellen erarbeitet, Revue passieren. Die Aufgabe von Diether Götz Lichdi, Kaufmann und mennonitischer Pastor, war es, die Stellung der Mennoniten zu beleuchten, die ja nicht erst im 19. Jahrhundert entstanden waren, sondern die auf eine lange, bis in die Reformationszeit reichende Geschichte zurückblicken

können und die – weil sie im Westfälischen Frieden nicht als anerkannte Religion behandelt wurden – stets eine Existenz am „Rande der Legalität" oder in einer Nische führen mussten. Die Absonderung war daher sozusagen vorgegeben. Doch kam es im 19. Jahrhundert zu Neuaufbrüchen, die oft genug zu Anpassungen führten. Der Kasseler baptistische Pastor Frank Fornaçon behandelte den Suchweg der deutschen Baptisten zwischen Weltflucht und Weltverantwortung und hatte sein Referat über das 19. Jahrhundert ausgedehnt, um die Spuren auszuziehen.

Schon mehrfach waren wir in der Vergangenheit auf die Rolle der Evangelischen Allianz im Zusammenhang mit freikirchlicher Geschichte gestoßen. Der Schweizer Hans Hauzenberger, der seine Dissertation über Werden und Wesen der Allianz geschrieben hatte, verdeutlichte, wie die Allianz helfen konnte, dass Freikirchen das „Geschmäckle" des Sektenhaften hinter sich lassen konnten. Ein aufschlussreiches Referat lieferte der katholische Theologe Tim Lindfeld vom Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn. Wie wurden die Freikirchen von römisch-katholischer Seite im 19. Jahrhundert wahrgenommen? Im Vorfeld des Symposiums ließ sich bereits klären, dass für die offizielle Kirche die Freikirchen nicht im Blick waren. Dafür hatte sich aber der Namensgeber des Paderborner Instituts in seiner „Symbolik" mit ihnen beschäftigt. Dessen Sicht konnte uns Lindfeld in einem streng wissenschaftlichen Vortrag vor Augen führen. Pastor Uwe Heimowski (BEFG, mit Erfahrungen in der Heilsarmee) zeigte in einem sehr lebendigen Vortag den Leidensweg der Heilsarmee auf. Die Vortragsstile von Lindfeld und Heimowski waren erstaunlich unterschiedlich, was überhaupt kein Werturteil darstellen soll, sondern es zeigt auf, wie auf einer Tagung mit einem wissenschaftlichen Anspruch mannigfache Möglichkeiten gegeben sind. Wieder einen anderen Zungenschlag brachte der adventistische Jurist Harald Mueller ins Spiel, der die rechtliche Lage der Freikirchen darstellte. Auch hier zeigen sich Unterschiede in den deutschen Staaten.

In der Rubrik „Forschungsberichte" sind die beiden Artikel von dem adventistischen Bibliothekar Stefan Duhr und dem baptistischen Ruheständler Hans-Joachim Leisten auf dem zweiten Symposium in Niedenstein vorgetragen worden. Das zunächst etwas trocken anmutende Thema von Duhr erwies sich jedoch als eine spannende Fallstudie. Bei Leistens Vortrag konnte man die sprichwörtliche Stecknadel fallen hören; seine Ausführungen hinterließen

eine deutliche Betroffenheit im Kreis der Zuhörenden. Parallel dazu sollte man Roland Fleischers Ausführungen lesen, der nach einer längeren allgemeinen Einleitung Beispiele für das Verhalten von Baptisten nach der Reichspogromnacht liefert. Die Aufsätze von Karl Heinz Voigt und Ulrich Müller zeigen einerseits einen ökumenischen Umgang zwischen der württembergischen Landeskirche und der Ev. Gemeinschaft und andererseits wie Gemeindebünde unökumenisch mit- bzw. gegeneinander gestritten haben. Günter Balders legte in einem spannenden Vortrag in Niedenstein, der hier zum Abdruck kommt, interessante Rezeptionsvorgänge der Lieder Paul Gerhardts dar, gleichsam zum Abschluss des Paul-Gerhard-Jahres.

Schließlich beschäftigt sich unter der Rubrik „Freikirchliche Perspektiven" Franz Graf-Stuhlhofer mit der immer wieder aktuellen Frage, wie Freikirchen von „Sekten" einerseits und „Volkskirche" andererseits abzugrenzen sind und entwickelt seine Sicht anhand dreier Kriterien.

Wie immer bietet das Jahrbuch eine große Zahl von Rezensionen sowie eine Bibliografie aus unterschiedlichen Gebieten der Freikirchen und von freikirchlichen Autorinnen und Autoren. Für die Zusammenstellung hat wieder Dr. Dietrich Meyer (Herrnhut) Sorge getragen. Ihm sowie allen Autoren und nicht zuletzt dem Herausgeberteam mit Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall und Reimer Dietze gilt mein herzlicher Dank.

Professor Dr. Erich Geldbach, Marburg

Mitarbeiter/-innen dieses Jahrbuches

Prof. Günter Balders, J.-G.-Oncken-Str. 10, 14627 Wustermark
Stefan Duhr, Schleusinger Str., 12687 Berlin
Ludwig David Eisenlöffel PhD, Karl-Haider-Str. 16 E, 83727 Schliersee
Pastor Roland Fleischer, Bornstr. 14b, 99817 Eisenach
Pastor Frank Fornaçon, Am Gewende 34, 34292 Ahnatal
Prof. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg
Dr. Franz Graf-Stuhlhofer, Krottenbachstr. 122/20/5, A-1190 Wien
Dr. Hans Hauzenberger, Mattenweg 3, CH-4434 Hölstein
Uwe Heimowski, Marienstr. 12, 07546 Gera
Dr. Hans-Joachim Leisten, Christstr.25, 14059 Berlin
Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Str. 16, 74080 Heilbronn
Tim Lindfeld, Johann-Adam-Möhler Institut, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Doz. Edgar Machel, An der Ihle 5A, 39291 Friedensau
Dr. Dietrich Meyer, Zittauer Str. 27, 02747 Herrnhut
Harald Mueller, Uhlenhang 10, 31515 Wunstorf
Ulrich Müller, Spexarder Postweg 17, 33332 Gütersloh
Prof. Dr. Helmut Obst, Ernst-Grube-Str. 12, 06120 Halle
Dozent Dr. Rolf J. Pöhler, Ottenshof 23, 30559 Hannover
Dozent Dr. Christoph Raedel, Julie-von-Kästner-Str. 4, 34131 Kassel
Dozent Michael Schröder, Jahnstr. 54, 35716 Dietzhölztal
Dr. Herbert Strahm, Pfruendhofstr. 46, CH-8910 Affoltern a. A.
Pastor i.R. Karl Heinz Voigt, Touler Str. 1 C, 28211 Bremen
Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Mühlenstr. 9, 61184 Niddatal
Dr. Lothar Weiß, Burgstr. 16 a, 50226 Frechen

Freikirchen als Außenseiter
Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts
Teil I
Symposium vom 09. bis 10.03.2007 in Erzhausen

Herbert Strahm

Reaktionen der deutschen Staaten auf die entstehenden Freikirchen

Die Geschichte der Freikirchen ist ihrem Wesen nach, in Beziehung und Abhängigkeit, stets ein wechselseitiger Prozess der Auseinandersetzungen zwischen freikirchlichen Minoritäten und den „Größen" Staat und Staats- bzw. Landeskirchen gewesen. Folgende Fragestellungen ergeben sich daraus für unser Thema:

- Wie reagierten die Staaten, die weltlichen Behörden verschiedener Stufen, auf das Aufkommen, die Existenz und das Wirken freikirchlicher Minoritäten? Wie zeigte sich dies in den Aktionen und Reaktionen im Verhalten, in Argumentation und Maßnahmen der Behörden?
- Welche Phänomene, Vorwürfe und Unterstellungen beherrschten die Interaktionen und belasteten die Beziehungen? Wo lagen in der gegenseitigen Polemik die spezifischen Berührungspunkte und Reibungsflächen?
- Wie reagierten die freikirchlichen Gemeinschaften auf Verhalten, Aktionen und Reaktionen der weltlichen Behörden?

1. Einleitung

Wie die behördlichen Reaktionen und Aktionen nachweisbar belegen, reagierten staatliche wie staatskirchliche Behörden zunächst grundsätzlich negativ auf das Aufkommen freikirchlicher Bewegungen in Deutschland. Das lag an den verfehlten Vorstellungen vom Freikirchentum. Dessen Praktiken führte bei den Behörden und auch in der Öffentlichkeit zu der Meinung, dass sich hier ausländisches, also undeutsches Wesen ausbreite. Darüber hinaus wurde fast durchweg für die freikirchlichen Bewegungen die diffamierende Bezeichnung „Sekte" verwendet. So veranlasste diese Grundeinstellung behördliche Instanzen zur Vorsicht und förderte Verdacht und Ablehnung, zumal freikirchliche Bestrebungen als Störung der öffentlichen Ordnung eingestuft wurden. Das führte dazu, dass den freikirchlichen Bemühungen vorerst Duldungs- und Anerkennungsrechte verweigert wurden.[1]

[1] Vgl. *E. Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen ²2005, 46 ff., 124 ff. u. 146 ff.; *H. Mueller*, Zur rechtlichen Lage von Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, Spes Christiana, 17. Jhrg. 2006, 40 ff.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

Im Herausforderungsprozess mit den entstehenden Freikirchen reagierten nicht alle deutschen Staaten bzw. Länder in gleicher Weise. Das hat mit der religiösen Situation im jeweiligen Land zu tun, nicht zuletzt auch mit der geografischen Massierung freikirchlicher Tätigkeit wie auch mit der Größe des einzelnen Staates.

Die von freikirchlicher Seite her verursachte Herausforderung für die weltlichen und geistlichen Behörden war insbesondere Ergebnis der massiven Kritik am Staats- bzw. Landeskirchentum. Der Vollzug geistlicher Amtshandlungen und die Verwaltung der Sakramente durch nicht geschulte bzw. ordinierte Prediger war den staatlichen und staatskirchlichen Behörden ein Dorn im Auge. Rigorose Reaktionen seitens der Staaten – verbunden mit drastischen Strafen – waren eine unübersehbare Reaktion auf das vielerorts aggressive Vorgehen einzelner freikirchlicher Exponenten, die sich in ihrem Sendungsbewusstsein nicht an die im Lande herrschenden rechtlichen Gegebenheiten und Gewohnheiten hielten und insbesondere in den kirchlichen Parochien für Verunsicherung und Streitigkeiten verantwortlich waren.[2]

Erst im Laufe der Zeit wurden Behandlung und Maßnahmen der staatlichen Behörden etwas humaner, freilich auch im Zuge verbesserter rechtlicher Verhältnisse. Die gegenseitige Polemik nahm ab, Denken und Haltung staatlicher Exponenten wurden etwas differenzierter, manchmal schimmert sogar etwas Verständnis für die Freikirchen durch. Doch auf freikirchlicher Seite blieben insbesondere praktische Schwierigkeiten etwa bei Eheschließungen, im Begräbniswesen und beim Bau von gottesdienstlichen Gebäuden bestehen.[3]

Die folgenden Ausführungen beschränken sich im Wesentlichen auf die Bewegungen der *Baptisten* und der *Methodisten*. Ihre zielstrebige Missionsarbeit seit den dreißiger Jahren und die Bemühungen um kirchenkonstituierende Rechte bedeuteten für die deutschen Staaten eine gewichtige Herausforderung. Um Haltung und Vorgehen der preußischen Behörden darzulegen, wird zudem punktuell auf das in die Separation gedrängte *Luthertum* zurückgegriffen, auf die offene Auseinandersetzung und staatliche Verfolgung der am schlesischen Widerstand gegen die Union (seit 1817) und Agende entstandenen Oppositionsbewegung.

2. Zur historischen Situation

Die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts waren entscheidend für die Verfassungslage der deutschen Staaten. Veränderungen ergaben sich vor allem durch Napoleons rigiden Eingriff in Struktur und Rechtslage der

---

[2] Staatliche und kirchliche Quellen halten dies explizit und durchgehend fest.

[3] Vgl. *Mueller*, Zur rechtlichen Lage, 34 ff.; *Geldbach*, Freikirchen, 151 ff. u. 155 ff.; *K. H. Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert). Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6, Leipzig 2004, 121 ff.

Staaten auf dem Gebiet des Rheinbundes einerseits und durch Reformen in Preußen andererseits. Geprägt durch die Zeit des späten Absolutismus war Deutschland zu denken als Obrigkeitsstaat mit hierarchisch gegliederter Beamtenschaft.[4]

Zur Verbindung von „Thron und Altar" gehörte, dass der jeweilige Regent als „Summus episcopus" die Kirchenaufsicht als Aufgabe des Staates ansah und entsprechend die Konsistorien besetzte. Die Inkorporation der Landeskirchen in die Staatsverwaltung machte landeskirchliche Geistliche folglich zu Staatsbeamten. Dieses enge Verhältnis von Staat und Landeskirche übte auf das Freikirchentum einen besonders starken Druck aus, der das Beziehungs- und Spannungsfeld zwischen diesen ungleichen Gruppierungen nachhaltig beeinflusste.[5]

Für die rechtliche Einstufung der jeweiligen freikirchlichen Gemeinschaft waren nicht nur die staatskirchenrechtlichen Voraussetzungen im Einzelstaat bindend. In der Beurteilung durch die Behörden spielten u. a. auch Lehraspekte, Selbstverständnis und Verhalten der freikirchlichen Religionsgemeinschaft mit, wobei eine gewisse Willkür nicht auszuschließen ist.[6] Dies zeigt insbesondere ein Vergleich zwischen den Staaten Großherzogtum Mecklenburg, Hamburg und Preußen.

3. Haltung und Reaktionen der deutschen Staaten (eine exemplarische Auswahl)

3.1 In Hamburg

Nachdem ein Polizeirapport 1837 mehrere baptistische Taufen in der Elbe festgehalten und damit eine behördliche Untersuchung ausgelöst hatte, verstärkten sich in den folgenden Jahren die Schwierigkeiten mit den Behörden, die der wachsenden *Baptisten*-Gemeinde eine lange Leidenszeit brachten. Auslöser waren öffentlich gehaltene Konventikel und wiederum eine von Oncken an mehreren Personen vorgenommene öffentliche Taufe. Als die Polizei einschritt, folgten Schikanen, Geldstrafen und Verhaftungen. Oncken selbst wurde für einige Wochen in Arrest ge-

---

[4] Im Vergleich der deutschen Staatenwelt insgesamt zeigen sich in Theorie und Praxis verfassungsrechtlich und in der Ausprägung der Einzelstaaten erhebliche Unterschiede, so zwischen Preußen, das sich zum modernen Verwaltungsstaat entwickelte, und den z. T. konservativen konstitutionellen Staaten des Südens wie den meist autokratischen oder altständischen Staaten des Nordens und den kleineren Staaten in Nord- und Mitteldeutschland; *Th. Nipperdey*, Deutsche Geschichte 1800-1866, Bürgerwelt und starker Staat, München ^{3}1985, 320 ff.

[5] Vgl. Ebd., 432; *K. Kupisch*, Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1975^{2}, 51 f.; *K. Nowak*, Geschichte des Christentums in Deutschland, Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 32.

[6] *U. Doose*, Die rechtliche Stellung der evangelischen Freikirchen in Deutschland, Marburg 1963, 66 ff.; *H. Obst*, Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/4, Berlin 1990, 21.

setzt. Ferner wurden ihm immer wieder Geldbußen „wegen unbefugter Austheilung des Abendmahls und anderer kirchlicher Handlungen" auferlegt. Verhöre, Überwachung und Untersagung der Gottesdienste, Taufverbote, Pfändungen, Inhaftierungen und Ausweisungen gehörten zur Tagesordnung.

Verschiedene Duldungsgesuche, die Oncken an die Stadtbehörde richtete, wurden abgelehnt. Auch die aus angelsächsischen Baptistenkreisen vorgenommenen persönlichen Interventionen – teilweise von hohen politischen Persönlichkeiten der Vereinigten Staaten unterzeichnet – hatten beim Senat keinen Erfolg. Vielmehr wurde Oncken durch den Senat am 5. April 1839 nach umfangreichen Abklärungen eröffnet, dass weder die ansässige Baptistengemeinde, noch er selbst als Prediger derselben Anerkennung finde. Für die traditionalistischen Hamburger Behörden blieb Onckens Tätigkeit „separatistische(r) Unfug" und „offenbare Gesetzwidrigkeit".[7]

Ein Umschwung in der Haltung der Behörde trat 1842 ein, nachdem ein Großbrand weite Gebiete der Stadt in Asche gelegt und Tausende zu Obdachlosen gemacht hatte. Oncken und seine Gemeinde leisteten an den Betroffenen eine außergewöhnliche Hilfe. Repressalien und Verfolgung hörten auf, später erfolgte sogar eine „öffentliche Danksagung". Die Diskriminierung in der Öffentlichkeit verebbte zeitweilig. Trotz mancher Repressalien und Erschwernisse nutzte die Gemeinde Schutz und Freiheit, die ihr die Obrigkeit nun stillschweigend gewährte, zu ihrer weiteren Entfaltung aus.[8]

3.2 Im preußischen Gesamtstaat

Da die preußische Gesetzgebung unter bestimmten Voraussetzungen die Bildung neuer Religionsgemeinschaften offen ließ, wurden die Normen des Allgemeinen Landrechts (1794) schon bald dort relevant und übten eine bestimmte Vorreiterrolle aus, wo es galt, die aufkommenden separierten Lutheraner wie die angelsächsischen Freikirchenbewegungen in Deutschland einer näheren rechtlichen Bestimmung zu unterziehen.[9] Auf dem Boden der staats- und kirchenrechtlichen Entwicklung sind die rechtlichen Voraussetzungen, Unterschiede und Veränderungen in Betracht zu ziehen. In der gegenseitigen Beziehung spielte dies eine wichti-

---

[7] OAE (Oncken-Archiv des Bundes Evang.-Freikirchl. Gemeinden in Deutschland, Elstal), HbA („Hamburger Akten"), Bericht Syndicus Sieveking, die Angelegenheit der hiesigen Baptisten-Gemeinde betr., 1838, 1 ff., Extractus Protocolli Senatus Hamburgensis, 136 f., 5. April 1839; NsHStAHan (Niedersächs. Hauptstaatsarchiv Hannover), 113/344, 18 ff., Bericht Minister-Resident zu Hamburg an Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten 13. Febr. 1841.

[8] *R. Donat*, Wie das Werk begann, Entstehung der deutschen Baptistengemeinden, Kassel 1958, 54 ff. u. 58 ff.; *H. Luckey*, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel [3]1958, 164 ff. u. 199 f.

[9] *Doose*, Freikirchen, 63 ff. u. 66 ff.; vgl. *Mueller*, Zur rechtlichen Lage, 24 ff.

ge Rolle. Nicht zu unterschätzen ist dabei die Differenz zwischen der Rechtsnorm einerseits und ihrer Anwendung andererseits.

Von Anfang an wurden auch die Berliner *Baptisten* von der Polizei überwacht. Die neue Frömmigkeit, die Bekehrungen und der Verzicht auf die Kindertaufe provozierten Hass, der zu Störungen der Versammlungen führte und 1842 im „Zuckersiederkrawall" eskalierte. Baptisten waren in ihrer rechtlosen Lage praktisch ohne Schutz dem Pöbel ausgeliefert.[10]

Das „sektiererische Treiben", wie es das Berliner Polizeipräsidium registriert hatte, zeigte auch auf Regierungsebene Reaktionen. Durch die unklare Haltung Friedrich Wilhelms IV. irritiert, ersuchte Gemeindevorsteher Lehmann um eine Audienz bei Kultusminister Eichhorn. Dieser erklärte ihm – ganz in der Logik damaligen Staatsverständnisses –, dass der Grundsatz der Einheit der evangelischen Kirche unumstößlich sei und eine Separation der Baptisten keinesfalls in Frage komme. Am 17. April 1842 erschien in der Presse ein mehrere Wochen zuvor vom Provinzial-Konsistorium erlassenes Zirkular, das die Strategie der Regierung durchblicken ließ:

> „Es ist der Wille Sr. Majestät, dieser Sekte ebenso wenig förmliche Duldung angedeihen zu lassen, als mit Strenge gegen sie zu verfahren, indem mit Grund zu erwarten steht, daß sie bei angemessener Behandlung in sich selbst absterben werde. Die Behörden sollen sich daher zunächst darauf beschränken, auf die Sektierer durch geeignete Geistliche fortwährend einwirken zu lassen, andererseits die nötigen Vorkehrungen zu treffen, daß neugeborene Kinder, welche von den Sektierern der kirchlichen Taufe entzogen werden, als nicht getaufte in den Kirchenbüchern verzeichnet werden."[11]

Das Königliche Konsistorium bestimmte im Sommer 1842 Pfarrer Hetzel als Vermittlungsperson. Seine Taktik war, Lehmann zu ködern:

> „Den Baptisten sei noch keine Duldung gestattet, daß er es aber der obersten Behörde um so leichter mache, sie zu gewähren, wenn er mit Vertrauen in die nötig erscheinenden Maßregeln eingehe."

In enger Verbindung mit dem Kultusminister ging Hetzel im Sinne der Behörden vor und orientierte Lehmann insbesondere über die Weisung, niemanden zu taufen bzw. aufzunehmen, der nicht zuvor ausdrücklich die Erlaubnis der Polizei und des zuständigen Pfarrers eingeholt hatte. Damit sicherte sich die Großkirche die Möglichkeit, mit entsprechender „seelsorgerliche(r) Behandlung" den Abwanderungsgelüsten beizukom-

---

[10] *Donat*, Wie das Werk begann, 70, 74 ff. u. 78; *H. Luckey*, Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche, Kassel o. Jg. (1939), 94 ff.; „Zuckersiederkrawall" 5. Mai 1842.

[11] Ebd., 83; *Donat*, Wie das Werk begann, 75 ff., Zirkular Provinzial-Konsistorium 11. Febr. 1842; vgl. LHASAMgb (Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt, Magdeburg), Rep C 20 Ia, 2351, Eichhorn an Konsistorien Berlin u. Magdeburg 11. Nov. 1841, Beauftragung der Konsistorien, den Vollzug des königl. Willens zu überwachen und Fälle, die eine „besondere Belehrung" erforderten, zu melden.

men und auf diesem Wege – nach Absicht der Regierung – der baptistischen Gemeinde die Existenzgrundlage zu entziehen.[12]

Lehmann, dem die Tragweite dieses Entscheides nicht verborgen blieb, formulierte eine „Erklärung" an Hetzel. In ihr berief er sich auf das jedem Untertanen im Staat zustehende Recht der freien religiösen Meinung. Die daraufhin am 17. März erlassene „Allerhöchste Ordre" hielt fest,

> „daß die hiesigen Baptisten zwar als eine geduldete Religionsgesellschaft nicht anzuerkennen seien, daß man indes tatsächlich geschehen lasse, daß sie bei Erfüllung der ihnen zu stellenden Bedingungen ihren Religionsansichten ungestört nachgingen".[13]

Aufgrund der vom Kultusminister verfassten 8-Punkte-„Bedingungen", wozu der König seine Zustimmung gegeben hatte, wurde den Baptisten die Ausübung ihrer Privatandachten und gottesdienstlichen Zusammenkünfte ungehindert in ihren Privaträumen gestattet, sofern „jede Störung der öffentlichen Ruhe und Ordnung oder der Rechte Dritter vermieden" werde.[14] Eichhorn forderte von Lehmann eine ausdrückliche Erklärung, Recht und Ordnung zu beachten. Er verlangte eine sorgfältige Überwachung seiner Anweisungen.[15] Im Juli 1843 erläuterte Hetzel gegenüber Lehmann, die „den Baptisten gewährten Zugeständnisse" sollten nicht öffentlich werden. Lehmann, als der von seiner Gemeinde Bevollmächtigte, unterzeichnete das von Hetzel während der Unterredung verfasste Protokoll.[16]

---

[12] Ebd.; zu den kommissarischen Verhandlungen ebenfalls GStAPKBe (Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin), I. HA, Rep 76 III Sekt 1 Abt XIIIa, 17, Bapt., Bd. I, 256, Eichhorn u. v. Arnim (Minister) an Lehmann 29. Juni 1842, u. 257 ff., Eichhorn an Konsistorium Berlin 1. Juli 1842; *Donat*, Wie das Werk begann, 76 ff.; *Luckey*, G. W. Lehmann, 94 u. 99 ff.; ca. fünf Verhandlungen fanden im August 1842 statt, teilweise in Anwesenheit des Lehmann recht wohlgesinnten Polizeiinspektors Hofrichter.

[13] Ebd., 100 ff. u. 108; *Donat*, Wie das Werk begann, 77 f.; das Konsistorium lehnte Lehmanns Erklärung kompromisslos ab (77); EZABe (Evang. Zentralarchiv in Berlin), 7/3541, König an Staatsminister Eichhorn u. Graf v. Arnim 17. März 1843 (zit. nach *Luckey*, G. W. Lehmann, 108).

[14] Die „Bedingungen" banden die Baptisten streng an die rechtlichen Gegebenheiten der Kirche, so u. a. der Eintrag der Kasualien in die Kirchenbücher (1.), öffentlicher Schulunterricht für die baptistischen Kinder und Entrichtung der üblichen Abgaben an Kirchen und Schulen (4.), zudem Anzeige der Versammlungslokale und vierteljährliche Einreichung einer Liste über die Mutationen der Mitglieder an die Polizeibehörde (5.), Vermeidung aller Proselytentätigkeit bei Aufnahme neuer Mitglieder, d. h. niemanden aufzunehmen, der nicht zuvor seinen Entschluss persönlich seinem bisherigen Pfarrer und der Polizeibehörde angezeigt hat (7.) und hinreichende Vorkehrungen bei Taufen in freien Gewässern zu treffen, um nicht öffentliches Aufsehen zu erregen (8.), ebd.; vgl. Eichhorn u. v. Arnim an Polizeipräsidium Berlin 2. Juni 1843; BrLHAPo (Brandenburg. Landeshauptarchiv, Potsdam), Rep 2A I, 2994, Eichhorn an Konsistorium Berlin 2. Juni 1843, 1 ff., Bedingungen.

[15] Ebd.; EZABe, 7/3541, Eichhorn u. v. Arnim an Polizeipräsidium Berlin 2. Juni 1843 (Abschrift an Regierungen Merseburg u. Königsberg).

[16] *Luckey*, G. W. Lehmann, 102 f. u. 107; Runderlass der kirchlichen Behörden v. 24. Juni 1843; das Verbot der Veröffentlichung hatte Eichhorn bereits in den Aus-

Faktisch ließ die staatliche Regelung, die inhaltlich und der Form nach nicht mehr als provisorischen Charakter haben konnte, für Behörden und Baptisten einen gewissen Spielraum offen, der unterschiedliche Interpretationen zuließ. Der für die Gemeinde gefährliche Punkt 7 (gegen die so genannte Proselytentätigkeit), der ihre missionarischen Bemühungen einzudämmen und letztlich zu ersticken drohte, hatte Lehmann nicht verhindern können. Sein 1842 an Hetzel ausgehändigte Protestschreiben schien dennoch Gehör gefunden zu haben.[17]

Die Erwägungen des Kultusministers erwecken den Eindruck, dass er im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen den Baptisten – neben der Gewissensfreiheit – eine gewisse Eigenständigkeit zuzugestehen gewillt war, um die Möglichkeit offen zu halten, die Gemeinde auf evangelischem Boden wieder in die unierte Kirche zurückführen zu können. Offensichtlich hatte ihn dabei die diplomatische Haltung Lehmanns beeindruckt, der in den Verhandlungen erklärte, „er wisse sich als Glied der großen evangelischen Christenheit" und sogar einwilligte, „daß die Glieder der Gemeinde im Verbande der Parochien blieben, ihre Trauung durch den zuständigen Geistlichen vollziehen und ihre Beerdigungen auf kirchlichen Gottesäckern vornehmen lassen sollten" und ihnen zudem der Besuch des evangelischen Gottesdienstes wie auch die Teilnahme am Abendmahl nicht verwehrt sei.[18]

Trotz mancher bedrückender Einschränkungen und Repressalien reagierten die zuständigen Instanzen im Raum Berlin auf die Baptisten im Großen und Ganzen gesehen differenzierter und subtiler als die aristokratisch-bürgerlichen Behörden in Hamburg. Wortverkündigung und Abendmahl waren den Berliner Baptisten erlaubt, in Hamburg konnte dies nur getarnt geschehen.[19]

---

führungen an das Konsistorium Berlin 2. Juni 1843, 5 geäussert; LHASAMgb, Rep C 20 Ia, 2351, 46 ff., Eichhorn an Konsistorium Berlin, 6. Juni 1842; Eichhorn hatte die „Bedingungen" schon zwei Jahre früher dem Konsistorium referiert, insbesondere auch die Beziehungen der Berliner Baptisten mit ausländischen Glaubensbrüdern, und u. a. vermerkt, dass Korporationsrechte keineswegs in Frage kämen; BrLHAPo, Rep 2A I, 2994, Polizeipräsident an Vorsteher der Baptistengemeinde Berlin 22. Aug. 1844, 1 ff.

[17] Ebd., Eichhorn an Konsistorium Berlin 2. Juni 1843, 3 f.; vgl. *Luckey*, G. W. Lehmann, 111; eine Eingabe an den Minister, den fraglichen Punkt 7 zu streichen, blieb erfolglos.

[18] Lehmann hielt allerdings nicht immer Wort, wie etwa eine von ihm vorgenommene Trauung zeigt, die nach den „Bedingungen" der für die kirchliche Parochie zuständige Geistliche hätte vornehmen müssen (2.). Das Ehepaar wurde dann von landeskirchlicher Seite nochmals getraut. Lehmann ging straflos aus, weil er die Trauung wenige Tage vor der Unterzeichnung der Bedingungen vollzogen hatte; *Donat*, Wie das Werk begann, 77; *Luckey*, G. W. Lehmann, 101 u. 104 ff., nach einem Bericht von Pfarrer Jonas an der St. Nikolaikirche; vgl. BrLHAPo, Rep 2A I, 2994, Eichhorn an Konsistorium Berlin 2. Juni 1843, 2, Bedingungen (Pt. 2).

[19] Vgl. *Luckey*, G. W. Lehmann, 83 ff. u. 88; *E. R. Huber / W. Huber*, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Dokumente zur Geschichte des deutschen Staats-

Doch die Lage verschärfte sich seit 1843 von Jahr zu Jahr, als sich die baptistischen Aktivitäten vom Stadtgebiet in die nähere und fernere Umgebung Berlins ausweiteten. Zahlreiche Beschwerden verschiedenster Behördeninstanzen und der Geistlichkeit klagten über die „anabaptistischen Umtriebe" und „Irrlehren", hielten sich über Konventikel in Privatwohnungen auf und prangerten die „üblen Folgen" der Proselytenmacherei an. Die Polizei griff überall dort ein, wo sich die Zahl der Anhänger vergrößerte und damit auffälliger wurde, löste Versammlungen auf und konfiszierte das Traktatgut. Die private Hausandacht – rechtlich zwar gestattet – wurde verboten, wenn deren Leiter sich wohl zu den Baptisten bekannte, aber nicht in der Vorsteherfunktion (wie Lehmann) amtete. Sämtliche Aktivitäten der Baptisten, auch die Gründung eines Traktatvereins, standen bis 1847 unter schärfster Überwachung durch die Polizeiorgane. Unter diesem Druck, der die scheinbar faktische Duldung zur Farce werden ließ, wurde die Lage der Baptisten beinahe hoffnungslos. In seinem Sendungsbewusstsein hatte Lehmann die behördlichen Weisungen auf seine Art interpretiert und damit die öffentlichen Organe verschiedentlich provoziert. Die politischen Ereignisse 1847/48 wurden der baptistischen Bewegung zum vorläufigen Rettungsanker.[20]

Eher aus Verlegenheit und mangels anderer geeigneter Rechtsgrundlagen – aber der Sache nach willkommen – argumentierten die Berliner Behörden in der allgemeinen Rechtsunsicherheit im Vormärz zunehmend mit den rechtlichen Bestimmungen der gegen die schlesischen Lutheraner in der Separation 1834 erlassenen Verfügungen, die sich im Wesentlichen gegen das Konventikelwesen und die Anmaßung geistlicher Amtshandlungen richteten, und drohten daneben wiederholt mit polizeilichem Eingreifen. Durch die Verfügungen gegen die Lutheraner wurden einerseits die Bestimmungen für „Zusammenkünfte zu außerkirchlichen Religionsübungen" gegen die Baptisten noch enger und einschneidender ausgelegt, andererseits aber Eichhorns Weisung vom 11. November 1841 doch Rechnung getragen, die Baptisten mit Nachsicht zu behandeln.[21]

Das Vorgehen der preußischen Behörden gegen die *schlesischen Lutheraner* offenbart nicht nur die wiederholt willkürliche Rechtsauslegung, sondern auch die Tatsache, dass oft behördliche Exponenten und Gremien verschiedener Ebenen ganz unterschiedlicher Meinung waren, wie

---

kirchenrechts, Bd. I, Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin ²1990, 3.

[20] BrLHAPo, Rep 2A I, 2994, ein Landrat an Regierung Potsdam 1. März 1845, 1 ff.; ebd., 2995, Konsistorium Provinz Brandenburg an Magistrat Stadt Templin 5. März 1846, 1 ff., u. an Regierung Potsdam, Abt. des Innern, 12. März 1846, 1 f.

[21] Vgl. Kabinettsordre u. Deklaration 9. März 1834; *Huber / Huber*, Staat und Kirche I, 607 f.; NWHStADü (Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Düsseldorf), RegDüsseldorf, 3771 (1845); Eichhorn an Konsistorien Berlin u. Magdeburg 11. Nov. 1841; LHASAMgb, Rep C 20 Ia, 2351, 29 f.; vgl. *Donat*, Wie das Werk begann, 75 ff.

über die so genannten Abtrünnigen gedacht bzw. mit ihnen zu verfahren sei. Das Bestreben der schlesischen Lutheraner nach staatlicher Anerkennung wurde mit einer deutlichen Verzögerungs- und Zermürbungstaktik beantwortet, wohl in der Hoffnung, damit die Antragsteller unter Druck setzen und umstimmen zu können.[22] In dieser Haltung sahen sich die Behörden in ihrer Einschätzung der lutherisch konfessionellen Bewegung jedoch gründlich getäuscht. Inzwischen hatten die ihren status confessionis wahrenden Lutheraner – ihre Geistlichen wurden jeweils suspendiert – in ganz Schlesien, Brandenburg, Pommern, Posen und Sachsen Fuß gefasst. Sie waren wesentlich vom Pietismus und dessen Mitteln (Reiseprediger, Konventikel, Traktate usw.) geprägt. Dem wurde auch politische Gefährlichkeit zugeschrieben, da separierten Bewegungen der Ungehorsam gegen die Obrigkeit eigen sei. Der Kultusminister sah in der Ablehnung von Agende und Union nur einen Vorwand, die offensichtlich separatistischen Bestrebungen zu selbstständigen Gemeindegründungen zu vertuschen. Überhaupt war von Altenstein die treibende Kraft in Berlin, weil er in der Folge auch das behördliche Vorgehen in der Praxis bestimmte.[23]

Bald nach Einführung der Union beschäftigten sich die Dorfgerichte und das Breslauer Landgericht mit den separierten Lutheranern. Über sie wurde 1832 auch im Justizministerium in Berlin verhandelt. In Breslau wie in Berlin sah man die kirchliche Ordnung gefährdet. Im Falle der häufigen Selbsttaufen – die separierten Pfarrer waren suspendiert – hatten die Behörden allerdings divergierende Auffassungen. Die Dorfgerichte in Herdain bei Breslau beispielsweise setzten sich gegen die Anordnung von Konsistorium und Landgericht zur Wehr, die privat vorgenommenen Taufen wiederholen zu lassen. Die Gerichtsbehörde in Breslau hatte eine solche Taufe zwar auf sich beruhen lassen, das Konsistorium

---

[22] U. a. *J. G. Scheibel*, Actenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union zwischen der reformirten und lutherischen Kirche vorzüglich durch gemeinschaftliche Agende in Deutschland und besonders in dem preußischen Staate, Erster und Zweiter Theil, Leipzig 1834; *M. Kiunke*, Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation, in: Kirche im Osten, Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Göttingen 1985 (Kassel 1941, Privatdruck); *J. F. G. Goeters / R. Mau* (Hgg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. I, Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817-1850), Leipzig 1992.

[23] Der Monarch deutete hingegen die Entwicklung vielmehr als Folge von Rationalismus und Neologie. Es scheint, dass ihn sein Minister nicht immer umfassend über die wirkliche Lage informierte, wie dies andeutungsweise etwa den Polizeiberichten zu entnehmen ist; *E. Foerster*, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten nach den Quellen erzählt, Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus, 2. Bd., Tübingen 1907, 283 f.; *H. Th. Wangemann*, Sieben Bücher Preußischer Kirchengeschichte. Eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im XIX. Jahrhundert. Zweiter Bd., Berlin 1859, 29 ff.; *H. Kirchner* (Hg.), Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen, Berlin 1987, 128.

aber beharrte auf seiner Ansicht, diese als „vormundschaftliches Gericht" nach dem Gesetze zu behandeln und einen Kurator (Vormund) an die Stelle des taufenden Vaters zu setzen, um die Taufe zwangsweise zu wiederholen. Die Dorfgerichte wiesen auf die Rechtsgültigkeit einer solchen Taufe hin, auch wenn diese nicht von einem ordinierten Geistlichen vorgenommen worden sei. Eine solche Handlung sei von jeher jedermann zugestanden. Die Dorfgerichte weigerten sich zudem, bei einer erneuten Taufe „Helfershelfer" zu stellen, da eine Wiedertaufe seit jeher eine „abscheuliche Handlung" gewesen und später sogar für ein „bürgerliches Capital-Verbrechen" gehalten worden sei. Da werde „weltliches und geistliches Regiment wider Gottes Wort und die symbolischen Bücher durcheinander gemengt". Als „christliche Obrigkeit" könne den Dorfgerichten nicht zugemutet werden, sich gegen Gott zu versündigen. Auch das Stadtgericht in Breslau habe eine befohlene Wiedertaufe als eine „Sacramentsschändung" verworfen. Wenn die Eltern ungesetzlich gehandelt hätten, so bestrafe man sie, „lasse aber die armen Kinder und das Sacrament in Ruhe". Die Dorfgerichte, denen die vorgesetzte Instanz bei Zuwiderhandlung mit einer Geldstrafe drohte, erhielten jedoch vom Breslauer „Pupillen-Collegium" (Vormundschaftsgericht), an das sie sich in diesem Rechtsstreit gewandt hatten, am 3. März 1832 die Weisung, sich den Beschlüssen des Konsistoriums zu fügen, das Landgericht sei eigentlich nur Vollzugsorgan der geistlichen Behörde.[24]

Am 18. Juni 1832 wandte sich der Oberlandesgerichtspräsident mit Sitz in Breslau an die Berliner Behörden, um diese über die unsichere Rechtslage und die zwangsläufige Willkür der Gerichte zu informieren, da das „Selbsttaufen der Kinder" (außer der gesetzlich zulässigen Nottaufe) stark zugenommen habe. Ein Familienvater, der eine Kindertaufe vollzogen hatte, war zu einer Geld- oder Gefängnisstrafe verurteilt worden, weil die Bedingungen für eine Nottaufe nicht gegeben gewesen seien. Das Urteil wurde in zweiter Instanz aufgehoben, weil den „Fall unter ein Strafgesetz zu bringen" nicht begründet sei.[25] In diesem Rechtsstreit ersuchten schließlich die Herdainer Dorfgerichte das Justizministerium, die nach dem Allgemeinen Landrecht gesetzwidrigen Strafverfahren gegen

---

[24] *Scheibel*, Geschichte, 2. Teil, 213 ff., Herdainer (Dorf-)Gerichte wegen Laien-Taufe an das Bresl. Pupill.-Collegium, Ende Febr. 1832, u. 270 ff., Bresl. Land-Gericht an die Dorf-Gerichte in Herdain 21. Febr. 1832 (1822?), Bresl. Pupillen-Gericht an die Herdainer Dorfgerichte wegen Laien-Taufe 3. März 1832; GStAPKBe, I. HA, Rep 84a, 10'900 Bd. 5, Altluth., 13, Herdainer Dorfgerichte an Justizministerium 19. Jan. 1833, die Wiedertaufe als ein „Kirchen Verbrechen", CA Art. 9; *E. Foerster*, Preußische Landeskirche, 1. Bd., Tübingen 1905, 273.

[25] GStAPKBe, I.HA, Rep 84a, 10'900 Bd. 5, Altluth., 5 ff., 24. März 1832 u. 18. Juni 1832, vgl. 6. Febr. 1832; ThStAGo (Thüring. Staatsarchiv Gotha), RegErfurt, 4080, Konsistorium der Provinz Sachsen an Superintendenten 19. April 1834; das Konsistorium sah die Nottaufe ausdrücklich „nur bei eintretender Lebensgefahr des neugebornen Kindes" gegeben.

die taufenden Laien aufzuheben. In seiner knappen Antwort wies das Justizministerium die Ortsgerichte an, ihren vorgesetzten Instanzen den Gehorsam zu leisten.[26]

In den Berliner Ministerien sah man für die kirchliche Ordnung die „nachtheiligsten Folgen", wenn eine solche auf „Religions-Schwärmerei" gestützte Praxis weiter Schule machen und auch straflos die Durchführung von Trauungen und die Austeilung des Abendmahls durch Laien überhand nehmen sollte.[27] Die Kabinettsorder vom 10. März 1834 sollte die bekenntnistreuen Lutheraner wirkungsvoll bekämpfen. (Diese Maßnahmen wurden später, soweit möglich, auf die Baptisten angewandt.) Die gesetzlichen Maßnahmen enthielten Bestimmungen über Agende und Union, das Konventikelwesen, die Anmaßung geistlicher Amtshandlungen, die Beschränkungen der Missions- und Traktatgesellschaften. Mit diesem Maßnahmenbündel war der Kurs der folgenden Jahre bestimmt und die staatlichen Maßnahmen angedeutet, welche die separierten Lutheraner zu erwarten hatten.[28]

Die grundlegende Kabinettsorder vom 28. Februar 1834 über Agende und Union muss letztlich als ein Mittel bewertet werden, um die Abtrünnigen doch noch zur Annahme von Agende und Union zu bewegen. Das Einlenkungsmanöver schlug indessen fehl. Aber es bestärkte die obersten Behörden im Glauben, zum angestrebten Kirchenfrieden ihren möglichen Beitrag geleistet und nun ein rechtliches Mittel in der Hand zu haben, gegen die lutherische Separation mit Gewalt vorzugehen.[29]

Die staatliche Verfolgung der sich inzwischen zu einer Synode konstituierten bekenntnistreuen Lutheraner traf Pastoren wie Gemeindeglieder, die sich drastische Strafen einhandelten. Die Kirchengebäude wurden beschlagnahmt. Die vorwiegend auf den geltenden Strafnormen des Allgemeinen Landrechts basierenden Regierungsmaßnahmen wurden selbst dann weiterverfolgt, als die meisten Geistlichen von den zuständigen Gerichten freigesprochen, aber dennoch zeitweise weiter schikaniert oder in Haft gehalten wurden. Die Behörden legten die Rechtsbestimmungen unterschiedlich aus und neutralisierten sich so oft gegenseitig. Diese unübersichtliche und widersprüchliche Rechtslage und die damit verbundene uneinheitliche von Emotionen und Feindseligkeit getragene

---

[26] GStAPKBe, I.HA, Rep 84a, Justizmin., 10'900 Bd. 5, Altluth., 13 ff., 16 ff. u. 19 ff., 31. Jan. u. 9. Febr. 1833.

[27] Ebd., 8 ff., 13. Juli 1832, 31. Juli 1832 u. 3. Sept. 1832.

[28] Vgl. *W. Nixdorf*, Die lutherische Separation. Union und Bekenntnis (1834), in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. I, 231; *Kiunke*, J. G. Scheibel, 362 ff.

[29] Vgl. *Huber / Huber*, Staat und Kirche I, 606 ff.; auch ThStAGo, RegErfurt, 4080, 9. März 1834, Erlass gegen die Anmaßung geistlicher Amtshandlungen; ebenso GStAPKBe, I.HA, Rep 84a Justizmin., 10'900 Bd. 5, Altluth., 36 f.

Ausführung durch die Polizeiorgane nutzten die unterdrückten Lutheraner, um mancherlei Auswege zu finden.[30]

Justizminister von Mühler und mit ihm die Gerichte beriefen sich auf die Kabinettsorder von 1834, wonach niemand zum Unionsbeitritt gezwungen werden sollte, somit es auch möglich sein müsse, sich von der Union zu trennen. Die Lutheraner bildeten zudem nach Auffassung der Justizinstanzen keine neue Religionsgesellschaft, sondern wollten einzig „die alte längstberechtigte lutherische Kirche darstellen", was keineswegs strafbar sei. Dieser Ansicht schloss sich auch von Rochow, der Minister des Innern und der Polizei, an, der immer stärker in die ministeriellen Auseinandersetzungen einbezogen wurde.[31]

Kultusminister von Altenstein, von den Justizbehörden im Stich gelassen, suchte noch härter den Weg der Polizeigewalt. So beantragte er 1836, das Verfahren gegen die Lutheraner vollständig in den Kompetenzbereich der Polizei und damit der Verwaltungsbehörden zu delegieren. Dieses Vorgehen hätte nicht nur den Justizminister ausgeschaltet, sondern auch die Lutheraner zur völligen Rechtlosigkeit verurteilt. Der König lehnte dieses Ansinnen ab, weil er nach wie vor die Auffassung vertrat, die lutherische Bewegung „mit geistlichen Mitteln" bekämpfen zu müssen. Zudem widersetzte er sich noch energischer als von Altenstein jeder Duldung oder sogar Anerkennung der Separation.[32]

Kronprinz Friedrich Wilhelm IV. in Berlin – ganz in seinem Verständnis des „Summus episcopus" – und der Oberpräsident in Posen, von Flottwell, unternahmen Vermittlungsversuche. So wie sich der König aber in seiner Haltung nicht beeinflussen ließ, gingen auch die schlesischen Be-

[30] *W. Klän*, Um Kirche und Bekenntnis. Die preußischen Altlutheraner zwischen Selbstbehauptung und Staatstreue, in: Kirchen und Bekenntnisgruppen im Osten des Deutschen Reiches. Ihre Beziehungen zu Staat und Gesellschaft, Bonn 1991, 180 f.; *Huber / Huber*, Staat und Kirche I, 606; vgl. *Foerster*, Preußische Landeskirche, 2. Bd., 311.

[31] *E. R. Huber*, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. II: Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830 bis 1850, Stuttgart 1960, 274; *J. Nagel*, Die Errettung der Evang.-luth. Kirche in Preußen von 1817-1845, Elberfeld ^{3}1895, 138 f.; *Klän*, Um Kirche und Bekenntnis, 181.

[32] Deshalb ordnete der König am 2. Januar 1837 das Verfahren erneut dem Kultusminister zu, der in der Folge neue verschärfte Gesetze gegen die „Separatisten" forderte, da das vom Monarchen mit allen „gerichtlichen Entscheidungen" betraute Oberlandesgericht in Breslau wiederholt „freisprechende Urteile" fälle; GStAPKBe, I.HA, Rep 84a, 10'900 Bd. 5, Altluth., 121 ff., v. Altenstein u. v. Rochow an König am 28. Nov. 1836; *Nagel*, Die Errettung der Evang.-luth. Kirche in Preußen, 139 f.; *Foerster*, Preußische Landeskirche, 2. Bd., 310 ff., Kabinettsorder 2. Jan. 1837. In einem vom Kultus- und Justizministerium gemeinsam verantworteten Erlass vom 11. Mai 1837 an das Breslauer Oberlandesgericht wurde in der Folge verfügt, dass in der vorläufigen Vernehmung wegen unbefugter Vornahme geistlicher Amtshandlungen der Richter „auch den Antrag der geistlichen Behörde übernehmen muss"; GStAPKBe, I.HA, Rep 84a, 10'900 Bd. 5, Altluth., 220 f., 11. Mai 1837 bzw. v. Altenstein u. v. Mühler an Regierung Frankfurt (Oder)., o. D., Abschrift 20. Juni 1837 an Pupillen-Collegium Frankfurt (Oder).

hörden nicht mehr auf die von lutherischer Seite eingereichten Petitionen ein.[33] Als sich zahlreiche Lutheraner zur Auswanderung entschlossen, änderten die Behörden ihre Taktik und schlugen einen vorsichtigeren Kurs ein, um die Lutheraner – auch mit Rücksicht auf das Ausland – nicht in eine Märtyrerrolle zu drängen und der Separation und Auswanderung Vorschub zu leisten.[34]

Offensichtlich hatte die preußische Regierung in der Beurteilung der Vorgänge in Berlin auch die Baptisten unterschätzt, dass diese sich „bei angemessener Behandlung" von selbst auflösen werde. Ihre Strategie, die sich für die Berliner Gemeinde in den „Bedingungen" (1843) niederschlug, griff nicht entscheidend. Lehmann und seine Anhänger nutzten entweder den ihnen gewährten Spielraum und die Schwächen der behördlichen Anordnung geschickt aus oder missachteten einfach die bestehende Rechtsordnung.

Die weitere Entwicklung in Berlin und Umgebung sowie in allen preußischen Provinzen ließ Eichhorns anfänglich berechtigte Hoffnung jedoch schwinden. Landräte und Superintendenten vor allem in der Provinz Brandenburg, denen die baptistischen Aktivitäten ein Dorn im Auge waren, rügten die abwartende Haltung der Regierung, kritisierten die allgemeine Rechtsunsicherheit und forderten schärfere Maßnahmen, insbesondere die Kabinettsorder vom 9. März 1834 konsequenter anzuwenden. Um die baptistische Proselytentätigkeit einzudämmen und die kirchliche Ordnung aufrecht zu erhalten, ohne die Gewissensfreiheit zu schmälern, schlug das Konsistorium dem Minister Verhaltensmaßregeln vor, die es bereits den Regierungen in Potsdam und Frankfurt (Oder) mitgeteilt hatte. Anfang 1847 machte die Regierung in Potsdam bei Eichhorn Druck, nachdem in der Stadt Templin die Baptisten jegliche Gebote und Verbote missachteten und ihre forsche Tätigkeit zu Volkstumulten führte. Sie forderte vom Ministerium in dieser Sache eine grundsätzliche Verfügung.[35]

---

[33] *Nagel*, Die Errettung der Evang.-luth. Kirche in Preußen, 76 f.; *Foerster*, Preußische Landeskirche, 2. Bd., 303 ff.; *E. R. Huber*, Verfassungsgeschichte II, 275; *Nixdorf*, Die lutherische Separation, 234.

[34] GStAPKBe, I.HA, Rep 84a, 10'900 Bd. 5, Altluth., 219, v. Mühler an Oberlandesgericht Glogau 9. Juni 1837; v. Mühler wollte die ganze Angelegenheit mit der nötigen Vorsicht behandelt wissen, so sollte alles vermieden werden, was „die Separatisten in ihrer Widersetzlichkeit bestätigen" könnte; a.a.O., 123 ff. u. 128 ff., v. Altenstein u. v. Rochow an König 28. Nov. 1836; vgl. *Nixdorf*, Die lutherische Separation, 235, Kabinettsorder 18. Nov. 1837; *E. Foerster*, Preußische Landeskirche, 2. Bd., 308, Order 19. Juli 1837; *Huber / Huber*, Staat und Kirche I, 609, Kabinettsorder 2. Sept. 1837.

[35] BrLHAPo, Rep 2A I, 2994, Eichhorn an Konsistorium Berlin 24. Juni 1844, 1 f.; der Kultusminister wünschte jedoch, dass Lehmann vor Anwendung der gesetzlichen Strafen nochmals ausdrücklich verwarnt werde, die Proselytenmacherei zu unterlassen; Eichhorn war sich bewusst, dass Proselytismus für die Baptisten eine existenzielle Frage war; ein striktes Verbot (und dessen Befolgung) war für die Baptisten tödlich; ebd., Landrat an Regierung Potsdam 1. März 1845, 1 ff.; ebd., 2995, Konsistorium Provinz Brandenburg an Superintendent Schröter 12. März 1846,

In der Praxis des Regierungs- und Verwaltungshandelns blieben viele Fragen offen, was letztlich die Haltung der Regierung für weltliche und kirchliche Behörden fragwürdig erscheinen ließ.[36]

Erhebliche Behördenkorrespondenz verursachte beispielsweise der Lehrer und Gemeindevorsteher Werner in Bitterfeld in der Provinz Sachsen (Regierungsbezirk Merseburg). Werner hielt „freie Vorträge", worin er die Kindertaufe als schriftwidrig bezeichnete. Die zahlreichen Zusammenkünfte, in denen Werner nicht nur die Sakramente austeilte, sondern sich rühme, wie ein Pastor berichtete, „die Baptistensecte habe im preußischen Staate schon Anerkennung gefunden", wurden zum Zankapfel der Parteien am Ort, da Werner sich keineswegs an die Weisungen des Magistrats hielt. Die Geistlichkeit und auch ein Großteil der Einwohnerschaft reagierte äußerst ungehalten auf Werners verbotenes Wirken. Eichhorn schrieb diesem persönlich, vor allem die Absonderung von den Kirchgemeinden aufzugeben. Nachdem sich die Lage in Bitterfeld verschärft und Werner sich eine Verwarnung eingehandelt hatte, leitete schließlich die Merseburger Regierungsbehörde im Auftrag Eichhorns gegen den inzwischen von Lehmann ordinierten Werner ein gerichtliches Strafverfahren wegen „Anmaßung geistlicher Amtshandlungen" ein.[37]

Obwohl die Anweisungen aus Berlin verschiedentlich beide Minister gemeinsam unterzeichneten, waren sich Eichhorn und von Rochow im Vorgehen nicht in allen Punkten einig. Während der Kultusminister gegen die Gruppe um Werner eine Zermürbungstaktik verfolgte, auf die Geschehnisse in Bitterfeld abwartend reagierte und den „Unterdrückungen und Plagen" mehr oder weniger freien Lauf ließ, drängte der Innen- und Polizeiminister auf eine baldige Klärung der Duldungsfrage. Da durch den Wegfall der Kindertaufe bei den Baptisten die „Verdunkelung des Personenstandes infolge lückenhafter Notierung der Geburten das ganze Militair-Ersatz-Aushebungsgeschäft in Gefahr stand, in Unordnung zu geraten", forderte von Rochow von den Ortsbehörden, die Baptisten zum Eintrag der Mutationen in die Kirchenbücher zu zwingen. Eichhorn sah in diesem Verfahren richtigerweise eine behördliche Billigung der Ab-

---

1 ff.; ebd., Konsistorium Provinz Brandenburg an Magistrat Stadt Templin 5. März 1846, 1 ff.; GStAPKBe, I.HA, Rep 76 III Sekt 1 Abt XIIIa, 17, Bapt., Bd. III, 174 ff.; ebd., 218 ff.; vgl. Kabinettsordre 9. März 1834, Verbot von Zusammenkünften zu außerkirchlichen Religionsübungen; *Huber / Huber*, Staat und Kirche I, 607.

[36] GStAPKBe, I. HA, Rep 76 III Sekt 1 Abt XIIIa, 17, Bapt., Bd. I, 143 ff. u. 254 f.; vgl. NWStAMüns (Nordrhein-Westf. Staatsarchiv Münster), Oberpräs., 681, Eichhorn an Konsistorien Berlin u. Magdeburg 11. Nov. 1841.

[37] GStAPKBe, I.HA, Rep 76 III Sekt 1 Abt XIIIa, 17, Bapt., Bd. I, 5 f., Konsistorium Provinz Sachsen an Eichhorn 30. Nov. 1840; ebd., 7 ff., weitere Behördenkorresp.; 37, Eichhorn an Werner und Genossen 8. Febr. 1841; LHASAMgb, Rep C 20 Ia, 2351, 21 f., u. a. v. Rochow an Oberpräsidium Magdeburg 25. Mai 1841; 28, Kultusministerium an Regierung Merseburg 27. Sept. 1841; zum Fall Werner auch 31 ff. u. 45 f.

lehnung der Kindertaufe. Die Praxis gab ihm Recht, denn in der Tat war dies die Auffassung der leitenden Baptisten.[38]

Etwa zu gleicher Zeit, Anfang März, hatte der König zu seinem Missfallen über das Berliner Polizeipräsidium von den „stattgehabten Wiedertaufen" erfahren. Der Vorwurf blieb von Rochow nicht erspart, dass der Monarch die „Passivität der Polizeibehörden bei der in Rede stehenden Wiedertaufen mißbilligend rügen müsse". Von Rochow rechtfertigte sich mit dem Hinweis auf die Allerhöchste Order vom 18. Oktober 1841, in der sich der König selbst weder für förmliche Duldung noch für jede strenge Behandlung ausgesprochen habe. Zudem habe der Monarch auch auf die Berichte nicht reagiert, welche die Taufen im Rummelsburger See bei Berlin und in der Mulde bei Bitterfeld bestätigten.[39]

Das behördliche Ringen um eine einheitliche Linie gegenüber den Baptisten in Bitterfeld setzte sich fort. Eichhorn konnte die Meinung von Flottwells nicht teilen, „das Treiben der Anhänger dieser Secte möglichst unbeachtet zu lassen", weil sie zu unbedeutend sei (Werners Anhänger bestanden zu diesem Zeitpunkt neben seiner Frau aus neun Personen), weil, so argumentierte er, „die allgemeine Landeskirche bald dadurch gefährdet und in ihren Grundfesten erschüttert werden würde".[40]

Nachdem der König am 16. März 1843 nochmals mit Nachdruck eine richterliche Untersuchung und Bestrafung Werners bestimmt hatte, wurde dieser zum Erstaunen aller im Juni durch das Königliche Land- und Stadtgericht in Delitzsch von der Anklage der Anmaßung geistlicher Amtshandlungen freigesprochen. Hingegen wurde er im dreiinstanzlichen Verfahren durch den Senat des Oberlandesgerichts Naumburg zu fünf Talern oder acht Tagen Gefängnis verurteilt, während der zweite Senat des Naumburger Gerichts wiederum zu einem Freispruch kam, weil

> „die tatsächliche Duldung, welche den Baptisten in Berlin mit Allerhöchster Genehmigung zuteil geworden, auch unter denselben Bedingungen den Baptisten an anderen Orten des preußischen Staates gestattet werden müsse".[41]

Eichhorn teilte dazu der Regierung in Merseburg seine persönliche Ansicht zur Lage mit, es sei wohl besser,

> „wenn man die Entscheidung der obersten Instanz hinnehme. Er müsse aber darauf halten, daß gegen die fraglichen Umtriebe des Werner mit polizeilichen Mitteln eingeschritten werde. Man möge freilich alles Auf-

---

[38] Vgl. ebd., 22, v. Rochow an Oberpräsidium Magdeburg 25. Mai 1841; *Luckey*, G. W. Lehmann, 91 f.

[39] Ebd., 92 f.

[40] LHASAMgb, Rep C 20 Ia, 2351, 49 f., v. Flottwell an Eichhorn 11. Juli 1842; 51 ff. u. a. Eichhorn an v. Flottwell 23. Juli 1842 (53).

[41] *Luckey*, G. W. Lehmann, 108 f.; vgl. LHASAMgb, Rep C 20 Ia, 2351, 57 ff., Korresp. zwischen Landrat v. Leipziger u. v. Flottwell, 10. Juni, 22. Juni u. 23. Juli 1843; *Donat*, Wie das Werk begann, 244.

sehen vermeiden, solange zu hoffen sei, daß die unbedeutende Gemeinschaft der Baptisten in Bitterfeld sich von selbst auflöse".[42]

Werners Aktivitäten weiteten sich auch in die Gegend von Landsberg aus und lösten dort eine große Unsicherheit unter den landeskirchlichen Geistlichen aus, die auch die Kirchenaufsicht der Regierung in Merseburg nicht lösen konnte.[43]

Im Gesamtstaat Preußen hatte die baptistische Bewegung in allen Provinzen – so auch in Westfalen und im Rheinland – im Laufe der Vormärzjahre mehr oder weniger faktische Duldung erreicht. Das bezog sich sogar auch auf die Austeilung der Sakramente! Gestützt war dies durch die „Bedingungen" von 1843 namentlich für die Berliner Gemeinde und durch das Urteil von Delitzsch 1845 und geschah im Rahmen der Religionsbestimmungen des Allgemeinen Landrechts, das hierin allerdings auf rechtlich schwachen Füssen stand.[44]

Die Entwicklung zwang die Behörden, mehr und mehr ihre Bemühungen auf Abwehrmaßnahmen zu verlegen, als eine gesetzliche Regelung der Duldung anzuvisieren – was natürlich grundsätzlich eine Bereitschaft zur Akzeptanz der Baptisten vorausgesetzt hätte. Aber einmal in die Abwehrhaltung gedrängt, wurde es für die Bürokratie außerordentlich schwierig, mit der Entwicklung Schritt zu halten, geschweige diese sogar steuern zu wollen. Darüber hinaus muss man sich bewusst sein, dass besonders in Preußen die separierten Lutheraner, die deutsch-katholische Bewegung und die freireligiösen Gemeinden die ganze Aufmerksamkeit der politischen und kirchlichen Behörden erforderten. Im Tauziehen mit den Behörden hatten sich die preußischen Baptisten im Laufe der Jahre eine Duldung erkämpfen können, indem sie die Unsicherheiten der Behörden zu nutzen verstanden.[45]

3.3 In Hessen-Nassau, Hannover und Mecklenburg

Auch im mehrheitlich lutherischen Königreich Hannover, wo die *baptistische* Bewegung sich besonders stark ausgebreitet hatte, blieben Konflikte nicht aus. Die Schärfe des staatlichen Vorgehens in den lutherischen Ländern hängt mit der Ekklesiologie des orthodoxen Luthertums

---

[42] *Luckey*, G. W. Lehmann, 109.

[43] LHASAMgb, Rep C 81 I, 35, Pfarramt Landsberg b. Halle an Superintendent 23. Jan. 1845; GStAPKBe, I.HA, Rep 76 III Sekt 1 Abt XIIIa, 17, Bapt., Bd. III, 133 f., Regierung Merseburg an Kultus- u. Innenministerium 9. Jan. 1846.

[44] Vgl. ALR, Teil II Tit. 11 §§ 10 u. 20 f.: Die Befugnisse geduldeter Religionsgesellschaften setzten eine staatliche Genehmigung voraus; *Luckey*, G. W. Lehmann, 93 u. 108 f.; vgl. Eichhorn an v. Uhden (Justizminister) 14. Dez. 1844 (108); LHASAMgb, Rep C 20 Ia, 2351, 63 ff., Regierung Merseburg an v. Flottwell 14. Juli 1843, u. 79 f., 29. Aug. 1843.

[45] Vgl. Kabinettsordre u. Deklaration 9. März 1834; *Huber / Huber*, Staat und Kirche I, 607 f.; NWHStADü, RegDüsseldorf, 3771 (1845); GStAPKBe, I.HA, Rep 76 III Sekt 1 Abt XIIIa, 17, Bapt., Bd. III, 174 ff., Konsistorium Provinz Brandenburg an Eichhorn 31. Aug. 1846.

zusammen bzw. Luthers antischwärmerischer Position gegen das Täufertum, auf das sich ganz offensichtlich auch der Baptismus bezog.

Wie andere deutsche Länder auch, zogen die hannoverschen Behörden schon 1841 durch ihren Legationsrat in Hamburg Erkundigungen über Oncken ein und verfolgten dessen Weg genau. Die baptistischen Werbeaktivitäten führten zunehmend zu Kindertaufverweigerungen und schließlich zu Austritten aus der Landeskirche. Wie anderswo, sahen die Behörden auch hier die bestehende Ordnung gefährdet.[46]

Mit Bezug auf die staatskirchliche Gesetzesordnung begannen sich einzelne landeskirchliche Vertreter zur Wehr zu setzen, riefen die politischen Behörden an und glaubten, durch die fragwürdige Handlung der Zwangstaufe sich Recht zu verschaffen. Die Tauffrage spielte gerade in den ostfriesischen, zu Hannover gehörenden Gebieten, in denen die Mennoniten recht zahlreich vertreten waren, eine nicht geringe Rolle.[47]

Die politischen Behörden führten zahlreiche Untersuchungen gegen Baptisten durch. Nicht nur leitende Baptisten und Gemeindeglieder wurden überprüft und verhört, sondern auch solche Personen, die im Begriff waren, zu den Baptisten überzutreten.[48] In einem 1841 verfassten Bericht des Amtes Liebenburg etwa, dem der Amtsvogt in Othfresen über die dortige Baptistengemeinde laufend Mitteilung machte, wurde das Bedauern ausgedrückt, dass sich die Zahl der dortigen

> „Sectirer ... eher vermehrt als vermindert hat, und daß die bisherigen Strafandrohungen, Strafen und Verhinderung sowie Aufhebung der Zusammenkünfte nur die größere Verheimlichung der Versammlungen, nicht aber deren Unterlassung zur Folge gehabt haben".[49]

Aufgrund der ablehnenden Haltung der Ortsbehörden wandten sich die beiden Beauftragten der Baptisten in Othfresen und Salzgitter direkt an den König von Hannover. In der äußerst staats- und vaterlandsfreundlichen Bittschrift vom 2. Februar 1842 beklagten sie das missliche Vorgehen der Geistlichen und der Ortsgerichte gegen die Baptisten. Die Bittsteller wiesen auf das Staatsgrundgesetz hin, nach dem „ausdrücklich jedem Landeseinwohner völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit zugesi-

---

[46] EvreKiSyRALe (Evang.-ref. Kirche, Synodalrat, Archiv, Leer), SK, 9, Kirchliche Bewegungen in der Gemeinde Ihrhove, Übertritte zu Baptisten; ebd., SK, 11, Die sog. Baptisten zu Leer und Umgegend (1849/1850), Austrittserklärungen; NsStAAu (Niedersächs. Staatsarchiv in Aurich), 15, 12479, Die Verbreitung unerlaubter religiöser Traktate und das Auftreten der Baptisten (1838-1848); NsStAOl (Niedersächs. Staatsarchiv in Oldenburg), 250-A-LII-7, Verweigerung der (Kinder-)Taufe (1842-1847); NsHStAHan, 113/344, 18 ff., Bericht Minister-Resident zu Hamburg an Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten 13. Febr. 1841; ebd., 80/2610, 1 ff. u. 7 ff., Akte über Oncken; Behördenkorresp. ab 1850.

[47] EvreKiSyRALe, SK, 9, Bericht Kirchenkommission Leer an Konsistorium Aurich 1. Sept. 1846, 1 ff.; ebd., 9/11, weitere Berichte u. Korresp. (1846/1849).

[48] Ebd., u. a. SK, 11, Prediger u. Kirchenälteste der ref. Gemeinde Leer an Konsistorium Aurich 17. Dez. 1849, 1 ff.; Austrittsschreiben o. D.; auch NsHStAHan, 113/344, 42 f., Amt Liebenburg an Landdrostei Hildesheim 14. Sept. 1841.

[49] Ebd.

chert" und daher „jeder geistlichen Secte" es erlaubt sei, „Eure Königliche Majestät um die Gestattung eines Rechts zu ihren Privat-Gottesdienste[n]" und um die „Befugnis zur öffentlichen Religionsübung zu bitten".[50]

Die wohl schärfste Verfolgung traf die Baptisten im hessisch-nassauischen Raum und besonders in Mecklenburg, wo Kultus- und Justizbehörden äußerst heftig auf Konventikelhalten, Proselytenmacherei und alle religiösen Handlungen, die in die Rechte der bestehenden Kirche eingriffen, reagierten, rücksichtslos gegen „auswärtige Sendlinge" und inländische Baptisten durchgriffen und gerichtliche Untersuchungen zur Tagesordnung machten. In Mecklenburg, das noch keine selbstständigen Gemeinden hatte und von Hamburg aus betreut wurde, führten die baptistischen Aktionen, namentlich in der Gegend von Ludwigslust und Boitzenburg, und die harten Verfolgungsmaßnahmen der Staatsbehörden zu vielen Austritten aus der lutherischen Kirche. Auch in diesem Land trug die Pfarrerschaft erheblich zur drastischen Ahndung und zum gewaltsamen Vorgehen der Behörden bei.[51]

Der Baptist Leopold von Lücken, der zwischenzeitlich in Hamburg missionierte und von dort ausgewiesen worden war, hatte in seiner Heimat die Glaubenstaufe eingeführt, Vorträge und biblische Auslegungen gehalten und seinen Austritt aus der lutherischen Kirche in Aussicht gestellt. Er wurde deswegen schon 1836 in Schwerin – vor allem wegen „Wiedertäuferei" und Sektenstiftung, Austeilung der Sakramente, „Verunglimpfung der herrschenden Kirche" und ihrer staatlich autorisierten Geistlichkeit – zu einer einjährigen Festungshaft in Dömitz verurteilt, allerdings später begnadigt. Weitere im Prozess verwickelte Personen erhielten Zuchthaus- und Gefängnisstrafen.[52]

3.4 In süd- und südwestdeutschen Staaten

Was zuvor über Baptisten dargelegt wurde, trifft im süddeutschen Raum ähnlich auch auf die *Methodisten* zu. Das Wirken Ch. G. Müllers in Württemberg löste Anfang der 1830er Jahre sofort eine umfangreiche Behördenkorrespondenz über seine methodistische Arbeit aus. Das evangelische Konsistorium bat die Königliche Regierung des Neckarkreises in

[50] Ebd., 66 f., Sander u. Weber an König, 2. Febr. 1842.

[51] EvKiHNZADa (Evang. Kirche in Hessen und Nassau, Kirchenverwaltung, Zentralarchiv, Darmstadt), 3/62, Korresp. Herzogl. Nass. Landesregierung u. Landesbischof (1860), entspr. Korresp. (1852-1855), 17/112, Austritte (1862), 92/44, Austritte (1865), 110/265, Behördenakten u. a. Ministerium des Innern, Karlsruhe, 28. Febr. 1851; MeLHASchw (Mecklenburg. Landeshauptarchiv, Schwerin), 5.12-7/1, 9000, Behördenakten (1851-1869); ebd., 9003 (1869/1870); EOKLKAKa (Evang. Oberkirchenrat, Landeskirchl. Archiv, Karlsruhe), 15/77, 9788 I, Ministerium des Innern 13. Mai 1856, Beilage: ausführl. Bericht über die Baptisten in Mecklenburg, o. D. (Abschrift).

[52] MeLHASchw, 5.12-7/1, 8824, Justizkanzlei Schwerin, Publ. Schwerin 20. Jan. 1836, 1 ff., Verhandlungs- u. Prozessakten sowie Urteile; vgl. ebd., 8998, zu v. Lücken u. a., Justizakten u. Behördenkorresp.

Ludwigsburg gegen die „Proselytenmacherei" von Müller einzuschreiten.[53] Die zuständigen Behörden (Oberamt, Kreisregierung und Konsistorium) recherchierten in der Folge eingehend. Müller wurde mehrmals verhört und mit einem strengen Verbot belegt, methodistische Versammlungen abzuhalten. Weil sich Müller nicht an seine Versprechen hielt, griff 1834 auch die evangelische Synode die Angelegenheit auf. Da die eingeforderten Berichte günstig für Müller ausfielen, beschloss das Konsistorium in Stuttgart am 6. Februar 1835, die Sache vorläufig auf sich beruhen zu lassen. Müller gegenüber blieb das latente Misstrauen der Behörden.[54]

Die methodistische Bewegung breitete sich trotzdem allmählich in ganz Württemberg aus. Zudem schaltete sich vermehrt die Geistlichkeit ein. Die kritisierten proselytischen Aktivitäten der Methodisten (Bußpredigt, Sündenbekenntnis, Bekehrungspraxis, Klasseneinteilung usw.) zogen seit 1835 erneut umfangreiche behördliche Erhebungen nach sich, weil Müllers Verhalten für die Behörden zu wenig transparent war.[55]

Trotz der Schärfe der durchgeführten Untersuchung fiel das Ergebnis überraschend zugunsten Müllers aus. Die Regierungsbehörde ließ am 16. Mai 1837 das Konsistorium abschließend wissen, dass Müller zwar ein „besoldeter Agent" der wesleyanischen Missionsgesellschaft sei, aber die von ihm dem Oberamt vorgelegten Schriften von der „ursprünglichen Richtung" der Wesleyaner Englands in keiner Weise differierten. Es sei hinsichtlich dieser Gemeinschaft

> „nicht nur nirgends zu ersehen, daß ihre Lehre und Gebräuche von der evangelisch-protestantischen Kirche im Wesentlichen abweichen ..., son-

---

[53] EvLkWüLKAStu, A 26 Gen, 500, F. J. Ph. Heim (Diaconus und späterer Stadtpfarrer von Winnenden) an Generalat Ludwigsburg 12. Sept. 1831, 4; StALb, E 173 III, Bü 5689, evang. Konsistorium an Regierung Neckarkreis, Ludwigsburg, 16. Sept. 1831, 1 f.; Vernehmungsprotokoll Oberamt Waiblingen (Abschrift), 4. Okt. 1831, 1 ff.; vgl. *F. Fritz*, Das Eindringen des Methodismus in Württemberg, Stuttgart 1927; *F. Burkhardt*, Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland, Göttingen 2003.

[54] EvLkWüLKAStu (Evang. Landeskirche in Württemberg, Oberkirchenrat, Landeskirchl. Archiv, Stuttgart), A 26 Gen, 500, Regierung Neckarkreis an evang. Konsistorium, 11. Okt. 1831, 1 f., evang. Synode an Oberamt Waiblingen 26. Nov. 1834, 1 f.; eine Frage war u. a., ob Müller von London offiziell beauftragt sei, in Winnenden eine dauernde methodistische Missionsstation zu errichten (1); StALb (Staatsarchiv Ludwigsburg), E 173 III, Bü 5689, Erlass 22. Okt. 1831, Behördenkorresp., Vernehmungsprotokolle, Erlasse, Pfarrberichte (1831/1832), evang. Konsistorium an Oberamt Waiblingen 6. Febr. 1835.

[55] Ebd., Oberamt Waiblingen an Ministerium des Innern und des Kirchen- und Schul-Wesens 13. April 1835, an Kreisregierung Ludwigsburg 20. April 1835, 1 f., u. 4. Mai 1835, 1 f., div. Behörden- und Pfarrberichte (1835); EvLkWüLKAStu, A 26 Gen, 500, Innenministerium an evang. Konsistorium 18. April 1835, 1 f., Regierung Neckarkreis an evang. Konsistorium 9. Mai 1835, Bericht Dekan Werner 20. Juli 1836, 1 ff., Auszug Protokoll evang. Synode 23. Nov. 1836, Pfarrberichte (1836), evang. Konsistorium an Regierung Neckarkreis 27. Jan. 1837, 1 ff.; StALb, E 173 III, Bü 689, Behördenkorresp., div. Vernehmungsprotokolle (1837).

dern sie macht es insbesondere zur Pflicht, den Gottesdienst fleißig zu besuchen, und so oft als möglich zum heiligen Abendmahl zu gehen".[56]

Mit Verweis auf Wesleys Verdienste wusste die Regierungsbehörde sehr wohl zu unterscheiden zwischen den ursprünglichen methodistischen Anliegen und den schwärmerischen Vorkommnissen der Gegenwart. Solange jedoch nicht „auffallendere Anstöße gegen die Lehre der christlichen Kirche, Verletzungen der Sittlichkeit, Schwärmereÿ oder politische Irrlehren zur Anzeige kommen", seien die Versammlungen der Methodisten zu beobachten, „... ein Verbot ... aber, so lange sie in den Grenzen der von ihnen selbst gezeichneten Regeln bleiben", als „religiöse Privaterbauungen" nicht zu erreichen sein dürfte, wie man dies bis dahin auch bei „den ihnen verwandten, nur weniger nach Regeln ausgebildeten, pietistischen Versammlungen, hat geschehen lassen".[57]

Der Entscheid der Kreisregierung gewährte der wesleyanischen Gemeinschaft Müllers die volle Duldung der württembergischen Behörden – und damit die Gleichstellung mit den landeskirchlichen Gemeinschaften – und die gleichen Rechte wie sie diesen seit dem grundlegenden Pietistenreskript von 1743 zukamen. Der Entscheid sagte zudem die methodistische Gemeinschaft vom Makel einer Sekte los.[58]

Obwohl das Konsistorium im Großen und Ganzen die Ansicht der Kreisregierung teilte, blieb es skeptisch. Es gab seiner Besorgnis Ausdruck, „daß die wahre Beschaffenheit der Sache noch nicht aufgedeckt seÿ", vieles bleibe „in ein gewisses Dunkel gehüllt", zumal Winnenden (nahe Stuttgart) in dem im April 1836 in London erschienenen Bericht der wesleyanischen Missionsgesellschaft ausdrücklich als Station erscheine. Die Vermutung liege nahe, „dass wohl noch etwas mehr, als die unschuldigen Erbauungsstunden und Kranken- u. Armen-Unterstützungen im Hintergrund verborgen seÿ". Die Möglichkeit bleibe immerhin, „daß aus dem gering scheinenden Anfang sich noch etwas entwickelt, was weder dem Wohl des Staats noch der Kirche förderlich seÿn dürfte", wenn Württemberg „um eine Sekte reicher" sei.[59]

Nicht nur die ungewohnten und teils umstrittenen Lehren der methodistischen Versammlungen stießen bei den Behörden auf Skepsis, sondern auch das undurchsichtige und wenig populäre Vorgehen und Ver-

---

[56] EvLkWüLKAStu, A 26 Gen, 500, Kreisregierung an evang. Konsistorium 16. Mai 1837, 1 f.; StALb, E 173 III, Bü 5689, Behördenakten (1837), methodistische Schriften.

[57] EvLkWüLKAStu A 26 Gen, 500, Kreisregierung an evang. Konsistorium 16. Mai 1837, 2 f.

[58] Vgl. *Fritz*, Das Eindringen des Methodismus, 7 ff., zur Rechtslage (u. a. Pietistenreskript 1743). Die Motive für den unerwarteten Regierungsentscheid gehen nicht ausdrücklich aus den Akten hervor; u. a. sind staats- und kirchenpolitische Gründe zu vermuten.

[59] EvLkWüLKAStu A 26 Gen, 500, evang. Konsistorium an Kreisregierung 9. Juni 1837, 1 ff.; *Fritz*, Das Eindringen des Methodismus, 20 ff.

halten Müllers, dessen Tätigkeit und Beauftragung erst nach mühsamen Ermittlungen der Behörden hinreichend eruiert werden konnten.[60]

Durch die Aufnahme der baptistischen Tätigkeit in Stuttgart geriet auch die Gemeinschaft Müllers bald wiederum stärker in den Verdacht des Separatismus. Der einschneidende Konsistorialerlass vom 5. November 1841, der das generelle Halten von „religiösen Privatversammlungen durch Auswärtige" im Blick hatte, untersagte auch Müller diese Tätigkeit.[61]

Nicht überall wurde von behördlicher Seite das Auftreten der Methodisten derart beurteilt, wie es der wesleyanische Zweig in Württemberg erfahren hatte. Obwohl dem methodistischen Superintendenten Jacoby die günstige kirchenpolitische Konstellation in Bremen entgegenkam – die Bremer Verfassung von 1849 ließ Neubildungen von Religionsgemeinschaften ohne Anerkennung durch den Senat zu –, und er die Aufbauarbeit des bischöflichen Methodismus unter dem großzügigen Schutz des Senats beginnen konnte, wurde er schon in der Hansestadt mit den Vorurteilen gegenüber dem Methodismus und dessen Ablehnung konfrontiert. Als sich die bischöfliche Missionsarbeit auf die Umgebung der Stadt und die benachbarten Staaten ausbreitete, reagierten beispielsweise die Behörden im Königreich Hannover und im Herzogtum Braunschweig aufgrund ihrer lutherischen Position äußerst negativ.

Die weitere Ausbreitung der zielstrebigen Missionsarbeit in den Süden führte etappenweise über Frankfurt (Main), besonders nach Heilbronn, Ludwigsburg und Pforzheim. In den hessisch-nassauischen Gebieten, insbesondere in der Umgebung von Gießen, wurde sie mit Versammlungs- und Predigtverbot belegt. Wie anderswo zog im Raum Hessen ihre Tätigkeit ein jahrzehntelanges Tauziehen zwischen Staatsbehörden und Methodisten nach sich, das durch den reaktionären Kurs des Ministers Hassenpflug im Kurfürstentum eingeleitet wurde, wo auch die staatskirchliche Geistlichkeit ihre antimethodistische Haltung bekundete.

Der Arbeit – vorwiegend Klassenbildung nach den allgemeinen methodistischen Regeln – ging jeweils eine intensive Kolportage voraus. Die Methodisten zogen mit ihrem eigenen, von ihrem Sendungsbewusstsein geprägten dynamischen, oft aggressiven Arbeitsstil den Unwillen der Behörden und Pfarrer und manchmal sogar der Bevölkerung auf sich. Die vielerorts als Schwärmerei disqualifizierte und heftig bekämpfte Arbeit der Methodisten führte auch in den südlichen Gebieten und Regionen zu unzähligen Auseinandersetzungen mit den Behörden. Über Jahrzehnte

---

[60] Vgl. die Vernehmungsprotokolle u. die Korresp. zwischen Kreisregierung und evang. Konsistorium; StALb, E 173 III, Bü 5689/EvLkWüLKAStu A 26 Gen, 500. In der älteren wie in der jüngeren Literatur sind die Ansichten darüber kontrovers.

[61] EvLkWüLKAStu A 26 Gen, 500, u. a. Auszug Pfarrbericht Hertmannsweiler 1842, 1 ff. u. 6 f., Auszug Visitations-Bericht General-Superintendentur Ludwigsburg 1843, 1 f.

kam es regelmäßig zu Schikanen, Verboten, Geldbußen, Inhaftierungen, Landesverweisen und anderen Strafen. Jacoby war vom Widerstand in der Öffentlichkeit überrascht.[62]

Schon 1850 wurde das Dekanat Usingen im Herzogtum Nassau mit Kirchenaustritten konfrontiert. Durch Kolportage und (verbotene) Versammlungen wurde die methodistische Werbearbeit intensiviert. Ihr war oft nur schlecht beizukommen. So waren auch im Amt Dillenburg die Behörden gefordert. Dort missionierte der Reiseprediger Baedecker, von Oldenburg kommend, im Auftrag der Bremer Methodistenkirche. Das Amt verweigerte den Methodisten – aufgrund eines Gutachtens der geistlichen Behörde – die temporäre Aufenthaltserlaubnis, weil sie sich nicht strikt ihrer religiösen Tätigkeit enthielten. Baedecker reagierte mit Rekursen an die Landesregierung und argumentierte mit der der nassauischen Gesetzgebung zugrunde liegenden Gewissensfreiheit. Seine Anhänger, die sich vereinzelt gleich direkt an die Behörden wandten, drohten dabei mit dem Kirchenaustritt, falls die zuständigen Instanzen ihrem Leiter weiterhin die Aufenthaltsgenehmigung verweigerten. In einer Stellungnahme an die Herzogliche Regierung im März 1866 beklagte der Landesbischof das Eindringen auswärtiger Missionare, die durch Schmähung der Geistlichen „Verwirrung in die Gemeinden und Zwiespalt in die Familien" brächten. Freie Religionsübung könne nicht dahingehend verstanden werden, dass eine auswärtige, hier nicht zugelassene Religionsgesellschaft wie die bischöflichen Methodisten einen Agenten an einen beliebigen Ort entsende, der sich auf eine Mission berufe und in seiner Tätigkeit die Personen „zum Abfall von ihrer Kirche auffordert".[63]

In Württemberg war es in erster Linie der bischöfliche Methodismus, der nach der Jahrhundertmitte mit seinem englisch-amerikanischen Missionsstil die württembergischen Behörden am stärksten herausforderte, den Methodisten erging es hier ähnlich wie den Baptisten Jahre zuvor.[64]

---

[62] *K. H. Voigt*, Die Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen, in: *A. Röpcke* (Hg.), Bremische Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Bremen 1994, 408 f. u. 414 ff.; *ders.*, Warum kamen die Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland, Stuttgart 1975, 18 ff. u. 29 ff.; *ders.*, Die Evangelisch-methodistische Kirche, in: *H.-B. Motel* (Hg.), Glieder an einem Leib, Die Freikirchen in Selbstdarstellungen, Konstanz 1975, 181 f.; *Fritz*, Das Eindringen des Methodismus, 39 ff.; *J. Jüngst*, Der Methodismus in Deutschland. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte, Gießen ^{3}1906, 61 ff.

[63] EvKiHNZADa, 3/41, Korresp. zw. Herzogl. Nass. Staatsministerium, Abt. des Innern, bischöfl. Commissarius Geheimer Kirchenrath u. späterer Landesbischof Wilhelmi, Wiesbaden, Dekanat Usingen u. Pfarrämter (1850/1866); HeHStAWi (Hess. Hauptstaatsarchiv, Wiesbaden), 210/2254, Ausübung einer Mission der sog. Bischöflichen Methodistenkirche in Bremen durch A. Baedecker aus Brandhofen (Oldenburg) zu Dillenburg (1866); ebd., 211/3850, Rekursgesuch A. Baedecker (1866/1867), evang. Landesbischof an Landesregierung 3. März 1866, 1 ff.

[64] U. a. EvLkWüLKAStu A 26 Gen, 500, Vorstand evang. Synode an Decanatsamt 23. Dez. 1850/31. Jan. 1851, 1 ff., evang. Konsistorium an Decanatsamt 5. Mai 1851, Amtsblatt des wttb. evang. Consistoriums und der Synode in Kirchen- und Schul-

Vor allem im Raum Stuttgart zogen seinerzeit die baptistischen Taufen bald den Spott auf sich. Baptisten wurden ihrer öffentlichen Ämter enthoben und gedemütigt. Oncken selbst konnte der einsetzenden Verfolgung nur knapp entkommen. Als die Gemeindegründung in Stuttgart (1838) publik wurde, erstattete die Stadtdirektion beim evangelischen Konsistorium Anzeige. Das zuständige Ministerium beauftragte das Konsistorium, die Untersuchungsergebnisse mit entsprechenden Anträgen vorzulegen. Die Ansicht König Wilhelms, die baptistische Bewegung vorerst einmal beobachten zu lassen, zwang die Behörden zur Zurückhaltung. Als der Monarch den Baptisten sogar vorläufige Duldung zugestand, recherchierten die Behörden jedoch trotzdem weiter. Sie hatten ihr Augenmerk in den folgenden Jahren auf die ländlichen Gegenden Württembergs gerichtet, wo überall baptistische Anhänger eruiert wurden, die Versammlungen hielten und Taufen vollzogen. Durch die provozierende Haltung baptistischer Missionare, die wiederholt die evangelische Landeskirche verunglimpften, gerieten die Behörden mehr und mehr unter Druck. Örtlich zeigten sie sich oft unsicher und waren unter dem Drängen der Geistlichen überfordert, überlegt zu reagieren. Die Zahl der gerichtlichen Vorladungen vergrößerte sich konstant, besonders wegen des Verdachts auf Proselytentätigkeit. Die Umfragen und Visitationsberichte der Dekanate und die Beschwerden- und Einvernahmeprotokolle der politischen Instanzen am Ort lieferten die Fakten, aufgrund derer Geldbußen, Pfändungen und später Haftstrafen ausgesprochen wurden. Unter diesem Druck der Verfolgung durch Polizei und Geistlichkeit wandten sich die Baptisten schon 1842 mit einer ausführlichen Beschwerdeschrift an den württembergischen König. Ähnliche Vorfälle ereigneten sich in jenen Jahren auch im Königreich Bayern.[65]

4. Nachrevolutionäre Auswirkungen

Die berechtigte Hoffnung der freikirchlichen Bewegungen, durch die liberalen Verfassungsarbeiten im Reich und in den einzelnen deutschen Ländern eine bessere und stabilere Rechtslage zu erreichen, schwand rasch. Als die politische Reaktion einsetzte, begann für die freikirchlichen Gemeinschaften und Gruppierungen wiederum eine Leidenszeit, die vor al-

Sachen, Stuttgart 23. April 1860, Synodal-Ausschreiben, 517 ff. u. 524 ff.; vgl. StALb, F 181 I, Bü 267a, Behördenkorresp. über Aktivitäten der Methodisten u. der Evang. Gemeinschaft (1845-1862). Ähnlich zeigen sich die Reaktionen der Behörden in den thüringischen Kleinstaaten (u. a. ThStAGr (Thüring. Staatsarchiv Greiz), ReußLRASchleiz, 395) und im Königreich Sachsen (u. a. SäHStADr (Sächs. Hauptstaatsarchiv, Dresden), MinVolksbild., 12980); *Fritz*, Das Eindringen des Methodismus, 25 ff., 39 ff., 50 ff. u. 74 ff.

[65] EvLkWüLKAStu A 26 Gen, 491, Bericht evang. Synode an Ministerium des Innern und des Kirchen- und Schulwesens 3. Dez. 1838, 2 ff., Vernehmungsprotokolle/Untersuchungsakten (1841), Behördenkorresp. (1841/1842), Dekanats- u. Pfarrberichte (1843/1844); *Donat*, Wie das Werk begann, 129 ff.

lem in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre die Zeit vor 1848 teilweise an Heftigkeit und Schärfe noch übertraf. So wurden 1848 erlassene Strafen vielerorts wieder in Kraft gesetzt. In den meisten deutschen Ländern lag die Gewährung voller Religionsfreiheit noch in weiter Ferne.[66]

Die durch die Staatsbehörden angeordnete und häufig rücksichtslos durchgeführte Überwachung galt in erster Linie den Predigern und Gemeindeleitern, um deren Aktionsradius einzuschränken. Sie wurden wegen unerlaubter Amtshandlungen angeklagt, oft auch wegen Verstoßes gegen das Pressegesetz: Ihren Schriften wurden Feindseligkeit gegenüber der Staatskirche und Religionshass, ja Anstiftung zu politischem Aufruhr und Verrat entnommen und unterstellt. Sie hatten mit Hausdurchsuchungen zu rechnen und gegen Ortsausweisung zu kämpfen, wenn sie nicht das Heimatrecht an ihrem Arbeitsort nachweisen konnten. Gemeinden und einzelne Anhänger standen gegenüber den vielerorts feindseligen (polizeilichen) Kommunalbehörden vor fast unlösbaren Problemen, zumal auch die Kirchenbehörden und Pfarrer den freikirchlichen Angehörigen meist nicht wohlgesonnen waren und die Polizeiaktionen unterstützten oder doch mindestens nichts dagegen unternahmen. Denunziation unter der Bevölkerung war nicht selten. Die Unter- und Lokalbehörden setzten sich vielfach über die Anweisungen höherer Staatsstellen hinweg. Die Polizeiaktionen waren oft von aufgebrachten fanatischen Einwohnern begleitet.[67]

Obwohl die deutschen Länder 1848 verfassungsmäßig „die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften ... und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung" und damit Versammlungsfreiheit an sich garantiert hatten, wurde diese beliebig eingeschränkt oder sogar verboten.

In *Preußen* wurde beispielsweise die vom König erlassene Verordnung vom 11. März 1850, die sich gegen die politische Versammlungs- und Vereinsbildung wandte, alsbald auch auf religiöse Gruppierungen angewendet. Damit hatten die Behörden ein Machtinstrument zur Hand, mit dem beliebig gegen unliebsame Abweichler vorgegangen werden konnte.

In *Sachsen* etwa wurde die Versammlungsfreiheit ebenfalls derart eingeschränkt, dass keine Zusammenkünfte zur Zeit des öffentlichen Gottesdienstes und „nicht zu ungewöhnlicher und später Abend- oder Nachtzeit gehalten" werden durften. Da „obrigkeitlichen Personen" jederzeit Ein-

[66] Vgl. *ders.*, Das wachsende Werk, Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909), Kassel 1960, 234 f.; *G. Balders*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *Ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984, Wuppertal / Kassel ^{3}1989, 28 ff.

[67] U. a. NsStAAu, 15, 12479, Verbreitung unerlaubter Traktate (1854-1856); StAAg (Staatsarchiv Augsburg), BANördlingen, 578, religiöse Schwärmerei, Anzeigen (1854/1855); StALb, F 207 I, Bü 86, Verz. der verbotenen Schriften (1848-1864); *Donat*, Das wachsende Werk, 234 ff.

lass gewährt werden musste, waren auch gemeindeinterne Beratungen kaum möglich. Letztlich wurde jegliche Versammlungstätigkeit unterbunden. Da Prediger und Religionslehrer nicht anerkannt und andere Personen diese Funktionen nicht auszuüben befugt waren, war niemand mehr da, um legal eine Versammlung zu leiten, ein Schriftwort zu lesen usw.

Im Lande *Hannover* zeigte man sich in oberen Behördenkreisen verunsichert: Einerseits durch den nachwirkenden Einfluss der liberalen Gesetzgebung von 1848, andererseits mangels Gesetze, auf deren Grundlage die Einschränkung und Unterdrückung der freikirchlichen Religionsausübung hätte legalisiert werden können. So ließen die leitenden Behörden die unteren Instanzen gewähren, wenn dies der Einschränkung freikirchlicher Aktivitäten diente.

Im politisch reaktionären Kurs *Hessens* wurden sämtliche religiösen Versammlungen verboten, Zwangstaufen angeordnet (wie in Nassau) und Kinder mit Schlägen traktiert, um sie zu Unterricht und Konfirmation in der Kirche anzuhalten. Per Gesetz wurden freikirchlichen Angehörigen die bürgerlichen Rechte abgesprochen und sie vom behördlichen Eid ausgeschlossen.[68]

Die staatlichen Behörden arbeiteten gegen die Baptisten wie die Methodisten länderübergreifend. Allerdings nahmen zu Beginn der sechziger Jahre die im politisch zersplitterten Deutschland weitgehend von den Innenministerien inszenierten Erhebungen und die mit den Justizbehörden koordinierten Strafaktionen – die in Schärfe und zeitlicher Dauer graduelle Unterschiede von Land zu Land und auch innerhalb der einzelnen Staaten zeigen – an Intensität und Anzahl merklich ab. Die staatskirchliche Schikanierung und Unterdrückung, die vor allem dem Kasualbereich galt, hinterließ in freikirchlichen wie in landeskirchlichen Gemeinden gravierende Spuren.[69]

Gegen die Repressionen von Staat und Kirche, die sich dauernd schwere Rechtsverletzungen zu Schulden kommen ließen, protestierten die bedrängten, in ihrer Existenz gefährdeten Baptisten bei den Behörden aller Stufen oder wählten den Weg der Berufung, um ihr Recht geltend zu machen. Die Behörden praktizierten eine Hinhaltetaktik, verschleppten

---

[68] *Doose*, Freikirchen, 78 ff.; NWStADe (Nordrhein-Westf. Staatsarchiv Detmold), M 1 I P, 355, Gesetz-Sammlung für die Königl. Preuß. Staaten, Nr. 20, Verordnung 11. März 1850; SäHStADr, MinVolksbild., 12979, zur Unterdrückung der Baptisten; Balders, Kurze Geschichte, 33 f.; NsHStAHan, u. a. 113/352, 2 ff.; ebd., 80/2611, 2 ff., Behördenakten (1850-1856); EvKiHNZADa, 3/62, Korresp. Herzogl. Nass. Landesregierung u. Landesbischof (1860), u. a. 17/112, Austritte (1862), 110/265, Behördenakten.

[69] GStAPKBe, I.HA, Rep 76 III Sekt 1 Abt XIIIa, 31, Meth., Bd I (1867/1876), länderübergreifende Maßnahmen; auch EZABe, 14/818; u. a. HeHStAWi, 211/3852, zum Kasualbereich (1854-1864).

Prozessverfahren, ignorierten zugunsten der Baptisten gefällte Gerichtsurteile und rollten abgeschlossene Verfahren wieder auf.[70]

Ähnlich zeigt sich die Situation bei den Methodisten, die ebenso wie die Baptisten Auswanderungen zu verzeichnen hatten, die unter dem fortwährenden Druck der staatlichen Organe zur ultima ratio geworden waren. Die Methodisten verfassten Verteidigungsschriften, orientierten in kircheneigenen Zeitschriften, die sie auch benutzten, um in Amerika über die bedrückende religiöse Lage in Deutschland zu berichten. Wie die Baptisten richteten auch die Methodisten Petitionen an die Abgeordnetenkammern und Landtage. Jacoby erreichte u. a. mit der Petition, die der amerikanische Gesandte am preußischen Hofe in Berlin am 28. März 1867 Staatsminister Graf von Bismarck übermittelte, die Aufhebung von staatlichen Verboten und die Sistierung von Ausweisungen.[71]

Die breite und intensive Aufklärungs- und Unterstützungsarbeit, die das Ausland zugunsten der Baptisten und Methodisten gegen die repressive Politik in Deutschland unternahm, verfehlte ihre Wirkung auf die Dauer nicht. Sie wurde insbesondere von den internationalen angelsächsischen Gremien der Allianz sowie von herausragenden Persönlichkeiten getragen und vorangetrieben, die mit Empfehlungsschreiben, Vorträgen und Manifestationen auf die deutschen Länderregierungen einwirkten.[72]

Die längst auf staatlicher Ebene laufenden Debatten um eine gesetzliche Grundlage für die freikirchlichen Gemeinschaften führten durch die eingehende Gesetzesarbeit um 1870 zu sogenannten Dissidentengesetzen (u. a. in Sachsen und Württemberg), die im Wesentlichen die „Bildung religiöser Vereine außerhalb der ... anerkannten Kirchen ... von einer staatlichen Genehmigung unabhängig" machten, verbunden mit dem Recht der freien gemeinsamen Religionsausübung im häuslichen und öffentlichen Gottesdienst sowie der selbstständigen Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten. Erst im Rahmen dieser gesetzlichen Entwicklung wurde es den Freikirchen in jenen Jahren möglich, sich von der Landeskirche klar zu trennen und ihre Absicht einer eigenen kirchlichen Organisation konsequent umzusetzen, zumal freikirchliche Vertreter

---

[70] U. a. NsHStAHan, 113/346, 56 ff. (1859); HStAStu (Hauptstaatsarchiv Stuttgart), E 33, Bü 894 (1845-1848), Druckschrift, 1; vgl. *Donat*, Das wachsende Werk, 236 ff.

[71] Der Evangelist, Bremen, u. a. Bd. II, Nr. 38, 25. Okt. 1851, 300 f., Nr. 22, 23. Okt. 1869, 178 f.; Der Christliche Apologete, Cincinnati, u. a. Bd. XII, Nr. 2, 10. Jan. 1850, 7; PAAABo (Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Bonn), R 62290, Korresp. L. S. Jacoby, J. A. Wright, v. Schleinitz (1860/1861), Wright an v. Bismarck 28. März 1867, Ministerial- u. Behördenkorresp., zu Wright auch *K. H. Voigt*, Manuskript (18. Nov. 1996), 1 ff.; *ders.*, Die Evangelisch-methodistische Kirche, 181 ff.; *M. Jelten*, Von deutschen Baptisten, die im 19. Jahrhundert auswanderten, in: Freikirchenforschung Nr. 5, VEfGT, Münster 1995, 76 ff. u. 83 ff.

[72] *G. W. Lehmann*, Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag (Hamburg 1854), neu hg. u. eingeleitet v. *E. Brandt*, Wuppertal / Kassel 1987, 5 f.; vgl. OAE, Protocoll-Auszug der Bundes-Conferenz 1857, 10; *Donat*, Das wachsende Werk, 244 ff.

schon längere Zeit mit den Staatsbehörden wegen der öffentlichen Anerkennung in Verhandlungen standen. Den Baptisten in Preußen wurden Mitte der siebziger Jahre gesetzlich Korporationsrechte zugesprochen.[73]

5. Fazit

Das Ergebnis der Entwicklung im Blick auf die Baptisten in Preußen entsprach weder der Erwartung noch der Zielsetzung der Regierung; das „Gewährenlassen" war kaum Ausdruck einer Erkenntnis, dem Baptismus als einer Art alternativen Christentums zur Großkirche Raum zu geben, es muss vielmehr als eine Folge behördlichen Zauderns, einer Hilflosigkeit in der Ohnmacht der Mehrheit gewertet werden, einer im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung verschwindend kleinen Minorität von staatlich-kirchlicher Seite her Paroli bieten zu können. Die schwankende Haltung des Königs und seiner Minister, die unsichere Rechtsgrundlage, die Unüberschaubarkeit, Kompliziertheit und Langatmigkeit im preußischen Bürokratismus leisteten dem Baptismus immer wieder Vorschub, das Zögern und die Uneinigkeit auf allen Behördenstufen sowie die vorhandenen Gesetzesnischen geschickt, oft auch rücksichtslos auszunutzen.

Abgesehen vom Vorgehen des preußischen Staates gegen die separierten Lutheraner, scheint es, dass außerhalb Preußens die staatlichen Organe entschiedener und noch schärfer gegen die freikirchlichen Bewegungen einschritten. Das mussten auch die Methodisten erfahren, die wiederholt ihre eigentlichen missionarischen Absichten und Ziele erst im Laufe der Zeit deutlicher zu erkennen gaben. Nicht überall wurde den so genannten Abtrünnigen von staatlicher Seite her eine Türe zur Rückkehr in die Staats- bzw. Landeskirche offen gehalten, wie dies anfänglich in Preußen und u. a. auch in Württemberg der Fall war.

Vielerorts waren die Behörden gegenüber dem Auftreten und der regionalen Massierung freikirchlicher Bewegungen in ihrem Denken und mit ihren Kräften überfordert. Die von freikirchlicher Seite postulierten Anliegen und Absichten waren nicht mit dem staatlichen und staatskirchlichen „Bild" von Religion und Christentum in Einklang zu bringen, weshalb auch der theologische Hintergrund der freikirchlichen Bestrebungen für Ober- und Unterbehörden weitgehend nicht verständlich und nachvollziehbar war. Das fehlende Verständnis mag auch mitgewirkt haben, dass die Berliner Behörden in der Anfangszeit die Baptisten wie früher die separierten Lutheraner falsch eingeschätzt haben.

---

[73] *Fritz*, Das Eindringen des Methodismus, 98 ff. u. 118 ff.; StALb, E 179 II, Bü 6468, Berichte, Korresp. (1866/1872); ebd., F 184 I, Bü 329, Erhebungen (1868); EZABe, 7/3542, Akten EOK Berlin (1859/1862/1868); ebd., 7/3448, Korresp. EOK/Konsistorien (1860); u. a. NsStAAu, 34, 483, Gesetz betr. die Erteilung der Korporationsrechte an Baptistengemeinden (in Preußen) 7. Juli 1875.

Die Rechtsmittel der deutschen Staaten reichten nicht aus, um auf legale Weise mit einem eindeutigen Verbot den freikirchlichen Bewegungen beizukommen. Schon früh ist in der Behandlung neuer religiöser Gemeindebildungen der Dualismus zwischen liberalen und reaktionären Kräften jener Zeit deutlich spürbar, darüber hinaus in Berlin die nach preußischem Muster herrschende strenge Gesetzlichkeit in der Rechtspflege, in der jedoch verschiedentlich die Wirkung des Allgemeinen Landrechts sich durchzusetzen vermochte, das nach Stand der Dinge ein polizeiliches Verbot gegen die Baptisten nicht ohne weiteres zuließ. Wohl nicht von ungefähr hatte schon zu Beginn der Auseinandersetzungen Polizeiminister von Rochow gegenüber dem Kultusminister gleich die Bestimmungen des Landrechts geltend gemacht, worin ein möglicher Grund liegen dürfte, warum die Baptisten nicht mit einem direkten Verbot belegt, sondern nur mit indirekten Mitteln bekämpft wurden.

In der Folgezeit wurde die Haltung der Länderregierungen allmählich toleranter. Das zeichnet sich im liberaler werdenden politischen und kirchlichen Kontext namentlich in Preußen ab. Die Staatsbehörden waren in der Anwendung der Gesetze mehr und mehr uneinig und unsicher. Sie hegten auch Zweifel an ihrem Vorgehen, zumal die bestehende Gesetzgebung sich ohnehin als unzureichend erwiesen hatte. Die unterstellten Instanzen beklagten die fehlenden Anweisungen der Oberbehörden. Als später freikirchliche Gemeinschaften, wie etwa die Siebenten-Tags-Adventisten, in Deutschland auftraten, gaben sich insbesondere die Oberbehörden wesentlich zurückhaltender als Jahrzehnte zuvor.

In diesem langen wechselwirkenden Ringen zwischen Staat und Freikirchen spielte die Presse eine ambivalente Rolle. Anfänglich kritisch, ja oft feindselig gegenüber den neuen Bewegungen eingestellt, ergriff die öffentliche Meinung zunehmend Partei für die kommenden Freikirchen insbesondere dort, wo die Behörden ihren aufwendigen Polizei- und Verwaltungsapparat gegen die freikirchlichen Bestrebungen eingesetzt hatten.

Nachdem die Zeichen der Zeit allmählich für die freikirchlichen Minoritäten sprachen und den Baptisten und Methodisten schon die Deutsche Erweckungsbewegung den Boden vorbereitet hatte, vermochte sich das Freikirchentum in Deutschland zu behaupten, freilich ohne dass es in der rechtlichen Form den Status des Außenseiters hätte ablegen können.

Helmut Obst

Reaktionen der evangelischen Landeskirchen im 19. Jahrhundert auf die entstehenden Freikirchen

Evangelische Landeskirchen und Dissidenten im 19. Jahrhundert

Es ist schwierig, einen Sachverhalt auf der Grundlage eines Begriffes darzustellen, dessen Definition umstritten ist, ja der zudem jünger als der Sachverhalt selbst ist.

Freikirche ist ursprünglich eine Selbstbezeichnung auf dem Hintergrund dominierender Konfessionskirchen als Staats- und Volkskirchen. Sie taucht bei der 1843 gegründeten Free Church in Schottland auf, nachdem man bis dahin die sich von den Konfessionskirchen Trennenden als „Separatisten, Dissenters, Nonkonformisten" oder „Interpendentisten" bezeichnet hatte. All diesen Bezeichnungen war von vornherein etwas Negatives, Herabsetzendes, Kritisches zu eigen. Sie stempelten die mit diesen Namen belegten Menschen zu „Sektierern". Und der Sektenbegriff ist in der Kirchengeschichte eindeutig theologisch negativ besetzt, ganz abgesehen von den juristischen Konsequenzen in den Jahrhunderten der Staatskirchentümer.

Die Begriffe „Freikirche" und „Freikirchler" haben demgegenüber von vornherein einen positiv gefärbten, zumindest neutralen Klang. Zudem erscheint der Begriff „Freikirche" aussagekräftig für eine bestimmte Form von Kirche zu sein, einschließlich der damit verbundenen Glaubenshaltung und Frömmigkeit. Fachleute sehen das allerdings differenzierter. „Ein näheres Zusehen zeigt jedoch", schreibt Hubert Kirchner, „wie schwierig im Grunde dieser so gängige Begriff [Freikirche] ist, wie problemgeladen und einer näheren Interpretation bedürftig, und zwar gerade im Hinblick darauf, was damit gemeint ist in jenen Selbstbezeichnungen, solchen Zusammenschlüssen und dann auch Typisierungsversuchen."[1]

Die Debatte um den Begriff „Freikirche" ist nach wie vor im vollen Gange. Verwiesen sei u. a. auf Erich Geldbachs Buch „Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung"[2], aber auch auf die anregende Analyse von Fernando Enns in seinem Buch „Friedenskirche in der Ökumene". Enns kommt zu dem Ergebnis: „Die Behandlung der Freikirchen als Konfessionsfamilie stößt aus Ermangelung gemeinsamer, harter Differenzkriterien bald an ihre Grenze und deutet auf ein kategoriales Problem. Die Beschreibung

1 *Hubert Kirchner*, Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen, Berlin 1987, 9.
2 *Erich Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005².

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

der Merkmale zeigt die künstlich wirkende Zusammenfassung dieser Pluralität von Denominationen, so dass der Begriff der Freikirche schillernd bleiben muss. Die genannten Merkmale sind eher vergröbernd als Schnittmenge von Elementen anzusehen, die weder Ausschließlichkeit beanspruchen können, noch in allen Freikirchen tatsächlich so vorhanden sind. Daher ergibt sich hier kein Argument für Differenzierungen in konstitutive Kennzeichen und nicht-konstitutive Merkmale."[3]

Angesichts der bis heute kontrovers geführten Diskussion über das Wesen und den Begriff des Freikirchentums bedarf es keiner Begründung, warum für die evangelischen Landeskirchen im 19. Jahrhundert und darüber hinaus Freikirchen keine „Konfessionsfamilie" waren, mit der sie sich als solcher auseinandersetzten. Es ging immer um Reaktionen auf einzelne Kirchen und Gemeinschaften und das auf der Grundlage der bis in die Reformationszeit zurückgehenden Traditionen der Auseinandersetzung und Polemik mit „Separatisten" und „Schwärmern". Der Begriff „Freikirche" tauchte dabei allenfalls am Horizont auf. Auch muss bedacht werden, dass im 19. Jahrhundert zwischen den heute als Freikirchen bezeichneten Gruppierungen ein teilweise harter Konkurrenzkampf mit nicht selten ebenso scharfer theologischer Polemik wie gegenüber den evangelischen Landeskirchen und der Römisch-katholischen Kirche bestand. Die „Anerkennung" als Freikirche ist ja im Kreise der Freikirchen, erinnert sei an die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten oder einige Pfingstgemeinschaften, oft schwieriger zu erlangen als seitens der Landeskirchen.

Aus den genannten Gründen macht sich ein – wenn auch in diesem Rahmen selektiver – Blick in die Kirchengeschichte und von daher auf die Reaktionen der Evangelischen Kirche auf „ihre" Dissidenten bzw. freiwilligen oder unfreiwilligen Separatisten notwendig.

Mit der Annahme des Christentums als Staatsreligion im römischen Reich war es erklärtes kirchliches und staatliches Ziel, nur eine Kirche in einem Reich zu dulden. Die Kirche, ihre Konzilien und das bischöfliche bzw. päpstliche Lehramt definierten, was rechtgläubig und was häretisch ist. Der Staat übernahm die Verfolgung und Tötung der hartnäckigen Häretiker. Dieses Grundprinzip galt bis zur Reformation, konnte aber in der konkreten geschichtlichen Situation, wie hundert Jahre vorher schon in Böhmen, nicht mehr konsequent überall durchgesetzt werden.

Die staatliche Anerkennung in Deutschland erlangten 1555 im Augsburger Religionsfrieden aber nur zwei der neu entstandenen kirchlichen Gemeinschaften, die Lutheraner und in Form der Duldung auch die Reformierten. Der sogenannte linke Flügel der Reformation, von den biblizistisch orientierten Täuferbewegungen über Träger neuer Offenbarungen oder innerer Erleuchtungen bis hin zu den rationalistischen Unita-

[3] *Fernando Enns*, Friedenskirche in der Ökumene, Göttingen 2003, 108.

riern, blieb auf beiden Seiten, bei Katholiken und Evangelischen, von jeder Duldung ausgeschlossen.

Die evangelischen Landeskirchen und die evangelischen Staaten stellten sich – Ausnahmen gab es immer – in die Tradition der römischen Reichskirche und des römischen Staates. Das blieb auch im 17. Jahrhundert so und erwies sich ebenso förderlich für die Erstarrung der Evangelischen Kirche in einer streng am Bekenntnis orientierten Orthodoxie wie hinderlich für die innere Erneuerung. Das zeigt die Entstehung des Pietismus an der Schwelle vom 17. zum 18. Jahrhundert.

Der Pietismus verstand sich als innerkirchliche Erneuerungsbewegung um die Frage: Wie bringen wir den Kopf ins Herz? Wie kommt der Mensch zu dem heilsnotwendigen wahrhaft rechtfertigenden Glauben und damit zur Wiedergeburt, die durch Menschenverwandlung zur Weltverwandlung führt? Keine neue Lehre wollte man bringen, sondern die traditionellen Bekenntnisse der Kirche in einem neuen Licht zeigen. Philipp Jakob Spener (1635–1705), durch seine Pia Desideria von 1675 zum Vater des Pietismus geworden, war ängstlich darauf bedacht, seine und seiner Freunde Rechtgläubigkeit immer wieder neu unter Beweis zu stellen. Dennoch wurde auch der an den landeskirchlichen Bekenntnisschriften orientierte Pietismus vielfach zur „Sekte" erklärt, seine Vertreter in einigen evangelischen Territorien verfolgt.

Dieses Verhalten von Teilen der Evangelischen Kirche unter Zuhilfenahme staatlicher Machtmittel förderte separatistische Tendenzen in einigen Spielarten des Pietismus auf dem Hintergrund mystisch-spiritualistischer Einflüsse. Man gelangte zu der Überzeugung, dass die Kirche „Babel" sei, von der man sich trennen müsse. Aus dem Pietismus kommende separatistische Kreise sahen nun auch, ganz abgesehen von persönlichen Verbindungen, die Täufer und die „Schwärmer" in einem neuen, verständnisvolleren Licht und näherten sich ihnen teilweise an. Es gab sie ja durchaus noch oder wieder in Deutschland, einige der Gruppen, die wir heute als Freikirchen bezeichnen.

„Als Nachfahren der Täuferbewegung der Reformationszeit", schreibt Martin H. Jung, „lebten etwa 25 000 Mennoniten in Deutschland, vor allem in Westpreußen (13 000) und in der Pfalz (3 500) ..."[4] In Württemberg, bis heute für Pietismus und Freikirchentum ein wichtiges Zentrum, hatten nach der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 allein 2 500 Waldenser Zuflucht gefunden. Wichtig und bedeutungsvoll erscheint es auch in diesem Zusammenhang, dass es der Herrnhuter Brüderunität unter Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) nach heftigen Auseinandersetzungen gelang, ihre Eigenständigkeit innerhalb und außerhalb der Landeskirchen durchzusetzen.

---

[4] *Martin H. Jung*, Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, Leipzig 2000, 98.

Die Evangelische Kirche musste sich daran gewöhnen, dass es neben ihr „freie Gemeinden", auch die „Brüdergemeinen" gab, in denen eine besondere, vielfach spiritualistischen Einflüssen offene, eigenständige Frömmigkeit vorherrschte, die große Ausstrahlungskraft auf Menschen aller Gesellschaftsschichten ausübte. Das war zukunftsweisend. Der Einfluss herrnhuterischer Gemeinden, der „Stillen im Lande", ging weit über ihre relativ geringe Zahl hinaus, erinnert sei nur an Goethe und Susanna Katharina von Klettenberg.

Anders als der von Zinzendorf geprägte Herrnhuter Pietismus konnte sich der radikale Pietismus trotz einer erfolgreichen Zeit im Wittgensteiner Land und in der Wetterau angesichts der bestehenden kirchen- und staatsrechtlichen Prinzipien und Praktiken in Form von Gemeinden nicht halten. Das gilt für alle Typen des separatistischen Pietismus. Wo sich die Separation von der Landeskirche mit klassischen täuferischen Anliegen verband, traten die Mechanismen der alten Täuferverfolgungen in Kraft.

Ein Beispiel dafür ist die Entstehung der heute in den USA und in der Ökumene gut bekannten „Kirche der Brüder" (Church of Brethren). Ihr Ursprung liegt in dem Kreis separatistischer Pietisten in der Wetterau um Ernst Christoph Hochmann von Hochenau (1670–1721). Als Geburtsstunde der Kirche der Brüder gilt die Taufe von fünf Männern und drei Frauen im Spätsommer 1708 in der Eder in der Grafschaft Sayn-Wittgenstein unter dem maßgeblichen Einfluss des Müllers Alexander Mack. „Ein ungenannter Bruder", schreibt Donald F. Durnbaugh, „taufte Mack, den Führer, der nun seinerseits jenen taufte, von dem er getauft worden war, und dann die anderen Männer und die Frauen."[5] Einige Jahre konnten sich die entstehenden Gemeinden in toleranten reformierten Gebieten halten, wanderten aber dann dem staatlichen und kirchlichen Druck weichend in den Jahren 1719 bis 1737 nach mancherlei Zwischenstationen nach Pennsylvanien aus. Ihr theologiegeschichtliches Charakteristikum ist die Verbindung radikalpietistischer Anschauungen mit täuferischen Traditionen.

Dass sich separatistische Gruppen im 18. Jahrhundert verstärkt bilden und einige Zeit halten konnten, es auch kirchlich organisierte Gemeinschaften wie Mennoniten, Waldenser, Herrnhuter erreichten, hier und da wenigstens geduldet zu werden, zeigt einen beginnenden Wandel im Verhältnis von Staat und Kirchen zu den „Dissidenten" an. Pietismus und Aufklärung haben daran einen bedeutenden Anteil. Spätestens seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind Veränderungen zumindest in der allgemeinen Bewusstseinslage deutlich zu erkennen. Juristisch, kirchen- wie staatsrechtlich blieb prinzipiell freilich alles beim Alten. Erste vorsichtige Änderungen auf diesem Gebiet lässt unter dem Einfluss des Toleranzdenkens König Friedrichs II. von Preußen das preußische Land-

[5] *Donald F. Durnbaugh*, Die Kirche der Brüder, Stuttgart 1971, 16.

recht von 1794 erkennen. Es sah unter bestimmten Rahmenbedingungen die freie häusliche Religionsausübung vor und stellte die Möglichkeit der Bildung „geduldeter Religionsgesellschaften" in Aussicht, wie folgende Paragrafen zeigen[6]:

> „§ 7. Jeder Hausvater kann seinen häuslichen Gottesdienst nach Gutbefinden anordnen." Zu diesen Gottesdiensten durfte aber niemand gezwungen werden.
>
> „§ 9. Heimliche Zusammenkünfte, welcher der Ordnung und Sicherheit des Staates gefährlich werden könnten, sollen, auch unter dem Vorwande des häuslichen Gottesdienstes, nicht geduldet werden."
>
> „§ 10. Wohl aber können mehrere Einwohner des Staats, unter dessen Genehmigung, zu Religionsübungen sich verbinden."
>
> „§ 20. Eine Religionsgesellschaft, welche der Staat genehmigt, ihr aber die Rechte öffentlich aufgenommener Kirchengesellschaften nicht beigelegt hat, geniesst nur die Befugniss geduldeter Gesellschaften."

Unter dem Einfluss der Französischen Revolution verband sich in Europa der Kampf um die Durchsetzung der bürgerlichen Freiheiten und der Menschenrechte mit dem Kampf um Religionsfreiheit. In Deutschland lag nach der Auflösung des alten Reiches 1806 die Religionsgesetzgebung endgültig bei den Einzelstaaten. Die „Deutsche Bundesakte" von 1815 proklamiert die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte für die Angehörigen der „christlichen Religions-Parteien", hatte dabei aber nur die großkirchlichen Bekenntnisse im Blick.

Der Umgang mit religiösen Dissidenten blieb in den einzelnen Bundesstaaten sehr verschieden. Die Unterschiede, etwa zwischen dem Großherzogtum Mecklenburg, der Hansestadt Hamburg und dem Königreich Preußen, waren erheblich. Der Versuch, tatsächlich allgemeine Religionsfreiheit zu gewähren, wie er in der Revolution von 1848 unternommen wurde, scheiterte.

Das Schicksal der deutschen Dissidenten und ihrer Gemeinschaften und Kirchen hing im 19. Jahrhundert nach wie vor von den deutschen Bundesstaaten ab. Die Spaltung des Protestantismus und seine Zersplitterung in viele Landeskirchen verhinderte auch einheitliche theologische Positionen seitens der Kirchen. Man verließ sich nur zu gern auf den Staat und führte vor Ort bei Bedarf eine oft nicht sachliche und oberflächliche theologische Polemik.

In Preußen hatte sich das Problem des religiösen Dissidententums durch die Bildung der Union von 1817 und den Agendenstreit schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders zugespitzt. 1830 begannen sich bekenntnistreue Lutheraner zu separieren, auf liberaler Seite entstanden ab 1841 die „Lichtfreunde", nach 1844 traten die Deutschkatholiken hervor. Angesichts dieser Entwicklungen, die große inner-

[6] Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten, unveränd. Abdruck der Ausgabe v. 1821, Berlin 1835, 2. Teil, 1. Bd., 11. Titel, 23 f.

kirchliche Probleme hervorriefen, war das „Patent, die Bildung neuer Religionsgesellschaften betreffend", vom 30. März 1847 wohl weniger ein Zeichen für die zunehmende Gewährung bürgerlicher Freiheiten, als dass es vor allem das Ziel verfolgte, die Landeskirche von Dissidenten zu reinigen und so zu befrieden. Der Zusammenschluss zu Religionsgesellschaften blieb in Preußen wie in anderen deutschen Staaten für lange Zeit die einzige Form, in der sich religiöse Außenseiter organisieren konnten. Diese „Vereine" blieben der Aufsicht von Staat und Kirche unterworfen. Es gab viele Einschränkungen, von einer öffentlichen Kultusfreiheit konnte keine Rede sein. Die Schwierigkeiten setzten immer wieder vor Ort, in den Auseinandersetzungen mit den lokalen staatlichen und kirchlichen Behörden, ein.

Im Königreich Sachsen, das im 19. Jahrhundert einen besonderen Anlaufpunkt für neue religiöse Bewegungen bildete, waren die rechtlichen Bedingungen zunächst ungünstiger als in Preußen. Die sächsische Verfassung von 1831 gewährte zwar Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit bestand jedoch nur für Katholiken, Lutheraner und Reformierte. Die Möglichkeit der Anerkennung neuer Kirchengemeinschaften wurde zugestanden, aber diese Bestimmung wurde nur einmal im Fall der Deutschkatholiken angewandt. Austritt aus der Landeskirche und Anschluss an eine nicht staatlich anerkannte religiöse Gruppe waren praktisch nicht möglich. Angesichts dieser Rechtslage musste beispielsweise der Methodismus in Sachsen zunächst innerhalb der Landeskirche Gruppen bilden. Erst das Dissidentengesetz vom 20. Juni 1870 brachte eine Änderung, erlaubte den Kirchenaustritt und die Bildung von „Vereinen" oder „Genossenschaften" zur Ausübung eines „besonderen religiösen Kultus". Die staatliche Erlaubnis dazu musste eingeholt werden. Der Kirchenaustritt blieb schwierig und kostspielig. Das traf besonders ungebildete und arme Personen. Vier Wochen vor Erklärung des Austritts aus der Landeskirche, die vor einem Richter zu erfolgen hatte, musste der Dissident seinen beabsichtigten Austritt dem zuständigen Ortspfarrer anzeigen. Diese und teilweise wesentlich restriktivere staatliche Bestimmungen in anderen Bundesstaaten konnten die Ausbreitung von Freikirchen im heutigen Verständnis und religiösen Gemeinschaften in Deutschland nicht ernstlich behindern.

Die neuen religiösen Gemeinschaften galten kirchlicher- und staatlicherseits ausnahmslos als „Sekten". Das ist sehr wichtig und wurde in der Freikirchenforschung, soweit ich sehe, mit Blick auf die Konsequenzen aus landeskirchlicher Sicht bisweilen nicht differenziert genug bewertet. Welche theologischen Kriterien sollten angelegt werden, welche formalen? Äußerlich gesehen kamen sowohl die bedeutendsten und erfolgreichsten Freikirchen im heutigen Verständnis aus dem angelsächsischen Raum, aber auch andere Gruppen, die von den „Freikirchen" selbst als „Sekten" scharf abgelehnt wurden.

Pietistische Erweckungen hatten vielfach den Boden für missionarische Erfolge vorbereitet. Die erste deutsche Baptistengemeinde entstand 1834 durch das Wirken Johann Gerhard Onckens in Hamburg. 1848 gab es bereits 25 selbstständige Gemeinden. Ein Jahr später bildete sich der „Bund der vereinigten Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark".

Der Methodismus breitete sich als Rückwirkung der starken deutschen Einwanderung in die USA in Gestalt von vier methodistischen Kirchen aus. Kreise, die sich der Wesleyanischen Methodistenkirche verbunden wussten, hatten sich schon seit 1830 um Christoph Gottlob Müller in Württemberg gebildet. Die Bischöfliche Methodistenkirche begann 1849 von Bremen aus die Missionsarbeit. 1850 sandte die Evangelische Gemeinschaft ihren ersten Missionar nach Stuttgart, und 1869 nahm die Kirche der Vereinigten Brüder die Arbeit auf.

Neben Methodismus und Baptismus gehörte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die katholisch-apostolische Bewegung, die ebenfalls aus dem angelsächsischen Raum kam, zu den drei erfolgreichsten „Sekten" in Deutschland. Methodisten, Baptisten und Katholisch-Apostolische wurden von den Kirchen in einer Linie gesehen. Schwerpunkt der katholisch-apostolischen Gemeinden war Preußen, wo 1848 in Berlin die erste deutsche Gemeinde gegründet wurde. Historisch wurden die katholisch-apostolischen Gemeinden zum Ausgangspunkt der unterschiedlichsten apostolischen Gruppen, insbesondere nach 1863 durch die Neuapostolische Kirche.

Kirche und Staat sind, etwa in Preußen, mit den katholisch-apostolischen Gemeinden nach dem gleichen Schema umgegangen wie mit den baptistischen und methodistischen Gemeinden. Allerdings hat man sie von Anfang an theologisch etwas ernster genommen. Das hing nicht zuletzt damit zusammen, dass unter den englischen zwölf Aposteln einige Theologen waren und sich in Deutschland mehrere, teilweise namhafte kirchliche Theologen den Gemeinden anschlossen, so schon 1847 der Marburger Theologieprofessor Heinrich Thiersch, ebenso der Privatdozent Ernst Adolf Roßteuscher oder der Pfarrer an der Berliner böhmisch-lutherischen Bethlehemsgemeinde, Albert Köppen. Hinzu kamen katholische Theologen, vor allem einige Schüler des für seine irenische Gesinnung bekannten Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer.

Methodisten und Baptisten konnten mit derartigen missionarischen Erfolgen unter deutschen Theologen nicht aufwarten und mussten sich den polemischen Vorwurf gefallen lassen, ihre Prediger seien durchweg ungebildet. Behauptungen, wie sie etwa der Erlanger Kirchenhistoriker Theodor Kolde (1850–1913) aufstellte: „Ein anderes ist deutsches Christentum, ein anderes englisches", trafen jedoch auch das katholisch-apostolische Christentum.[7]

[7] Zitiert nach *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Leipzig 2004, 120.

Der Umgang von kirchlicher und staatlicher Seite mit den drei größten „Sekten" weist in den deutschen Bundesstaaten und Landeskirchen nur in Einzelheiten, nicht aber im Prinzip Unterschiede auf. Wie dies vor Ort im Falle von Methodisten und Baptisten im Einzelnen aussah, ist mittlerweile gut erforscht und in der Literatur ausführlich belegt. Es sei deshalb, um die Parallelen aufzuzeigen und zum Zwecke der nicht auf die heutigen Freikirchen zu beschränkenden Analyse des Verhältnisses von Kirche und Staat zu den religiösen Dissidenten im 19. Jahrhundert, ein Beispiel aus der Geschichte der katholisch-apostolischen Gemeinden in Preußen etwas näher vorgestellt. Ich beziehe mich dabei auf die Forschungen von Albrecht Schröter. Das gewählte Beispiel zeigt auch, dass der Bildungsgrad und die bürgerliche Stellung des „Sektenpredigers" letztlich keine Rolle spielte.

In Ostpreußen waren neben anderen deutschen Gebieten die neuen „Sekten" aus der Sicht der Landeskirche besonders erfolgreich. Das trifft vor allem für die Altlutheraner (seit 1845), die Deutschkatholiken, die Baptisten und Irvingianer, wie damals die Mitglieder der katholisch-apostolischen Gemeinden genannt wurden, zu. Warum die religiösen Dissidentengruppen so erfolgreich waren, erklärt der Oberpräsident der Provinz Ostpreußen rückblickend in einem Bericht vom 7. November 1884 an das Ministerium der Geistlichen Angelegenheiten so:

> „Als Grund für die Ausbreitung des Sektenwesens und der religiösen Bewegung ist vor Allem das starke religiöse Bedürfniß bei der Ostpreußischen Bevölkerung ... hervorzuheben, welchem durch die evangelische Landeskirche und ihre Organe zur Zeit nicht genügend entgegengekommen wird. Es kommt hierbei allerdings in Betracht, daß einzelne Geistliche, sei es aus Bequemlichkeit, sei es aus Ungeschick nicht die richtige Stellung gegenüber der religiösen Bewegung finden und nicht die zutreffende Wirksamkeit ausüben ... Daneben liegen die ostpreußischen kirchlichen Verhältnisse auch an sich so ungünstig, daß es zur Zeit unmöglich ist, das religiöse Bedürfniß der Bevölkerung ausreichend zu befriedigen ... Der Geistliche muß sich begnügen, die legalen Geschäfte abzuwickeln – aber die Seelsorge geht leer aus. Dazu kommt der herrschende Theologenmangel, der hier um so mehr zu beachten ist, als der Aufschwung der religiösen Bewegung ungefähr gleichzeitig mit demselben eingetreten ist..."[8]

Anstatt diesen – in dem Bericht nur angedeuteten – geistlichen Missständen mit geistlichen und seelsorgerlichen Mitteln, vielleicht auch durch eine Kirchenreform zu begegnen, versuchten kirchliche Vertreter, der „Ausbreitung des Sektenwesens" mit Polemik und staatlich-administrativen Mitteln Herr zu werden. Im Falle Königsberg (Pr.) fällt dabei der Unterschied zwischen dem harten Vorgehen der Lokalbehörden und dem wesentlich liberaleren Standpunkt der Berliner Zentralbehörden auf.

---

[8] Zitiert nach *Johannes Albrecht Schröter*, Die Katholisch-apostolischen Gemeinden in Deutschland und der „Fall Geyer", Marburg 1997, 141.

Der katholisch-apostolische „Engel-Evangelist" Max von Pochhammer kam im November 1851 nach Königsberg, hielt zunächst in Privatkreisen kleine Vorträge, die jedoch auf so großes Interesse stießen, dass er bei der Polizei einen öffentlichen Vortrag anmeldete. Das Gesuch wurde abgelehnt, von Pochhammer innerhalb von drei Tagen der Stadt verwiesen. Sein Einspruch beim Polizeipräsidenten hatte allerdings Erfolg. „So fand die erste – und vorläufig einzige – öffentliche Versammlung am Sonntag, dem 21.12.1851, in einer Gesellenherberge unter der Aufsicht mehrerer Polizeibeamter mit 60 Personen (größtenteils Frauen) statt."[9] Weitere Versammlungen wurden verboten, von Pochhammer nun tatsächlich ausgewiesen. Er und einige seiner Königsberger Sympathisanten legten beim preußischen Innenminister von Westfalen Beschwerde ein. Der liberale Innenminister reagierte im Februar 1852 positiv. Er hob das Ausweisungsgebot auf und erlaubte Versammlungen im Rahmen der Gesetze. Nun erst sah sich die Kirche, das Evangelische Konsistorium in Preußen, veranlasst, selbst öffentlich aktiv zu werden.

> „So erschien Anfang 1852 in den Nummern 3–5 des Königsberger ‚Evangelischen Gemeindeblattes' ein kritischer Aufsatz über den ‚Irvingismus'. Am 7.5. d. J. wies das Konsistorium (in einem gedruckten Rundschreiben an die Superintendenten der Provinz) alle Geistlichen an, die alte Vorschrift der persönlichen Anmeldung zum Abendmahl neu zu beleben, um gegebenenfalls Anhänger des ‚Irvingismus' vom Abendmahl ausschließen zu können."

Als Begründung wird genannt:

> „Denn die evangelische Kirche würde sich selbst aufgeben, wenn sie denjenigen, die an ihrer Auflösung arbeiten, das Sakrament, das höchste Zeichen der Gemeinschaft, ohne Unterschied reichen wollte; sie handelt also nur in ihrem Rechte, wenn sie da, wo alle seelsorgerische Einwirkung fruchtlos geblieben ist, das Sakrament versagt, und die in der Spendung desselben liegende Billigung der Irrlehre von sich ablehnt."[10]

Als Max von Pochhammer Anfang Januar 1853 erneut nach Königsberg kam, um seine missionarische Arbeit fortzusetzen, meldete sich nun auch ein Mitglied der dortigen Theologischen Fakultät, der Theologieprofessor Justus Ludwig Jacobi, zu Wort. „Noch im Januar hielt er ‚an zwei verschiedenen Orten der Stadt und zwar in solchen Localen, welche den niedrigsten Schichten der Gesellschaft (!) leicht zugänglich waren, populäre Vorträge' über ‚Die Lehre der Irvingiten, verglichen mit der heiligen Schrift.' Diese Vorträge erschienen im Frühjahr 1853 als Broschüre."[11] Sie ließ im Juni 1853 der Bürgermeister von Memel an die von der Eucharistiefeier kommenden Mitglieder der dortigen katholisch-apostolischen Gemeinde verteilen. Die Broschüre war offenbar von reiner Polemik ge-

---

[9] Ebd., 148.
[10] Ebd., 150 f.
[11] Ebd., 151.

prägt, denn selbst Königsberger Regierungsvertreter bezeichneten sie als „Schmähschrift".

Auch in ihren Predigten gingen Königsberger Pfarrer auf die neue Bewegung ein und warnten vor ihr. „In einem Bericht des Evangelischen Konsistoriums in Preußen an den Evangelischen Oberkirchenrat vom 28. April 1853 heißt es dazu: ‚Die letzte dieser Predigten hatte den Erfolg, den Emissair [v. Pochhammer], der sich mit einer ostensibeln Beharrlichkeit in den Gottesdiensten der Löbenichtschen Kirche einfand zum sofortigen Verlassen derselben zu bestimmen.' Das Polizeipräsidium in Königsberg äußerte sich zu diesem Vorfall folgendermaßen: v. Pochhammer habe sich in Königsberg nichts zu schulden kommen lassen, ‚abgesehen von dem ungehörigen, auffälligen Weggehen aus der Löbenichtschen Kirche, als der Pfarrer Professor Cosack in der Predigt die Nichtigkeit der irvingitischen Apostel berührte: indeß auch hier ging das Benehmen des v. Pochhammer nicht bis zu einer gesetzlich strafbaren Störung des öffentlichen Gottesdienstes fort.' (Bericht an das Evangelische Konsistorium in Preußen vom 8.6.1853)."[12]

Die weitere Entwicklung mit ihren spannenden Einzelheiten kann hier nicht verfolgt werden. Die Schikanen der Polizei gingen in Königsberg weiter und erreichten bei einem Besuch des Apostels Francis Valentine Woodhouse (1805–1901) in Begleitung von Professor Thiersch im Herbst 1855 einen neuen Höhepunkt.

Zu beachten ist, dass die Glieder der katholisch-apostolischen Gemeinde zu diesem Zeitpunkt nach wie vor Mitglieder der Landeskirche waren und sich auch als solche verstanden. Nun wurde allerdings auch die Landeskirche wieder aktiv. Ein Königsberger Pfarrer besuchte die katholisch-apostolischen Gottesdienste, wie die „Protestantische Kirchen-Zeitung für das evangelische Deutschland" am 8. Dezember 1855 schrieb, „wiederholt und fleißig ..., um zu erkunden, was in denselben vorging. Seine Wahrnehmungen und Auffassungen legte er dann, natürlich in polemischer Form in dem in Königsberg erscheinenden ‚Evangelischen Gemeindeblatte' nieder, die Irvingianer hielten es aber niemals für erforderlich oder der Mühe werth, auf diese Relationen des ‚Evangelischen Gemeindeblattes' irgend Etwas zu erwidern."[13]

Der Evangelische Oberkirchenrat in Preußen ordnete über das Evangelische Konsistorium an, alle „Irvingianer" in Königsberg über ihr Verhältnis zur Landeskirche zu befragen. Da sich die Befragten als Glieder der Landeskirche bezeichneten, wurden sie zur Einstellung ihrer Gottesdienste und Abendmahlsfeiern aufgefordert. Als sie sich weigerten, erfolgte zu Beginn des Jahres 1856 durch Kanzelabkündigung der Ausschluss aller katholisch-apostolischen Gemeindeglieder vom evangelischen Abendmahl. Die Landeskirche zog eine deutliche Trennungslinie!

[12] Ebd.

[13] Zitiert nach *Schröter*, 164.

Es ist bemerkenswert, dass im selben Jahr 1856, in dem sich dieser Vorgang abspielte, die baptistische Missionsarbeit in Königsberg erfolgreich begann. Günter Balders schreibt:

> „Eigentümlich ging die Gründung der Gemeinde Königsberg vonstatten. F. Niemetz rief im Herbst 1856 vier Prediger umliegender Gemeinden zusammen, um mit ihnen in einem Gasthaus die als unbedingt notwendig erkannte Missionsarbeit in der Hauptstadt Ostpreußens zu beraten und für sie zu beten. Die Gemeinde Hamburg beurlaubte daraufhin den in ihrem Dienst stehenden Prediger J. A. Gülzau, der 1857 mit Versammlungen in der Stadt begann und dann von Moritz Geißler abgelöst wurde. Das trotz aller Bedrängnisse schnelle Wachstum der Gemeinde bestätigte die Richtigkeit dieser für ganz Ostpreußen wichtigen missionsstrategischen Entscheidung."[14]

Wie fließend die Grenzen im Lager der religiösen Dissidenten waren, lässt eine Tagebucheintragung Thierschs vom Mai 1853 während eines Besuches in Memel erkennen. Danach hatte „von den insgesamt 52 Personen (14 Männer und 38 Frauen), die im Dezember 1852 in die [katholisch-apostolische] Gemeinde aufgenommen worden waren, ... offenbar ein größerer Teil zuvor den Baptisten angehört."[15]

Das Spektrum der religiösen Protestbewegungen wurde seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer breiter und vielgestaltiger. Aus Amerika kommend, hatten z. B. bereits 1843 die Mormonen erste Aktivitäten entfaltet. Seit 1851 betrieben sie von Hamburg aus systematisch Mission, 1855 finden wir u. a. eine mormonische Gemeinde in Dresden.

Zwar nicht in Form organisierter Gemeinden, jedoch als eine Art breiter transkonfessioneller Bewegung trat aus den USA kommend nach 1848 der Spiritismus geradezu einen Siegeszug durch Deutschland an. Es waren nicht zuletzt kirchliche und erweckliche Kreise, die sich ihm öffneten, wie ein Blick nach Sachsen zeigt. In Form des Offenbarungsspiritismus wurde er spätestens seit der Jahrhundertwende zum Ausgangspunkt organisierter religiöser Gemeinschaften, die bis heute existieren. Als ungemein erfolgreich auf Kosten der evangelischen Landeskirchen erwies sich nach 1863 die neuapostolische Bewegung. Zu den neuen erfolgreichen religiösen Gruppierungen zählte auch die 1875 in New York gegründete Theosophische Gesellschaft mit vielfachen Aktivitäten einschließlich der Entstehung neurosenkreuzerischer Bewegungen. Ebenfalls aus den USA kommend, konnte seit 1876 (Gemeinde Solingen) die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten zahlreiche Gemeinden in Deutschland gründen. Es folgten schließlich zwei weitere genuin nordamerikanische Gruppierungen, 1896 die Christliche Wissenschaft mit einer ersten deutschen Zweigkirche und 1903 die Zeugen Jehovas.

---

[14] *Günter Balders*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984, Festschrift, hrsg. v. *G. Balders*, Wuppertal / Kassel 1984, 27.

[15] *Schröter*, 144.

Wie die Entwicklung in der Öffentlichkeit – mit besonderem Blick auf den angelsächsischen Hintergrund der meisten neuen Gemeinschaften – vor Ort aufgenommen wurde, zeigt z. B. ein Artikel in der Solinger Zeitung vom 20. Dezember 1884. Zum ersten Mal nahm die Zeitung Aktivitäten der Siebenten-Tags-Adventisten, deren Gemeinde bereits seit 1876 bestand, zur Kenntnis. Es heißt dort:

> „Wohl wären diese Vorgänge wegen ihrer Lächerlichkeit und Absurdität keines weiteren Wortes anzuzeigen, wenn nicht in den letzten Jahrzehnten das aus Amerika und England namentlich importirte Sektenwesen auch in der Stadt und Umgebung einen keineswegs unerträglichen Boden gefunden hätte. Hier sind neben den Begründern der ‚Evangelischen Gesellschaft' bereits drei weitere Denominationen der Methodisten, zwei derselben mit eigenen Versammlungslokalen, in Concurenz mit den Baptisten, Sabbathisten und Darbisten."[16]

Die neuen religiösen Gruppen und Gemeinschaften hatten ihre größten Erfolge im protestantischen Deutschland, das katholische Milieu erwies sich als wesentlich resistenter. Fast alle kamen direkt oder indirekt aus dem angelsächsischen Raum. Alle waren sie prinzipiell kirchenkritisch, teilweise kirchenfeindlich eingestellt und teilten den kirchengeschichtlichen Verfallsgedanken. Die Landeskirchen waren für sie mehr oder weniger Babylon. Auch gesellschaftskritische Elemente in unterschiedlicher Stärke finden sich bei allen diesen Gruppierungen. Gegenseitig bekämpften sie sich, ja diffamierten sich nicht selten besonders dort, wo sie aufeinandertrafen. Man versuchte, sich auf Kosten der anderen als wahre Kirche zu profilieren, verstand sich als zeitgemäße und erneuerte Kirche Jesu Christi. So kann z. B. Johannes Hartlapp nachweisen, dass bevor die kirchliche Apologetik gegenüber der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten begann, „bereits ein Markt von Gegenschriften aus dem evangelikalen Bereich und von den Freikirchen [blühte], die sich genauso in ihrem Bestand angegriffen sahen wie die Volkskirchen".[17]

Die wachsende Unübersichtlichkeit der religiösen Szene erschwerte den Landeskirchen die Auseinandersetzungen mit ihr. Pauschale Polemik zu betreiben und sich im übrigen hinter staatlichen Repressionen zu verstecken oder sie zu fördern, war bequem und verlockend, auf Dauer jedoch wirkungslos und kontraproduktiv. Erst nach und nach lernten die evangelischen Landeskirchen zu differenzieren und jenseits nationaler und antiamerikanischer Affekte mit theologischen und seelsorgerlichen Aktivitäten auf die Erfolge der neuen Kirchen und Gemeinschaften unter landeskirchlichen Christen zu reagieren. Das wachsende, sich auch in der staatlichen Gesetzgebung niederschlagende Verständnis für Religionsfreiheit förderte diese Entwicklung.

---

[16] Zitiert nach *Johannes Hartlapp*, Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Zeit des Nationalsozialismus vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung von 1875 bis 1945 und unter besonderer Berücksichtigung des eigenen Weltbildes und der Beziehungen zu Staat und Kirchen, Diss. Theol., Halle 2007, 41.

[17] Ebd., 50.

Die akademische evangelische Theologie begann ebenfalls sehr zögerlich die immer vielgestaltiger werdende religiöse Landschaft zur Kenntnis zu nehmen. In akademischer Überheblichkeit hielt man sich an den Theologischen Fakultäten nicht selten für viel zu niveauvoll, um mit diesen „Laientheologen" in einen echten Dialog auf Augenhöhe zu treten. Ein Blick in die Konfessionskunde belegt das. Aber auch hier gab es beachtliche Ausnahmen, verwiesen sei auf den namhaften halleschen Kirchen- und Dogmengeschichtler Friedrich Loofs (1858-1928). Er trat nicht nur innerhalb von Theologie und Kirche für Sachlichkeit und Toleranz im Umgang mit anderen Glaubensgemeinschaften ein, sein Vorbild wirkte offenbar auch bei den Betroffenen selbst nach. Als er 1928 starb, schrieb der „Adventbote":

> „Aber auch wir können daraus, wie Prof. Loofs seine Materie anfaßt und behandelt, etwas lernen: Wir wollen nicht die Kirche, nur weil es die Kirche ist, als Babel verdammen, wir wollen versuchen, uns hineinzufühlen in ihre Lehre und ihren Geist, um eine sachliche richtige, tendenzlose Darstellung von ihr geben zu können, die das Gute in ihr sieht und anerkennt; dadurch erst erwirbt man sich das Recht, eine Kritik zu üben, die auch die Beachtung der Gegenseite verdient. Die Art, wie der kürzlich verstorbene Gelehrte den Adventismus behandelt hat, nötigt uns Achtung ab und ein stilles Gelöbnis, es ihm nachzutun in Ehrlichkeit und Taktgefühl."[18]

Dass es – zumindest aus evangelischer Sicht – schließlich zu einer Differenzierung der so ungeheuer bunten religiösen Alternativszene kam, dazu hat bereits im 19. Jahrhundert nicht zuletzt die 1846 gegründete Evangelische Allianz beigetragen. Sie wurde zu einem Modell des überkonfessionellen Zusammenwirkens auf der Grundlage gemeinsam vertretener evangelischer Grundsätze, die in neun Punkten zusammengefasst worden waren. Das schloss Gruppen aus, die sich auf neue Offenbarungen oder neue Apostel beriefen. Die Einbindung erweckter kirchlicher Kreise bildete eine – wenn auch zunächst schmale, aber wichtige – Brücke zum evangelischen Landeskirchentum. Die heutige Akzeptanz von Freikirchen verdankt der Allianz viel.

Wie fließend und schwierig jedoch die Abgrenzung zu Neuoffenbarungen und einem charismatischen Geistchristentum waren und sind, zeigt ein Blick auf den Siebenten-Tags-Adventismus und die Pfingstbewegung. Wesentlichen Anteil an der Gründung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten 1863 in Battle Creek (USA) hatte Ellen Gould White (1827-1915). Sie verstand sich, auch wenn sie keinen Offenbarungsanspruch in Ergänzung der Bibel erhob, als „Botin der Gemeinde der Übrigen", als Prophetin. Heute wird, trotz neuoffenbarerischer Elemente bei ihrer Gründung, die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten zu den Freikirchen gezählt. Die aus Amerika kommende, nach 1906 in Deutschland aktive Pfingstbewegung organisierte sich in vielen Kirchen

[18] Adventbote vom 01.10.1928, zitiert nach *Hartlapp*, 144.

und Gemeinden, von denen eine ganze Reihe den Freikirchen zugerechnet wird oder sich ihnen zugehörig fühlt. Dennoch hat die Mehrheit der deutschen Gemeinschaftsbewegung, nicht die evangelische Kirche, in der Berliner Erklärung 1909 festgestellt: „Die sogenannte Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten; sie hat viele Erscheinungen mit dem Spiritismus gemein."[19] Das stellte nicht nur die Betroffenen, sondern auch die evangelische Kirche und Theologie vor schwerwiegende Probleme bei der theologischen Definition pfingstlich-charismatischen freikirchlichen Christentums und dem Umgang mit ihm. Auch auf das heute klar den Freikirchen zugeordnete Quäkertum mit seiner Distanz zur Bibel als Grundlage und Norm christlichen Glaubens und Lebens wäre zu verweisen.

Das im 19. Jahrhundert äußerst spannungsreiche Verhältnis der evangelischen Kirche und Theologie zu den christlichen Kirchen und Gemeinschaften, die wir heute als Freikirchen bezeichnen, ist erst im 20. Jahrhundert durch die ökumenische Bewegung auf eine neue und tragfähige Grundlage gestellt worden. Die Schuldbekenntnisse seitens der evangelischen Kirche für die Verfolgungen der Vergangenheit und Verurteilungen in den Bekenntnissen haben dafür eine wichtige Voraussetzung geschaffen. Das Gleiche gilt für ähnliche Erklärungen seitens der Freikirchen. Theologisch bedurfte es im Kern einer differenzierten, an grundlegenden Aussagen des Neuen Testaments orientierten Lehre von der Kirche.

Probleme gibt es noch genug, vieles ist, auch kirchengeschichtlich, noch aufzuarbeiten. Der biblische Befund und Auftrag wurde noch längst nicht umfassend in Lehre und Leben umgesetzt. Heute wie vor 2000 Jahren gilt die Feststellung des Apostels: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater unser aller, der da ist über euch allen und durch euch alle und in euch allen." (Eph 4, 5-6)

Nicht an Aktualität verloren hat die Bitte Jesu an seinen und unseren himmlischen Vater: „... auf dass sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; dass auch sie in uns eins seien, auf dass die Welt glaube, du habest mich gesandt." (Joh 17, 20-21)

[19] Erklärung, Berlin, 15.09.1909 (Flugblatt), 1.

Karl Heinz Voigt

Methodistische Sichten auf Staat und Kirche im Deutschen Kaiserreich

Um die Sichtweise der Methodisten in Deutschland auf Staat und Kirche zu verstehen, ist es nicht zu vermeiden, zuerst die Grenzen der zu bearbeitenden Zeit und des im Blickfeld liegenden Landes zu überschreiten. Weil die hiesigen methodistischen Kirchenzweige alle mit den „Mutterkirchen" in England oder Amerika verbunden waren, ist es notwendig, die frühere Entwicklung dieser Fragen zu erörtern und danach erst ihr Verhalten in Deutschland zu beurteilen. Die Zeit dieses Referates reicht dazu nicht aus, die Religionspolitik nach 1871 zu erheben. Als Teil der Innenpolitik der einzelnen Länder kann sie nicht reichsweit beschrieben werden, weil sie die landespolitischen Eigenarten zu berücksichtigen hat. Außerdem wäre genauer zu untersuchen, welche Unterschiede in lutherischen, reformierten und unierten, aber auch mit katholisch dominierten Ländern zu Tage treten. Schließlich ist auch die frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklung eines Landes, ob es also pietistisch bestimmt oder liberal orientiert war, zu bedenken.

Diese Auffächerung zeigt, dass es sich – bei vier unterschiedlichen methodistischen Traditionen – hier nur um einen ersten Diskussionsbeitrag handeln kann. Es kommt hinzu, dass dieser Themenstellung bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Dadurch sind keine Vorarbeiten, auf die zurückgegriffen werden könnte, verfügbar.

1. Zur Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche

1.1 Theologische Prämissen

Methodistisches Interesse gilt nicht der Kirche und dem Staat, sondern der heillosen Gesellschaft. *Das theologische Selbstverständnis der methodistischen Kirchen* hatte Auswirkungen auf die Sicht der Methodisten „nach außen". Methodisten waren keine „Protestbewegung"[1] gegen einen *Staat*. Sie waren auch keine Kritiker der bestehenden *Kirche*, weder der Anglikanischen, noch anderer. Im Blickfeld der frühen Methodisten lagen unter John Wesleys (1703-1791) Führung die *Menschen ohne Glauben, ohne Gott und ohne Kirche*. Der *heillosen Welt* sollte freie Gnade verkündigt werden, sodass das rechtfertigende Handeln Gottes ihrem Leben in den Umbrüchen des 18. Jahrhundert ein Fundament und eine Orientierung gab. Kurz formuliert kann man sagen, die Methodisten waren von

[1] Dazu auch: *Erich Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989, 33; 2005², 36.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

Anfang an im Kern eine *Missionskirche* für eine säkulare Gesellschaft, während andere Freikirchen eher den Charakter von *Protestkirchen* hatten, die um ihres theologischen Selbstverständnisses mit Staat und Kirche rangen.

Das Thema des Methodismus war eher die Frage nach dem Auftrag der *Kirche in der Gesellschaft* als die Frage nach dem rechten Kirche-Sein. Es war geeignet, die sozialen Implikationen sowohl in individueller als in gesamtgesellschaftlicher Sicht um der Mission willen zu behandeln.

1.2 Geschichtliche Erfahrungen

1784 erfolgte unter den politischen Bedingungen in Nordamerika der Schritt von der *inneranglikanischen Society* zur *Methodist Episcopal Church*. Das war ein theologisch gewissenhaft vollzogener und für die Mission notwendiger Schritt.

Bis zur Unabhängigkeit Nordamerikas 1776 hatte der Bischof von London die Oberaufsicht über die Kirche in den bis dahin englischen Kolonien. Infolge der amerikanischen Unabhängigkeit und dem damit verbundenen Ende des Staatskirchentums verließen viele anglikanische Priester das Land. Englische und amerikanische Methodisten, die weiterhin evangelisierend das Land durchquerten, trafen überall auf Menschen, die die Taufe begehrten und das Abendmahl empfangen wollten. Die gewissenhaften Wanderprediger konnten ihnen aber aus ihrem anglikanisch geprägten Gewissen heraus beides nicht geben, denn sie waren nicht ordiniert. Angesichts dieser Situation entschloss sich John Wesley zur Ordination von Thomas Coke (1747-1814)[2], die direkt vor seiner Abreise nach Amerika in Bristol erfolgte.[3] Mit dem Schritt *von der Society zur Kirche* war die Notwendigkeit einer Verfassung und Ordnung gegeben. John Wesley gab dem ordinierten Thomas Coke (1747-1814) ein Bevollmächtigungsschreiben und vor allem als Kirchenordnung eine Kurzfassung des anglikanischen *Book of Common Prayer* mit.[4]

Diese Ordnung enthielt auch die „Articles of Religion", das traditionelle Bekenntnis der Anglikanischen Kirche, das unter dem Einfluss lutherischer Theologen aus Wittenberg entstanden war.[5] Wesley hatte die 39 Artikel auf 24 gekürzt.[6] Die in Baltimore noch 1784 einberufene konstitu-

---

[2] *John L. Nuelsen*, Die Ordination im Methodismus, BGM 2, Bremen 1935, 98-106.

[3] Richard P. Heitzenrater, John Wesley und der frühe Methodismus, Göttingen 2007, 336 ff.

[4] *John Wesley*, The Sunday Service of the Methodists in North America. With other Occasional Services, London 1784.

[5] *Karl Heinz Voigt*, Ökumenische Wirkungen der Wittenberger Reformation in den angelsächsischen Ländern. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft der Ev.-methodistischen Kirche, 10. Jg. (1989), Heft 2, 4-34.

[6] Er strich bzw. veränderte hochkirchliche Festlegungen des Amtes, Abgrenzungen gegen den römischen Katholizismus und Texte, die das methodistische Verständnis der freien Gnade calvinistisch einschränken könnten. Für unsere Fragestellung

ierende Konferenz der *Methodist Episcopal Church*[7] übernahm die Glaubensartikel, fügte aber einen neuen über das Verhältnis der neuen Kirche zum neuen Staat hinzu. Dieser Artikel ist seit 1790 in allen Kirchenordnungen der Methodistenkirche in aller Welt bis heute gedruckt. Er hat maßgeblichen Anteil daran, wie sich auch später in Deutschland das Verhältnis zum Staat gestaltete.

1.3 Verfassungsrechtliche Grundlagen

In der mir vorliegenden Kirchenordnung von 1798 ist der 1784 angenommene Artikel 23 der Verfassung der Methodist Episcopal Church *Of the Rulers of the United States of America* mit Anmerkungen versehen.[8] Die erste Übersetzung dieses Artikels ins Deutsche erfolgte in einer Ausgabe der Kirchenordnung von 1808. Dort heißt es:

> „Von den Regenten in den Vereinigten Staaten von Amerika.
>
> Der Präsident, der Congreß, die General Assemblies, die Gouverneurs und Councils (Staatsräthe) als die Delegaten des Volkes, zufolge der Einrichtung und Gewalts-Uebertragung, wie solche durch die Regierungsverfassung (Constitution) der Vereinigten Staaten, und durch die besondere Verfassung eines jeglichen Staats festgesetzt sind, sind die Regenten der und in den Vereinigten Staaten. Und diese Staaten sind eine für sich souveraine und unabhängige Nazion, die keiner fremden Gerichtsbarkeit unterworfen ist, noch unterworfen sein sollte."[9]

Der gleiche Text findet sich auch in der Kirchenordnung der *Evangelischen Gemeinschaft* von 1817[10], die seit 1968 weltweit mit der Methodistenkirche vereinigt ist. Ein solches Bekenntnis zur demokratischen Verfassung wird notwendig gewesen sein, weil der politisch konservative John Wesley sich früher in einer Schrift gegen die amerikanische Entwicklung zu demokratischer Freiheit geäußert hatte. Von diesem Traktat wur-

---

ist von Bedeutung, dass Wesley natürlich den Artikel über die „Oberhoheit und Rechte des Königs" (Art. 36 u. 37) strich.

7 Die anglikanische Kirche in Amerika führte den Namen Episcopal Church. Bemerkenswert ist, dass diesem bestehenden Namen lediglich das Adjektiv „Methodistische" hinzugefügt wurde. Dies scheint mir ein typischer Vorgang des damals noch gewollten und in England weiter bestehenden organischen Zusammenhalts zu sein, sagt doch diese Bezeichnung eigentlich Methodist-anglikanische Kirche und bildete eine Art Kirchenzweig. Dies schiene mir einer genauen Untersuchung wert.

8 The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church, in America. With Explanatory Notes, by Thomas Coke and Francis Asbury. Tenth Edition. Philadelphia 1798, 28 f.

9 Lehre und Zuchtordnung der Bischöflich-Methodistischen Kirche (von 1804). Aus dem Englischen übersetzt. Auf Anrathen des Ehrw. Bischofs Asbury und der Philadelphischen Conferenz, unter Anweisung von Henrich Böhm, zum Druck befördert, Lancaster 1808, 10.

10 Glaubenslehre und Kirchen-Zucht-Ordnung der Evangelischen Gemeinschaft, Nebst dem Zweck ihrer Vereinigung mit GOTT und untereinander. Zweyte und verbesserte Auflage. Neuberlin 1817, 16.

den innerhalb von drei Wochen 40 000 Exemplare verkauft.[11] Wegen des öffentlichen Widerspruchs gegen Wesleys Position veröffentlichte er ein Jahr später eine weitere Schrift zu diesem Thema.[12] Welche Beachtung diese Äußerungen Wesleys wenige Jahre nach der Bostoner Tea-Party (1773) und während des Unabhängigkeitskriegs (1775-1783) fanden, kann man auch daran ermessen, dass sie sogar 1777 schon in deutscher Übersetzung in Helmstedt, 1784 in Bern, und zwei unabhängig voneinander herausgegebene Übersetzungen während der gleichen Zeit in Holland erschienen.[13] Wenn diese Stellungnahmen schon auf dem Kontinent soviel Beachtung fanden, wie viel mehr werden sie in Nordamerika Aufsehen erregt haben. Die nur wenige Jahre später organisierte Kirche hatte Grund genug, sich mit der Autorität der verfassunggebenden Konferenz *für die politische Entwicklung in Amerika* zu erklären. Thomas Coke und Francis Asbury (1745-1816), die beiden damaligen Bischöfe, kommentierten den neuen Artikel der Kirchenordnung mit biblischen Texten14, welche zur Anerkennung, zum Gehorsam und zur Fürbitte „für alle, die in Verantwortung stehen" aufriefen.

In den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch für Deutschland verbindlichen Ordnungen ist der traditionelle Text von 1784 beibehalten. Aber in den beiden Traditionen – also der bischöflichen Methodisten und der Evangelischen Gemeinschaft – ist der grundlegende Glaubensartikel mit Ergänzungen versehen. In der Ausgabe der *Evangelischen Gemeinschaft* von 1868, die in Nürtingen gedruckt wurde, ist der Text unter der ursprünglichen Überschrift „Von der Obrigkeit in den Vereinigten Staaten von Amerika" wie folgt weitergeführt:

> „... Auch erkennen wir die respectiven Obrigkeiten anderer Völker an, unter deren Schutz wir wohnen mögen. Ferner glauben wir, daß Krieg und Blutvergießen dem Evangelium und dem Geist Christi nicht gemäß sind."

Dieser Text wurde während des Nordamerikanischen Bürgerkrieges (1861-1865) von der Generalkonferenz von 1863 in Buffalo, N. Y., verabschiedet.[15] Die Anmerkungen der Kirchenordnung der Methodistenkirche von 1876 zeigen den deutlichen Trend zu Unterordnung und politischer Anpassung. Es heisst dort zu dem Artikel „Von der Obrigkeit in den Ver. Staaten von Nordamerika":

---

[11] A Calm Adress to Our American Colonies (Eine besonnende Anrede an unsere amerikanischen Kolonien) erschien zuerst 1775 und erreichte 14 Auflage in England, Schottland und Irland.

[12] Some Observations on Liberty (Einige Anmerkungen zur Freiheit), 1776, 3 Auflagen in Schottland, eine in England.

[13] Einzelheiten: *Karl Heinz Voigt*, John Wesley, BBKL Bd. 13, Bibliographie 952 f. (engl. Titel) u. 956 (Übersetzungen).

[14] Röm 13,1-7; Tit 3,1; 2.Petr 2,9-11; Jud 8 und 1.Tim 2,1 f.

[15] Die Glaubenslehre und Kirchenzuchtordnung der Evangelischen Gemeinschaft, Nürtingen 1868, 20.

„Hinsichtlich der bürgerlichen Ordnung halten wir es für die Pflicht jedes Christen und besonders jedes Predigers des Evangeliums, der höchsten Obrigkeit des Landes, in dem sie etwa wohnen, unterthan zu sein und alle löblichen Mittel zu gebrauchen, um Gehorsam gegen die bestehende Gerichtsbarkeit zu empfehlen; es wird darum von allen unseren Predigern und Mitgliedern, die unter britischer oder irgend einer anderen auswärtigen Regierung leben, erwartet, daß sie sich friedlich betragen und den Gesetzen Gehorsam leisten."[16]

Diese restriktiven Anweisungen kamen gerade den Gefühlen der deutschen Methodisten in Amerika sehr entgegen.

Sie waren in der Heimat oder unter dem Einfluss ihrer überwiegend frommen ausgewanderten Eltern in der Fremde in deutschem Geist erzogen und hatten Sympathien für den heimatlichen Pietismus, wie er sich in der politisch konservativen Erweckungsbewegung, der Inneren Mission und den Kirchentagen unter dem Einfluss von Friedrich Julius Stahl (1802-1861) und Moritz August von Bethmann Hollweg (1795-1877) entwickelt hatte, wie er sich in der von Ernst W. Hengstenberg (1802-1869) verantworteten Evangelischen Kirchenzeitung eine breite Öffentlichkeit suchte und später insbesondere von der Positiven Union vertreten wurde.[17]

Ab 1849 wurden aus dem Kreis der deutschsprachigen Prediger in Amerika „Missionare" in die alte Heimat gesandt. Um ihr Verhalten gegenüber Staat und Kirchen zu verstehen, sind einige weitere gesamtkirchliche Aspekte zu erwägen.

---

[16] Die Lehre und Kirchenordnung der Bischöfl. Methodistenkirche 1876 – Mit einem Anhang. Cincinnati/New York 1876, 26. Leider konnte ich nicht feststellen, ob dieses ein offiziell von der Generalkonferenz angenommener Text ist oder ob es eine von den deutschen Herausgebern angefügte Interpretation ist. Dann käme zuerst Wilhelm Nast in Frage, der das deutschsprachige Publikationswesen unter seiner Aufsicht hatte.

[17] Es fehlt eine frömmigkeitsgeschichtliche Studie über die theologische und spirituelle Bedeutung der Verwurzelung der deutschsprachigen Prediger der methodistischen Kirchen im 19. Jahrhundert in Amerika, die vielfach mit ihren Eltern ausgewandert sind und nicht nur lutherischen, reformierten oder römisch-katholischen Konfirmanden- bzw. Firmungs-Unterricht in Deutschland empfangen haben, sondern in nicht wenigen Fällen auch in pietistischer Frömmigkeit verwurzelt waren. Einige Hinweise hessische Auswanderer betreffend in: *Karl Heinz Voigt*, Amerika hin und zurück. Erfahrungen von hessischen Rückwanderern im 19. Jahrhundert. In: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (JHKGV), 52. Jg. (2001), 85-109 und *ders.*, Methodisten in der Hugenottenstadt Friedrichsdorf. In: JHKGV 54. Jg. (2004), 133-166 (beide mit Übersichten über hessische Auswanderer, die in Amerika methodistische Prediger wurden).

1.3.1 Sendung mit strategischen Vorgaben

Ihre Sendung ging von der gesamtkirchlichen Abteilung für Weltmission[18] aus. Also unterstanden sie den Regeln und Ordnungen der Weltmission, die ursprünglich für afrikanische Länder, für Indien und China formuliert waren.[19] In einem 24-seitigen „Missionary Manual" wurden die Ausgesandten über die Grundlagen wie über Qualifikation, Ausgaben, Verheiratung, Versorgung der Witwen, Wohnungs- und Möblierungs-, Visa- und Ausweisfragen usw. unterwiesen. Ein Kapitel befasste sich mit dem Verhalten des Missionars. Darin wurde zuerst über die Rücksichtnahme und brüderlichen Beziehungen zu Missionen der Schwesterkirchen gesprochen. Danach folgen Anweisungen zu dem Bereich, der hier unser besonderes Interesse findet. Es heißt dort:

> „Sei vorsichtig irgend etwas zu tun oder zu sagen, was dich in Widerspruch (collision) mit der rechtmäßigen Regierung der Region, in der deine Mission liegt, bringen kann. Nimm weder an rein bürgerlichen Auseinandersetzungen (civil disputes) noch an der Lokalpolitik des Landes teil, es sei mündlich oder in der Korrespondenz mit irgendeiner Person in der Heimat. Werde kein Sympathisant irgend einer Gruppe in einer öffentlichen Auseinandersetzung, sondern ‚Bitte für alle Menschen für ihr Wohl und ihre Erbauung'."[20]

Dieses „Manual" bestimmte das Verhalten der „Missionare" in Deutschland. Heinrich Nuelsen schilderte, wie er sein „Oktav-Pamphlet" auf der Schiffspassage nach Deutschland studierte und bemerkte:

> Das „Manual" für Missionare „wurde ihm in New York von der Missionsbehörde ... in die Hand gegeben, mit der Anweisung, es fleißig zu lesen und sich darnach zu richten; [es waren] also Instruktionen für sein Verhalten. Ein jeder scheidende Missionar erhielt ein solches bei seiner Abreise." Danach wies Nuelsen auf jene oben zitierte Passage hin und schrieb darüber:
>
> „Der Missionar wird unter anderem instruiert, alles zu vermeiden, was ihn mit der Obrigkeit in Konflikt bringen könnte, [und] sich nicht in die Politik des Landes zu mischen, in welchem er arbeitet..."[21]

---

[18] Die 1819 gebildete *Missionary Society* der Methodist Episcopal Church war nicht wie nach den Organisationsmodellen in Deutschland eine Gesellschaft am Rande oder in brüderlicher Verbindung zu einer Kirche, sondern die von der Gesamtkirche selber organisierte und geleitete, finanzierte und personell ausgestattete Abteilung (heute: Board of Missions).

[19] Theologisch kommt in der Gleichbehandlung ein wesentlicher Aspekt des Missionsverständnisses zum Ausdruck. Es entspricht der späteren Formulierung von „Einer Mission in sechs Kontinenten".

[20] Methodist Missionary Society, Manual for Missionaries and Superintendents of Missions under the care of the Methodist Episcopal Church, New York, Auflage von 1852, 15. Die letzte Formulierung knüpft ganz offensichtlich an 1.Tim 2,1 f. an: „... tue Bitte, Gebet und Fürbitte für alle Menschen ..., damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit."

[21] *Heinrich Nuelsen*, Erinnerungen aus den Fünfziger Jahren. In: Der Christliche Apologete, 60. Jg. (1898), 98 f. Zu Heinrich Nuelsen: BBKL, Bd. 6 (1993), 1052 f.

Damit ist der Rahmen für das politische Verhalten der Missionare in Deutschland abgesteckt. Es lässt sich in konkreten Situation nachweisen, wie sich die „Missionare" strikt an diese „Instruktionen" hielten.

1.3.2 Beschränkung auf die Mission

Es ist noch auf einen anderen Aspekt hinzuweisen. Die methodistische Kirche hatte noch keine mit deutschen Staatskirchen vergleichbare Infrastruktur, d. h. man konnte niemanden beauftragen, theologische Gutachten oder kirchliche Stellungnahmen vorzubereiten. Die Circuit-Rider waren unter dramatischen Bedingungen in einem urbanen Land jeweils vier Wochen unterwegs, um den neu ankommenden Siedlern das Evangelium zu bringen, die Kinder zu unterweisen und zu taufen, mit den Kranken zu beten, die Sorgen anzuhören, die ein Brief aus der Heimat ausgelöst hatte. Da war weder Notwendigkeit noch Zeit unter den amerikanischen Verhältnissen über Fragen wie Kirche und Staat zu reflektieren. Alles wurde bestimmt von der Dringlichkeit der Mission.

Es ist typisch, wie sich die amerikanische Kirchenlandschaft aus deutscher Sicht darstellte. Jedenfalls nicht als Missionsfeld, in dem es um die Menschen ging.

2. Zum Verhältnis des Methodismus zu den Kirchen

War das Verhältnis des Methodismus zum Staat durch die geschilderten Umstände bestimmt, so war im Verhältnis zu den Kirchen die dem Methodismus eingestiftete ökumenische Haltung grundlegend.

2.1 Ökumenische Gesinnung

John Wesleys bleibende Beziehung zur Anglikanischen Kirche ist für die Ekklesiologie im Methodismus von weitreichender Bedeutung. Seine Lehrpredigt über Ökumenische Gesinnung[22] (Catholic spirit) und sein 1750 in Dublin geschriebener Brief an einen römisch-katholischen Christen23 können an dieser Stelle nicht referiert werden, sie sind aber Zeichen des frühen ökumenischen Selbstverständnisses im Methodismus. Diese Haltung wirkte sich in dem „Manual" für Missionare aus. Sie wurden angewiesen, „auf jede ihnen mögliche Weise eine Bereitschaft zu geregelten und brüderlichen Beziehungen" zu achten.[24]

2.1.1 Zum Entschluss, Missionare nach Deutschland zu senden, kam es in der **Evangelischen Gemeinschaft** zögernd.[25] Aber da es trotz Selbst-

---

[22] *John Wesley*, Ökumenische Gesinnung, 1749. In: John Wesley. Die 53 Lehrpredigten, deutsche Übersetzung Stuttgart 1986, Bd. 1, 749-763.

[23] *John Wesley*, Ein Brief des Methodisten John Wesley an einen römisch-katholischen Christen von 1749, eingeleitet von *Karl Heinz Voigt*. In: Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information, Beilage in Nr. 47 v. 19.11.2002.

[24] Manual for Missionaries, 14 f.

[25] Johannes Nikolai, der 1850 als Missionar nach Deutschland gesandt wurde, schrieb 1849: „Die Notwendigkeit, Missionare von hier nach Deutschland zu sen-

zweifeln geschah, wollte man nicht in Konkurrenz zu den bestehenden Kirchen wirken, sondern „nur einen geringen Hilfszweig der verbündeten im Herrn bilden."[26] Die Kirche in den USA hoffte, „dass durch die Einrichtung einer Mission in Deutschland und eine genaue Bekanntschaft mit den Rechtgläubigen daselbst wir *als Gemeinschaft* wirksamer und nützlicher im Reiche Gottes werden können."[27] Hier spielten ganz offensichtlich pietistische Vorbilder des württembergischen Stundenwesens eine Rolle.

2.1.2 Die **Bischöflichen Methodisten** hatten ähnliche Ansätze. Sie waren nicht so sehr auf Württemberg konzentriert und hatten das Aufkommen der Erweckungsbewegung mit Sympathie beobachtet und daraus die Hoffnung auf eine geistliche Erneuerung durch eine „zweite Reformation" gesetzt. Daran wollten sie mitwirken. Ganz im Sinne methodistischer Theologie stand zunächst die Heilsverkündigung und nicht die Kirchenbildung im Vordergrund.

Neben der amerikanischen ist nun eine zweite Linie, die aus der **englisch-wesleyanischen Tradition** nach Württemberg wirkte, zu bedenken. Als der aus Württemberg stammende spätere „Missionar" Christoph Gottlob Müller sich in London einer methodistischen Gemeinschaft anschloss, hatte sie noch kein klares kirchliches Profil. In dieser Gemeinde wurde 1812, mehr als zwanzig Jahre nach John Wesleys Tod, erstmals ein Kind getauft. Kurze Zeit bevor Müller sich der Gemeinschaft anschloss, hatte sie 1807 „in einer Resolution festgeschrieben, dass nur, wenn kein Geistlicher der Church of England anwesend sei, die Prediger bevollmächtigt seien, die Sakramente zu verwalten." Dieses Selbstverständnis, „eine Gemeinschaft innerhalb der englischen Staatskirche sein zu wollen, war für Christoph Gottlob Müller aus dem Pietismus seines

---

den, wird wohl bei manchen die unwillkürliche Frage hervorrufen: Haben sie denn nicht das reine Evangelium? Sind denn keine treuen Prediger daselbst, um sie zu lehren? Beide haben sie. Sie haben das reine Gotteswort, auch offenherzige, treue und begeisterte Männer, welche die Wahrheit ungescheut verkündigen; doch es ist zu wahr, daß sehr viele Mietling, Diebe und Mörder der Schafe sind ... Rationalismus im strengsten Sinne des Wortes ist dort vorherrschend auf den hohen Schulen und auf der Kanzel; und nicht eher als bis Männer sich hervorheben, die daselbst die reine Wahrheit mit Wort und Tat, in Häusern und Kirchen, auf der Kanzel und auf der Straße verkündigen, eher wird wohl die Kirche sich keiner Reformation erfreuen. Männer müssen auftreten, welche die Leute besuchen, gesund oder krank, reich oder arm, nieder oder hoch; Männer, welche die Herde weiden, nicht gezwungen, sondern von Herzensgrund." *Johannes Nikolai*, Christlicher Botschafter 14. Jg. (1849), Neu-Berlin, Pa., 170 f. zit. n. *Paul Wüthrich*, Die Evangelische Gemeinschaft im deutschsprachigen Europa. In: *Karl Steckel* u. *C. Ernst Sommer* (Hg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1982, 149-211[149]. Zu J. Nikolai: BBKL, Bd. 6 (1993), 843 f.

[26] *C. G. Koch*, Christlicher Botschafter 15. Jg. (1850), 59 f. Zit. n. *Wüthrich*, 151.

[27] Christlicher Botschafter 15. Jg. (1850), 59 f. Bericht über die im Februar 1850 tagende Ostpennsylvanien-Konferenz. Zit. n. *Wüthrich*, 151.

Heimatlandes her sehr vertraut und dürfte ihm die Entscheidung leicht gemacht haben, sich den Methodisten ... anzuschließen."[28] In England entschloss sich die Gesamtheit der methodistischen Gemeinschaften erstmals 1836, als Müller schon einige Jahre in und um Winnenden missionierte, die eigenen Prediger zu ordinieren. Das Bild einer innerlandeskirchlichen Gemeinschaft, das viele Jahrzehnte John Wesleys ekklesiologisches Ideal war, bewahrten die württembergischen Wesleyaner mehrere Jahrzehnte (von 1831 bis 1872).

Daraus ergab sich ganz natürlich ihre Stellung zur Landeskirche. Sie wollten als christliche Gemeinschaft ihre Spiritualität unter deren Dach leben, ähnlich wie es andere Gemeinschaften bis hin zur landeskirchlich unabhängigen „religiösen Gemeinde" in Korntal seit 1819 ohne Widerspruch konnten. Müllers Anhänger verhielten sich „gegenüber der Landeskirche loyal und in der Teilnahme an [landeskirchlichen] Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern geradezu vorbildhaft."[29] Als Gemeinschaft war es nicht nötig, ein Verhältnis zum Staat zu entwickeln. Aktivitäten gegen die Wesleyaner gingen eher von Seiten des Staates aus. Der war durch die von der Landeskirche hervorgerufene Sorge erfüllt, Müllers Wirksamkeit gefährde auch staatliche Interessen. Eine eingesetzte Untersuchungskommission kam aber zu dem gerade gegenteiligen Ergebnis, so dass die Versammlungen „als eine Form religiöser Privaterbauung nicht verboten werden" konnte, wie man es von Seiten vieler Pfarrer gern gesehen hätte. Die Wesleyaner waren aus staatlicher Sicht, „solange sie sich im Rahmen ihrer eigenen Regeln bewegten, ... zu behandeln wie die pietistischen Versammlungen auch." Das war 1837 und wurde von Friedemann Burkhardt als „Die Anerkennung als Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche" angesehen, obwohl es sich lediglich um eine staatliche Duldung handelte.[30] Als 1872 in Württemberg durch den württembergischen König Karl (1864-1891) ein sog. Dissidenten-Gesetz unterzeichnet wurde, trat ein Wandel ein: die tatsächliche Anerkennung durch den Staat.[31] Damit trat aber das zwischenkirchliche Verhältnis in eine neue Phase.[32] Die Haltung der Wesleyaner stellte ihr „Vorsteher" John C. Barratt (1832-1892) am 23. September 1872 in einem Brief an das Konsistorium in Stuttgart klar. Er schrieb: Wir werden die neuen Freiheiten in Anspruch nehmen und

[28] *Friedemann Burkhardt*, Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland, AGP Bd. 43, Göttingen 2003, 121 f. Rezension in: ThLZ 131. Jg. (2006), 295-297. Zu C. G. Müller: BBKL Bd. 6 (1993), 234-237.

[29] *Burkhardt*, C. G. Müller, 253-260 [259].

[30] Ebd.

[31] Eine Anerkennung als „Privatkirchengesellschaft" erreichten die Wesleyaner 1885 in Bayern, nachdem die Bischöflichen Methodisten mit der Unterstützung des in Preußen akkreditierten amerikanischen Generalkonsuls Joseph A. Wright diesen Status schon 1883 erreicht hatten. Zu J. A. Wright: BBKL Bd. 14 (1998), 98-102.

[32] *Friedrich Fritz*, Das Eindringen des Methodismus in Württemberg. Stuttgart 1927, 104 ff.

zukünftig auch das Abendmahl austeilen. Er widerrief frühere Erklärungen die unter anderen gesetzlichen Verhältnissen gegeben wurden. Der Vorsteher Barratt fügte aber ausdrücklich hinzu, „daß er hiedurch durchaus keine feindliche Stellung gegen die Landeskirche einzunehmen beabsichtige, sondern wie bisher in christlicher Liebe und Brüderlichkeit für das gemeinsame Werk im Herrn fortwirken zu können glaube."[33]

Das Verhältnis der drei methodistischen Kirchen zu den jeweiligen Landeskirchen war im Ansatz von methodistischer Seite her keineswegs gespannt. Die Vorstellungen von innerlandeskirchlichen Gemeinschaften erwiesen sich zunehmend als unrealistisch. Als später vereinzelte Signale kamen, diese Frage zu diskutieren, gab es hinter die inzwischen entwickelten Ansätze von Gemeinde- und Kirchenbildung kein Zurück mehr. Die in früher Zeit mit dem Gedanken der Gemeinschaftsbildung von einzelnen Methodisten gegebenen Versprechen, auf eine Kirchenbildung zu verzichten, wurden später als Täuschung verstanden. Trotzdem ist das Verhältnis der methodistischen Kirchen zu den Landeskirchen im Ansatz nicht von Konkurrenz und feindlichem Denken bestimmt gewesen. Das gilt, soweit man nicht in unfreundlichen Auseinandersetzungen gezwungen war, sich klarer zu profilieren. Der Methodismus war nicht von einer Sendung erfüllt, die meinte, die bessere oder „richtigere" Theologie zu haben. Aber man war überzeugt, auf der Basis der reformatorischen Theologie die zeitgemäßere Praxis zu haben, die sie „vital religion" nannten. Die vom Methodismus ausgelösten Irritationen führten verständlicher Weise in den meisten Landeskirchen und, durch ihre staatlichen Einbindungen, auch von Seiten der Staaten zu zum Teil scharfen und bitteren Reaktionen. Sie bleiben aber am Rande des Themas, in dem es um die methodistische Perspektive geht.

3. Zwischenbilanz

Fünf Aspekte zur Frage methodistischer Sichten auf Staat und Kirche, die für die methodistische Mission in Deutschland im 19. Jahrhundert Bedeutung haben, werden noch einmal zusammengefasst. Ihre Interpretation erfolgt aus dem theologischen Selbstverständnis der Methodisten als „Missionskirche" bzw. „Missionsgemeinschaft" (Wesleyaner). Den missionarischen Ansatz des Kircheseins haben die verschiedenen methodistischen Kirchen mit geringen Unterschieden gemeinsam.

---

[33] Brief John C. Barratt an das Königlich evangelische Konsistorium vom 23. Sept. 1872 abgedruckt in: *Karl Heinz Voigt*, Die Wesleyanische Methodisten-Gemeinschaft in Deutschland. Eine Skizze ihre Geschichte unter besonderer Berücksichtigung ihrer Kirchwerdung, BGEmK 7, 1978, 36 f. Zu J. C. Barratt: BBKL, Bd. 15 (1999), 75-86.

3.1 Die Aufgabe der Missionare war nicht die politische Reformierung der Staaten, in die sie gesandt wurden, sondern die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat mit dem Ziel der geistlichen Erneuerung des Einzelnen. Die grundsätzliche Anerkennung des politischen Gemeinwesens und dessen sozialer Ordnung war eine Voraussetzung für eine erhoffte ungestörte Verkündigung. Unterordnung, Anerkennung und Respekt waren darum Voraussetzungen für die Mission.

3.2 Wie für die Missionare wurde auch von denen, die durch die Mission gewonnen wurden, Anerkennung des politischen Gemeinwesens und dessen sozialer Ordnung sowie Unterordnung unter die staatlichen Gesetze erwartet. Die entstehende Gemeinschaft sollte nicht als eine aus dem Ausland gesteuerte Protestgemeinschaft in den Verdacht geraten, das normale staatliche und gesellschaftliche Leben zu beunruhigen, was die Mission gefährdet hätte.

3.3 Die Anweisung an die Missionare, sich selber weder politisch zu betätigen, noch sich zu politischen Entwicklungen zu äußern und Partei für eine Sache zu ergreifen, noch über innenpolitische Konflikte ins Ausland, auch nicht in privaten Briefen, zu berichten, war eine Konsequenz aus den vorhergehenden Positionierungen. Die Besorgnis vor Veröffentlichungen konnte nur den Grund haben, die Mission nicht durch den Eindruck eines subversiven politischen Imperialismus zu gefährden. Jeder Staat ist äußerst sensibel, wenn es um seine „inneren Angelegenheiten" geht. Die Verkündigung des Heils musste vor allem anderen gesichert werden.

Die innerhalb Englands seit dem 18. Jahrhundert durch die Wesleyaner geübte öffentliche Kritik an gesellschaftlichen Zuständen auch die die Mitbegründung der Arbeiterbewegung und die Kritik an herrschenden sozialen Ungerechtigkeiten wurde von dort nur in sehr eingeschränktem Maße nach Deutschland „exportiert" (Rolle der Frau, Sonntagsruhe und positive Bewertung der 1848er Revolution).

3.4 Das Verhältnis zu den Schwesterkirchen war durch die Anweisung an die Missionare bestimmt: Sie sollten Rücksicht nehmen und geschwisterliche Kontakte suchen. Dieser Schritt war für die Methodisten leicht zu gehen. Sie haben in ihren theologischen Akzenten keine Themen, die sie mit anderen in Konflikt bringen mussten, wie vergleichsweise die ausschließliche Anerkennung der Taufe von Glaubenden, die Feier des Sabbats als Ausdruck des Glaubensgehorsams oder die Verweigerung des Eides aus Gewissensgründen. Die „Missionskirche" ist eben nicht, wie die Reformationskirchen und andere Freikirchen im Protest gegen andere Kirchen entstanden, sondern in der Hinwendung zu „den Verlorenen". Unter diesen Voraussetzungen war es bereits im 19. Jahrhundert leicht, vom eigenen Selbstverständnis her eine ökumenische Denomination zu sein.

3.5 Das Fehlen einer klaren Ekklesiologie wird bis heute zu den Schwächen des Methodismus gezählt.[34] Auch dieser Tatbestand hat es den methodistischen Missionaren in ihrem Verhältnis zu anderen Kirchen in Deutschland zugleich leicht und schwer gemacht. Der Wesleyanische Methodismus versuchte zuerst, die englische Disposition einer ungeklärten innerkirchlichen Gemeinschaft, wie sie in England durch John Wesleys Haltung gegenüber der Anglikanischen Kirche entstanden war, auf Württemberg zu übertragen. Aber die englischen kirchlichen Verhältnisse mit einer lebendigen Dissentertradition waren nicht übertragbar. Durch den unreflektiert übernommenen Ansatz entstanden viele Probleme, Missverständnisse und Auseinandersetzungen zwischen den Wesleyanern und der Württembergischen Landeskirche, die sich – weil sie Staatskirche war – auch auf die Beziehungen zum Staates auswirkten, der hier und da durch die Polizei, Behörden und Gerichte aktiv wurde.

Ein klares ekklesiologisches Profil hätte Missverständnisse vermieden, aber auch ein positives Verhältnis, das die Wesleyaner gesucht haben, unter andere Voraussetzungen gestellt.

Die den Wesleyanern folgende Evangelische Gemeinschaft und die Bischöflichen Methodisten fanden diese Lage vor, verschärften sie aber durch eine nach und nach stärker gemeindebildende Tendenz und der schließlichen Abkehr vom ursprünglichen Konzept einer innerlandeskirchlichen Gemeinschaft.

4. Zu welcher Haltung fanden die Methodisten in Deutschland?

4.1 Zur methodistischen Sicht des Staates

Die grundsätzliche Ablehnung der Verbindung von Thron und Altar hat oft zu der Annahme geführt, die Methodisten hätten generell ein negatives Verhältnis zum Staat. Diese Vermutung entbehrt jeder Grundlage. Die theologische Ethik innerhalb des Methodismus war immer bemüht, gesellschaftliche Verantwortung sowie staatliche Rechte und Pflichten zu beschreiben und zu würdigen. Aus heutiger Sicht hätte man sich eine staatskritischere Haltung gewünscht. Sie wurde aber auf der Grundlage des oben dargelegten Selbstverständnisses lange Zeit nicht entwickelt.

Der zur Methodistischen Kirche gehörende Theologe und zeitweilige Lehrer im Predigerseminar der Kirche – zunächst in Deutschland und später in Amerika – Carl Friedrich Paulus (1843-1893) hat in seiner Ethik dem Thema Staat ein umfassendes Kapitel gewidmet.[35] Wesen und Aufgabe des Staates als organisierte Rechtsgemeinschaft sei es, jeden Bürger

[34] *Walter Klaiber*, Vom Nutzen methodistischer Theologie. In: Theologie für die Praxis, 31. Jg. (2005), 15.

[35] *Carl Friedrich Paulus*, Das christliche Heilsleben. Eine populäre Darstellung der Christlichen Sittenlehre, Cincinnati 1890, 305-347. Zu C. F. Paulus: BBKL, Bd. 7 (1994), 94-96.

durch staatliche Rechte zu schützen und die materielle, geistige und sittliche Hebung des Volkes zu fördern.

Dafür, schrieb er 1890, stellen vier „unveräußerliche Menschenrechte" den Rahmen her:

1. Das Recht auf Leben, verbunden mit dem Recht auf Bildung und Erziehung;
2. die Würde der Person mit dem Recht der Gleichheit für alle vor dem Gesetz;
3. das Recht auf Freiheit als Ausdruck der freien Selbstbestimmung, die durch die sittliche Ordnung der Gesellschaft begrenzt wird und
4. das Anrecht auf den Schutz des persönlich erworbenen Eigentums.

Die Grenzen des sog. „christlichen Staates" sah er darin, dass dieser wie im Alten Bundesvolk eine Theokratie sein müsse, aber gegründet auf der Basis der Liebe und geordnet nach der neutestamentlichen Offenbarung und regiert von Trägern des Geistes. Dieses sei aber unrealistisch. Der „moderne christliche Staat", der sich „auf den christlichen Volksgeist und die christliche Volkssitte" gründe, sei permanent „den Schwankungen der Volksmenge preisgegeben, welche beliebig eine christliche Staatsordnung einführen oder abschaffen könne".[36] Den Begriff des „christlichen Staates" selber stellte er nicht in Frage.

Religionsfreiheit war für ihn Ausdruck der „freie[n] Selbstbestimmung in Sachen des Gewissens". Den christlichen Staatsangehörigen könne der Staat andererseits keinen Zwang in der Ausübung ihrer religiösen Kulte auferlegen.

Das Verhältnis von „Obrigkeit und Unterthanen"[37] sei bestimmt durch Römer 13: „Jedermann sei Unterthan der Obrigkeit ... denn ... es ist keine Obrigkeit ohne von Gott..." „Nach diesen Worten", folgerte Carl F. Paulus, „ändert an der Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit weder die jeweilige Form einer bestehenden Staatsgewalt etwas, noch der Charakter ihrer Träger. ‚Von Gottes Gnaden' ist dem Christen der vom Volk erwählte Präsident einer Republik ebenso wohl, wie der durch Geburt zur Herrschaft berufene Monarch." Eine Präferenz für eines der beiden politischen Systeme gab der inzwischen in Amerika deutschsprachige Pastoren ausbildende Paulus nicht zu erkennen.

Als Theologe der *Evangelischen Gemeinschaft* vertrat Anton Huelster (1837-1913) die Position, dass die Kirche unabhängig davon, ob sie wie in Europa Staatskirche, oder wie in Amerika „der eigenen und vom Staate unabhängigen Entwicklung überlassen" sei, „in herrschender und in dienender Stellung mehr oder weniger ihren Aufgaben genügen kann..., daß sie aber bei voller Freiheit des Glaubens und Lebens und bei selbst-

[36] Ebd., 310 f.
[37] Ebd., 312-316.

ständiger vom Staate unabhängiger Verfassung ihre göttliche Eigenthümlichkeit am besten wahren und ihre göttliche Mission am erfolgreichsten lösen kann, das ist aus Geschichte und Erfahrung besonders der Gegenwart klar ersichtlich, solche Stellung daher auch mit Gottes Willen und der Schrift am meisten im Einklang." Huelster privilegierte also deutlich die staatsfreie Kirche, zeigte aber kein Interesse an einer Auseinandersetzung mit dem Staat oder der Kirche, um deren öffentlichen Stellung zu verändern. „Das Verhältnis der freien Selbstbewegung in und neben dem Staat, wie es in Amerika besteht...", erschien ihm als ideal. Er sah gerade in der Freikirche für den Staat einen Gewinn, „indem sie lebendige Glieder des Leibes Christi, also wahre Christen anwirbt, [weil] ihr Absehen gleichzeitig darauf gerichtet [ist], dem Staat gute Bürger zu erziehen... Daß die Liebe, welche in der goldenen Regel einen sprechenden Ausdruck findet und deren Verkörperung sie sein soll, zum Grundgesetz des Staates erhoben wird, diesen selbst zu einem herrlichen Friedens- und Glücksstand führen und die großen Gefahren des Socialismus, Anarchismus und Nihilismus beseitigen würde, ist gewiß und beweist wie eng das Wohl des Staates mit dem ihrigen verknüpft ist."[38] Huelster sah in der Kirche keinen staatskritischen Partner, sondern einen dem Staat „gute Bürger" erziehenden Helfer. Diese christlichen Bürger wiederum seien in der Lage, den Staat in „einen herrlichen Friedens- und Glücksstand [zu] führen", der andere Gefahren beseitigen kann. Auf diese Weise sei das Wohl des Staates mit dem ihrigen eng verknüpft. Huelster sah nicht den religionsneutralen und weltanschaulich neutralen Staat, sondern verknüpfte Staat und Kirche zu einer beiderseitigen Interessengemeinschaft.

Die Methodisten in Deutschland konnten als Untertanen der damaligen Obrigkeit folgen, weil dieser Gehorsam einerseits im Trend der hiesigen gesamtprotestantischen Ethik lag und weil sie vor allem dem gebietenden biblischen Wort Gehorsam zu leisten meinten. Ihre eigenen Erfahrungen und die Entwicklung des Verhältnisses der eigenen Gemeinden zum Staat wären Ursache genug gewesen, aufzubegehren und im Protest eigene Forderungen nach Veränderung in den Raum zu stellen. Aber die Glieder einer Kirche, die innerkirchlich zu Gehorsam und Treue angehalten wurden und die gesellschaftlich selber unter Druck standen, weil sie entweder als Sektierer,[39] oder in der Zeit des Kulturkampfes als katholisch, als

---

[38] *Anton Huelster*, Die Christliche Glaubenslehre vom Standpunkt des Methodismus. Cincinnati 1888, 535 f. Anton Huelster war Professor für Systematische Theologie am Ausbildungsinstitut der Evangelischen Gemeinschaft in Naperville/Illinois.

[39] Sektierer waren die Methodisten aus vielen landeskirchlichen Sichten, katholisch waren sie, weil sie damals in den Gottesdiensten kniend beteten und die Gespräche in „Klassversammlungen" als „Ohrenbeichte" verdächtig wurden, sozialdemokratisch waren sie wegen ihrer innerkirchlichen demokratischen Gemeindepraxis und der internationalen Beziehungen, durch die sie leicht als Umstürzler zu verdächtigen waren.

sozialdemokratisch oder als ausländisch ausgegrenzt wurden, hatten weder Mut noch Kraft, sich dem Staat zu widersetzen und ihre missionarischen Absichten einer Gefahr auszusetzen.

4.2 Konkrete Erfahrungen im Verhältnis zum deutschen Staat

Angesichts ihrer Erfahrungen mit den staatlichen Gesetzen und Ordnungen wären Widerspruch und Aufbegehren aus heutiger Sicht durchaus theologisch begründbar gewesen.

Von einer „Würde der Person mit dem Recht der Gleichheit vor dem Gesetz für alle", wie es C. F. Paulus als ein „unveräußerliches Menschenrecht" formuliert hatte, war man im Kaiserreich noch weit entfernt. Die methodistischen Kirchen hatten trotz intensiver Bemühungen in der Mehrzahl der deutschen Bundesstaaten keine rechtliche Anerkennung erreichen können. Diese Rechtlosigkeit hatte auch Konsequenzen für die bürgerlichen Rechte ihrer Mitglieder.[40] Sie waren von staatlichen Ämtern ausgeschlossen, konnten öffentliche Berufe im Staatsdienst nicht ausüben, mussten hinsichtlich der Einberufung zum Militär und ihres Status innerhalb desselben Besonderheiten, z. B. beim Eid auf die Staatstreue, hinnehmen, und alle waren fiskalisch in ungerechtfertigter Weise in Anspruch genommen. Trotz aller rechtlichen Beschneidungen wurde unter Berufung auf Römer 13 am „Gehorsam" gegenüber der Obrigkeit festgehalten. Der fehlende Rechtsstatus und der vorhandene staatliche Rechtsrahmen brachten die Methodisten in außergewöhnliche Situationen. Um der fehlenden Rechtsgestalt willen konnte die Kirche durch ihre Konferenzen weder Grund und Boden noch Immobilien erwerben. Also tat sie es über einzelne Personen, Prediger der Kirche oder vertrauenswürdige Gemeindeglieder. Um das im Privatbesitz befindliche kirchliche Eigentum zu sichern, musste, z. B. für den Todesfall des rechtlich in einem Grundbuch eingetragenen Besitzers Verträge abgeschlossen werden, damit das Kirchenvermögen nicht in die individuelle Erbmasse fiel. Schließlich beschritt zuerst die Evangelische Gemeinschaft den ungewöhnlichen Weg, das kirchliche Vermögen durch die Bildung einer „Aktiengesellschaft" personenunabhängig zu sichern. Das war möglich, weil dieser Rechtsstatus unabhängig von einer Regierung erlangt werden konnte. Das brachte aber wieder neue Probleme. Ein Kirchenglied hatte z. B. die eigene Gemeinde in ihrem Testament bedacht. Das Erbrecht machte aber Einschränkungen hinsichtlich der Erbberechtigung. In Berlin wurden die staatlichen Behörden auf einen solchen Erbfall durch das kirchliche Konsistorium hingewiesen.[41] Noch schmerzlicher, ja geradezu tragisch waren Szenen bei der Beerdigung auf Friedhöfen, die im Besitz von Landeskir-

[40] Die Unterschiede in den einzelnen Staaten sind bisher nicht erforscht. Es kann auch im Rahmen dieses Beitrag keine Differenzierung erfolgen. Vgl. dazu: *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen im 19. und 20. Jahrhundert, KGE III/6, Leipzig 2004, 121-124.

[41] Ev. Zentralarchiv (EZA), Berlin, Best. 7/Gen. XII, 120.

chen waren. Die gerichtlichen Auseinandersetzungen, manchmal durch mehrere Instanzen hindurch, gehören zu den bittersten Erfahrungen mancher Familien und ihrer Prediger.[42] Dieses Problemfeld liegt schon auf der Grenze zwischen Staat und Kirche, wäre doch da, wo eine kirchliche Regelung nicht zu erreichen war, es Aufgabe des Staates gewesen, eine neue Rechtslage herbeizuführen, entweder durch die gesetzliche Öffnung von kircheneigenen Friedhöfen oder durch die Bereitstellung staatlicher Friedhöfe, wie es in einigen Städten geschah.

Wo die methodistischen Kirchen rechtlos waren, konnten sie nicht als Partner des Staates auftreten. Wenn sie sich auf ihren Rechtsstatus im Ausland beriefen, waren die staatlichen Behörden rechtlich überfordert.[43]

Die methodistische Sicht des Staates war klar. Er hatte alle Macht. Die Regierungen waren göttlich legitimiert. Darum, schrieb Carl F. Paulus, „ändert an der Pflicht zum Gehorsam gegen die Obrigkeit weder die jeweilige Form einer bestehenden Staatsgewalt etwas, noch der Charakter ihrer Träger."[44] Vielleicht war es im Rückblick auf seine Erfahrungen in Deutschland formuliert, wenn er an anderer Stelle schrieb: „Der Christ mag die Mängel einer bestehenden Regierungsform noch so klar erkennen, er wird sich dadurch doch keinen Augenblick in dem Gehorsam und der Treue gegen dieselbe wankend machen lassen."[45] Zu dieser Hinführung zu Gehorsam und Treue, die sich in einem zunehmenden „Kaiserkult" in den methodistischen Zeitschriften[46] und an den Konferenzen[47] ausdrückte, kam die Aufforderung zu politischer Abstinenz.

---

[42] Der Fall von Hinrich (z. T. Heinrich) Bargmann (1875-1953) z. B., dessen „Vergehen" (Hausfriedensbruch) durch eine Beisetzung vier Instanzen beschäftige, ist gut dokumentiert: EZA 7/Gen. XII.60.

[43] Noch in einem Bericht von 1883, den die Königliche Regierung für den Schwarzwaldkreis an das Stuttgarter Ministerium des Innern gab, wird unter Betreff angeführt: „das wiederholte Gesuch der Missionsgesellschaft der evangelischen Association für Nordamerika um Dispensation von dem für die todte Hand bestehenden Verbot des Gütererwerbs. Hauptstaatsarchiv Stuttgart Best. E151/02 Innenministerium Rechtssachen, Staatsangehörigkeit (1802-1945) Bü 855 K

[44] *Paulus*, Heilsleben, 312.

[45] Ebd., 313.

[46] Die Wochenzeitschrift *Der Evangelist* erschien z. B. 1888 zweimal mit schwarzer Umrandung und brachte ausführliche Nachrichten und Berichte über das Ableben von Wilhelm I und Friedrich III. Die in Zwickau tagende Konferenz schickte zur Thronbesteigung Wilhelms II. folgendes Telegramm: „Sr. K. K. Majestät Kaiser Wilhelm II. – Die in hiesiger Stadt zu ihrer Jahreskonferenz versammelten 65 Prediger der Bischöfl. Methodistenkirche in Deutschland sprechen Euerer K. K. Majestät die tiefste Teilnahme aus an der schweren Heimsuchung, die nach Gottes unerforschlichem Ratschluß über unser deutsches Kaiserhaus und über das ganze deutsche Vaterland gekommen ist, und erflehen zugleich für Se. K. K. Majestät unsern in tiefster Ehrfurcht geliebten Kaiser Wilhelm II. zu Höchstdesselben Thronbesteigung von dem dreieinigen Gott Heil und Segen! Im Auftrag: Bischof W. F. Mallalieu , Vorsitzender; H. Mann, Schriftführer." In: Der Evangelist 39. Jg. (1888), 220.

[47] *Paul Gustav Junker*, Direktor am Frankfurter Predigerseminar der Methodistenkirche, hielt zur Feier des 25jährigen Regierungsjubiläums Sr. Majestät Kaiser Wilhelms II während der Tagung der Norddeutschen Konferenz der Bischöflichen

Arnold Sulzberger, Systematischer Theologe am methodistischen Predigerseminar in Frankfurt a. M., veröffentlichte 1880 zu den bereits erwähnten weltweit verpflichtenden „Glaubensartikeln" der Kirche einen Kommentar. Im Blick auf den 1784 in Baltimore für die amerikanischen Verhältnisse ergänzten Artikel XXIII stellte er zunächst den Vorrang des Gehorsams gegenüber „dem König aller Könige" heraus. Der Obrigkeit eines Landes seien Christen untertan, „so lange dieselben Nichts verlangen, was offenbar wider das deutliche Gebot des Herrn und gegen ihr Gewissen streitet." Danach führte Sulzberger weiter aus: „Da der Staat für das geistige und zeitliche Wohl seiner Bürger zu sorgen hat, so liegt jedem Christen, und namentlich jedem Prediger des Evangeliums die Pflicht ob, die Regierung in dieser ihrer Aufgabe zu unterstützen, und namentlich in einem treuen Wandel im Gehorsam gegen Gottes Gebot seinen Nebenmenschen ein gutes Beispiel zu geben. Trotz der alle Menschen umfassenden Liebe, hat doch der Christ gegen sein Vaterland ganz besondere Verpflichtungen. Dabei hat sich aber die Kirche als solche, wie deren Diener aller politischen Bestrebungen zu enthalten."[48] Da klangen Paul Gustav Junkers (1854-1919) Töne anlässlich des Kaiserjubiläums 1913 schon ganz anders. Im Großen Saal der Königsberger Stadthalle sagte er angesichts der Diskussionen um die zukünftige Verfassung der Staatskirchen u. a.:

> „Als Methodisten steht es uns nicht zu, uns in die Angelegenheit einer anderen Kirchengemeinschaft einzumischen. Aber als Christen und Bürger desselben Staates darf es uns nicht gleichgültig sein, wie die Verfassung eines so großen, viele Millionen Seelen umfassenden Kirchenwesens sich gestalten wird. Wohl hängt die Gesundheit und Kraft einer Kirche nicht in erster Linie von ihrer Verfassung ab, sondern davon, daß der heilige Geist Gottes in ihr lebt und wirkt ... Aber die Verfassung ist keineswegs Nebensache. Sie muss dem Wesen der Kirche entsprechen, aus ihrem Geist geboren werden. Sonst entsteht wohl eine Organisation aber kein Organismus und um unseres Volkes willen müssen wir wünschen, daß die heutige Staatskirche eine wirklich freie Kirche werde, eine Kirche im Sinne des Neuen Testaments. Auch liegt es uns am Herzen, dass die in unserer Verfassung verheißene Religionsfreiheit vollständig durchgeführt werde und jede Benachteiligung oder Zurücksetzung eines Bürgers um der Religion willen aufhöre. Das kann nur geschehen, wenn man zum freikirchlichen System übergeht, das weder eine Bevorzugung der einen, noch eine Benachteiligung der andern Kirche duldet, wo keine staatliche Behörde mehr darüber befinden will, auf welcher Seite die Wahrheit ist, sondern allein das Leben entscheidet, wo der Beweis des Geistes und der Kraft vorhanden ist. Jede Religionsgemeinschaft kann sich dann diejenige Verfassung geben, die ihrem Wesen entspricht und ihr als die beste und zweckmäßigste erscheint."[49]

Methodistenkirche zu Königsberg in Preußen einen Vortrag über „Die Aufgabe des Methodismus in Deutschland", Bremen 1913; Junker fragte „was wir deutschen Methodisten unserem Vaterlande schuldig sind." ebd., 8.

[48] *Arnold Sulzberger*, Erklärungen der Glaubensartikel und Hauptlehren der Methodistenkirche, Bremen o. J. (1880), 115 f.

[49] *Junker*, Die Aufgabe des Methodismus, 21.

Diese Linie nahm der über den deutschen Sprengel der weltweiten Methodistenkirche aufsichtführenden Bischof John L. Nuelsen (1867-1946) auf. Als 1918/19 die Monarchie durch die Republik abgelöst wurde, hatten die Methodisten die Chance, die um 1917 herum in seiner Schrift *Der Methodismus* nach dem Kriege formulierten Gedanken aufzunehmen. Der Bischof hatte darin die Weichen für die kommenden politischen Veränderungen gestellt, die er – anders als sonst allgemein im protestantischen Bereich – begrüßte. Er hat darin die Glieder der methodistischen Kirche aufgefordert, die neuen Möglichkeiten positiv zu nutzen.

4.3 Das Verhältnis zu den Kirchen

Es kann hier nur um die Tendenz des Verhältnisses zu den evangelischen Landeskirchen gehen. Der Blick auf den Katholizismus wie auch auf die anderen Freikirchen, die beide bisher nicht untersucht sind, übersteigen die Möglichkeiten dieses Beitrages. Es muss einer späteren Tagung vorbehalten bleiben, diesen Fragen nachzugehen.

4.3.1 Beobachtungen, Kontakte und Besuche

In Amerika wurden die Veränderungen in den heimatlichen Landeskirchen durch die Erweckungsbewegung aufmerksam verfolgt. Der methodistische Prediger Adam Miller (1810-1901) schrieb 1859 über den Wandel in Deutschland: „Ein neues spirituelle Leben verbreitet sich durch die Staatskirche und das Licht der Wahrheit des Wortes vertreibt allmählich die Wolken der rationalistischen Philosophie."[50] Wilhelm Nast[51] (1807-1899), ein Tübinger Theologe, berichtete regelmäßig in seiner Wochenzeitung *Der Christliche Apologete*, die in Cincinnati erschien, über die Entwicklungen in der Heimat. Als er 1844/45 Deutschland besuchte, kehrte er bei früheren Mitstudenten und Freunden ein, so bei Wilhelm Hoffmann (1806-1873), zu dieser Zeit bei der Basler Mission, wo er fast zehn Tage blieb. Er traf Prälat Sixt Karl Kapff (1805-1879) und sicher auch seinen alten Freund Eduard Mörike (1804-1875). Sein Plan, auch Halle zu besuchen, deutet auf Friedrich A. G. Tholuck (1799-1877) hin, bei dem einige amerikanische Methodisten gerne studierten. In Berlin suchte er den Prediger der Elisabeth-Gemeinde, Eduard Kuntze (1799-1862)[52] auf, dessen persönlicher Gast er auch 1857 während der Weltkonferenz der Evangelischen Allianz wieder war. In Berlin traf er auch mit Johannes E. Goßner (1773-1858) zusammen. In Hedelfingen ließ der dortige Pfarrer Georg Rudolf Mann (1809-1857) ihn am Sonntag predigen. Die wohl

---

[50] *Adam Miller*, Experience of German Methodist Preachers. Collected and arranged by Rev. Adam Miller, M. D., Cincinnati 1859, 4.

[51] Zu Wilhelm Nast: *Christoph Raedel*, Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche, KKR 47, Göttingen 2004.

[52] Zu Eduard Th. W. Kuntze: BBKL, Bd. 4 (1992), 826-828.

intensivsten Kontakte hatte er mit dem Winnender Wesleyanischen Prediger Christoph G. Müller (1785-1858). Kurz vor seiner Rückreise besuchte er die beiden aktiven Bremer Pastoren Georg G. Treviranus (1788-1868) und Friedrich Mallet (1792-1865), bei denen er offene Türen fand. Die Reise Nasts macht zweierlei deutlich: Als Methodist kannte er keine Vorbehalte gegenüber landeskirchlichen Pastoren in Deutschland. Andererseits bemerkte er besonders in Württemberg, dass die Verunsicherung ihm gegenüber erheblich war, nur weil er Methodist geworden war.

Als 1849 mit Ludwig S. Jacoby der erste bischöflich-methodistische Missionar nach Deutschland gekommen war, fand er in Bremen schnell Kontakte zu Mallet und Treviranus. Als er in Hamburg Johann H. Wichern (1808-1881) und Johann G. Oncken (1800-1884), den führenden Baptisten, besuchen wollte, traf er sie nicht an. Er kehrte bei dem irischen Judenmissionar James Craig (1818-1899) und natürlich bei dem Methodistenprediger und Seemannsmissionar Middleton ein, der aus London gesandt war. In Berlin nahm der Superintendent und Leiter der Mission in Deutschland den Kontakt zum amerikanischen Generalkonsul Joseph A. Wright auf. Wright gehörte der Methodistenkirche an und seine Frau hatte eine wichtige Rolle in der amerikanischen Heiligungsbewegung gespielt. Ein bewegender Besuch muss es bei Professor Johann A. W. Neander (1789-1850) kurz vor dessen Tod gewesen sein. Zwei aus dem Judentum kommende Christen begegneten sich durch die Vermittlung des Neanderschülers Professor Justus Ludwig Jacobi (1815-1888). Jacoby besuchte auch Pfarrer Kuntze und natürlich „Vater Goßner". Das ganze Kontaktnetz vorzustellen ist unmöglich. Jacoby reiste zu Missionsfesten nach Basel, besuchte Jahresfeste der Inneren Mission, klopfte an die Tür bei den „Anstalten" der Inneren Mission und einer ganzen Reihe von Diakonissenhäusern, auch in der Schweiz und in Straßburg. Seine Teilnahmen an Kirchentagen und Kongressen der Inneren Mission bedürften einer eigenen Darstellung. 1851 in Elberfeld erlebte er den Protest des Kirchentags gegen die Religionsfreiheit im Großherzogtum Oldenburg mit. Gerade dort waren die Methodisten aber sehr aktiv. Dagegen waren sie südlich des Stadtstaates Bremen, im Königreich Hannover und in der nahegelegenen braunschweigischen Enklave Thedinghausen, des Landes verwiesen. In seinen Briefen schwieg Jacoby über die Elberfelder Kirchentags-Entscheidung. Er wollte sich nicht in politische Fragen einmischen und schon gar nicht öffentlich darüber berichten.

4.3.2 Keine Parteinahme in politischen Fragen und keine Briefe mit brisanten Themen

Man muss Jacobys Verhalten, zu Konflikten wie 1851 in Elberfeld keine Stellungnahmen abzugeben, als eine Folge der Anordnung der Missionsbehörde verstehen. Gerade die dort geführte scharfe Debatte um die Reli-

gionsfreiheit macht das deutlich. Als in Verbindung mit der englischen Allianz dort dieses in Deutschland unangenehme Thema Religionsfreiheit auf die Tagesordnung kam und sich sogar in einer Parallelveranstaltung die Befürworter der Religionsfreiheit formierten, verurteilte Jacoby ihre kämpferische Aktivität.[53] Bald nach dem Kirchentag in Elberfeld kam es in Homburg vor der Höhe zu einem von der englischen Evangelischen Allianz veranlassten Menschenrechtskongress in Sachen Religionsfreiheit. Die Rolle der Methodisten entsprach genau dem Anforderungsprofil des „Manual" der Missionsbehörde. Jacoby reiste nicht dorthin, obwohl er oft im benachbarten Friedrichsdorf einkehrte.[54] Ludwig Nippert, Prediger in Frankfurt, nahm lediglich als Beobachter teil. Dagegen waren die in Frankreich von England aus wirkenden wesleyanischen Methodisten durch Superintendent Charles Cook offiziell vertreten.[55] Über diese bemerkenswerte Konferenz findet sich in der methodistischen Presse jener Zeit keine Andeutung. Schon aus der Bremer Erfahrung hatte Jacoby in seinen Briefen und Berichten weder etwas über die Feindschaft des rationalistischen Bremer Liebfrauenpastors Rudolf Dulon (1807-1870) noch über ein von den Bremer Behörden ohne Veranlassung der Methodisten eingeleitetes Gerichtsverfahren gegen einige Männer, die die methodistischen Gottesdienste in Vegesack gestört haben und verurteilt wurden,[56] berichtet. Als 1860 mit einem Synodalausschreiben sich erstmals eine offizielle Stimme durch die Württembergische Evangelische Kirche über „das Auftreten methodistischer Sendboten"[57] in ihrem Land äußerte, erfolgte der Widerspruch nicht durch einen Methodisten, sondern durch Philipp Paulus (1809-1878), einen Geistlichen der dortigen Landeskirche. Eine dazu von Paulus herausgegebene Broschüre druckte Jacoby über vier Ausgaben der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Der Evangelist* nach.[58] Jacoby selber ließ es bei einer sehr knappen Einleitung bewenden, in der er zu einer Art Selbstschutz auf die „Einsendung" hinwies. Von den sieben aus Amerika nach Deutschland zurückgekehrten metho-

[53] *Karl Heinz Voigt*, „Menschenrecht Religionsfreiheit": Thema der Internationalen Evangelischen Allianz und des Deutschen Evangelischen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *ders.* u. a., Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa, Wetzlar 2004, 37-73.

[54] *Karl Heinz Voigt*, Methodisten in der Hugenottenstadt Friedrichsdorf, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, 54. Jg. (2003), 117-150.

[55] *Karl Heinz Voigt*, Die „Homburg Conference" für Religionsfreiheit von 1853. In: *Lena Lybaek* u. a. (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken, FS für E. Geldbach, Münster 2004, 492-503. Zu Ch. Cook: BBKL, Bd. 15 (1999), 422-425.

[56] Staatsarchiv Bremen, Best.: 2-D.17 b 4 , auch: 2-P 13 b 7 h.

[57] Synodal-Ausschreiben des württembergischen evangelischen Consistoriums und der Synode in Kirchen- und Schulsachen. Nr. 64, 23. 4. 1860, 522-528.

[58] *Philipp Paulus*, Das jüngste Synodal-Ausschreiben betreffend das Auftreten methodistischer Sendboten in Württemberg. Eine geschichtliche Berichtigung und Beleuchtung. Ludwigsburg 1860. Auch in: Der Evangelist, 11. Jg. (1860), 2099 f., 2108 ff., 2117 f. u. 2125 f.

distischen „Missionaren" war es nur Ludwig Nippert (1825-1894), der bei drei Gelegenheiten auf die polemischen Schriften antwortete, zuerst 1866 nach 15jährigem Wirken in der alten Heimat.

4.3.3 Umschwung durch „Einheimische"?

Eine bisher noch nicht diskutierte These[59] ist, dass die Situation sich änderte, als die erste Generation in Deutschland gewonnener Prediger sich nicht unter den Vorschriften der aus Amerika gekommenen Missionare wusste. Den Einschnitt kann man festmachen an dem Tag des ersten öffentlichen Abendmahls in Württemberg, das am 6. Januar 1864 in Heilbronn gefeiert wurde. In einem Bericht des Ludwigsburger Dekans Christlieb sind Informationen festgehalten. Er erhielt sie von dem in der Stadt wirkenden, von Amerika zurückgekehrten Prediger Engelhart Riemenschneider, der selber in Heilbronn bei der Entscheidung der Gemeinde anwesend war. In einer Sitzung der gemeindeleitenden Heilbronner Vierteljahrskonferenz hatte die Mehrzahl der Mitglieder die Austeilung des Abendmahls in der eigenen Gemeinde verlangt. Sie lehnten es ab, weiter in der Landeskirche, in der sie sich trotz bisheriger regelmäßiger Teilnahme am Gottesdienst durch Diskriminierungen nicht mehr heimisch fühlten, das Abendmahl weiter zu empfangen. In der Debatte um ein Für und Wider habe sich der Heilbronner Prediger Gebhardt „passiv verhalten, aber er, Riemenschneider, u. Jacobi (!) haben sich lebhaft dagegen gesetzt, aber sie seien nicht durchgedrungen u. so habe er dann das Abendmahl nicht nur mitgenossen, sondern auch einen großen Segen davon erfahren."[60] Während der schon seit dem Schulbesuch unter dem Einfluss von Philipp Paulus stehende Ernst Gebhardt (1832-1899) seine Gemeinde zu einer eigenen Entscheidung führte, haben die Amerika-Rückkehrer sich bemüht, die Spannung zur Landeskirche nicht zu erhöhen, sondern ihrer ursprünglichen Linie einer innerlandeskirchlichen Gemeinschaft treu zu bleiben. Dieser Einschnitt zeigt, dass im Grunde nicht nur die verschiedenen Bundesländer einzeln zu behandeln sind, sondern das auch unterschiedliche Zeiten der Entwicklung zur eigenen Kirchenbildung zu beachten sind.

4.3.4 Denomination – Teilkirche neben anderen Teilkirchen

Trotzdem sind die methodistischen Kirchen sich selber im Grundansatz treu geblieben. Sie haben sich immer im Sinne einer Denomination verstanden, die nur eine Teilkirche neben anderen Teilkirchen der einen Kirche Christi ist. Einen exklusiven konfessionellen Anspruch haben sie zu keiner Zeit und in keinem ihrer verschiedenen Zweige erhoben. Die

---

[59] Dazu: *K. H. Voigt*, Ernst Gebhardt. In: BBKL, Bd. 26 (2006), 362-431.

[60] Dekan *Heinrich Christlieb*, Ludwigsburg, an das Hochpreisliche Königl. evangel. Consistorium in Stuttgart am 23. Dezember 1864. Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Best.: A26/502. Vgl. auch: *Voigt*, Ernst Gebhardt, BBKL, Bd. 26 (2006), 386 f.

Kirche Christi haben alle Methodisten im altkirchlichen Sinn immer als die eine, heilige, apostolische und katholische gewusst. Diese Sicht hat sie von Anfang an ökumenefähig gemacht. Der Systematiker Johannes Schempp d. J. vom Predigerseminar der Evangelischen Gemeinschaft in Reutlingen, sah die „Einigkeit" der Kirche „unabhängig von der geschichtlich notwendigen äusseren Mannigfaltigkeit", denn sie bedeute nicht „Uniformität oder Einerleiheit, sondern Einheit als Verbundenheit selbstständiger Persönlichkeiten" im Sinne von Körperschaften. In solcher Einheit in der Vielfalt bleibe die „Katholizität" „ein unentbehrliches Merkmal der wahren Kirche." Daraus zog er die Konsequenz: „Jede Einzelkirche muß daher auch an dieser Universalität Christi teilhaben, wenn sie nicht ein Ärgernis werden will ... Kein Teil der Kirche darf diese Allgemeinheit so ausprägen wollen, daß er sie sich allein zuschreibt, da er sie gerade dadurch verleugnete. Das ist eben das Wesen des Sektentums, daß es unter Verleugnung der wahren Katholizität sich selber als die wahre Kirche betrachtet" und Schempp fügte damals in vorsichtiger Weise auf die ihn umgebenden Kirchen hinzu: „eine Gefahr, die nicht nur den kleinen Kirchengemeinschaft naheliegt."[61]

5. Schluss

Eine konsequent an der Soteriologie orientierte Theologie, vor allem, wenn sie mit einer erwecklichen geschichtlichen Erfahrung verbunden ist, kann in sich selber wie auch in der Gestaltung der Beziehungen zu Kirchen und Staat krisenhaft werden oder sein. Drei Beobachtungen zum Schluss:

5.1 Zur theologischen Selbstbeschränkung

Heilsverkündigung, Heilsangebot und Heilserfahrung sind zentrale Inhalte traditioneller methodistischer Verkündigung und haben ihren Weg in vielen Jahrzehnten geprägt. Dabei hat die Kirche die Erfahrung gemacht, dass sie je erwecklicher die Frömmigkeit geprägt war, um so intensiver wirkten. Nun ist aber Erweckung, geistlicher Aufbruch, „erfahrbares Geisteswirken" – um eine Formulierung John Wesley aufzunehmen – nicht konservierbar. Alles bleibt in der Abhängigkeit von Gott. Aber Menschen, die selber von dieser Art der Frömmigkeit geprägt worden sind, neigen auch dazu, medizinisch gesagt „immun" zu werden. Das bedeutet, es besteht mindestens die Gefahr, dass innerhalb des Methodismus die Frage der Evangelisation als Mission in der theologischen und historischen Selbstbetrachtung eine zentrale Rolle spielt und immer besser verankert ist. Gleichzeitig muss man befürchten, dass diese Grundorientierung in

[61] *Johannes Schmepp d.J.*, Dogmatik, Reutlingen 1925 (vervielfältigt), 394-396. Zu Schempp: BBKL, Bd. 9 (1995), 144-147.

der ganzen theologischen Breite, das heißt neben der Evangelisation auch die διακονία (*diakonia*), die κοινωνία (*koinonia*) und die μαρτυρία (*martyria*), im Umbruch unserer Gesellschaft nicht wirklich kraftvoll gelebt wird.

5.2 Zum Verhalten gegenüber Staaten und Gesellschaft

Die starke soteriologische Orientierung des theologischen Selbstverständnisses kann leicht zu Frömmigkeitsformen führen, die einseitig zur Anpassung neigen und wenig Kraft zu aktiver Resistenz wecken. Um des Gewinnens anderer willen werden leicht andere Aspekte der Gestaltung des christlichen Lebens zurückgestellt. Das hat sich in den Jahren 1933 bis 1945 dramatisch gezeigt. Die baptistische Historikerin Andrea Strübind hat dafür den Begriff „der kontinuierlichen Akkommodation an staatliche Interessen" geprägt.62 Die Tendenz zur „Anpassung um des missionarischen Erfolgs willen" ist bis heute immer gegeben.

5.3 Zur Beziehung zu anderen Konfessionen und Denomination

Bedenkt man das Verhalten innerhalb des Methodismus in der Zeit des „Dritten Reichs" aus der Perspektive eines auf das Heil des einzelnen zielenden Ansatzes, so kann das zu einem Erklärungsmodell für die Suche nach einem Weg zwischen den Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche verhelfen. Die „Bekennenden" waren vor der Zeit des NS-Regimes in der Regel konservativ, mehr abgrenzend als ökumenisch, dafür aber bekenntnisbewusst. Das missionarische Anliegen spielte kaum eine Rolle. Eine Art Vorvertrauen gab es nicht. Die „Deutschen Christen" gaben sich missionarisch, erweckten den Eindruck, eine völkische Erneuerung durch eine geistliche Erweckung herbeiführen zu wollen. Es ist ein Wunder, dass die Methodisten sich ihnen unter dieser – sicher verkürzt skizzierten – Prämisse nicht angeschlossen haben. Gesucht wurde ein eigener Weg, der mit staatlicher Akzeptanz, die durch „Akkommodation" erreicht wurde, die Weiterführung der Evangelisation ermöglichte. Der Widerspruch einzelner wurde unterdrückt mit dem Hinweis, dass Evangelisation und Mission möglich blieben.

Heute besteht die Gefahr einer ökumenischen Selbstbefriedung darin, dass man wieder zur Anpassung bereit ist, wenn dafür die Anerkennung, die als eine hilfreiche Voraussetzung für die Mission im eigenen Lande gesehen wird, gewährt wird. Tatsächlich hilfreich für die Vielfalt in der Einheit wäre dagegen, wenn ein immer besser herausgearbeitetes theologisches Selbstverständnis kritisch in das ökumenische Gespräch eingebracht würde.

---

62 *Andrea Strübind*, Die unfreie Kirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich", Neukirchen 1991, 316.

Mit diesen Schlussbemerkungen ist das Thema weit überschritten, aber die vielleicht etwas provozierend formulierten Thesen sollen helfen, aufgrund historischer Einsichten das gegenwärtige theologische Selbstverständnis und den Weg der Denomination in Kirche und Staat zu diskutieren.

Abschließend zitiere ich noch einmal aus dem Vortrag von Paul G. Junker 1913 in Königsberg. Seine Darlegungen zeigen, wie sehr jede Generation auf der Hut sein muss, sich nicht von den Gedanken einfangen zu lassen, die zeitbedingt die „gesellschaftliche Gefühlslage" ausdrücken. Junker sagte unter der Überschrift des Römerbriefwortes „eure Leiber begebet zum Opfer":

> „Indem wir uns so Gott begeben zu einem lebendigen, heiligen und ihm wohlgefälligen Opfer, dienen wir auch unserm Vaterlande aufs beste. Religion und Patriotismus gehen Hand in Hand. Wer Gott liebt, liebt die Menschen, und da die Liebe daheim anfängt, so muß ihm das eigene Volk, das Vaterland, am nächsten stehen. Der Methodismus identifiziert sich jedoch nicht mit einer politischen Partei und verfolgt keine politischen Ziele. Eine Kirche kann nichts Besseres tun, als wenn sie sich auf ihre religiöse Aufgabe beschränkt und dem Staate fleißige, treue, aufrichtige, loyale, opferwillige Bürger erzieht, die, zu welcher politischen Partei sie sich auch halten mögen, an jedem Orte ihre Bürgerpflicht erfüllen und das Wohl des Vaterlandes den persönlichen Interessen voranstellen. Solchen Männern und Frauen ist das Wort ins Herz geschrieben, ‚um des Gewissens willen der Obrigkeit untertan zu sein' und jedermann zu geben, was sie schuldig sind: Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt; Furcht, dem die Furcht gebührt; Ehre, dem die Ehre gebührt ... So halten wir auch dem Kaiser die schuldige Treue nach dem Worte des Heilandes: ‚Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!' "[63]

[63] *Junker*, Aufgabe des Methodismus, 24.

Diether Götz Lichdi

Von der Absonderung zur Anpassung

Das Verhältnis der Mennoniten zum Staat im 19. Jahrhundert

1. Vorbemerkung

Die Literatur zu diesem Thema ist nicht sehr umfangreich; ich konnte eben fünf Aufsätze entdecken.[1] Dazu gibt es Hinweise im Mennonitischen Lexikon.[2] In Darstellungen der mennonitischen Geschichte[3] insgesamt wird das Thema – vor allem wegen der Wehrpflicht – am Rande berührt. Dies ist angesichts von grundsätzlichen Problemstellungen verwunderlich. Die Geschichtsschreibung von und für Mennoniten untersucht nach wie vor hauptsächlich das Verhalten der Täufer/Mennoniten gegenüber den Obrigkeiten im Reformationszeitalter. Für diesen Zeitraum (1525-1618) gibt es zahlreiche und gründliche Darstellungen.[4]

2. Voraussetzungen

2.1 Theologie der Absonderung

Im Verhältnis der Mennoniten zum Staat wirkten sich in allen Zeiten theologische und soziale, politische und wirtschaftliche, rechtliche und individuelle Elemente aus. Das Geflecht von Ursachen und Bedingungen führte oft in derselben Situation zu unterschiedlichen Entscheidungen und Auswirkungen. Eines der wichtigsten Themen war für sie die Begegnung mit dem Staat. Sie kritisierten ihn, weil er ein Gewaltmonopol wahrnahm, Kriege führte, die Todesstrafe anwandte und in religiösen Fragen

---

1 Alle in den Mennonitischen Geschichtsblättern (MGBl): *E. Crous*, Hermann von Beckerath, MGBl 1963,12; *P. Schowalter*, Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 u. 1805 in MGBl 1963, 29; *H. Penner*, Das Verhältnis der westpreußischen Mennoniten zum Staat, MGBl 1973, 53; *R. Mubs*, „Das schöne Erbe der Väter …". Die Petition der badischen Mennoniten an die deutsche Nationalversammlung von 1848 um die Befreiung von Eid- und Wehrpflicht, MGBl 1985, 85; dazu noch *E. Crous*, Mennoniten im alten Reich und Staat, aus: Die Heimat, Krefeld 1939.

2 Mennonitisches Lexikon, hg. v. *Neff / Hege* u. a. 1913-1967.

3 *D. G. Lichdi*, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche, Weisenheim 2004; *C. J. Dyck*, An Introduction to Mennonite History, Scottdale 1993; *D. G. Lichdi / J. J. Febr*, Mennonites in Germany, in: Testing Faith and Tradition. A Global Menonite History, Intercourse, 2006.

4 In Auswahl: *H. J. Hillerbrand*, The Anabaptist View of the State, in: Mennonite Quarterly Review XXXII (1958); *J. M. Stayer*, Anabaptists and the Sword, Lawrence 1976; *C. P. Clasen*, The Anabaptists in South- and Central Germany, Switzerland and Austria, Gosshen 1978; *H. S. Bender*, The Anabaptist Vision, in: Mennonite Quaterly Review, 1944, 67 f.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

Zwang ausübte. Andererseits waren sie durchaus damit einverstanden, dass er Recht und öffentliche Ordnung aufrecht erhielt. Sie erwarteten, dass er soziale und wirtschaftliche Strukturen aufbaute und erhielt. Umgekehrt aber suchten sie sich seinen Verfolgungen zu entziehen.

Die Täufer der Reformationszeit waren als religiöse Minderheit verfolgt worden. Die Akten verzeichnen in der Schweiz, Österreich, Deutschland und den Niederlanden über 3 000 Martyrien,[5] die letzte Hinrichtung einer Täuferin fand 1626 in Rheinfelden statt.[6] Die Vertreibungen vor allem aus der Schweiz gingen bis ins erste Viertel des 18. Jahrhunderts. Viele Täufer begriffen sich als Schafe unter Wölfen und glaubten, ein christgemäßes Leben nur in der Absonderung führen zu können.[7] Diese Begegnungen mit der Obrigkeit verstanden sie vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Theologie: die Schweizer Brüder waren durch die Lehre von der „Absonderung", wie sie das „Schleitheimer Bekenntnis" anhand von 2.Kor 6,14 f. und Jes 48,20 f. vertrat, beeindruckt. Die Mennoniten in Niederdeutschland unterschieden sich davon durch die Lehre vom „Sendboten"[8] und von der „Gemeinde ohne Flecken und Runzeln" (Eph 5,27). In beiden Fällen wurde die jeweilige Obrigkeit als eine feindliche Macht begriffen, die eher dem Tier aus dem Abgrund (Apk 13) als einem an wohlwollenden Normen (Röm 13) orientierten Rat der Fürsten glich. Die Obrigkeiten ließen kaum Zweifel daran, dass sie Abweichungen von der religiösen Norm mit Gewalt verfolgen würden, weil sie – wie auch die römisch-katholische oder die protestantischen Landeskirchen – davon überzeugt waren, dass Bürgergesellschaft und Christengemeinde deckungsgleich sein und bleiben sollten. Etwas anderes hielten sie nicht für möglich, insofern stehen die Täufer am Beginn der Entwicklung zur pluralistischen Umgestaltung der Gesellschaft, wie wir sie heute gewohnt sind.

Schweizer Brüder und Mennoniten machten im Laufe der Zeit durchaus unterschiedliche Erfahrungen mit den jeweiligen Obrigkeiten. Beide suchten zunächst die Möglichkeit, ungestört ihres Glaubens zu leben

---

[5] Der Blutige Schau-Platz oder Martyrer-Spiegel der Taufsgesinnten oder Wehrlosen Christen, welche in den ersten Jahrhunderten gelitten haben, und getödtet sind worden, von den Leiden Christi an bis an den Ausgang dieses Jahrhunderts, und begreift in sich eine Zeit von hundert Jahren, Pirmasenz 1739.

[6] *H. Jecker*, Die Hinrichtung einer Täuferin in Rheinfelden: die letzte im frühneuzeitlichen Europa? In: MGBl 1997, 76.

[7] Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend, Schaffhausen 1527.

[8] a) *M. Hoffman* (Hg.), Prophetische gesicht vnd Offenbarung / der götlichen würckung zu dieser letzten zeit / die vom XXIIIj. jar biß in dz XXX. Einer gottes liebhaberin durch den heiligen geist geoffenbart seind / welcher hie in disem büchlin. LXXVII verzeichnet seindt, Straßburg 1530, A3a, M5a;
b) *P. Riedemann*, Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, 1530;
c) *Menno Simons*, Fundament des Glaubens, Bielefeld 1996.

(Hab 2,4) und dann auch die Möglichkeiten der beruflichen Entfaltung, sowohl im gewerblichen als auch landwirtschaftlichen Bereich. Das gelang den Mennoniten besser als den Schweizer Brüdern.

2.2 Herkunft der Mennoniten in Nord und Süd

Die Mennoniten in Deutschland haben zwei Wurzeln: einmal die „Schweizer Brüder" und zum anderen die „Mennoniten" der Niederlande. Die Schweizer Brüder, die am Anfang standen, wuchsen aus der Zwinglischen Reformation in Zürich heraus. Ihr volkskirchlicher Ansatz wurde durch obrigkeitliche Gewalt zerstört. Viele wurden „ausgeschafft" oder verließen ihre Heimat freiwillig, zunächst gingen sie in das Elsass und die Pfalz, später dann in die USA, vor allem nach Pennsylvanien.

Die Mennoniten sammelten die Versprengten der melchioritischen Reformation in den Niederlanden. Viele wurden aus den spanischen Niederlanden vertrieben und gewannen in den nördlichen Niederlanden 1578 ihre Duldung, die ihnen eine gedeihliche Entwicklung ermöglichte. Zuvor waren etwa 3 000 Mennoniten in das polnische Westpreußen geflohen und konnten dort bis zur Annektierung Westpreußens ab 1772 durch Brandenburg-Preußen gut leben.[9] Vor die Wahl gestellt, sich mit den Forderungen der preußischen Verwaltung zu arrangieren, wanderten etwa ein Drittel der Mennoniten ab 1788/89 in die Ukraine aus.[10]

Beide Gruppen hatten also am Beginn des 19. Jahrhunderts intensive, wenn auch unterschiedliche Erfahrungen mit den jeweiligen Obrigkeiten bzw. den entstehenden Staaten. Aus beiden Gruppen waren im 18. Jahrhundert einzelne Familien und ganze Gruppen ausgewandert, die Schweizer Brüder gingen in die neue Welt, zunächst nach Pennsylvanien, die westpreußischen Mennoniten in das neue Russland in der Ukraine.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts lebten in der Pfalz, links des Rheins, etwa 2 000 Mennoniten in etwa 12 Gemeinden und im rechtsrheinischen Baden und Württemberg etwa 1 500 Mennoniten, die letzteren verstanden sich als eine Gemeinde mit mehreren Predigtplätzen. Die „Schweizer Brüder", die jetzt Mennoniten genannt wurden, waren im 17. Jahrhundert aus der Schweiz vertrieben worden. Sie stellten eine homogene Gruppe dar, die nicht nur durch die gemeinsam erlittene Geschichte miteinander verbunden war, sondern auch durch verwandtschaftliche Beziehungen. Beobachter bezeichneten sie deshalb als Familienkirche. Dieselben Merkmale verbanden diese Mennoniten mit denen der Schweiz und des Elsass (Frankreich). Die Zahl der Mennoniten am Niederrhein und in

---

[9] *H. Penner*, Die ost- und westpreußischen Mennoniten, Weierhof 1978.

[10] *P. M. Friesen*, Die Alt-Evangelische Bruderschaft in Russland 1789-1910, Halberstadt 1911.
G. K. Epp, Geschichte der Mennoniten in Russland, 3 Bde., Lage 1997-2001.

Ostfriesland lag bei etwa 2 000 getauften Gliedern; die größte Gruppe lebte in Westpreußen, wo ca. 10 000 Glieder gezählt wurden.

3. Der aufkommende Nationalismus als Paradigmenwechsel

Die französische Revolution und die auf sie folgenden Kriege veränderten die Position der Mennoniten in Süddeutschland. Waren sie bisher noch beargwöhnte Außenseiter gewesen, so nahmen sie nun an der Entwicklung der sie umgebenden Gesellschaft teil. Die rechtliche Gleichstellung aller Bürger – unabhängig von deren Rasse, Klasse, Herkunft und Religion – wurde in den Verfassungen von Bayern, Württemberg und Baden (wie auch in anderen westeuropäischen Ländern) verankert. Damit wurden alte Benachteiligungen aufgehoben: Mennoniten durften sich niederlassen, wo sie wollten; ihre Gottesdienste wurden nicht mehr überwacht; sie konnten Eigentum an Grundstücken erwerben ohne die früheren Einschränkungen und mussten nur noch dieselben Steuern wie ihre Mitbürger bezahlen. Aus Mennoniten wurden Bürger, die sich wegen ihres Fleißes und Könnens große Anerkennung und Achtung erwarben. Im selben Maße wie der äußere Druck nachließ, öffneten sie sich für Ansichten, die außerhalb ihres bisherigen Horizontes lagen. Das galt auch für viele täuferischen Grundsätze, wie die Wehrlosigkeit oder die Gemeindezucht, die nun in den Hintergrund traten.

Der von Aufklärung und Revolution propagierte Gedanke der Volkssouveränität führte viele Mennoniten zu einem hohen Maß an Identifikation mit Staat und Nation. Die teilweise romantische Suche nach den nationalen Wurzeln in Liedern und Märchen, die Verklärung der eigenen Geschichte, der eigenen Sprache und des eigenen Volkes („Deutschtümelei") ließen einen Nationalismus entstehen, der viele Mennoniten beeindruckte. Der Nationalismus wurde angetrieben durch die Niederlage gegen Napoleon und die sich anschließenden Befreiungskriege. Viele Mennoniten sahen sich in diese vaterländische Begeisterung hineingestellt und zogen voller Idealismus und ohne Rücksicht auf die überkommene Wehrlosigkeit in verschiedene Kriege.

Die konstitutionelle Entwicklung, die aus Geduldeten und vielfach benachteiligten Hintersassen Bürger gemacht und ihnen Anerkennung zu zollen begann, stärkte das Selbstbewusstsein der Mennoniten. Dies zeigt sich in zahlreichen Eingaben, die einzelne oder Gemeinden an Regierungsstellen bis hinauf zu den Monarchen richteten. Dabei handelte es sich nicht nur um den Wehrdienst, sondern auch um die Befreiung vom (promissorischen und assertorischen) Eid, die für die Kernstücke der mennonitischen Überzeugungen gehalten wurde und an denen in jedem Falle, besonders gegenüber den staatlichen Autoritäten, festgehalten wer-

den sollte. Dabei handelte es sich im 19. Jahrhundert eher um eine Traditionspflege als um eine am Evangelium orientierte Überzeugung.[11]

Die bürgerliche Gleichberechtigung, auch für Mennoniten, wurde nach den Freiheitskriegen weitgehend durch die Verfassungen in den deutschen Staaten verwirklicht. Die daraus erwachsenden Verpflichtungen wurden akzeptiert. Wer nicht wollte, wanderte aus. Die Mennoniten passten sich nun in vielem ihrer Umgebung an und unterschieden sich auch in Kleidung und Sprache nicht mehr.[12] Sie wurden von ihren Nachbarn auch nicht mehr als Zugewanderte betrachtet, von denen sie sich fernhielten. Die Mennoniten ihrerseits begannen auf ihre berufliche Leistung stolz zu werden. Sie empfanden Genugtuung in der Anerkennung ihrer Mitbürger, die ihre berufliche Tüchtigkeit, ihre umsichtige Rechtschaffenheit und ihren Lebensstil positiv vermerkten. Das Bewusstsein, als Fremdlinge und Pilger durch diese Welt zu wandern (1.Petr 2,11), das sie vor Generationen erfüllt hatte, wurde nur noch in einem höheren, abstrakten Sinne verstanden. Sie wollten den Verpflichtungen, die sie als Bürger übernommen hatten, nachkommen.

Ausgehend von diesen Voraussetzungen wird die Begegnung der Mennoniten mit dem Staat des 19. Jahrhunderts durch Themen bestimmt, die aufs engste mit ihrer Theologie, Geschichte und sozialen Situation verknüpft sind:

a) im Vordergrund stand der Verlust oder die Aufgabe der Wehrlosigkeit,
b) gefolgt von nicht durchdachten Kompromissen beim Eid,
c) Bemühungen um die Körperschaftsrechte für die Gemeinden und
d) der vereinzelt engagierten Teilnahme am öffentlichen Leben.

4. Das Ringen um die Wehrlosigkeit[13]

Dabei handelte es sich nicht so sehr um die Gesinnung der Wehrlosigkeit im Sinne der Bergpredigt, sondern um die Befreiung vom Kriegsdienst. Das, was wir heute „Friedenszeugnis“[14] nennen, war damals nicht in Sicht. Es wurde versucht, einen alten Brauch in die modernen Verhältnisse herüber zu retten, von dem die Mehrheit wusste, dass es sich um ein wesentliches Merkmal handelte, das Mennoniten von anderen Konfessionen un-

---

[11] *E. Lichdi*, Täufer in Heilbronn 1528-1559. Bürgereid gegen christliche Lebensführung, in: Kleine Schriftenreihe des Archivs der Stadt Heilbronn 1978 u. MGBl 1978, 7 ff.

[12] Wie in den vergangenen 150 Jahren. In Westpreußen wurde seit etwa 1780 hochdeutsch gepredigt, zum letztenmal soll 1812 (?) in einer Gemeinde eine holländische Predigt gehalten worden sein; das Plattdeutsche hat sich in Russland erhalten, nicht jedoch in Westpreußen.

[13] *W. Mannhardt*, Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten, Marienburg 1863.

[14] The Mennonite Encyclopedia, Vol V, Scottdale 1990, „peace“, 681 ff.

terschied, das man aber weder theologisch mit dem Bezug auf das NT noch politisch mit Bezug auf das Naturrecht der Gewissensfreiheit begründete. Die Berufung auf die Tradition mochte für den damaligen Staat genügen; für die Mennoniten selbst war sie jedoch zu wenig, wie die Entwicklung bis hin ins Dritte Reich zeigte.

4.1 Ablösung der Wehrpflicht durch Steuern

Unter den polnischen Königen war die Wehrlosigkeit der westpreußischen Mennoniten aus vielen Gründen kein Problem. Nach der Annektierung des westlichen Polens durch Preußen ab 1772 änderten sich die Verhältnisse. Der preußische Staat nahm seine Bürger nun mehr in Anspruch und forderte auch je nach Lage Kriegsdienst von seinen Bürgern. Als die Mennoniten intervenierten, erließ die Regierung 1780 ein sogenanntes „Gnadenprivileg". Danach wurde den Mennoniten in Westpreußen die Befreiung vom Wehrdienst gegen Zahlung von 5 000 Talern zugunsten der Kadettenanstalt in Kulm zugestanden.[15] Diese Belastung trug dann zusammen mit der Einschränkung beim Landerwerb zur Auswanderung in die Ukraine zwischen 1788 und 1805 bei.

4.2 Die Befreiung von der Wehrpflicht im revolutionären Frankreich

Als der französische „National-Convent" unter dem Motto „levee en masse" die Wehrpflicht ausrief, waren davon auch die Mennoniten im Elsass und der Pfalz betroffen. Sie wandten sich an den „Wohlfahrtsausschuss", der die Regierungsgeschäfte wahrnahm, und wiesen darauf hin, dass sie um des Gewissens willen keine Waffen tragen und töten könnten. Der Wohlfahrtsausschuss kam ihrem Begehren teilweise nach und setzte am 18. August 1793 folgendes Rundschreiben in Umlauf:

> „Die Wiedertäufer Frankreichs, Bürger, haben ... uns vorgestellt, dass ihre Gottesverehrung und Sittenlehre ihnen verböte, die Waffen zu tragen und begehrten, dass man in den Armeen, sie zu jedem anderen Dienst gebrauchen möchte. Wir haben in ihnen einfache Herzen erblickt, und deswegen geglaubt, dass eine gute Staatsverfassung alle Tugenden zum gemeinschaftlichen Nutzen anwenden sollte. Wir laden euch deswegen ein, gegen die Wiedertäufer die nämliche Lindigkeit und Sanftmut, welche derselben Charakter ist, zu bezeugen, zu verhindern, dass man sie verfolge, und ihnen den Dienst bei den Armeen zu gestatten, den sie begehren werden, so wie etwa Schanzen oder Straßenarbeit oder Fuhrwesen, oder selbst zu erlauben, dass sie diesen Dienst mit Geld entrichten" gezeichnet Couthon, Barere, Herault, St. Just, Thuriot, Robespierre.

---

[15] *Johann Donner*, Selbst-Biographie. Zum Andenken für meine lieben Kinder, Orloffelde 1825, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 1932.

In den napoleonischen Armeen wurde dieser Erlass nicht mehr beachtet. Erst ab 1963 wurde in Frankreich Kriegsdienstverweigerern ein ziviler Ersatzdienst ermöglicht.

Mit dieser Regelung war ein Weg – Kriegsdienst mit der Waffe gegen Kriegsdienst ohne Waffen – vorgezeichnet, der im 19. Jahrhundert und danach nicht nur in Deutschland als Kompromiss, auf den sich beide Seiten einließen, begangen wurde. Der Fehler bei dieser Lösung ist, dass dem Staat das Recht zugestanden wird, seine Bürger in das staatliche Machtmonopol gegen ihren Willen mit einzubeziehen. Beide Verwendungen werden vom Militär kontrolliert und unterliegen dem Militärrecht.

4.3 Die Ibersheimer Beschlüsse – eine vergebliche Anstrengung

Der im Zeichen von Gleichberechtigung und Befreiung wachsende Nationalismus und die damit einhergehende Integration in die Gesellschaft lässt sich am Stellenwert, den das Friedenszeugnis im 19. und 20. Jahrhundert einnahm, nachvollziehen. Die Revolutionskriege zwischen 1792 und 1815 lösten eine große Begeisterung für das Vaterland aus mit der Folge, dass sich auch die Mennoniten immer mehr unter dem Eindruck der Ideen von „Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit" als Teil der Nation begriffen, die jeden einzelnen mit seiner ganzen Person in Anspruch nehmen und zum Kampf für gemeinsame Ideale einsetzen konnte.

So kam es, dass auch bei den eher konservativen und zurückgezogen lebenden Mennoniten in Süddeutschland, immer mehr sich begeistern ließen und nicht wenige dem Ruf zu den Waffen folgten. Der wachsende Nationalismus veranlasste die Ältesten, Prediger und Diakone, sich zweimal (1803 und 1805) in Ibersheim (bei Worms) zu Gebet und Beratung zu treffen. Die Ergebnisse ihrer Versammlung wurde den Gemeinden links und rechts des Rheins bekanntgegeben und sind seither unter der Bezeichnung „Ibersheimer Beschlüsse"[16] in die Erinnerung eingegangen. Die Ibersheimer Beschlüsse befassten sich mit der Gemeindezucht angesichts der damaligen Herausforderungen. Dabei wurde der Soldatendienst abgelehnt und der täuferische Grundsatz der Wehrlosigkeit betont und eingeschärft. „Wegen der allgemeinen Drangsal und Not des Soldatenstandes soll ein allgemeiner Buß-, Fast- und Bettag in allen Gemeinden diesseits [links] des Rheins und am Neckar gehalten werden, damit das allgemeine Übel abgewendet werden kann." Diese Bekräftigung der Wehrlosigkeit hielt nicht alle jungen Leute davon ab, am Freiheitskrieg 1813-1815 teilzunehmen. Nach dem Kriege wurde die Teilnahme einzelner eher vertuscht, als dass die Betreffenden aus den Gemeinden ausgeschlossen worden wären.

[16] *P. Schowalter*, Die Ibersheimer Beschlüsse von 1803 und 1805, in: MGBl 1963, 29.

4.4 Verfassung und Gewissenspflicht

Die Wehrlosigkeit blieb aber weiterhin ein Thema. Als die verfassunggebende Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche 1848 darüber diskutierte, dass gleiche Rechte auch gleiche Pflichten nach sich zögen, meldete sich die Versammlung der Prediger, Ältesten und Diakone (insgesamt 45 Personen, die 12 Gemeinden der Mennoniten in Baden und Württemberg vertraten) von ihrem Treffen im September 1848 in Rappenau (bei Heilbronn) mit einer Eingabe an die Nationalversammlung zu Wort:

> „Die Bestimmung der allgemeinen Wehrpflicht ruft unsere Söhne und Brüder, die ihre Bürgerpflicht zu erfüllen haben, gleich unseren übrigen Mitbrüdern zum Waffendienste auf. Diese unsere Bürgerpflicht tritt aber mit unserer religiösen Verpflichtung in Widerstreit. Denn unsere religiösen Grundsätze, die Reinheit und Einfachheit des apostolischen Urchristentums in Lehre und Leben erstrebend und bewahrend, fordern uns auf, in Geduld zu tragen und nur als wehrlose Christen uns zu verteidigen."

Die Wehrlosigkeit wird dann noch mit der Verpflichtung durch die Taufe begründet:

> „... weil aber alles, was die heilige Taufe als eine bewusste Einweihung zum Christentum, seinen Segnungen und Verpflichtungen uns auferlegt, ... für uns eine Gewissenssache ist, fühlen wir uns ... in unserem Gewissen beschwert ... und bitten, uns ... unsere Glaubensfreiheit ... zu wahren." Als Ersatz boten sie eine Steuer an, wie sie auch von anderen Staaten erhoben wurde.

Die Argumentation macht den Verlust an theologischer Substanz deutlich: Es wird eher formal mit der Tradition und einem Taufversprechen als inhaltlich mit Christi Opfertod, der Schöpfungstheologie oder mit Gottes Gebot argumentiert.

Während der Verfassungsdiskussionen in der Frankfurter Paulskirche 1848 beantragte ein Danziger Abgeordneter, der nicht Mennonit war, aber das alte Anliegen der Mennoniten wohl kannte, die Verweigerung des Kriegsdienstes aus Gewissensgründen zuzulassen. Dem widersprach der Mennonit und liberale Krefelder Abgeordnete Hermann von Beckerath[17] mit dem Hinweis auf die notwendige Ausgewogenheit von Rechten und Pflichten.

4.5 Die „Kabinettsordre"

Der Norddeutsche Bund verfügte 1867, dass die Mennoniten sich nicht mehr wie bisher durch eine Gebühr von der Wehrpflicht freistellen lassen konnten. Die westpreußischen Mennoniten, die zunächst betroffen waren, drangen in Berlin vergeblich auf eine Wiederherstellung des alten Zustandes.

---

[17] *E. Crous*, Hermann von Beckerath, MGBl 1963, 12.

Sie gaben sich schließlich mit der sogenannten Kabinettsordre vom 3. März 1868 zufrieden. Diese sah vor, dass die Mennoniten zum Heer eingezogen wurden und dienen mussten, jedoch nicht mit der Waffe in der Hand. Die mennonitischen Rekruten wurden hinfort als Sanitäter und im „Train" (Nachschubwesen) eingesetzt. An der grundsätzlichen militärischen Dienstverpflichtung durch den Staat bestand kein Zweifel. Ähnliche Regelungen galten damals in den Niederlanden, der Schweiz und Frankreich. Eine dem späteren Forsteidienst in Russland ähnliche Lösung – frei von der Militärbürokratie – wurde nie angestrebt. Dass nicht alle mit dieser Regelung einverstanden waren, zeigt die Auswanderung von kleinen westpreußischen Gruppen und einigen Einzelgängern nach Amerika.

Viele der jungen Mennoniten wollten sich aber von ihren Kameraden nicht als Feiglinge ansehen lassen und dienten bei der bewaffneten Truppe. Die Gemeinde Danzig zog aus dieser Entwicklung 1886 die Konsequenz und stellte in ihrer neuen Satzung den Kriegsdienst jedem einzelnen frei: „Wo daher das Vaterland die Pflicht des Militärdienstes fordert, da geben wir es dem Gewissen eines jeden einzelnen anheim, in welcher staatlich genehmigten Form er dieser Pflicht genügen will." Die Wehrlosigkeit wurde zur Sache des Einzelnen, die Verantwortung der Gemeinde für das Verhalten ihrer Glieder trat in den Hintergrund. Die Wehrlosigkeit wurde als überholt angesehen; sie genügte in den Augen der Mehrheit nicht mehr den Anforderungen der Zeit. Angesichts der vaterländischen Begeisterung verblasste die überkommene Wehrlosigkeit, die nun eher den Charakter einer folkloristischen Besonderheit annahm, als dass sie als eine Konsequenz der Nachfolge Christi verstanden wurde. Trotzdem blieb die Wehrlosigkeit für einzelne und ganze Gruppen ein zentrales Anliegen und veranlasste viele, in die USA (Kansas und Pennsylvania) auszuwandern.

Im Ersten Weltkrieg hat dann noch etwa ein Drittel der gezogenen Westpreußen von der Vergünstigung der „Kabinettsordre" Gebrauch gemacht, bei den Süddeutschen war das Verhältnis umgekehrt: etwa zwei Drittel dienten als Sanitäter oder beim „Train". Nachdem die „Freiheitskriege" zu Beginn des Jahrhunderts die überkommene Zurückhaltung aufzuweichen begonnen hatten, sammelten immer mehr Mennoniten militärische Erfahrungen. Mennonitische Zeitschriften veröffentlichten bis in die 1920iger Jahre Todesanzeigen und Gedenkartikel für die im 1. Weltkrieg Gefallenen. Sie unterschieden sich weder in Form noch Inhalt vom Üblichen und lassen keinen Rückschluss mehr auf das Friedenszeugnis zu, das nur noch das Gewissen Einzelner beeinträchtigte. Die deutsche Niederlage im Kriege 1914-18 rief eher Revanchegelüste hervor, als dass sie Anlass gewesen wäre, nach Versöhnung zu rufen und das Friedenszeugnis zu erneuern. Sie widersprachen auch nicht der vorherrschenden Meinung im Lande, die nach Korrektur des Versailler Friedensvertrages drängte.

5. Die Eidfrage[18]

Zu den Grundsätzen schon des frühen Täufertums gehörte die Verweigerung des Eides. Die Verweigerung galt zunächst dem promissorischen Bürgereid,[19] weil der den Schwörenden in seinem zukünftigen Verhalten festlegte. So kam es schon früh zur Verweigerung des Bürgereides, der in den Reichsstädten jährlich an einem „Schwörtag" von der versammelten Bürgerschaft vor dem Bürgermeister und dem Rat abgelegt werden musste. Zur Begründung zogen die Täufer zumeist die Bergpredigt (Mt 5,36 und Jak 5,12) heran. Dazu kam die Auffassung, dass Christus der einzige Herr sei, der einen zum Gehorsam verpflichten könne. Auf die clausula Petri (Apg 5,29) wurde dazu immer Bezug genommen. Aber auch der assertorische Eid, bei dem Gott als Zeuge für die Wahrheit einer Aussage vor Gericht angerufen wurde, kam bald ins Blickfeld. Nach Auffassung der Täufer waren Christen ohnehin zur Wahrhaftigkeit und damit auf zutreffende Aussagen verpflichtet (Mt 5,33-37).

Im 19. Jahrhundert blieb der promissorische Eid für die Mennoniten weitgehend ohne Bedeutung, da nur wenige Mennoniten Beamte werden wollten. Als die Mennoniten im Zuge der bürgerlichen Gleichberechtigung immer mehr in zivilrechtliche Händel verstrickt wurden, wurde der assertorische Eid, der zuvor kaum eine Rolle gespielt hatte, immer wichtiger. Da es aber an einer korporativen Vertretung der Mennoniten weitgehend fehlte, forderten nach Einführung der verschiedenen Verfassungen einzelne Mennonitengemeinden oder deren Prediger- und Ältestenversammlungen von den zuständigen Ministerien eine Ausnahmeregelung für die Mennoniten. Bei den zahlreichen Regelungen, die in den verschiedenen deutschen Ländern ohne große Aufwand auch dann eingeräumt wurden, wenn die Zahl der Mennoniten, die sie in Anspruch nehmen konnten, sehr gering war, und in Preußen auch für die Herrnhuter galten, wurde der Eid gegen einen Handschlag ausgetauscht und an Stelle der Eidesformel mit Gottesbezug eine Beteuerung ohne religiösen Anspruch gesetzt. Vor der Beteuerung musste der Betreffende darüber belehrt werden, dass eine Falschaussage mit denselben Strafen wie ein Meineid bedroht sei. Ähnliche Kompromisse gab es schon in einzelnen Fällen im 18. Jahrhundert (Kurpfalz, Grafschaft Holstein). Der Staat ging also bei den Mennoniten beim Verzicht auf die Formel „... so wahr mir Gott helfe" davon aus, dass diese Bürger sich in jedem Falle an die Wahrheit hielten, auch wenn sie sich bei ihren Aussagen nicht zusätzlich auf

---

[18] *ten Doornkaat Koolmann*, Die Verpflichtung der Mennoniten an Eidesstatt, Berlin 1893; *E. Lichdi*, Täufer in Heilbronn 1528-1559. Bürgereid gegen christliche Lebensführung, Kleine Schriftenreihe des Archives der Stadt Heilbronn 1978 u. MGBl 1978, 7 ff.; *H. A. Hertzler*, Die Verweigerung des Eides, in: Die Mennoniten, Stuttgart 1971; *H. Fast*, Die Eidesverweigerung bei den Mennoniten, in: MGBl 1965.

[19] *B. Jenny*, Das Schleitheimer Bekenntniss (1527), Thayngen 1951, 7. Artikel.

Gott beriefen. Die Mennoniten waren mit dem Kompromiss zufrieden, ohne sich die Frage zu stellen, inwieweit sie damit ihre ursprünglichen Grundsätze aufgegeben hätten. Mit Ablegung des Eides stellten sie sich auch ohne Gottesbezug auf die dieselbe Stufe mit denen, die „bei Gott" schwören und waren auch mit denselben Strafen bei Falschaussagen bedroht. Spätere Kritiker urteilten mit Blick auf das Verhalten der Mennoniten im Dritten Reich[20], dass sie mit diesem Formelkompromiss ihrer ursprünglichen Überzeugungen untreu geworden seien. Auch für das 19. Jahrhundert kann man von einer Anpassung sprechen. So wurde der Grundsatz zwar immer wieder deutlich betont, aber den Anforderungen des Verfassungsstaates entsprechend interpretiert, ohne sich darüber Gedanken zu machen, dass der einst wesentliche Grundsatz der Eidverweigerung inhaltlich nun ausgehöhlt worden war trotz seiner formalen Einhaltung. Das Streben nach öffentlicher Anerkennung, das oft das Auftreten von Mennoniten kennzeichnete, verleitete die Glaubensgemeinschaft zu Kompromissen, die sie besser vorher grundsätzlich und nicht nur unter formalen Gesichtspunkten hätten diskutieren sollen.

6. Korporationsrecht[21]

Die Mennoniten waren als einzelne nun zwar mit den anderen Bürgern gleichberechtigt; ihre Gemeinden jedoch waren gegenüber den evangelischen Kirchen, wie gegenüber der römisch-katholischen Kirche benachteiligt. So war es an vielen Orten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts für die alteingesessenen Gemeinden nicht möglich, Versammlungshäuser oder andere kirchliche Einrichtungen als Eigentum zu besitzen. Es mussten immer aushilfsweise einzelne Gemeindeglieder als Eigentümer einspringen. Auch wenn eine Gemeinde Verpflichtungen – zur Predigerbesoldung etwa – einging, konnte sie rechtlich nicht wirksam verpflichtet werden. Rechtlich waren die Gemeinden nicht in der Lage, Vermächtnisse, die ihnen im Erbfall häufig zufielen, anzunehmen und zu nutzen. Da dies die Arbeitsfähigkeit einer Gemeinde behinderte, beantragte die Mennonitengemeinde Danzig 1844, „sie mit den Rechten einer privilegierten Gesellschaft zu begnadigen". Diesem Antrag wurde entsprochen, er galt aber nur der Danziger Gemeinde, nicht den anderen Mennonitengemeinden in Preußen. Da diese Regelung von Einzelfällen nicht befriedigend war, erließ Preußen 1874 ein Gesetz, das es den einzelnen Gemeinden grundsätzlich ermöglichte, auf Antrag öffentlich-rechtliche Körperschaften zu werden. Erst die Weimarer Verfassung von 1919 eröffnete es ebenso den Konferenzen, also den Zusammenschlüssen von Gemeinden, Körperschaftsrechte zu erlangen und als Vertreter der Mennoniten in der Öffentlichkeit aufzutreten.

---

[20] *D. G. Lichdi*, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977.

[21] *Christian Hege*, Körperschaftsrechte, in: Mennonitisches Lexikon, Bd. 2, Frankfurt 1937.

7. Das Engagement einzelner Mennoniten in der „Politik“[22]

Mennoniten in Nordwestdeutschland und Westpreußen hatten schon im 16. Jahrhundert Anteil an öffentlichen Belangen genommen und sich auch für Ämter (Deichgrafen, Ratsherren) zur Verfügung gestellt. Die Unternehmer aus ihren Reihen waren es gewohnt, mit Beamten zusammenzuarbeiten und Einfluss auszuüben. Als im Zuge der Konstitutionalisierung die Bürger an der Gestaltung der politischen Verhältnisse mitzuwirken begannen, war dies für die Mennoniten kein Neuland. Zwei Mennoniten erreichten im Zusammenhang mit dem Parlament in der Paulskirche 1848 eine politische Bedeutung:

Hermann von Beckerath23 (1801-1870), dessen Familie als Textilindustrielle in Krefeld zur Geltung gekommen waren, war liberales Mitglied des vereinigten preußischen Landtages von 1847 und von dort ein Jahr später in die verfassungsgebende Nationalversammlung, die in der Frankfurter Paulskirche zusammengekommen war, entsandt. Als die Versammlung sich Gedanken über eine Regierung nach einer Vereinigung der deutschen Länder machte, wurde er in diese provisorische Regierung als Finanzminister gewählt. Nach dem Scheitern der Paulskirchenverfassung lehnte er eine Berufung des Königs ab, in die preußische Regierung einzutreten, weil er seine Auffassungen von einer freiheitlich-parlamentarischen Demokratie damit nicht vereinbaren konnte.

Isaak Brons (1802-1886) war lange Jahre Ratsherr in Emden und vertrat den Wahlkreis Ostfriesland 1849 in der Paulskirche, später (1867) wurde er in den konstituierenden Reichstag des Norddeutschen Bundes gewählt. Brons war Vorsitzender des Flottenvereins für Ostfriesland und in vielen berufsständischen Gremien tätig.

Der Grundsatz politischer Enthaltsamkeit wurde von den Nachkommen der Schweizer Brüder zwar nie aufgegeben, aber nur noch von wenigen beachtet. Sie begannen, sich nun für die Politik zunächst im kommunalen Bereich zu interessieren und ihr Wahlrecht wahrzunehmen. Nur wenig ist darüber bekannt, ob der eine oder andere Mitglied in einer politischen Partei war; dagegen wirkten sie häufig und gerne in berufsständischen, meist landwirtschaftlichen Verbänden mit. Als Beispiele für politische Betätigung möchte ich drei Beispiele nennen:[24]

Peter Eymann (1788-1853) wurde 1833 zum Bürgermeister von Frankenstein/Pfalz berufen. Als erklärter Republikaner wurde er 1848 in den Bayerischen Landtag gewählt. Als im Mai 1849 preußische Truppen die in der Pfalz ausgerufene Republik beendeten, wurde der Landtag aufgelöst. Eymanns politische Laufbahn war damit erledigt.

Jacob Finger (1825-1904), Rechtsanwalt aus Alzey, war zunächst Mitglied des Landtages in Darmstadt und wurde dann mit der Reorganisa-

---

[22] *D. G. Lichdi*, Zwischen Absonderung und Bürgersinn, in: Die Brücke, Mennonitisches Gemeindeblatt, 10/1994.

[23] *E. Crous*, Hermann von Beckerath, MGBl 1963, 12.

[24] Vgl. Mennonitisches Lexikon, Bd. 4, Frankfurt/Karlsruhe 1913/1967.

tion der hessisch-darmstädtischen Rechtspflege betraut. Ab 1884 war er 14 Jahre lang Justizminister.

Christian Hege (1840-1907), Gutspächter in der Nähe von Heilbronn, wurde 1904 in den württembergischen Landtag gewählt und vertrat dort vornehmlich landwirtschaftliche Interessen.

8. Der Nickelstein[25] – Denkmal der Treue oder der abgelegten Überzeugung?

Neben dem ehemaligen Versammlungshaus der Mennonitengemeinde Schönsee (jetzt Sosnowka) an der Weichsel (Graudenzer Niederung) steht noch heute auf einem Sockel ein schwarzer Gedenkstein, „Nickelstein" genannt. Das Gebäude daneben dient heute als katholisches Gotteshaus. Das Denkmal trägt folgenden Text:

> „Abraham Nickel aus Jamrau, Diakon der Gemeinde Schönsee, überreichte in schwerer Zeit im Auftrage der Mennonitengemeinden Ost- und Westpreußens dem König Friedrich Wilhelm III. am 8. November 1806 in Graudenz eine Anerbietungsurkunde über einen freiwilligen Betrag von 30 000 Talern. Schönsee am 8. Juni 1911."

Auf der Rückseite ist zu lesen:

> „Meine Augen sehen nach den Treuen im Lande! Ps 101,6
> Unseren Vorvätern zur Ehre, unseren Nachkommen zum Vorbild"

Der Nickelstein wirft in zweierlei Hinsicht ein bemerkenswertes Licht auf die Einstellung der ost- und westpreußischen Mennoniten. Da ist einmal ihre Sichtweise aus der Zeit vor dem Beginn der Freiheitskriege und nun zum anderen ihr Verhalten 100 Jahre später kurz vor dem 1. Weltkrieg.

Nach der Niederlage in der Schlacht von Jena und Auerstedt (1806) besetzte Napoleon große Teile Preußens und die Hauptstadt Berlin. Der König und seine Regierung flohen nach Ostpreußen und kamen dabei durch Westpreußen. Die Niederlage und die Flucht des Königs riefen die Hilfsbereitschaft der Mennoniten hervor, die in den Gemeinden insgesamt 30 000 Taler sammeln konnten. Dies ist um so bemerkenswerter als die Mennoniten offiziell immer noch an der Wehrlosigkeit festhielten und dafür ein jährliches „Kadettengeld" von 5 000 Taler an die Kadettenanstalt Kulm zahlten und etwa ein Drittel der Mennoniten zwischen 1788 und 1805 auch in die Ukraine ausgewandert waren, ein großer Teil aus Gewissensgründen, weil sie weder Militärdienste leisten noch zu deren Finanzierung herangezogen werden wollten. Der freiwillige Betrag belief sich also auf das sechsfache des jährlichen „Kadettengeldes". Die Höhe des Betrages lässt auf einigen Wohlstand, auf die Einschätzung der Lage Preußens und auf die Tiefe der Anteilnahme der Mennoniten schließen. Ohne Zweifel lag ihnen daran, dass die noch gar nicht so alte Herrschaft Preußens erhalten blieb.

---

[25] Zitiert nach *Gustav E. Reimer*, Witmarsum Brasilien, aus: „Bibel und Pflug" Nr. 10/1960.

Die Gabe von 1806 sollte nicht die einzige bleiben. Vier Jahre später erhöhten die ost- und westpreußischen Mennoniten die den Bürgern auferlegte Kriegstribution aus freien Stücken um 10 Taler. Als 1813 Friedrich Wilhelm III. seinen berühmten Aufruf „An mein Volk" erließ, spendeten sie zusätzlichen 60 000 Gulden und 6 000 Ellen Leinwand, nachdem sie zuvor zur Befreiung vom Wehrdienst 25 000 Taler zahlen und 500 Pferde für das Heer stellen mussten. Zur Begründung teilten sie mit:

> „So wir auch geneigt sind, für Erhaltung des Staates, der uns schützt und duldet, alles beizutragen, was möglich ist, so ist doch für uns auf keine Art möglich, irgendeinen Anteil am Militärdienst zu nehmen, solange wir Mennoniten sein und bleiben wollen."

Hier wird die Tradition als Begründung angezogen und weder ein psychologisches (Gewissen) noch ein theologisches (Nachfolge Christi) Argument genannt. Es gelang Ihnen im weiteren Verlauf, die Wehrpflicht (ab 1814) durch zusätzliche Zahlungen abzulösen.

Um die Übergabe der „Anerbietungsurkunde" von 1806 ranken sich eine Generation später verklärende Legenden, die auch die früh verstorbene Königin Luise mit einbeziehen. Das vaterländische Geschenk erfüllte die Mennoniten noch im Nachhinein mit so großer Befriedigung, dass sie die Erinnerung daran pflegten und 100 Jahre später zur Erinnerung den „Nickelstein" aufstellten. Bei der Einweihung führte der Danziger Pastor H. G. Mannhardt aus:

> „darum wollen wir, die wir heute dem Staate auch mit der Waffe dienen, wenn es sein muss, uns freuen, dass unsere Vorfahren trotz ihrer Wehrlosigkeit sich bewiesen haben als treue und opferwillige Kinder des Vaterlandes ... [das Denkmal] sei ein Stein des Dankes für das Vätererbe frommer und opferwilliger Gesinnung im Dienste des Vaterlandes! Er sei ein Stein der Mahnung für uns und unsere Kinder, mit unseren Volksgenossen gemeinsam zu pflegen, Ehrfurcht vor Gott, Treue gegen den König, Liebe zum Vaterlande!"[26]

Der Nickelstein ist ein Zeugnis für den weiten Weg der Mennoniten von den geduldeten Außenseitern der Gesellschaft zu den Vertretern einer staatstreuen Gesinnung, die ihren ursprünglichen Grundsatz der Gewaltfreiheit völlig neu interpretierte und in sein Gegenteil verkehrte. Ihr Verhältnis zum Staat hatte sich grundlegend geändert; die ursprüngliche Zurückhaltung war einer unreflektierten Bejahung, manchmal auch einer allzu großen Begeisterung gewichen.

9. Von der Absonderung zur Anpassung

Die Mennoniten hatten ein zwiespältiges und von Skepsis geprägtes Verhältnis gegenüber den verschiedenen Obrigkeiten, die sie seit ihrer Entstehung verfolgt, vertrieben und diskriminiert, aber auch geduldet und privilegiert hatten. Die Konstitutionalisierung zu Beginn des 19. Jahrhun-

[26] Rede von Pastor H. G. Mannhardt, Danzig, bei der Einweihung des Nickelsteins vor der Mennonitenkirche Schönsee bei Schöneich am 8.Juni 1911 um 10 Uhr.

derts beseitigte diese Ungleichheiten. Die Mennoniten erlagen den Anfechtungen der Gleichberechtigung und des Nationalismus und begannen, sich in der Gesellschaft wohlzufühlen.

Zum Wandel der Mentalität nach 1815 gehörten aber auch Einflüsse aus anderen christlichen Kreisen. So trugen z. B. die Erweckungsbewegung und später die Gemeinschaftsbewegung dazu bei, das persönliche Glaubensleben zu vertiefen. Dem gegenüber trat die Gemeinde als Ort der gemeinsamen Glaubenserfahrung in den Hintergrund. Die Konzeption der „Absonderung" verlor ebenso an Bedeutung wie die täuferische Theologie an Überzeugungskraft einbüßte. Die Begegnung mit Protestanten weckte das Interesse an lutherischer Theologie.

Die Gemeinden behielten zwar ihre überkommenen Strukturen, änderten sich aber durch die Anstellung von studierten und bezahlten Predigern anstelle der Laienprediger und durch die zunehmende Duldung von konfessionsverschiedenen Ehen. Bisher musste der von außen kommende Ehepartner sich taufen lassen oder das Gemeindeglied wurde ausgeschlossen. An dieser Entwicklung lässt sich der abnehmende Stellenwert der Gemeinde ablesen.

Als Zeichen einer Öffnung der Mennoniten kann auch der zunehmende Besuch von öffentlichen Schulen und Universitäten angesehen werden. Die Verbreiterung von Bildung und Ausbildung öffnete den Mennoniten den Weg in qualifizierte Positionen in Wirtschaft und Wissenschaft außerhalb der überkommenen Landwirtschaft. Die Mennoniten wurden Mitglieder in Vereinen mit allen möglichen Zielen; sie begannen Zeitung zu lesen und nahmen an den Wahlen teil.

Das täuferische Selbstverständnis der Mennoniten verflachte und passte sich dem allgemeinen, eher protestantisch gefärbten Zeitgeist an. Teilweise entstand nach 1870 so etwas wie ein Kultur-Mennonitentum, das sich zwar den täuferisch-mennonitischen Traditionen verpflichtet fühlte, aber vielfache Zeichen der Verkrustung zeigte.

Die ursprüngliche Zurückhaltung und Furcht gegenüber dem Staat war einer freudigen Zustimmung gewichen. Die Erfahrungen aus der Märtyrerzeit wurden zwar sorgfältig gepflegt, hatten aber im Denken und Verhalten keine die Gegenwart prägende Bedeutung mehr. In dem Maße wie die lutherische Zwei-Reiche-Theologie, in der der Staat als Gottes Werkzeug fungierte, Fuß fasste, verlor die täuferische Sicht, in der die christliche Gemeinde einer feindlichen Welt ausgesetzt war, ihre Überzeugungskraft. Das Täufertum als hermeneutisches Werkzeug für das Verständnis der Gegenwartsbedürfnisse hatte ausgedient.

Bei den Schweizer Brüdern und den Mennoniten herrschte in keinem Fall die Aufbruchstimmung, wie sie die Freikirchen prägte, die im Laufe des 19. Jahrhunderts in Deutschland Fuß fassten.

Frank Fornaçon

Zwischen Weltflucht und Weltverantwortung

Baptisten als Minderheit auf der Suche nach ihrer politischen Heimat. Historischer Überblick über die Zeit von 1834 bis 1950

1. Das Verhältnis des Baptismus zum politischen Leben gestaltet sich in der jeweiligen gesellschaftlichen Umgebung, in der er sich entwickelt, auf höchst unterschiedliche Weise. Die erste Baptistengemeinde entsteht unter puritanischen Asylanten aus England 1609 in Amsterdam. In England gehören die Baptisten des 17. und 18. Jahrhunderts zu den Nonkonformisten. Die ersten Repräsentanten wie Thomas Hellwys oder John Bunyan sind bereit, aufgrund ihres Eintretens für Religionsfreiheit ins Gefängnis zu gehen. In den USA prägen die Baptisten die politische Kultur entscheidend mit und werden zu einer Art Volkskirche, deren Mitglieder in hohen und höchsten Staatsämtern zu finden sind. Mit Jimmy Charter und Bill Clinton sind zwei exponierte Vertreter des Baptismus ins Präsidentenamt gelangt. In Afrika sind Baptisten immer wieder unter den politischen Führungspersönlichkeiten zu finden, so in Sambia oder in Nigeria. Auf dem europäischen Kontinent dagegen haben die Baptisten im 19. und 20. Jahrhundert versucht, unpolitisch zu sein. Ein Versuch, der sie nicht vor schwerwiegenden Fehleinschätzungen bewahrt hat. Für den kontinental-europäischen Baptismus ist er in Deutschland und unter den deutschsprachigen Minderheiten von entscheidender Bedeutung.

2. Die Baptisten in Deutschland sehen sich seit ihren Anfängen, die auf die erste Gemeindegründung in Hamburg 1834 zurückgehen, in einem doppelten Gegenüber: Die Mehrheitskirchen, aus denen die ersten Gemeindeglieder ausgeschieden sind, und den Staat, der in einheitlicher Kirchlichkeit einen Garanten staatlicher Stabilität sieht. Freikirchen werden deshalb nicht nur als eine Bedrohung für den Bestand der lutherischen oder katholischen Kirche empfunden, sondern sie gefährden auch den gesellschaftlichen Konsens.[1]

Die Baptisten verbreiten sich zunächst vor allem in den vom Bürgertum geprägten Hafenstädten wie Hamburg oder Bremen und in Preußen, mit Schwerpunkten in Berlin und Ostpreußen. Die relativ liberale Haltung der Hansestädte und Preußens begünstigen die Verbreitung der Baptistengemeinden. In anderen deutschen Staaten wie in Sachsen oder

[1] Der erste Teil des Referates folgt im Wesentlichen einer Artikelreihe des Verfassers für die baptistische Wochenzeitschrift „Die Gemeinde" Nr. 22-24/1987, *Frank Fornaçon*, Auf welcher Seite soll die Gemeinde stehen? Das baptistische Verhältnis zur Obrigkeit.

FF 17 (2008)
© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

Schaumburg-Lippe unterliegen die jungen Gemeinden strikten Restriktionen. Während in Hamburg relativ früh die Gemeinden geduldet werden, ist in diesen Staaten bis in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts mit staatlicher Bedrückung zu rechnen. In Bückeburg werden sogar die Täufergesetze des 16. Jahrhunderts auf die Baptisten angewandt. Der Staat wird von ihnen manchmal als Instrument der kirchlichen Regentschaft erlebt, manchmal aber auch als Sachwalter einer gewissen Liberalität.

Weniger bekannt als die Situation in Hamburg ist im Allgemeinen die Lage in Berlin, der Hauptstadt Preußens. Dort entsteht 1837 unter Führung von Gottfried Wilhelm Lehmann die zweite Baptistengemeinde in Deutschland. Lehmann ist in der lutherischen Erweckungsbewegung und bei den Herrnhutern zu Hause. Er bringt eine große Loyalität zum Königshaus mit und hat Kontakte zu erweckten Adligen. Als Künstler und Verleger von Kupferstichen gehören auch Motive zu seinem Sortiment, die das Gottesgnadentum der Fürsten unterstreichen.

Der Druck der Obrigkeit drängt die Gemeinde trotzdem in eine begrenzte Opposition. Um der Religionsfreiheit willen muss sie in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts polizeiliche Überwachung, Geldstrafen und Ausweisungen hinnehmen. Enttäuschend ist die Reaktion der Polizei, als Randalierer das Versammlungslokal verwüsten. Auf die Anzeige der Gemeinde hin geschieht nichts. Dagegen häufen sich die Schikanen, vor allem bei Tauffeiern im Freien. Der Bau eines Gemeindehauses könnte die Möglichkeit bieten, im geschlossenen Raum zu taufen. Aber die Baugenehmigung wird ebenfalls verweigert. Schließlich beantragt Lehmann den Bau als Privathaus mit einem etwas groß geratenen Wohnzimmer. Die Berliner Gemeinde ist jedoch in einer glücklichen Lage, verglichen mit ihren Stationen in der Provinz. Dort erleben die Gemeinden in größerem Ausmaß Behördenwillkür bis hin zu Zwangstaufen von Neugeborenen. Lehmann reagiert auf die Unterdrückung mit Appellen an die Christen des Auslands. Er nutzt seine Kontakte nach England und in die USA, um von dort Unterstützung zu erhalten. Zahlreiche Petitionen englischer Baptisten gehen beim König und beim preußischen Gesandten in London, Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen, ein. Dieser setzt sich aus diplomatischer Rücksichtnahme auf das Ansehen Preußens für die Baptisten ein. Doch der Weg zur rechtlichen Anerkennung ist noch weit. Erst 1875 erhält die Gemeinde Korporationsrechte, für die Lehmann 38 Jahre hatte kämpfen müssen.

Spannend wird es für die Gemeinden im Revolutionsjahr 1848. Vor allem in Berlin und Wien kommt es zum Bürgerkrieg: Arbeiter fordern am 13. März vom König Maßnahmen gegen die hohe Arbeitslosigkeit, am 18. März kommt es zu einer Demonstration für Pressefreiheit, für ein Parlament und für ein demokratisches Militärwesen. Die Demonstration endet mit dem Bau von Barrikaden:

„Von fünf bis gegen sieben Uhr wütete hier ein schrecklicher Kampf. Das Militär, welches mitten in der Straße den Kugeln und Steinwürfen frei ausgesetzt war, drang vor, indem ein Mann hinter dem anderen dicht an die Häuser gedrängt bis zur nächsten Barrikade heranschlich; dann versuchte man einen Sturm oder richtiger ein Auseinanderreißen der einzelnen Teile des Verteidigungswerkes. In demselben Augenblicke prasselte aber ein dichter Hagel von Steinen auf die Angreifer herab, die Schusswaffen wurden abgefeuert, oft entstand ein Ringen Brust gegen Brust auf Leben und Tod. Sowie Unmöglichkeit eingesehen war, eine Barrikade noch ferner halten zu können, verließen die Bürger dieselbe, und dann wiederholte sich das Schauspiel bei der folgenden, kaum hundert Schritt von der vorhergehenden entfernt. Hatten die Soldaten eine Barrikade genommen, dann stürmten sie in die Häuser, töteten jeden, der mit der Waffe in der Hand getroffen wurde, und führten Hunderte von Gefangenen davon."[2]

Wie soll die Gemeinde reagieren? Auf welcher Seite der Barrikade ist ihr Platz? Einerseits ist sie bereit, den König als gottgegebene Obrigkeit anzuerkennen, andererseits vertreten die Revolutionäre die von den Baptisten ersehnten Freiheitsrechte. Der Berliner Predigthelfer Wilhelm Weist schreibt in seinen handschriftlichen Lebenserinnerungen[3]:

„Mit rechten ernsten Gefühlen mit recht feierlichen Entschlüssen, mit recht bangen Erwartungen, mit recht seligen Hoffnungen begrüßten wir das neue Jahr, nicht ahnend, welch ein verhängnisvolles in der Weltgeschichte und doch so heilbringendes für Gottes Volk es sein würde. Eines Sonntags war Br. Lehmann erkrankt. In Folge dessen wurde ich öfters aufgefordert, zu predigen. Wir waren gerade beim Bau der Kapelle, die eben bis zur Revolution fertig wurde, und an dem Tage, dem 22. März, wo die gefallenen Barrikadenhelden, die ohne unsere Beteiligung uns religiöse Freiheit erkämpft hatten, begraben wurden, wo in allen Kirchen Gebetsversammlungen waren, erhielt unsere Kapelle, wo wir uns zum ersten Mal versammelten, eine unerwartet ernste Weihe, die gleichsam mit Blut gezeichnet war. Nach dem Schlussgebet wurde eine Versammlung für die Witwen und Waisen der Gefallenen gehalten."

Weists Erinnerungen zeigen vorsichtige Sympathie für die „Helden", deren Lebenseinsatz der Gemeinde zu mehr Freiheit verhilft. Er unterscheidet sorgfältig zwischen der politischen Wirkung auf die „Weltgeschichte" und der Auswirkung in heilsgeschichtlicher Sicht für das Volk Gottes.

Einen Schritt weiter geht Julius Köbner (1806-1884), der in Hamburg eine Denkschrift über die Religionsfreiheit herausbringt, das „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk". Darin fordert er Freiheit, zu einer beliebigen Konfession zu gehören und damit auch die Trennung von Kirche und Staat:

---

[2] *W. Angerstein*, Die Berliner März-Ereignisse im Jahre 1848, Leipzig 1864, 38-40, zitiert nach Berliner Festspiele GmbH, Preußen. Zur Sozialgeschichte eines Staates. Eine Darstellung in Quellen, bearbeitet von Peter Brandt, Band 3 des Ausstellungskataloges Preußen, Versuche einer Bilanz. Reinbek 1981, 208.

[3] Original in Familienbesitz Weist, Berlin, Kopie im Oncken-Archiv Elstal. Weist wird später eine der prägenden Gestalten des ostpreußischen Baptismus. Er tauft im Laufe seines Lebens über 2000 Gläubige.

„Wir fordern sie, die Freiheit für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt; wir fordern sie in völlig gleichem Maß für alle, seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst. Wir halten es für eine höchst unchristliche Sünde, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgendeines Menschen zu legen."[4]

Die Obrigkeit steht als Sünder da und Köbner ist sich einig mit den Zielen der Revolution. Die Sympathien der Baptisten scheinen auf Seiten der Demokraten zu liegen. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Erlebnisse Jeremias Grimmels in Marburg. Seine Frau berichtet:

„Am dritten Tage früh gegen fünf hörten wir Lärm, Musik und Jauchzen des Volkes, das immer näher kam. Unter ihnen die Abgeordneten, begleitet von reitender Bürgergarde. An unserem Haus wurde ‚Halt!' geboten. ‚Herr Grimmel, machen sie das Fenster auf! – Jetzt haben sie Freiheit, jetzt können Sie beten, soviel sie wollen. Herr Grimmel lebe hoch!' Nur kurze Zeit erfreuten sich die Einwohner des Landes mit den Unseren der goldenen Freiheit. Bald trat die Reaktion ein."[5]

Diese Reaktion hat einen prominenten baptistischen Befürworter: Johann Gerhard Oncken (1800-1884). Entsprechend seinem Bürgereid, sucht er das Beste des Rates (der Regierung Hamburgs) und der Stadt, indem er als Korporal der Bürgerwehr gegen die Aufständischen Partei ergreift. Gegenüber der Bostoner Missionsgesellschaft, die ihn finanziell unterstützt, schreibt er später von den gottlosen und sündhaften Umtrieben, von denen sich die Gemeinde ferngehalten habe. Er schreibt:

„Als der politische Topf überkochte, zeigte sich, dass die Partei der Auflehnung eine Partei des Satans sei. Wir Baptisten waren damals die einzige unter den Religionsgemeinschaften, die sich von der Revolte fern hielt, obgleich wir auch nach Freiheit strebten. Christen dürfen nicht revoltieren."[6]

Für Oncken steht fest, auf welcher Seite die Gemeinde die Sünde und auf welcher sie die Gläubigen findet. Interessant ist, dass er gleichzeitig vehement für die Antisklavereibewegung eintreten kann. In Bezug auf die Obrigkeit scheinen die Väter des Baptismus uneins: Oncken fragt nach der Legitimation der Herrschenden, die anderen eher nach den Früchten ihrer Herrschaft. Einig sind sie sich darin, dass in Glaubensdingen Widerstand erlaubt, ja geboten sein kann. Dafür gilt es auch zu leiden. Übersehen wird, dass Religionsfreiheit niemals isoliert von den übrigen Menschenrechten gesehen werden kann.

Mit der zunehmenden Anerkennung, die der zunächst so geschmähte Baptismus findet, wächst auch die Loyalität gegenüber dem 1871 entstehenden Kaiserreich. Die Rolle der Staatsfeinde haben andere übernommen. Der Kulturkampf gegen die katholische Kirche und die Sozialis-

---

[4] *Hermann Gieselbusch*, Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, 163.

[5] Grimmel gründet die Gemeinde Marburg, wandert schließlich nach dem Scheitern der Revolution in die USA aus, wo er zu einer prägenden Gestalt des deutschsprachigen Baptismus in Nordamerika wird.

[6] Quelle unbekannt, Kopie beim Verfasser.

tengesetzgebung gegen die Arbeiterbewegung haben neue Fronten eröffnet. Die Baptisten werden kaum noch beachtet. Sie haben sich als „harmlose Leute" erwiesen, wie in den 50er Jahren der Bremer Bürgermeister an seinen Hamburger Kollegen schreibt.[7] Zugleich erscheinen den kleinbürgerlich geprägten Baptisten die Sozialdemokraten als die neue, atheistische Gefahr. Charakteristisch ist die baptistische Reaktion auf eine Attentatsserie auf Kaiser Wilhelm I. Im Namen der deutschen Baptistengemeinden telegrafieren sechs Brüder, unter ihnen Oncken, an den Kaiser. Nachdem sie Gott für die Bewahrung des Monarchen gedankt und ihre Entrüstung zum Ausdruck gebracht haben, schreiben sie:

> „Wir verabscheuen vor allem die gottlose Gesinnung, welcher diese Greuelthaten entsprungen sind, und bitten Gott Tag für Tag, unser ganzes Volk zu dem Glauben an Den zurückzuführen, der aus Liebe zu uns sein Leben gelassen und allen Völkern hat Liebe und Frieden verkündigen lassen; denn nur dann wird und kann das deutsche Volk wahrhaft treu gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit und wahrhaft frei sein, wenn es mit gläubigem Herzen das göttliche Wort hört und danach thut."

Am Ende des Telegramms wird noch einmal betont:

> „Und das wünschen wir umso mehr, weil unsere Prediger und Missionare, trotzdem sie ihren Wirkungskreis größtenteils unter den arbeitenden Klassen haben, doch frei und ungehindert Gottes Wort verbreiten dürfen und unsere Gemeinden unter dem Schutze Ew. Majestät von Jahr zu Jahr stärker und zahlreicher geworden sind."[8]

Die Gemeinden sind 40 Jahre nach ihrer Gründung und der Zeit eigener Verfolgung in das Bündnis zwischen Thron und Altar eingetreten. Dieser Standortwechsel von der Seite der Verfolgten auf die Seite der Herrschenden vollzieht sich heimlich, ohne Paukenschlag. Trotzdem wird er sich folgenschwer auswirken. Der staatlichen Autorität gegenüber bemüht man sich, die eigene Loyalität deutlich zu machen, die Linie Onckens gegenüber der Obrigkeit hat sich durchgesetzt. Das Bewusstsein, Deutscher zu sein, tritt neben das Bekenntnis zu Christus. Erst die drohende Kriegsgefahr vor dem ersten Weltkrieg weckt bei einzelnen Christen ein Gefühl der Verantwortung für die Gesellschaft.[9]

Erste ökumenische, Grenzen überschreitende Kontakte bahnen sich an. Am bedeutendsten ist der Kontakt staats- und freikirchlicher Persönlichkeiten mit englischen Christen. 1908 fahren über hundert Delegierte nach London, wo sie vom englischen König empfangen werden. Zu den Gastgebern zählen auch baptistische Regierungsmitglieder, einer in England

---

[7] In einem Brief, in dem er die Loyalität der Baptisten gegenüber der Regierung in der Revolution betont. Der Brief ist abgedruckt in: Blickpunkt Gemeinde, Kassel 1984.

[8] Quelle unbekannt, Kopie beim Verfasser.

[9] Vgl. auch: *Günter Balders*, Kurze Geschichte des Deutschen Baptismus, in: *Balders* u. a., Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal und Kassel 1989³, dort z. B. auf den Seiten 71 ff.: Dem Kaiser nach.

nicht ungewöhnlichen Erscheinung. Dort sind es freikirchliche Christen gewohnt, Verantwortung auch im Parlament zu tragen. Ihre Opposition gegenüber dem Staatskirchentum hatte sie vor allem in die Labuor-Party geführt, die sich besonders für die Probleme der Arbeiterschaft einsetzt.

Der Unterschied zwischen den deutschen und den britischen Baptisten wird sichtbar: Während die deutschen Baptisten versuchen, unpolitisch ihrem Kaiser treu zu sein, bemühen sich die englischen Brüder um einen kritisch-konstruktiven Beitrag zum politischen Geschehen im Empire. Der Erste Europäische Baptistische Kongress 1908 in Berlin bringt diesen Unterschied deutlich zu Tage. Die Reden der englischen Baptisten, die auch gesellschaftliche Verantwortungsübernahme durch Baptisten verlangen, stoßen auf deutscher Seite auf Unverständnis.

Trauriger Höhepunkt der unterschiedlichen Standpunkte ist der Austausch von zwei Briefen während des Ersten Weltkrieges: J. H. Shakespeare und John Clifford schreiben in der Baptist Times 1915:

> „Wir sind von allen Wegen der Kommunikation mit den deutschen Baptisten abgeschnitten, aber soweit wir dies beurteilen können, unterstützten sie mehrheitlich den Standpunkt ihrer Regierung. Sie werden kaum anders können. Aber der Tag wird kommen, an dem ihnen die Wahrheit [sc. der deutschen Kriegsschuld] nicht länger verborgen bleiben wird."

Es folgt ein Bekenntnis zur Korrektheit der englischen Kriegserklärung. Auch in England stehen die Baptisten also uneingeschränkt auf der Seite der eigenen Regierung, ebenso wie in Deutschland. Die Antwort aus Deutschland gelangt über Schweden ebenfalls als Offener Brief an die Baptist Times:

> „Bisher hielten wir es nicht für unsere Pflicht, uns mit politischen Angelegenheiten zu beschäftigen. ... Nun halten wir es jedoch für unsere Pflicht, unseren Standpunkt öffentlich darzulegen: Nach banger Suche nach bester Einsicht und mit gutem Gewissen sind wir völlig auf der Seite unserer Regierung."[10]

Die Loyalität gegenüber dem eigenen Staat und dessen Obrigkeit hat die Oberhand gewonnen, diesseits und jenseits des Kanals.

Die große Enttäuschung über den Kriegsausgang teilen die Baptisten mit weiten Kreisen des Bürgertums. Was soll aus Deutschland werden, nachdem Kaiser und Fürsten abgedankt haben? Zumal die früher so sehr geschmähten Sozialdemokraten nun die Regierung stellen. In der Zeitschrift der hessischen Vereinigung des Bundes der Baptistengemeinden, dem „Pilger", wird die Revolution beklagt und für das Nachkriegselend verantwortlich gemacht:[11]

> „Wir genießen im Bergischen Lande gegenwärtig in reichem Maße die reifenden Früchte des revolutionären Umsturzes. Sie sind aber herb wie Schle-

[10] Vergleiche Festschrift 75 Jahre Baptistischer Weltbund: *Carl W. Tiller*, The Twentieth Century Baptist. Chronicles of Baptists in the First Seventy-five Years of the Baptist World Alliance, Valley Forge 1980.

[11] Im Jahrgang 1920; der „Pilger" ist im Oncken-Archiv Elstal vorhanden.

hen und gallig-bitter gleich Herlingen. Scheidemann orakelte zwar in den ersten Revolutionstagen, das deutsche Volk habe in den Revolutionstagen am 9. November den größten Sieg aller Zeiten errungen. An diesem Novembersieg aber werden wir wahrscheinlich elend und jämmerlich zugrunde gehen. Es sei denn, unser Volk wende sich von den Pseudopropheten, tue Buße und kehre sich zum Herrn."[12]

Ist man gegenüber dem Kaiserreich unbedingt loyal, begegnet man nun der Demokratie skeptisch. Die Verantwortlichen sind jetzt „Pseudopropheten". Eine kritische Rückschau auf die Monarchie und den Krieg findet nicht statt. Im Gegenteil: Die Leitung der Rheinisch-Westfälischen Vereinigung des Baptistenbundes erklärt 1920:

„Sollten hier und dort unsere Geschwister in irgendeiner Weise sich an den revolutionären Bewegungen beteiligt haben, dann möchten wir unser tiefstes Bedauern darüber aussprechen, da solches Gebaren mit dem Geist und Sinn des Christentums nicht vereinbar ist."[13]

Zugleich bedauert der „Pilger" in Hessen aber auch: „Weh und Leid über den mangelnden Einfluss der Gläubigen inmitten unseres armen, irregeführten Volkes." In den Jahren der Weimarer Republik bleiben die meisten Baptisten der Demokratie gegenüber zurückhaltend. Bestrebungen junger Gemeindeglieder, sich am Aufbau der Demokratie zu beteiligen, werden abgelehnt. Der Weg in die kritiklose Akzeptanz des Dritten Reiches ist damit geebnet.

Einer, der die neue Demokratie vorbehaltlos akzeptiert ist Herbert Petrick, der sich unter anderem mit prominenten englischen Baptisten (wie James Rushbrook) im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen engagiert. Petrick, er ist von 1924 bis 1928 Sekretär des Baptistischen Jugendbundes, wird schließlich in Berlin Sekretär des Weltbundes und der Deutschen Mittelstelle für ökumenische Jugendarbeit, bis ihn in dieser Funktion 1931 Dietrich Bonhoeffer ablöst.[14] Petrick schreibt 1928 in der baptistischen Predigerzeitschrift „Hilfsbote", bleibt aber weitgehend mit seiner Meinung allein:

„Ein Christentum, welches nur nach dem fragt, was der einzelne Mensch davon hat, und nur nach dem Jenseits blickt, bedeutet eine Einengung des Evangeliums und daher eine Verminderung seines Inhalts. Gott ist der Herr aller Schöpfung. Seiner Souveränität hat sich alles zu beugen. Gott ist der absolute Herr über alles, was über, auf und unter der Erde ist. Aufgabe der Menschen ist es, diesem Herrn sich zu beugen, seinen Willen der ganzen Erde bekannt zu machen, alle Verhältnisse nach seinem Wort zu prüfen und in seinem Geiste zu ordnen. Man darf nicht länger sagen, nur um die Fragen des inneren Lebens haben wir Christen uns zu küm-

[12] Bericht an den Vereinigungsrat der Rheinisch-Westfälischen Vereinigung 1920, Oncken-Archiv Elstal.

[13] Bericht an den Vereinigungsrat der Rheinisch-Westfälischen Vereinigung 1920, Oncken-Archiv Elstal.

[14] Für das Folgende vergleiche den Artikel des Verfassers in der baptistischen Wochenzeitschrift „Die Gemeinde" 46-47/1984: Deutsche Baptisten in der Friedensarbeit.

mern. Jene äußeren Dinge der Wirtschaft, der Politik, des sozialen Lebens gehen uns Christen nichts an. Eine der tiefsten Ursachen des Weltkrieges war die, dass es die Vorkriegschristen abgelehnt hatten, sich für die politische und wirtschaftliche Entwicklung ihrer Zeit mit verantwortlich zu fühlen."[15]

Weitaus typischer für die Haltung leitender Baptisten ist jene, die Hans Fehr, der von 1931 bis 1964 das Diakoniewerk Siloah, später Albertinen-Haus genannt, leitet und in verschiedenen verantwortlichen Positionen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg den Baptismus in Deutschland repräsentiert.[16]

Der junge Kaufmann Hans Fehr ist bereits 26 Jahre alt, als er 1920 zum Studium nach Hamburg kommt. Er hat bereits eine kaufmännische Lehre beim Bauunternehmen Baresel absolviert, in Stuttgart, wo sein Vater damals Prediger der Baptistengemeinde ist. Die Firma ist für ihr soziales Engagement bekannt. Geboren wurde er am 5. Juli 1894 in Elberfeld. Das Theologiestudium im Predigerseminar der deutschen Baptisten in Horn, vor den Toren der Hansestadt Hamburg, wird von Lehrern geprägt, die einen gewissen Biblizismus mit akademischer Weite verbinden wollen. Oft wird im Unterricht Adolf Schlatter zitiert. 1919 wird das Fach „Soziale Frage" eingeführt, unterrichtet von Gustav Gieselbusch, dem Direktor des Seminars. Dessen Frau Bertha wird ab 1924 zum Vorstand von Siloah gehören. Einer der Kommilitonen, die mit ihm das Studium beginnen ist der spätere Direktor des Seminars, Hans Luckey. Er wird im Bund der Baptistengemeinden eng mit Fehr zusammenarbeiteten. Luckey beschreibt die Zeit der wirtschaftlichen Not nach dem ersten Weltkrieg, unter der auch die Seminaristen zu leiden hatten:

„Die jungen Männer hatten so großen Hunger! Ein leerer Magen und ein kaltes Zimmer erfreuen nicht das Herz selbst des frömmsten Menschen."[17].

Nach dem Studium wird Fehr Prediger der Ersten Baptistengemeinde Hamburgs in der Böhmkenstraße. 1931 übernimmt der inzwischen 37-jährige Prediger die Aufgabe eines Inspektors, später wird er Direktor des Diakonissenhauses Siloah, dem heutigen Albertinen-Haus in Hamburg.

Das Ende der Weimarer Republik ist keine leichte Zeit, ein Diakoniewerk zu führen. Die Arbeitslosigkeit zu Beginn der 30er Jahre stellt eine besondere Herausforderung dar. 1933 werden 15.600 Essensportionen an Arbeitslose ausgegeben, „Die Mahlzeiten werden vereint mit einer Andacht eingenommen", heißt es im Jahresbericht von Siloah. Sie werden sowohl im Mutterhaus, als auch in der Baptistengemeinde in der Böhm-

---

[15] Der Hilfsbote, Kassel 1928.

[16] Der folgende Teil des Referates ist im Rahmen der Recherchen für die Festschrift des Albertinen-Diakoniewerkes in Hamburg entstanden. Er findet sich über weite Strecken in der Festschrift „Auf klarem Kurs. 100 Jahre. Vom Diakonissenheim Siloah zur Albertinen-Gruppe", Ahnatal u. Hamburg 2007.

[17] Festschrift 50 Jahre Predigerseminar der deutschen Baptisten, Hamburg, 1930, 64.

kenstraße verteilt. Gemeinde und Diakonie gehören für Fehr eng zu einander. In einem Brief an Hans Luckey kritisiert er 1943 Tendenzen im Bund der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, dem früheren Bund der Baptistengemeinden, besonders bei dessen Bundesdirektor Paul Schmidt, die Bedeutung der Ortsgemeinde gegenüber dem Bund abzuwerten. Er unterschreibt voller Ironie mit „Heil Bund". Dennoch ist Fehr auch im Bund aktiv, wird rasch zu einer der prägenden Persönlichkeiten und steht in den Jahren 1933 bis 36 und 1955 bis 65 an der Spitze seiner Freikirche.

Gegenüber dem Nationalsozialismus zeigt sich Fehr zunächst durchaus offen. Harald Becker, versteht ihn „als einen Mann, der zu straffer Führung neigte und daher dem Zeitgeist zunächst auch Gutes abgewinnen konnte."[18] 1940 referiert Fehr vor der Konferenz der Norddeutschen Vereinigung des Bundes der Baptistengemeinden: „Unsere christliche Aufgabe kann nie die Kritik am Staat sein. Männer und Einrichtungen und Maßstäbe des Staates sind nie von uns als Christen zu beurteilen. Der Staat hat sein eigenes Recht. Er ist Gottes Diakon und trägt das Schwert. Die Aufgabe der Gemeinde Jesu ist die Verkündigung des Evangeliums."

Mit „prophetischer Schärfe"[19] warnt der Siloah-Direktor andererseits bereits 1933 davor, „das Dritte Reich mit dem Reich Gottes gleichzusetzen, das Wort Christ synonym für Arier zu verwenden und den Begriff der Nächstenliebe umzudeuten:

> „Nun hat die NS-Volkswohlfahrt gesagt: Uns soll das Gebiet des gesunden Menschen bleiben. Den religiösen caritativen Verbänden soll das Gebiet des kranken Menschen gehören ... Und wenn die Trennung der NS-Volkswohlfahrt weiter durchgeführt wird, dann wird es noch schlimmer werden. Wir spüren, dass man die Diakonissen finanziell kaltstellen will ... Die Armen, für den Staat unbrauchbaren, sind uns anvertraut, und werden uns immer mehr anvertraut werden ... Es mag sein, dass der Weg unserer Mutterhäuser in der Zukunft hart und auch unbefriedigend erscheint. Man gibt uns das, was gering, was verachtet, was wertlos ist. Aber was gering ist vor dem Staat, das ist nicht gering vor Gott."[20]

Fehr sieht die Zukunft der Diakonie in einer Schwerpunktverlagerung („90 % unserer Arbeit muss der Seelenrettung gewidmet sein"[21]). Im März 1935 schreibt er:

> „Alles, was in der Inneren Mission und damit auch im Siloahwerk nicht Verkündigung des Evangeliums ist, wird vergehen. Alle Arbeit, die [nicht irgendwie Menschen zu Jesus bringt, *F.F.*] wird über kurz oder lang nicht

---

[18] *Harald Becker* u.a. Festschrift 150 Jahre Oncken-Gemeinde, Hamburg 1984, 46.

[19] *Andrea Strübind* in: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich", Neukirchen-Vlyn 1991.

[20] *H. Fehr*, Das dritte Reich und die Aufgabe der Gemeinde, in: Monatsbrief der Schwesternschaft des Diakonissen-Mutterhauses Bethel, Berlin August 1933, 3, zitiert nach: *Astrid Giebel*, Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Kassel ^{3}2000, 227.

[21] Siloahbrief 24/1934.

mehr die Arbeit der Inneren Mission und der Gemeinde Jesu sein. Da hilft kein Bedauern, da helfen erst recht keine Illusionen. Man muss dieser Tatsache ins Gesicht sehen und daraus die Folgerungen ziehen ... Jeder von uns muss sich fragen: Dient das, was ich tue, irgendwie diesem letzten Ziel? Versuche ich, wenn Gott mir Menschen anvertraut, sie im Gebet und im Glauben, mit meinem Wandel und mit meinem Zeugnis zu Jesus zu bringen?"

Und 1936 fordert Fehr im Jahresbericht:

„Nach dem Programm des Führers stehen die bevölkerungspolitischen und volksgesundheitlichen Belange in der Arbeit des Dritten Reiches obenan. Verantwortlich dafür sind nicht mehr die verschiedensten Organisationen, sondern Partei und Staat. Dem Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates entspricht auch der grundsätzliche Führungsanspruch der NS-Volkswohlfahrt. Wir haben daher damit zu rechnen, dass der Staat bzw. die NS-Volkswohlfahrt immer mehr von den Aufgaben übernehmen werden, die bisher die christliche Liebestätigkeit ausführte. Das müssen wir ganz klar sehen, wenn unser Weg in der Zukunft sicher sein soll. Wir müssen um die besondere Aufgabe der Diakonie und unseres Werkes wissen. Wir dürfen uns nicht daran genügen lassen, in der Pflege Kranker und Alter beschäftigt zu sein. Das ist Volkswohlfahrt, aber keine Diakonie! Darum muss heute über die klassische Formulierung [Wilhelm] Löhes etwas gesagt werden und zwar dies: Unser Werk muss ganz scharf ausgerichtet sein auf die Missionierung unserer Volksgenossen. Unser Werk muss Gottes Reich sein. Wir sind glücklich, in vier unserer Anstalten die Verkündigung des Evangeliums eingerichtet zu haben. Wir sind glücklich, unsere Nähstube an jedem Sonntag für den Kindergottesdienst gebrauchen zu können."[22]

Die Nationalsozialisten setzen alles daran, die Diakonissenmutterhäuser ideologisch zu beeinflussen: Die Mutterhäuser sollen mit „nationalsozialistischem Geist gefüllt werden". Dazu soll die Reichsarbeitsarbeitsgemeinschaft deutscher Schwestern und Pfleger dienen. Der Schwesterneid wird 1937 verpflichtend: „Ich schwöre Adolf Hitler, meinem Führer, unverbrüchliche Treue und Gehorsam. Ich verpflichte mich, an jedem Platz an den ich gestellt werde, meine Berufsaufgaben als nationalsozialistische Schwester treu und gewissenhaft im Dienste der Volksgemeinschaft zu erfüllen, so wahr mir Gott helfe." Um sämtliche Schwestern diesem Eid zu unterwerfen, sollen diese ihren Vorgesetzten gegenüber den Eid leisten. Offen bleibt, wie ernsthaft dies gerade in den Mutterhäusern betrieben wird, oder ob nicht mit einem gewissen Schmunzeln der Form genüge getan wird.[23]

In der täglichen Arbeit haben die Schwestern mit der Rassegesetzgebung des Dritten Reiches zu tun. Rasselehre taucht daher relativ oft als Thema der Diakonissenmutterhäuser auf. Andrea Strübind berichtet in „Die unfreie Freikirche":

---

[22] Siloahbrief 38/1937.

[23] *E. Seidler / K.-H. Leven*, Geschichte der Medizin und der Krankenpflege, 2003.

„Bereits 1933 begannen die freikirchlichen Häuser mit der Behandlung der Rassenfragen in der Schwesternfortbildung. In der Anfangsphase des Dritten Reiches finden sich noch Ausführungen, die den Anspruch der arischen Rasse als übertrieben zurückwiesen (Fehr, Die Rassenfrage, Mitgliederbrief August 1933). Trotzdem wurde aufgrund des biblischen Zeugnisses die ‚Rassenreinerhaltung' für richtig angesehen. Die rassische Vererbungstheorie wurde an Fallbeispielen ebenso kritiklos referiert, wie die ersten gesetzgeberischen Maßnahmen der Zwangssterilisation. Gewarnt wurde in diesem Zusammenhang nur vor der religiösen Überhöhung des Rassenbewusstseins. Hans Fehr: ‚Auch der rassisch reine Mensch bedarf der Erlösung.' "

Der Baptist Fehr sorgt sich um das Bestehen seiner Freikirche. Er ärgert sich über Prediger, die durch kritische Äußerungen gegenüber dem Nationalsozialismus auffallen, ist aber auch besorgt, dass andere Kollegen zu religiös motiviert sind, um die Chance zu haben, Parteimitglied zu werden. Fehr selbst legt 1934 seine schweizerische Staatsbürgerschaft ab und wird Mitglied der NSDAP. Später wird Hans Rockel, ein auch im Ausland anerkannter Kritiker der Nationalsozialisten und Lehrer am Predigerseminar Fehr gegenüber den Alliierten entlasten.

Allerdings kann Fehr sich auch stark gegen vermeintliche Vorurteile ausländischer Baptisten aussprechen. So wird beim Baptistischen Weltkongress 1934 in Berlin deutlich, dass Fehrs „eindeutiges, aus ‚Überzeugung und Glauben' gesprochenes Ja zu Hitler Ausdruck einer gefährlichen Akkommodation an die Politik des Nationalsozialismus" ist.[24]

Astrid Giebel fasst die Haltung der baptistischen Mutterhäuser zum Dritten Reich in ihrem Buch „Glaube, der in der Liebe tätig ist" zusammen:

„Die baptistische Mutterhausdiakonie folgte – u. a. bedingt durch personelle Verflechtungen – der offiziellen Linie der Leitung des Bundes der Baptistengemeinden und später des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) auf dem Weg in die Anpassung an den NS-Staat ... Um die eigene konfessionelle Identität zu wahren und die Existenz zu sichern, wurden dem NS-Staat Loyalitätsbekundungen entgegengebracht und den Forderungen der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt nachgegeben. Die unkritische Rezeption der NS-Ideologie bezüglich der Rassen- und Erbgesundheitslehre trat offen zutage in der Art der Durchführung von NS-Schulungsmaßnahmen in den baptistischen Diakonissenmutterhäusern ... Widerstandsbereitschaft ist in der baptistischen Mutterhausdiakonie und innerhalb der Diakonie innerhalb des BEFG im nationalsozialistischen Deutschland nicht auszumachen."[25]

Fehr selbst beschreibt seine Haltung 1955 in der Festschrift zum 50. Jubiläum:

„Die nationalsozialistische Revolution schien uns anfangs eine Wende zur nationalen Besserung. Die quälende Not des Versailler Vertrages hörte auf. Die Arbeitslosigkeit fiel schnell. Ordnende Kräfte schienen das Gute

---

[24] *Strübind*, 168 f.
[25] Ebd., 241.

zu schaffen. Wir erkannten erst allmählich, dass die Männer und Worte und Fahnen falsche Götter waren. Und wir merkten auch, dass der stille diakonische Dienst an den Armen und Elenden nicht hineinpasste in das uns vorgehaltene Weltbild."

Typisch für viele anderer seiner Generation versteht Fehr das eigene Versagen als Missverständnis. Man sei der Verführung erlegen. Ein deutliches Bekenntnis, dass darin auch eigene Schuld liegen könne, hat es öffentlich nicht gegeben. Wichtiger als die Frage nach Schuld und Sünde ist für Fehr der Erhalt der Funktionsfähigkeit von Diakoniewerk und Bund. Hier taktisch klug zu handeln und jeweils das Wichtigste zu tun, tritt in den Vordergrund. Dabei sind die Bedrohung der Existenz des Werkes durch die Diktatur und die Not in Krieg und Nachkriegszeit viel zu wichtig. In einem Brief von Hans Luckey, enger Weggefährte Fehrs, an den Direktor von Siloah in Hamburg vom 11. August 1943 heißt es: „Wenn uns der Herr das Leben lies, dann ist uns das ein Befehl, ihm und unserer so schwer geprüften Stadt zu dienen." Was der Freund schreibt, ist sicherlich auch für Fehr selbst typisch. Und nach wie vor gilt, was Albertine Assor bei seiner Einführung geschrieben hatte: „Wir wissen, dass wir ihm vertrauen dürfen."

Fehrs Realismus macht ihn nicht nur zum Pragmatiker, sondern lässt ihn auch visionäre Zukunftsperspektiven entwickeln. Als im dritten Reich der Verlust der Arbeitsplätze in der Krankenpflege droht, sucht er nach Alternativen. Die Nationalsozialisten wollen die Diakonissen aus der Arbeit in Krankenhäusern und Sozialstationen drängen. Die „braunen Schwestern" sollen die dominierende Kraft werden. Fehr schließt daraus, dass sich die Arbeit der Schwestern verlagern muss: Die Verkündigung des Evangeliums müsse stärker in den Vordergrund treten. Damit gewinnen die Gemeinden als potenzielle Arbeitgeber für die Diakonissen eine stärkere Bedeutung. Das kommt Fehrs Überzeugung entgegen, dass Gemeinde und Diakonie eng aufeinander bezogen sein müssen.

Dass man in Vielem der Propaganda der Nationalsozialisten aufsitzt, zeigt ein Ausschnitt aus dem Schwesternbrief von 1942, in dem Hans Fehr schreibt:

„Jeder von uns weiß um das Entweder-Oder dieses Krieges – entweder ein Europa, das die nationalsozialistischen Grundsätze verwirklicht, oder die Hälfte von uns wird ermordet und die andere Hälfte kann Kulidienste tun für die Bolschewiken."

Auf ganz andere Weise kommt Fehr mit den Schrecken des Krieges in Berührung, wie ihn die Hamburger Juden erleben. Für sie folgen auf Entrechtung und Entwürdigung Deportation und der sichere Tod. Fehrs Solidarität mit ihnen wird deutlich, als die Siloahschwestern weiterhin in der Klinik des jüdischen Arztes, Dr. Ascher Adolph Calmann arbeiten, während andere Mutterhäuser den Kontakt zu jüdischen Ärzten abbrechen. Die Klinik Dr. Calmann in der Johnsallee 58 wird für einige Zeit zur

Zufluchtstätte des Israelitischen Krankenhauses. Ein repräsentativer Stuhl wird später das Arbeitszimmer Fehrs und seiner Nachfolger schmücken. Er ist ein Geschenk jener Juden, welchen Fehr nicht ausgewichen ist, sondern denen er gute Nachbarschaft gewährte.

Andrea Strübind meint in ihrem Buch Die unfreie Freikirche in der Rückschau:

> „Die alleinige Bindung an das Evangelium Jesu Christi hätte in aller Konsequenz den Weg zu den Entrechteten und Verfolgten gewiesen. Zu diesem Zeugnis- und Leidensweg waren auch in der Diakonie nur einige bereit."

Und Walter Füllbrandt wertet in einem Beitrag über Hans Fehr in der Zeitschrift „Die Gemeinde":

> „Er hat später bekannt, wie sehr er darunter gelitten hat. Wörtlich hat er mir einmal gesagt, es sei schwer, dass Menschen, die ein starkes Maß an Führungsverantwortung haben, auch in so viel größerer Gefahr stehen zu sündigen, als andere Leute. Dass er sich mit dieser seiner eigenen Geschichte dem überließ, der sich allein vorbehalten hat, zu richten, ist auch ein Stück Zeugnis seines Lebens."

Hans Fehrs Einschätzung der Gegenwart nach dem Krieg wird in einer Festpredigt aus dem Jahr 1947 deutlich:

> „Aber wir würden unseren Herrn an diesem frohen Tage nicht ganz verstanden haben, begnügten wir uns nur mit der Rückschau. Diakonie darf ja nie entarten zu einem Schaustück für ein Museum. Der Diakonie eigen ist ihr Eingewiesensein in die Gegenwart. Sie hat Herz und Hand zu regen, wo immer die Not sie ruft. Und Not ist nie Vergangenheit. Eine Not hat man immer vor sich. Und unsere deutsche Not geht ganz tief. Fragt man sich, was für ein Gesicht eigentlich unsere Zeit trägt, dann drängt es sich uns auf: Der ungeborgene Mensch macht das Gesicht unserer Zeit aus. Wir haben unsere Heimaten verloren, die Arbeit, das Brot. Aber wir spüren, dass dies Äußere, dies Wirtschaftliche und Soziale nicht allein dies Ungeborgensein des deutschen Menschen ausmacht. Sondern es ist ein Innerliches, ein innerster Mangel. Dieser innerste Mangel rührt her von dem, was die Philosophen Nihilismus nennen, kommt her von dem Nein Gottes zur Menschheit, dem das Nein des Menschen Gott gegenüber vorangegangen ist. Weil der Mensch nicht mehr oder noch nicht in Gott geborgen ist, darum steht er so verloren in der Zeit und weiß nicht aus noch ein. Weil hier die eigentliche Not ist, darum geben wir uns keinen Illusionen hin, etwa der, dass dem Ungeborgensein des Menschen abgeholfen werden könnte mit Gesetzgebung, mit Friedenskonferenzen, mit Lebensreformen, mit Kultur und Bildung. Und wir in der Diakonie sehen darum ganz klar, dass mit dem humanitären Handwerk, so sehr wir es üben und so sehr wir uns darin persönlich und sachlich immer mehr zu vervollkommnen trachten, dass mit diesem humanitären Werk schon dem Menschen geholfen sei in seiner tiefsten Not ... Wir wollen mit unseren brennenden Herzen zum Menschen im Menschen um Gottes Willen. Dass der Mensch wieder Gottes sei! Dass der ungeborgene Mensch ein Geborgener in Gott werde."[26]

[26] Albertinen-Haus, Schwesternbrief 1947, Archiv des Albertinen-Diakoniewerkes.

3. Was aus der Beschäftigung mit Hans Fehr deutlich wird, ist das Leben in der Nische, das für den Baptismus bis in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg zu weiten Teilen bis heute kennzeichnen ist.

Innerhalb der Nische lebt man verbindlich gegenüber dem Auftrag Gottes. Im Außenverhältnis ist man aber vor allem an der Sicherung des Binnenraumes interessiert. Eine Gefährdung der Gemeinde, des Bundes oder der Diakonie kommt nicht in den Blick. Um der begrenzten Freiheit willen, wird der Auftrag selbst begrenzt.

Hans Hauzenberger

Die Rolle der Evangelischen Allianz bei der Etablierung der Freikirchen in Deutschland

1. Die Vorgeschichte der Allianz

Der Begriff „Freikirche" verbindet sich zunächst mit einer Kirchentrennung in Schottland.[1] Bei der Frage nach dem Besetzungsrecht von Pfarrstellen wollte eine starke Minderheit der Pfarrer nicht mehr hinnehmen, dass der Kirchenpatron eine stärkere Stellung einnahm als die Kirche. So gründeten sie 1843 die Freie Kirche von Schottland mit Thomas Chalmers (1780-1847) als erstem Moderator. Nach wie vor aber war Chalmers der Überzeugung, die Landeskirche sei die beste Form, die ganze Bevölkerung zu erreichen. Vorher war im Blick auf kleine freie Gemeinden oder Kirchen die Rede von Dissentern, Nonkonformisten, Sezessionisten, also durchweg in abwertendem Sinn. Man sah sie an als Leute, die sich der kirchlichen Ordnung nicht beugen wollten. Auch in Deutschland empfand man in der Bildung von Gemeinden außerhalb der jeweiligen Landeskirche eine Bedrohung der Kirche.

In Großbritannien, vor allem in Schottland, war man in der Praxis mehr an der Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen interessiert, als an der Einheit der Kirche. So kam es im 19. Jahrhundert zu immer neuen Spaltungen und Trennungen. Die Gründe dafür lagen neben der Tauffrage vor allem in den Fragen um das Verhältnis von Kirche und Staat.

Dass beim Zustandekommen der britischen Allianz einige strenge Baptisten maßgeblich mitarbeiteten, war für die Akzeptanz der neuen Bewegung in Deutschland recht hinderlich. Als negatives Beispiel wäre etwa der Baptist Wriothesley Noel (1799-1873)[2] zu nennen. Nachdem er einige Jahre als anglikanischer Pfarrer in London tätig war, trat er zur baptistischen Kirche über und ließ sich ganz in der Nähe seiner einstigen Wirkungsstätte durch Untertauchen noch einmal taufen. Diese Taufe, kurz nach der Gründung der Allianz, an deren Zustandekommen er wesentlich mitgearbeitet hatte, musste entsprechend als Provokation angesehen werden.

---

1 Vgl. u. a. *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert). Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6, Leipzig 2004, 31 ff.

2 *Hans Hauzenberger*, Einheit auf evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen / Zürich 1968, 59 f.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

2. Die Gründungskonferenz von London 1846

An der Gründungskonferenz der weltweiten Evangelischen Allianz 1846 in London erwartete man eine große Zahl von Vertretern verschiedenster Kirchen aller Kontinente. Bewusst spannte man deshalb auch den Bogen der Eingeladenen weit. Es wurden Personen, Kirchen und Institutionen angeschrieben, von denen man lebhafte Anteilnahme an der Sache und tatkräftige Mithilfe erwartete. Viele Antworten waren abwartend oder gar deutlich ablehnend. Für die theologische Fakultät der Berliner Universität entwarf Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869) einen Antwort-Text, der an Deutlichkeit nicht zu überbieten war:

> „Es heiße die Kirche verraten, wenn man sich mit den Canaanitern, Hethitern, Amoritern, Pheresitern, Hevitern und Jebusitern der Neuzeit verbrüdern und verschwägern wolle. Nicht Friede, Friede rufen, sondern: ‚Hie Schwert des Herrn und Gideon'."[3]

Beyreuther, der diesen Text zitiert, fügt lakonisch hinzu: „Der Entwurf blieb glücklicherweise bei den Akten der Fakultät."

Unter den Teilnehmern aus Deutschland befanden sich neben einigen Vertretern von Freikirchen vorwiegend landeskirchliche Theologen, wie etwa Professor August Gottreu Tholuck aus Halle (1799-1877) und der für die Gründung der Evangelischen Allianz in Deutschland besonders bedeutsam gewordene Berliner Pastor Eduard Kuntze (1799-1862).

Auch in England selbst stieß der Plan für die neue Bewegung auf große Skepsis. In der anglikanischen Staatskirche wurde übel vermerkt, dass auf der Liste der Teilnehmer an der vorbereitenden Konferenz von Liverpool 1845 Theologen standen, welche sich im Kampf gegen die Staatskirche in führender Stellung hervorgetan hätten.[4]

3. Die Weltkonferenz der Allianz von London 1851

Auf Einladung des Allianz-Vorsitzenden Sir Culling Eardley (1805-1863) nahm Johann Hinrich Wichern (1808-1881) an der Londoner Konferenz von 1851 teil und hielt einen Vortrag. Allerdings machte er auch schon deutlich, dass die Form, in der die Allianz auftrat, für ihn keine große Bedeutung habe.

> „Wir Deutschen haben in unserem Kirchentag mit Zubehör bereits den kräftigen Anfang solcher Gliederung. Wenn in England nichts Besseres möglich ist, kann die Evangelical Alliance als englische Gestalt ein Glied abgeben."[5]

Ähnlich hatte sich auch der Bremer Theologe Georg Gottfried Treviranus (1788-68) geäußert:

---

[3] *Erich Beyreuther*, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, 14.

[4] Zum Anliegen vgl. *Hauzenberger*, 182 ff.

[5] *Beyreuther*, 15.

„Für England ist die Sache von großer Wichtigkeit, auch für die amerikanische Kirche; bei uns liegt alles anders. Indess denke ich doch, dass auch hier dabei ein Segen herauskommen würde, wenn die Einigkeit im Geist, die unter so vielen deutschen Brüdern stattfindet, ausgesprochen und bekannt würde. Es möchte doch dies Bekenntnis als eine Macht den einseitigen konfessionellen Bestrebungen entgegentreten."[6]

Im September 1848 hatte in Wittenberg der erste deutsche Kirchentag stattgefunden. Der Gedanke, ob nicht der Kirchentag und die Allianz miteinander in Deutschland einen gemeinsamen Weg finden könnten, fand in Deutschland aber kein Echo, da die beiden doch zu unterschiedlich strukturiert waren.

4. Die Lage in Deutschland

Die deutschen Konferenzbesucher hatten sich schon während der Gründungskonferenz in London 1846 zusammengesetzt, um zu besprechen, wie der Allianzgedanke in Deutschland Fuß fassen könnte. Zunächst geschah nicht viel. Nach der zweiten Londoner Konferenz von 1851 wurde durch Pastor Kuntze und den baptistischen Prediger Lehmann (1799-1882) Anstrengungen unternommen, um in Berlin einen „Norddeutschen Zweig der Evangelischen Allianz" zu gründen. Mitglieder der Landeskirche und der methodistischen und baptistischen Kirche trafen sich monatlich im Pfarrhaus neben der Elisabeth-Kirche. Neben weiteren Pfarrern stießen zwei Prediger der Brüdergemeinde aus der Wilhelmstraße hinzu.[7] Als Aufgabe fasste man ins Auge, „die weitere Ausbreitung des Evangelischen Bundes zu befördern, und alle lebendigen Glieder der Evangelischen Kirche, auf die sie Einfluss üben können, dafür zu gewinnen."[8]

In Deutschland tauchten neue Schwierigkeiten für die Ausbreitung der Evangelischen Allianz auf, so dass sie hier nicht dieselbe Bedeutung erlangen konnte, wie das zeitweise in Großbritannien der Fall war.[9] Eines der Hauptpostulate der Allianz war der Einsatz für Glaubens- und Gewissensfreiheit. In vielen deutschen Fürstentümern waren aber Vertreter religiöser Minderheiten Schikanen unterworfen. So waren Schwierigkeiten schon vorprogrammiert. Auch die revolutionären Erschütterungen von 1848 wurden ins Feld geführt, weshalb die Allianz-Angelegenheiten in Deutschland nicht vorangekommen seien. An Pfarrkonventen war gelegentlich von der Allianz die Rede. Man verfolgte teilweise wohlwollend die Angelegenheit, verstand sie aber vor allem als eine britische Angelegenheit, welche die deutsche Situation nicht betreffe.

---

6 Zitiert nach: *Karl Heinz Voigt*, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, Stuttgart 1990, 12.

7 *Beyreuther*, 19.

8 *Beyreuther*, 21.

9 *Hauzenberger*, 191 ff.

Trotz anfänglich positiver Kommentare waren die Hindernisse für die Allianz in Deutschland groß. Die Kämpfe um zwangsweise Kirchenunionen wirkten nach. Die konfessionelle lutherische Theologie befand sich in einem kräftigen Aufschwung. Man war der Überzeugung, dass die Allianz in der britischen Situation mit ihrer Fülle von Neugründungen freier Kirchen eine gute Sache sein könnte, in Deutschland aber nicht nötig sei. Man hatte auch nicht den Eindruck, von der Allianz wesentliche positive Impulse empfangen zu können oder zu müssen, denn die „Substanz der evangelischen Lehre ist der lutherische Glaube“[10].

Pfarrer Eduard Kuntze hatte auf dem Kirchentag in Wittenberg versucht, den Gedanken der Allianz einzubringen, fand aber damit keine große Resonanz. Der Gegner der Evangelischen Allianz, Friedrich Julius Stahl (1802-1861), fragte sich,

> „ob die evangelische Allianz überhaupt etwas so Großes und ersprießliches ist, ob es der Mühe gelohnt hätte, um ihretwillen nach Wittenberg zu berufen, aber jedenfalls nicht das, was unseren Zuständen entspricht. Die wechselseitige Anerkennung aller lebendigen Christen ist bei uns in Deutschland seit der Wiederentdeckung des Glaubens in diesem Jahrhundert ein so lebendiges Bewusstsein, dass es für sie wahrlich nicht erst der Gründung einer Allianz bedarf. Dagegen ist es auf der anderen Seite bei uns eine Anforderung, die evangelischen Kirchen als solche in die rechte Stellung gegeneinander zu setzen, die für die Engländer nicht existiert, da sie keine Union, und deshalb auch keinen Kampf von Unionisten und Confessionellen haben. Es handelt sich hier um ein eigenthümlich deutsches Bedürfnis, und nur auf eigenthümlich deutschem Wege kann es gelöst werden.“[11]

Mit ins Gewicht fiel auch, dass nach Ansicht verschiedener lutherischer Beobachter nicht die anglikanische Staatskirche die Sache trage, sondern lediglich eine wenig einflussreiche Gruppe von Pietisten.[12] So stellt Stahl kurz und knapp fest:

> „Die Evangelische Allianz ist nicht eine Evangelische Einheit auf der Grundlage der gleichen Geltung für alle Confessionen und Richtungen in der Evangelischen Christenheit, sondern sie ist eine Evangelische Einheit auf der Grundlage der Prinzipien der Englischen Dissenters. Sollten wir nun die Hand dazu bieten, dass die deutsche Lutherische Kirche in das Lager der Englischen Dissenters übertrete?“[13]

So lag die Überzeugung nahe, die Berliner Konferenz von 1857 sei ein Versuch vor allem der Baptisten, gleichsam durch die Hintertür in die Lutherische Kirche einzudringen. Aber nicht nur die Baptisten hätten da eine Plattform für ihre Anliegen, sondern auch die Liberalen mit ihrem

---

[10] *Friedrich Julius Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage, Berlin 1859, 444.

[11] Zitiert nach *Voigt*, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, 13.

[12] Evangelische Kirchenzeitung, hg. von *Ernst Wilhelm Hengstenberg*, Berlin 1856, 1044.

[13] *Stahl* in: Evangelische Kirchenzeitung, 1857, 558.

Ruf nach Gewissensfreiheit. Dieser Rationalismus sei revolutionär, einzig aufs Niederreißen ausgerichtet.

> „Dieser populus liberalis wirkt durch die Zahl seiner Stimmen, durch seine Erfahrung, wie durch den Lärm, den er hervorbringt. Er wird im Verein mit dem theologischen Rationalismus eine Macht bilden, die jeden Gran positiven Gehaltes aus der Alliance jagen wird."[14]

> „Daneben stehen treue Seelen, bei denen einem das Herz weh thut, dass sie da sind. Männer von Einsicht und Namen: Männer, die einst noch recht traurig seyn werden, dass sie hier waren. Wahrhafte Kinder Gottes, die sich durch den Schein haben beirren lassen, und die jetzt schon anfangen heller und klarer zu sehen."[15]

Hart wurden die neun Punkte kritisiert, welche als Glaubensbasis dienen sollten. Entgegen der ausdrücklich formulierten Vorstellung der Allianz-Verantwortlichen, wurden sie als Credo interpretiert, wozu sie natürlich nicht ausreichten. Wenn man diese Basis annähme, würde man damit ausdrücken, dass hier nicht erwähnte Punkte weniger fundamental wären. Man begreife zwar, dass das neue Unternehmen ein Glaubensfundament haben müsse, aber es frage sich, ob die neun Punkte diese Aufgabe zu leisten vermögen.

> „Einerseits beschränken sie sich nicht auf notwendige Glaubensaussagen, sie verkündigen vielmehr bestimmt formulierte theologische Lehren, deren spezifisch reformierter und britisch-dissidenter Ursprung unverkennbar ist. Anderseits fordern sie nur ein Bekenntnis der Ansichten, die gemeinhin evangelische genannt werden, über ... die bezeichneten Lehrstücke."[16]

Man zweifelte am richtigen Bibelverständnis dieser bunt gemischten Allianz. Besonders aber stieß man sich daran, dass hier sogar ohne kirchliche Beauftragung und Bevollmächtigung das Abendmahl ausgeteilt wurde. Es wurde behauptet, auf diese Weise stellten sich die Leute der Allianz gegen die sakramentale Gnade. Gerade in England hatten ja täuferische Kreise energisch gegen die anglo-katholische Tauf-Wiedergeburtslehre gekämpft. Solcher Kampf gegen landeskirchliches Sakramentsverständnis aber führe schließlich zur „Anarchie auf religiösem Gebiete"[17]. Energischer Widerstand erhob sich auch gegen das Taufverständnis. Wassertaufe und Geistestaufe könnten nicht so auseinandergerissen werden, wie die Täufer der Allianz das täten. „Wo man die Frage, bist du unwiedergeboren oder wiedergeboren so in den Vordergrund schiebt; wo man nicht mehr, wie die Kirche früher, die nicht den Geburtstag, sondern nur den Tauftag in die Kirchenbücher schrieb, nicht den Tauftag, sondern den Tag der Bekehrung den geistlichen Geburtstag nennt, da erklärt man

---

[14] Evangelische Kirchenzeitung, 1857, 891 f.
[15] Ebd.
[16] *Achelis*, in: Realencyclopädie, Band 1, 378.
[17] *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, 444.

ja auch, dass die Taufe nicht das Bad der Wiedergeburt ist", damit gehe auch der Gedanke der Taufgnade verloren.[18]

Der Voluntarismus der Freikirchler mit ihrem Kampf gegen die Staatskirche zeige vollends die Grenze dieser neuen Bewegung auf, deren Vertretern eine klare Ekklesiologie fehle. Der Einsatz für völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit habe revolutionäre Tendenzen in sich und führe schließlich zur Anarchie. Man dürfe die Gefahr nicht außer Acht lassen, dass sich die Allianz schließlich zu einer Überkirche entwickle. Denn

> „sie hat bereits die wesentlichen Attributationen einer Kirche. Sie hat ein Glaubensbekenntnis (Covenant) an ihren neun Artikeln. Sie hat ein gemeinsames Abendmahl, wie solches im Programm angesetzt ist, das nicht im Namen der Lutherischen oder Reformirten, nicht im Namen der Schottischen Presbyterial- oder der preußischen Landeskirche, sondern im Namen der Evangelischen Allianz gespendet wird. Sie hat eine Art Kirchenregiment an ihren ständigen Comités, die immer mehr zu erweitern und zu stärken die Absicht ist."[19]

Die Befürworter und Vertreter des Allianzgedankens waren auf vielfältige Kritik gefasst. Schließlich waren ja alle kritisierten Punkte bereits in den Allianz-Sitzungen und -Konferenzen zur Sprache gekommen. Was allerdings unerwartet kam und schmerzte, war der heftige Widerstand von Leuten, die aus der lutherischen Erweckung kamen. Diese hatte man als glaubensverwandte Brüder gesehen. Es wurde aber betont, dass solcher Widerstand nicht überbewertet werden dürfe, und vor allem, dass man auch die Kritiker nach wie vor als Brüder ansehen wolle.

Bei solch heftiger Kritik an der Allianz, welche von den Kritikern sehr stark mit dem Freikirchentum in England in Verbindung gebracht wurde, lag es nahe, dass viele dieser kritischen Angriffe auch auf die Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland vermehrt tätig gewordenen Freikirchen übertragen wurden. Diese waren ja zum großen Teil aus angelsächsischen Erweckungsbewegungen heraus entstanden.

Die Idee, zu einer Versammlung evangelischer Christen nach Berlin einzuladen, stieß in dieser Situation zunächst auf deutliche Skepsis. Schirmherr der Versammlung sollte der preußische König Friedrich Wilhelm IV. (1796-1861) sein. Dieser war durch die Herrnhuter Brüdergemeine beeinflusst. Es lag ihm an einer lebendigen Kirche, frei von staatlicher Bevormundung, aber nicht vom Staat getrennt. Sache des Königs sei es, „Schutzherr, Schirmvogt, Friedensrichter der Landeskirche"[20] zu sein. Er nahm lebhaften Anteil an der Berliner Versammlung. Zum Ärger vieler hatte der König 1855 eine Abordnung der Weltallianz empfangen. Die Allianz-Delegation unterbreitete ihm Klagen deutscher Freikirchen,

> „die in den außerpreußischen deutschen Landeskirchen zahlreiche Schikanen über sich ergehen lassen mussten, Gefängnisstrafen, empfindliche

[18] Evangelische Kirchenzeitung 1857, 1049 f.
[19] Evangelische Kirchenzeitung 1857, 556.
[20] *Beyreuther*, 27.

> Geldbussen, Landesverweisung, Auflösung ihrer Versammlungen und was hier noch an kirchenpolizeilichen Pressungen möglich war."[21]

Der König versprach, sich dieser Probleme anzunehmen. Er war es denn auch, welcher dem Hauptkomitee der Allianz in London mitteilen ließ, er würde sich freuen, wenn die nächste Weltkonferenz der Allianz in Berlin stattfinden würde. Er sagte sogar eine finanzielle Unterstützung zu.

5. Die Vorbereitung der Berliner Konferenz von 1857

Über 40 Leute, die meisten von ihnen landeskirchliche Theologen, unterschrieben den Einladungsbrief „zu einer Versammlung evangelischer Christen aus allen Ländern, welche vom 9. bis 17. September 1857 in Berlin gehalten werden soll"[22].

In dieser Einladung wird beklagt, dass trotz der grundsätzlich bestehenden wesentlichen Einheit unter wahren Christen viel Streit herrsche, weil man sich zu sehr an Äußerlichkeiten festklammere. Aber gerade in einer Zeit zunehmender Entkirchlichung sei ein gemeinsames Glaubensbekenntnis unentbehrlich.

> „Wahre Einheit in der Mannigfaltigkeit ist Das, was unsre Zeit hauptsächlich bedarf; und wenn in ihr der Bruderzwist verstummte, und sich die Jesusgemeinde als den lebendigen Leib ihres Herrn darstellte, geschmückt mit den erhabensten Tugenden des Jesussinnes, so würden Viele, die jetzt durch eigene oder blinder Blindenleiter Schuld in des Unglaubens Wüste schmachten, zu einer solchen Gemeinschaft im Geiste sich hingezogen fühlen, und das unbefriedigte Herz würde den Strahlen der göttlichen Wahrheit sich öffnen. Und wie viel könnte ein solcher Bund wirken nach Innen und Außen, wie viel Zeit und Kraft, die jetzt im Streit verschwendet wird, würde dann für Zions Bau in vollem Segen wirken!"[23]

Die Erfahrung solcher Gemeinschaft im Geiste sei die Aufgabe, die sich der evangelische Bund[24] gestellt habe. Wohl im klaren Wissen um nicht zu vermeidende Missverständnisse wird deutlich hervorgehoben: Der evangelische Bund

> „wollte und will keine Union der Kirchen sein, noch viel weniger vermengen und verschmelzen, die in verschiedenen Sprachen, Sitten und Ländern Gott ihrem Heiland auf ihre besondere Weise dienen; aber er will in ihnen allen das Bewusstsein beleben, dass sie alle Einem hochgelobten Herrn und Heiland als Kinder Gottes angehören, in treuer Liebe zu seinem Dienste unter einander verbunden sein sollen. Sie betrachten sich

---

[21] *Beyreuther*, 29.

[22] Verhandlungen der Versammlung evangelischer Christen Deutschlands und anderer Länder vom 9. bis 17. September 1857 in Berlin. Im Auftrag des Comité's des evangelischen Bundes besorgt und mit einem Anhange herausgegeben von *Karl Eduard Reineck*, Berlin 1857, XII.

[23] Ebd., XIII.

[24] So noch der Name für die neue Unternehmung, die sich dann später Evangelische Allianz nennen wird.

daher nicht als Vertreter einer Kirche und sind es auch nicht, sondern es ist die Reichsunmittelbarkeit, in der jeder, wie zu seinem Herrn, so zu dem evangelischen Bunde also persönlich steht."[25]

Um dem Rahmen der Teilnehmenden deutliches Profil zu geben, werden die neun in London beschlossenen Punkte aufgezählt und beigefügt, dass der französische Zweig des Bundes nichts anderes gemeint habe, als er zur Pariser Versammlung von 1855 mit den Worten einlud:

„Die Conferenz nimmt als Mitglieder alle Christen auf, welche in brüderlicher Liebe wandeln und gemäß der von Gott eingegebenen heiligen Schrift ihren gemeinsamen Glauben bekennen wollen, an den Vater, der sie geliebt und aus Gnaden gerecht gemacht hat; an den Sohn, der sie durch sein blutiges Leiden und Sterben erkauft hat; und an den heiligen Geist, durch den sie wiedergeboren und geheiligt sind; an einen einigen Gott, hochgelobet in Ewigkeit, zu dessen Preis und Ehre sie ihr Leben zu heiligen entschlossen sind."[26]

Die Einladenden sind fest davon überzeugt, dass hier eine klare, aber nicht zu enge Grenzziehung vollzogen sei,

„dass aller Rationalismus, Indifferentismus und alle Weltförmigkeit, aber auch aller Separatismus, Sectirgeist und Verachtung der Kirche und ihrer Anstalten dadurch ausgeschlossen wird, und Jeder, der sich im lebendigen Glauben damit vereinigt, als wahres Kind Gottes und somit als zur Brüderschaft gehörig anerkannt werden muss."[27]

Dann wird ein Punkt angesprochen, der schon im Vorfeld für einige Aufregung gesorgt hatte. Von Seiten der konfessionellen Lutheraner, welche mit Vehemenz die vom preußischen König 1817 aufoktroyierte Union bekämpften, wurde das neue Unternehmen mit jener Union verglichen und daher scharf abgelehnt. Es ist aber

„ein höchst ungerechter Vorwurf, wenn fanatischer Hass gegen Alles, was Union heißt, den Evangelischen Bund der Religionsmengerei beschuldigt. Er lässt jeder Glaubensrichtung wie jeder Kirchenform ihr Recht und ihren Bestand, wenn sie nur den großen Heilswahrheiten und der heiligen Schrift nicht widerstreitet."[28]

Der Bund richte sich auch nicht gegen die katholische Kirche, auch wenn er gegen Unterdrückung evangelischer Glaubensgenossen protestiere. Das Anliegen recht verstandener Glaubens- und Gewissensfreiheit sei ein Grundanliegen des evangelischen Bundes.

Schon im Vorfeld der Konferenz hatten sich strenge Lutheraner wie Friedrich Julius Stahl und Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869) mit scharfen Worten gegen die Berliner Versammlung gewandt. Während der Zeit, in der die Versammlung in Berlin tagte, verließen beide demon-

---

[25] Ebd., XIII f.
[26] Ebd., XV.
[27] Ebd.., XV.
[28] Ebd., XV.

strativ die Stadt, um den „Greuel einer solchen Versammlung“[29] nicht mitansehen zu müssen.

6. Die Berliner Versammlung von Christen von 1857

Die Eröffnungsansprache von Hofprediger Friedrich Wilhelm Krummacher

Hofprediger Friedrich Wilhelm Krummacher hielt das Eröffnungsreferat an der Berliner Versammlung, die am 9. September 1857 in der Garnisonskirche in Berlin feierlich eröffnet wurde. Er konnte den Schmerz nicht verhehlen, dass unter den Kritikern der Versammlung viele Brüder zu finden seien, die man eigentlich in ihren Reihen erwartet hätte.

> „Mit tiefem Schmerze erblickten wir ... theuerwerthe Männer, mit denen wir seit Jahrzehnten im heiligen Kriege gegen die antichristlichen Mächte der Zeit Fuß bei Fuß und Herz an Herz gestanden haben, ja Männer, die wir als Vorkämpfer im Streite des Herrn hoch in Ehren hielten und ewig halten werden. Allerdings haben sie von dem, dessen sie uns Anfangs zeihen zu dürfen meinten, wenigstens stillschweigend, Manches zurückgekommen; aber ihrer Gunst erfreuen wir uns auch noch in diesem Augenblicke nicht.“[30]

Er wolle nicht auf die überwundenen Diskussionen zurückkommen. Die gegnerischen Argumente seien entkräftet. Aber es seien neue Beschuldigungen aufgetaucht, auf die er eingehen müsse.

> „Die Ausstellungen und Vorwürfe neuesten Datums aber lauten dahin: Zuerst, unsere Versammlung habe keine innere Wahrheit, sodann, sie sei nicht zeitgemäß und entspreche nicht dem Bedürfnisse des deutschen evangelischen Christenvolkes, und endlich, sie ermangele aller bestimmten klarbewussten unmittelbar-praktischen Zwecke.“[31]

Krummacher erblickt darin einen Anstoß, noch einmal die Grundlinien des evangelischen Bundes zu begründen. Die Gegner aber seien selber nicht konsequent, da sie zunächst den Vorwurf erhoben hätten, es sei eine Vermischung verschiedener Konfessionen geplant. Jetzt aber werde der gegenteilige Vorwurf erhoben. Aber niemand müsse irgend etwas von seiner Überzeugung preisgeben.

> „Ich bleibe meiner heimischen Kirche treu, treu ihrem Symbol, treu ihrem Ritus, treu ihrer Verfassung, treu ihren Einrichtungen, Gebräuchen und Sitten ... Ich erachte dafür, dass meine liebe deutsche Kirche nicht weniger im Morgenglanze der Verheißung und der Hoffnung ruhe, als jede andre, und von Herzen wünsche ich ihr Wohl, ihr Gedeihen und ihren Ausbau nach Außen und nach Innen. Und so wie ich zu meiner Kirche,

---

[29] *Heinrich Hermelink*, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, Band II: Liberalismus und Konservativismus 1835-1870, 199.

[30] Verhandlungen der Versammlung in Berlin 1857, 4.

[31] Ebd., 4 f.

> steht ein Jeder in dieser Versammlung zu der seinigen. Aber wir Alle wissen, dass die Grenzen des Reiches Gottes weit über die zeitlichen Umzäunungen aller Partikular-Kirchen hinausreichen, und dass ein viel Wesentlicheres uns eint und verknüpft, als dasjenige ist, welches uns trennt und scheidet."[32]

Die entscheidende Grundlage für diese Darstellung gemeinsamer Glaubenswahrheiten sei und bleibe die Bibel. So gehe es immer um das Wesentliche und nicht um irgendeine mechanische Kircheneinheit. Der Vorwurf, diese Versammlung sei nicht zeitgemäß und entspreche keinem Bedürfnis des deutschen Christenvolkes, treffe nur jene, welche solche Vorwürfe erheben.

> „Denn was ist zeitgemäß, wenn nicht zunächst ein lautes von lebendiger Erfahrung getragenes Zeugnis aus vieler Zeugen Munde von den Dächern herab, dass Jesus Christus der Herr sei, und in ihm allein die Rettung und das Heil der Welt für Zeit und Ewigkeit? was, wenn nicht ein vereintes Gebet aller Gläubigen um eine Ausgießung des heiligen Geistes über die zum Theil zur Wüste gewordene Kirche, und über ein in Indifferentismus vergrabenes und dem Materialismus anheimgefallenes Geschlecht? was, wenn nicht ein inniger Zusammenschuss aller wahren Bekenner des Evangeliums zu gemeinsamem Kampfe gegen die zerstörenden Mächte des Unglaubens, wie des Wahnglaubens, des Anti- wie des Pseudochristenthums, die in unsern Tagen so siegesgewiss ihr Haupt erheben? was, wenn nicht eine concrete, leibhaftige Darstellung der wesentlichen Einheit der evangelischen Kirche, gegenüber dem Triumphgeschrei ihrer Feinde, welche in der Zerklüftung der Kirche und in ihrem Parteihader schon ihr letztes Todeszucken und die sichern Symptome ihres nahen Untergangs zu gewahren glauben?"[33]

Das deutsche evangelische Christenvolk sei schon lange des Gezänkes der theologischen Schulen und Parteien überdrüssig. Was wäre also zeitgemäßer, als der Gemeinde und der Welt ein Schauspiel der Versöhnung und der Darstellung christlicher Einheit im Wesentlichen zu bieten!

> „Freilich, wenn die Versammlung es darauf abgesehen hätte, die Konfessionen aufzulösen, einer bekenntnislosen Union das Wort zu reden, das Ansehen der bestehenden Kirche zu schwächen, die geschichtlich überlieferten Gehege, in welche diese Kirche eingefriedigt ist, einzureißen, fremdländische Zustände auf uns zu übertragen, Deutschland kirchlich zu anglisiren oder zu amerikanisiren oder zu französiren: dann träfe sie der Vorwurf, dass sie weder zeitgemäß sei noch sich im Einklang befinde mit dem Gottgewollten Entwickelungsgange unseres deutschen Kirchenthums und sie verdiente dann eben so wenig auf deutscher Erde zu tagen, als sie auf irgend einen Erfolg ihrer Operationen würde rechnen dürfen."[34]

Von einer Begegnung über die gegebenen Konfessionsgrenzen hinweg aber könnten alle profitieren. Gerade in Deutschland, wo die Dornensaat des Rationalismus „unermessliche Strecken des Kirchenackers bis zu die-

---

[32] Ebd., 5.
[33] Ebd., 7 f.
[34] Ebd., 8 f.

ser Stunde überwuchert“[35], wo weithin tote Orthodoxie herrsche und „die Unwissenheit des Christenvolkes in religiösen Dingen hinter der heidnischen kaum zurücksteht“[36], sei es höchste Zeit, „den umgestoßenen Leuchter der reinen und wahren Lehre wieder aufzurichten, und die Erkenntniss der Wahrheit anzubauen“[37].

Dass Krummacher dann noch Franzosen, Italiener, Briten, Schotten, Amerikaner und Holländer anführte, von denen die Deutschen viel lernen könnten, trug kaum dazu bei, bei denen, welche der Sache ohnehin kritisch gegenüberstanden, Wohlwollen zu erwecken. Noch weniger konnte es konfessionsgebundene Lutheraner erfreuen, wenn er weiterfuhr:

> „Gebt uns, ihr Methodisten, von eurem glühenden Werbeeifer um jede einzelne Seele, ihr Independenten von eurer Opferfreudigkeit für die Interessen der Gemeinde, ihr Baptisten von eurer kirchlichen Zucht und eurer gemeindlichen Ordnung, ihr Anglikaner, von eurer Ehrfurcht und Liebe für die Kirche, die euch an ihren Mutterbrüsten säugte, ihr Mitglieder der Brüderunität von eurer Weitherzigkeit, womit ihr Jedem entgegentretet, aus welchem nur ein Abglanz des Bildes Jesu Christi euch anstrahlt. Ja, gebt uns, gebt uns, und wir wollen Gott dafür danken und euch.“[38]

Damit stellte Krummacher gerade jene Kirchen und Gruppen ins helle Licht, welche von weiten Teilen landeskirchlicher Pfarrer und Gemeindeglieder als Bedrohung empfunden wurden, und deretwegen man auch die Evangelische Allianz als angelsächsische Bedrohung empfand.

Allerdings versäumt Krummacher dann nicht, diese in Deutschland tätigen Missionare zu mahnen, nicht ihre Vorstellungen von Kirche als für alle verbindlich zu erklären. Das hieße den Krieg in das eigene Lager zu tragen.

> „Jetzt, Freunde, ahnet Ihr, welches die zweite Aufgabe ist, deren Lösung uns für diese Tage obliegt. Ich bezeichne sie kurz mit den Worten: Achtung vor dem kirchlich Bestehenden, vor dem geschichtlich Gewordenen, besonnene Rücksichtsnahme auf die Eigenthümlichkeit der einzelnen Kirchen in Geschichte, Führung, Sonderberuf, Zuständen und Verhältnissen; unbefangene Anerkennung des Guten, des Edlen, des Frommenden und Wahren überall, auch wenn es uns begegnet in den Bestrebungen derer, die uns nach anderer Seite hin als Irrende erscheinen ... Gott walte, dass auch diese Aufgabe vollständig gelöst werde.“[39]

Auf die Anschuldigung, diese große Versammlung werde ohne Ergebnis im Sande verlaufen, fragte Krummacher zurück, weshalb die Gegner sich dann die Mühe machten, so heftig dagegen zu kämpfen. Neben der eigenen Erbauung und neben der Möglichkeit, in einer größeren Öffentlichkeit den gemeinsamen Glauben zu bezeugen, biete diese Versammlung

---

[35] Ebd., 9.
[36] Ebd.
[37] Ebd., 10.
[38] Ebd., 9.
[39] Ebd., 10.

und biete der evangelische Bund die Möglichkeit, Evangelische in der Diaspora zu ermutigen und zu unterstützen. Zum Schluss möchte er „den Heiland selbst, unsern angebeteten Herrn und Meister, Jesum Christum" einladen,

> „dass er den Vorsitz führen möge. Er neige sich freundlich zu uns nieder, er kröne unsere Versammlungen mit Gnade wie mit einem Schilde, er helfe, dass es auch hier heißen könne wie einst zu Jerusalem: Die Herrlichkeit des Herrn erfüllete das Haus, – und verleihe, dass am Schluss unsrer Verhandlungen ein Volk von Tausenden entweder auf's Neue oder zum ersten Male huldigend zu seinen Füssen liege. Das ist's, was wir begehren, wünschen, erflehen; und dazu spreche er der Ewige sein besiegelndes, thatsächliches Amen!"[40]

Der Grund, weshalb hier relativ ausführlich auf diese breit angelegte „Begrüßungsrede" von Hofprediger Friedrich Wilhelm Krummacher eingegangen wurde, liegt darin, dass darin bereits wesentliche Inhalte der Konferenz, wie Angriffsflächen und Kritikpunkte gegen das ganze Anliegen ausgesprochen wurden.

Die umstrittene königliche Protektion

Ein weiteres Element, das viel Kritik ausgelöst hatte, sprach der Vorsitzende der britischen Allianz, Sir Culling Eardley in seiner Antwort aus. Zunächst beklagte er, dass zwischen Deutschland, dem Mutterland der Reformation, und seiner Heimat England eine jahrhundertealte Trennung bestehe. Er sei mit seinen Landsleuten hierher gekommen, „um gemeinschaftlich mit den Deutschen für die evangelische Sache zum Wohl beider Länder thätig zu sein, und er hofft, dass es nicht die Schuld seiner Landsleute sein wird, wenn diese Versammlung vorüberginge, oder dass die angestrebt Einigung zur vollen Wahrheit wird"[41]. Dann fährt er weiter: „Vor allem müssen wir mit innigster Dankbarkeit eines Mannes gedenken, der unter so schwierigen Verhältnissen seinen Ideen so treu geblieben ist, Seiner Majestät des Königs von Preußen."[42] Allerdings hatte sich die Protektion der Versammlung durch König Friedrich Wilhelm IV. nicht nur als hilfreich, sondern teilweise auch als Belastung erwiesen.

Der methodistische Standpunkt

Einer der prominentesten methodistischen Teilnehmer war Prediger Wilhelm Nast (1707-1899) aus Amerika. Er hatte einst in Tübingen studiert und war im Stift Studienkollege von Leuten wie David Friedrich Strauss, Wilhelm Hoffmann und Johann Christoph Blumhardt.[43] Er wies auf methodistische Schriften hin, die er mitgebracht habe: die Glaubensartikel,

[40] Ebd., 12.
[41] Ebd., 17 f.
[42] Ebd., 18.
[43] Vgl. *Karl Heinz Voigt*, Artikel „Nast, Wilhelm", in: BBKL, Bd. 6, 464-468.

die Kirchenordnung, Traktate und Predigten Wesleys. Aber er habe das nicht getan im Sinne des Proselytenmachens, sondern im Sinne sachlicher Aufklärung.

> „Keine Beschuldigung schmerzt uns mehr, als die, dass wir uns unberechtigte Eingriffe in das Material anderer Kirchen erlauben, um aus Lutheranern und Refomirten Methodisten zu machen ... Unsere innerste Seele verabscheut solches kleinliche, erbärmliche Treiben. Dass die methodistische Kirche, wie jede andere lebendige Kirche ihre Arbeit nicht für gethan hält, so lange sie Sünder in der Wüste der Welt umherirren sieht, und keine Gelegenheit versäumen darf, sie zu Christo einzuladen; dass die Methodisten laut dem Motto Wesley's: ‚Die Welt ist unser Kirchspiel' in alle Welt hingehen, um das Evangelium zu predigen, nicht wartend, bis die Leute sie berufen, sondern vielmehr die Leute zur Predigt des Evangeliums zu rufen, ist keine Proselytenmacherei."[44]

Zwar gesteht er ein, dass auch von Methodisten in missionarischem Eifer Fehler gemacht worden seien. Aber Sektengeist sei den Methodisten nicht vorzuwerfen. Lebte John Wesley heute, wäre er wohl einer der ersten Vorkämpfer für die Allianz geworden. 1733 habe er ein Schreiben an landeskirchliche Pfarrer und Dissidente in England gerichtet, in dem er ähnliche Vorschläge gemacht habe, wie sie jetzt im evangelischen Bund vorlägen. Die methodistische Kirche sei aus einer kirchlichen Notsituation heraus entstanden. Hätten sich die Verantwortlichen der englischen Kirche seinerzeit darum bemüht, die methodistischen Missionare in ihrer Kirche wirken zu lassen, um das erstorbene Christentum durch sie beleben zu lassen, wäre es zu keiner neuen Kirche gekommen.

> „Der Methodismus weiß von keiner seligmachenden Kirche, er kennt nur einen seligmachenden Heiland, er hat nichts in seinen Lehren, was ihn verhinderte, Jeden, der aus Gott geboren ist, so verschieden er auch in Ansicht und Gebräuchen sein mag, als vollbürtigen Bruder anzuerkennen."[45]

Das Problem der Glaubens- und Gewissensfreiheit

Professor Theodor Plitt (1815-1886) aus Heidelberg referierte über „Die Religionsfreiheit und das öffentliche Urtheil in Deutschland". Dem Prinzip der religiösen Freiheit stehen in Deutschland noch große Hindernisse entgegen. Hinter Leuten, welche dafür einstünden, vermute man meist Rationalisten oder Radikale. Dieses Vorurteil sei immer deutlicher zu hinterfragen. Die Reihen derer, welche für Gewissensdruck und religiösen Zwang einträten, lichteten sich immer mehr. Auch die ersten Christen und die Märtyrer zu allen Zeiten hätten ihr Gewissen nur an Gott und sein Wort gebunden. Gott allein solle Richter der Sinne und Gedanken des Herzens sein. So fasst der Referent den Inhalt seines Vortrages in die drei Punkte zusammen:

---

[44] Verhandlungen der Versammlung in Berlin 1857, 261 f.
[45] Ebd., 263.

„1. Wir sind überzeugt, dass ein jeder Mensch, der in seinen religiösen Beziehungen sich durch sein Gewissen absolut abhängig von Gott weiß, eben darum in diesen Beziehungen absolut frei sein soll von jeder menschlichen Autorität.

2. Darum glauben wir, dass ein jeder Mensch das Recht haben soll, Gott nach seinem Gewissen, selbst wenn diess ein irrendes ist, allein oder in Gemeinschaft mit Andern zu verehren und seinen Glauben zu verbreiten, vorausgesetzt, dass weder durch das Eine noch durch das Andere die Wohlfahrt des Staates gefährdet oder die öffentliche Moralität verletzt wird.

3. Ueberzeugt, dass das Wort Gottes nicht gegen, sondern für diese religiöse Freiheit ist; überzeugt ferner, dass durch den rechten Gebrauch derselben weder das Wohl der Kirche noch das des Staates beeinträchtigt wird, haben wir den herzlichen Wunsch und die demüthige Bitte zu Gott, dass das große Princip der religiösen Freiheit bald überall volle Anerkennung finden möge."[46]

Professor Daniel Schenkel (1816-1885) aus Heidelberg sah sich zu einer Präzisierung dieses Standpunktes veranlasst. Kollege Plitt habe nicht für das amerikanische System absoluter Religionsfreiheit gesprochen, sonst hätte er ihm hier klar widersprochen. Der Staat solle das Recht haben, Religionsgemeinschaften zu prüfen, solle aber in der Duldung großzügig sein. Die Kirche ihrerseits solle keine Waffen des Fleisches gebrauchen. Langsam solle die Kirche von der Obervormundschaft des Staates loskommen. Aber die Kirche sei aufgerufen, lebendige Gemeinden zu bauen, „echte, lebendige, frische, christliche Gemeinden, die im Glauben stehen und in der Liebe!"[47]

Einsatz für verfolgte Minderheiten

Das Problem verfolgter christlicher Minderheiten in sich als christlich verstehenden Staaten sprach der Pfarrer der Kirche von England, Blackwood, an:

„Ich habe mich in Schweden gegen verschiedene Prediger dahin ausgesprochen, dass ich mich eigentlich schäme, ein Protestant zu sein, weil Protestanten noch Gefängnis, Folter und Verbannung gegen Andersglaubende in ihrem Lande anwenden. Wenn wir nach Italien gehen, um da die Armen, welche um des evangelischen Glaubens willen verfolgt und eingekerkert sind, zu befreien, so sagen die römischen Katholiken vereint: Geht doch erst nach den protestantischen Ländern; macht, dass man dort nicht um des Glaubens willen verfolgt werde, und dann kommt wieder und wir wollen miteinander sprechen. Ich glaube, Ihr werdet mit dazu helfen, dass dieser Flecken vom Protestantismus abgewischt werde, dass weder die Muhamedaner, noch die römischen Katholiken sagen können, dass Evangelische von Evangelischen um des Glaubens willen verfolgt werden."[48]

---

[46] Ebd., 353 f.
[47] Ebd., 357.
[48] Ebd., 358.

Die Frage nach baptistischen Evangelisations- und Gemeindebau-Methoden

Vorsichtig höfliche Kritik an gewissen baptistischen Evangelisationsmethoden sprach Pastor Lic. Wilhelm Krummacher (1798-1886) aus Duisburg an:

> „Ich rede nicht von den lieben Brüdern unter den Baptisten in Amerika, Schottland und England, sondern mein Auge ist gerichtet, es ist wirklich in Liebe auf die Baptisten in unserm deutschen Vaterlande gerichtet. Haben nicht diese unsre lieben Brüder unter den Baptisten in Deutschland manchmal auf eine vielleicht doch wohl unbesonnene und etwas leidenschaftliche Weise Propaganda zu machen gesucht in der Ueberzeugung für ihre Lehre? Haben nicht sogar einzelne Baptisten es gewagt, unsre theure evangelische Landeskirche ein Babel zu nennen? War das in der Liebe? ... Desshalb wollte ich weiter nichts sagen, als diese lieben Brüder unter den Baptisten bitten, dass sie doch in Zukunft sich dieses Proselytenmachens enthalten, und doch ja nicht in harten Ausdrücken über unsre Kirche, in der ja Gott der Herr noch immerdar mit seinem Geiste und mit seiner Gnade waltet, reden möchten."[49]

Die hörbar ausgedrückte vielfache Zustimmung war eine Form der Meinungsäußerung, welche in Deutschland noch recht ungewohnt wirkte. Auf diese leise Kritik hin meldete sich der baptistische Prediger Gottfried Lehmann aus Berlin zu Wort. Er berief sich auf seine Zusammenarbeit mit Pastor Kuntze, um gemeinsam einen deutschen Zweig der Allianz zu bilden, womit dargetan sei, dass er kein Proselytenmacher sei. Der Vorwurf der Proselytenmacherei treffe die Baptisten immer wieder. Allerdings kritisierte er die landeskirchliche Einstellung, alle Leute eines bestimmten Landes seien Mitglieder der jeweiligen Landeskirche und dürften nicht dazu gebracht werden, in eine andere Kirche überzutreten.

> „Allein das ist unser Gesichtspunkt nicht; wir betrachten vielmehr die Welt als das Meer, in welches das Netz des Evangeliums zu werfen ist, um die große Menge, die der Vater dem Sohne gegeben hat, ihm zuzuführen. An dem Fischen in diesem Meer, an diesem Proselytenmachen, haben alle wahrhaft Gläubigen Antheil; es ist sogar ihre allerheiligste Verpflichtung, diese Menschenfischerei auszuüben; es ist diess der geheiligte Proselytismus und kein anderer, den wir auszuüben suchen."[50]

Er könne nicht leugnen, dass vielleicht oft zu früh Gewicht auf besondere Lehrpunkte wie das Taufverständnis gelegt werde. Er sei aber überzeugt, dass unter den Angehörigen der baptistischen Gemeinden keine fünf Prozent seien, die vorher durch andere zum Glauben geführt worden seien. Sogar berühmte Kirchenleute hätten sich immer wieder dahin ausgesprochen, dass Deutschland in einem erschreckenden Maß den christlichen Glauben aufgegeben habe.

---

[49] Ebd., 362.
[50] Ebd., 363.

„Wir sind nicht gemeint, uns von der Kirche Christi zu scheiden, viel weniger die Kirche schlechthin sein zu wollen und Andre zu verachten. Das beweist zur Genüge, dass wir mit Freuden uns dem evangelischen Bunde angeschlossen haben; dass man uns es zum Vorwurf und dem Bunde zur Schmach anrechnet, dass die Baptisten einen lebendigen Antheil an dem neuen Vereinigungswerke nehmen ... Es ist uns vorgehalten worden, dass wir der Kirche gegenüber harte Ausdrücke gebraucht haben. Es mag sein, dass es hier und da geschehen ist; aber wo kommt es nicht vor, dass, wo wir in den allerheiligsten Angelegenheiten sprechen oder schreiben und drucken lassen, thun, was wir nicht thun sollten? Lassen Sie mich auf der andern Seite fragen, ob nicht von unseren Gegnern viel stärker gegen uns geredet worden ist, viel leidenschaftlicher, viel heftiger, so dass wir gleichsam ein Spott aller Leute geworden sind? Und kann man sich da wundern, wenn dann mitunter ein Wort gesprochen wird, das nicht recht ist? Es thut uns aber von Herzen leid, und wo ich ein solches Wort geredet haben sollte, nehme ich es zurück."[51]

Gerade die offizielle Teilnahme von Baptisten an der Versammlung in Berlin aber habe viele treue und unermüdliche Prediger und Seelsorger davon abgehalten, daran teilzunehmen, entgegnete Professor Friedrich Ludwig Sieffert aus Königsberg. In Preußen sei eine baptistische Bewegung im Gange, welche kirchenzerstörend wirke. Zunächst machten sich baptistische Boten an erweckte Gemeindeglieder heran, um sie auf den üblen Zustand der Landeskirchen hinzuweisen, und darauf eine eigene Gemeinde zu erbauen. Dabei werden nicht tote, sondern lebendige Glieder der Gemeinde abgeworben.

„Alle werden aus Denen gewonnen, die nicht Moder sind; wie es nicht anders sein könne in einer Gemeinschaft, wo blind hinein Alles getauft wird, was unter das Wasser kommt, so dass es da zu einer Gemeinschaft der Heiligen nicht kommen könne, und Diejenigen also, welche außerhalb dieser Gemeine der Heiligen stehen, innerhalb deren das Heil nur zu finden sei, zusehen mögen, wie sie ihre Seele retten und nur retten können durch eine erneuerte Taufe, durch welche sie als Widergeborene aufgenommen werden in die Gemeinschaft der Heiligen und des Heiles. ... So werden denn Gemeinschaften, welche sich zu baptistischen Gemeinden ausbilden, aus Denen gewonnen, welche bisher den constituirten Gemeinden zugehört haben, bis es endlich dazu kommt, dass eine eigene Kirche erbaut wird. Alle werden aus Denen gewonnen, die nicht nur zu unserer Kirche, sondern zu deren besseren Gliedern gehörten und mit deren Seelen etwas zu machen ist, deren Gewissen angefasst werden kann, während die Uebrigen dahingehen, ohne sich darum zu bekümmern."[52]

Das alles wecke doch zu Recht die Frage, wie man denen die Bruderhand reichen könne, „welche von mir und meiner Gemeinde halten, dass wir außerhalb der Heilsgemeinschaft stehen; die mich selbst und meine Gemeine erst nöthigen wollen, durch die erneuerte Taufe des Heiles gewiss zu werden und damit dem Reiche Gottes anzugehören?"[53] Durch die Bit-

[51] Ebd., 364 f.
[52] Ebd., 367 f.
[53] Ebd., 368.

te um Verzeihung des Bruders Lehmann sei zwar etwas Positives geschehen. Es wäre aber noch positiver, wenn die hier anwesenden Baptisten auf ihre Brüder mäßigend einwirken könnten, welche „Kirchenwühlerei vom baptistischen Standpunkte aus" betrieben.

Im Namen sämtlicher Baptistengemeinden, die zu einem Bunde zusammengeschlossen seien, sprach Julius Köbener (1806-1884), baptistischer Prediger in Barmen:

> „Ich bezeuge den theuren Brüdern, dass wir die Gotteskindschaft nicht abhängig machen von der Taufe, sondern, dass wir glauben, Niemand taufen zu können, der nicht schon vor der Taufe ein Gotteskind ist, und der, wenn er vor der Taufe sterben sollte, in den Himmel kommt. Wir glauben nicht an ein Seligwerden durch die Taufe, sondern machen dieselbe abhängig von dem Glauben an unsern Herrn Jesum Christum. Und fänden sich Glieder in unserer Gemeinde, die glaubten, dass die Seligkeit von der Taufe abhängig wäre, so würden wir sie von der Gemeinde ausschließen; und ebenso solche Mitglieder, die zur Ausbreitung des Reichens Gottes unmoralische Mittel gebrauchen, Mittel, die nicht mit dem Worte Gottes übereinstimmen, was man Proselytenmacherei nennt, sondern wir gestatten solche Ausbreitung nur durch offenes Aussprechen der Ueberzeugung. Alles andere würden wir für unsittlich halten."[54]

Hofprediger Krummacher versuchte, diesen Problemkreis zu einem vorläufigen Schluss zu führen. Man sei hier in Berlin zusammen, in einem christlichen Staat, der individuelle Gewissensfreiheit immer schützen werde. Er habe aber gleichzeitig die ihm von Gott auferlegte heilige Pflicht,

> „die Kirche, wie sie in ihm besteht und wie sie seinem Schirm anvertraut ist, zu schützen gegen das Eindringen einer verderblichen, gottwidrigen Lüge. So oft eine neue religiöse Gemeinschaft sich bilden will, wird der Staat das heilige Recht nicht aus der Hand geben, zuerst die Legitimation zu fordern, um sich zu überzeugen, ob diese Gemeinschaft wirklich auf dem Grunde der Wahrheit liegt ... Unsere Regierung wird gewiss Toleranz üben, wie sich nur wünschen lässt und ich zweifle nicht, dass die Baptisten, hätten sie nicht solche Uebergriffe sich vielfach zu Schulden kommen lassen, längst wären anerkannt worden. Mögen sie fortfahren, mit der Weisheit ferner, wie es ihnen heute empfohlen worden ist, zu Werke zu gehen, und sie werden es erleben, dass sie wohnen in einem christlichen Staate, der überall wissen wird, was christlich ist, und was Gottes Wort, das Evangelium von ihm fordert."[55]

7. Fazit

Evangelische Allianz und angelsächsisch beeinflusste Freikirchen

Hat die weltweite Evangelische Allianz die Freikirchen in Deutschland in ihrem missionarischen Dienst überhaupt beeinflusst, hat sie ihnen ge-

[54] Ebd., 369.
[55] Ebd., 370.

nützt oder gar eher geschadet? Oft wurden die Freikirchen und die Evangelische Allianz auf derselben Linie gesehen und als störend empfunden: sie galten als ausländisches, als angelsächsisches Gewächs. Aber selbst in Großbritannien sei die Allianz vorwiegend als eine Sache der Dissenter gesehen, der von der Staatskirche abgespaltenen kleinen Gruppen, welche zum Teil kirchenspaltend gewirkt hätten.

Die ersten Missionare etwa der Baptisten oder der Methodisten kamen zwar zum Teil aus England oder Amerika. Aber es handelte sich häufig um Ausgewanderte, welche in ihrer neuen Heimat mit dem Evangelium erstmals in Kontakt kamen. Ihrer Berufung folgend berichteten sie zunächst ihren Angehörigen zu Hause vom lebendigen Glauben, den sie gefunden hatten und der ihr Leben reich gemacht habe. Einige von ihnen kamen dann selber als Missionare zurück, um in Gegenden, in denen Rationalismus oder kalte Orthodoxie lebendigen Glauben weithin erstickt hatten, zu wirken. Oftmals fanden sie Anknüpfungspunkte in bereits bestehenden Gruppen, oft in pietistischen Stunden-Versammlungen. Zunächst dachten weder diese Prediger noch die Menschen, die vielleicht seit Jahren um lebendige evangelische Verkündigung gebetet hatten, an die Gründung von neuen Gemeinden. So war von der Gründung einer methodistischen Gemeinde auf der Zürcher Landschaft folgendermaßen die Rede: Man habe einen methodistischen Prediger, von dessen Wirken man gehört hatte, eingeladen zu einer Evangelisation. „Dieser kam denn auch, und mit ihm, was man eigentlich nicht gewollt hatte, der Methodismus!"

Die große Versammlung von Christen in Berlin von 1857

Mit der Berliner Versammlung rückten sowohl die Evangelische Allianz wie verschiedene Freikirchen in Deutschland erstmals ins Licht einer großen Öffentlichkeit. Das war zunächst einmal eine Chance. Sowohl die Allianz, wie auch kleine Freikirchen wie die Baptisten und die Methodisten, hatten die Möglichkeit, auf einem breiten Podium ihre Anliegen darzustellen und mögliche Missverständnisse zu korrigieren. Nicht weniger bedeutsam war die Möglichkeit, sich einmal mehr oder weniger unbeschwert über die Grenzen der Denominationen hinweg zu begegnen. Man erkannte, dass auch in anderen Denominationen wirkliche Brüder zu finden waren. Frauen spielten ja damals weder für die Allianz noch für die Freikirchen eine wesentliche Rolle. Schon an den vorbereitenden ersten Zusammenkünften in Liverpool und London waren erstaunte Stimmen zu hören, welche nicht erwartet hätten, dass Brüder aus getrennten Lagern sich im Gebet in einer Weise finden könnten, dass am Zungenschlag nicht herauszuhören sei, welcher Denomination der Betende angehörte!

Versammlungen über Denominationsgrenzen hinweg hatten zwar in London schon verschiedentlich stattgefunden, etwa in den großen Versammlungen in der Exeter Hall. Aber da waren es genau umrissene praktische gemeinsame Ziele wie Aufbau und Unterstützung missionarischer Unternehmungen oder Druck und Verbreitung der Bibel, welche ein starkes Band der Einheit darstellten. Aber jetzt konnte man in persönlichen Begegnungen und Gesprächen Missverständnisse ausräumen, einander besser kennen lernen oder gar um Verzeigung bitten für liebloses Verhalten. Zugleich war aber die große Öffentlichkeit auch eine Gefahr. Feststellungen konnten von der Presse verzerrt werden. Missverständnisse konnten weiter gepflegt werden. Aber immerhin war eine Begegnungsplattform geschaffen, die für die Zukunft von nicht geringer Bedeutung sein sollte. Persönliche Begegnungen, auch wenn sie im Augenblick noch nicht große Ergebnisse zeitigen, tragen immer eine große Verheißung in sich.

Tim Lindfeld

Freikirchen und römisch-katholische Kirche aus der Sicht Johann Adam Möhlers[1]

Im Herbst 2006 fand die Arbeitstagung des Vereins für Freikirchenforschung in der Benediktinerabtei Niederaltaich zum Thema „Die freikirchlich/römisch-katholischen Dialoge" statt.[2] Mit diesem Thema wurde ein Zeitfenster in den Blick genommen, das noch nicht einmal ein halbes Jahrhundert umfasst. Die offiziellen bilateralen Dialoge zwischen Rom und einigen freikirchlichen Weltbünden sind ein verhältnismäßig junger Effekt des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), das seinerseits im Kontext der Entwicklungen des 20. Jahrhunderts steht. Ich gehe davon aus, dass mit der diesjährigen Frühjahrs- und der Herbsttagung nicht zufällig das Thema „Freikirchen als Außenseiter. Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts" folgt. Jedenfalls halte ich es für eine gute Option, ganz bewusst vor dem Hintergrund des 20. Jahrhunderts ins 19. Jahrhundert zurückzublicken und zwar deswegen, weil dadurch die durch die ökumenische Bewegung in Gang gekommene gegenseitige Annäherung und Anfreundung präsent ist und weil damit ein weniger getrübter Blick auf die Schwierigkeiten in der Verständigung möglich ist, die zwischen unseren verschiedenen Traditionen tatsächlich bestehen. Diese positive Erfahrung hilft, das „tief sitzende ... Misstrauen" und die polemischen Klänge der Vergangenheit heute nüchterner zu sehen.[3] Wir wissen aus ökumenischer Erfahrung, dass wir unser Bild vom jeweiligen Gegenüber im Dialog immer wieder kritisch überprüfen müssen und in der wechselseitigen Auslegung unseres Glaubens voneinander lernen können. Das ökumenische Gespräch ist gewissermaßen eine neue Quelle der Erkenntnis geworden, die uns heute offen steht.

Es gehört zum hermeneutischen Bewusstsein, sich über die Differenz der Wahrnehmungsmöglichkeiten gestern und heute möglichst im Klaren zu sein. Wenn schon für das Verhältnis zu den evangelischen Landeskirchen eine Außenseiterrolle der Freikirchen zu konstatieren war, wie muss diese Rolle erst auf katholischer Seite gewirkt haben? Konnten Katholiken diese kleinen Gemeinschaften überhaupt als ekklesiale Größen wahrnehmen? Ist nicht zwangsläufig zu erwarten, dass die zwischen unseren Ge-

---

1 Dieser Beitrag ist in leicht veränderter Form ebenfalls erschienen in: Cath(M) 61, 2007, 305-321.

2 Die Beiträge sind dokumentiert in: Freikirchenforschung 16, Münster 2007, 84-204.

3 *H. J. Urban*, Freikirchen aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche (wie Anm. 1), 199.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

meinschaften bis heute nicht gänzlich überwundene Fremdheit sich im historischen Rückgang als eine umso größere Distanz bemerkbar machen muss? Warum beschäftigen wir uns aber dann mit den Ansichten der Damaligen? Haben sie uns überhaupt noch etwas Positives zu sagen?

Ich denke, dass der uns gewährte Überblick über das seit dem 19. Jahrhundert Geschehene nicht nur hermeneutische Differenzierung erlaubt, sondern auch Einsicht in historische Zusammenhänge, welche die mangelhafte gegenseitige Wahrnehmung in der Vergangenheit zwar nicht rechtfertigen, aber vielleicht ein wenig verständlicher machen. Wenn wir die zeitbedingten Einschränkungen in der Perspektive unserer Vorfahren erkennen und überschreiten können, dann gelingt es uns vielleicht, an ihre Einsichten anzuknüpfen, Unzureichendes auszuscheiden und gleichzeitig weiterzublicken. Die gesellschaftlichen Kontexte und die entsprechenden theologischen Herausforderungen und Fragen, die in der rasanten Entwicklung der vergangenen beiden Jahrhunderte die vergleichsweise jungen Freikirchen und die katholische Kirche in Anspruch nahmen, scheinen doch auf beiden Seiten sehr unterschiedlich gewirkt zu haben. Welche Herausforderung die Kräfte der katholischen Seite band, kann vielleicht durch eine Bemerkung erhellen, die der bekannte katholische Kirchenhistoriker Hubert Jedin (1900-1980) dem sechsten Band des von ihm herausgegebenen „Handbuch[es] der Kirchengeschichte" vorangestellt hat:

> „Im 19. und 20. Jahrhundert wird die Kirche faktisch, was sie dem Anspruch nach stets war: Weltkirche ... Tempo und Ausmaß ihres Wachstums werden sichtbar, wenn man die Zusammensetzung des Weltepiskopates auf dem Ersten Vatikanischen Konzil mit der des Zweiten vergleicht."[4]

Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche zeigt sich nicht nur als eine äußere Expansion in alle Erdteile, sondern sie führt die katholische Kirche in der modernen Welt auf ganz neue Weise vor die Aufgabe, ihr universalistisches Selbstverständnis theologisch zu klären. Um es ein wenig provokant zu formulieren: die römisch-katholische Weltkirche war in all den Verhältnisbestimmungen, die sie in ihrer jüngeren Geschichte zu klären hatte, überwiegend damit beschäftigt, sich über Anspruch und Realität ihrer selbst tiefer bewusst zu werden. Sowohl das Erste Vatikanische Konzil (1869-1870) als auch das Zweite (1962-1965) nahmen sich des ekklesiologischen Themas an. Die Notwendigkeit einer differenzierten Verhältnisbestimmung zu den nichtkatholischen Kirchen und die Begegnung auf Augenhöhe auch mit den verschiedenen kleineren christlichen Gemeinschaften hat freilich erst die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert auf breiter Ebene zu Bewusstsein gebracht. Gab es auch zuvor Möglichkeiten, Freikirchen aus katholischer Sicht theologisch wahrzunehmen? War das, wenn überhaupt, dann nur polemisch möglich?

[4] HKG VI/1 (1971) V.

Entsprechend dem aktuellen Tagungsthema blicken wir ins Deutschland des 19. Jahrhunderts und suchen dort nach einer katholischen Perspektive auf Freikirchen. Mir ist nicht bekannt, dass sich außer Johann Adam Möhler (1796-1838) überhaupt ein katholischer Theologe in nennenswerter Weise mit dem Thema befasst hat. Insofern ist es möglicherweise gar keine Einschränkung, wenn sich dieser Beitrag allein an sein Werk hält. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass wir es mit der Sicht eines einzelnen Theologen zu tun bekommen.

Biographische Hinweise

Johann Adam Möhler wurde am 6. Mai 1796 in Igersheim (Württemberg) als Sohn eines Bäckermeisters und Gastwirtes geboren.[5] Insbesondere durch seine Mutter wurde er mit einer tiefen katholischen Frömmigkeit geprägt. Seine Studien absolvierte er in Ellwangen und Tübingen, wohin die katholisch-theologische Fakultät 1817 auf Betreiben des Landesregimentes verlegt wurde. Die nun bestehende räumliche Nähe zur evangelischen Theologie sollte sich nachhaltig auf Möhlers theologische Tätigkeit auswirken.

Nachdem Möhler 1819 zum Priester geweiht worden war und einige Zeit in der Pfarrseelsorge Dienst geleistet hatte, wurde er 1821 Repetent am Wilhelmsstift, dem katholischen Theologenseminar, das bis heute für die Ausbildung der künftigen Priester zuständig ist. Möhler befasste sich vor allem mit kirchenhistorischen und patristischen Studien. Mit dem aufklärerischen und durch einen gewissen religiösen Indifferentismus gekennzeichneten irenischen Zeitgeist, der auch in der katholischen Theologie seinen Einfluss übte, konnte sich Möhler zeitlebens nicht anfreunden. Bei den Kirchenvätern hingegen fand er – wie er einem Freund sagte – „ein lebendiges, frisches, volles Christentum".[6] Seine originäre Art, den Geist der Alten Kirche in sein theologisches Werk zu übersetzen, trug Möhler viel später die Bezeichnung „Kirchenvater der Moderne" ein.[7] Er war seit 1822 Privatdozent für Kirchengeschichte und Kirchenrecht und nach der üblichen Studienreise, auf der er 1823 führenden protestantischen Theologen begegnete, wurde er ordentlicher Professor in Tübingen.

Weithin bekannt wurde er durch sein erstes Hauptwerk, das 1825 erstmals erschien und den Titel trägt „Die Einheit in der Kirche oder das

---

[5] Ausführliches über die Biographie Möhlers liefert, wenngleich nicht ohne pathetischen Überschwang, *H. Fels*, Johann Adam Möhler. Der Weg seines geistigen Werdens, Limburg a. d. Lahn 1939.

[6] In einem Brief an Joseph Lipp. Zitiert nach *H. Fels*, ebd. 35.

[7] So der Titel eines Bandes, den *Harald Wagner* im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts anlässlich des zweihundertsten Geburtstags Möhlers als Nr. 20. der Reihe „Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts" herausgegeben hat (Paderborn, 1996).

Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte".[8] Möhler zeichnet darin das Bild der Kirche als einer organischen Einheit, deren lebendiges Prinzip der Heilige Geist ist, der die gläubigen Glieder belebt und zusammenfügt. Man merkt dem Werk deutlich seine kritische Distanz zu den geistigen Strömungen des frühen 19. Jahrhunderts an.[9] Die Euphorie seines Erstlingswerks hat Möhler später zwar kritisch gesehen und sich in seinen folgenden Schriften zu vielen Aspekten differenzierter geäußert, ohne allerdings das Ganze grundsätzlich zu revidieren. Das Thema der Einheit der Kirche blieb in Möhlers theologischem Gesamtwerk fest verankert.

Sein zweites Hauptwerk erschien erstmals 1832 und trug den Titel „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften". Mit ihm tritt Möhler in eine Auseinandersetzung mit dem Protestantismus ein, die ihn in den Sog eines kräftezehrenden Streites, besonders mit seinem Tübinger evangelischen Kollegen Ferdinand Christian Baur, trieb. Die Auseinandersetzung lässt sich nicht nur anhand der daraus hervorgegangenen Streitschriften nachverfolgen,[10] sondern auch an den Veränderungen, die in die durch Möhler selbst besorgten fünf der bis heute über dreißig erschienen Auflagen der „Symbolik" eingeflossen sind.

Das Nebeneinander der Konfessionen wurde nun erheblich aufgerüttelt, nicht allein durch diesen Theologenstreit, sondern vor allem durch die religionspolitischen Auseinandersetzungen, die das 19. Jahrhundert weithin prägten. Man denke zum Beispiel an das sogenannte Kölner Ereignis mit der Internierung des katholischen Erzbischofs wegen des Eherechtskonfliktes im Jahre 1837 und den in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gefochtenen sogenannten Kulturkampf des nationalstaatlichen Liberalismus. Es etablierte sich ein neuer Konfessionalismus, der bis ins 20. Jahrhundert fortwirkte und den der Historiker Olaf Blaschke zum Anlass nimmt, von einem zweiten konfessionellen Zeitalter zu sprechen.[11]

---

[8] *Johann Adam Möhler*, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der drei ersten Jahrhunderte, hg., eingel. u. komm. v. *J. R. Geiselmann*, Köln-Olten 1957.

[9] Vgl. die Bemerkung von Paul-Werner Scheele über den steten Streitcharakter der Schriften Möhlers: „Man kann alle seine Schriften Kontroversschriften nennen, ohne ihnen damit ihre Gültigkeit abzusprechen, wie ja auch die Schriften des hl. Augustinus zum größten Teil Kontroversschriften waren." *Paul-Werner Scheele*, Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung, Paderborn 1964, 42.

[10] *F. C. Baur*, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik, Tübingen 1834 (1836²); *J. A. Möhler*, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Verteidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen, 1834.

[11] *O. Blaschke*, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000) 38–75; *ders.* (Hg.), Konfessionen im Konflikt.

Möhler sollte von diesem Konflikt nur die nachhaltigen Anfänge miterleben, aber sein sensibles Gemüt wurde allein durch die Schärfe der Auseinandersetzung in Tübingen sehr belastet. Nachdem er auch gesundheitlich angeschlagen war, kam ihm 1835 ein durch seinen Freund Döllinger vermittelter Ruf an die Universität nach München entgegen. Dort starb Möhler am 12. April 1838.

Der Ansatz der Symbolik

Die uns interessierende Darstellung der Freikirchen liefert Möhler in der genannten „Symbolik".[12] Ich erlaube mir, zunächst einige grundsätzliche Anmerkungen zur Anlage des Werkes zu machen.

Möhler griff unter dem Stichwort „Symbolik" eine seinerzeit neue Art der Betrachtung des konfessionellen Gegensatzes auf, die sich in protestantischen akademischen Kreisen etabliert hatte. Als Protagonisten können Gottlieb Jacob Planck[13] und Philipp Konrad Marheineke[14] gelten. Die Symbolik wurde im akademischen Zeitgeist konzipiert als eine vergleichende Wissenschaft, die stark religionshistorische und -philosophische Züge annahm. Möhler verfolgte mit seiner Monographie dagegen von Anfang an ein dezidiert dogmatisches und kontroverstheologisches Interesse. Er verstand seinen Zugang als theologische Kritik an einem bloß religionsgeschichtlichen Forschungsinteresse. Damit verfocht Möhler durchaus – wie er sagt – „irenische Zwecke", nämlich eine, aus seiner Sicht allerdings sehr fernliegende, Wiedervereinigung im Glauben.[15] Mit seinem kontroverstheologischen Ansatz kann man Möhler allerdings schwerlich einen „Ökumeniker" im heutigen Sinne nennen.[16] Er sucht nicht die Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen, sondern seine vergleichende Darstellung dient ihm dazu, die Gegensätze in der Glaubenslehre „in ihrer ganzen Schärfe und nach allen Seiten hin" vorzulegen.[17] Die historische Methode veranschlagt er dabei vor allem als Quellenstudium. Des-

Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

[12] Die Angaben im Folgenden beziehen sich auf die von *Josef Rupert Geiselmann* herausgegebene kritische Ausgabe, die bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in zwei Bänden erschienen ist. Der Text findet sich in Band I (Köln-Olten 1958).

[13] *G. J. Planck*, Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unsrer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen, ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen, Göttingen 1796.

[14] *Ph. K. Marheineke*, Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs, 3 Bde. 1810-1813.

[15] Vgl. die Bemerkungen in der Vorrede zur ersten Auflage der „Symbolik", 7 f., Zitat ebd. 8.

[16] Das Problem, das *Hubert Wolf*, BBKL V (1993) 1585 f., in der Qualifizierung Möhlers als „Ökumeniker" sieht, ist vollständig konstruiert.

[17] Symbolik, 19.

wegen kann Möhler zu den Pionieren der Konfessionskunde gezählt werden, weil er es möglichst vermeidet, sich auf die überkommenen polemischen und apologetischen Vorstellungen zu stützen.[18]

Um in der Darstellung der Gegensätze weitgehend unabhängig von individuellen theologischen Meinungen zu sein, will er – wie der programmatische Titel der „Symbolik" zu erkennen gibt – die Lehrbegriffe der verschiedenen christlichen Gemeinschaften „nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften" vorstellen. Die Symbolik trägt nach Möhlers Ansicht ihren Namen im Hinblick auf die symbolischen Schriften, in denen sich der Glaubensbegriff der jeweiligen Gemeinschaft kundtut. Dabei wendet Möhler das Verständnis von *symbolum* für seine Darstellung der protestantischen Kirchen analog an. Er sieht durchaus die unterschiedliche Bedeutung und Verbindlichkeit von dogmatischen Definitionen auf katholischer und von Bekenntnisschriften auf protestantischer Seite. Es ist einer seiner Hauptkritikpunkte am Protestantismus, dass eine Interpretation und Darlegung des Glaubens dort nicht unabhängig von individuellen Überzeugungen historischer Gründerpersönlichkeiten möglich sei. Die Anlage der Symbolik birgt damit zweifellos eine dogmenhermeneutische Prämisse, die auf katholischen Prinzipien beruht.[19]

Hermeneutisch bedeutsam ist außerdem, dass Möhlers Symbolik durch eine eigene systematische Konzeption gekennzeichnet ist. Für ihn kristallisiert sich deutlich ein ganz bestimmter Gesichtspunkt heraus, um den sich die Glaubensspaltung in Folge der Reformation manifestiert. Damit greift Möhler in wesentlichen Zügen einer kontroverstheologischen Überlegung vor, die im 20. Jahrhundert unter dem Gedanken einer „Grunddifferenz" zwischen den Konfessionen erwogen wurde.[20] Aus Möhlers Sicht liegt der Dissens der abendländischen Kontroverse und Kirchenspaltung im Bereich der Anthropologie, das heißt in der theologischen Bestimmung der Heilsbedeutung menschlicher Realität und Geschichte, die sich in der Rechtfertigungsfrage konkretisiert. Wörtlich erklärt Möhler in der Einleitung der „Symbolik":

> „Die abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie; denn es wird sich herausstellen, daß alles, was sich noch anderes daran knüpfte, nur notwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologische Frage gegeben wurde."[21]

Aufbau und Gliederung der „Symbolik" fallen dieser Grundthese entsprechend aus. Im ersten Teil folgt Möhlers Darstellung – wie er sagt – „dem Faden des natürlichen Fortganges der Menschengeschichte"[22]. Er

[18] Zur Frage der Bedeutung Möhlers für die Ökumenik vgl. *H. Wagner*, 203 f.
[19] Vgl. Symbolik, 23 ff.
[20] Vgl. dazu die Studie des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung: *A. Birmelé / H. Meyer* (Hg.), Grundkonsens – Grunddifferenz, Frankfurt-Paderborn 1992.
[21] Symbolik, 18 f.
[22] Symbolik, 56.

beginnt nicht mit der Darstellung der Gegensätze in der Rechtfertigungslehre, sondern er führt von Urstands- und Erbsündenlehre ausgehend sukzessive dort hin, um über die Lehre von den guten Werken, den Sakramenten und schließlich der Kirche fortzuschreiten. Dabei werden Luthertum und reformierte Tradition zwar differenziert, aber unter dem protestantischen Gegensatz zum Katholizismus zusammengefasst.

Der zweite Teil der „Symbolik" schließlich wendet sich den „kleineren protestantischen Sekten" zu und ist damit der für unser Thema eigentlich relevante. Von der Nomenklatur dürfen wir uns nicht beirren lassen. Sie setzt den üblichen Sprachgebrauch voraus, der zweifelsohne eine herrschende Ansicht spiegelt.

Möhlers Darstellung der Freikirchen

Sechs Kapitel sind es, die Möhler in folgender Reihenfolge abhandelt: 1. die „Wiedertäufer", die er in eine erste Periode der Täuferbewegung der „Schwärmer" aus der frühen Reformationszeit und eine zweite Periode mit den Mennoniten untergliedert, 2. die Quäker mit ihrer Lehre vom inneren Licht, 3. die Herrnhuter und die Methodisten, die er deswegen nebeneinander stellt, weil sie ursprünglich keine eigene kirchliche Gemeinschaft begründet hätten, sondern eine Reformbewegung innerhalb bestehender Kirchentümer, weshalb Möhler die Ersteren seinen Lesern auch im Zusammenhang mit dem Pietismus präsentiert, 4. die Lehre Swedenborgs und 5. die der Sozinianer, die beide im Rationalismus des 19. Jahrhundert anscheinend von nicht unerheblicher Präsenz waren und schließlich 6. Arminianer oder Remonstranten.

Diese Auswahl und Abfolge ist offenbar systematischen Erwägungen entsprechend getroffen, mit denen Möhler nur zum Teil den vorliegenden religionshistorischen Komparatistiken folgte. Die Zusammenstellung entbehrt freilich aus heutiger Sicht einer hinreichenden konfessionskundlichen Kriteriologie. Ohne Kenntnis des Begriffs der Freikirche konnte Möhler nicht über eine authentische Vorstellung von freikirchlicher Identität verfügen, die es ihm erlaubt hätte bestimmte Elemente als entscheidende Erkennungsmerkmale zu differenzieren und ökumenisch einzuordnen.[23] Daher gibt es auch kein kritisches Moment, das die Ausscheidung des negativ besetzten Sektenbegriffs ermöglicht hätte. In der Einleitung der „Symbolik" gibt Möhler als Maßstab für die Legitimation, in einer christlichen Symbolik berücksichtigt zu werden, lediglich die Mindestanforderung an, dass Christus als derjenige verehrt werde, „durch welchen die Menschheit die höchste Stufe religiöser Entwicklung erreicht habe".[24] Dieses eher religionssoziologische Kriterium liegt nicht

[23] „Allgemeine Kennzeichen der Freikirchen" offeriert *E. Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung , BenshH 70, Göttingen 2005², 34-123.

[24] Symbolik, 21.

auf der Linie der dogmatischen Ausrichtung, die Möhler seiner „Symbolik" zu geben beabsichtigte und wirkt daher heteronom.

Möhler betrachtet die genannten Gemeinschaften als protestantisches Phänomen. Sie sind ihm die Exponenten einer protestantischen Grundidee, die sich in der Reformation Bahn brach und sich in den „protestantischen Sekten", wie Möhler sie vor Augen hat, zwar mitunter auf den Kopf gestellt präsentiere, aber dadurch nur dialektisch umgekehrt und erst zu ihrer eigentlichen Konsequenz entfaltet werde. Möhler liefert zu Beginn des zweiten Teils seiner „Symbolik", in einer eigenen kleinen Einleitung, den hermeneutischen Schlüssel für seine typologische Zusammenstellung. Die angesprochene Grundidee charakterisiert Möhler als „einseitigen Supernaturalismus", der die Abweichungen von der katholischen Lehre letztlich bedinge. In diesem Urteil macht sich definitiv die systematische Grunddifferenzthese bemerkbar. Möhler führt aus:

> „Der Grundgedanke der Reformatoren war, daß in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung eindringe und jener sich diesem gegenüber, in bezug auf das religiöse Fühlen und Wollen völlig passiv verhalte."[25]

Während dieser Gedanke bei den Reformatoren zunächst zur Kritik an Kirche und Tradition durch Akzentuierung der Heiligen Schrift als alleiniger Quelle des Glaubens geführt habe, musste er nach Möhlers Ansicht, seiner immanenten Logik folgend, zur Ablehnung jeglicher äußerer Vermittlungsinstanzen führen. Möhlers Fundamentalkritik zufolge muss durch die Überzeugung, „daß Gott unabhängig von allen menschlichen Mitteilungsformen durch unmittelbare innere Offenbarungen sich einem jeden kundtue und solcher Gestalt dem Menschen seinen Willen bekannt mache", letztendlich auch die Autorität der Heiligen Schrift in Frage gestellt werden, insofern auch die schriftliche Überlieferung „ein menschliches Fortpflanzungsmittel" sei.[26]

In der historischen Entwicklung der Ausformungen des protestantischen Lehrbegriffs stellt Möhler eine Tendenz fest, die in Bezug auf das lehrmäßige Verhältnis zur katholischen Kirche unterschiedliche Auswirkungen hat; und zwar für die evangelischen Großkirchen anders als für die Freikirchen. Dieser Differenzierung entspricht die Zweiteilung der „Symbolik". Die Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs sieht für Möhler nämlich so aus, dass er aufseiten der Reformatoren ein retardierendes Moment gegenüber den Konsequenzen des protestantischen Prinzips konstatiert. Da Möhler davon ausgeht, dass der protestantische Supranaturalismus, wenn er nur stringent genug weitergeführt wird, notwendig in einen Spiritualismus münden muss, erscheint ihm das Lehrsystem der Lutheraner und Reformierten geradezu irrational verkürzt. Er diagnostiziert daher den zeitgenössischen Rationalismus in der protestan-

[25] Symbolik, 522.
[26] Symbolik, 523; 522.

tischen Theologie als „furchtbare Rache [der Vernunft] an ihrer durch die Reformatoren verübten gänzlichen Zurückdrängung".[27] Auch wenn es vielleicht überrascht, aber die „protestantischen Sekten" stehen für Möhler aus systematischer Sicht höher. Mehr noch: Bei ihnen habe sich zudem durch die Kritik am – wie Möhler sagt: „imputativen" – Verständnis der Rechtfertigungslehre der Reformatoren und ihren impliziten anthropologischen Voraussetzungen eine Konvergenz bis hin zur Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung herausgebildet.

Inwieweit mit dieser Konstruktion lutherisches und reformiertes Selbstverständnis richtig getroffen sind, braucht uns hier nicht zu interessieren. Was die katholisch-freikirchliche Konvergenz betrifft, so fällt diese bei Möhler nicht eben gering aus, betrifft sie doch zentrale Aspekte christlicher Heilslehre sowie entscheidende systematische Aspekte, die Möhler an den reformatorischen Ansätzen kritisiert. Im Gegensatz dazu hätten die kleineren protestantischen Kirchen die Rechtfertigungslehre, „nur in ungewöhnlichen Formen ausgedrückt", wieder „im Geiste der von Christus gegründeten Kirche" aufgefasst.[28] Das bedeutet nichts weniger, als dass Möhler die Soteriologie dieser Kirchen nicht nur für systematisch konsistenter als die der großen evangelischen Konfessionskirchen hält, sondern auch, dass er – abgesehen von der Frage der Gnadenvermittlung – keinen Zweifel an ihrer Rechtgläubigkeit hegt.

Möhlers Argumentation zufolge ergibt sich aus der Überzeugung, dass zur Heilswirklichkeit der Rechtfertigung die Heiligung des Lebenswandels durch gute Werke aufgrund der Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist gehört, eine Art religiös-sittlicher Grundkonsens zwischen Katholiken und Freikirchenangehörigen. Gerade diese Nähe in der Rechtfertigungsthematik habe den Letzteren die Ablehnung seitens der großen reformatorischen Gemeinschaften eingetragen, wie Möhler exemplarisch an der Polemik der Reformatoren gegenüber der Täuferbewegung zeigt.[29] Sachlich äußerten die Reformatoren in ihren Streitschriften nämlich zu altgläubiger wie täuferischer Seite hin im Wesentlichen denselben Vorwurf: dass die Heilswirklichkeit nicht allein in den Glauben gesetzt werde, sondern in das eitle Vertrauen auf die eigenen Werke. Möhler hält dagegen, aller Kritik am aus seiner Sicht einseitigen Lehrbegriff zum Trotz, einige der Protagonisten der innerprotestantischen Reformbewegungen, aus denen später Freikirchen hervorgegangen sind, für religiös-sittlich ausgezeichnete Persönlichkeiten. An John Wesley lobt er beispielsweise nicht nur dessen „große Talente" und „klassische Bildung", sondern „was mehr als alles dies ist", seinen „glühenden Eifer für das Reich Gottes".[30] Selbst für die Quäker, die Möhler von seinem systemati-

[27] Symbolik, 521.
[28] Symbolik, 524.
[29] Vgl. Symbolik, 535 ff.
[30] Symbolik, 626.

schen Gesichtspunkt her für die Spitze der einseitig spiritualistischen Tendenz im Protestantismus hält, findet er lobende und anerkennende Worte, ohne sie freilich von der Kritik am Grundprinzip zu verschonen. Über die Gesellschaft der Freunde heißt es in der „Symbolik":

> „Bei den Quäkern entdecken wir eine innige Frömmigkeit, die den Geist, wenn es ihm gelingt dann und wann von der Verkehrtheit des ganzen Systems völlig abstrahieren zu können, wundersam erquickt und erfrischt und oft tief ergreift, wenn auch keineswegs in dem Grade wie unsere bessere Mystik; ferner finden wir bei ihnen eine so bewusste und durchgeführte Festhaltung des einmal angenommenen Standpunktes, daß eine höchst erfreuliche, dem Geiste ungemein wohltuende Konsequenz hervortritt, die durch keine Folgerungen erschrickt und dem Quäkertum dem orthodoxen Protestantismus gegenüber, der allzu schreiende Dissonanzen in sich aufgenommen hat, so sehr zum Vorteile gereicht. Alle Teile stehen in der besten Eintracht unter sich da, und bilden ein schönes abgerundetes Ganzes, dessen architektonische Vollkommenheit wenig zu wünschen übrig lässt und besonders dem Katholiken, der überall, durch sein System genötigt, nach innerer Haltung und Zusammenhang fragt, achtungswert erscheint."[31]

Diese Äußerung macht deutlich, wie der systematische Grundsatz als Gravitationszentrum die Möhlersche Symbolik in ihrer Darstellung und Beurteilung zusammenhält. Einer Verwechslung von logischer Konsequenz und Wahrheitsfrage unterliegt Möhler dabei aber nicht. Er sieht das Kriterium systematischer Konsistenz lediglich als notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung für die Wahrheit der Glaubenslehre.

Wie bereits erwähnt, hat die Konvergenz in der Rechtfertigungslehre anthropologische Implikationen, die nach Möhlers Darstellung auf weitere inhaltliche Übereinstimmungen zwischen katholischen und freikirchlichen Überzeugungen weisen, wobei hier freilich zwischen den einzelnen Freikirchen nochmals differenziert werden muss. Zwar weiß Möhler um die Tatsache, dass einige Freikirchen nicht die traditionelle Erbsündenlehre vertreten bzw. den Terminus nicht gebrauchen oder ausdrücklich ablehnen, wie zum Beispiel die Mennoniten.[32] Sein systematischer Zugang ermöglicht ihm aber, Konvergenz in der Sache auch dort zu finden, wo die terminologischen Festlegungen dem zu widersprechen scheinen. Die Täufer zum Beispiel nimmt Möhler gegen eine seines Erachtens falsche Polemik der Reformatoren in Schutz, ohne freilich die – aus seiner Sicht irrtümliche – täuferische Lehre im Ganzen zu teilen. Die interessante Argumentation gegen Luthers Schüler Justus Menius (1499-1558), der behauptet hatte, die „Wiedertäufer" würden die Wahrheit der universalen Sündenwirklichkeit leugnen, in der der Mensch seit Adams Fall geboren werde, lautet bei Möhler folgendermaßen:

> „Daß indes doch nur wenige Wiedertäufer die Lehre von der Erbsünde verwarfen, obschon dies Justus Menius ohne Beschränkung an allen ins-

[31] Symbolik, 558.
[32] Vgl. Symbolik, 550.

gesamt tadelt, erhellet daraus, daß ihnen zugleich der Vorwurf gemacht wird, der Leib Christi sei vom Heiligen Geiste erschaffen und bloß im Schoße der Jungfrau genährt worden, so daß demnach der Heiland nicht Fleisch und Blut von Maria angenommen hätte. Sie [scil. die Täufer; Anm. T. L.] befürchteten die Unsündlichkeit Christi nicht festhalten zu können, wenn sie mehr zugeben würden. Ist diese Verirrung ohne die Voraussetzung der Erbsünde nicht wohl denkbar, so führt auch die hiermit verbundene, oben schon berührte Vorstellung von der besonderen Beschaffenheit einer sündlosen Zeugung im zukünftigen Reiche Christi auf Erden [Möhler meint die Überzeugung von der eschatologisch präsenten Wirklichkeit der Wiedergeburt im Heiligen Geist; Anm. T. L.] auf Annahme eines durch die jetzige geschlechtliche Abstammung sich vererbenden Übels zurück, sowie denn überhaupt die schroffe Entgegensetzung von Menschlichem und Göttlichem, die sich durch das ganze System hindurchzieht, ohne das Bewußtsein eines tief eingewurzelten, das ganze Geschlecht in allen seinen Beziehungen ergreifenden Verderbens unmöglich wäre."[33]

Die Ambivalenz solch einer systematischen Rekonstruktion kann allerdings nicht übersehen werden. Denn unmittelbar im Anschluss an diese Worte kehrt Möhler die Erkenntnisrichtung um und folgert aus der Tatsache, dass die Gegner des Öfteren den genannten christologischen Irrtum unterstellen, dass die Täufer denselben auch weitgehend vertreten hätten. Die Schwäche der Rekonstruktion besteht darin, dass sie auf authentische Quellen und Auslegungen verzichten muss. Indirekt hat Möhler damit aber das Desiderat konfessionskundlicher Forschung bekräftigt.

Die Konvergenz in der Rechtfertigungsthematik führt Möhler nun dahingehend weiter aus, dass sich schließlich eine Wiederannäherung zwischen Freikirchen und katholischer Kirche gerade in dem Punkte ergibt, den Möhler eingangs zum Zentrum der abendländischen Kontroverse erklärte: die theologische Anthropologie. Im Gegensatz zur lutherischen Überzeugung, dass die menschliche Natur durch die Ursünde völlig verderbt sei und nicht nur der durch übernatürliche Gnadenwirkung hervorgerufenen Gerechtigkeit des geschöpflichen Urzustands entbehre, sondern ihrer religiös-sittlichen Anlage seither völlig verlustig sei, sieht er die freikirchliche und katholische Position darin geeint, dass sie die Freiheit des Menschen als Fähigkeit zum gottgemäßen Leben unter der Führung des Heiligen Geistes festhalten. Diese theologisch-anthropologische Grundoption hat für Möhler nicht nur in ethischer Hinsicht weitreichende Bedeutung, sondern mehr noch im Hinblick auf die Gotteslehre, die sich auch unter philosophischem Gesichtspunkt als plausibel erweisen muss. Nur unter dieser Bedingung kann der christliche Glaube auch inhaltlich diskursfähig bleiben, was eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für seine Ausbreitung hat und damit nicht zuletzt für die Mission bzw. Evangelisation. Die Sache, die Möhler im Kontext der christlichen

[33] Symbolik, 539 f.

Anthropologie ins Auge fasst, ist die Theodizeeproblematik.[34] Er versteht sie weniger im engeren Sinne der Frage nach dem Grund für das Leid des Gerechten, sondern im Horizont der Frage nach dem Grund des (moralischen) Übels schlechthin. Die Antwort auf diese Frage hängt seines Erachtens von der Vorstellung über die Ursünde ab, die ein freier Akt im moralischen Sinn gewesen sein müsse. Nur wenn im Menschen die Freiheit als eine Konstitutionsbedingung seines Wesens und Handelns erkannt und festgehalten werde, könne die Verantwortung für die Sünde ganz ihm und nicht Gott anlasten. Genau an diesem Punkt sieht Möhler den Dissens zwischen Reformatoren und Katholiken, den er eingangs als eine Konsequenz aus Grundentscheidungen im Bereich christlicher Anthropologie bestimmt hatte. Er widmet der Problematik um die Ursache des moralisch Bösen im ersten Teil der „Symbolik", im Kontext von Urstands- und Erbsündenlehre, einen eigenen Abschnitt. Dort erklärt er:

> „Kein Gegenstand erbitterte in den ersten Zeiten der Kirchenumwälzung die Katholiken in dem Grade gegen die Urheber derselben, als ihre Bestimmungen über das Verhältnis, in welchem Gott zum moralischen Übel stehe. Gerade deshalb wurde auch von der katholischen Kirche der Satz, daß der Mensch mit Freiheit geschaffen sei, aufs neue mit so vielem Ernst und so großem Nachdruck hervorgehoben, damit ganz unbedingt und ohne alle Winkelzüge die Schuld des Bösen in der Welt auf den Menschen falle; denn schon allein die Verneinung der Freiheit von seiten Luthers, Melanchthons, Zwinglis und Calvins mußte die Besorgnis erwecken, daß infolge davon die katholische Lehre von Gott dem Heiligen, dem die Sünde ein Greuel ist, in Schatten, und dagegen auch der lasterhafteste Mensch außer aller Verantwortung gestellt werde."[35]

Ob Möhler den Grund für die Kontroverse der Reformationszeit zutreffend beurteilt hat, sei dahingestellt. Die in der Kritik an einem einseitig imputativen Rechtfertigungsbegriff sowie in der Ablehnung einer fatalistischen Prädestinationsauffassung sich manifestierenden anthropologischen Grundüberzeugungen führen die Freikirchen und die katholische Kirche nach Möhlers Darstellung durch die Akzentuierung der menschlichen Freiheit in entscheidenden Punkten wieder zusammen. Denn die Bestimmung des Menschen als eines religiös-sittlich freien Geschöpfs hat maßgebliche Bedeutung für die theologische Vorstellung von seinem Fall wie von seiner Wiederaufrichtung. Allerdings sieht Möhler hier durchaus die Unterschiede zwischen den Lehrgebäuden und schert keinesfalls alle „protestantischen Sekten" über denselben Kamm. Die zunächst ob ihrer systematischen Konsistenz gelobten Quäker zum Beispiel fallen hinsichtlich der Vorstellung von Sünden- und Gnadenwirkung wieder zurück, weil sie „nur wieder die altlutherische Ansicht" erneuert hätten.[36] Weil

---

[34] Vgl. dazu *M. Striet*, „Wer dürfte eine Theodizee wagen?" (J. A. Möhler) – Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontroverstheologisches Problem (wie Anm. 6), 177-202.

[35] Symbolik, 74 f.

[36] Symbolik, 592 f.

aber der Mensch durch freien Akt infolge der Ursünde seine im Urstand als Gnadengeschenk empfangene Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis verloren habe, muss nach Möhlers Auffassung auch seine Erlösung analog als Zusammenspiel von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade gedacht werden. Möhler wähnt sich übereinstimmend mit den Remonstranten, indem er sich mit diesen gegen eine, seines Erachtens mit der calvinischen Prädestinationslehre verbundene „unwiderstehlich wirkende Gnade" ausspricht. Abgesehen wiederum von der sakramentalen Vermittlung sieht Möhler hier sogar einen Konsens in der Gnadenlehre, bis hinein in die Terminologie:

> „Verwerfen nun aber die Remonstranten diese calvinischen Bestimmungen von der Gnade, so behalten sie doch jene Lehren von derselben gerne bei, ohne welche der Charakter des Christentums nicht bewahrt werden kann. Die Gnade Gottes bedingt auch nach ihnen den Anfang, den Fortgang und die Vollendung alles Guten. Ihre Lehrsätze hierüber sind so ziemlich die katholischen, weswegen sie auch gleich der Synode von Trient von einer erweckenden Gnade sprechen, welche die im gefallenen Menschen noch vorhandenen Kräfte nur aufregt, im Gegensatz zu den lutherischen Vorstellungen, nach welchen die höheren Kräfte im Menschen erst wieder geschaffen werden müssen."[37]

Wie sieht es nun im Gegenüber zu diesen weitreichenden Übereinstimmungen in der Soteriologie mit Gemeinsamkeiten in Sakramentslehre und Ekklesiologie aus? Müssen hier etwaige Übereinstimmungen aufgrund der von Möhler konstatierten spiritualistischen Tendenz des freikirchlichen Protestantismus nicht gänzlich ausfallen? Der Gegensatz manifestiert sich doch gerade in der Frage der sichtbaren Vermittlungsgestalten, wie Möhler eingangs vorweggenommen hatte. Blicken wir noch einmal zurück auf das in der Einleitung zum zweiten Teil der „Symbolik" Gesagte:

> „Der Spiritualismus der protestantischen Sekten, dem alles von außen Gegebene als der Tod und die Erstarrung selbst erschien, richtete sich sofort mit besonderer Aufmerksamkeit gegen die kirchlichen Einrichtungen, und ein bestimmtes Lehramt betrachtete er, selbst in der lutherischen und reformierten Form, als einen Greuel, durch den der Geist gebunden werde, und die Formen des äußeren Kultus, so wenig auch die Reformatoren beibehalten oder neu angeordnet hatten, als einen heidnischen Götzendienst schlechthin."[38]

Wenn auch die Formulierung den Anschein erweckt, die geschilderte Einsicht sei das Resultat der historischen Forschung Möhlers, so kann ich mich doch des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich um so etwas wie eine religionstheoretische These handelt. Die Entwicklung des Christentums, die Möhler bereits in seinem Erstlingswerk, der oben erwähnten „Einheit", als eine Geschichte von Auseinandersetzungen mit verschiedenen Häresien beschrieben hatte, in denen allein die katholische Kirche

[37] Symbolik, 709.
[38] Symbolik, 525.

die Einheit der Gegensätze und dadurch die vollständige Wahrheit bewahrt habe, wird hier gewissermaßen im Hinblick auf den Protestantismus fortgeschrieben. Möhler bindet seine Überzeugung von der Einheit der Wahrheit in der Catholica demnach in eine religionshistorische Perspektive ein. Es besteht dadurch die Gefahr, dass seine Darstellung insgesamt von der zugrunde liegenden These überlagert wird. Ist Möhler dieser latenten Gefahr einer hermeneutischen Vereinnahmung in der Beurteilung der einzelnen Aspekte der von ihm untersuchten Lehrbegriffe erlegen? Diese Frage kann im Rahmen dieses Referates nicht hinreichend geklärt werden. Mir scheint jedoch deutlich geworden zu sein, dass Möhler in Anbetracht theologischer Sachthemen unter den Bedingungen seines Konzepts durchaus zu Differenzierungen fähig bleibt, die nicht nur eine gewisse Anerkennung für die verschiedenen Lehrbegriffe zu Tage fördert, sondern ganz handfeste Übereinstimmungen in der Wahrheit. Freilich bemisst Möhler diese immer an der Maßgabe des katholischen Lehrbegriffs. Aber sie als eine bloße Polemik zu bezeichnen, wie sein Gegner Ferdinand Christian Baur dies tat, wird Möhlers „Symbolik" keineswegs gerecht.[39]

Während also gemäß der von Möhler behaupteten protestantischen Grundidee und ihrer einseitig spiritualistischen Tendenz die Hoffnung auf gemeinsame Anknüpfungspunkte in der Frage der theologischen Bedeutung der Kirche und ihrer sakramentalen Vollzüge sich kaum begründen lässt, muss die Erwartung sich im Einzelnen jedoch nicht unbedingt bestätigen, wie ich an einem Beispiel andeuten möchte. Gewiss, Möhler beschreibt die freikirchliche Ablehnung eines kirchlichen Lehramts, das Verständnis der Sakramente als äußere Zeichen, die Lehre vom allgemeinen Priestertum inklusive Ablehnung eines hierarchischen Amtes, die strenge Kirchenzucht und ähnliche Unterscheidungslehren; alles Dinge, die scheinbar diametral der katholischen Lehre entgegenstehen. Angesichts dieser Gegensätze müsste es völlig unvermittelt erscheinen, wenn in einem wesentlichen Punkt, der zudem einer nicht unbedeutenden Freikirchentradition den Namen gab, dem Täufertum nämlich, doch Übereinstimmung festzustellen wäre. Wo die Taufpraxis einer Gemeinschaft ihren Namen gibt und diese sich damit auch ausdrücklich gegen die bestehende Gewohnheit richtet, dort ist auch in der Tauftheologie ein entsprechender Widerspruch der theologischen Lehrbegriffe zu erwarten. Diesbezüglich überrascht Möhler aber mit einer anderslautenden Darstellung. Möhler gebraucht zwar für das Täufertum die übliche Benennung „Wiedertäufer", erwähnt aber, dass dieses Wort „nur in bezug auf das Verfahren der Sekte bei der Einweihung der von außen Herzukommenden bezeichnend ist, dagegen keineswegs ihre Grundsätze nach innen ausspricht, indem sie die aus ihrer eigenen Mitte in ihren religiösen Verband Aufzu-

[39] *Baur* (wie Anm. 9), 13 f.

nehmenden nicht zweimal tauften".[40] Zwar erwähnt Möhler die historische Tatsache, dass die sogenannten „Wiedertäufer" zu Beginn der Herausbildung ihrer Gemeinschaft aus den bestehenden Kirchentümern faktisch die Taufe wiederholten, was ihnen offenbar die polemische Bezeichnung eintrug. Er erklärt allerdings zutreffend, dass damit keinesfalls die Wiederholung der einen christlichen Taufe beabsichtigt wurde, sondern die zuvor empfangene lediglich als „johanneische Wassertaufe" angesehen und somit die wahre „Feuer- und Geistestaufe Christi" keineswegs in Frage gestellt wurde. Möhler erklärt:

> „Unter dieser [scil. der Geisttaufe; Anm. T. L.] verstanden sie die wahre Wiedergeburt des Geistes aus dem Geiste, die völlige Hingebung des Menschen an Gott, die Lossagung des Willens von aller Kreatur, die Verzichtung auf jeden Versuch, etwas in sich sein zu wollen, endlich die Erfüllung mit der Kraft von oben. Dieser Begriff von den Wirkungen der Taufe ist wesentlich derselbe, welchen die katholische Kirche von jeher aufgestellt hat; und nur teils die Wahrnehmung, daß sich so viele im Leben am äußeren Werke genügen lassen und das Wasser mit dem Geiste und die körperliche Abwaschung mit der inneren Seelenreinigung verwechseln, teils das selbstverschuldete und freiwillige Nichtwissen, daß die Kirche einen solchen Wahn selbst verdammt, konnte die Wiedertäufer zur Ansicht führen, daß ihre Lehre von der Taufe eine neue Offenbarung Gottes sei. Jedenfalls aber sehen wir auch hieraus, daß etwas Höheres sie bewegte."[41]

Aus der Behauptung, der Begriff von den *Wirkungen* der Taufe sei bei den Täufern „wesentlich derselbe" wie der katholische, erhellt, dass Möhler hier einen Konsens sieht, der sich sachlich an die Übereinstimmungen in der Rechtfertigungslehre anschließt. Denn es lässt sich unschwer erkennen, dass er hier das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient im Hinterkopf hat, in welchem in der Tat die Taufe als „Instrumentalursache" der Rechtfertigung und „Sakrament des Glaubens" definiert wird.[42] Als theologisches Paradigma ging auch das Konzil von der Taufe eines bekehrten Mündigen aus, wie die Bezugnahme auf den altkirchlichen Katechumenat zu erkennen gibt.[43] Letzteres und die Tatsache, dass im angeführten Zitat Möhler das „selbstverschuldete und unfreiwillige Nichtwissen" den Täufern vorwirft, belegen, dass Möhler diese Lehre nicht erst für eine Errungenschaft der Trienter Synode hielt, sondern für beständige katholische Wahrheit, die er hier in der täuferischen Überzeugung wiederzufinden glaubt.

Fassen wir nun diese verschlungen erscheinende Erkenntnisweise Möhlers genauer ins Auge, so offenbart sich uns abschließend, wie sich durch den komplexen Zusammenhang von Grundüberzeugung, Ausgangsthese und historisch-systematischer Einzeldarstellung in Möhlers

---

[40] Symbolik, 534.
[41] Symbolik, 533.
[42] DH 1529.
[43] Vgl. DH 1531.

„Symbolik" eine eigentümliche Methodik ergibt, die sein Werk von den üblichen protestantischen Symboliken unterscheidet und ihm auch deswegen die Kritik Ferdinand Christian Baurs eintrug. Denn bei Möhler ist alles dergestalt miteinander verwoben, dass die Analyse der einzelnen Lehrbegriffe der verschiedenen Denominationen zu Differenzierungen führt, die im Lichte der katholischen Grundüberzeugung beurteilt werden.

Aspekte einer kritischen Würdigung und ökumenischen Anknüpfung

Mit der letztgenannten Einsicht in die spezifische Vorgehensweise der möhlerschen Symbolik ist der wesentliche Punkt genannt, an dem eine kritische Sicht auf sein Werk ansetzen muss. Um es noch einmal plakativ herauszustellen: Möhler beurteilt alle Lehrbegriffe der protestantischen Konfessionen und Gemeinschaften – und insofern auch die Freikirchen – letztlich an einem bestimmten Maßstab, nämlich an der Lehre der katholischen Kirche. Ist ein solcher Zugang theologisch zu legitimieren? Ist eine solche Betrachtungsweise, die von einem dezidiert kirchlichen – um nicht zu sagen: konfessionellen – Standpunkt ausgeht, in oecumenicis nicht eine Anmaßung? Muss man nicht für eine wissenschaftliche Symbolik eine objektivere Methode veranschlagen?

Die aufgeworfene Frage berührt hermeneutische und epistemologische Grundsätze, die bis heute in der Ökumene nicht geklärt und zum großen Teil noch umstritten sind. Ich möchte mir keinesfalls anmaßen, die Probleme an dieser Stelle lösen zu können und lasse die Frage daher offen. Wenn wir auf Möhler blicken, dann lässt sich jedenfalls seinerseits eine eindeutige Option feststellen, nämlich dahingehend, dass die persönliche Überzeugung und der kirchliche Standpunkt des Theologen in seinen Urteilen gar nicht verborgen bleiben und er sich davon auch nicht enthalten kann. Das gelte auch dann, wenn er eine vergleichende Darstellung der verschiedenen Lehrbegriffe und nicht primär polemische oder apologetische Zwecke beabsichtige. Möhler erklärt in seiner Einleitung in die Symbolik:

> „Allerdings wird sich auf eine indirekte Weise die Darstellung teils verteidigend, teils angreifend verhalten; denn schon die persönliche Überzeugung des Symbolikers, wenn er anders eine solche gewonnen hat, wird sich unwillkürlich aussprechen, und sich bald billigend und beifällig, bald tadelnd und widersprechend vernehmen lassen."[44]

Wenn wir nun Revue passieren lassen, wie Möhler, im Rahmen seiner Überzeugung von der katholischen Einheit der Wahrheit, Aspekte derselben Wahrheit auch in Lehrpositionen der nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften zu entdecken vermag, dann eröffnet sich die Einsicht, dass Möhlers Zugang nicht nur kontroverstheologisches, sondern durch-

[44] Symbolik, 17.

aus auch ökumenisches Potenzial enthält. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass wir Möhlers Symbolik, wenn wir sie ökumenisch deuten, gewissermaßen in entgegengesetzter Richtung lesen. Denn ich hatte ja eingangs erklärt, dass Möhler die *Gegensätze* in der Lehre im Blick hatte. Dass dabei auch Übereinstimmungen zum Vorschein kommen, ist nur scheinbar paradox. Denn wir können jetzt noch genauer erkennen, wie Möhlers katholische Grundüberzeugung sich eigentlich konstituiert. Sie ist nämlich nicht konfessionalistisch, sondern universalistisch veranschlagt. Hätte Möhler die katholische Einheit der Wahrheit als Wesensmerkmal konfessioneller Identität verstanden, so wäre es ihm unmöglich gewesen, außerhalb der katholischen Lehre Wahres zu benennen. Wenn die Konfessionszugehörigkeit über Wahrheit und Irrtum entscheiden würde, dann hätte Möhler bei den nichtkatholischen Gemeinschaften noch nicht einmal einseitige, sondern nur schlechthin falsche Lehrbegriffe finden können.

Nun aber hat der Blick in den zweiten Teil der „Symbolik" ein, wie ich finde, überraschend differenziertes Bild geliefert, das unter den vielen Gegensätzen nicht unerhebliche Konvergenzen zeigt. Wo diese grundlegende Aspekte christlicher Heilslehre betreffen, sind sie nach Möhlers Darstellung zwischen einigen Freikirchen und der katholischen Kirche weitreichender als zwischen der Letztgenannten und den beiden großen reformatorischen Konfessionen. Widerlegt dies die von mir eingangs als Frage aufgeworfene Erwartung, dass zwischen Katholizismus und Freikirchentum eine größere Fremdheit herrscht als zwischen diesen und den evangelischen Landeskirchen und zwar umso mehr, wenn wir ins 19. Jahrhundert zurückschauen? Oder wendet sich hier das Blatt und wir müssen feststellen, dass die avisierte Distanz zwischen Katholiken und freikirchlichen Christen sogar eine größere Unbefangenheit in der gegenseitigen Wahrnehmung ermöglicht? Die Frage scheint mir jedenfalls auch für das heutige freikirchlich-katholische Verhältnis durchaus bedenkenswert. Zum Mindesten halte ich Möhlers implizite Entdeckung eines religiös-sittlichen Grundkonsenses für würdig, weiterverfolgt zu werden. Damit meine ich nicht nur eine lehrmäßige Anknüpfung oder weitere historische und theologische Forschung, sondern vor allem ein gemeinsames Zeugnis für den christlichen Glauben in den vielen Facetten unseres Lebensalltags und in einer Gesellschaft, die heute vielleicht mehr denn je die Orientierung an verbindlichen Werten braucht (und möglicherweise auch sucht).

Zuletzt muss ich noch einen Kritikpunkt erwähnen, in dem mir Möhlers Darstellung unzureichend erscheint. Ich hatte die teils recht konstruierte Argumentation Möhlers oben erwähnt. Wo dadurch von ihm behauptete Lehrübereinstimmungen betroffen sind, müssen diese bis zu einer gründlicheren Klärung durch weiteres Quellenstudium und vertiefenden Dialog zur Disposition stehen, ebenso freilich die von Möhler kon-

statierten „Verirrungen" auf freikirchlicher Seite. Hier wäre auch noch die Frage zu klären, inwieweit es einen verbindlichen Lehrbegriff bei den Freikirchen gibt und wo sich dieser manifestiert. Möhler hatte ja die Symbolik auf die Basis der „öffentlichen Bekenntnisschriften" stellen wollen. Die Adaption des symbolischen Ansatzes auf das Gebiet der Freikirchen war ihm nur als Übertragung von den großen Konfessionskirchen und ihren Bekenntnistraditionen möglich. Dementsprechend wird die Quellenlage im zweiten Teil der Symbolik erheblich dünner und zwingt zu Differenzierungen, die Möhler nur noch ansatzweise zu leisten vermochte. Aber das zuletzt angesprochene Desiderat einer vertieften Forschung und Klärung dieser offenen Fragen wäre eine weitere Möglichkeit, wie wir heute an das Erbe Möhlers anknüpfen und es weiterführen könnten.

Uwe Heimowski

Zwischen Verlachen und Verleumden – die Heilsarmee im Kreuzfeuer der Kritik

Beobachtungen aus dem 19. Jahrhundert

Diesen kirchengeschichtlichen Rückblick möchte ich gerne mit einer kleinen Anekdote aus der heutigen Zeit beginnen:

> „In der Versammlung sitzt ein Salutist mit einem dicken, lila schimmernden Veilchen. Da die Heilsarmee sich als friedliche Armee versteht, sorgt das doch für einige Überraschung. Natürlich wird er sofort von jedem, dem er begegnet, darauf angesprochen. Zuletzt fragt ihn ein Kamerad: ‚Mensch Karl, wo hast du denn bloß das blaue Auge her?' Sichtlich gereizt brummelt der Versehrte: ‚Das stammt von der Wirtschaftsmission, ich habe einen Betrunkenen gefragt, wo er sein blaues Auge her hat.'"[1]

Die Heilarmee in Deutschland, wie in ganz Westeuropa, genießt ein hohes Ansehen. Sie ist als Träger der freien Wohlfahrtspflege, Mitglied im Diakonischen Werk (DW) und als solches anerkannt und geschätzt. Der Leiter der Heilsarmee ist Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft des DW. Sie gehört zur ACK und zur VEF. Wegen ihres militärischen oder auch gelegentlich etwas unzeitgemäßen Auftretens wird sie mitunter belächelt. Doch ihre Arbeit wird respektiert und besitzt für die geringe Größe der kleinen Freikirche einen erstaunlich hohen Bekanntheitsgrad in der Öffentlichkeit.

Verfolgung? Darüber kann man scherzen, Realität ist sie für die Heilsarmee – Gott sei Dank – nicht mehr. Zumindest nicht in Deutschland. Dieser Tage macht eine Meldung aus Pakistan die Runde:

> „Oberst Bo Brekke
> Mit tiefer Traurigkeit teile ich [sc. der Chefsekretär] Ihnen im Namen des Generals mit, dass Oberst Bo Brekke, Territorialleiter des Territoriums Pakistan, am Donnerstag, den 27. September, erschossen wurde.
> Der Vorfall ereignete sich auf dem Gelände des THQ, kurz nach der Abschiedsversammlung des Chefsekretärs und der Territorialen Sekretärin für Frauenangelegenheiten. Nach heutigen Informationen handelt es sich um einen Einzeltäter. Nichts deutet darauf hin, dass es sich um einen terroristischen Akt handelt. Der Vorfall ereignete sich um ca. 18.30 Uhr Ortszeit, während der Oberst allein in seinem Büro arbeitete."[2]

Diese Meldung stelle ich voran, um zu verdeutlichen, dass das Nachdenken über Verfolgung und Verunglimpfung von Christen – auch durch Christen anderer Benennung und anderen Bekenntnisses – kein intellek-

---

[1] *Uwe Heimowski*, Ha Ha Halleluja. Anekdoten und Witze aus der Armee Gottes, Wuppertal / Kassel 1997, 33.

[2] Heilsarmee Forum 04/07.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

tueller Luxus ist, sondern eine bittere Pille unserer Geschichte und bis heute eine reale Bedrohung an vielen Orten dieser Erde.

Lassen Sie uns dankbar sein für Tagungen wie diese, die mithelfen, Verständnis für einander zu entwickeln und Gräben zu überwinden.

Doch nun zur Heilsarmee.

Warum wurde die Heilsarmee in besonderer Weise verfolgt? Eine Vermutung dazu gleich zu Beginn: Es liegt in ihrem Wesen.

Wo holte sich der Salutist aus der Anekdote sein blaues Auge? Bei der Wirtschaftsmission, d. h. beim missionarischen Einsatz in einer Kneipe. Die Heilsarmee war seit ihrer Gründung darauf bedacht, nach außen zu wirken, auf die Straßen und Plätze, in die Gassen und Gossen, in die Spelunken und Absteigen zu gehen. Sie mischte sich ein. Fromme Beschaulichkeit, ruhige Innerlichkeit, besonnene Spiritualität – das waren ihre Sache nicht. Vielmehr konnte die Frau des Gründers, Catherine Booth, eine ihrer wirkmächtigsten Schriften, die in Auszügen bis heute auch außerhalb der Heilsarmee publiziert wird,[3] mit dem kämpferischen Titel versehen: „Aggressive Christiantity", Aggressives Christentum.

Eine Armee marschiert in den Krieg, auch die Heilsarmee – und da dürften Kämpfe eigentlich nicht erstaunen. Und so eckte sie an, die Heilsarmee. Bei Wirten, die um ihre Einnahmen fürchteten, bei Christen, denen die Frömmigkeit der lärmenden neuen Kirche suspekt erschien, bei Nationalisten, denen der Auslandsimport Salvation Army nicht geheuer war. Offene und verdeckte Feindschaft war die Folge.

In vier Abschnitten möchte ich mein Thema entfalten:

1. Ablehnung und Verfolgung bei der Entstehung der Heilsarmee in England
2. Angriffe und staatliche Repressalien bei der Gründung der Heilsarmee in Deutschland
3. Theologische Einwände gegen die Heilsarmee in Deutschland
4. Reaktionen der Heilsarmee auf die Verfolgung

1. Ablehnung und Verfolgung bei der Entstehung der Heilsarmee in England

Die Ablehnung der Heilsarmee bald nach ihrer Entstehung hatte breite Wurzeln in der Gesellschaft Ostlondons. Gnewekow und Hermsen schreiben dazu:

> „Die fortschreitende quantitative Expansion der Heilsarmee, ihr außergewöhnliches Auftreten und ihr aufsuchender missionarischer Eifer wurde mit Ambivalenz zur Kenntnis genommen ... So kam es in den frühen 80er Jahren aufgrund des verstärkten Auftretens von Salutisten zu einer ungewöhnlichen Koalition aus ‚roughs', Brauerei- und Trinkhallenbesitzern

[3] U. a. als Traktat beim Missionswerk „Die Bruderhand" in Wienhausen.

und öffentlichen Würdenträgern, deren Ziel die Paralysierung der Salutisten darstellte."[4]

Abb. 1: William Booth als Anführer einer Prozession der „Christian Mission", der Vorläuferorganisation der Heilsarmee, um 1877.

Hier wird meine Vermutung bestätigt: Auftreten und missionarischer Eifer der Heilsarmee sind der Grund der Verfolgung. Tatsächlich lässt sich etwa an zeitgenössischen Zeichnungen nachweisen, dass die Heilsarmee eine sehr „angriffige" Art hatte, ihre Freiversammlungen zu gestalten. Eine Abbildung aus den 1870er Jahren (Abb. 1)[5] zeigt William Booth mit dem gebieterischen Gestus eines erhobenen Regenschirms vor einer Prozession her schreiten, jemand trägt ein Schild „Ye must be born again". Ein Auftritt, der in dieser imperativischen Form sicher ein Affront für viele Bürger sein musste.

Die Predigt einer Frau – zudem noch auf der Straße – sowie der Gebrauch lautstarker Blasinstrumente waren die Ursache für Übergriffe auf die Salutisten in Paris, davon zeugt die nächste Zeichnung (Abb 2)[6]. Mit welcher Brutalität diese Angriffe geführt wurden, zeigt die dritte Abbildung, die die Vorgänge des 16. Januar 1882 in Sheffield nachzeichnet[7]. Nahezu 1000 Rowdies stürzen sich auf die Heilsarmeesoldaten und knüppeln sie mit Stöcken und Totschlägern nieder. Das Ausmaß dieser Verfolgungen war immens. Insgesamt wurden alleine im Jahr 1882 drei Salutisten getötet, 669 verletzt (darunter 251 Frauen) und 56 Gebäude der Heilsarmee zerstört.[8]

In diesem Ausmaß ist die Verfolgung nicht mehr alleine durch den aggressiven Missionseifer der Heilsarmee zu erklären. Vielmehr waren die Motive der einzelnen, von Gnewekow und Hermsen aufgeführten Fraktionen der „Antisalutismuskoalition" unterschiedlicher Natur:

---

[4] *Dirk Gnewekow / Thomas Hermsen*, Die Geschichte der Heilsarmee, Opladen 1993, 74.
[5] Ebd., 62.
[6] Ebd., 77.
[7] Ebd., 76.
[8] Vgl. ebd. 75.

Abb. 2: Die „Marêchale", die älteste Tochter von William und Catherine Booth, hielt am 13. März 1881 die erste Heilsarmeeversammlung in Paris. Auch hier kam es zu Tätlichkeiten und Pöbeleien durch Schankwirte und Bordellbesitzer.

– Für die so genannten „roughs", Männer aus den unteren Schichten, die aus dem von Karl Marx so genannten „Proletariat" sowie den „Paupern" – heute würde man sagen „working poor" – bestanden, waren die Moralpredigten der Salutisten eine direkte Anfrage an ihren Lebensstil. Manche wurden von ihren Frauen verlassen, „angestachelt" durch deren Kontakt zur Heilsarmee. Tanz, Theater, Spielleidenschaft, Tabakgenuss, Alkoholismus – dagegen zog die Heilsarmee direkt zu Felde. Manche „Sünder" bekehrten sich; viele andere leisteten den Salutisten erbitterten Widerstand.

Abb. 3: Am 16. Januar 1882 wurden William Booth und seine Männer in den Straßen von Sheffield tätlich angegriffen. Nahezu 1000 mit Tuchmützen ausstaffierte Rowdies, die „draufgängerischen Sheffield-Jungens" stürzten sich auf die friedlich marschierenden Heilsarmeesoldaten.

- Für Brauereibesitzer und Schankwirte wurde der wachsende Einfluss der Heilsarmee zu einer existentiellen ökonomischen Bedrohung; der Absatz von Alkoholika ging spürbar zurück.
- Für Bürgermeister und Stadträte ergaben sich mehrere Probleme. Durch die Freiversammlungen sahen sie die öffentliche Ruhe gestört. Und natürlich flossen auch weniger Steuergelder aus dem Umsatz mit Spirituosen in den Stadtsäckel.

Die Koalition motivierte zunächst Straßenkinder, die Salutisten zu stören, zu beschimpfen und mit Steinen und toten Tieren zu bewerfen. Als das nicht den gewünschten Erfolg brachte und die Heilsarmee, statt sich einschüchtern zu lassen, sich weiter ausbreitete, wurde eine eigene Gegenarmee ins Leben gerufen: die Skeletons. Sie hatten ein eigenes Banner und sogar eine eigene Zeitschrift. Hierzu noch einmal Gnewekow und Hermsen:

„1884 erreichten die Aggressionen der ‚Skeleton Army' in Worthing/Sussex den Kulminationspunkt: Nachdem etwa 4000 Skeletarmisten den Badeort im Sommer des Jahres über drei Wochen hinweg belagert und nicht nur Salutisten attackiert, sondern auch die Polizei in schwere Gefechte verwickelt hatten, wurde das Militär eingesetzt, um die ‚roughs' zur Räson zu bringen. Da diese auch dem Militär harten Widerstand leisteten, mehrere Soldaten verletzten und erst nach Tagen des Kampfes Ruhe in den Ort einkehrte, ordnete schließlich der Innenminister an, zukünftig energischer gegen die ‚Skeletons' vorzugehen, deren Anführer zu arretieren und die salutistischen Veranstaltungen unter die Obhut der Polizei zu stellen. Da die Behörden notgedrungen dieser Anweisung Folge leisten mussten, wurden die ‚Skeleton Armys' sukzessive von deren Initiatoren aufgelöst, so dass die Salutisten unbehelligt der Evangelisation nachgehen konnten."[9]

Nicht direkt unterstützt wurde die Verfolgung der Heilsarmee durch die Kirche von England. Doch fanden die Aggressoren in der Empörung vieler Würdenträger der englischen Kirche über die Heilsarmee durchaus eine Art moralischer Legitimation. Den Kirchenmännern missfiel besonders die Form, in der die Heilsarmee Gottesdienste feierte: die Frauenpredigt, die fehlende Liturgie, das „Zeugnisgeben" der Bekehrten, die emotionalen, ja mitunter ekstatischen Formen der Versammlungen. Aber auch theologische Gründe wurden ins Feld geführt: Die Ablehnung der Sakramente und Betonung der Buße und Bekehrung sowie der Heiligung ließen die Heilsarmee von Seiten der offiziellen Kirchen in einem schlechten Licht stehen.

Insbesondere die turbulenten Szenen der Heilsversammlungen riefen viele Kritiker auf den Plan. Einen drastischen Bericht über einen solchen Gottesdienst der Heilsarmee brachte der „Newcastle Daily Chronicle" vom 21. Mai 1879. Sicher ist er nicht frei von Polemik, doch spiegeln sich darin einige Vorkommnisse die zur Entstehungszeit der Heilsarmee nicht unüblich waren. Ich zitiere eine längere Passage in Auszügen:

„Insgesamt gesehen bildeten die Anwesenden die wohl roheste Gruppe, die ich in all den Gottesdiensten dort gesehen habe. ... Ich zog einen Polizisten ins Vertrauen und fragte ihn, ob er einen der jungen Männer kennen würde. ‚Ob ich einen kenne?', fragte er. ‚Ich kenne sie alle. Der hier ist aus Newcastle und der dort in seiner Nähe ist einer der übelsten Burschen, die hier herumlaufen'; und dann fuhr er fort und lieferte eine Beschreibung der Anwesenden, die fast so lang war wie die Liste der Schiffe bei Homer. Hier und da gab es auch einige Frauen unter den Zuschauern. Die meisten von ihnen waren jung und hatten sich allem Anschein nach vor diesem Gottesdienst noch nie die Mühe gemacht, sich mit religiösen Dingen zu beschäftigen...
Der General bat sein Publikum, auf den Plätzen zu bleiben und mitzusingen, als das ‚Zeugnis geben' beendet war. Er stimmte folgendes Lied an:

Ich brauch dich allezeit, du gnadenreicher Herr.
dein Wort mir Frieden bringt, den ich so sehr begehr.
Ich brauch dich, o ich brauch dich, Jesus, ja ich brauch dich.
O, segne mich, mein Heiland, ich komm zu dir.

[9] Ebd., 76 f.

Die Worte wurden von allen Anwesenden aufgenommen und der Refrain in einem flotten Tempo gesungen. Sobald er zu Ende war, wurde er wieder von vorne gesungen, und zwar noch kräftiger. Dieses Lied wurde vielleicht ein Dutzend Mal gesungen, als plötzlich ein gellender Schrei ertönte, ein emsiges Treiben im Bereich der Bühne einsetzte und alle Anwesenden aufstanden. Einige kletterten auf ihre Sitze. Hände reckten sich in die Höhe. Das Singen vermischte sich mit lauten ‚Hallelujas' und Ausbrüchen von lautstarkem Gebet, Rufen und hysterischem Gelächter.

Die Konfusion wurde noch vergrößert, als einige Gegenstände umfielen und die in diesem Bereich Sitzenden mit zu Boden rissen, wo sich ein Knäuel aus Menschen bildete ... Sünder krochen nach vorne; die Heilsarmee jubelte; gut ein Drittel der Anwesenden gebärdete sich, als wären sie mehr oder weniger verrückt geworden...

In der Zwischenzeit sind die ‚Mädels' schwer beschäftigt mit den Bekehrungen. Eine Bekehrung vollzieht sich in mehreren Stufen, für die es jeweils ein bestimmtes Lied gibt. Die letzte Stufe ist erreicht, wenn gesungen wird: ‚Ich glaube, ja, ich werde glauben, dass Jesus für mich gestorben ist.' Wenn die Prozedur damit zu einem Abschluss gebracht ist, gehen die Bekehrten mit hochrotem Gesicht zurück an ihre Plätze. Lassen sie uns einen von ihnen begleiten. Es ist ein junger Mann mit breitem Gesicht und wilder Mähne, etwa 20 Jahre alt. Noch vor wenigen Minuten schäumte es aus seinem großen Mund. Nun tanzt er herum, ruft ‚Halleluja' und drückt jedem die Hand, der ihm die seine entgegenstreckt ... Er ist wirklich bekehrt worden...

Als ich schließlich aufbrach, lagen überall Ohnmächtige herum. Ich musste einen großen Schritt über einen Mann machen, der gerade einen Anfall hatte, um zur Tür zu gelangen.

Als ich auf die Straße kam und die frische Luft einatmete, bemerkte ich, dass ein neuer Morgen bereits zu dämmern begonnen hatte ... ‚Sind diese Dinge normal hier?', fragte ich den Polizisten, der vor der Tür stand. ‚Ja, hier schon', sagte er, ‚aber wir haben dadurch kaum noch Anzeigen, ich habe seit zwei Monaten keinen einzigen Fall von Kriminalität mehr bearbeiten müssen.' Ich fragte ihn nicht, ob dies für die Menschen, die an solchen ‚Gottesdiensten' teilnahmen, genauso gut war, wie für seine Kriminalstatistik. Weder er noch ich hätten diese Frage ohnehin zufriedenstellend beantworten können."

Das Verhältnis zu den anderen Kirchen normalisierte sich erst nach 1890, dem Erscheinen von William Booths Buch „In darkest England and the way out". Das darin entwickelte Konzept einer Sozialreform fand breite Zustimmung im kirchlichen und säkularen Umfeld und führte zur Anerkennung der Heilsarmee und breiter Zusammenarbeit.

In den folgenden Jahrzehnten war die Heilsarmee um ökumenische Zusammenarbeit bemüht. Sie gehörte zu den Gründungsmitgliedern des World Council of Churches.[10]

---

[10] Vgl. dazu *Uwe Heimowski*, Die Heilsarmee. Practical religion – gelebter Glaube, Schwarzenfeld 2006, 76 ff: Ökumene.

2. Angriffe und staatliche Repressalien bei der Gründung der Heilsarmee in Deutschland

Die erste Gründung eines deutschen Heilsarmeekorps geschah 1883 – in London unter dort lebenden Deutschen. 1886 kam es dann zur eigentlichen Gründung auf deutschem Boden, nachdem zunächst von der Schweiz aus der Kriegsruf nach Deutschland verkauft worden war. Am 14. November wurde die erste Heilsversammlung in Stuttgart gehalten.

Auch in Deutschland gab es Ablehnung und verschiedene Angriffe. Das waren zunächst häufig einfach Erschwernisse. Der damalige Leutnant Govaars berichtet im Rückblick auf diese Zeit:

> „Schon in den ersten Monaten des Jahres 1887 wurde uns verboten, später als abends acht Uhr unsere Versammlungen in unserem eigenen Saal abzuhalten. Dann hieß es, wir dürfen keine ‚öffentlichen' Versammlungen halten, nur Privatversammlungen für Mitglieder und geladene Gäste. Somit haben wir Einladungszettel drucken lassen, die von uns in den Häusern und auf den Straßen der Nachbarschaft verteilt wurden. Bald folgte eine neue Polizeibestimmung: Die Einladung sollte für eine bestimmte Versammlung und für einen genau anzugebenden Tag ausgestellt sein. Neue Karten wurden entworfen. Da wurde wieder eine neue Einschränkung erfunden: Die Einladungskarten sollten auf den Namen der eingeladenen Person lauten. So gab es wieder neue Karten und neue Arbeit. Aber auch das genügte nicht. Noch sehe ich im Geiste unseren damaligen Saal in der Olgastraße und die zwei Polizisten an der Tür, die alle Einladungen strengstens prüften, ehe den Besuchern erlaubt wurde, den Saal zu betreten. Dann kam eine Zeit, in der von den Polizisten alle Namen der Anwesenden aufgeschrieben wurden, und während der Versammlung standen – Helm auf dem Kopf – beide Polizisten im Saal, um eingreifen zu können, sollte irgend etwas Unerwünschtes von der Plattform gesagt werden."[11]

Aber es gab auch direkte Angriffe auf die Heilsarmee. Clasen nennt in seiner Monografie „Der Salutismus" das Jahr 1890 „jene Zeit, wo man an den meisten Orten die Fenster der Hallen mit Brettern vernageln musste, weil pöbelhaftes Volk und halberwachsene Bengel sie doch immer wieder einwarfen."[12]

In Stettin musste das Korps, das 1889 eröffnet wurde, wegen Straßenaufläufen bereits nach wenigen Wochen von der Polizei wieder geschlossen werden.[13] Folgende Szene berichtet Fritz Stankuweit aus Memel:

> „Eines Abends stürmten betrunkene Seeleute in die Halle, nachdem die Versammlung gerade begonnen hatte. Die Bänke wurden umgeworfen, der Ofen zertrümmert, das Klavier von der Plattform gerissen. Dann stürzte sich die Horde auf mich und schlug mich nieder. Ohne Mütze und mit zerrissenen Kleidern erreichte ich an diesem Abend meine kleine Wohnung."[14]

---

[11] *Elisabeth Jetter*, Die Heilsarmee in Deutschland, in: 75 Jahre Heilsarmee, Berlin 1961, o. S.

[12] *P. A. Clasen*, Der Salutismus, Jena 1913, 106.

[13] Ebd., 107.

[14] *Jetter*, o. S.

Der Großteil der öffentlichen Meinung und die Berichterstattung in der Presse waren ablehnend. Noch einmal Clasen: „‚Beutelschneider oder Schwärmer' urteilten damals die Berliner Zeitungen, jedenfalls in Deutschland überflüssig"[15].

Dazu kamen aber diverse Ablehnungen durch staatliche Organe. George Scott Railton, einer der engsten Mitarbeiter von William Booth, der aus England kam, um die Heilsarmee aufzubauen, und eine Schweizer Heilsarmeeoffizierin wurden aus Kiel als „lästige Ausländer" ausgewiesen.[16] „In Memel wanderte eine Reihe von Salutisten ins Gefängnis, weil sie trotz polizeilichen Verbotes bei ihren Versammlungen musizierten."[17] In Dresden musste die Heilsarmee 1904 für das Abhalten ihrer Versammlungen Vergnügungssteuer entrichten.[18] In Stuttgart durfte die Heilsarmee ihre Petroliumlampen nicht brennen lassen[19].

Unterstützung erhielt die Heilsarmee in Deutschland – im Unterschied zu England – vielfach aus den Reihen der Methodisten. So begann in Kiel der Offizier Treite 1888 das Werk. Er hatte einen deutschen Pass, so konnte man ihn nicht einfach ausweisen wie Railton. Hilfreich war auch die Fürsprache des Methodistenpredigers Dr. Lüring, der sich für ihn einsetzte.[20] Von den Methodisten kommend und stets guten Kontakt zu ihnen bewahrend – sein Bruder leitete das Predigerseminar der Methodisten – stieß 1889 Jakob Junker zur Heilsarmee, der bald darauf zum Zweitkommandierenden in Deutschland werden sollte.

Ein persönlicher Freund Junkers war der spätere Mitbegründer und Leiter des Blauen Kreuzes Curt von Knobelsdorff.[21] Auch hier bestand eine wohlwollende Haltung der Heilsarmee gegenüber, in Fragen der Alkoholabstinenz war man sich ohnehin einig.

Die staatliche Anerkennung erhielt die Heilsarmee im Jahre 1900. Das Reichsgericht entschied, dass die Heilsarmee eine „in Preußen bestehende Religionsgemeinschaft" sei.[22] Wichtig für die Anerkennung war, wie in England, die hohe Reputation, die die Heilsarmee durch ihre Sozialarbeit gewann.

---

15 *Clasen*, 107.
16 Ebd.
17 Ebd.
18 Ebd., 107 f.
19 *Christine Schollmeier*, Jakob Junker, ein Mann der ersten Stunde. 5-teilige Artikelserie, abrufbar unter www.heilsarmee.de, Der Kriegsruf/Blickpunkt/Archiv, 4. Teil.
20 *Clasen*, 107.
21 Vgl. *Schollmeier*, Jakob Junker.
22 *Clasen*, 110.

3. Theologische Einwände gegen die Heilsarmee in Deutschland

In seiner umfangreichen Dokumentation der Frühgeschichte der Heilsarmee in Deutschland „Revolutionäres Christentum" hat Max Gruner[23] einige der frühen Einwände gegen die Heilsarmee gesammelt. Den Auftakt zu einer Reihe kritischer Bücher gegen die Heilsarmee machte das 1883 erschienen Buch „Das Heer der Seligmacher" von D. R. Schramm. Hierin geht es aber noch um die Heilsarmee in England.[24]

Dezidiert gegen die Entstehung einer Heilsarmee in Deutschland geht Theodor Kolde vor. Sein Buch „Die Heilsarmee" erscheint 1884. Kolde warnt eindringlich vor dieser neuen Bewegung, der er jedes Christentum abspricht. Daneben gab es kurze Abwertungen der Heilsarmee wie O. Zöcklers Bemerkung im Handbuch der theologischen Wissenschaften von 1886, die Heilsarmee sei „eine hässliche Karikatur gerade des Edelsten am Christentum".[25]

Einer der schärfsten Kritiker der Salutisten war der lutherische Theologe Johann Heinrich Petsalozzi, mit seiner polemisch-apologetischen Schrift „Tatsachen über die Heilsarmee", der soweit geht, dass er durch die Heilsarmee „seinen Glauben bedroht sieht"[26]. Er formuliert insgesamt 18 Vorwürfe gegenüber der Heilsarmee, die ich hier in Auszügen wiedergebe:[27]

- Die Heilsarmee will ein Vereinigungspunkt der Denominationen werden und setzt sich daher an die Stelle einer universalen Kirche.
- Die Heilsarmee will schnell wachsen, verwendet daher nur „leichtes Material" – ist also (theologisch) oberflächlich.
- Die Heilsarmee glaubt mit dem heiligen Geist eins zu sein.
- Gebaren und Verhalten der Salutisten lassen auf „teuflischen Einfluss" schließen.
- Christus ist nur ein General, der erste „Heilssoldat".
- Lesen und Schreiben sind für Heilssoldaten nicht notwendig, sie haben folglich auch keine Kenntnis des Wortes Gottes.
- Der General erhebt den Anspruch auf Unfehlbarkeit – da er ja behaupte, dass ihm der Heilige Geist inne wohne.
- Der General der Heilsarmee ist ein „unumschränkter Diktator".
- Die Heilsarmee beruht auf Täuschung, auf Selbsttäuschung und auf Täuschung anderer.

Alle diese Kritiker gehören zur lutherischen Kirche. Sie fanden Unterstützung in ihrer Kritik durch den preußischen Hofprediger Adolf Stoecker.

---

[23] *Max Gruner*, Revolutinäres Christentum. Geschichte der Heilsarmee in Deutschland, Bd. 1, Berlin u. Bochum 1952.
[24] Ebd., 4.
[25] Ebd., 5.
[26] Ebd., 4.
[27] Ebd., 40 f.

Von Seiten der katholischen Kirche kamen kaum nennenswerte Reaktionen auf die Heilsarmee.

4. Reaktionen der Heilsarmee

Die Heilsarmee reagierte auf verschiedenen Ebenen auf die erlebten Repressalien. Die einzelnen Offiziere wurden zu geduldigem Leiden ermutigt. Jakob Junker schrieb an eine Korpsoffizierin, die eine ungerechtfertigte Strafe zahlen sollte, einen Brief, der als repräsentativ gelten kann:

> „Es hat keinen Zweck, dagegen Berufung einzulegen, da die Zeugen so entschieden gegen Sie sind und Sie nichts dagegen aufbringen können. Lassen Sie die Sache ruhen und unterziehen sie sich der Strafe. Es ist immer besser, unschuldig zu leiden, als eine verdiente Strafe zu büßen. Der allmächtige Gott hat wahrscheinlich einige andere Pläne, wenn er dies zulässt. Sie haben das Vorrecht, ins Gefängnis zu gehen. Vielleicht ist jemand dort, an den Sie eine Botschaft haben. Ihre Geldstrafe müssen Sie nicht bezahlen, denn wenn Sie ins Gefängnis gehen, werden alle Kosten hinfällig."[28]

Insgesamt bestärkten der erfahrene Widerstand und das Martyrium einzelner Salutisten die Heilsarmee darin, sich auf dem rechten Weg zu sehen. Relativ selten nahm die Heilsarmee zu theologischen Vorwürfen Stellung. Zu sehr verstand sie sich als Evangelisationsbewegung. Die theologische Reflexion, auch und gerade die selbstkritische Reflexion entstanden erst in der zweiten und den nachfolgenden Generationen.

Max Gruner, selbst Offizier bei der Heilsarmee und Chronist ihrer Entstehung in Deutschland, lässt in seiner Geschichte der Heilsarmee die Vorwürfe gegen sie nicht unkommentiert, auch wenn er sie letztlich als Problem einzelner Salutisten und damit als marginal abtut:

> „Dass gewisse Kinderkrankheiten der ersten Heilsarmeejahre zu theologischen Befürchtungen und zu Kritik Veranlassung zu geben schienen, erwähnen wir an anderer Stelle dieses Buches. Es gab 1886 noch keine langjährigen Heilsarmeesoldaten und Offiziere, und begreiflicherweise kamen noch manche Geschmacklosigkeiten, Entgleisungen und Irrtümer vor, die sich, allerdings nur zum kleinen Teil, in Deutschland mit einschlichen."[29]

Gruner ignoriert völlig, dass sich um 1904 ein Verein ehemaliger Offiziere gebildet hatte, der sachlich begründet gegen teilweise unmenschlichen Umgang der Vorgesetzten mit ihren Offizieren argumentierte. Diese wurden als „Abgefallene" abgetan.

Vehement setzt sich die Heilsarmee gegen Verleumdungen im wirtschaftlichen Bereich zur Wehr. Interessant dazu ist eine Publikation der deutschen Heilsarmee von 1903.[30] Im ersten Kapitel veröffentlicht sie unter der Überschrift „Sind die Angriffe auf die Heilsarmee berechtigt?" eine

---

[28] *Schollmeier*, 4. Teil.
[29] *Gruner*, 42.
[30] Die Heilsarmee, hg.: Nationales Hauptquartier, Berlin 1903.

Untersuchung, die durch den Berliner Lokalanzeiger und einen vereidigten Bücherrevisor durchgeführt wurden. Darin wird zunächst einmal ein Vorwurf artikuliert:

> „Der Heilsarmee sind in Deutschland in jüngster Zeit Gegner aus den Reihen ihrer früheren Offiziere entstanden, die ... behaupten, dass einige wenige Offiziere hohe Gehälter bezögen, während die übrigen hungern müssten, und ein großer Teil der Einnahmen nach England wandere, dass infolgedessen Hunderte von Offizieren nach ein paar Jahren der Heilsarmee wieder den Rücken kehren."[31]

Im Folgenden bestreitet die Heilsarmee den Austritt so vieler Offiziere keineswegs, macht aber deren Herkunft und die Härte des Dienstes dafür verantwortlich. Außerdem sei es gerade eine der Aufgaben der Kadettenschule, „die Unbrauchbahren auszuscheiden".[32]

Beeindruckend ist die detaillierte Auflistung der Einnahmen der Heilsarmee; hier werden alle Vorwürfe entkräftet. Seit dem Erscheinen von „Darkest England" war W. Booth immer wieder vorgehalten worden, die Erlöse aus dem Buchverkauf für sich zu behalten. Eine böse Karikatur dazu geben Gnewekow und Hermsen wieder: W. Booth, der Geld in eine Schatulle rafft.[33] Dabei ist die Heilsarmee in Finanzfragen sehr transparent.

5. Schlussbemerkung:

Die Heilsarmee hat in ihrer Frühzeit neben Ablehnungen und Repressalien massive Angriffe erlebt. Sie ist daran nicht „unschuldig" – es entspricht ihrem Wesen, sich einzumischen, „aggressiv" zu glauben. Doch hat sie über die Jahrzehnte eine hohe und breite Anerkennung in der Bevölkerung und auch bei anderen Christen erworben. Brückendienste dazu leisteten besonders in Deutschland andere Christen, vornehmlich aus den Reihen der Methodisten.

---

[31] Ebd., 1.
[32] Ebd., 2.
[33] *Gnewekow*, 90.

Harald Mueller

Zur rechtlichen Lage von Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts

Christliche Minderheitskirchen und ihre Mitglieder sahen sich im 19. Jahrhundert in Deutschland wechselvollen verfassungsrechtlichen Gegebenheiten ausgesetzt. Es soll im Folgenden versucht werden, einen Überblick über die juristischen Bedingungen zu gewinnen, die das Entstehen und Existieren von Freikirchen und die Religionsausübung ihrer Glieder betroffen haben.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die religiöse Landschaft auf dem Gebiet des damaligen Deutschen Reiches durch die drei großen im Westfälischen Frieden als gleichberechtigt anerkannten Konfessionen beherrscht, d. h. im Ergebnis durch die katholische, die evangelisch-lutherische und die reformierte Kirche. Die politischen Territorien waren konfessionell noch weitgehend einheitlich geprägt, kleinere christliche Gemeinschaften, sofern sie überhaupt vorhanden waren, galten als Separatisten und Sektierer. Daran hatten zunächst auch Ideen der Aufklärung nicht viel ändern können, weil die fortbestehende Staatstheorie des Absolutismus und das damit verbundene Staatskirchentum hier enge Grenzen setzten. Der absolute Monarch stand nicht nur an der Spitze des Staates, sondern war auch – zumindest in evangelischen Territorien im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments – Oberhaupt der Staatskirche. Alles war der Staatsräson untergeordnet. Kirche diente als Staatsanstalt den religiösen Bedürfnissen der Staatsbürger und ihrer Lenkung und Disziplinierung. Die Geistlichen waren Staatsdiener. Individuelle Frömmigkeit der Untertanen wurde in dem Moment argwöhnisch beobachtet, in dem sie sich in privaten Zusammenkünften Gleichgesinnter außerhalb der Kirche äußerte. So sind pietistische Strömungen mit ihrer Konventikelfrömmigkeit – wie ein Rückblick ins 18. Jahrhundert zeigt – sehr schnell in den Verdacht geraten, Umtriebe zu fördern, die mit der geltenden Auffassung vom absolutistisch geführten Staat nicht übereinstimmten.[1]

Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) geriet in Kursachsen in Schwierigkeiten, als er auf seinem Landgut Berthelsdorf Flüchtlinge aus Mähren aufnahm, die in ihrer habsburgischen Heimat um ihres Glaubens willen verfolgt worden waren. Die von den „Exulanten" gegründete Siedlung Herrnhut knüpfte an die vorreformatorische aus Böh-

[1] *Thomas Theisinger*, Die Irrlehrefrage im Wöllnerschen Religionsedikt und im System des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten von 1794: Eine rechtsgeschichtlich-rechtsdogmatische Untersuchung, Diss. Heidelberg 1975, 26; *Godehard Josef Ebers*, Staat und Kirche im neuen Deutschland, München 1930; *Ernst Kalb* (Hg.), Kirchen und Sekten der Gegenwart, Stuttgart ²1907.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

men und Mähren stammende Brüder-Unität an. Als sich Kaiser Karl VI. bei August dem Starken über die Aufnahme der Flüchtlinge beschwerte, weil er befürchtete, zu viele Untertanen zu verlieren, wurde Zinzendorf 1736 aus Sachsen ausgewiesen. Erst 1749 wurde die Herrnhuter Brüdergemeine als eine der sächsischen Landeskirche verbundene Gemeinschaft anerkannt. Die enormen missionarischen Aktivitäten Zinzendorfs und seiner Herrnhuter reichten nicht nur in entfernte Erdteile, sondern berührten auch weite Kreise der für pietistische Strömungen offenen Bevölkerung in Deutschland.[2]

Das 1743 in Württemberg erlassene „Pietistenreskript" versuchte, die von der Obrigkeit argwöhnisch beobachteten Aktivitäten zu steuern und herrnhuterische Einflüsse zurückzudrängen.[3] Die Teilnehmerzahl pietistischer Konventikel war auf vier Haushalte oder fünfzehn Personen begrenzt. Die Erbauungsstunden sollten weder mit dem gewöhnlichen Gottesdienst kollidieren noch in der Nacht oder an entlegenen Plätzen stattfinden. Fremde Personen durften ohne Wissen des Ortsgeistlichen nicht teilnehmen. War ein Geistlicher anwesend, gab es inhaltlich keine Beschränkung. War kein Geistlicher anwesend, sollte auf Predigtvortrag, Schriftauslegung und freies Beten verzichtet werden. Das Urteilen über andere Mitmenschen, die Obrigkeit und das Predigtamt war gänzlich verboten.

1. Die Entwicklung der Religionsfreiheit in Preußen am Vorabend des 19. Jahrhunderts

Für die Frage, wie die rechtlichen Bedingungen für christliche Minderheiten zu Beginn des 19. Jahrhunderts beschaffen waren, muss die Situation Preußens als bedeutende deutsche Territorialmacht besonders interessieren. Bereits der dem reformierten Bekenntnis angehörige Soldatenkönig, Friedrich Wilhelm I. (1688-1740), hatte keine Scheu gezeigt, Dissidenten wie Zinzendorf in seinem Staat aufzunehmen. Die im Zuge der Gegenreformation verfolgten und aus Österreich ausgewiesenen Protestanten, gleich ob lutherisch oder reformiert, fanden ebenfalls im damaligen Preußen Zuflucht. Friedrich II (d. Gr., 1712-1786) als Anhänger der Aufklärung ist für seine Randnotiz von 1740 berühmt geworden, in der er geäußert hat:

> „Die Religionen müssen alle toleriert werden ... hier muss jeder nach seiner Fasson selig werden."[4]

---

[2] *F. von Krones*, Zinzendorf, Nicolaus Ludwig. Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 45, Berlin 1971 (Nachdruck der 1. Aufl. v. 1900), 346; *Karl Heussi*, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen [13]1971, 399.

[3] Hauptstaatsarchiv Stuttgart, A 39 Bü 38; Text auszugsweise bei *Friedemann Burkhardt*, Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland, Göttingen 2003, 37.

[4] *Heussi*, 402.

Er ist sogar so weit gegangen, die Ansiedlung von Muslimen aus bevölkerungspolitischen Gründen zu befürworten. Man werde gegebenenfalls für sie Moscheen bauen.[5]

Das im Folgenden wegen seiner staatskirchenrechtlichen Bestimmungen behandelte Preußische Allgemeine Landrecht (ALR) von 1794 geht auf Reformansätze zurück, die noch unter der Zeit Friedrichs des Großen auf den Weg gebracht worden waren, zu seinen Lebzeiten aber nicht mehr vollendet werden konnten. Sein Nachfolger und Neffe, Friedrich III. (1770-1840), verfügte bereits 1786 kurz nach seinem Regierungsantritt, dass bei der Fortsetzung der Arbeiten an dem neuen Gesetzbuch die Stände, also insbesondere der Adel, stärker einzubinden seien. Von dieser Seite waren die im aufklärerischen Geist verfassten Entwürfe kritisch beäugt worden, weil hierdurch überkommene Privilegien des Ständesystems in Frage gestellt wurden. Friedrich Wilhelm II. stand unter dem Einfluss freimaurerischer Tendenzen und war ein Gegner der Aufklärung.[6]

Einer seiner Berater war Johann Christoph von Woellner (1732–1800), der sich unter Friedrich dem Großen noch vergeblich um Aufnahme in den Adelsstand bemüht hatte und von diesem als „betriegerischer und intriganter Pfaffe" abqualifiziert worden war.[7] Woellner, ein Angehöriger des alchimistischen Rosenkreuzerordens, in den schließlich auch der König eintrat, war von 1788 bis 1798 Staats- und Justizminister in Preußen.8 Seine Person ist wegen des auf ihn zurückgehenden Religionsedikts vom 9. 7. 1788 erwähnenswert. Woellner, der selbst Anhänger der lutherischen Konfession war, versuchte mit dem Instrument des Religionsedikts, unter Androhung von Strafen bis hin zur Amtsenthebung alle vom Augsburgischen Bekenntnis abweichenden Lehren von Preußens Kanzeln zu verbannen und damit aufklärerische Tendenzen unter den Pastoren zu bekämpfen. Diese Maßnahmen blieben mit Ausnahme der Amtsenthebung des freigeistig redenden Predigers Johann Heinrich Schulz aus Gielsdorf – nach seiner Haartracht „Zopf-Schulz" genannt[9] – weitgehend wirkungslos und wurden unter dem nachfolgenden König Friedrich Wilhelm III. (1797–1840) bald außer Kraft gesetzt. Bedeutsam war das Woellner'sche Religionsedikt jedoch im Hinblick auf die Position von Minderheitenkirchen, weil § 2 des Edikts – gleichsam als Nebeneffekt – eine Bestandsgarantie für die damals in Preußen geduldeten Minderheitenkirchen enthielt. Die Bestimmung lautet wörtlich:

---

5 *Theisinger*, 23; *Kalb*, 173.

6 *Hans Hattenhauer*, Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794, Berlin ³1996, 173.

7 Ebd., 11.

8 *Heussi*, 407.

9 *Theisinger*, 59 ff.

„Die in Unsern Staaten bisher öffentlich geduldeten Secten sind, ausser der jüdischen Nation, die Herrnhuter, die Mennonisten (sic) und die böhmische Brüdergemeine..."[10]

Wie stark der Einfluss Woellners auf die Arbeiten an einem allgemeinen Gesetzbuch in Preußen war, ist nicht ganz klar. Als Förderer der Reform ist er jedenfalls nicht in Erscheinung getreten, was nach seiner mittlerweile erreichten Zugehörigkeit zum Adel angesichts der von dieser Seite vorgetragenen Kritik am Reformvorhaben nicht verwundert. Schließlich standen die kodifikatorischen Bemühungen sogar vor dem Scheitern, als das bereits fertige „Allgemeine Gesetzbuch für die Preußischen Staaten" durch Kabinettsordre vom 18. 4. 1792 kurz vor dem für den 1. 6. 1792 geplanten Inkrafttreten suspendiert wurde.[11] Als die Kodifikation dann nach nochmaliger Überarbeitung am 1. 6. 1794 mit seinen über 19 000 Paragraphen unter dem Titel „Preußisches Allgemeines Landrecht" in Kraft treten konnte, war man den Interessen der Stände entgegengekommen.

Dennoch hatte sich der Geist der Aufklärung aus dem Werk nicht verbannen lassen. Allerdings war es mit seiner Wiedergabe des damaligen Rechtssystems bereits zum Zeitpunkt des Inkrafttretens veraltet[12]. Nur wenige Jahre zuvor war das Gleichheitsideal durch die Französische Revolution in einer Weise emporgehoben worden, an der die zukünftige Rechtsentwicklung in Deutschland nicht mehr auf Dauer vorbeigehen konnte. So ist es nicht verwunderlich, dass das ALR in Rheinpreußen nur etwa 10 Jahre lang gegolten hatte bis zur Einführung des Code Civil, der auch nach der Niederlage Napoleons (1769-1821) dort zunächst nicht außer Kraft gesetzt wurde. In anderen preußischen Provinzen hat das ALR länger überlebt, wobei das Gesetzbuch von Anfang an als Subsidiärrecht gedacht war, also hinter positivem örtlichem Recht zurückzutreten hatte. Ohne Zweifel hatte das ALR Einfluss auf die Rechtsanwendung auch in außerpreußischen Territorien, da es als Kodifikation von der Handhabung her Vorteile bot gegenüber den in Deutschland ansonsten gültigen gemeinrechtlichen Bestimmungen.

2. Das staatskirchenrechtliche System des Preußischen Allgemeinen Landrechts

Die staatskirchenrechtlichen Regelungen des ALR sind – soweit sie nicht durch die preußischen Verfassungen von 1848/50 überholt wurden – letztlich erst 1919 durch die religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung abgelöst worden und haben von daher die meisten anderen Normen des ALR überlebt. Der dem ALR zugrunde liegende Korporationsbegriff hat selbst noch auf das heutige Verständnis von Reli-

[10] *Theisinger*, 21.
[11] *Hattenhauer*, Landrecht, 14.
[12] *Gerd Schmidt-Eichstaedt*, Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts? Berlin 1975, 11.

gionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts eingewirkt.[13]

Die maßgeblichen Bestimmungen finden sich im elften Titel des zweiten Teils des ALR.[14] Paragraph 2 lautet:

> „Jedem Einwohner im Staate muss eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreyheit gestattet werden."

Damit ist jedoch noch nichts darüber ausgesagt, ob und inwieweit diese Freiheit auch sichtbar ausgelebt werden darf. Bedeutsam ist daher § 7:

> „Jeder Hausvater kann seinen häuslichen Gottesdienst nach Gutdünken anordnen."

Aber § 9 schränkt ein:

> „Heimliche Zusammenkünfte, welche der Ordnung und Sicherheit des Staats gefährlich werden könnten, sollen, auch unter dem Vorwande des häuslichen Gottesdienstes, nicht geduldet werden."

Das ALR geht ursprünglich davon aus, dass es zwei legale Rechtsformen von Religionsgemeinschaften gibt.[15] Paragraph 17 lautet:

> „Die vom Staat ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften haben die Rechte privilegierter Corporationen."

Zu diesen öffentlich-rechtlichen Körperschaften gehörten allerdings lediglich die Gemeinden der katholischen, der lutherischen und der reformierten Kirche, also der drei seit dem Westfälischen Frieden reichsrechtlich anerkannten Bekenntnisse.[16] Die zweite im ALR für Religionsgemeinschaften vorgesehene Rechtsform ergibt sich aus § 20:

> „Eine Religionsgesellschaft, welche der Staat genehmigt, ihr aber die Rechte öffentlich aufgenommener Kirchengesellschaften nicht beygelegt hat, genießt nur die Befugnisse geduldeter Gesellschaften."

Eine staatliche Genehmigung war also erforderlich. Die Rechte sind aus den folgenden Bestimmungen ersichtlich:

> „Einer geduldeten Kirchengesellschaft ist die freye Ausübung ihres Privatgottesdienstes verstattet." (§ 22)
>
> „Zu dieser gehört die Anstellung gottesdienstlicher Zusammenkünfte in gewissen dazu bestimmten Gebäuden..." (§ 23)
>
> „Eine bloß geduldete Kirchengesellschaft kann aber das Eigenthum solcher Gebäude ohne besondere Erlaubniß des Staats nicht erwerben." (§ 24)

---

[13] *Schmidt-Eichstaedt*, 11.

[14] Text bei *Hattenhauer*, Landrecht.

[15] *Theisinger*, 114 ff.; *Gerhard Anschütz*, Die Verfassungsurkunde für den preußischen Staat vom 31. Januar 1850., Aalen 1974 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1912), 185.

[16] *Hermann Weber*, Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes. Schriften zum öffentlichen Recht 32. Berlin 1966, 52; *Axel Frhr. v. Campenhausen*, Entwicklungsstufen der Religionsfreiheit in Deutschland, ZEvKR 47, 2002, 308; *Theisinger*, 120.

„Ihr ist nicht gestattet, sich der Glocken zu bedienen oder öffentliche Feyerlichkeiten außerhalb den Mauern ihres Versammlungshauses anzustellen." (§ 25)

Anders als das Woellner'sche Religionsedikt sah das ALR den Kreis der geduldeten Religionsgemeinschaften nicht als einen für alle Zukunft geschlossenen an. Er veränderte und erweiterte sich auch in der Folgezeit.[17] Es gab schließlich Differenzierungen durch Konzessionen, die dazu führten, dass es neben den öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen und den geduldeten Religionsgesellschaften noch solche gab, die zwar einen Korporationsstatus besaßen, dennoch aber den drei großen Bekenntnissen rechtlich nicht gleichgestellt waren. Schoen zählt in seinem Lehrbuch (169) zu den Religionsgesellschaften ohne Korporationsrechte, also zu den geduldeten, besonders die Irvingianer, Deutschkatholiken, freien Gemeinden, Nazarener, Quäker, Anglikaner, Darbyisten und Methodisten. Zu den im öffentlichen Recht nicht gleich den „Kirchen" ausgezeichneten Religionsgesellschaften mit Korporationsrechten gehörten zu dieser Zeit abgesehen von den Juden die Herrnhuter, Altlutheraner, Kohlbrüggianer, Mennoniten und Baptisten.[18]

Die Religionsausübung jeder Kirchengesellschaft, ob öffentlich aufgenommen oder bloß geduldet, war der Oberaufsicht des Staates unterworfen (§ 32 ALR). Paragraph 33 bestimmte hierzu:

„Der Staat ist berechtigt, von demjenigen, was in den Versammlungen der Kirchengesellschaft gelehrt und verhandelt wird, Kenntniß einzuziehen."

Festzuhalten ist, dass unter dem ALR alle Glaubensgemeinschaften, die nicht einer der vorstehend genannten Kategorien zuzuordnen waren, keinerlei Rechte besaßen. Die einzelnen Gläubigen konnten ihr Bekenntnis allenfalls im eng beschränkten Rahmen eines privaten Hausgottesdienstes ausüben. Die Möglichkeit einer freien und vom Staat unbeeinflussten Vereinsbildung stand zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht zur Verfügung.[19]

3. Die Verfassungsentwicklung im Deutschland des 19. Jahrhunderts

3.1 Die Entwicklung vor 1848

Als im Jahre 1806 die Staaten des Rheinbundes aus dem Reichsverband ausschieden, war dies das Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Die napoleonischen Eroberungszüge haben die politische und verfassungsmäßige Ordnung der deutschen Einzelstaaten in nachhaltiger Weise beeinflusst und teilweise völlig neu gestaltet. In diesem Zu-

---

[17] *Paul Schoen*, Das evangelische Kirchenrecht in Preußen. Bd. 1. Berlin 1903, 167.

[18] Siehe auch die Entscheidung des Reichsgerichts vom 1. 2. 1906, RGZ 62, 355, in: *Ulrich Doose*, Die rechtliche Stellung der evangelischen Freikirchen in Deutschland, Diss. Universität Marburg 1963, 85.

[19] *Theisinger*, 111; Reichsgericht RGZ 62, 359.

sammenhang soll als erstes eine Staatsgründung erwähnt werden, die nach dem Untergang Napoleons sogleich wieder von der Landkarte verschwunden ist. Es handelt sich um das Königreich Westfalen, das einen großen Teil Nordwestdeutschlands bis zur Elbe umfasste und dem König Jérôme (1784-1864), einem Bruder Napoleons, übertragen wurde. Während der kurzen Zeit der Existenz dieses Staates von 1807 bis 1813 wurde ihm eine Verfassung gegeben, die dem französischen Gleichheitsideal verpflichtet war und Schluss machte mit den überkommenen Standesunterschieden bisheriger Staatsorganisation.[20] Art. 10 der westfälischen Verfassung lautete:

> „Das Königreich Westphalen soll durch Constitutionen regiert werden, welche die Gleichheit aller Untertanen vor dem Gesetze und die freie Ausübung des Gottesdienstes der verschiedenen Religionsgesellschaften festsetzen."[21]

Eine Beschränkung auf die drei Bekenntnisse des Westfälischen Friedens findet sich hier zumindest dem Wortlaut nach nicht (anders die Formulierung in der Verfassung des Großherzogtums Frankfurt – ebenfalls eine napoleonische Schöpfung – vom 16. August 1810. Dort ist die freie Ausübung des Gottesdienstes lediglich den „verfassungsmäßig aufgenommenen" Religionsbekenntnissen vorbehalten). Die Ausübung des Gottesdienstes war ausdrücklich von der Verfassungsgarantie umfasst.

Es ist schwer abzuschätzen, welchen Einfluss dieser Verfassungsansatz gehabt hätte, wenn ihm eine längere Lebenszeit beschieden gewesen wäre.[22] Nach der Niederlage Napoleons gewannen jedoch die Kräfte der Restauration Oberhand in dem Bestreben, die alte Ordnung wieder herzustellen. In den linksrheinischen Gebieten allerdings, in denen bereits in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts französisches Recht und französische Verwaltungsstrukturen eingeführt worden waren, konnte diese Entwicklung auch nach 1815 nicht mehr rückgängig gemacht werden. Der Code Civil beispielsweise galt dort bis zur Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches im Jahre 1900 fort.

Anders war die Lage in den süddeutschen Mittel- und Kleinstaaten, wo Säkularisationen und Mediatisierungen in den Jahren 1803 bis 1806 zu völlig umgestalteten und konfessionell heterogenen Gebilden geführt hatten. Der Zwang, diesen Territorien inneren Zusammenhalt zu verleihen, hat die Verfassungsentwicklung in diesen Ländern sicherlich be-

---

[20] *Hans Hattenhauer*, Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des deutschen Rechts. Heidelberg [4]1996, 68 ff.; s. a. *Fritz Hartung*, Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart[9]1969, 193; *Michael Hecker*, Napoleonischer Konstitutionalismus in Deutschland, Berlin 2005, 109.

[21] *Karl Heinrich Ludwig Pölitz* (Hg.), Die europäischen Verfassungen seit dem Jahre 1789 bis auf die neueste Zeit. Bd. 1, Hildesheim, Zürich, New York 1999[2] (Nachdruck der Ausgabe Leipzig; F. A. Brockhaus, 1832); *Holger Bussek, Martin Damken, Thomas Müller* und *Martin Regenbrecht* (Hg.), Deutsche Verfassungen, (CD-ROM) Berlin 2004.

[22] *Hattenhauer*, Grundlagen, 68.

günstigt.[23] In den norddeutschen Gebieten hingegen sind nach 1815 die alten landständischen Verfassungen weitgehend wiederhergestellt worden. Preußen gar kam bis 1848 völlig ohne Verfassung aus. Im Folgenden soll anhand einiger Beispiele aufgezeigt werden, wie Religionsfreiheit in der Zeit bis 1848 konstitutionell verankert war und welchen Raum freikirchliche Gruppierungen hierbei überhaupt nutzen konnten. In Art. 16 der Akte des Deutschen Bundes vom 8. Juni 1815 ist bestimmt:

> „Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte begründen."

Aus dieser wohlklingenden Gewährleistung ist jedoch keineswegs der Schluss zu ziehen, dass religiöse Minderheiten hieraus irgendwelche Freiheitsansprüche hätten herleiten können. Geschützt waren lediglich die drei anerkannten Bekenntnisse. Die Überlegung, „christliche Secten, z. B. Anabaptisten, Mennoniten, Herrnhuter u. s. w." in den Anwendungsbereich mit einzubeziehen, wurde als bedenklich empfunden,[24] allerdings wurde auch festgestellt, dass die Herrnhuter in Sachsen als augsburgische Konfessionsverwandte staatlich anerkannt und daher nicht als Sekte anzusehen seien.

In den Verfassungen der einzelnen Territorialstaaten ist die Religionsfreiheit entweder im Grundrechtsteil – wenn ein solcher vorhanden war – berücksichtigt worden oder bei der Regelung der Beziehungen zwischen Kirchen und Staat. Die jeweilige Regelungsdichte erscheint im Verfassungsvergleich sehr unterschiedlich. Festzuhalten ist aber, dass praktisch durchgängig die Freiheit der öffentlichen Religionsausübung schon vom Wortlaut her den drei anerkannten Bekenntnissen vorbehalten war. Die württembergische Verfassungsurkunde vom 25. September 1819 gewährte z. B. in § 27:

> „Jeder, ohne Unterschied der Religion, genießt im Königreiche ungestörte Gewissensfreiheit. Den vollen Genuß der staatsbürgerlichen Rechte gewähren die drei christlichen Glaubensbekenntnisse. Andere christliche und nicht christliche Glaubensgenossen können zur Theilnahme an den bürgerlichen Rechten nur in dem Verhältnisse zugelassen werden, als sie durch die Grundgesetze ihrer Religion an der Erfüllung ihrer bürgerlichen Pflichten nicht gehindert werden."

Der in die Regelung der Staatsorganisation eingebettete § 70 lautet sodann:

> „Jeder der drei im Königreiche bestehenden christlichen Confessionen wird freie öffentliche Religionsübung und der volle Genuß ihrer Kirchen-, Schul- und Armenfonds zugesichert."

---

[23] *Hartung*, 197 ff.

[24] *Carl Gottlieb Weber*, Systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts, 1. Teil, Leipzig 1818, 217.

Als weiteres Beispiel für eine einschränkende Gewährleistung der Religionsfreiheit mag die sächsische Verfassung vom 4. September 1831 dienen:

> „Jedem Landeseinwohner wird völlige Gewissensfreiheit, und, in der (sic) bisherigen oder der künftig gesetzlich festzusetzenden Maaße, Schutz in der Gottesverehrung seines Glaubens gewährt." (§ 32)
>
> „Die Mitglieder der im Königreich aufgenommenen, christlichen Kirchengesellschaften genießen gleiche bürgerliche und politische Rechte. Alle andere Glaubensgenossen haben an den staatsbürgerlichen Rechten nur in der (sic) Maaße einen Antheil, wie ihnen derselbe, vermöge besonderer Gesetze, zukommt." (§ 33)

Ohne Differenzierung nach dem Bekenntnis formuliert hingegen § 30 der kurhessischen Verfassung vom 5. Januar 1831:

> „Jedem Einwohner steht vollkommene Freiheit des Gewissens und der Religionsübung zu. Jedoch darf die Religion nie als Vorwand gebraucht werden, um sich irgend einer gesetzlichen Verbindlichkeit zu entziehen."

Diese Textstelle gibt Anlass, auf eine Problematik bei der Betrachtung der unterschiedlichen Verfassungsgewährleistungen hinzuweisen. Ein freiheitlicher Verfassungswortlaut ist noch lange kein Beweis dafür, dass im jeweiligen Staat auch tatsächlich die versprochene Religionsfreiheit gewährt wurde. Anspruch und Wirklichkeit klafften oft weit auseinander. So wurde die sich in Kurhessen ab 1839 ausbreitende freireligiöse Bewegung der „Lichtfreunde", die sich mit den gegen Ultramontanismus und Volksfrömmigkeit gerichteten „Deutschkatholiken" verbunden hatten, 1845 infolge der orthodox-protestantischen Religionspolitik des Kurprinzen verboten, ohne dass der liberale Verfassungswortlaut hiergegen eine Hürde gewesen wäre.[25]

Bei der Frage, inwieweit religiöse Vereinigungen außerhalb der Großkirchen überhaupt im Blickfeld der damaligen Verfassungsgeber lagen, sind die folgenden Regelungen aus § 32 des hannoverschen Staatsgrundgesetzes vom 6. August 1840 aufschlussreich:

> „Jeder Landes-Einwohner genießt völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit und ist zu Religionsübungen mit den Seinigen in seinem Hause berechtigt. Die Mitglieder der evangelischen und römisch-katholischen Kirche genießen gleiche bürgerliche und politische Rechte. Hat der König christliche Secten aufgenommen, so genießen sie die bürgerlichen Rechte und haben das Recht zum Privat-Gottesdienste. Der Genuß der politischen Rechte muß ihnen aber durch ein besonderes Gesetz verliehen werden, und die Befugniß zur öffentlichen Religionsübung steht ihnen nur in dem Falle zu, wenn der König sie ausdrücklich ihnen eingeräumt hat. Auch die Mitglieder solcher Secten dürfen sich durch Berufung auf Glaubenssätze ihren staatsbürgerlichen Pflichten nicht entziehen."

---

[25] *Helmut Berding*, Religionspolitik im Kurfürstentum Hessen (1813–1866), in: *Anselm Doering-Manteuffel / Kurt Nowak* (Hg.), Religionspolitik in Deutschland. Martin Greschat zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1999, 124.

Eine vergleichbare Regelung hatte bereits die von König Ernst August auf fragwürdige Weise im Jahr 1837 außer Kraft gesetzte Verfassung von 1833 enthalten.[26]

Wie es seinerzeit mit dem Entgegenkommen gegenüber religiösen Minderheiten auf hannoverschen Territorien tatsächlich bestellt war, zeigt eine nicht aufgehobene Verordnung von König Georg II. aus dem Jahr 1748. Hierin hatte er verfügt,

> „daß alle herrenhutische Schrifften, ... das Gesangbuch und die Reden des Grafen von Zinzendorff in Unsern Landen nicht geduldet werden sollen."[27]

Eine Sonderrolle hinsichtlich der Gewährleistung von Religionsfreiheit nimmt die bereits vom 26. Mai 1818 stammende bayerische Verfassung ein. Neben der in Paragraph 9 enthaltenen damals üblichen Regelung, wonach jedem Einwohner vollkommene Gewissensfreiheit und das Recht zur privaten Hausandacht gewährt wird sowie den drei christlichen Religionsgesellschaften gleiche bürgerliche und politische Rechte, gibt es eine umfangreiche Beilage betreffend die äußeren Rechtsverhältnisse des Königreichs Bayern. Der zweite Abschnitt dieses Edikts handelt von „Religions- und Kirchengesellschaften". Es finden sich dort ausdrückliche Regelungen auch für Minderheitenkirchen:

> „Religions- oder Kirchengesellschaften, die nicht zu den bereits gesetzlich aufgenommenen gehören, dürfen ohne ausdrückliche königliche Genehmigung nicht eingeführt werden." (§ 26)
>
> „Eine Religionsgesellschaft, welche die Rechte öffentlich aufgenommener Kirchengesellschaften bei ihrer Genehmigung nicht erhalten hat, wird nicht als eine öffentliche Corporation, sondern als eine Privatgesellschaft geachtet." (§ 32)
>
> „Es ist derselben die freie Ausübung ihres Privatgottesdienstes gestattet." (§ 33) Zu dieser gehört die Anstellung gottesdienstlicher Zusammenkünfte in gewissen dazu bestimmten Gebäuden, und die Ausübung der ihren Religionsgrundsätzen gemäßen Gebräuche sowohl in diesen Zusammenkünften, als in den Privatwohnungen der Mitglieder." (§ 34)
>
> „Den Privat-Kirchengesellschaften ist aber nicht gestattet, sich der Glocken oder sonstiger Auszeichnungen zu bedienen, welche Gesetz oder Gewohnheit den öffentlichen Kirchen angeeignet haben." (§ 35)
>
> „Die Eigenthumsfähigkeit der nicht öffentlichen Kirchengesellschaften wird nach ihrer Aufnahmsurkunde, wenn in dieser darüber nichts festgesetzt ist, nach den Rechten der Privatgesellschaften bestimmt." (§ 45)

Bayern differenzierte damit – insoweit vergleichbar mit dem System des preußischen ALR – die Religionsgesellschaften nach dem Grad ihrer staatlichen Konzessionierung. Bei dieser noch auf das alte *ius reformandi* zu-

---

[26] *Christian Hermann Ebhardt* (Hg.), Gesetze, Verordnungen und Ausschreiben für das Königreich Hannover aus dem Zeitraume von 1813 bis 1839. Bd. 6., Hannover 1840, 45, 73.

[27] *Margarete Jelten*, Unter Gottes Dachziegel. Anfänge des Baptismus in Nordwestdeutschland, Bremerhaven 1984, 148.

rückgehenden Sichtweise[28] blieb es in Bayern bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, während in Preußen, wie noch zu zeigen sein wird, eine Änderung durch die Verfassungsentwicklung ab 1848 eintrat und Religionsgesellschaften ohne Korporationsstatus als Unterfall des Vereinsrechts begriffen wurden.[29] Erwähnt werden soll in diesem Zusammenhang das preußische Religionspatent vom 30. März 1847,[30] in dem erstmals ausdrücklich der freie Kirchenaustritt geregelt wurde. Außerdem wurde in Aussicht gestellt, zukünftig das ALR hinsichtlich der Gründungsmöglichkeiten für neue Religionsgemeinschaften zu ergänzen. Nach wie vor unterlagen jedoch bis zu diesem Zeitpunkt neue religiöse Gruppierungen in Preußen noch der obrigkeitlichen Genehmigung. Gleichsam zur Bekräftigung wurden die maßgeblichen Bestimmungen des ALR bei der Veröffentlichung des Religionspatents im Anhang abgedruckt.[31]

3.2 Die Entwicklung ab 1848

Einen Höhepunkt in der deutschen Verfassungsentwicklung des 19. Jahrhunderts stellten die Revolutionsereignisse des Jahres 1848 dar, die letztlich 1849 zu einer gemeinsamen Verfassung für Deutschland und zum Versuch einer Reichsgründung führten. Bereits am 5. Dezember 1848 hatte der preußische König unter dem Eindruck der sich abzeichnenden revolutionären Ereignisse seinem Staat – obwohl er bislang kein „beschriebenes Blatt zwischen sein Land und Gott" kommen lassen wollte[32] – eine „oktroyierte" Verfassung gegeben. Diese enthielt Grundrechte und gewährte in Art. 11 die

> „Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religions-Gesellschaften ... und der gemeinsamen öffentlichen Religions-Übung..."

Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 28. März 1849 lautete schließlich hinsichtlich des hier interessierenden Gegenstands:

> § 144: „Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren."
>
> § 145: „Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Übung seiner Religion..."
>
> § 147: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen. Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den

---

[28] *E. Herrmann*, Über die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate, besonders nach dem Hannoverschen Verfassungsrecht und den Grundrechten, Göttingen 1849, 33.

[29] *Gernot Schiller*, Kompetenzrechtliche Aspekte eines Verbotes von Religionsgemeinschaften, in: ZEvKR 48, 2003, 266.

[30] *G. A. Grotefend* (Hg.), Preußisch-Dt. Gesetzessammlung. 3. Aufl. Bd. 1, 1806–1859, 507.

[31] *Grotefend*, Bd. 1, 507; *Anschütz*, 187.

[32] *Manfred Görtemaker*, Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien, Opladen [4]1994, 94.

Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche. Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht."

§ 151: „Die Standesbücher werden von den bürgerlichen Behörden geführt."

Diese neuartigen und umfangreichen Gewährleistungen wurden später Vorbild für die staatskirchenrechtlichen Artikel der Weimarer Reichsverfassung und haben damit bis in unser heutiges Grundgesetz hineingewirkt. Während der Beratungen des Paulskirchenparlaments waren sogar noch weitergehende Schritte erwogen worden. Ein Vorschlag lautete, mit Rücksicht auf die Mennoniten, die in Preußen geduldet und vom Wehrdienst befreit waren, in der Verfassung die Kriegsdienstverweigerung aus Glaubensgründen zumindest zu erwähnen und das Weitere einem Gesetz zu überlassen.[33]

In der juristischen Literatur wurde eine neue Phase des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat festgestellt. Es wurde hierbei sogar die Frage aufgeworfen, ob nun alle Religionsgesellschaften einschließlich der großen Kirchen gleichberechtigt nebeneinander gegenüber dem Staat nur noch den Status von Sekten hätten.[34] Verschiedene Länderverfassungen hatten sich der neuen Entwicklung angepasst. So entfiel beispielsweise im Königreich Hannover § 6 des Gesetzes vom 5. September 1848 das bisherige Genehmigungserfordernis für kleinere Religionsgemeinschaften.[35] Damit wurde die allgemeine Vereinsfreiheit ausdrücklich auf das Gebiet der religiösen Zwecke erstreckt.[36]

Nachdem der preußische König Friedrich Wilhelm IV. am 3. April 1849 die ihm angebotene Kaiserkrone, die er als „Hundehalsband" und „aus dem Dreck der Revolution geschmiedet"[37] abqualifizierte, zurückgewiesen hatte, waren die auf Reichseinheit und eine freiheitliche Verfassung gerichteten Bestrebungen gescheitert. Gleichwohl ließ sich die angestoßene Entwicklung nicht mehr völlig ungeschehen machen trotz der in den deutschen Territorien mit unterschiedlicher Heftigkeit einsetzenden Reaktion.

Ein besonderes Negativbeispiel stellte in diesem Zusammenhang Kurhessen unter der Ägide des Ministers Hassenpflug dar. 1852 wurde die Verfassung für mehrere Jahre außer Kraft gesetzt.[38] Diese Zeit der

---

[33] *Franz Wigard* (Hg.), Reden für die deutsche Nation: 1848/1849. Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen Constituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, München 1988 (Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1849), 1751.

[34] *Herrmann*, 33.

[35] Siehe oben § 32 der Verfassung von 1840.

[36] *Christian Hermann Ebhardt* (Hg.), Die Staatsverfassung des Königreichs Hannover, Hannover 1860, 65; *Herrmann*, 7, 18; *Doose*, 79.

[37] *Görtemaker*, 136, 138.

[38] *Karl Wippermann*, Hassenpflug. Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 11, Berlin 1969 (Nachdr. der 1. Aufl. von 1880), 1-9.

Wirren ließ für religiöse Toleranz gegenüber Minderheiten keinen Raum. In diese Periode fällt beispielsweise die Unterdrückung baptistischer Christen durch Verhaftungen oder durch behördlich angeordnete Zwangstaufen ihrer Kinder.[39]

Anders war die Situation in Preußen. Die Verfassung von 1848 wurde im Jahr 1850 einer Totalrevision unterzogen. Diese ließ allerdings interessanterweise die Gewährleistung der Religionsfreiheit unversehrt. Auch im Großherzogtum Oldenburg führte die am 22. November 1852 erfolgte Revision des erst am 18. Februar 1849 in Kraft getretenen Staatsgrundgesetzes nicht zu einer Abkehr von den Paulskirchengrundrechten. Die Bildung neuer Religionsgesellschaften war in Art. 76 der oldenburgischen Verfassung ausdrücklich gewährleistet:

> „Neue Religions-Gesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht."

Die Verleihung von Korporationsrechten konnte allerdings nur durch ein Gesetz erfolgen (Art. 77). Für nichtkorporierte Gesellschaften galt das allgemeine Vereins- und Versammlungsrecht, wie sich aus einem Umkehrschluss aus Art. 75 ergibt.

Trotz alledem dürften auf Seiten der christlichen Minderheiten in Deutschland die an den Aufbruch von 1848 geknüpften Hoffnungen in der Folgezeit im Wesentlichen unerfüllt geblieben sein. Eine grundlegende Verbesserung ihrer Position hat sich in der Wirklichkeit nur in langsamen Schritten vollzogen. In Preußen beispielsweise wurde die neugewonnene Vereinigungsfreiheit sogleich wieder eingeschränkt durch das Gesetz vom 11. März 1850 zur

> „Verhütung eines die gesetzliche Freiheit und Ordnung gefährdenden Mißbrauchs des Versammlungs- und Vereinigungsrechtes."[40]

Es diente dazu, missliebige politische Tendenzen sowie aufrührerische Zusammenkünfte zu verhindern, indem Versammlungen, in denen „öffentliche Angelegenheiten" erörtert wurden, 24 Stunden vorher von der zuständigen Behörde genehmigt werden mussten. Dieses Gesetz ist, obwohl es eigentlich dazu nicht gedacht war und Vereine von Religionsgemeinschaften mit Korporationsrechten auch ausdrücklich von der Anwendung ausgenommen waren, in der Folgezeit zur Reglementierung von religiösen Gruppierungen ohne Korporationsrechte verwendet worden.[41]

Die nach dem Ende des Deutsch-Französischen Krieges in Kraft getretene Reichsverfassung vom 16. April 1871 enthielt ebenso wie schon die Verfassung des Norddeutschen Bundes von 1867 keinen Grundrechts-

---

[39] Beispiele in: *Joseph Lehmann*, Geschichte der deutschen Baptisten, 1. Teil., Kassel 1912, 194 ff.

[40] *Grotefend*, Bd. 1, 659.

[41] *Anschütz*, 205; *Astrid Giebel*, Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957. Baptismus-Studien 1, Kassel 2000, 57.

katalog. Damit hat sie für die hier interessierenden Fragen wenig zu bieten, wobei allerdings eine Besonderheit erwähnt werden muss. Das Gesetz des Norddeutschen Bundes vom 3. Juli 1869 sah vor:

> „Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hierdurch aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Theilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter vom religiösen Bekenntniß unabhängig sein."

Diese Regelung wurde durch § 2 des Gesetzes zur Reichsverfassung von 1871 auf das gesamte Deutsche Reich übergeleitet. Damit war jedoch nicht etwa völlige Religionsfreiheit im heutigen Sinn erzielt. Die Bildung und Zulassung religiöser Gemeinschaften hatte sich weiterhin nach den verfassungsmäßigen Bedingungen der einzelnen Territorialstaaten zu vollziehen, die nach wie vor unterschiedlich waren.[42] Ein in ganz Deutschland gleicher religionsverfassungsrechtlicher Standard ist vor 1919 nicht erreicht worden.

Trotz dieser in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fortbestehenden Unzulänglichkeiten hatte sich seit 1848 in staatskirchenrechtlicher Hinsicht ein bedeutender Wandel vollzogen. Ebers bezeichnete diese Zeit als Periode der „Staatskirchenhoheit des konstitutionellen Staates" in Abgrenzung zur vorangegangenen Epoche des „polizeistaatlichen Staatskirchentums".[43] Die Zeit ab 1848 stellte damit in Bezug auf Religionsfreiheit eine Verbesserung der bisherigen Situation dar, war aber gleichwohl noch gekennzeichnet durch eine enge Verbindung zwischen Kirche und Staat, eine besondere Staatsaufsicht über die Religionsgemeinschaften und eine imparitätische Behandlung seitens des Staates.[44]

Während die freie Religionsausübung und die Vereinigungsfreiheit in einigen Territorien – wenn auch zögerlich – umgesetzt wurden, blieben andere Staaten beim bisherigen System. Bayern beispielsweise, dessen Verfassung durch die Revolutionsereignisse unberührt geblieben war, hielt an der alten Unterscheidung fest: Hausandacht für jeden Bürger, Privatgottesdienst für die mit Genehmigung zugelassenen Religionsgesellschaften und öffentliche Religionsausübung nur für die anerkannten oder ausdrücklich mit diesem Recht beliehenen Religionsgesellschaften. Völlig rückständig blieben die beiden mecklenburgischen Staaten, die bis zur Beratung des sogenannten Toleranzantrags im Jahre 1900 darauf beharrten, dass nach dem Westfälischen Frieden nur die lutherische Kirche zur öffentlichen Religionsausübung berechtigt und die Angehörigen an-

---

[42] *Jörg Müller-Volbehr*, Das Christliche in Deutschland – ein rechtshistorischer Rückblick, in: ZEvKR 49, 2004, 84; *Doose*, 93; zur weiten Auslegung des Gesetzes vom 3. Juli 1869 durch das Reichsgericht siehe die Entscheidung vom 11. Juli 1898, RGSt 31, 237, in der es um die Strafbarkeit der Störung eines baptistischen Gottesdienstes in Köthen ging.

[43] *Ebers*, 131.

[44] Ebd., 26 ff., 126, 129.

derer Konfessionen auf einfache Hausandacht ohne Geistliche beschränkt seien.[45]

Der von der Zentrumspartei während der Jahre 1900 bis 1912 fünfmal erfolglos in den Reichstag eingebrachte Toleranzantrag hatte zum Gegenstand, die Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften reichsrechtlich zu verankern. Selbst die katholische Kirche hatte in einigen evangelisch dominierten Staaten Schwierigkeiten. So kam es vor, dass katholische Geistliche den evangelischen Ortspfarrer um Erlaubnis fragen mussten, wenn sie eine Begräbnisrede halten wollten. In Sachsen konnten katholische Gutsbesitzer mit Geldstrafen belegt werden, wenn sie polnische Landarbeiter an ihren lediglich als Hausandachten zugelassenen Gottesdiensten teilnehmen ließen.[46]

4. Die tatsächliche Situation von Freikirchen

Nachdem die juristischen Gegebenheiten, unter denen Minderheitenkirchen im 19. Jahrhundert in Deutschland entstehen und existieren konnten, umrissen sind, soll im Folgenden versucht werden, anhand einiger Einzelbeispiele aufzuzeigen, wie sich die rechtlichen Rahmenbedingungen in der Praxis auswirkten. Dazu sollen zur Veranschaulichung drei Freikirchen herausgegriffen werden, deren Entstehung in Deutschland in den Untersuchungszeitraum fällt.

4.1 Die Methodisten

Der in England beheimatete Methodismus gelangte, nachdem es zu Anfang des 19. Jahrhunderts vereinzelt zu Kontakten in Ostfriesland, Göttingen und Hamburg gekommen war,[47] mit Christoph Gottlob Müller 1830/31 in das vom Pietismus geprägte Württemberg. Müller hatte während der napoleonischen Wirren seine Heimat verlassen und war nach London gereist, wo er mit dem wesleyanischen Methodismus in Berührung kam. Als er 1830 in seinen Heimatort Winnenden zurückkehrte, entfaltete er sogleich eine fruchtbringende Missionstätigkeit. Die Positionierung innerhalb des bereits vorhandenen pietistischen Spektrums führte schon bald zu Auseinandersetzungen. So hatte der örtliche Pfarrer der evangelischen Landeskirche Sorge, dass das Wirken Müllers nicht in den Schranken des 1743 erlassenen Pietistenreskripts geschehe und dadurch behördliches Einschreiten drohe. Er befürchtete, dass hierunter sämtliche pietistischen Privatversammlungen zu leiden hätten.

---

[45] *Ebers*, 31-32.

[46] *Martin Sebaldt*, Katholizismus und Religionsfreiheit. Der Toleranzantrag der Zentrumspartei im Deutschen Reichstag, Europäische Hochschulschriften Reihe III, 625. Frankfurt a. M. 1994, 20-27.

[47] *Burkhardt*, 376.

Der Pfarrer sah sich in der Pflicht, das Konsistorium, also die zur Ausübung kirchlicher Aufgaben im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments bestellte Behörde[48] zu benachrichtigen. In der Tat wurde diese Institution aktiv, indem sie die Kreisregierung zum Einschreiten bewog. Auslösender Anlass war interessanterweise die Feindseligkeit des kurz vor Müller in Winnenden eingetroffenen herrnhuterischen Missionars, der nicht müde wurde, Müller gegenüber dem landeskirchlichen Pfarrer zu bezichtigen. Im September 1831 kam es zu einem Verhör Müllers vor dem Stadtschultheißen und im Oktober vor dem Oberamt. Die Angelegenheit beruhigte sich, nachdem Müller – etwas doppelbödig – angegeben hatte, nur besuchsweise in Winnenden bleiben zu wollen.[49]

Weil er nicht mehr die württembergische Staatsangehörigkeit besaß, bekam er später ernsthafte Schwierigkeiten mit dem Aufenthaltsrecht. Nachdem ihm Schwärmerei vorgeworfen worden war, sollte er ausgewiesen werden.[50] Erst 1836 erhielt er wieder die Staatsbürgerschaft. 1837 kam es statt des befürchteten Verbots der methodistischen Gemeinschaftsarbeit zu einer von der Kreisregierung ausgesprochenen Gleichstellung mit den anderen pietistischen Bewegungen.[51]

Eine wesentliche Rolle für das Ausmaß der Freiheitsgewährung spielte der Umstand, dass Müller seine Bewegung als in der evangelisch-lutherischen Landeskirche verwurzelt ansah. Für Methodisten war es seinerzeit Pflicht, den kirchlichen Sonntagvormittagsgottesdienst zu besuchen und sakramentale Ereignisse wie Abendmahl, Taufen und Trauungen dort zu erleben und nicht etwa eigenständig zu zelebrieren. Dies änderte sich in Württemberg, als dort 1872 das sogenannte Dissidentengesetz in Kraft trat:

> „Die Bildung religiöser Vereine außerhalb der vom Staat als öffentliche Körperschaften anerkannten Kirchen ist von einer staatlichen Genehmigung unabhängig. Es steht diesen Vereinen das Recht der freien gemeinsamen Religionsausübung im häuslichen und öffentlichen Gottesdienst, sowie die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zu..."[52]

Die württembergischen Methodisten machten hiervon Gebrauch und trennten sich nun klar von der Landeskirche. Schon im September 1872 hatte C. J. Barratt die erste Taufe vollzogen, ab 1873 wurde regelmäßig das Abendmahl ausgeteilt, die Gottesdienste wurden auf Sonntagvormittag verlegt und eigene Kapellen errichtet. Die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft, die aus Nordamerika 1849/50

---

[48] Hierzu *Kalb*, 164.
[49] *Burkhardt*, 208.
[50] Ebd., 220 ff.
[51] Ebd., 281.
[52] Ebd., 403; *Karl Steckel / C. Ernst Sommer* (Hg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Stuttgart 1982, 86; *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6. Leipzig 2004, 74.

über Bremen nach Deutschland gekommen waren, hatten diesen Bruch mit der Landeskirche schon einige Jahre früher vollzogen.[53]

In Bayern erhielt die Methodistische Gemeinschaft (Wesleyaner) 1885 die Anerkennung als Privatkirchengesellschaft gemäß der dort geltenden Verfassung von 1818. Drei Jahre zuvor war dort bereits die Bischöfliche Methodistenkirche in gleicher Weise anerkannt worden.[54] Der in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Reichsgründung aufkommende Nationalismus schuf das Klima für zum Teil polemische Angriffe gegen die Methodisten. Sie wurden – mitunter auch von Kirchenvertretern – als „undeutsch" und „ausländisches Gewächs" abqualifiziert.[55]

4.2 Die Baptisten

Ganz anders als die methodistische Erweckung vollzog sich der Beginn baptistischen Wirkens in Deutschland. 1834 ließ sich Johann Gerhard Oncken (1800–1884), der sich in England bekehrt hatte, in der Elbe bei Hamburg taufen. Die Gründung von „Gemeinden gläubig getaufter Christen" sowie die intensive Missionstätigkeit von Oncken, Lehmann und Köbner mit ihren Tauf- und Abendmahlsgottesdiensten stellten eine ungeheure Herausforderung für die von der Landeskirche dominierte religiöse Ordnung dar. Ein harmonisches Miteinander war unter diesen Gegebenheiten nicht zu erwarten. Hinzu kam, dass das damalige Personenstandsrecht in kirchlicher Hand lag. Taufen und Eheschließungen konnten mit zivilrechtlicher Wirkung nur durch Geistliche der Landeskirche vorgenommen werden. Die hierfür zu entrichtenden Stolgebühren – benannt nach der zu den Anlässen getragenen Amtstracht der Pfarrer – trugen zu ihrem Einkommen bei. Von daher war es nicht verwunderlich, dass der Baptismus von Anfang an auf erheblichen Widerstand traf.

Die Sendboten des Baptismus versahen unter geradezu abenteuerlichen Umständen ihren Dienst. Häufig war der Ablauf so, dass der örtliche Geistliche der Landeskirche, wenn er auf das Tätigwerden baptistischer Missionare aufmerksam wurde, umgehend das zuständige Konsistorium informierte, welches wiederum die Polizeibehörden zum Einschreiten veranlasste. Die Verfolgung durch Gendarmen und Landdragoner mit Inhaftierungen, Geldbußen und Ausweisungen über die jeweilige Landesgrenze gehörten zum Alltag baptistischer Missionstätigkeit in den Anfangsjahren.[56] Im Königreich Hannover wurde Oncken ab 1840 steckbrieflich gesucht, nachdem man ihn förmlich ausgewiesen hatte mit der Androhung, ihn im Übertretungsfall wie einen

---

[53] *Voigt*, 76, 82; *Steckel*, 87, 94.
[54] *Voigt*, 76, 82.
[55] *Steckel*, 156; *Voigt*, 120.
[56] *Jelten*, 99; *Lehmann*, 186 ff.

Vagabunden zu behandeln und über die Grenze zu transportieren.[57] Neben derartigen polizeirechtlichen Maßnahmen sollten zwangsweise durchgeführte Kindertaufen dazu dienen, ein Abweichen vom Bisherigen zu verhindern. Auf die schwierige Situation in Kurhessen, die bis in die fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts anhielt, ist schon hingewiesen worden.[58]

In Hamburg wurde Oncken 1840 mit einer vierwöchigen Gefängnisstrafe wegen „verbotener Conventikel" belegt, weil er behördlichen Verboten zuwider Versammlungen, Taufen und Abendmahle durchgeführt hatte. Die Kosten des Gefängnisaufenthalts wurden anschließend durch Pfändung seines Mobiliars beigetrieben.[59] Die Situation änderte sich allerdings, als 1842 ein großer Brand Hamburg verwüstete und die Baptisten obdachlos gewordenen Bürgern Hilfe leisteten. Nachdem dies beim Senat bekannt geworden war, nahm die behördliche Verfolgung ab. Als die Baptisten schließlich nach mehrfachen Eingaben am 21. Mai 1858 in Hamburg im Rahmen einer „Concession" anerkannt wurden, mag auch das ruhige Verhalten während der Revolution 1848/49 eine günstige Rolle gespielt haben.[60] Gestattet war ihnen nun freie und ungestörte Religionsausübung, allerdings durften keine Taufen unter freiem Himmel in offenen Gewässern stattfinden.[61]

In Berlin reagierte König Friedrich Wilhelm IV. zunächst ungehalten auf das Taufen in freien Gewässern.[62] Oncken wurde seit dem 18. Oktober 1841 das Betreten des preußischen Staates verboten. Als Oncken 1852 in Berlin erschien, um den von einem Schlaganfall betroffenen Lehmann zu vertreten, wurde er ausgewiesen. Ausländische Diplomaten intervenierten beim König, was schließlich zur Duldung Onckens führte. Kolportagetätigkeit wurde erlaubt und der König stellte in einer Privataudienz mit Oncken, Lehmann und C. Schauffler 1855 die rechtliche Anerkennung in Aussicht.[63] Auf den Weg gebracht wurde sie jedoch erst 1875 in der Regierungszeit Wilhelms I. durch den liberalen Kultusminister Adalbert Falk. Die Baptisten in Preußen erhielten nun mit Gesetz vom 7. Juli 1875 die Möglichkeit, Korporationsrechte zu erhalten.[64] Im Jahre 1877 wurde dies für die Gemeinde in Barmen und 1879 für Berlin verwirklicht.[65] Mit diesem Status war den betreffenden Gemeinden zwar Rechtsfähigkeit verliehen worden. Eine Gleichstellung mit den öffentlich-rechtlich anerkannten großen Kirchen war damit jedoch nicht verbunden.

[57] *Jelten*, 76.
[58] *Lehmann*, 194 ff.
[59] *Giebel*, 48.
[60] Ebd., 51 ff.
[61] Ebd., 53.
[62] Ebd., 55.
[63] Ebd., 57.
[64] *Grotefend*, Bd. 3, 68; zur vergleichbaren Regelung für die Mennoniten siehe Gesetz vom 12. Juni 1874, *Grotefend*, Bd. 2, 887.
[65] *Giebel*, 61.

Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts haben Baptisten in Deutschland erstmals 1930 erfahren.

Schwierigkeiten gab es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auch im Königreich Sachsen. Wie Erlebnisse baptistischer Prediger in Planitz und Chemnitz zeigen, ist behördlicherseits gegen die „Störung des religiösen Friedens" vorgegangen worden, indem teilweise das Singen und Beten sowie das Erheben von Kollekten in den Versammlungen beanstandet und der Ablauf der Veranstaltungen durch Polizeibedienstete überwacht wurden.[66] In Sachsen hatte es bis 1869 noch Zwangstaufen von Kindern gegeben.[67]

4.3 Die Adventisten

Das Aufkommen der Adventisten in Deutschland fällt in das Ende des hier gesetzten Untersuchungszeitraums. Die im Folgenden dargestellten Ereignisse reichen sogar geringfügig in das 20. Jahrhundert hinein. Sie sollen wegen ihres thematischen Zusammenhangs gleichwohl berücksichtigt werden.

Unabhängig von der Adventbewegung in den USA hatte sich in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts in erwecklichen Kreisen des Bergischen Landes eine Gruppe sabbathaltender Christen um Johann Heinrich Lindermann zusammengefunden. 1876 wurde die erste Adventgemeinde in Deutschland in Solingen gegründet.[68] Große Wellen scheint das Aufkommen dieser religiösen Gruppierung seinerzeit nicht geschlagen zu haben. Eine vom „Königlichen Consistorium der Provinz Westfalen" veranlasste Stellungnahme der evangelischen Landeskirche „Sectirern und Separatisten gegenüber" vom 16. Dezember 1885 erwähnt die frühen Adventisten nicht.[69] Entsprechendes galt für die Rheinprovinz.

Eine über den lokalen Bereich hinausreichende Dynamik entfaltete sich erst, als Ludwig Richard Conradi 1889 nach Hamburg kam und dort missionarisch zu wirken begann. Conradi (1856–1939) war 1872 aus Deutschland in die USA ausgewandert und dort mit der Adventbotschaft in Berührung gekommen. Die Gründung einer Adventgemeinde in Hamburg bildete die Basis zu einer schnellen Ausbreitung des Werks in

---

[66] *H. Fiebler*, Freud' und Leid in Planitz (Sachsen), in: Der Wahrheitszeuge, 1892, 6.

[67] *Giebel*, 70; zur schwierigen Situation der Baptisten auch in Schaumburg-Lippe s. *Rudolf Donat*, Werden und Wirken einer christlichen Gemeinde in hundert Jahren 1854-1954. Kassel 1955, 29 ff.

[68] *Baldur Pfeiffer*, Die Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland. Hamburg 1989, 7; s. a. *Daniel Heinz*, Ludwig Richard Conradi. Missionar der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, Archiv für Internationale Adventgeschichte 2, Frankfurt a. M. 1986, 16.

[69] Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Bestand 7/3450.

Deutschland und Europa.[70] Obwohl der Adventismus theologisch gesehen mit Wiederkunftserwartung, Sabbatheiligung, Erwachsenentaufe und Beachtung eines gesunden Lebensstils eine erhebliche Sprengkraft enthielt, begegneten Conradi bei seinem Wirken in Deutschland nicht dieselben intensiven Verfolgungen, wie sie der Baptist Oncken 50 Jahre früher erleiden musste. Das Ende des 19. Jahrhunderts war geprägt von einer zunehmenden Entkirchlichung zumindest in den großen Städten. Wirtschaftliche und soziale sowie parteipolitische Fragen standen im Vordergrund. Religiös geprägte Auseinandersetzungen wie der gegen den Katholizismus und die Politik der Zentrumspartei gerichtete Kulturkampf waren erst vor kurzem beendet worden.

Neben den großen Landeskirchen war das Vorhandensein freikirchlicher Gruppierungen nichts völlig Ungewöhnliches mehr. Baptisten und Methodisten hatten, wie erörtert, in einigen deutschen Staaten bereits einen gewissen Grad rechtlicher Anerkennung erlangt. Die Verfassungsentwicklung seit 1848 hatte dazu geführt, dass in Preußen wie auch in manchen anderen Ländern Vereinigungsfreiheit bestand und freikirchliche Zusammenschlüsse daher in der Rechtsform des Vereins unabhängig von staatlicher Genehmigung möglich geworden waren. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich Conradi 1889 in Hamburg innerhalb dieser Gegebenheiten bewegte. Mit der handelsrechtlich eingetragenen Firma „Internationale Traktatgesellschaft in Hamburg“[71] schuf er eine Basis für die weitere Ausbreitung der Adventbotschaft. Die erste Gemeinde wurde in der Sophienstraße gegründet, die im damals noch preußischen Altona lag.[72] 1893 erwarben die Adventisten, nachdem sie sich als „Hamburger Verein der Siebenten-Tag-Adventisten“ (sic) konstituiert hatten, ein Grundstück am Grindelberg 15a, das zuvor den Methodisten gehört hatte.[73]

Die Adventisten wirkten durch Kolportage und Bibelstunden. Conradi selbst trat in seinem Wirken gegenüber der Öffentlichkeit vor allem als Vortragsredner in Erscheinung, der zu Fragen der zukünftigen politischen und religiösen Entwicklung aus biblischer Sicht Stellung nahm. Die Tätigkeit der Adventisten blieb allerdings von behördlichem Argwohn nicht verschont. So sind in der Frühphase adventistische Versammlungen durchaus von Polizeiagenten überwacht worden, die entsprechende Berichte fertigten. Das auf diese Weise in Hamburg zusammengetragene Aktenmaterial zeigt, dass die eingesetzten Beamten theologisch zwar teilweise überfordert waren, andererseits aber keinen Anlass für ein behördliches Einschreiten sahen. Der Effekt der Überwachung war sogar der,

---

[70] *Gerhard Padderatz*, Conradi und Hamburg. Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde (1889–1914) unter besonderer Berücksichtigung der organisatorischen, finanziellen und sozialen Aspekte, Hamburg 1978 (Selbstverlag), 58 ff.

[71] Staatsarchiv Hamburg, Politische Polizei SK 197, Schreiben Conradis vom 22. Oktober 1902.

[72] *Padderatz*, Conradi, 65.

[73] Ebd., 118, 120.

dass auswärtige – auch ausländische – Stellen, die sich bei der Hamburger Polizei nach den Erfahrungen mit Adventisten erkundigten, eine durchaus positive Einschätzung erhielten, was sich wiederum günstig für die Situation der Adventisten in den Gebieten, aus denen die Anfrage kam, auswirkte.[74]

Auch in Bayern hatten sich adventistische Gemeinden anfangs des 20. Jahrhunderts zunächst als Verein konstituiert. Vereinigungsfreiheit bedeutete jedoch nicht automatisch Kultusfreiheit. So wurden auch hier adventistische Versammlungen polizeilich überwacht. In Augsburg stellte beispielsweise der zur Beobachtung einer adventistischen Versammlung an einem Samstag im Jahre 1906 eingesetzte Kriminalschutzmann fest:

> „Die heute vormittags stattgefundene Zusammenkunft der Adventisten begann um 9 h und endete um 10 ¾ h. Anwesend waren incl. Kinder 36 Personen. In Abwesenheit des I. Vorstandes ... hielt der II. Vorstand ... sowie der Kassier ... Vorlesungen aus der Bibel mit Erklärung der Bibelstellen. Auch stellten sie an die versammelten Mitglieder Fragen aus der Bibel, welche diese beantworten mussten. Gottesdienstliche Handlungen wie Gebete, Gesänge etc. wurden nicht vorgenommen."[75]

Der Polizist hatte augenscheinlich an einem Kernstück adventistischen Gottesdienstes – der Sabbatschule – teilgenommen, ohne den gottesdienstlichen Charakter überhaupt wahrzunehmen. Ob seine Anwesenheit die Veranstaltung in ihrem Ablauf beeinflusst hatte? Ohne Gesang und Gebet dürfte eine am Samstagvormittag stattfindende adventistische Zusammenkunft sonst kaum durchgeführt worden sein.

In den Sommerferien fanden die Gottesdienste vormittags, ansonsten erst nachmittags statt, was sich aus entsprechenden von der Gemeinde selbst vorgenommenen Mitteilungen an den Magistrat ergibt. Die Situation in Bayern änderte sich jedoch mit der Entschließung des Innenministeriums vom 19. April 1907:

> „Seine königliche Hoheit Prinz Luitpold ... haben sich allergnädigst bewogen befunden, den Adventisten vom siebenten Tage die freie Ausübung ihres Privatgottesdienstes in Bayern nach den §§ 32 und ff. der II. Verfassungsbeilage zu gestatten."

Es wurde im Begleitschreiben ausdrücklich darauf hingewiesen,

> „dass mit der Zulassung als Privatkirchengesellschaft die staatsbürgerlichen Pflichten ihrer Anhänger, insbesondere in Bezug auf Schule und Militärdienst in keiner Weise berührt werden."[76]

---

[74] *Gerhard Padderatz*, What Do You Do to Fight the Dangerous Adventist Sect? The Hamburg Police Department and the Advancement of the Adventist Church in Europe, in: *Rudi Maier* (Hg.), A Man with a Vision: Mission. A Festschrift Honoring Russell L. Staples, Berrien Springs (Andrews University, Department of World Mission) 2005, 25 ff.

[75] Stadtarchiv Augsburg, Bestand 49 Nr. 499 „Vereinigung der Adventisten vom Siebenten-Tage".

[76] Stadtarchiv Bonn, Bestand Pr 40/507.

Das Institut der Privatkirchengesellschaft stammte – wie bereits dargestellt – aus der frühkonstitutionellen Zeit des 19. Jahrhunderts, als von Vereinigungsfreiheit für neue religiöse Bewegungen noch nicht die Rede war. Dass die Rechtsform der Privatkirchengesellschaft in Bayern bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts überlebt hatte, war eigentlich ein Merkmal rückwärtsgewandter Kirchenpolitik. Andererseits ergab sich aber hierdurch für die Adventisten die Möglichkeit, außerhalb des allgemeinen Vereinsrechts einen Status zu erlangen, der ihnen ein Mindestmaß rechtlicher Anerkennung als Kirche gewährte. Diese staatliche Anerkennung in Bayern ist für den deutschen Adventismus ein Unikum geblieben. In den übrigen Ländern blieb es lange Zeit bei der Rechtsform des Vereins.

Behördliche Repressionen werden aus Sachsen berichtet. Um gegen „verbotene Versammlungen" vorgehende Polizeibeamte über den gottesdienstlichen Charakter der Veranstaltung im Unklaren zu lassen, wurden mitunter Kaffeetassen und Gebäck auf dem Tisch im Versammlungsraum bereitgehalten.[77]

Es dürfte in der Frühzeit des deutschen Adventismus noch zu weiteren vergleichbaren Schwierigkeiten bei der gemeinsamen Religionsausübung gekommen sein. Allerdings sind derartige Ereignisse in der Regel nicht in verifizierbarer Form für die Nachwelt festgehalten worden. Zu einer Anerkennung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten als Körperschaft des öffentlichen Rechts ist es nach fruchtlosen Versuchen, die Anerkennung bereits in den zwanziger Jahren zu erhalten,[78] erst in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, für die neuen Bundesländer erst nach der Wiedervereinigung, gekommen.

5. Zusammenfassung

Die rechtliche Situation christlicher Minderheiten im Deutschland des 19. Jahrhunderts war geprägt durch wechselvolle verfassungsrechtliche Gegebenheiten. Reichsrechtlich anerkannt waren seit dem Westfälischen Frieden lediglich die evangelisch-lutherische, die katholische und die reformierte Kirche. Sie besaßen die Befugnis zu öffentlicher Religionsausübung jedenfalls in dem von ihnen dominierten Territorium. Die Duldung religiöser Minderheiten hing demgegenüber ganz vom Wohlwollen des jeweiligen Landesfürsten ab. Das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 sah neben der freien Hausandacht im privaten Bereich lediglich die Existenz der staatlich aufgenommenen großen Kirchen sowie die der

[77] *Manfred Böttcher*, Dialog und Zeugnis. Interkonfessionelle Kontakte und Konflikte einer Freikirche in der DDR, Friedensauer Schriftenreihe, Reihe B: Gesellschaftswissenschaften 4, Frankfurt a. M. 2001, 16.

[78] Hierzu *Dirk Czukta*, Die Weimarer Republik – eine Chance? Die Bemühungen der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten um Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts in der Weimarer Republik, Diplomarbeit, Theologisches Seminar Marienhöhe, 1985.

geduldeten Religionsgesellschaften vor. Letztere waren von staatlicher Genehmigung abhängig und auf die Ausübung des Privatgottesdienstes, das heißt ohne Glocken und öffentliche Feierlichkeiten außerhalb des Versammlungshauses, beschränkt. Eine allgemeine Vereinigungsfreiheit gab es nicht.

Der Einfluss des Gleichheitsideals der Französischen Revolution, die Kriege Napoleons sowie die politische Neuordnung nach seinem Untergang brachten die Verfassungsentwicklung in Deutschland in Bewegung. Zwar setzte nach 1815 die Restauration ein. Gleichwohl kam es in den meisten Territorien in der Folgezeit zum Inkrafttreten von Verfassungen. Die öffentliche Religionsausübung wurde jedoch weiterhin nur den jeweils staatlich aufgenommenen großen Bekenntnissen zugebilligt. Religiöse Minderheiten konnten bestenfalls die Genehmigung als geduldete Religionsgesellschaft mit der Befugnis zum Privatgottesdienst erhalten und waren ansonsten auf die private Hausandacht beschränkt.

Die revolutionären Ereignisse im Jahr 1848 brachten einen Umschwung hin zu mehr Freiheitsrechten. Höhepunkt war die 1849 in Kraft getretene Paulskirchenverfassung, die das Staatskirchentum abschaffte und umfassende Religionsfreiheit sowie allgemeine Vereinigungsfreiheit vorsah. Nach dem Scheitern dieser Bewegung setzte zwar eine rückwärts gewandte Reaktion ein. Gleichwohl ließ sich das Erreichte nicht mehr völlig ungeschehen machen. Ein Teil der deutschen Länder hatte sich bereits neue Verfassungen gegeben, in denen – wie in Preußen – allgemeine Vereinigungsfreiheit sowie Religionsausübungsfreiheit gewährt waren. Religiöse Minderheiten ohne Rechtsfähigkeit fielen nun in diesen Territorien unter das Vereinsrecht und waren von staatlicher Zulassung unabhängig.

Unterhalb einer öffentlich-rechtlichen staatlichen Anerkennung, wie sie die drei großen Bekenntnisse innehatten, gab es beispielsweise in Preußen die Möglichkeit, durch verliehene Korporationsrechte Rechtsfähigkeit zu erlangen. Bayern hielt durchgängig bis ins 20. Jahrhundert am alten System der staatlichen Konzessionierung und der damit einhergehenden Rechtsform der Privatkirchengesellschaft fest. Manche Länder blieben bis zum Ende des 19. Jahrhunderts völlig rückständig und ließen nur die Religionsausübung der Landeskirche zu. In den mecklenburgischen Staaten und in Sachsen hatten selbst Katholiken Schwierigkeiten in der Ausübung ihres Glaubens.

Am Aufkommen von Methodisten, Baptisten und Adventisten in Deutschland zeigt sich beispielhaft, wie sich die rechtlichen Rahmenbedingungen auf die Entstehung christlicher Freikirchen praktisch ausgewirkt haben. Die 1830 im pietistisch geprägten Württemberg erscheinenden Methodisten hatten Anfangs nicht die Absicht einer Trennung von der Landeskirche. Gleichwohl ist ihnen von Seiten der Behörden wie auch der evangelisch-lutherischen Kirche mit Skepsis entgegengetreten

worden. Den Schritt in die kirchliche Eigenständigkeit vollzogen die unterschiedlichen methodistischen Gemeinschaften erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In Württemberg gaben die sogenannten Dissidentengesetze, die die Notwendigkeit staatlicher Zulassung von Minderheitenkirchen aufgehoben hatten, hierzu einen Anstoß. In Bayern erfolgte die Anerkennung methodistischer Gemeinschaften als Privatkirchengesellschaft.

Als die Baptisten in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts auftraten, riefen ihr Tauf- und Kirchenverständnis heftigen Widerstand bei Landeskirchen und Behörden hervor. Demzufolge kam es zu entsprechenden Verfolgungen, die teilweise dramatische Züge trugen. Von Verhaftungen wegen unerlaubten Predigens und Taufens sowie von behördlich angeordneten Zwangstaufen baptistischer Kinder finden sich vielfach detailreiche Zeugnisse in der baptistischen Literatur. Diese Bedrückungen haben sich in einigen deutschen Staaten bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts fortgesetzt. Teilweise ist es aber auch – wie in Preußen – zur Anerkennung baptistischer Gemeinden durch Zubilligung von Korporationsrechten gekommen, wobei dieser Status nicht gleichzusetzen war mit der öffentlichrechtlichen Stellung der großen Bekenntnisse.

Die Adventisten traten in Deutschland erst am Ende des 19. Jahrhunderts auf. Eine größere Ausbreitung setzte mit dem Wirken Conradis ab 1889 in Hamburg ein. Die Adventisten fanden eine rechtliche Situation vor, in der die wesentlichen Kämpfe um Religionsfreiheit bereits von anderen ausgefochten worden waren. Gleichwohl kam es nach wie vor zu polizeilichen Überwachungen und behördlicher Skepsis. Die frühen Adventisten hielten sich innerhalb der ihnen zur Verfügung stehenden Gegebenheiten des Vereinsrechts. Lediglich in Bayern kam es 1907 zur Anerkennung als Privatkirchengesellschaft.

Festzuhalten ist, dass es am Ende des 19. Jahrhunderts, nachdem die Revolution von 1848, das Werden des Nationalstaats, der Kulturkampf, die zunehmende Industrialisierung mit ihren wirtschaftlichen und sozialen Themen sowie eine Entkirchlichung in den großen Städten die gesellschaftliche und politische Entwicklung in Deutschland geprägt hatten, um die Religionsfreiheit insgesamt besser bestellt war als zu Beginn des hier gesetzten Untersuchungszeitraums. Dennoch war aus Sicht christlicher Freikirchen keineswegs ein befriedigender Zustand erreicht. Insbesondere eine gemeinsame und nach außen wirkende Religionsausübung war nach wie vor in gewissen Territorien von Schwierigkeiten begleitet. Eine rechtliche Gleichstellung mit den Großkirchen ist nirgendwo hergestellt worden. Erst die 1919 in Kraft tretende Weimarer Reichsverfassung hat hier das Tor für Veränderungen aufgestoßen.

Freikirchliche Perspektiven: Forschungsberichte und Aufsätze

Hans-Joachim Leisten

Wie alle andern auch

Baptistengemeinden im „Dritten Reich" im Spiegel ihrer Festschriften[1]

Ich stelle Ihnen eine Untersuchung vor mit dem Titel „Wie alle andern auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften". Der Untersuchungsbericht ist weitgehend fertiggestellt. Die Arbeit lebt natürlich von den Zitaten, die aus Platzgründen hier nur in Auswahl erscheinen können. Indem wir (fast) ausschließlich die Festschriften als Quellen benutzen, begleiten uns zwei Fragen:

1. Haben sich die Baptistengemeinden im Dritten Reich dem Evangelium gemäß verhalten angesichts der Gottlosigkeit und des Unrechts im NS-Regime?
2. Haben ihre Nachfahren die Konsequenzen für Gegenwart und Zukunft der Gemeinden aus dem Geschehen der Nazizeit gezogen?

Grundsätzlich ist zu fragen, ob Festschriften überhaupt historisch zuverlässig Auskunft geben. Festschriften sind Illustrationen des Gemeindelebens zu Anlässen wie Jubiläen, Neubauten, Chorfesten. Das prägt die Stimmung. Diese ist froh und dankbar, gelegentlich ein bisschen stolz über das Erreichte, selten negativ und wenig nachdenklich. Auch wenn man nicht nach der absoluten Wahrheit strebt, Festschriften sind problematisch. Die Späteren ordnen in eigener Verantwortung das, was die Vorgänger hinterlassen haben. Die Quellen unterlagen damals Restriktionen wie Publikationsvorschriften als Ge- und Verbote. Und es gab die Schere im Kopf, nur ja nichts falsch zu machen, um die Gemeinde, die Familien und sich selbst zu schützen. Außerdem: „Wahrnehmung ist eine Tochter der Zeit. Und der Lebensumstände", schreibt der Kunstsammler Friedrich Christian Flick 2003 in der Süddeutschen Zeitung, als auch er mit der Familienvergangenheit konfrontiert wird. In das Ordnen der Gemeindeunterlagen schlagen sich persönliche Einstellungen nieder. Es wirken Kommissionen der Gemeindeleitung mit, und die Nachfahren bestimmen die beabsichtigte Außenwirkung der Publikation. Eine ordentliche Festschrift ist immer auch eine politische Aktion. Für die Untersuchung war es manchmal notwendig, die Darstellung durch zusätzliches Material abzurunden.

[1] Als Referat gehalten auf der Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung am 12.10.2007 in Niedenstein bei Kassel.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

Kirchengeschichtliche Forschung stützt sich daher eher auf klassische Quellen als auf Erzählungen einzelner Ortsgemeinden. Und doch wird es kaum einen besseren Weg als die Festschriften geben, die Meinung des (Bundes-)Volkes zu erfahren. Hier spricht die Provinz, nicht die Kirchenleitung bzw. in unserem Falle die Bundesleitung. Die Fülle der oft sehr ähnlichen Berichte ergibt – wie wir auch von der darstellenden Kunst beim Pointilismus kennen – aus vielen farbigen Einzeltupfern aus der Nähe ein unscharfes und doch erkennbares Bild. Wir beschäftigen uns quasi phänomenologisch nur mit der äußeren Schale und überlassen es den Berufskirchengeschichtlern, die tieferen Schichten zu erforschen und den Dingen auf den Grund zu gehen.

Selten begegnen in den Festschriften Problemanalysen soziologischen und theologischen Charakters. Diese tauchen schwerpunktmäßig erst gegen Ende der 90-er Jahre des 20. Jahrhunderts auf.

Weshalb stürzen sich die Gemeinden überhaupt bei ihren mehr oder weniger prächtigen Festschriften in Arbeit und Kosten, an wen wenden sie sich? Das kommt darauf an, könnte man etwas vereinfacht sagen, wie eine Gemeinde ihren Auftrag in der „Welt" versteht. Neben dem Öffentlichkeitsprodukt steht als anderes Extrem die liebevoll gestaltete Erinnerungsbroschüre mit vielen Gemeindeinterna, die als Zielgruppe eine geschlossene Gesellschaft voraussetzt. Die meisten Festschriften sind allerdings zwischen den Extremen angesiedelt. Eine letzte sehr kleine Gruppe bilden die meist umfangreichen Chroniken, die über einen längeren Zeitraum wichtige Entwicklungen der Gemeinde nachzeichnen.

Bei der vorliegenden Untersuchung werden nur die Passagen aus den Festschriften berücksichtigt, die sich mit der NS-Zeit und dem Zweiten Weltkrieg beschäftigen. Es geht dabei nicht um die triviale Aussage, dass das eine schlimme Zeit war mit Verlusten an Menschen und Material und einem Rückgang an Bekehrungen und Taufen. Vielmehr richten wir den Blick auf die geistige Auseinandersetzung mit der Nazidiktatur und auf die „Judenfrage". Da der Ertrag der Bemühungen allerdings spärlich ausfällt, wird in der Untersuchung überwiegend doch von dem gesprochen, womit die Gemeinden sich stattdessen beschäftigt haben.

Die Beschränkung auf die Festschriften hat den Vorteil, nicht alles, was bereits über die Baptisten im Dritten Reich geschrieben worden ist, noch einmal aufgreifen und in eine geschlossene Darstellung überführen zu müssen. Und das wäre nicht wenig. An hervorgehobener Stelle ist die geradezu bahnbrechende Arbeit von Andrea Strübind zu nennen, die mit ihrer Dissertation „Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich'"[2] – wenn auch nicht als einzige – das Tor zur Erforschung der baptistischen Vergangenheit in Deutschland wissenschaftlich aufgestoßen und Forschung im Detail für andere erst möglich gemacht hat. In der diesem Artikel zugrunde liegenden Untersuchung

[2] *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich", 2. korr. u. verb. Aufl. Wuppertal / Kassel / Zürich 1995.

werden – soweit das gelegentlich zur Abrundung bzw. dem Verständnis notwendig ist – vor allem diese „anderen" zitiert, um wenigstens das Interesse einer breiteren Basis am Thema Nationalsozialismus und Gemeinde aufzuzeigen. Die weitgehende Beschränkung auf die reine „Festschriftenlandschaft" hat den (vermeintlichen) Nachteil, beim bloßen Phänomen zu verharren und die wissenschaftliche Aufarbeitung in seiner ganzen Tiefe vernachlässigen zu müssen. Auch läuft man natürlich Gefahr, wichtige Teilaspekte der Thematik überhaupt nicht behandeln zu können, weil die Gemeinden möglicherweise damals kein Gespür für NS- und Rassenfragen hatten. Aber auch das wäre ein Ergebnis.

Die Untersuchung nahm ihren Anfang bei allen im Oncken-Archiv gesammelten Festschriften. Anfang März 2002 standen 327 Festschriften von 229 Gemeinden im Archivregal. Das ist auch der Hauptgrund, weshalb nicht die später erschienenen (bis 2007) in die Untersuchung einbezogen sind. Neben den Jubiläumsschriften der Gemeinden sind in dieser Anzahl auch solche über Chöre und Kapellenneubauten mitgezählt sowie die Berichte jüngerer Gemeinden (Gründung nach 1945). Für die Auswertung scheiden die älteren Festschriften aus, die vor dem Nationalsozialismus liegen, ebenso die neuesten nach März 2002 oder Spezialschriften zur neuen Orgel, Kapelle, Jugendheim, Kindergarten, Innendekoration etc. Die neuesten Festschriften verfahren nicht mehr nur narrativ sondern streckenweise analytisch. Sie verfolgen Gemeindeentwicklungen. Sie sind aus dem Schema der herkömmlichen Jubiläumsfestschriften herausgewachsen und werden bis auf wenige Ausnahmen im Detail in der Untersuchung auch nicht berücksichtigt.

Die die NS-Zeit betreffenden Passagen wurden exzerpiert, nach Kriterien modularisiert und anschließend wieder zu Kapiteln zusammengefügt. Die dadurch entstandene Redundanz ist hoch und gewollt. Die zitierten Gemeinden sind im Text durch Zahlen verschlüsselt, was sich im Anhang der Arbeit entblättern lässt.

Der Grund, einige Zeitzeugenberichte mit aufzunehmen, liegt darin, dass sie mir zu den Festschriften als notwendige Ergänzung erscheinen. Sie vermögen manche unscharfen Ausführungen der Festschriften scharfzuzeichnen.

Bevor wir uns den Schwerpunkten der Untersuchung zuwenden, verschaffen wir uns einen knappen Überblick über den Gesamtinhalt, aus dem im Weiteren hier nur Teile dargestellt werden sollen. Hier die einzelnen Kapitel:

1.+2. Übersichts- und Einführungskapitel

3. Der breite und der schmale Weg beschreiben die Ordnung und Unordnung christlicher Nachfolge. Die bildhafte Vorstellung prägte damals eine ganze Epoche.

4.+5. Trotz und Flucht in religiöse Deutungen

6. Fast kampflos opfert der Gemeindebund viele seiner Prinzipien. Die Begründungen sind teilweise abenteuerlich.

7. Die Gemeinde zahlt einen hohen Preis mit dem Verlust der eigenen Jugendarbeit.
8.+9. Zwei weitere Folgen der Diktatur in der Organisationsstruktur und in der Praxis der Nachfolge
10. Auseinandersetzung mit den „Deutschen Christen" und die Beschäftigung mit der „Bekennenden Kirche" kommen über organisatorische Standpunkte nicht hinaus.
11.+12.+13. Drei unterschiedliche Intensitäten der Zustimmung zum NS-Regime
14.+15. Formen des Katzenjammers
16. Schuldbekenntnisse aus Gemeinden und dem Bund 1984
17. Verhalten gegenüber Juden und Judenchristen in der Gemeinde
18. Zwei Zeittafeln Nazigeschichte, allgemein und gemeindebezogen
19. Ungeliebte Märtyrer
20. Zeitzeugenberichte sind Scharfzeichnungen.
21. Resümee: „Wie alle andern auch?"

Im Folgenden sind fünf Kapitel als Schwerpunkte ausgewählt:

3. Regeln und Ordnungen
16. Schuldbekenntnisse
17. Rassenwahn und „Judenfrage" in der Gemeinde
20. Drei Zeitzeuginnen berichten.
21. Nachlese: Wie alle andern auch?

3. Regeln und Ordnungen

Das umseitig stehende Bild ist im 19. und frühen 20. Jahrhundert in pietistischen und freikirchlichen Kreisen weit verbreitet und beschreibt die Haltung der Gläubigen in der „Welt". Auf der rechten Seite führt der schmale Weg zum „Reich Gottes" ins „Himmlische Jerusalem". Der breite Weg auf der linken Seite führt zu „Tod und Verdammnis". Aus heutiger Sicht wirkt die Illustration naiv und man könnte formulieren: „Auf der rechten Spur ist alles verboten, was Spaß macht. Auf der linken Seite ist alles erlaubt, was den Kick im Leben ausmacht." Aber das würde der Ernsthaftigkeit der so verstandenen Nachfolge nicht gerecht. Die Reproduktion ist zu klein, um die vielen Bibelsprüche auf beiden Wegen zu lesen. Es erstaunt immer wieder, wie sicher die Zeitgenossen die Bibel für ihre Ansichten in Anspruch nehmen. Auf dem breiten Weg lauern Maskenball, Spielhölle, Kriegsspiele, Debattierclub (Konversationshaus), Lotto, Eisenbahn u .v. m. Der schmale Weg führt an der Kirche vorbei, an der Quelle des „lebendigen Wassers" und dem Gekreuzigten, an gesitteter Geselligkeit, Sonntagsschule, Kinderheim (Kinderrettungsanstalt), Diakonissenhaus zum „himmlischen Jerusalem". Über allem wacht das Auge Gottes. Das Original ist eine kolorierte Lithographie von Charlotte Reinlein (Foto: Württembergisches Landesmuseum Stuttgart).

Der breite und der schmale Weg

Wer von den älteren Baptisten denkt da nicht an „Bunyans' Pilgerreise" (The Pilgrim's progress from this world to that which is to come), das das nach der Bibel am weitesten verbreitete religiöse Buch bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts gewesen sein soll. Der Titel mit oder ohne Illustrationen stand wohl in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in fast jedem Bücherschrank eines frommen Haushaltes. Der Oncken-Verlag hat 1905 zwei Bücher von und eines über John Bunyan 32 von 52 Wo-

chen lang im „Wahrheitszeugen", dem damaligen Organ des Bundes, beworben. Viele andere deutsche Verlage hatten das Buch ebenfalls mit leicht abweichenden Titeln und Ausgaben im Programm.

Dieses Gedankengut von John Bunyan (1628-1688), ergänzt um Andachtsbücher von C. H. Spurgeon (1834-1892) und die regelmäßige Lektüre des Periodikums „Der Wahrheitszeuge" bilden am Ende des Kaiserreichs das geistige familiäre Rüstzeug. Das Christenleben verläuft nach klaren Regeln und lässt sich im Grunde vollständig aus göttlichen Ordnungen ableiten. Dieser „Ordnungsgedanke" wirkt sich sowohl im Bereich der Ortsgemeinde selbst als auch im Bund der Baptistengemeinden aus. Zunächst ein Beispiel aus dem Ortsgemeindebereich:

Aus der Festschrift einer norddeutschen Gemeinde 1906/07 einige Regeln gegenüber Bewerbern für die Aufnahme in die Gemeinde:

- Eintritt für die Trennung von Kirche und Staat
- Sonntagsheiligung
- Meidung alkoholischer Getränke
- Tanzverbot
- Heiratsverbot gegenüber Nicht-Gläubigen
- Schweigegebot über Mitgliederversammlungen
- Eintritt für die (wohl aus diesen Forderungen abzuleitende) Ausschlusspraxis
- Austritt aus der Landeskirche
- Die Aufnahme selbst wurde dann stets durch die Taufe des Bewerbers auf das Bekenntnis seines Glaubens an Christus vollzogen (Gemeinde Stade).

Ein Beispiel im Gemeindebund ist die Zustimmung zur neuen Führungsstruktur, die die Nationalsozialisten bereits 1933 forderten und im selben Jahr auch durchsetzten.

Die Gemeinde regelt ihre Belange völlig autonom. Beschlüsse über den Rand der Ortsgemeinde hinaus fallen auf gelegentlichen freiwilligen Delegiertenversammlungen. Eine Kirchenleitung im strengen Sinne gibt es nicht. In dieses System dringt nun mit Macht das Gleichschaltungsprinzip des Nazi-Regimes ein. Die Reaktionen der Gemeinden sind unterschiedlich. Neben relativ problemloser Anpassung und Zustimmung gibt es Widerstand, Zögern und listiges Ausweichen.

Im Bund ist allerdings der Ton von „oben nach unten" ungewöhnlich rau: „Anordnung", „Erwartung", „müssen", „fordern", Vokabeln, die im „brüderlichen" Miteinander eher ungewöhnlich sind. Es versetzt uns Heutige in Erstaunen, in wie vielen Zitaten nahtlos von weltlichen organisatorischen Anordnungen in geistliche Sinngebung umgeschaltet wird: so z. B. bei dem kühnen Gedanken, dass die Maßnahmen zur Neuetablierung der Führung einer besseren Mission dienen würden. Ebenso verblüfft der Nachsatz aus der gleichen Gemeinde (Hesel/Uplengen) nach ausführlicher Darstellung der neuen Hierarchie: „Es ist wohl nicht nötig,

noch besonders darauf hinzuweisen, dass eines jeden Gotteskindes und einer jeden Gemeinde wahrer Führer der Herr Jesus Christus ist."

Theoretisch vorbereitet war die zustimmende Haltung der Führungsgremien des Bundes der Baptisten durch das später so genannte „Hamburger Wort". Sieben junge und (mutmaßlich) ehrgeizige Prediger hatten eine Denkschrift erarbeitet, die auch vom Hamburger Predigerkreis angenommen und im „Wahrheitszeugen" vom 11. Juni 1933 veröffentlicht wurde. Diese kann hier nicht ausführlich dargestellt werden. Einige Tendenzen sollen jedoch anklingen.

> „Gott hat uns in eine gewaltige Zeit hineingestellt, die uns nach seinem heiligen Willen sicher bis in die Tiefen unserer Seele formen soll. Wir begrüßen von Herzen, dass durch die nationale Revolution wieder die geistigen Werte zur Herrschaft kommen sollen und dass dadurch auch *unsere* Botschaft von dem Gnadenwalten Gottes und seines Geistes in unserem Volke neues Gewicht gewinnt ... Es wäre darum tief bedauerlich, wenn in dem gegenwärtigen Umbruch nicht auch unserm baptistischen Werke heilige Impulse geschenkt würden ... Es kommt also heute darauf an, dass wir die klare Linie der neutestamentlichen Gemeinde gemeinsam erkennen und dann im lauteren Bekenntnis unser Bundeswerk gestalten."[3]

Der erste Abschnitt handelt von der Königsherrschaft Gottes; der zweite von der Gemeinde als Schöpfung; der dritte von der Gemeinde als Ordnung Gottes.

> „Wir glauben, dass diese drei Ordnungen nicht bloß der einzelnen Gemeinde, sondern auch dem Gemeinschaftskörper gelten, der Gemeinden als Glieder umfasst ... Ohne die klar führenden und verantwortlich sorgenden Hirten fehlt dem Gemeinschaftskörper genauso wie der Einzelgemeinde die verbindlich und ausgleichende Macht im Sinne der dritten Ordnung ... Der ‚Parlamentarismus' will immer wieder die zarte Autorität der Hirten lähmen oder verändern."[4]

Es folgen vier Ratschläge für eine neue Bundesverfassung. Drittens lautet:

> „Die Überzeugung, dass unsere Innerlichkeit mehr wert ist als alles Opponieren und Debattieren, sollte uns großzügiger machen. Die Erkenntnis, dass die Sache über der Person stehen muss, müsste uns von aller verfilzten Politik befreien."[5]

Der Boden, auf den dieses neuartige Saatgut fällt, ist längst bereitet. In der ersten Ausgabe des „Wahrheitszeugen" von 1933 präsentiert der Schriftleiter ein Gedicht, dessen Inhalt aufhorchen lässt. Ist es eine Aufforderung zur Verhaltensänderung in der Mission oder ein Fanfarensignal für einen gesellschaftlichen Wandel?[6]

---

[3] „Der Wahrheitszeuge" Nr. 24 vom 11. Juni 1933, 191.

[4] Ebd.

[5] *Günter Balders*, in: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie 1-2/79, 33.

[6] *K. Traub*, Schicket euch in die Zeit! Röm. 12,11b, in: „Der Wahrheitszeuge" v. 8.1.1933.

Das ist ein feines Wort der Schrift,
Das mitten in das Zentrum trifft,
Denn wer sich heut nicht drückt und bückt,
ist nicht fürs Himmelreich geschickt.

Wer klagend immer rückwärts sieht,
Wer zagend aus der Stellung flieht,
Und von der Zeit nur Schlechtes spricht,
Ist nicht bereit, versteht sie nicht.

Wer immer schimpft und kritisiert
Und keinen Opfergeist verspürt
Und kein Vergnügen lassen will,
Der schweige mit den Klagen still.

Ihn hat die Zeit noch nicht bekehrt,
Er ist der großen Zeit nicht wert;
O stell dich, ohne viel zu schrein,
Still betend auf die Neuzeit ein!

Verstehst du recht den Sinn der Zeit
Bist du zum Dienst für Gott bereit,
Zum Dienst für Gott und für sein Volk?
Dann hast du immer noch Erfolg.

Denn unsre Zeit will Ewigkeit,
Will letzte Gotteswirklichkeit,
Und ihres Sturmes Donnerlauf
Räumt bald mit allen Phrasen auf.

Nicht in den Chor der Straße stimm,
Sieh nicht nur das, was faul und schlimm;
Sieh auch das Gute unsrer Zeit,
Den Geist der Lebenswirklichkeit.

Es ist noch immer Gnadenzeit,
Bußfertig sei dafür bereit!
Noch geht das Evangelium
Mit seiner Rettermacht herum.

Kritiker werfen den Baptisten im Dritten Reich das Motto „Schicket euch in die Zeit!" vor – zu Recht? Diese Übersetzung von Röm 12, 11b findet sich in der damals aktuellen Übersetzung der Lutherbibel von 1912, die bei den Baptisten höchstes Ansehen genoss. Es gibt zwei unterschiedliche Lesarten des griechischen Urtextes, die einmal als „Dienet dem Herrn" oder andererseits mit „Dienet der Gelegenheit der Stunde" bzw. „Schicket euch in die Zeit" (Luther) übersetzt werden. Alle wichtigen Übertragungen weltweit wählen die erste Fassung. Eine opportunistische Deutung ist sicherlich falsch und wird auch von keinem bekannten Übersetzer vorgenommen. In machen Kommentaren wird die abweichende Lesart als Verschreibung beurteilt, zumal sie mit Röm 13, 11 nicht übereinstimmt. Die fragliche Lesart wird bereits von Origenes, Athanasius und Hieronymus entschieden verneint. Das war den baptistischen Fachleuten mutmaßlich auch bekannt. Und deshalb müssen sie sich fragen lassen, ob das „Schicket euch in die Zeit!" nicht eine willkommene Begründung für die Baptisten war, mit gutem Gewissen den Zumutungen der Obrigkeit zu entsprechen.

Das Gedicht hat Reinhard Assmann in seiner Abschlussarbeit „Schicket euch in die Zeit!" zitiert und auch die Übersetzungsproblematik aufgezeigt.[7] Soviel zu Regeln und Ordnungen.

---

[7] *Reinhard Assmann*, Schicket euch in die Zeit! Der Bund der Baptistengemeinden am Anfang des „Dritten Reichs", Abschlussarbeit im Seminar Buckow, Ms. 1981, Oncken-Archiv, G. C. 1.4.

16. Schuldbekenntnisse

Schuldbekenntnisse aus Freikirchen hat *Karl Heinz Voigt* dokumentiert.[8] Schuldeingeständnisse aus Gemeinden des BEFG finden sich von 1972 an in den Festschriften. In der vom Autor vorgelegten Untersuchung werden an diese Stelle zunächst Berichte über Schikanen und Verfolgungen an Juden gerückt. Dadurch soll das geschehene Unrecht als Anlass für Schuld und Scham veranschaulicht werden. Die dort aufgeführten Beispiele stammen aus einer Publikation des Jüdischen Museums in Berlin.[9]

Wenden wir uns dem „Schuldbekenntnis des Bundes" von 1984 zu. Der Wortlaut wird in der Festschrift der Gemeinde Berlin-Tempelhof abgedruckt. Es ist erhellend, zur Erläuterung dieses Schuldbekenntnisses eine Quelle außerhalb der Festschriften heranzuziehen. In der Zeitschrift „Die Gemeinde" (H. 6-7/2004) beschreiben *Günter Hitzemann* und *Andrea Strübind* die Entstehungsgeschichte des Schuldbekenntnisses von 1984.

Auf Anregung von Horst Rauschke, einem Mitglied aus Hannover, der 1982 ein Schuldbekenntnis des Bundes angeregt hatte, beschäftigte sich die Bundesleitung bis 1984 intensiv mit dem Thema. Aus dem angeforderten „Schuldbekenntnis" wurde ein „Wort der Bundesleitung". Die siebte (endgültige) Textfassung hat der Bundesrat (West) am 1. August 1984 einstimmig (!) angenommen und sich zu eigen gemacht. Das Schuldbekenntniss wurde am 2. August 1984 vor den Teilnehmern der Festveranstaltung zur 150-Jahrfeier der kontinental-europäischen Baptistengemeinden verlesen. Die Wirkung auf die auswärtigen Besucher wie auf die deutschen Teilnehmer wird als außerordentlich befreiend geschildert. Andrea Strübind schließt ihren Beitrag mit folgenden Worten:

> „Der ‚Erklärung' wuchs – wie mir scheint – auf ihrem Weg von Hannover über die Textarbeit bis hin zur Verlesung und der positiven Rezeption im In- und Ausland eine unerwartete Tiefe und Bedeutung zu, die über die ursprünglichen Intentionen und Interessen weit hinausgingen. Darin scheint das Geheimnis christlichen Bekennens zu liegen, das andere zum Einstimmen einlädt."

Ebenfalls in der Zeitschrift „Die Gemeinde" meldet sich zwei Jahre später Heinz Szobries zu Wort.[10] Mahnend vermisst er eine gezielte Aufklärungsarbeit, das „Wort der Bundesleitung" und damit den Sachverhalt „rezipieren zu lassen". Zum anderen habe sich ein Schuldbewusstsein nur unzureichend entwickelt, sodass die alten Scheinfragen immer noch – wie schon 1946 vor dem ersten Nachkriegsbundesrat – von vielen zur „offenen Frage" erklärt wird. Und schließlich sieht Szobries einen Man-

---

[8] *Karl Heinz Voigt*, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich". Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Frankfurt a. M. 2005.

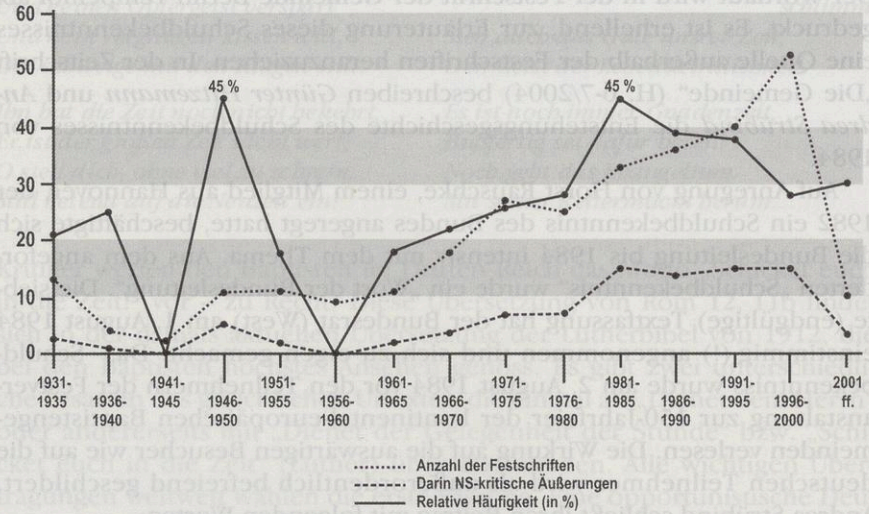
[9] *Aubrey Pomerance*, Jüdische Zwangsarbeiter bei Ehrich & Graetz Berlin-Treptow. Zeugnisse aus dem Jüdischen Museum Berlin, Köln 2003.

[10] *Heinz Szobries*, Leserbrief in: „Die Gemeinde" 25, 17.11.2006, 12 f.

gel, bei konkreten gesellschaftlichen Problemen aus der Geschichte Schlussfolgerungen zu ziehen. „Wer ein schlechtes Gedächtnis hat, wird nicht umhin kommen, seine Fehler zu wiederholen ... Die Erklärung von 1984 hat es nicht einmal bis ins Handbuch des Bundes geschafft."

Der Zeitpunkt der „Erklärung" hängt nicht nur mit dem Jubiläumskongress 1984 zusammen, für das sie erarbeitet worden war, sondern passt überhaupt in die Bewusstseinslage der Gemeinden im BEFG in diesen Jahren.

Sensibilität für die NS-Zeit



Das Diagramm zeigt die relative Häufigkeit an, mit der Sensibilität für NS-Fragen in den Festschriften nachzuweisen ist. Sie ist am größten in der ersten Hälfte der 80er Jahre und nimmt dann wieder ab. Sowohl der Peak in der ersten Hälfte der 50er Jahre wie die abrupt abfallende Kurve nach 2001 sind untypisch für die Untersuchung. Im ersten Fall sind die Mengen zu klein, im anderen ist die Erfassung im laufenden Jahr beendet worden, sodass das Ergebnis unvollständig ist.

Ich persönlich ziehe aus der Entstehungsgeschichte des Papiers und dem Ergebnis des Diagramms die Schlussfolgerung, dass weniger die Leitung des BEFG, als viel mehr die Basis das Schuldbekenntnis bewirkt, mindestens aber den Boden dafür bereitet hat.

16. Rassenwahn und „Judenfrage" in der Gemeinde

1933 lebten etwa 500 000 Juden im Dritten Reich, davon in Berlin ca. 160 000. Hinzu zu zählen sind die durch die Nürnberger Rassengesetze als solche klassifizierten Menschen. Deren Anzahl ist nicht bekannt. Im

Mai 1945 lebten in Berlin noch sechs- bis achttausend Juden, etwa gleich viele Männer und Frauen.

„Rassenwahn" kommt in den Festschriften und verwandten Textzeugnissen nicht vor, wohl aber eine distanzierte bis ablehnende Haltung den Juden gegenüber:

> „Die Juden sind nicht durchweg Leute vornehmer Gesinnung. Aber gerade von den guten Elementen unter den Juden wird tief bedauert, dass ein so großer Teil dieses auserwählten Volkes geistig so tief gesunken ist ... Kein Mensch und auch kein Christ in Deutschland beklagt, dass dieses verbrecherische Gesindel aus dem Land gejagt wurde. Dass mit der Spreu auch einige Weizenkörner mit hinweggefegt wurden, ist zu bedauern. Jeder Umschwung ist mit mehr oder minder großen Opfern verbunden. Als eine verschwindende Kleinigkeit mutet es an, wenn einige gute Juden in Mitleidenschaft gezogen wurden."[11]

Offensichtlich resultiert die skeptische Haltung nicht selten aus religiösen Motiven. Es gibt jedoch auch die kritische Einstellung gegenüber der staatlichen Willkür bis hin zur tätigen Hilfe. Die Untersuchung nennt einige Beispiele. Häufiger jedoch ist eine lieblose Haltung den jüdischen Geschwistern gegenüber mit der Begründung, ihre Anwesenheit würde die Gemeinde gefährden.

Roland Fleischer berichtet von einem Judenchristen aus der Baptistengemeinde Berlin-Weißensee.[12] „Gemeinderegister: Katz, Julius, früher Israelit ... Gemeindeversammlung 30. Januar 1938. ‚Um ihre Entlassung bitten Brd. Katz zur judenchristlichen Gemeinde in Berlin.'" In einer Fußnote zum Aufsatz: „Von diesem berichtet Erich Gabe ... er sei von seinen Brüdern Diakonen ‚wegen seines jüdischen Aussehens und Herkommens als eine Gefahr' betrachtet worden."[13]

Eine besonders makabre Situation wird aus Kassel berichtet. Da haben die Nürnberger Rassengesetze zu einem Gemeindezuchtverfahren geführt. In einem Vorstandsprotokoll heißt es (Namen verändert):

> „Br. A. hat ein Liebesverhältnis mit Schw. B. Da Br. A. nicht arisch ist, so ist eine Ehe nach den jetzigen Gesetzen nicht möglich. Br. C. als Vater ist gegen dieses Verhältnis. Die Bemühungen des Vorstands, Br. A. von der Aussichtslosigkeit seines Schrittes zu überzeugen, sind vergeblich gewesen. Auch eine Aussprache mit dem Ortsgruppenleiter der NSDAP hat Br. A. nicht umstimmen können. Der Vorstand beschließt daher, Br. A. zur nächsten Vorstandssitzung zu laden, um ihn zu einer klaren Entscheidung zu bringen" (Kassel-Möncheberg, 67).

Im Protokoll der nächsten Sitzung heißt es aber schon:

> „Br. A. hat eine schriftliche Erklärung dem Vorstand zugesandt, in dem auch ein Abdruck für Ortsgruppenleiter und Br. C. beiliegt, in dem die

---

[11] Rede des zeitweiligen Bundesältesten Simoleit vor der Humbold-Park-Gemeinde in Chicago, Text für den Sendboten 50, 13. Dezember 1933. Das Ms. befindet sich im Oncken-Archiv Elstal, zitiert nach *Giebel*, 207, Anm. 34.

[12] *Roland Fleischer*, Begegnungen von Baptisten und Juden in Südosteuropa, in: Freikirchenforschung 1998, 215, Anm. 54.

[13] Ebd.

Versicherung gegeben wird, dass Br. A. seine Beziehung zu Schw. B. aufgibt und sich nicht gegen geltende Gesetze vergehen wird."

Die Progromnacht findet trotz des ihr eigenen spektakulären Charakters nur wenig Niederschlag in den Festschriften.

Nach dem Krieg hätte alles besser werden können. Drei Gemeinden äußern sich auch zum jüdisch-christlichen Dialog. Aus denen ragt die Haltung der Gemeinde Berlin-Steglitz durch die Beschreibung konstruktiver Vorgehensweisen heraus. Auch die Gemeinde Leer gedenkt laut Festschrift jährlich der „Reichskristallnacht". Eine in der Untersuchung mit zwei schlimmen Beispielen zitierte Hamburger Gemeinde verhält sich – laut Festschrift von 1994 – offenbar immer noch verschlossen: „Das Grindelviertel ist das ehemalige Hamburger Judenviertel. Die Synagoge ist nicht weit von uns entfernt. Leider gibt es dahin noch keine Kontakte. Ob sich das ändern lässt?"

Von alten Gewohnheiten kann man sich nur schwer lösen. Und so verwundert es wenig, wenn es noch 1947 in einem Gemeindestunden-Protokoll heißt: „Hierauf wird unser Bruder XX herzlich begrüßt, der aus rassischen Gründen einige Jahre in der Stille lebte." Der Betreffende war jetzt 70 Jahre alt und gehörte seit 1912 zur Gemeinde – jetzt wurde „Wiederaufnahme" ins Register eingetragen. Offen bleibt die Frage, warum er erst 2 Jahre nach Kriegsende wieder erschien. War er so eingeschüchtert? (Kassel-Möcheberg)

Als Abschluss noch ein Märtyrerbericht aus München. Er fasst Schuld und Erinnern zusammen. Märtyrer sind im deutschen Baptismus nahezu unbekannt. Man gedenkt eher der Gründergeneration, die viel von den Landeskirchen und der „Obrigkeit" zu erdulden hatte. Der deutsche Baptismus hat ein sehr eingeschränktes Gespür für seine Helden.

„Josef *Halmos* gehörte zur Gründergeneration der Gemeinde. Sein vielfältiges Wirken umfasste verschiedene Dienste als Verkündiger, Evangelist, Sonntagsschullehrer, Mitarbeiter und Referent im Blau-Kreuz-Verein, Verwalter der ‚Armenkasse' der Gemeinde und Leiter von Hausbibelstunden. In den Stationsgemeinden in Nürnberg, Donaumoos, Augsburg und Kempten wurde er teilweise hauptamtlicher Missionshelfer ... Da er aus jüdischer Familie stammte, ahnte er schon Ende 1932, dass seine Mitarbeit in der Gemeinde durch die sich andeutenden politischen Veränderungen gefährdet sein könnte. Am 2. April 1933, einen Tag nach dem Boykottaufruf gegen jüdische Geschäfte, hatte er in dieser Sache eine Unterredung mit dem Seniorpastor der Gemeinde, Heinrich Fiehler, mit dem er seit der Frühzeit der Gemeinde freundschaftlich verbunden war. Er bot seinen Rücktritt von der verantwortlichen Seelsorgetätigkeit an, den Fiehler annahm."

„Am 19. August 1933 schrieb er: ‚Eine Schreibarbeit führte mich ins Haus des Oberbürgermeisters [Karl] Fiehler [Sohn des Seniorpastors]. Ehe Herr Hitler regierte, waren wir gute Freunde. Karl Fiehler war mein Sonntagsschüler ... Nun, da ich jetzt als ‚Verbrecher' und ‚Schädling' des Volkes gelte, getraute ich mich, die Arbeit nur an der Tür abzugeben."

„Als tiefen Einschnitt erlebte er im Mai 1935 seine Ausbürgerung, die ihn mit der ganzen Familie traf. Schritt für Schritt zog er sich daraufhin aus den verschiedenen übergemeindlichen Arbeitsfeldern zurück. Prediger Cramer riet ihm ebenfalls von weiteren Diensten auf den Stationen ab ... Mit großer Bitterkeit schrieb er wenig später, dass Prediger Cramer sein Angebot, nicht mehr zur Gemeinde zu kommen, sehr erleichtert angenommen habe und ihn nach 33 Jahren Mitgliedschaft, darunter 26 Jahre als Sonntagsschullehrer, aus der Mitgliederliste streichen wollte."

„Im September 1941 wurde er mit vielen anderen Juden zur Zwangsarbeit verpflichtet, zunächst im so genannten ‚Judenlager' in Milbertshofen. Nachdem er 1942 noch einmal kurzzeitig aus dem Lagerdienst entlassen worden war, wurde er im Mai 1943 von der Gestapo verhaftet und zunächst ins Gefängnis Stadelheim gebracht ... Ab August 1943 erhielt seine Familie keine weitere Nachricht mehr von ihm. Schließlich wurde ihnen sein Totenschein vom 11. November 1943 aus Auschwitz zugestellt."

„Anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der Gemeinde ehren wir Josef Halmos als einen treuen Christuszeugen, der auch in schwerster Zeit Glauben hielt. Wir beklagen zugleich, dass seine Gemeinde in ihrer Gesamtheit keinen Mut fand, sich beherzter zu ihm zu stellen, als die Not eben dies erfordert hätte" (Gemeinde München, 113-117, Foto durch A. Strübind).

Aus diesem Anlass wurde eine Gedenktafel im Gemeindehaus angebracht mit der Inschrift: „HALTET MICH NICHT AUF, DENN DER HERR HAT GNADE ZU MEINER REISE GEGEBEN. LASST MICH, DASS ICH ZU MEINEM HERRN ZIEHE. 1. MOSE 24, 56".

20. Drei Zeitzeuginnen berichten.

Standardisierte Interviewfragen an Zeitzeuginnen zum Thema Baptisten und Judenchristen:

1. Zunächst einige allgemeine Fragen zum politischen Umfeld

- Erinnerst Du Dich an die Stimmung in der Gemeinde in den ersten Monaten des Jahres 1933, als die Nationalsozialisten die Macht ergriffen?
- Wurden der „Führer" oder die Partei in der Sonntagsschule behandelt?
- Erinnerst Du Dich an die Stimmung im Jugendverein in den ersten Monaten 1933?

- Gab es Hakenkreuzflaggen auf dem Kapellenhof oder vorn an der Straße?
- Wie oft kam es vor, dass junge Männer oder auch ältere im Braunhemd im Gottesdienst oder auf Gemeindeveranstaltungen waren?
- War das anrüchig?

Spezielle Fragen zu den Judenchristen

- Kannst Du Dich an Judenchristen in der Gemeinde erinnern?
- War das Problem „Juden in Deutschland" Gesprächsthema in der Jugendgruppe oder in der Bibelstunde?
- Kannst Du Dich daran erinnern, dass so genannte „Judenmischlinge" in der Gemeinde, im Jugendverein oder im Gesangsverein Schwierigkeiten bekommen haben?
- Fällt Dir ein konkreter Fall ein, in dem Hilfe für Juden oder Judenchristen organisiert worden ist?

Die Interviewfragen betreffen Sachverhalte, die auch im Verlauf der Analyse der Festschriften untersucht worden sind. Dort sind sie als schriftliche Berichte festgehalten, hier werden sie im Prozess des Erinnerns generiert. Genaues Erinnern fällt den alten Damen schwer, manches gerät offensichtlich auch durcheinander. Überhaupt hält sich keine der Interviewpartnerinnen an die gestellten Fragen. Ihre Emotionen tragen sie in teilweise ganz andere Gefilde. Rein sachlich unterfüttern ihre Aussagen die Ergebnisse und Feststellungen der Festschriften: also keine Förderung des Widerstandes in der Gemeinde und den Gruppen durch veränderte Bibelarbeiten und Predigten. Keine Thematisierung privater oder organisierter Hilfsaktionen für Verfolgte. Bewegend sind die die eigene Sicherheit oder die Familie betreffenden Antworten. Es ist unüberhörbar, dass lähmende Angst, die Furcht vor Denunziation in der Gemeinde und das daraus erwachsene Schweigen jede Entfaltung des Gemeindelebens außer den immer schwieriger werdenden evangelistischen Aktionen verhindert hat.

21. Nachlese: Wie alle andern auch?

Das Verhalten der Gemeinden im Dritten Reich, wie es sich in den Jubiläumsschriften abzeichnet, erscheint heterogen. Man ist bei vielen Aspekten gespalten, dafür oder dagegen, wie in der Gesellschaft insgesamt auch.

Es gab offenbar den Druck von „oben" auf die Basis und eine überbordende Begeisterung der jungen Leute für die neue Zeit, die einfach nicht zu bändigen war. Die Begeisterung beschränkte sich allerdings nicht nur auf das junge Volk beiderlei Geschlechts, sondern z. B. auch auf die (wenigen) Akademiker im Bund, für die es wieder Berufschancen

gab, auch auf junge Prediger, die voll im politischen Trend der Zeit Neues schaffen wollten. So hielt es ja auch der „Führer", der sich nahezu ausschließlich mit jungen Kräften umgab. Zwei unterschiedliche Wertesysteme trafen aufeinander, das freikirchlich-baptistische und das nationalsozialistische. Letzteres hat weitgehend gewonnen.

Der kontinentale Baptismus ist ein Kind der Erweckungsbewegung mit stark pietistischen Zügen: Mission (Evangelisation), persönliche Bekehrung, Bekenntnistaufe, ein geheiligtes (stilles) Leben mit klar definierten Regeln, politischer Abstinenz, Selbstverwaltung der Gemeinden (Kongregationalismus) und striktem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit als Ausdruck freiwilligen Gehorsams gegenüber Gott. Mit dieser sittlichen Grundausstattung hatte man die Revolution von 1848 überwunden, das Kaiserreich bejaht und die anschließende Revolution in Richtung Weimar erlebt, zuletzt mit dem Feldmarschall und „Ersatzkaiser" von Hindenburg. Jetzt versprach ein von Gott gesandter Führer Erlösung von nationaler Schande, wirtschaftlich ruinösen und politisch wirren Verhältnissen. Obwohl die Weimarer Reichsverfassung religiöse Gleichberechtigung verlieh, und das demokratisch-parlamentarische Verfahren den von der kongregationalistischen Verfassung verwöhnten Gemeinden doch sehr vertraut hätte sein können, war die Sehnsucht nach Anerkennung und Aufwertung in Staat und Gesellschaft größer als alle Warnungen, die es in den eigenen Reihen auch gab.

Der nationalsozialistische Entwurf war demgegenüber ungeschminkt rassistisch, unparlamentarisch (undemokratisch), inhuman (im abendländischen Sinne), rücksichtslos (in der Durchsetzung der Ziele) und gottlos, was man zu Beginn wegen des geschickten Vokabulars nicht überall durchschaute. Er versprach Vollbeschäftigung, Wohlstand, die arisch-germanische Vorherrschaft – was für die Millionen armer Volksgenossen verlockend schien –, starke und gesunde Körper, sittliches Verhalten, Rassehygiene, kurz: ein Volk im Sinne der Vorsehung, das anscheinend Raum gewährte für Gott und die Religion (Freikirchen). Alle diese Leitlinien hatte Adolf Hitler bereits in „Mein Kampf" (1924 und 1927) dargelegt. Obwohl das (wenigsten mit dem ersten Band) streckenweise spannende und ziemlich ruchlose Buch eine Millionenauflage erlebte, hatte es – im Brustton der Überzeugung – bis zuletzt kaum jemand gelesen!

Die genannte sittliche Grundausstattung der Gemeinden war den Verlockungen und Versprechungen des Nationalsozialismus nicht gewachsen. Und weil es in einem kongregationalistisch geführten Gemeinwesen kein „Von-oben-nach-unten" gibt, also keine Kirchenleitung, die man für ihr Handeln zur Rechenschaft ziehen könnte, ist das Umfallen an der Basis selbstverschuldete Unmündigkeit. Andererseits stand die auch vorher schon bestehende Führungspraxis der Ältesten und Prediger in den Gemeinden in großer Nähe zur Autoritätshörigkeit der Volksgenossen im Staat.

Die Synthese aus beiden Wertesystemen war eine weitgehende Akkulturation der Frommen an die pseudoreligiösen Nazis. Die Verbindung bestand in der positiven Akzeptanz der Begriffe „Volk" (und Rasse), „Vaterland", „Führer" (Führung) in die religiöse Praxis der Gemeinde. Plötzlich waren diese Begriffe Bestandteile der Missionsstrategie und des Gemeindeselbstverständnisses. Die Folge war Unfreiheit.

Schauen wir uns einige Beispiele an: Der Fall des nichtarischen Mannes in Kassel, der seine Liebe nicht ausleben darf. Weil ein Zusammenleben der göttlichen Ordnung wegen nur in der Ehe möglich ist und er gegen die Rassengesetze verstoßen würde, einer weiteren gültigen Ordnung des Staates vor Gott, wird er zum Fall für ein Gemeindezuchtverfahren.

Weil das Mitleiden bei Verfolgten und die öffentliche Stellungnahme außerhalb der Kernkompetenz, nämlich der Evangelisation, liegen, braucht die Gemeinde Jesu – nach der gültigen göttlich verstandenen Ordnung – nicht tätig zu werden. „Sicher, wir hatten ja wirklich Bekenner. Wir haben ja Evangelisationen gehabt…", sagt Maria M. im Interview.

Paul Schmidt, der Bundesdirektor, lässt keine Gelegenheit aus, den „ganz und gar" unpolitischen Charakter der baptistischen Gemeindebewegung zu betonen. Solange die Gemeinden nicht an ihrem Zeugnis gehindert werden, haben sie keinen Grund, die Anordnungen des Staates zu kritisieren. Und über allem und in allem steckt die Angst. Sie vergiftet das Glaubensleben in der Gemeinde und das Verhalten in der Gesellschaft. „Also, sich nichts zu Schulden kommen lassen vor den andern, die einen verraten konnten … Wer aufpasste, dem passierte nichts. Und deshalb ist auch nichts gesagt worden. Was sollte man von der Kanzel runter sagen?" (Maria, im Interview).

Machen wir den entscheidenden Sprung. Was geht uns dieses Fehlverhalten im Dritten Reich noch an? Es ist ja längst vorbei, die Beteiligten leben in der Regel nicht mehr. Wäre es nicht besser, das Alte zu begraben und sich mit der vergebenden Gnade Gottes zu neuen Ufern aufzumachen? Versuch einer Antwort: Es geht um Vergebung der Schuld der Gemeinden, des deutschen Baptismus, manchmal auch um ausdrückliches Verzeihen der Geschädigten, der Opfer bzw. ihrer Nachkommen. Es geht auch um Konsequenzen der Freikirchentheologie aus analysiertem Fehlverhalten, ferner um Schlussfolgerungen aus wichtigen soziologischen Zusammenhängen im Umgang mit der jungen Generation oder um der Demokratie geschuldete Transparenz im Leben der Gemeinde und des Bundes. Ziel ist, Gegenwart und Zukunft zu gestalten. Voraussetzung dafür ist aufrichtiges Erinnern. Wer sich nicht erinnern will oder kann, wird nicht aufrichtig bereuen, wird daher auch schwerlich Vergebung erlangen. Außerdem würden Reue und Vergebung von (noch vorhandenen) Traumata befreien. In Festschriften findet nur in wenigen Ausnahmen ein richtiges Erinnern statt. Die Leitungsgremien des Bundes verhin-

dern nach dem Krieg geradezu das Erinnern und erklären das Problem zur offenen Frage, deren Beantwortung eben jetzt noch nicht dran sei. Paul Schmidt, der nicht Bösewicht sondern Sprecher der leitenden Gremien ist, bringt es 1946 fertig, die völlig eindeutige Individualethik der Bergpredigt in ein quasi kollektives Berufungsschema zu vernebeln. Ob die Gemeinde Jesu das Wächteramt in ihrem Volk gehabt hätte, wie etwa die Propheten in Israel?[14]

Persönlich reift im Verfasser die Überzeugung, dass die geistige und geistliche Blockade in der Bundesgemeinschaft, die auch nicht durch das „Wort der Bundesleitung" von 1984 behoben ist, eine wichtige Ursache für die Stagnation der ganzen Bewegung darstellt. 1941 hatte der Bund (BEFG), gekürzt um BfC- und Elim-Geschwister, etwa 80 000 Mitglieder.[15] Heute sind es etwa genau so viele, wenn man die Geschwister aus den Brüdergemeinden abzieht. Die Verweigerung, die eigenen in der Vergangenheit gemachten Fehlentscheidungen kritisch zu analysieren, die Ergebnisse für die Zukunft zu nutzen und sein Verhalten zu ändern, ist offensichtlich und bremst das Wachstum. Als Stichworte seien die Entlassung des damaligen Direktors des Predigerseminars Dr. Eduard Schütz genannt (aus pseudotheologischen Gründen), oder das seinerzeitige Zerwürfnis mit einem Teil der jungen Generation (aus soziologischen Gründen), wozu auch die Trennung von der Studentenarbeit des BEFG gehörte, oder die anlässlich der Havarie im Bildungszentrum Elstal fehlende Transparenz in persönlicher und finanzieller Hinsicht.

Wie alle andern auch? Ich fürchte, es ist so – ein keineswegs nur negatives Urteil. Es ist zugleich die Beschreibung eines Mittelmaßes, das Sicherheit verspricht. Wem klingelt es nicht in den Ohren, wenn er die gestanzte Formel von der Schuld hört, unter die man sich „beugt" und von der vergebenden Gnade, auf die man sich verlässt, ohne dass wirklich Konkretes ausgespochen wird. „All suffers can find comfort in the solidarity of the Crucified, but only those who struggle against evil will discover him at their sides.16 Auf Deutsch (etwa): Alles Leid kann Trost finden in der Solidarität des Gekreuzigten; aber nur die, die gegen das Böse kämpfen, werden ihn auf ihrer Seite finden.

---

[14] Vgl. *Szobries*, 12 f.

[15] *Giebel*, 213.

[16] *Miroslav Volf*, Exclusion and embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation, Abingdon Press, Nahsville 1996, 24.

Roland Fleischer

„Das verachtete Volk der Juden"

Baptisten, die Pogromnacht 1938 und das Verhältnis zum Judentum

In diesem Jahr jährt sich zum 70. Mal die Erinnerung an die Pogromnacht – ein beschämendes Kapitel der deutschen Geschichte.

Dieser Aufsatz versucht den Novemberpogrom in seinen historischen Kontext einzuordnen, die Reaktionen darauf insbesondere von Baptisten, soweit überhaupt feststellbar, zu beschreiben und das Verhältnis der baptistischen Freikirche zum Judentum damals nachzuzeichnen. Das Ziel ist, einzelnen, mutigen, widerständigen Baptisten als auch judenchristlichen Mitgliedern in Baptistengemeinden in der NS-Zeit, ein ehrendes Andenken zu bewahren. Aber es ist auch die schmerzliche Tatsache darzustellen und zu reflektieren, wie die Kreise der Bekennenden Kirche, Kirchenführer und Theologen, die Evangelische Allianz, die Gemeinschaften und die evangelischen Freikirchen vom antisemitischen Geist der Zeit durchdrungen waren.

Die Quellenlage für ein solches Vorhaben ist dürftig. Offizielle Stellungnahmen zum Novemberpogrom fehlen ganz. Auch die Kirchenpresse wird kritisch vom NS-Staat überwacht. Dennoch haben sich einzelne Dokumente und Erinnerungen erhalten. Teilweise können sie durch Zeitzeugenaussagen ergänzt werden. Dazu kommen manche historischen Beiträge in Gemeinde-Festschriften.

Der Haupteinwand gegen die historische Untersuchung ist, man solle endlich mit der Erforschung dieser unseligen Zeit aufhören und nach vorne blicken. Aber damit würden weder die mutigen Bekenner und die Opfer jener Zeit recht geehrt noch hätten wir unsere Schuld bekannt und könnten trotz der Last der Geschichte aus der Vergebung leben. Und es fehlte eine biblisch-theologische Aufarbeitung jener Zeit im Blick auf den Antisemitismus.

Hans Luckey (1900-1976), der verehrte langjährige Seminarlehrer und Direktor des vormaligen Predigerseminars Hamburg-Horn (heute Theologisches Seminar Elstal), sprach einmal in einem Interview vom Thema „Geschichtslose Sekte." Er führte aus:

> „Das heißt, die Einschätzung des Geschichtlichen ist noch heute bei uns gering. Das liegt ohne Zweifel an unserer Frömmigkeit. Sozusagen: die Baptisten lassen die Toten ihre Toten begraben, Mission ist alles."[1]

Grundlegend für die Erforschung der Baptistengemeinden im „Dritten Reich" ist nach Vorarbeit von Günter Balders[2] die Untersuchung von An-

[1] Semesterzeitschrift (Sz) 24, September 1971, 16.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

drea Strübind, „Die unfreie Freikirche“[3]. Der Titel des vorliegenden Aufsatzes, „Das verachtete Volk der Juden“, entstammt einem Vortrag von Heinrich Euler, Marburg (1880-1945), auf der hessischen Vereinigungskonferenz in Frankfurt a. M. 1937. Damit gibt er nicht die spezifische Einstellung der Baptistengemeinden wieder sondern die seiner Zeit. Aber er distanziert sich auch nicht ausdrücklich davon, nimmt vielmehr die allgemeine Verachtung als gegeben hin.

> „Weil sich die Offenbarung Gottes nicht neben oder hinter der Geschichte, sondern in und durch sie vollzieht, müssen wir das A.T. als Urkunde dieser Offenbarung im Volke Israel betrachten und ehren. Dass Gott sich das verachtete Volk der Juden gerade als Gefäß der Offenbarung erwählte, ist für den Glauben kein Grund zum Ärgernis. Dass das Volk der Offenbarung das Heil verachtete und Christum ans Kreuz schlug, ist ebenfalls für uns kein Grund, uns selbst zu rühmen. Es bleibt für uns allein der Preis der Gnade übrig, die allen Völkern zuteil werden sollte.“[4]

Ergänzend sei hier mitgeteilt wie er das Verhältnis der beiden Testamente sieht:

> „Das A.T. ist auch durch seine Vorbilder Wegbereiter des Neuen ... Der Gesetzesbund ist ein Gegenbild des Neuen Bundes, in dem Gott sein Gesetz in die Herzen schreibt ... Es wird eine reizvolle Aufgabe für uns sein Christum im A.T. [zu] suchen ... Die Botschaft des A.T. ist mit der des Neuen Bundes eng verknüpft ... Altes und Neues Testament gehören zusammen wie Wurzel und Stamm, wie Vorbild und Erfüllung, wie Saat und Ernte ... Die Offenbarung Gottes im Neuen Bund ist die höhere für uns ... Es hat Gott gefallen, uns die Bibel so zu geben, wie sie ist, mit all den Menschlichkeiten behaftet, die dem Unglauben zum Ärgernis werden.“[5]

Es sind durchaus mutige Worte in einer Zeit, in der das AT als Judenbuch verspottet wurde.

Der Novemberpogrom in Deutschland

Mit dem Novemberpogrom von 1938 beginnt die 3. Phase der Judenverfolgung im „Dritten Reich“.[6] Heinz Lauber berichtet und belegt mit Dokumenten, dass der Pogrom von vielen mit Abscheu abgelehnt, jedoch aus

---

[2] *Günter Balders*, Kurze Geschichte der Baptisten, in: Ein Herr – ein Glaube – eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, hg. v. *Günter Balders*, Wuppertal / Kassel 1984, [3]1989, 17-167, bes. 86-125.

[3] *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, Neukirchen-Vluyn 1991, Wuppertal [2]1995.

[4] *H. Euler*, Die Bedeutung des A.T. für die Gemeinde, Protokoll, 14-16, Zitat 14. Hinweis und Kopien von Günter Schmidt, Vellmar, aus dem Archiv der Gemeinde Kassel-Möncheberg.

[5] *Euler*, 15 f.

[6] Z. B. *Günter van Norden*, Die Evangelische Kirche und die Juden im „Dritten Reich“, in: Antisemitismus, hg. v. *G. Brakelmann / M. Rosowski*, Göttingen 1989, 103.

Angst wenig unternommen wurde.[7] Die Ereignisse sind inzwischen umfassend und ausführlich dargestellt worden.[8] Auch die Frage, was und wie viel die Bevölkerung davon offiziell wissen konnte, ist untersucht worden.[9] Die Nazipropaganda war perfide und zynisch. Goebbels belog die verblüfften Auslandsjournalisten, indem er erklärte: „Alle Berichte über Plünderungen und über Zerstörungen von jüdischem Eigentum, die Ihnen zu Ohren gekommen sein mögen, sind erstunken und erlogen. Den Juden ist kein Haar gekrümmt worden."[10] Tatsächlich geschah folgendes: „Fast alle noch bestehenden Synagogen, ca. 400 an der Zahl, gingen in Flammen auf und an die 100 jüdische Menschen wurden umgebracht. 30 000 zumeist wohlhabende Juden wurden in die Konzentrationslager verschleppt und niemand weiß, wie viele von ihnen lebend herauskamen."[11] „Die dadurch entstandene Panik veranlasste ca. 120 000 Juden, d. h. fast soviel wie in den fünf ersten Jahren des Regimes, Deutschland unter oft dramatischen Umständen zu verlassen."[12] Ungefähr 7 500 Geschäfte und Betriebe in jüdischem Besitz, dazu viele Wohnungen wurden demoliert und geplündert. Die Verschleppten wurden in die drei KZs gebracht: Buchenwald, Sachsenhausen und Dachau. Die meisten sind zwar nach einem Vierteljahr wieder frei, doch körperlich und seelisch zerbrochen. Als Beispiel für die Verhaftungen seien kurz die Ereignisse in Erfurt und Hamburg genannt. In Erfurt[13], wo es zur beginnenden NS-Zeit 830 jüdische Einwohner gab, „wurden alle Männer zwischen 18 und 80 abge-

---

7 *H. Lauber*, Judenpogrom: „Reichskristallnacht" November 1938 in Großdeutschland. Daten, Fakten, Dokumente, Quellentexte, Thesen und Bewertungen, Gerlingen 1981, 155-184.

8 Neben den o. g. Werken vgl. *H. Metzger*, Kristallnacht. Dokumente von gestern zum Gedenken heute, Stuttgart 1978; *W. Gerlach*, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1987, 232-250; *W. H. Pehle* (Hg.), Der Judenpogrom 1938. Von der „Reichskristallnacht" zum Völkermord, Originalausgabe Frankfurt 1988; *E. Röhm / J. Thierfelder*, Juden – Christen – Deutsche, Bd. 3/I: 1938-1941. Ausgestoßen, Stuttgart 1995, 19-92; *H. Graml*, Reichskristallnacht, Antisemitismus und Judenverfolgung im Dritten Reich, München 1988; *H.-J. Döscher*, „Reichskristallnacht". Die Novemberpogrome 1938, Berlin 2000³; *S. Friedländer*, Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933-1939, München 2000 (englisches Original: Nazi Germany and the Jews, New York 1997), 291-298, 319-324.

9 *P. Longerich*, Davon haben wir nichts gewusst, München 2006, 123-146 („Novemberpogrom").

10 Zitiert nach *Lauber*, 185.

11 *Avraham Barkay*, Schicksalsjahr 1938. Kontinuität und Verschärfung der wirtschaftlichen Ausplünderung der deutschen Juden, in: *W. H. Pehle* (Hg.), Judenpogrom, 113; „...wobei die Anschlussverbrechen in den KZs nicht mitgezählt sind. Die Zahl der Freitode in direktem und vor allem indirekten Zusammenhang mit dem Judenpogrom November 1938 lassen sich wohl kaum mehr errechnen." (*H. Lauber*, 217).

12 *Rita Thalmann*, Der 9. November 1938, in: Antisemitismus, hg. v. *G. Brakelmann*, 200.

13 *W. Benz*, Der Rückfall in die Barbarei. Bericht über den Pogrom, in: *Pehle*, 39-40 mit erschütternden Berichten der Opfer.

holt", misshandelt und schließlich „in Omnibusse verladen und nach Buchenwald[14] gebracht." In Hamburg[15] wurden etwa 6000 Juden verhaftet und ins KZ Sachsenhausen eingeliefert und gequält.

Die Reaktionen in der Bevölkerung

Die Reaktionen der Bevölkerung waren vielfältig. Sie reichten von Zustimmung, Gleichgültigkeit, Scham, Angst bis hin zu Ablehnung und Empörung.[16] „Insgesamt freilich herrschte eher Entsetzen und Ratlosigkeit."[17] Selbst der Sicherheitsdienst der SS im Raum Württemberg-Hohenzollern muss zugeben: „... wurden doch die Vergeltungsmaßnahmen von dem Großteil der Geistlichkeit wie auch der evangelischen Bevölkerung ... abgelehnt."[18] Der Historiker Hans Mommsen urteilt: „Die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung lehnte den Pogrom ab."[19] Jochen Klepper schreibt in seinem Tagebuch unter dem 10. November 1938: „Aus den verschiedenen ‚jüdischen' Gegenden der Stadt [gemeint ist Berlin] hören wir, wie ablehnend die Bevölkerung solchen organisierten Aktionen gegenübersteht." [12. November:] „Schrecklich die Ohnmacht der beiden Kirchen, die den Judenchristen nicht helfen können." [19. November:] „Menschen, die Einspruch erhoben gegen die Plünderung jüdischer Geschäfte, sind von der Strasse weg verhaftet worden." [21. November:] „Ungeheure Angriffe auf beide Kirchen in den prononcierten Parteiblättern – Angriffe, die es verstehen lassen, dass die Kirchen, ohnmächtig im Politischen, keinen öffentlichen Schritt für die Judenchristen unternehmen."[20] Joel König, Sohn eines Rabbiners aus Heilbronn, während des Pogroms in Berlin, schreibt in seinen Aufzeichnungen über seine Flucht aus Nazi-Deutschland: „Nachträglich hörte ich wirklich, dass in den Tagen des Pogroms eine ansehnliche Anzahl von ‚Ariern' ihren jüdischen Bekannten Hilfe und Zuflucht gewährt hatten. Aber nun waren

---

[14] Ein erschütternder Zeitzeugenbericht des Schneiders Fritz Schürmann aus Hildesheim gibt an, dass etwa 70 jüdische Menschen am ersten Tag nach der Einlieferung ins KZ Buchenwald von der SS totgeschlagen wurden. In: Gerhard Schoenberger (Hg), Wir haben es gesehen. Augenzeugenberichte über die Judenverfolgung im Dritten Reich, München, Gütersloh o. J. (ca.1962), 61-66; vgl. dazu: *Israel Gutman* (Hg.), Enzyklopädie des Holocaust, Berlin 1993, Tb-Ausgabe München u. Zürich ²1998, Bd. I, Art. „Buchenwald", 250: „600 der Häftlinge der ‚Reichskristallnacht' wurden in der kurzen Zeit, in der sie sich in Buchenwald aufhalten mussten, ermordet, begingen Selbstmord oder starben aus anderen Gründen."

[15] *Benz*, 42-44, wieder mit erschütternden Berichten der Opfer.

[16] *Döscher*, 91.129-131; *Benz*, Rückfall, in: *Pehle* (Hg.), 47-49; *Röhm*, 28-31; *Lauber*, 155-184.

[17] *Röhm*, 28.

[18] Ebd., 46.

[19] H. Mommsen, Die Funktion des Antisemitismus im „Dritten Reich." Das Beispiel des Novemberpogroms, in: *Brakelmann / Rosowski* (Hg.), 189.

[20] Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932-1942, *Jochen Klepper* (Hg), Stuttgart 1955, 675-682.

es die rechtschaffenen Deutschen, die aus Furcht vor dem NS-Terror ihr Tun mit Heimlichkeit umgaben und ihre Proteste nur noch flüsternd äußerten."[21]

Reaktionen in der Wehrmacht

Die Frage ist zu stellen, ob es zu dieser Zeit im November 1938 in Deutschland überhaupt noch eine Institution gab, die den Nazis gefährlich werden und Widerstand leisten konnte. Hier wird in der Regel nur noch die Wehrmacht genannt. Im August und September planen hohe Generäle unter Generalstabschef Halder den militärischen Staatsstreich und die Verhaftung Hitlers.[22] Aber durch das Münchener Abkommen vom 29./30.September, das einen außenpolitischen Sieg Hitlers darstellt, sind sie wie gelähmt. Nur sechs Wochen später folgt die Pogromnacht. Der Publizist Joachim Fest beschreibt die Reaktion des Offizierskorps auf den Novemberpogrom so: „Das betretene, schweigende Entsetzen der Bevölkerung über diese Nacht, in der nicht unkontrollierte SA-Horden, sondern wie niemandem verborgen blieb, die Regierung selbst, Mord, Plünderung und Brandstiftung betrieben hatte, machte sich unverhüllt in einer Befehlshaberbesprechung Luft. Mehrere Generäle gaben ihrer Empörung laut Ausdruck, und General Fedor v. Bock rief erregt in die Runde, ob man ‚dieses Schwein, den Goebbels, nicht aufhängen' könne." Einzig Admiral Erich Raeder wurde bei Hitler vorstellig. „Er bekam aber nur zur Antwort, die Gauleiter seien ihm eben aus dem Ruder gelaufen" und damit gab sich der Admiral zufrieden.[23] Von Henning v. Treskow wird berichtet, er sei „nach dem Judenpogrom 1938 entschlossen gewesen, Hitler umzubringen."[24]

Reaktionen in den Kirchen

Die Reaktion der christlichen Kirchen ist zwiespältig. Einerseits gibt es keine öffentlichen Stellungnahmen der Kirchenleitungen, andererseits

---

[21] *Joel König*, Den Netzen entronnen. Die Aufzeichnungen des Joel König, Göttingen 1967, 113.

[22] Vgl. *Golo Mann*, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, erweiterte Sonderausgabe Frankfurt 1966, 886-888. Schon früher berichtet bei *H. Rothfels*, Die deutsche Opposition gegen Hitler, Frankfurt 1958, 63-67. Ausführlich bei *J. Fest*, Hitler. Eine Biographie, Hamburg 2006/2007, 853-886; *Gerd R. Ueberschär*, Für ein anderes Deutschland. Der deutsche Widerstand gegen den NS-Staat 1933-1945. Frankfurt 2006, 32-39: Die „Septemberverschwörung"; *M. Mueller*, Canaris. Hitlers Abwehrchef. Biographie, (Berlin 2006) List-Tb 2007, 234-258: „Zwischen Gehorsam und Gewissen".

[23] *J. Fest*, Staatstreich. Der lange Weg zum 20. Juli, (Berlin 1994) btb-Tb 1997/2004, 106 f.

[24] So Generalstabsoffizier von Boeselager, zitiert nach *G. Knopp*, Die Wehrmacht. Eine Bilanz, 2007, 213.

gibt es mutiges Eintreten von einzelnen. Landesbischof Wurm protestiert einen Monat danach mutig in einem Brief (vom 6. 12. 1938) an Reichsjustizminister Franz Gürtner[25] gegen den Terror der Strasse. Er fordert vom Justizminister „alles zu tun, was der Wiederherstellung der Autorität des Gesetzes und des Rechtsempfindens dient." Er betont die Autorität Gottes und seiner Gebote: „... dass nach der Lehre der Heiligen Schrift und nach den Erfahrungen der Geschichte auch diejenigen, die im Auftrag des Herrn der Welt ein Gericht zu vollziehen haben, doch für die Art, wie sie das Gericht vollziehen, dem obersten Richter Rechenschaft schuldig sind, und dass die Übertretung der Gebote Gottes sich über kurz oder lang rächen muss." Andererseits ist er so vom antisemitischen Geist seiner Zeit beeinflußt, dass er schreibt: „Ich bestreite mit keinem Wort dem Staat das Recht, das Judentum als ein gefährliches Element zu bekämpfen. Ich habe von Jugend auf das Urteil von Männern wie Heinrich von Treitschke und Adolf Stoecker über die zersetzende Wirkung des Judentums auf religiösem, sittlichem, literarischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet für zutreffend gehalten."[26] Einzelne Pfarrer predigen mutig gegen die antijüdischen Ausschreitungen. Aber sie werden von ihrer Kirchenleitung gerügt. Und auch Pfarrhäuser werden schon in der Pogromnacht zur Zielscheibe von Verwüstungen und Misshandlungen, sodass ein Klima der Unsicherheit und Angst entsteht.[27] Über „Terrorakte gegen Pfarrer und Pfarrhäuser" berichtet Bischof Wurm in einem Rundschreiben an alle Dekanatämter.[28] Eine Denkschrift aus der Jahreswende 38/39 spricht von der „beängstigenden Erfahrung dass er [ergänze: der Christ] sich von der Übermacht äußerer Verhältnisse zum Schweigen nötigen lässt, wo er reden sollte..."[29] Und G. v. Norden kommentiert die Zeitereignisse damals mit den Worten: „Als die Angst beherrschender war als die Tapferkeit."[30]

Die Angst im totalen Staat

Diese „Angst vor dem totalen Staat" darf beim Quellenstudium und der historischen Recherche über Vorgänge in der NS-Zeit nicht unberücksichtigt bleiben. Adolf Pohl geht dieser Angst nach in seiner Ergänzung zu Andrea Strübinds Bericht über das Diakoniewerk Tabea im ‚Dritten

---

[25] Zur Rolle des Justizministers beim Pogrom vgl. *Brakelmann, Rosowski,* 187 f.

[26] Zitiert nach *Gerlach,* 243 f. und *H. Metzger,* Kristallnacht. Dokumente von gestern zum Gedenken heute, Stuttgart 1978, 49-52; der ganze Brief Wurms auch in: *G. Schäfer,* Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf, Bd. 6, Stuttgart 1986, 116-118.

[27] Vgl. *Gerlach,* 236-241.

[28] Ebenfalls vom 6.12.38, abgedruckt in: *Lauber,* 170-173.

[29] *Gerlach,* 248.

[30] *v. Norden,* 104.

Reich'.[31] Und der Methodist Karl Heinz Voigt warnt: „Die kircheneigenen Zeitschriften standen von Anfang an unter Kontrolle, daher haben sie als Quellen eher den Wert, das politische Wohlverhalten deutlich zu machen und auf die bedrückende Angst hinzuweisen, als in ihnen Quellen zu sehen, an denen man unkritisch Ideologie-Verfallenheit ihrer Autoren ablesen kann."[32] Hinzuweisen ist auch auf Karl Zehrer, der in seinem zusammenfassenden Werk „Evangelische Freikirchen und das Dritte Reich" zum Thema „Angst" ausführt:

> „Es war zu gefährlich geworden, für Juden wie auch für andere Verfolgte des Naziregimes einzutreten ... Die Angst beherrschte die Menschen, sagte auch der unerschrockene Pfarrer Julius von Jan im Nachhinein: ‚Wir hatten alle Angst davor, die empfindlichste Stelle des damaligen Regimes zu berühren.' Damit ist auch die freikirchliche Haltung in den angesprochenen Fragen skizziert." [33]

Über die Angst gegenüber dem Hitler-Regime berichtet ebenfalls der bekannte Hans Graf von Lehndorff in seinen Erinnerungen aus Ostpreußen:

> „Die Obrigkeit anerkennen heißt nämlich keineswegs, dass man sich von ihr terrorisieren lassen soll. Untertan sein hat nichts mit Angst zu tun. Angst aber war der Zustand, in dem wir uns dem Hitler-Regime gegenüber befanden. Wir erkannten es innerlich nicht als wahre Obrigkeit an, machten aber notgedrungen überall Kotau vor ihm."[34]

Andrea Strübind beschreibt mehrfach diese Angst z. B., dass die kleinen Freikirchen als „konfessioneller Staatsfeind" diffamiert werden könnten, dass die damalige Leitung der baptistischen Freikirche sich 1936 demonstrativ von einem bekannten Prediger distanziert als „angstbesetzte und daher devote Haltung des baptistischen Leitungsgremiums gegenüber den staatlichen Organen" sowie die „Desolidarisierung von den jüdischen Mitbürgern (u. a. aus Existenzangst)."[35]

Reaktionen einzelner Pfarrer und Bischöfe in der Evangelischen Kirche, in Gemeinschaftskreisen und in der Evangelischen Allianz

Am bekanntesten ist heute wohl die mutige Bußtagspredigt von Pfarrer Julius von Jan[36] aus Oberlenningen. Die Folge sind für ihn Verhaftung, 16

---

[31] Die „seltsame Mischung", ZThG 6/2001, 183-196, bes. 184-186.

[32] *K. H. Voigt*, Die Methodistenkirche im Dritten Reich, Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Beiheft 8, Stuttgart 1980, 45.

[33] *K. Zehrer*, Evangelische Freikirchen und das Dritte Reich, Göttingen 1986, S. 74 f.

[34] *Hans Graf von Lehndorff*, Die Insterburger Jahre. Mein Weg zur Bekennenden Kirche, München 1969, 87.

[35] *A. Strübind*, Unfreie Freikirche, Neukirchen-Vluyn 1991, 189, 205, 263; 1995², 192, 209, 267.

[36] Vgl. *Gerlach*, 237 f.; *Röhm*, 69-92; *Lauber*, 166-170; *Metzger*, 44-46. Sie wurde erstmals am 25.8.1957 im Stuttgarter Evangelischen Sonntagsblatt veröffentlicht. Als Pf. Otto Mörike, Kirchheim, und der Landesbruderrat die württembergische Kirchenleitung aufforderten, die Predigt Julius v. Jans drucken zu lassen und sich zu

Monate Gefängnis und Landesverweis. Es werden auch noch andere genannt, die ein „prophetisches Wort" gewagt haben.[37] Aber es sind auch in den Reihen der Bekennenden Kirche nur eine Minderheit. Helmut Gollwitzer z. B. predigt in Niemöllers Wirkungsstätte Berlin-Dahlem über die Bußpredigt Johannes des Täufers, Lukas 3. Unter seinen Zuhörern ist der Rechtsanwalt und spätere Bundespräsident Gustav Heinemann:

> „Wer soll denn heute noch predigen? Ist uns nicht allen der Mund gestopft ... Was muten wir Gott zu, wenn wir jetzt zu ihm kommen ... Wir alle sind mitbehaftet von der Schuld ... Wir sind auch alle daran mitbeteiligt, der eine durch die Feigheit, der andere durch die Bequemlichkeit, die allem aus dem Wege geht, durch das Vorübergehen, das Schweigen, das Augenzumachen, durch die Trägheit des Herzens."[38]

Zu den mutigen Predigern gehört auch Pfarrer Heinrich Grüber, dem später mit dem „Büro Grüber" gelingt, jüdischen Menschen, die Ausreise aus Deutschland zu ermöglichen. Er predigte am 11. November, also kurz nach der Pogromnacht:

> „Es geht darum, dass wir uns als Glieder unseres Volkes bewusst werden der Sünde, an der wir uns mitschuldig machen. Es geht nicht, dass einer beiseite tritt und sagt, er hätte damit nichts zu tun."[39]

Bonhoeffer – er ist belegt mit Aufenthaltsverbot für Berlin und seine Korrespondenz wird von der Gestapo überwacht – unterstreicht in seiner Bibel Psalm 74,8: „Sie verbrennen alle Häuser Gottes im Lande" und schreibt an den Rand: 9.11.38.[40] Wie ein Zeitzeuge berichtet, widersetzte er sich in aller Schärfe dem Vorwurf, die Juden seien wegen des Kreuzestodes Christi von Gott verflucht.[41] Immerhin, die „Konferenz der Landesbruderräte der Bekennenden Kirche" formuliert für den Bußtag 1938 eine öffentliche Fürbitte für alle Juden, nicht nur der getauften: „Nimm dich der Not aller der Juden in unserer Mitte an, die um ihres Blutes willen Menschenehre und Lebensmöglichkeit verlieren."[42] Aber das ist die

---

ihr zu bekennen, wurden sie schroff abgewiesen. Die Kirchenleitung riskierte keinen Konflikt mit dem NS-Staat und „hat sich nicht entschließen können, öffentlich die Pogrome zu verurteilen." (*Gerlach*, 238 und Anm. 8).

37 *Röhm*, 46-48: Karl Immer, Johannes Schlingensiepen, Heinrich Brinkmann, Helmut Gollwitzer; *Gerlach*, 239-241: Pfarrer Seggel aus Mistelgau, Helmut Gollwitzer, Pastor Büttner in Dorfmark.

38 *Gerlach*, 239 f und *Lauber*, 165 f. Die ganze Predigt bei *H. Gollwitzer*, Zuspruch und Anspruch, München 1954, 36 ff. Wieder abgedruckt in: *J. Konrad* (Hg.), Die evangelische Predigt. Grundsätze und Beispiele homiletischer Analysen, Bremen 1963, 357-369 (mit Kommentar und Literatur, 369-376).

39 Zitiert nach: *G. Trampe* (Hg.), Menschlichkeit in unmenschlicher Zeit. Allee der Gerechten, Berlin / Frankfurt 1995, 46.

40 *E. Bethge*, D.Bonhoeffer. Eine Biographie, 3. Aufl.1970, 684; *E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden, hg.v. *H. Kremers*, Neukirchen 1985, 211-248, „Kristallnacht": 236-238; *Röhm*, 45; *A. v. Oppen*, Der unerhörte Schrei. Dietrich Bonhoeffer und die Judenfrage im Dritten Reich, Hannover 1996, 77 f.

41 *v. Oppen*, 77; *Bethge*, Bonhoeffer und die Juden, 237.

42 *Röhm*, 48 f.

Ausnahme, sonst erfolgt eine Solidarisierung allein mit den Judenchristen.

Andere vergingen sich im Hass auf die Juden. So bejubelte der Thüringer Landesbischof Martin Sasse die Vernichtung der jüdischen Gotteshäuser: „Am 10. November 1938, an Luthers Geburtstag, brennen in Deutschland die Synagogen" und er nennt Luther mit Blick auf seine Hetzschrift gegen die Juden den „Warner seines Volks wider die Juden."[43] Das „Deutsche Gemeinschaftsblatt" rechtfertigte in einem Artikel von 1938 die Pogromnacht als „Krieg mit dem Weltjudentum."[44] Am 10. November 1938 schreibt der Dozent am Predigerseminar der Evangelischen Gemeinschaft, Dr. Reinhold Kücklich, in einem Reisebericht an das Reichskirchenministerium: „In den USA habe ich viele Reden zugunsten Deutschlands gehalten. Dabei habe ich u. a. gesagt: ‚Wir haben in Deutschland keine Judenverfolgung ... sondern eine Reinigung unseres öffentlichen Lebens von jüdischem Einfluss.'"[45] Nach Beginn des „Dritten Reiches" versuchte die Evangelische Allianz im Gebetswochenprogramm die Fürbitte für die Juden zu streichen.[46] „1934 wird die Fürbitte für Israel in das Donnerstagsprogramm versteckt." Offenbar gab es Proteste dagegen, die Fürbitte für Juden aus dem Gebetsprogramm zu nehmen, denn zur Blankenburger Allianzkonferenz des gleichen Jahres wird Wilkinson[47], Direktor einer Londoner judenmissionarischen Missionsgesellschaft eingeladen. Er mahnt eindringlich:

> „Israel liegt noch schwer auf Gottes Herzen. Aber Gott vergisst sein Volk nicht. – Wir haben Israel vergessen. Man hört in unseren Gebeten nichts von Israel. Lasst uns das Volk Israel um Gottes Willen lieben ... Es ist der Probierstein der Treue und Liebe zu unserem Gott und Heiland."

Tatsächlich wurde die Fürbitte für Juden in den Folgejahren wieder ins Gebetsprogramm aufgenommen, gegen „die Bedenken und alle Menschenfurcht zaghafter Brüder aus den Freikirchen." Dann aber 1939, also nach der Pogromnacht, und auch 1940 und 1941, in den Jahren, in denen zum letzten Mal ein gedrucktes Gebetsprogrammen erschien, wurde die Fürbitte für Israel ganz weggelassen.[48]

Der Antijudaismus

Nicht vergessen darf man bei alledem, dass ein tiefsitzender, Jahrhunderte alter Antijudaismus das Denken von Christen beherrscht. Er könnte

---

[43] *Brakelmann*, 104; *Gerlach*, 240 f Anm. 14; Amtsblatt d. Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, Nr.16/17 (10. Sept.1988), 145.

[44] *E. G. Rüppel*, Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes, Göttingen 1969, 219 f. Der Autor war W. Goebel.

[45] Zitiert nach: *K. Zehrer*, 159.

[46] *P. Fleisch*, Art. Allianz, Evang., in: EKL, 2. Aufl. Bd. 1, 1961, 74.

[47] Es ist der Judenchrist John Wilkinson, Gründer der Mildmay Judenmission in London (1876/1882).

[48] Darstellung und Zitate nach *E. Beyreuther*, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, 1969, 106-111.

so zusammengefasst werden: Das jüdische Volk steht unter dem Fluch. Es hat seinen Messias gekreuzigt. Es ist verworfen. Es hat keine Zukunft. Juden und Christen sind voneinander getrennt. Ein Jude kann nur gerettet werden, wenn er Jesus als den Messias anerkennt, sich vom alten Gottesvolk löst und sich (durch die Taufe) in die (heidenchristliche) Kirche eingliedern lässt. Man spricht vom „Fluchjudentum" und von seiner minderwertigen, „zersetzenden" Rasse. Walter Künneth z. B. setzt sich in seinem Buch „Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythus und dem biblischen Christus"[49], mutig und öffentlich mit dem NS-Ideologen Rosenberg auseinander. Aber er ist völlig gefangen im modernen antisemitischen Denken und hat hier der Nazi-Ideologie nichts entgegenzusetzen. Im Gegenteil, er bejaht sie.[50] In diesem Denken ist großenteils auch die Bekennende Kirche noch befangen. Auch Julius v. Jan mit seiner mutigen Predigt macht da keine Ausnahme. „Wie sein Bischof so bejahte auch Julius von Jan – in bestimmten Grenzen – ‚die Juden- und die Rassenpolitik des Führers und der Reichsregierung'." In seinem Tagebuch schreibt er im Juni 1939: „Ich habe dem Staat nie das Recht bestritten, den verderblichen Einfluss des Judentums auf unser Volk durch Gesetze zu unterbinden und habe diese Gesetze nie kritisiert." Sein „mutiger Einspruch gegen die Judenverfolgung war in erster Linie mit der allgemeinen Missachtung von Recht und Gerechtigkeit, mit der Verletzung der Zehn Gebote begründet; das Argument der besonderen Verbundenheit der Christen mit Israel taucht in seinen Überlegungen noch nicht auf."[51]

Erst in dieser Zeit denken einige Christen neu nach über das Verhältnis Israel und Kirche. Vor allem ist hier der Alttestamentler Wilhelm Vischer zu nennen mit seiner Schrift „Das Heil kommt von den Juden", in der er die „unauflösliche Verbundenheit von Juden und Christen vertrat."[52] Durch seinen Einfluss kommt es allmählich zu einem Umdenken bei Karl Barth. Erstmalig fassbar in seinem berühmten Wipkinger Vortrag vom 5.12.1938 in dem er ausführte:

> „Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich ... als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde ... Wenn das geschieht ... die physische Ausrottung gerade des Volkes Israel, die Verbrennung gerade der Synagogen und Thorarollen ... da wird die christliche Kirche in ihrer Wurzel angegriffen und abzutöten versucht ... Was wären, was sind wir denn ohne Israel?"[53]

---

[49] Berlin 1935.

[50] Ebd., 67 f.: „Dass in der Charakterisierung des zersetzenden Einflusses des dekadenten Weltjudentums und seiner Gefährdung des deutschen Kulturlebens Rosenberg Wesentliches erkannt und dargestellt hat, ist nicht zu bestreiten ... Das Volk Israel geht mit der Verwerfung des Jesus von Nazareth als irdisch geschlossenes Volkstum ... zugrunde ... Es wird zum ‚Volk des Fluches' für alle anderen Völker".

[51] So das wichtige Urteil von *Röhm*, 92, alle Zitate 91 f.

[52] *Röhm*, 56.

[53] Zitiert nach *Röhm*, 56 u. 58; vgl. auch *E. Busch*, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München 1975, 304; *B. Klappert*,

Staatliche Maßnahmen

In der Folge der Pogromnacht erscheinen eine ganze Reihe von Gesetzen, die alle nur ein Ziel haben, jüdische Menschen sollen entrechtet und ausgeplündert werden. So wird ihnen eine „Sühneleistung" von einer Million Reichsmark auferlegt. Und am 3. Dezember 1938 wird als vorläufiger Abschluss die „Verordnung über den Einsatz des jüdischen Vermögens"[54] erlassen.

Reaktionen von Baptisten

In diesen Kontext sind die Reaktionen der deutschen Baptisten einzuordnen. Eine öffentliche Stellungnahme fehlt. Man enthält sich bei der Judenverfolgung der Stimme und zeigt sich so loyal gegenüber den Machthabern. Auch teilt man in der Regel die Auffassung vom gegenwärtigen Fluchjudentum.

Auch Reaktionen zum Pogrom selbst sind kaum zu finden. Eine vollständige, systematische Durchsicht aller historischen Darstellungen von Gemeinden und Einzelpersonen sowie biographischen Erinnerungen, Aufzeichnungen, Tagebüchern fehlt zwar noch.[55] Aber in der Regel wird die Pogromnacht kaum erwähnt. Jedoch gibt es einzelne mutige Zeugnisse. Von ihnen ist hier zu berichten.

Nach der Fernsehserie „Holocaust"[56] schreibt Reinhold Kerstan (Jg. 1931), Sohn eines Baptistenpastors, seine „Erinnerungen an damals"[57] nieder. Er berichtet davon, wie er mit seinem Vater 1938 in Berlin unterwegs war:

> „Dabei kamen wir an einer brennenden Synagoge vorbei, die aber keiner versuchte zu löschen. Als mein Vater sich nach dem Grund dafür erkundigte, hieß es: ‚Wir verschwenden kein Wasser an Juden, es sei denn, um sie zu ertränken.'"

Barmen I und die Juden, in: Bekennende Kirche wagen, *J. Moltmann* (Hg), 1984, 104 f.; „Der Wipkinger Vortrag" in: *K. Barth*, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zürich 1945, 69-107, Zitat 90.

[54] *Avraham Barkai*, Schicksalsjahr 1938. Kontinuität und Verschärfung der wirtschaftlichen Ausplünderung der deutschen Juden, in: *Pehle*, 115 f.

[55] Eine Ausnahme bildet lediglich eine Untersuchung von *Hans-Joachim Leisten*, Berlin, der erstmalig alle Gemeindefestschriften durchgesehen hat. Sein Aufsatz soll demnächst erscheinen. Einen Auszug daraus hat er vorgetragen auf der Tagung des Vereins für Freikirchenforschung in Niedenstein bei Kassel am 12.10.2007 (im vorliegenden Jahrbuch veröffentlicht, S. 179).

[56] USA 1978, im Januar 1979 in den 3. Programmen im damaligen West-Deutschland gesendet. Vgl. dazu: Holocaust. Materialien zu einer amerikanischen Fernsehserie über die Judenverfolgung im „Dritten Reich", erarbeitet u. zusammengestellt v. *W. van Kampen*, Düsseldorf 1978.

[57] *Reinhold Kerstan*, Ein deutscher Junge weint nicht. Erinnerungen an damals, Wuppertal / Kassel 1981, später unter dem Titel: Helden sollten wir sein. Eine Kindheit in den Kriegsjahren, Wuppertal 2002².

Er sieht auch jüdische Geschäfte, die brannten. Und er erinnert sich an die Worte des Vaters: „Vergiß nie, Reini, Jesus war ein Jude, und Maria und Josef und alle seine Jünger auch." Er berichtet weiter:

> „Vater war sehr traurig und empört. Er liebt die Juden, denn alle Apostel waren Juden ... und auch Jesus war Jude ... Mein Vater war mit mir durch das ganze chaotische Durcheinander gegangen, aber er hat nicht ein Stück von all der Ware genommen, die auf der Straße oder in den zerschlagenen Schaufenstern herumlag. Ich durfte selbstverständlich auch nichts mitnehmen. Er ging nur weiter und konnte nicht glauben, was er sah. ‚Nein' sagte er immer wieder, ‚nein, nein! Das hätten sie nicht tun dürfen. Sie dürfen Gottes Volk nicht antasten. Das wird ein schlimmes Ende nehmen.'"[58]

Während in der nachfolgenden deutschen Diskussion noch angezweifelt wurde, dass in Russland – wie im Holocaust-Film gezeigt – eine hölzerne Synagoge samt den jüdischen Menschen in ihr von der SS angezündet und verbrannt wurde, schreibt die Kennerin des Ostjudentums Salcia Landmann nüchtern über die Ereignisse 1941 beim Krieg gegen die Sowjetunion:

> „Die kleinern Synagogen waren aus Holz ... Von ihnen blieb im Zweiten Weltkrieg nicht eine einzige erhalten. Unheimlich stereotyp pflegte die SS kurz nach dem Durchmarsch der deutschen Truppen die ganze jüdische Gemeinde in die Synagoge zu treiben und mit dem Gebäude zusammen zu verbrennen. Doch auch die steinernen Synagogen wurden fast alle vernichtet..."[59]

Der jüdische Historiker Arno Lustiger berichtet von der Synagoge in Bedcin, im polnischen Oberschlesien, dass sie eine Woche nach Kriegsbeginn 1939 zusammen mit 200 Juden verbrannt wurde und nennt dies das erste Kriegsverbrechen im 2. Weltkrieg.[60]

In der Festschrift „150 Jahre Baptistengemeinde Bayreuth" von 1990 wird erzählt:

> „Von Ernst Bräunling wissen wir, dass er seinem Sohn, der bereits zwangsweise zur Waffen-SS einberufen worden war, sehr geholfen hat, aus dieser – ihm eindeutig antichristlich erscheinenden – Organisation wieder herauszukommen. Der Sohn erinnert sich an einen Gang mit dem Vater durch die Stadt am Morgen nach der Reichspogromnacht (der sogenannten „Reichskristallnacht") am 9.11.1938. Er hört noch das Knirschen der Glasscherben unter seinen Schuhen beim Passieren völlig zerstörter Geschäfte von jüdischen Besitzern und erinnert sich an einen Satz des Vaters: ‚Das wird Gott nicht ungestraft lassen.'"[61]

---

[58] Ebd., Zitate 25-27.

[59] *Salcia Landmann*, Erinnerungen an Galizien, München 1983, zit. nach Knaur Tb., 59 f.

[60] Interview im Deutschlandfunk am 23.9.2007 (Sendung „Zwischentöne") und *Gutman*, 163 f. (vgl. Anm. 14)

[61] Gott mehr gehorchen als den Menschen? 150 Jahre Baptistengemeinde Bayreuth im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, hg. v. *R. Bräunling / H. Stapperfenne*, Bayreuth 1990, 123.

Hans Dieter Osenberg schreibt in der Zeitschrift „Die Gemeinde", wie er als Neunjähriger die Pogromnacht in Düsseldorf erlebte:

> „... da sehe ich, was ich nie werde vergessen können. Zerbrochene Schaufensterscheiben, Geschäftsauslagen, Hausrat zu Bergen auf dem Bürgersteig ... aus den oberen Stockwerken der einzelnen Häuser werden Möbelstücke, Teile von Schränken und Klavieren herausgeworfen ... es ist, als ob alle Erwachsenen ... gelähmt sind und stumm ... Ich habe Angst..."[62]

Siegfried Schmal (1904-1974), Judenchrist und Baptistenprediger in Ostpreußen, wird nach der Pogromnacht von einem Gemeindeglied denunziert. Er wird von der Gestapo verhaftet und ins KZ Sachsenhausen gebracht. Paul Schmidt kann als Bundesdirektor der Baptisten durch Fürsprache beim Reichskirchenministerium seine Freilassung zum 1. Dezember erreichen mit dem Ziel, ihm die Ausreise nach Brasilien zu ermöglichen.[63]

In Nümbrecht im Oberbergischen zerstören in der Nacht vom 9. zum 10. November 1938 „uniformierte SA-Leute mit Beilen und Äxten" die Wohnungen alteingesessener jüdischer Familien. „Verstört und aufgeschreckt rennen die Nachbarn herbei. Schreckensbleich und entsetzt sehen sie ihre jüdischen Nachbarn weinend aus ihren Häusern kommen." Eine Augenzeugin berichtet,

> „wie Elfriede Horn, geb. Baltes, auf die SA-Leute zugeht. Hört noch, wie sie losschimpft: ‚Schämt ihr euch denn gar nicht!' Die Uniformierten schreien zurück, sie solle sich davonscheren, sonst werde sie über den Haufen geschossen. Elfriede Horn mutig darauf: ‚Dann schießt doch, ihr Feiglinge!' Anschließend wird der Judenfriedhof verwüstet..."[64]

Elfriede Horn war Mitglied der freien Brüdergemeinde „Niederbierenbach-Mühlen-Wülfringhausen"[65], die sich 1937 nach dem Verbot der „Christlichen Versammlung" dem „Bund der Baptistengemeinden" anschloss. Eine wahrhaft beherzte und mutige Frau.

In einer Artikelserie in „Die Gemeinde" von 1988 erinnert Walter Feldkirch an Prediger Adolf Pawlitzki (1877-1962), den „masurischen Bischof".[66] Pawlitzki erwähnt in seinen Lebenserinnerungen, „Gottes Führung in meinem Leben", den Novemberpogrom in Lyck, wo er zu der Zeit Prediger der 450 Mitglieder großen Gemeinde war, folgendermaßen:

> „Knapp 5 Wochen nach meiner Heimkehr von der Kur erlebten wir schreckliche Stunden, als am 28.10.1938 [!] die Synagoge in der Nacht

---

62 Die Gemeinde, 46/1976 (14.11.1976), Ein Kind erlebt die Kristallnacht, 5 f.

63 *Strübind*, 265 f., ²1995, 270 f.

64 Auszug aus einem Zeitzeugenbericht, der 1978 in der Oberbergischen Volkszeitung veröffentlicht wurde, zitiert nach *M. Höhn*, Vom Kohlenpott in die Schmalzgrube, 1985, 192 f.

65 *H. Weber*, Die freikirchliche Gemeindebewegung im Oberbergischen, o. O. 1982, 103 f.

66 Licht im Land der dunklen Wälder. Christuszeugen in Masuren, Die Gemeinde Nr.37/1988, 7.

abgebrannt, andere Gebäude und die jüdischen Wohnungen zerschlagen und verwüstet wurden. Da dies in ganz Deutschland geschah, fürchtete ich, die Strafe Gottes für unser Volk werde nicht ausbleiben."[67]

Die Niederschrift bald nach dem Krieg (1951) ist bemerkenswert. Beim genannten Datum des Pogroms handelt es sich wohl um einen Erinnerungsfehler. Erstaunlich ist auch das frühe indirekte Bekenntnis zur Mitschuld.

In der Gemeindefestschrift Oldenburg zum 150jährigen Jubiläum von 1987 wird die Frage gestellt:

„Wie erlebten die Geschwister die sogenannte ‚Reichskristallnacht'? Eine Schwester erinnert sich: ‚Ich kam am 10. November 1938 mit meiner Mutter an der brennenden Synagoge vorbei. Wir waren erschüttert. Meine Mutter weinte und sagte: ‚Kind, das lässt Gott nicht ungestraft zu, dass man das mit den Juden gemacht hat.' ... In einigen Familien war man über bewusst gewordenes Unrecht empört. Mancher hat sich auch ‚keine Gedanken darüber gemacht, was der gelbe Stern eigentlich bedeuten sollte', so berichtet ein damals neunzehnjähriger Bruder. Erst die Zerstörung der Synagoge ließ ihn fragen. Sein Vater erklärte: ‚Ich weiß auch nicht, warum Hitler das macht, aber in der Bibel steht, dass Gottes Volk zerstreut wird in alle Lande und verfolgt wird, bis sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.' Damit gab er sich zufrieden und viele ... andere in der Gemeinde auch ... Damals ahnte noch keiner, was daraus entstehen würde."[68]

Aus den Worten spricht Erschrecken und Empörung auf der einen, aber auch Ratlosigkeit auf der anderen Seite.

Die Gemeinde Berlin-Charlottenburg berichtet in ihrer Gemeindechronik von 1998:

„Bei den organisierten Gewaltaktionen gegen Juden und jüdische Einrichtungen in der sogenannten ‚Reichskristallnacht' wird in nächster Nähe der Friedenskapelle die liberale Synagoge von 1890 in der damaligen Schulstr. 7 – heute Beheimstrasse 11 – geplündert und angezündet. In den Rückblicken und dem Jahresbericht der Gemeinde wird allerdings mit keinem Wort auf dieses Ereignis hingewiesen oder angedeutet, wie diese Gewaltaktion erlebt und beurteilt wurde. So muss es ungeklärt bleiben, ob in den Worten, die man vermisst, Gleichgültigkeit oder betroffenes Schweigen zum Ausdruck kommt."[69]

Gab es nur ratloses Schweigen oder doch ein Wort zur Judenfrage, aber nicht öffentlich?

---

[67] Das Originalzitat aus den Lebenserinnerungen stellte mir Reinhard Pawlitzki zur Verfügung.

[68] Sendung und Weg. 150 Jahre EFG Oldenburg 1837-1987, 35 f.

[69] Kirche im Hof – Gemeinde für Menschen. 100 Jahre illustrierte Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Berlin-Charlottenburg, (Text *Dr. Frank Woggon*), Berlin 1998, 42. Die Chronik und die bibliographischen Angaben stellte mir Frank Spielmann, Ältester der Gemeinde Berlin-Charlottenburg, zur Verfügung.

Reaktionen von Baptisten im Ausland

Im baptistischen Ausland allerdings muss es heftige Reaktionen gegeben haben. Andrea Strübind schreibt, dass das Novemberpogrom „in den baptistischen Kreisen des Auslandes Entsetzen und Empörung über die NS-Herrschaft in Deutschland auslöste. Amerikanische Baptisten verweigerten daraufhin die Unterstützung für die Donauländer-Mission ... ‚Der Stimmungsumschlag sei sehr stark', berichtet Schmidt über die amerikanische Schwesterkirche Anfang Dezember 1938."[70]

Offensichtlich ist ein Artikel von Hans Luckey vom 20.1.1939 in der März-Ausgabe des „Hilfsboten" eine Antwort darauf. Was er unter der Überschrift „Zur Lage im Weltbaptismus" ausführt, hat Andrea Strübind ausgewertet.[71] Zur Themenstellung dieses Aufsatzes könnte folgendes hinzugefügt werden. Hans Luckey verteidigt unverhohlen das erstarkte neue Groß-Deutschland. Er erwähnt, dass Ungarn sich „für den Antisemitismus" entschieden habe, also gegen den angelsächsischen Einfluss, weist die „ermüdende Polemik gegen die Diktaturen" sowie die „feindseligen Urteile über die deutsche Erhebung" zurück, und meint, „dass echte, gesunde Ideale den Weg aus der Zersetzung weisen, will man noch immer nicht wahrhaben."[72]

Bewunderung des neuen Deutschlands paart sich mit einer Anlehnung an den Geist des Antisemitismus. Denn für den Antisemitismus gilt, jüdischen Einfluss zurückzudrängen, sei der Weg aus der Zersetzung. Von Scham und Betroffenheit über die Synagogenbrände keine Spur. Sie werden mit Schweigen übergangen.

In Herford soll ein Feuerwehrmann, Mitglied der örtlichen Baptistengemeinde, das Löschen der Synagoge durchgesetzt haben. Aber das ist nur ein vager Hinweis, der sich bisher nicht verifizieren ließ.[73]

Baptisten kaufen Synagogen

Hier ist nun über Synagogenkäufe in Ostpreußen, die Ereignisse beim Pogrom und die Folgen zu berichten. „Im Rückblick erscheint es beschämend", so Andrea Strübind, „dass vier Tage vor dem Pogrom über günstige Kaufverhandlungen von Synagogen berichtet wurde."[74] In den Akten der Bundesleitung[75] findet sich der Hinweis: „An manchen Orten kommt es zu Verhandlungen über den Kauf von Synagogen. Günstig konnte in diesen Tagen die Synagoge in Mehlsack gekauft werden. In Rastenburg

[70] *Strübind*, ²1995, 277.
[71] Ebd., 277 f.
[72] Hilfsbote, Heft 3, 1939, 53 f.
[73] Mitteilung von Frank Fornacon vom 12.10.2007.
[74] *Strübind*, 271.
[75] Oncken-Archiv Elstal.

und Braunsberg sind Kaufverhandlungen im Gange."[76] Nach dem Pogrom stellt sich die Situation so dar:

> „In Ostpreußen hatten drei unserer Gemeinden Synagogen günstig erworben. Von diesen dreien wurde die in Osterode wie alle andern zerstört, die in Mehlsack brannte nicht, aber sie wurde innen demoliert. Die bereits von uns bezogene und etwas umgeänderte Synagoge in Sensburg blieb verschont. Die Brüder in Osterode versuchen jetzt, die bereits geleistete Bezahlung zurückzuerhalten. Das dürfte wohl auch gelingen."[77]

> „Der Ankauf von Synagogen hat durch die letzten Vorgänge eine entscheidende Unterbrechung erfahren ... Die von der Gemeinde bereits erworbene Synagoge in Osterode Ostpreußen verfiel dem gleichen Schicksal wie alle übrigen. Es sind Schritte unternommen worden, um das bereits bezahlte Kaufgeld zurückzubekommen."[78]

Andrea Strübind hat im Bundesarchiv Potsdam auch den Schriftwechsel gefunden, den Paul Schmidt zur Rückerstattung des Kaufpreises mit dem Reichskirchenministerium führte.[79] Nach Ausweis der Akten wurde die Rückerstattung schließlich abgelehnt. Durch die Erinnerung einer Zeitzeugin[80] können die Vorgänge etwas weiter erhellt werden.

Ein widerständiger Baptistenprediger

Baptistenprediger in Osterode[81] war zu dieser Zeit Walter Schmidt (1901-1984)[82] Aus den Erinnerungen der Zeitzeugin spricht noch die Aufregung und Bedrohung in der Familie wegen der Ereignisse. Die Synagoge brannte, aber die Feuerwehr wurde wieder weggeschickt. Betrunkene Parteileute warfen Kultgegenstände hinaus. Da ein Kaufvertrag bestand und schon eine Anzahlung geleistet war, beschwerte sich Baptistenprediger Walter Schmidt bei der Kreisleitung. Er wurde jedoch angebrüllt und ihm ein „böses Nachspiel" angedroht. Im Ruhestand in Rotenburg/Fulda schrieb er eine Leserzuschrift an die „Osteroder Zeitung", einem halbjährlich erscheinenden Heimatblatt „Zum Ende der Synagoge in Osterode"[83]. Darin führt er aus:

---

[76] Kurzbericht Oktober 1938 (4.11.38).

[77] Kurzbericht Bundeshaus, An die Mitglieder der BL, Berlin 24.11.1938.

[78] Kurzbericht November 1938 (9.12.38).

[79] *Strübind*, 271, Anmerkung 64.

[80] Zeitzeugen-Interview mit Hildegard Müller, geb. Schmidt, Kassel 12.6.2002 (Oncken-Archiv).

[81] Über Osterode allgemein aber auch über das kirchliche und jüdische Leben, sowie die Pogromnacht berichtet *K. Bürger* in: Kreisbuch Osterode Ostpreußen, hg. v. der Kreisgemeinschaft Osterode Ostpr., Osterode a. Harz 1977, darin über „Die jüdischen Mitbürger" (592-600), die Baptisten finden Erwähnung unter „Sekten und Glaubensgemeinschaften" (603 f.).

[82] Nachruf in: Die Gemeinde 27/1984, 13 f.

[83] Folge 56, November 1981, hg. v. Kreisgemeinschaft Osterode Ostpr., *Bürger*, 483. Eine Kopie dieser Zuschrift erhielt ich vom Sohn Eberhard Schmidt, Hamburg, mit

„Im Jahre 1936 kam ich als Pfarrer der Baptistengemeinde nach Osterode, die in der Fließstr. 3 ihre Kapelle hatte. Im Jahre 1937 oder 1938 entschloss sich die Gemeinde, die Synagoge zu kaufen. Der größte Teil der Juden hatte Osterode verlassen, bis auf eine Familie, die Familie Markus. Wir haben mit Herrn Markus auch einen Kaufvertrag abgeschlossen. Der Kaufpreis ist mir nicht genau in Erinnerung ... 50 % als Anzahlung [wurden] von uns an den Zentralrat der Juden in Berlin überwiesen. Zum Kauf haben wir die Genehmigung vom Kreisleiter und auch vom Gauleiter Erich Koch eingeholt. Beide haben uns die Genehmigung schriftlich erteilt. Trotzdem wurde die Synagoge in jener Nacht vom 9. zum 10. November 1938, in der Kristallnacht, angesteckt. Ich kam am Morgen gegen 8 Uhr zur Brandstelle ... Da fragte mich der Kreisleiter: ‚Herr Pfarrer, wer hat nur die Synagoge angesteckt?' Darauf antwortete ich: ‚Das haben Sie getan!' Ich habe es wohl recht deutlich gesagt, so dass alle Anwesenden und auch der Sturmbannführer [?] es hörten. Der erwiderte darauf: ‚Wir lassen den Kerl einsperren.' Darauf entgegnete ich: ‚Dann werden Sie mit eingesperrt, denn Sie sind Brandstifter.' Das war wohl zuviel gesagt, denn ich wurde verschiedene Male, fast jeden zweiten Tag, vor die Gestapo beordert ... Im Jahre 1939 wurde das Synagogen-Grundstück versteigert. Die einbezahlte Summe haben wir in den ersten Kriegsjahren zurückbekommen. Gleich zum Beginn des 2. Weltkriegs wurde ich einberufen, kam aber schließlich heil und gesund aus englischer Gefangenschaft nach Hause, und zwar in unsere Heimat Hamburg."

Walter Schmidt muss als widerständiger Baptistenpastor gelten. In den Verhören blieb er standhaft, manchmal musste er stundenlang stehen. Einmal, so berichtet die Zeitzeugin, wurde er auch dem gefolterten Judenvorsteher Herrn Markus gegenübergestellt. Baptistenpastor Schmidt bestritt energisch die zynische Aussage, die Juden hätten selber die Synagoge angesteckt. Die Gestapo drohte ihm Konsequenzen an. Als Folge seines mutigen Auftretens wurde er als einer der ersten bei Kriegsbeginn zum Fronteinsatz eingezogen und nie befördert. Das war für einen siebenfachen Familienvater ganz ungewöhnlich. Die Eingabe der Ehefrau gegen die Einberufung wegen der großen Familie wurde abgelehnt.[84] Er sei „politisch unzuverlässig." Er wehrt sich erfolgreich gegen die Teilnahme an Partisanenerschießungen. Zuletzt war er im Rückzug der Wehrmacht beim Sprengkommando. Aus englischer Kriegsgefangenenschaft wurde er bald entlassen. Zunächst fand er einen Job als Übersetzer. Als er später wieder in den Gemeindedienst zurückkehren wollte, wurde ihm dies aus heute nicht mehr ersichtlichen Gründen vom Bund verwehrt. Erst aufgrund der Fürsprache von Herbert Wieske und Johannes Rockel, kam er wieder auf die Predigerliste.

Brief vom 26.6.2002. Diese konnte erst nach langwierigen Recherchen dem Osteroder Heimatblatt zugeordnet werden.

[84] *Friedrich Sondheimer* schreibt in seinen Lebenserinnerungen „Erlebnisse mit Gott und Menschen", Kassel 1958, 146: „Der Zweite Weltkrieg war ausgebrochen. Wegen meines Kinderreichtums wurde ich nicht an die Front geschickt, sondern als Bahnschutzmann eingesetzt." Er berichtet von vielen Auseinandersetzungen mit Behörden und Gestapo, 92-97 u. 145-159, die Pogromnacht erwähnt er nicht.

Offen muss bleiben, ob der Kaufpreis der Synagoge tatsächlich zurückerstattet wurde. Aus den von Andrea Strübind gefundenen Dokumenten geht das nicht hervor. Der Kaufvertrag datiert vom 19. August 1938 und die Kaufsumme betrug 8500 Reichsmark. Eine Anzahlung in Höhe von über 50 % wurde an den Preussischen Landesverband jüdischer Gemeinden Berlin-Charlottenburg durch die Dresdner Bank überwiesen. In seinem ganz staatsloyalen Brief an das Reichskirchenministerium beruft sich Paul Schmidt auf das bereits genannte Gesetz über den Einsatz des jüdischen Vermögens und erwähnt, dass die Synagoge „in den bekannten Novembertagen durch Feuer zerstört" wurde. Die Zahlenangaben in der Erinnerung von Walter Schmidt sind nicht mehr genau.

In der Erzählung der Zeitzeugin wird noch ein anderer widerständiger Baptistenpastor erwähnt. Es ist Wilhelm Krause (1905-1970), Gemeinde Nordenburg. Er wurde denunziert, verurteilt und saß von 1940-1945 in Haft.[85]

Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden

Paul Schmidt erwähnt kurz nach dem Pogrom, die „sehr wenigen nichtarischen Mitglieder in unseren Gemeinden."[86] Was weiß man über sie und wie viele gab es tatsächlich?

Über judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden schreiben Günter Balders[87] und Andrea Strübind.[88] Auch Hans-Joachim Leisten erwähnt in seiner gründlichen Studie der Gemeindefestschriften mindestens neun Judenchristen.[89] Vorbildlich sind einige wenige Lebensgeschichten dieser Mitglieder dokumentiert z. B. Prediger Johannes Brückner, dessen Frau jüdischer Abstammung war[90] (Chemnitz, später Potsdam und Lauban/Schlesien), Josef Halmos[91] (München, judenchristlicher Märtyrer, 1876-1943) und Elly Krimmer[92] (Bremen, judenchristliche Märty-

---

[85] *Strübind*, 289, und Kurzbericht Bundeshaus September 1940 (4.10.40) (Oncken-Archiv Elstal): „Gegen Prediger Krause ist das Urteil des Sondergerichts ergangen. Er wurde zu 4 Jahren Gefängnis verurteilt." Über ihn berichtet eine Zeitzeugin aus Eisenach, die 1939 als 15jährige in Osterode getauft wurde, er habe einem Offizier der Waffen-SS die kirchliche Trauung mit einer Baptistin verweigert (Gespräch am 13.12.2007).

[86] Kurzbericht November 1938 (9.12.38), vgl. *Strübind*, 268, 269, 271.

[87] *Balders*, 101 ff.

[88] *Strübind*, 260 ff.

[89] Vgl. Anmerkung 55; vgl. auch *Ulrich Marks*, Deutsche Baptisten zwischen Kreuz und Hakenkreuz, Kassel 1989,170-175.

[90] Festschrift Chemnitz 1994, bes. 48-52; *Strübind*, 266 f.; allerdings nur für die Zeit in Chemnitz.

[91] Zwischen Himmel und Erde. Festschrift 100-jähriges Jubiläum der EFG München, 2002, 113-117; *Harald Schultze / Andreas Kurschat* (Hg.), Ihr Ende schaut an... Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006, 645-646 (Andrea Strübind).

[92] Vierseitige Dokumentation von *Friedrich Kleibert*, Bremen 22.10.2007.

rerin, 1885-1942). Siegfried Schmal (1904-1974, seit Januar 1939 in Brasilien) ist als judenchristlicher Pastor zu nennen. Judenchristliche Mitglieder waren auch Friedrich Halmos[93] (1906-2000) und Martin Hartstein[94] (Kassel, Jg. 1877). Auch die beiden Judenmissionare Naphtali Rudnitzky[95] und Moses Richter[96] sollten nicht unerwähnt bleiben. Schließlich ist hinzuweisen auf das judenchristliche Ehepaar Israel und Eugenia Moran, das bis September 1938 in Berlin eine judenchristliche Gemeinde sammelte. Sie waren 1927 von einer judenchristlichen Missionsgesellschaft in London nach Berlin ausgesandt worden.[97] Julius Katz, ein judenchristliches Mitglied der Gemeinde Berlin-Weißensee wurde am 30.1.1938 in die Mildmay Missionsgemeinde Berlin entlassen[98]. Hinweisen kann man auch auf die Baptistengemeinden in Warschau und Lodz. Beide hatten eine judenchristliche Station.[99] Neben der Ausgrenzung judenchristlicher Mitglieder gab es auch Hilfe für die Opfer. Solche mutige und nicht selbstverständliche Hilfe für Judenchristen wird erwähnt in den Festschriften der Gemeinden Hamburg-Grindelallee (1984), Berlin-Tempelhof (1987) und Kassel-Möncheberg (1997).[100] In einem noch unveröffentlichten Vortrag[101] vom März 2005 nennt Andrea Strübind als Forschungsdesiderate: judenchristliche Mitglieder und Amtsträger erfassen, Dokumentation der

---

93 Festschrift Kassel-Möncheberg 1997, 66, (Text, Anmerkungen von 1998, Hinweis und Brief, 16.12.07, von Günter Schmidt, Vellmar.) F. Halmos war Sohn von Josef Halmos, vor 1945 teils in Kassel-Bettenhausen interniert, teils von einer baptistischen Familie in Kassel-Oberzwehren in ihrer Eisenwarenhandlung beschäftigt. Er verstarb am 2.3.2000 in Weltersbach (Mitteilung der Stieftochter Ruth Tabel).

94 Hinweis von Günter Schmidt, ebd.

95 *R. Hentschel*, Europäische Judenmission – Naphtali Rudnitzky, in: FF 2000, 387-401.

96 *R. Fleischer*, Begegnungen von Baptisten und Juden in Südosteuropa. Das Leben des Judenmissionars Moses Richter (1899-1967) – Von Kischineff nach London, in: FF 1998, 205-229.

97 Näheres über sie bei *Strübind*, 261, 266.

98 *Fleischer*, FF 1998, 215.

99 Siehe *R. Kluttig*, Geschichte der deutschen Baptisten in Polen von 1858-1945, Winnipeg 1973, 287-291 und *F. Fornacon*, Vier Kapitel baptistischer Judenmission, in: Die Gemeinde 24/1984, 5 f.

100 150 Jahre Oncken-Gemeinde, Hamburg 1984, 53-55; Festschrift zur 150-Jahrfeier der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Tempelhof, 1987 (Hinweis von Hans-Joachim Leisten); Wenn eure Kinder später einmal fragen. Festschrift Kassel-Möncheberg, 1997, 66 (Text: *Günter Schmidt*). Eine ergreifende Schilderung der Hilfe für jüdische Mitbürger durch Baptisten in der Ukraine findet sich in: *Mordecai Paldiel*, Sie schützten die Juden. Geschichten von Menschen, die Juden vor dem Holocaust retteten, Sprockhövel 2005, 57, 62 und besonders 197 f. (Original: Sheltering the Jews, Minneapolis 1996).

101 Freikirchen und die Juden im „Dritten Reich." (Tagung des Vereins für Freikirchenforschung in Erzhausen). Jetzt veröffentlicht: *A. Strübind*, Wir Christen unter Zuschauern. Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur, in: Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, hg. von *Katarzyna Stoklosa / Andrea Strübind*, Göttingen 2007, 113-139.

Hilfe, Erfassung der Opfer und eine Gedenkkultur entwickeln. Hier liegen noch Aufgaben für die Zukunft.

Noch einmal: Judenfrage und Antisemitismus in baptistischen Äußerungen

Zum Schluss soll ansatzweise der Frage nachgegangen werden, inwieweit Baptisten in ihren schriftlichen Äußerungen zur sogenannten „Judenfrage" in den Geist des Antisemitismus verstrickt waren. Dazu liegen bereits Untersuchungen vor.[102] Die Artikelserie von Arthur Bach im „Hilfsboten" von 1933 („Der Christ und die Judenfrage")[103] wird ausgewertet von Strübind[104] und Heinrichs.[105] Israel ist zwar bleibend erwählt, aber es wirkt „zersetzend und vergiftend". Darum

> „lautet die Forderung an den Christen: Überwindung des jüdischen Geistes durch den Geist des echten Evangeliums. Setze jüdischem Mammonsgeist den Geist evangelischer Du-Verantwortung entgegen, jüdischem Materialismus echten Gottesglauben, jüdischer Entsittlichung männliche Kraft und Zucht."[106]

Friedrich Wilhelm Simoleit (1873-1961) rechtfertigte in einem Vortrag in USA vom Dezember 1933 Maßnahmen gegen Juden in Deutschland:

> „Gerade von den guten Elementen unter den Juden wird tief bedauert, dass ein so großer Teil dieses erwählten Volkes geistig so tief gesunken ist ... Kein Mensch und auch kein Christ in Deutschland beklagt, dass dieses verbrecherische Gesindel aus dem Land gejagt wurde."[107]

Wie sehr die „Judenfrage" die Gemeinden beschäftigte und nicht zur Ruhe kommen ließ, zeigen weitere Artikel, Predigtvorträge und Bibelstudien, die bis 1940 erschienen sind.

Johannes Mundhenk (Jg. 1909)[108] veröffentlicht im „Hilfsboten" von 1939 einen Predigtvortrag mit dem Titel „Die Bibel und das Judenproblem."[109] Er führt aus, sie seien „das merkwürdigste, interessanteste, aber auch fluchbeladenste Volk der Erde", und zwar durch ihren Abfall von Gott und ihre dauernde Untreue. Die Geschichte Israels sei „eine Ge-

---

[102] *Wolfgang E. Heinrichs*, Heilsbringer und Verderber. Freikirchliche Ansichten über Juden zu Beginn des 20. und im 19. Jahrhundert, in: FF 2005/06, 18-44, bes. 19 f.: „Waren Freikirchen damit ‚antisemitisch'?" und 20-28: „Freikirchliche Äußerungen zu den Juden im Jahre 1933"; vgl. auch *U. Marks*, Deutsche Baptisten, 175-178.

[103] Hilfsbote 5-7 (Mai-Juli) 1933, 108-112, 129-133, 150-157.

[104] Ebd., 261-263, Zitat 261: „zahlreiche antisemitische Vorurteile und Verleumdungen."

[105] Ebd., 26 f.

[106] *Bach*, 152, 156.

[107] Ausgewertet von *Strübind*, 266 und *Astrid Giebel*, Glaube, der in der Liebe tätig ist, Kassel 2000, 207.

[108] Lehrer am Predigerseminar der Baptisten in Hamburg für Kirchengeschichte und Neues Testament von 1946-1951 (Festschrift 100 Jahre Theologisches Seminar, Wuppertal / Kassel 1980, 141, 144).

[109] Hilfsbote 1939, H. 2, 27-32.

schichte der Treulosigkeit und des Abfalls". Nach der babylonischen Gefangenschaft sei es einerseits „gründlich geheilt", aber andererseits sei „der Geist der Pharisäer und des Talmud" entstanden. Neben edlen Gestalten entwickelte sich

> „Spitzfindigkeit und Heimtücke und dazu die tiefe Verachtung der ‚gojim' ... Äußerlich waren sie gesetzestreu, innerlich aber voll Gift ... Sie haben zweifellos grausame Verfolgungen durchgemacht, die schlimmsten in Spanien durch die Jesuiten. Was ihnen heute in Deutschland geschieht, ist dagegen nur wie ein Kinderspiel."

Weiter führt er aus, sie hätten viel Schuld auf sich geladen und „viel Gift" sei „von ihnen ausgegangen, welches ... das Gegengift des Antisemitismus schon in alten Zeiten und noch heute erzeugte." Ihrem Glauben hätten die meisten entsagt. Einst sei Israel das erwählte, heute aber das verworfene Volk und stehe darum unter dem Fluch. Den Grund dafür sieht Mundhenk im Abfall von Gottes Bund, ihre Hauptschuld in der Verwerfung Christi. Warum das so kommen musste, sei ein Problem, das wir nicht durchschauen. Zur Frage der Zukunft Israels führt er aus, Israel werde „ein Fluch bleiben und ein zersetzendes Gift, bis dass Christus kommt." Niemand könne die Judenfrage lösen. Erst wenn Christus kommt, werde sich der Rest Israels bekehren. Bei Gott sei das möglich. Und dann werde Israel zum Heil der Nationen werden. Auch die Sammlung im Land ihrer Väter werde mit den „endgeschichtlichen Vorgängen" erfolgen. „Was Israels Schicksal war, kann auch unseres sein." Darum schließt der Predigtvortrag mit der Warnung vor dem Abfall von Gott und dem missionarischen Auftrag: „deshalb erflehen wir für unser Volk, dass es den lebendigen Gott annehme."

Bei der Charakterisierung Israels werden wieder erschreckend viele Stereotype des modernen Antisemitismus aufgenommen. Aber eine Lösung des Judenproblems wird nicht vom Staat erwartet sondern allein von Gottes Gnade bzw. dem wiederkommenden Christus. War die Verbrennung der Synagogen „nur wie ein Kinderspiel?" Die Pogromnacht bringt keine Wende im Denken über Israel. Wenn ein Teil des Volkes untergeht, so liegt es am Volk selbst, das seinen Erlöser verworfen hat. Vor einem fluchbeladenen Volk erschrickt man, aber man hilft ihm nicht. Die Problematik des Fluchgedankens ist erst im Nachhinein, zu spät, erkannt worden.

Inhaltlich weiter führt eine Bibelstudie von Friedrich Rockschies (1875-1945).[110] Rockschies, Baptistenprediger in Bremen, Königsberg und Berlin, seit 1930 Mitglied der damaligen Bundesleitung, seit 1936 ihr Vorsitzender, legt das Matthäuswort aus: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder." Er versteht es als Selbstverfluchung des Volkes. „Es wollte den Fluch und der ist ihm auch geworden." Dieser kommt als Gericht

[110] Ein Volk im Selbsturteil. Matth. 27,25, in: Wort und Werk. Zeitschrift für den Dienst am Evangelium und an der Gemeinde, hg. v. d. Vereinigung Evangelischer Freikirchen, H. 3, März 1940, 49-51 (Schriftleiter Hans Luckey).

über das Volk. Es hat sich „für seinen Untergang entschieden." Die Erfüllung des Fluches sieht er in der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr., in den sieben Kreuzzügen und in der schrecklichen Zeit der Inquisition. „Die Juden haben ihren Messias verworfen, darum hat sie auch Gott verworfen." Aber, und das ist ein neuer Gedanke, „es ist in der Menschheit eine gemeinsame Schuld ... wir alle, die wir in Adam gesündigt haben, tragen Schuld ... wir haben auf Golgatha Jesum gekreuzigt ... wir müssen uns auch unter das Selbsturteil stellen ... auch wir kennen Gottes Gerichte." Neben der schrecklichen Bedeutung des Selbsturteils, gäbe es eine zweite herrliche Bedeutung. „Auf Gnade bezogen und als Gebet vor Gott gesprochen, kann es eine selige Heilsbedeutung haben." Er fährt fort: „Diese Bitte hat die jüdisch-christliche Pfingstgemeinde in einer ganz anderen Selbsterkenntnis ... ausgesprochen und das Blut Jesu als rettende Macht ... erlebt." Damit nimmt Rockschies zum Teil wenigstens die neuere Exegese vorweg, z. B. bei Franz Mussner, dem katholischen Exegeten, in seinem „Traktat über die Juden." Nimmt man die Katastrophe des Jahres 70 als Erfüllung der Selbstverfluchung

> „dann wäre [aber] das Kreuzesblut Jesu nicht als Erlöserblut, sondern als Rächerblut gesehen, was der Soteriologie des Neuen Testaments widerspricht ... Auch Israel steht bleibend unter dem Kreuz und Jesu Blut sühnt auch seine Schuld, wie groß sie auch sein mag. Jesus starb nicht bloß für die Heiden, sondern für alle Menschen. Er ist das ‚das Lösegeld für alle' (1. Tim 2,6), ob Juden oder Heiden." [111]

Bei Rockschies treten die Stereotype des modernen Antisemitismus vom zersetzenden Gift Israels zurück. Er schließt seine Auslegung mit dem eschatologischen Ausblick auf Sacharja 12,10 und Römer 11: „Wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist und sie den sehen werden, den sie gestochen haben. Dann ist der Fluch restlos aufgehoben, er wird in Segen verwandelt werden."

Schließlich ist noch auf Hans Luckey hinzuweisen. Ein kurzer Bericht von ihm über „Heiliges Land und hohe Politik"[112] in der gleichen Zeitschrift, in der die Bibelstudie von Rockschies erschien, enthält gegen Ende die Sätze:

> „Der gegenwärtige Krieg Alljuda's [!] gegen das Großdeutsche Reich hat eine völlig veränderte Lage gebracht: England braucht die Araber bei seinem Interessenkampf im vorderen Orient, und das Judentum benötigt die Mittel des Empire zur Sicherung seiner Weltgeltung. Mit dem Sieg der deutschen Waffen aber wird dieses traurige Kapitel englischer Kolonialpolitik sicher eine ganz andere Wendung nehmen. 28. Februar 1940. Hans Luckey."

---

[111] *Franz Mussner*, Traktat über die Juden, München 1979, 305-310, Zitat 309; vgl. auch ThBeitr 1/2003, 8, wo weitere Literatur genannt wird, u. a. *K. Haacker*, Sein Blut über uns, in: Kirche und Israel, 1986, 47-50; vgl. auch die ergreifende Antwort des Judenchristen Heinz David Leuner auf dem Kirchentag in Dortmund 1963, in: Das gespaltene Gottesvolk, hg. v. *H. Gollwitzer / E. Sterling*, Stuttgart 1966, 48 f: „...das Blut Jesu Christi (kommt) nach der Auffassung des NT zur Vergebung und zur Versöhnung über den Menschen, nicht zur Rache und zur Vergeltung!"

[112] Wort und Werk, H. 5, Mai 1940, 105.

Hier finden wir wieder die Begeisterung für das erstarkte Deutschland und das antisemitische Vorurteil über das jüdische Streben nach Weltgeltung. Dass nicht das deutsche Reich sondern das Judentum einen Krieg führt, ist aus heutiger Sicht eine kaum mehr verständliche Erklärung und Rechtfertigung .

Damit bleibt die kleine Bibelstudie von Rockschies einzigartig in ihrem Versuch, den Antisemitismus und die Rede vom Fluchjudentum mit biblischen Argumenten zurückzudrängen. Wie schwer diese Überwindung war, zeigt die Tatsache, dass kein geringerer als Julius Schniewind in seinem Matthäuskommentar von 1937[113] ganz selbstverständlich das Matthäuswort als „Selbstverfluchung Israels (V. 25)" deutet und schreiben kann: „Israel aber nimmt die alleinige Schuld an Jesu Tod auf sich." Nimmt man die Notizen von Hans Luckey vom 12.11.1941[114] (Judenverfolgung als „blutiges Drama") dazu, dann hat nicht die Pogromnacht sondern erst der Beginn des Krieges gegen die Sowjetunion (Juni 1941) mit möglicherweise beunruhigenden Nachrichten über die Erschießung von Juden hier ein Erschrecken und allmähliches Umdenken bewirkt.

Die Verbreitung des kirchlichen und modernen Antisemitismus

Wie stark der Antisemitismus verbreitet war, zeigen Äußerungen von Kirchenführern und Theologen. Es ist zu unterscheiden: der Jahrhunderte alte kirchliche Antisemitismus (Antijudaismus) vom Fluchjudentum, das seinen Messias verworfen hat und der moderne Antisemitismus, der in Deutschland mit dem Wirken des Berliner Hofpredigers Adolf Stoecker einsetzt und von der minderwertigen jüdischen Rasse spricht. Wenn sich die Deutschen auf ihre eigenen nationalen und christlichen Werte besinnen, „dann – so Stoecker – ist die Judenübermacht mit einem Male aus."[115] Das Judentum behindere nicht nur, sondern bekämpfe die Grundlagen und Werte des Kaiserreichs. Darum sei es zwingend geboten, sich nicht nur vom Judentum abzugrenzen, sondern es aus der deutschen Gesellschaft auszugrenzen. Denn das Judentum sei darauf aus, „das nationale Leben der Völker zu untergraben, sie materiell und geistig zu beugen, sie zu beherrschen." So und noch schlimmer lauten die Parolen des antisemitischen Agitators, mit denen die Massen beeinflusst werden. „Er distanzierte sich nie eindeutig und öffentlich von den russischen Pogromen von 1881", stellt Martin Greschat in seiner Studie über Stoecker fest. Und er erklärt die Breitenwirkung dieses modernen Antisemitismus damit, dass der kleine Mittelstand durch Industrialisierung und Wirtschaftskrise in Not und Orientierungslosigkeit geraten war. „Der Antisemitismus gewann so in diesen Bevölkerungskreisen den Rang einer Gesellschafts-

[113] NTD 2, Göttingen 1937, 261 f.

[114] *Strübind*, 273 u. 301.

[115] Darstellung nach *M. Greschat*, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: Antisemitismus, 27-51, Zitate 31, 33 u. 35.

theorie, anhand derer man sich schlicht orientieren konnte über das, was gut und was böse war." Und er legt dar, wie die Gedanken Adolf Stoeckers (1835-1909) auch die Bischöfe Theophil Wurm (1868-1953)[116], Hans Meiser (1881-1956)[117] und Otto Dibelius (1880-1967)[118] prägten. Das macht die ambivalente Haltung Wurms in seinem Brief nach der Pogromnacht verständlich. Eine ähnlich ambivalente Haltung finden wir bei Meiser. Einerseits sollten die Christen den von Gott Verfluchten in Liebe begegnen und „sich schützend vor die Juden stellen",[119] andererseits hätten sich die Juden durch „Rücksichtslosigkeit und Skrupellosigkeit" bereits „den Löwenanteil an unserem Volksvermögen gesichert."[120] Darum müssten sie aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt werden. Und Bischof Dibelius schrieb 1928:

> „Ich habe mich trotz des bösen Klanges, den das Wort vielfach angenommen hat, immer als Antisemiten gewusst. Man kann nicht verkennen, dass bei allen zersetzenden Erscheinungen der modernen Zivilisation das Judentum eine führende Rolle spielt."[121]

Auch der feinsinnige schwäbische Theologe Adolf Köberle (1898-1990)[122] sowie der lutherische Dogmatiker Paul Althaus (1888-1966)[123] sind nicht frei von diesem antisemitischen Geist. Damit konnte man der NS-Ideologie nur schwer Widerstand leisten.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) konnte noch 1933 schreiben, dass Israel unter dem Fluch stehe.[124] Erst 1938 kommt es bei ihm zum Umdenken. Und Karl Barth (1886-1988) hat ebenfalls erst im Dezember 1938 den Antisemitismus als „Sünde" bezeichnet, wohl unter dem Eindruck der Pogromnacht. Sie waren jedoch unter den Theologen die Ausnahmen.

Baptisten sind gewiss nicht die Speerspitze antisemitischer Propaganda gewesen, aber sie leben beeinflusst davon in diesem Kontext und spiegeln ihn wieder.

Warum gab es so wenig Solidarität mit den verfolgten Juden?

Als Antworten werden gegeben: die Obrigkeitstreue[125], die Zwei-Reiche-Lehre, die besagt, dass die Gemeinde nicht in das Gebiet des Staates ein-

---

[116] *Greschat*, 38 f.; Th. Wurm war Ratsvorsitzender der EKD nach 1945.
[117] Ebd., 39-41.
[118] Ebd. 41-44.
[119] Ebd., 40.
[120] Ebd., 41.
[121] Ebd., 43.
[122] *Gerlach*, 33 f.
[123] Ebd., 75 ff. mit weiterer Literatur.
[124] *D. Bonhoeffer*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, München 1958, 49 f.
[125] Noch nach dem Krieg schreibt Paul Schmidt rechtfertigend: „... die positive Stellung zu Römer 13 sollte klar und ungebrochen in jeder politischen Situation durchgehalten werden. Sie bleibt die einzig mögliche Haltung [!] in jeder politischen Situation..." BL-Sitzung 22.11.1945 in Velbert (Allgemeine Übersicht), (Oncken-Archiv).

greifen dürfe, die Angst im totalen Staat und der latente und offene Antisemitismus in seiner alten, kirchlichen und modernen Gestalt. Das theologische Nachdenken und die Überwindung des Antisemitismus hat in der Evangelischen Kirche erst allmählich in den 50er Jahren eingesetzt[126]. Es reicht nicht aus, den Judenhass durch Liebe zu ersetzen. Damit ist der Antisemitismus theologisch nicht reflektiert und keine Neubesinnung eingeleitet. Es ein Irrtum zu meinen, dem Antisemitismus durch die Nichtbeteiligung am Hass zu entgehen.

Wie sah das theologische Nachdenken über das Judentum und die Umkehr im deutschen Baptismus nach 1945 aus?

In den ersten Stellungnahmen nach dem Krieg kommt die Judenverfolgung nicht vor. Nicht im Rechenschaftsbericht von Paul Schmidt vor dem Bundesrat in Velbert im Mai 1946[127], nicht in der von der Bundesleitung (BL) unterdrückten Gegenschrift von Jakob Köbberling (1911-2005)[128], nicht im Entwurf eines Schuldbekenntnisses von Johannes Schneider (1895-1970)[129], aber im Schuldbekenntnis von Friedrich Wilhelm von Viebahn (1878-1958), Mitglied in einer Brüdergemeinde.[130] Er warf der BL bzw. dem Gemeindebund vor, „feige geschwiegen" zu haben.[131] In der Evangelischen Kirche ist die erste offizielle Stellungnahme und ein Schuldbekenntnis zur Judenverfolgung 1950 auf der Synode Berlin-Weißensee[132] erfolgt.

Eine theologische Reflektion über das Verhältnis zum Judentum und eine Aufarbeitung des Themas Antisemitismus gab es in den ersten Jahrzehnten offensichtlich nicht. Diese setzen erst eine Generation später in den 70er Jahren ein. Zu nennen ist eine Besinnung in „Die Gemeinde" von 1978. Unter der Überschrift „Vierzig Jahre danach" wird ausgeführt: „Aus dieser Sicht ist mir jetzt verständlich, warum die meisten Christen

[126] Vgl. z. B. *H. Gollwitzer*, Forderungen der Freiheit, München 1962, 247 ff; *H. J. Iwand* u. a., Die Reichskristallnacht. Der Antisemitismus in der Geschichte, Bonn 1959, 33-41; auch in: Nachgelassene Werke, Bd. II, München 1964, 362-370; *K. Kupisch*, Das Volk der Geschichte. Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage, Berlin (1953) ³1961; Kirchentag Berlin 1961, in: Der ungekündigte Bund, hg. v. *D. Goldschmidt u. H.-J. Kraus*; Kirchentag Dortmund 1963, in: Das gespaltene Gottesvolk, 1966. Schon 1952 setzt sich der Stuttgarter Prälat Karl Hartenstein (1894-1952) mit Judenhass und Antisemitismus auseinander in seiner biblischen Besinnung „Israel im Heilsplan Gottes", Stuttgart 1952, 56-62, und bekennt: „Dieser Judenmord gehört zu den furchtbarsten Dingen in der Geschichte unseres deutschen Volkes überhaupt ... und [wir] müssen uns tief darunter beugen, dass wir als Kirche geschwiegen haben im Dritten Reich..." (ebd., 11).

[127] Unser Weg als Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in den Jahren 1941-1946.

[128] Er war Schwiegersohn von C. A. Flügge. Kopie (19 S.) von R. Assmann, vgl. *Strübind*, 315.

[129] *Strübind*, 315 f.

[130] *Strübind*, 317.

[131] Ebd.

[132] Wort zur Judenfrage, April 1950, z. B. in: Christen und Juden. Dokumente der Annäherung, hg. v. *U. Schwemer*, Gütersloh 1991, 93.

damals so kläglich geschwiegen haben. Sie hatten den Antisemitismus selbst noch nicht verdaut, denn er schwelte seit Jahrhunderten unter der Oberfläche, er war niemals reflektiert worden..."[133] Der Arbeitszweig des Bundes „Dienste in Israel" hat zur Versöhnung und Neubesinnung wertvolles geleistet.[134] Und Lucian Jacobi, Baptistenpastor i. R.[135] in Erfurt, hat zum Verstehen der Vergangenheit ebenfalls instruktive und einfühlsame Beiträge geliefert.[136] Schließlich hat die Handreichung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden von 1997 „Zum Verhältnis von Juden und Christen" Beachtung gefunden.[137]

Eine offizielle baptistische Stellungnahme zur Judenfeindschaft und Judenverfolgung einschließlich der Pogromnacht gibt es (meines Wissens) erst 1978, 40 Jahre danach. Es ist ein „Wort der Bundesleitung zur ‚Kristallnacht' 1938."[138] Daraus sei abschließend zitiert:

> „Am 9. November 1938 brannten in Deutschland die Synagogen. Eine große Zahl jüdischer Bürger wurde damals misshandelt, verhaftet und ins KZ gebracht. Jüdische Geschäfte wurden zerstört und geplündert.
> Für Christen und Nichtchristen in Deutschland ist der 9. November ein Tag tiefer Scham und Trauer. Seit diesem Tag liegt die Last einer großen Schuld auf unsrem Volk. Durch anti-jüdische Vorurteile, durch Interesselosigkeit und mangelnde Hilfsbereitschaft haben viele – auch unbewusst und ungewollt – dazu beigetragen, dass der nationalsozialistische Staat den Weg der sogenannten ‚Endlösung' der Judenfrage beschreiten konnte. Als unsere jüdischen Mitbürger bedroht und verfolgt wurden, haben viele tatenlos zugesehen und unter dem Druck des totalitären Regimes geschwiegen. Um so dankbarer erinnern wir uns der wenigen, die sich unter Einsatz ihres Lebens verfolgter Juden angenommen haben...
> Wir, die Älteren, wollen vor unserer Jugend das geschehene Unrecht nicht verschweigen. Wir bitten deshalb erneut Gott durch seinen Sohn Jesus Christus um Vergebung für das durch unser Volk geschehene Unrecht.
> Gleichzeitig wollen wir neu unsere Verbundenheit mit den Juden bekräftigen und die bleibende Erwählung Israels durch Gott anerkennen (Römer 11, 2 a.36)..."

---

[133] Die Gemeinde, Nr.50, 8-9, Zitat 8 (nach Beiträgen von *Eberhard Köhler* und *Waldemar Brenner*).

[134] Gegründet 1975 von Fridegart und Egon Maschke.

[135] Er ist Jahrgang 1928 und Sohn eines jüdischen Vaters.

[136] Wir dürfen es nicht vergessen! Zum 50. Jahrestag der Pogromnacht von 1938 / Versuch einer Verdeutlichung der Vergangenheit, in: Wort und Werk. Monatsblatt für die Evang.-Freikirchlichen Gemeinden in der DDR, Oktober 1988, 1-3; sowie Vom Judensonntag zum Israelsonntag. Die wechselvolle Geschichte des Gedenkgottesdienstes, in: Glaube und Heimat (Thüringer Kirchenzeitung) 24.8.2003.

[137] 7.5.1997, erarbeitet von *Egon Maschke*, *Kim Strübind*, *Heinrich Christian Rust* und *Stefan Stiegler*. Abgedruckt u.a. in: ThBeitr 6/1998, 330-337.

[138] Abgedruckt in: Die Gemeinde 48/1978, 11.

Günter Balders

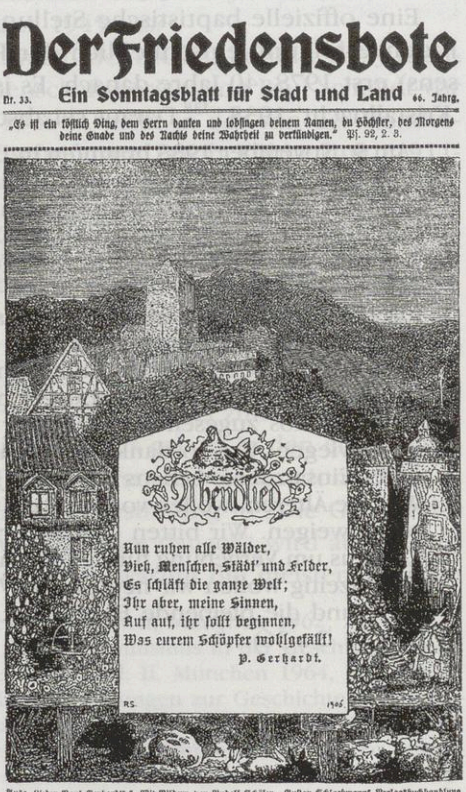
„Manche halten ihn für den Größten“

Paul Gerhardt in den Freikirchen[1]

Vorab eine kleine Blütenlese

Zum 250. Todesjahr Paul Gerhardts 1926 schmückten in dem baptistischen Verteilblatt „Der Friedensbote“[2] viele Titelseiten Texte von ihm mit Abbildungen aus der beliebten bebilderten Ausgabe von Rudolf Schäfer (z. B. zu *Nun ruhen alle Wälder*; Abb. 1). Aber auch sonst wird darin vielfach Paul Gerhardt als Kronzeuge christlicher Botschaft herangezogen. So wird zum Beispiel in einem pfiffigen Beitrag (Abb. 2) die Aussage „Die Frommen sind auch nicht besser als ich“ apologetisch mit Hilfe eines Zitats aus *Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich* wie folgt gekontert:[3]

> „Ganz recht, lieber Herr, das sind sie auch nicht; sie behaupten es aber auch gar nicht. Sie sind vielleicht von Natur noch viel schlechter als Sie. Die gläubigen, bekehrten Christen denken wirklich nicht hoch von sich selbst. Wenn sie richtig ste-


Der Friedensbote

Nr. 33. Ein Sonntagsblatt für Stadt und Land 46. Jahrg.

„Es ist ein köstlich Ding, dem Herrn danken und lobsingen deinem Namen, du Höchster, des Morgens deine Gnade und des Nachts deine Wahrheit zu verkündigen.“ Ps. 92, 2. 3.

Abendlied

Nun ruhen alle Wälder,
Vieh, Menschen, Städt' und Felder,
Es schläft die ganze Welt;
Ihr aber, meine Sinnen,
Auf auf, ihr sollt beginnen,
Was eurem Schöpfer wohlgefällt!

P. Gerhardt.

RS. 1926

Aus: „Lieder Paul Gerhardts.“ Mit Bildern von Rudolf Schäfer. Gustav Schloßmanns Verlagsbuchhandlung (Gustav Bick), Leipzig. Geb. Mk. 4.25, Volksausgabe Mk. 1.—.

---

1 Dieser Beitrag wurde in verschiedener und gekürzter Form bei einem Symposion zur Rezeption Paul Gerhardts am 21. 09. 2007 in den Franckeschen Stiftungen, Halle, und auf der Jahrestagung des Vereins für Freikirchenforschung am 13. 10. 2007 in Niedenstein vorgetragen. Die Vortragsform wurde beibehalten.

2 Dank *Alfred Döblins* Roman „Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf“ ist dieses evangelistische Blättchen in die Literaturgeschichte eingegangen, s. Ausgabe dtv 295, München [18]1977, 83; dort wird Bezug genommen auf zwei Beiträge der Titelseite von Der Friedensbote. Ein Sonntagsblatt für Stadt und Land, Jg. 68, Kassel 1928, Nr. 25.

3 Der Friedensbote, Jg. 66, Kassel 1926, Nr. 21, 3.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

Abb. 2

hen, ist es ihnen keine leere Redensart, hinter der nichts steckt, wenn sie bekennen:

‚An mir und meinem Leben
Ist nichts auf dieser Erd',
Was Christus mir gegeben,
das ist der Liebe wert.'

In einer anderen Nummer wird auf dem Titel eine idyllische Szene gezeigt, darin zwei Bergbauernkinder mit einer Ziege in gebirgiger Heidi-Idylle. Das wird sozialethisch konterkariert. Nicht diesen Bergkindern wird Paul Gerhardts „Sommergesang" zugeordnet, sondern es heißt:[4]

„Ihr seid doch zu beneiden, ihr drei da auf eurem Berge! Jüngst hörte ich von einer Schar von Großstadtkindern, die in einer engen Nebenstraße auf einer Treppe das Lied geschmettert haben:

„Geh aus mein Herz, und suche Freud'
In dieser schönen Sommerzeit
An eures Gottes Gaben!
Schau an der schönen Gärten Zier
Und siehe, wie sie dir und mir
Sich ausgeschmücket haben!"

Ja, es ist gut, wenn man das noch inmitten von Backsteinmauern singen kann. Aber es klingt doch wie ein Sehnsuchtslied nach einem verlorenen Paradiese..."

Vor 50 Jahren kündigte zum 350. Geburtstag Paul Gerhardts der Verlag der Freien evangelischen Gemeinden in deren Sonntagsblatt „Der Gärtner" an, in jeder Nummer des Jubiläumsjahres ein Gedicht oder Lied Gerhardts bringen zu wollen. Tatsächlich erschienen dann im Laufe des Jahres 32 Texte des Jubilars, von denen 27 nicht in deren damaligen Gesangbuch „Gemeindepsalter" mit ohnehin bereits 23 Gerhardt-Liedern standen. Siebenmal schmückten sogar kalligraphisch gestaltete neue Tonsätze die Titelseite (Beispiel Abb. 3).[5] Auch in zahlreichen Biblischen Betrachtungen des Jahrgangs zogen verschiedene Autoren Gerhardt-Texte heran. Über mehrere Nummern hin wurde zudem eine anspruchsvolle Würdigung Paul Gerhardts nachgedruckt, aus der Feder des renommierten Hymnologen Otto Brodde.[6] Mir ist bisher kein kirchliches Blatt bekannt geworden, das derart kontinuierlich an Paul Gerhardt erinnert hätte, auch nicht im an Gerhardt-Artikeln reichen jetzigen Jubiläumsjahr 2007. In der Ankündigung jener Zeitschrift wurde dies so begründet:

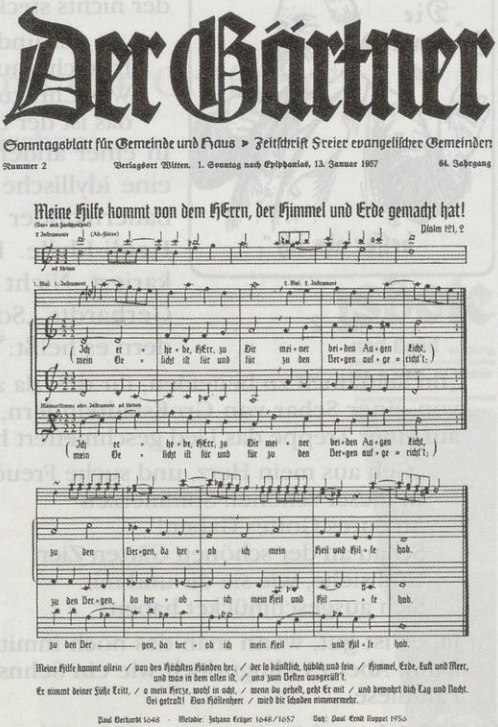
---

[4] Ebd., Nr. 27, 1.

[5] Der Gärtner 64, Witten 1957, Nr. 2, 1, mit Tonsatz von Paul Ernst Ruppel (s. Anm. 24).

[6] *Otto Brodde*, Paul Gerhardt. Zur 350. Wiederkehr seines Geburtstages am 12. März 1957. In: Der Gärtner, Jg. 64, Witten 1957, 188-190; 208-211; 229-230; 250-252.

„Viele seiner Lieder sind uns bekannt, sie gehören zum eisernen Bestand unserer Gesangbücher. Darüber hinaus schrieb Paul Gerhardt manches Gedicht, das wir zu Herzen nehmen sollten … [Wir] hoffen, auf diese Weise nicht nur sein Andenken zu ehren, sondern unseren Lesern Handreichung zu tun für gute und böse Tage. Mögen die Gesänge des Kreuzträgers ein Balsam sein für viele wunde Herzen und ein Weckruf zu freudigem Dienst!“


Der Gärtner

Sonntagsblatt für Gemeinde und Haus • Zeitschrift Freier evangelischer Gemeinden

Nummer 2 Verlagsort Witten. 1. Sonntag nach Epiphanias, 13. Januar 1957 64. Jahrgang

Meine Hilfe kommt von dem HErrn, der Himmel und Erde gemacht hat! Psalm 121, 2

Meine Hülfe kommt allein / von des Höchsten Händen her, / der so künstlich, fühlich und fein / Himmel, Erde, Luft und Meer, und was in dem allen ist, / uns zum Besten ausgeführt't.

Er nimmt deiner Füße Tritt, / o mein Herze, wohl in acht, / wenn du gehest, geht Er mit / und bewahrst dich Tag und Nacht. Bei getreuer Gott-Heiligkeit / wird die Schaden nimmermehr.

Paul Gerhardt 1648 · Melodie: Johann Crüger 1648/1657 Satz: Paul Ernst Ruppel 1956

Abb. 3

25 Jahre später, 1982, publizierte der freikirchliche Oncken-Verlag Wuppertal eine Reprintausgabe der Cranach-Sichartschen Paul-Gerhardt-Edition. Der Grund: Abgesehen von der ebenso kostbaren wie kostspieligen, 1975 erschienenen Faksimile-Edition der Ebelingschen Ausgabe, war seit 1957 keine Gesamtausgabe mehr lieferbar.[7]

Im Blick auf das ins Haus stehende Jubiläumsjahr erschien 2006 das Paul-Gerhardt-Chorbuch des Verbandes evangelischer Kirchenchöre. Von den darin enthaltenen Tonsätzen sind 14 aus dem Programm des Verlags Singende Gemeinde übernommen worden, dem Verlag des freikirchlichen Christlichen Sängerbundes.[8] In dessen Programm sind derzeit ca. 170 Vertonungen von Gerhardt-Texten nachgewiesen, von Kanons über zahlreiche Choralfassungen bis hin zu Kantaten; insgesamt 36 verschiedene Gerhardt-Texte kommen vor! – Haben die Freikirchen eine besondere Liebe zu Paul Gerhardt?

---

7 Aus kalkulatorischen Gründen basierte die Reprintausgabe auf der halb so umfangreichen zweispaltigen Ausgabe von 1949. 1991 erneut aufgelegt hat sie seit 2004 – neu gesetzt und nun in der Cranach-Sichartschen Version von 1957 – der ebenfalls ursprünglich freikirchliche Verlag R. Brockhaus neu auf den Markt gebracht.

8 Vgl. Anm. 24.

Paul Gerhardt in freikirchlichen Gesangbüchern

Paul Gerhardt in den Freikirchen: Der folgende Rundgang nimmt schwerpunktmäßig freikirchliche Gesangbücher in den Blick, und zwar vor allem derjenigen Freikirchen im deutschsprachigen Gebiet, die direkt oder indirekt aus der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts hervorgegangen sind.[9]

Der Begriff „Freikirchen" wird hier im kirchensoziologischen und staatskirchenrechtlichen Sinn verwendet, also – die Mitgliedschaft betreffend – im Sinne von Freiwilligkeitskirchen, die zugleich – das Verhältnis zum Staat betreffend – auf die Trennung von Kirche und Staat Wert legen. Es geht also vor allem um, chronologisch dem Auftreten in Deutschland folgend, die Rezeption von Paul Gerhardt-Liedern in drei der sogenannten „klassischen" Freikirchen:[10]

- bei den Baptisten, die seit 1942 durch Zusammenschluss mit Teilen der vormals sogenannten Christlichen Versammlung hierzulande Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden heißen;
- bei den Methodisten verschiedener Stränge, der heutigen Evangelisch-methodistischen Kirche und
- bei den Freien evangelischen Gemeinden.

Ferner werden wir einen kurzen Blick werfen auf die Rezeption

- in der Heilsarmee;
- in der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten;
- in der Pfingstbewegung sowie – außerhalb der Reihe und nur kurz –
- bei den Mennoniten.

Die „klassischen" Freikirchen sind – von den Mennoniten abgesehen – in Deutschland in jener Zeit in Erscheinung getreten, als die kirchlichen Gesangbücher weithin noch vom Rationalismus geprägt waren, mit anderen Worten: als Paul Gerhardt in den zeitgleichen staatskirchlich autorisierten Gesangbüchern nur noch in Spurenelementen anzutreffen war. Ein Beispiel: Das in Gerhardts letztem Wirkungsort Lübben erschienene Niederlausitzsche Gesangbuch enthält kein einziges seiner Lieder, erst der wohl Mitte des 19. Jahrhunderts hinzugekommene Anhang bietet 19 an.[11]

---

[9] Den Herrnhuter Brüdergemeinen war auf der Tagung in Halle ein gesonderter Beitrag von Dietrich Meyer gewidmet, der im Symposionsband der Halleschen Forschungen erscheinen wird. – Im Blick auf die älteren Mennonitengemeinden konnte ich lediglich eine Auswahl an Gesangbüchern seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert berücksichtigen. Aus Gründen der Materialfülle mussten leider die russlanddeutschen Liederbücher verschiedener freikirchlicher Gruppen unberücksichtigt bleiben.

[10] Zur freikirchlichen Hymnologie vgl. *Günter Balders*, Art. Kirchenlied IV. Freikirchen, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Zweite, neubearb. Ausgabe, hg. von *Ludwig Finscher*, Sachteil Band 5, 103-110. 125-126, Kassel u. a. 1996.

[11] Sammlung geistlicher Lieder zur öffentlichen und häuslichen Gottesverehrung. Auf Veranstaltung der Herren Stände des Markgrafthums Niederlausitz. Lübben (1. Aufl., Jahr nicht ermittelt) [12]1875; enthält nach Nr. 717 Anhang Nr. 1-208.

Die Frage nach den Quellen, anhand deren man Paul Gerhardt-Texte übernehmen konnte, stellt sich also in besonderer Weise. Leider ist sie, da ein geordnetes Archivwesen bei den Freikirchen erst recht spät einsetzt, fast nie direkt zu beantworten. Andererseits erlebten die Freikirchler der ersten Generationen – hymnologiegeschichtlich betrachtet – zeitgleich die aus Romantik und Erweckungsbewegung gespeiste sog. Restauration des Kirchenliedes hautnah mit. Sie profitierten davon ebenso wie spätere Generationen – beim Abklingen des eigenen erwecklichen Liederfrühlings – intensiv von den Früchten der Singbewegung.

Damit ist bereits angedeutet, was als ein Ergebnis der Lied-Statistiken mit Händen zu greifen ist: Die Zahl der rezipierten Paul Gerhardt-Texte nimmt in allen Fällen zwischen 1850 und dem Ende des 20. Jahrhunderts kontinuierlich zu. Das ist insofern erstaunlich, da Liederbücher in den meisten Freikirchen traditionell eine geringe Halbwertzeit haben. Man begeistert sich nämlich aufgrund der erwecklichen Grundhaltung und der Erlebnisorientiertheit in der Regel sehr schnell für neues Liedgut und möchte es ins jeweilige Gesangbuch aufgenommen wissen. Hinzu kommt, dass zumindest kongregationalistische Gemeinden ein gemeinsames Gesangbuch z. B. „ihres" überörtlichen Gemeindebundes durchaus nicht immer und überall als Teil ihrer konfessionellen Identität betrachten: Sie beschaffen sich ohne weiteres „moderne" Liederbücher auf dem freien Markt, und ein neues quasi dann wieder „offizielles" Gesangbuch des jeweiligen Gemeindebundes muss sich dieser Konkurrenz stellen.

Daraus ergibt sich die spannende Frage, warum für Paul Gerhardt-Lieder dennoch ausreichend, ja zunehmend Platz zur Verfügung stand und steht und sie nicht das Schicksal anderer, eben nur zeitweilig „beliebter" Lieder teilen mussten. Die vorhin zitierten schlagwortartigen Charakterisierungen der Lieder als „Balsam" und „Weckruf" allein werden sicher nicht ausreichen, das Phänomen einer sich steigernden Rezeption ausreichend zu beschreiben, zumal in einem dem ursprünglichen kirchlichen und theologischen Kontext Gerhardts selbst doch völlig andersgearteten Umfeld. Fragen wir zunächst:

Um welche Lieder geht es?

In den von mir ausgewerteten 43 Liederbüchern von 13 Denominationen bzw. Untergruppen, die in den letzten anderthalb Jahrhunderten zwischen 1850 und 2003 erschienen sind, tauchen 44 verschiedene Paul-Gerhardt-Lieder auf.[12] An der Spitze steht – niemand wird es überraschen – das sprichwörtliche „Vertrauenslied" *Befiehl du deine Wege*, das nur in einem einzigen Buch nicht zu finden ist, der „Zionsharfe" von 1974 der

[12] Fünf weitere finden sich ausschließlich in Gesangbüchern der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche bzw. dem Liederbuch „Philadelphialieder" des Altpietistischen Gemeinschaftsverbandes in Württemberg.

schweizerischen „Gemeinschaft evangelisch Taufgesinnter". Auf Platz 2 folgt das – notabene m. W. meistübersetzte – Lied Gerhardts, das Passionslied *O Haupt voll Blut und Wunden* (37), gefolgt von dem Trostlied *Warum sollt ich mich denn grämen* und dem Adventslied *Wie soll ich dich empfangen* (beide 32) sowie dem weiteren Passionslied *O Welt, sieh hier dein Leben* (31), den Lob- und Dankliedern *Sollt ich meinem Gott nicht singen* (31) und *Ich singe dir mit Herz und Mund* (29) und einem weiteren Trostlied *Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich* (29).

Und was ist mit *Du meine Seele singe*, was mit den Morgen- und Abendliedern, mit den Weihnachtsliedern, zum Beispiel *Ich steh an deiner Krippen hier*? Und warum kommt *Geh aus mein Herz* erst auf Platz 10 (26 mal) in der Rezeption, wo doch die Freikirchen aus der Erweckungsbewegung hervorgegangen sind und die volkstümliche Melodie nicht von ungefähr im Umfeld der Minden-Ravensberger Erweckung diesem Lied zugeordnet wurde?

Hier wird nun deutlich, dass eine rein kumulative Statistik von Angaben aus ohnehin in sich unterschiedlichen Gruppen sehr verschiedener Zeiten nur einen begrenzten Aussagewert hat. So stellt sich denn auch die „Beliebtheitsliste" der Lieder nach dem heutigen Stand in einigen Fällen anders dar. Insgesamt tauchen in 12 derzeit benutzten freikirchlichen Liederbüchern nicht mehr die 44, sondern (nur noch) 27 verschiedene Gerhardt-Lieder auf. (Zum Vergleich: Im landeskirchlichen EG-Stammteil sind es 26, hinzu kommen 4 in regionalen Anhängen.) Der Kanon des für rezeptionsfähig und unbedingt erforderlich gehaltenen ist also geschrumpft. *Geh aus mein Herz* hat seinen Platz behalten, weit nach oben aufgerückt aber sind *Du meine Seele singe* und *Die güldne Sonne* sowie *Lobet den Herren*.

Bei *Du meine Seele singe* dürfte dies damit zusammenhängen, dass es erst am Ende des 19. Jahrhunderts der schwungvollen Ebelingschen Melodie von *Merkt auf, merkt, Himmel, Erde* zugeordnet wurde. Die Tatsache aber, dass nach heutigem Befund allgemeine Loblieder diejenigen „links überholt" haben, die von Anfechtung und Trost handeln, dürfte dem Mentalitätswandel geschuldet sein. Wir leben eben in (scheinbar!) „friedlicheren" Zeiten und sind mental ganz auf „Sich-Wohlfühlen" (neudeutsch: wellness) eingestellt, eine Sicht- und Lebensweise, die in Freikirchen mit mangelnder liturgischer Tradition vielfach die derzeitige Gottesdienstgestalt und Liedauswahl bestimmt. Umso schöner, dass im Fundus der Lieder Paul Gerhardts tiefgehende Texte für den Fall der Fälle auf jeden Fall doch noch zur Verfügung stehen.

Um es an den Liedrubriken zu verdeutlichen. Legt man der Einfachheit halber die Cranach-Sichartschen Rubrizierungen zugrunde, so fällt Folgendes auf: In Gerhardts Liedschaffen selbst stehen die Kreuz- und Trostlieder sowie die zum Kirchenjahr faktisch gleichauf an erster Stelle (29/30), gefolgt von denen zu Tod und ewigem Leben (21). In der Rezeption der

Freikirchen, nun wieder insgesamt, nehmen die ersten Plätze ein: Lieder zum Kirchenjahr, danach die zum Tages- und Jahreslauf, gefolgt von Lob und Dank, und dann erst solche aus Gerhardts Fundus zu Kreuz und Trost, also mit der 1957 noch herausgestrichenen „Balsam"-Funktion. Einschränkend muss hinzugefügt werden, dass sich diese Auswertung lediglich auf das Gesamtangebot an Gerhardt-Liedern im Laufe der Zeiten bezieht, nicht auf den tatsächlichen Gebrauch. Da jedoch die Aufnahme oder Wiederaufnahme eines Liedes in ein Gesangbuch nicht ohne Rückkoppelung zur Erwartungshaltung der Gemeinden geschieht, ist der Befund m. E. auch nicht ohne Belang. Ich bin mir allerdings ziemlich sicher, dass dieses Ergebnis nicht so spezifisch freikirchlich ist; es könnte sein, dass eine generelle Statistik der tatsächlich in (heutigen) Gottesdiensten – welcher evangelischen Kirchen auch immer – gesungenen Lieder zu einem ähnlichen Ergebnis kommt. Schwieriger noch dürfte es sein, die Bedeutung von Liedern Gerhardts in Hausandachten und Hauskreisen zu ermitteln.

Bei den Baptisten

Bei der nun folgenden Detailuntersuchung muss ich aus Gründen der Menge der zu berücksichtigenden Denominationen und wegen des mir zur Verfügung stehenden Materials die Baptisten bevorzugen, die erste im deutschsprachigen Gebiet auftretende Freikirche, seit 1942 Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.

Die kontinentaleuropäischen Baptistengemeinden verdanken ihre Entstehung nicht unmittelbar dem sehr viel älteren angelsächsischen Baptismus. Sie gehen indirekt auf die Missionsarbeit englischer Erweckungsgesellschaften zurück, allen voran der ausdrücklich überkonfessionell arbeitenden sog. Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge over the Continent of Europe. In deren Auftrag arbeitete der aus Varel stammende, aber in England bekehrte Johann Gerhard Oncken (1800-1884) seit 1823 als Missionar in Hamburg und von Hamburg aus. Er sammelte im Sinne der Erweckung gläubig gewordene Menschen in einer Art Hauskreis, aus dem heraus sich 1834 eine Baptistengemeinde konstituierte, denn man hatte sich aufgrund von Kontakten nach Großbritannien und Nordamerika und eifrigem Bibelstudium entschieden, die Glaubenstaufe zu praktizieren und fortan Bekehrung und Glaubenstaufe als für die christliche Gemeinde unabdingbar zu halten. Die baptistische Gemeindebewegung wuchs rasch trotz anfänglich massiver obrigkeitlicher Behinderung. Anfangs waren es sieben Mitglieder, bei Onckens Tod zählte man – ohne die zahlreichen Gemeindegründungen in benachbarten Ländern – in Deutschland 18 000 Mitglieder in 98 Gemeinden, die seit 1847 ein gemeinsames Glaubensbekenntnis verband.[13]

[13] Auf obrigkeitliche Anordnung hin hatte die Hamburger Gemeinde 1837 ein Glaubensbekenntnis abgefasst; 1847 wurde es nach einem intensiven Beratungsprozess

Aus welchem Gesangbuch die Gründungsgemeinde gesungen hat, wissen wir nicht. Mündlicher Überlieferung zufolge soll es nicht eines der damaligen Hamburger, sondern das umfangreichere und relativ konservative Lüneburger gewesen sein. An Paul Gerhardt-Liedern finden sich dort 17, eine für damalige Verhältnisse hohe Zahl.[14]

Nun gehört nicht nur ein Glaubensbekenntnis zur Identität einer Konfession. Auch ein eigenes Gesangbuch zählt traditionell zu den „Eigenheiten" einer Konfession und ist nicht weniger, in mancher Hinsicht sogar noch mehr identitätsstiftend. So wurde 1849 der Prediger der Hamburger Gemeinde Julius Köbner (1806-1884) beauftragt, ein solches zusammenzustellen, das im Januar des Folgejahres ausgeliefert wurde.[15] Als Pendant zum Glaubensbekenntnis erhielt es den Titel „Glaubensstimme der Gemeine des Herrn". Aus der Wortform „Gemeine" kann man entnehmen, dass ein Herrnhutisch-pietistisch geprägter Mensch ebenfalls bei der Bearbeitung beteiligt gewesen sein muss – Gottfried Wilhelm Lehmann (1799-1882) aus Berlin. Er hat dem federführenden Herausgeber Köbner manche Herrnhutischen und andere pietistischen Lieder alter und neuester Zeit zugespielt. Lehmann war ursprünglich in der Berliner böhmisch-brüderischen Gemeinde zuhause[16] und ist, was die Gesangbuchtradition betrifft, wie alle dortigen Erweckten ein eifriger Benutzer des Porstschen Gesangbuchs gewesen.[17]

Julius Köbner aber als Herausgeber und Redakteur dürfte in der Gesangbuchgeschichte einen seltenen Fall verkörpern: Er selbst ist überhaupt nicht mit einem christlichen Gesangbuch groß geworden, er war

---

mit anderen inzwischen entstandenen Baptistengemeinden – erheblich modifiziert und erweitert – in Druck gegeben und mit der Gründung des Gemeindebundes 1849 für alle Gemeinden verbindlich.

[14] Neues Hamburgisches Gesangbuch zum öffentlichen Gottesdienste und zur häuslichen Andacht …, [1787] Fünfte Aufl. Hamburg 1802 (enthält 10 Lieder Gerhardts, z. T. bis zur Unkenntnlichkeit bearbeitet); Christliches Gesangbuch für Evangelisch Reformirte Religions-Verwandte, Hamburg 1803 (6 von Gerhardt); Lüneburgisches Kirchen-Gesangbuch nebst einem Gebetbuche, erschienen 1767, 1020 Nummern (1042 Liedtexte) enthaltend. Benutzt wurde die 7. Auflage von 1857. Näheres in: *Wilhelm Bode*, Quellennachweis über die Lieder des hannoverischen und des lüneburgischen Gesangbuches samt den dazu gehörigen Singweisen, Hannover 1881, bes. 29: „Unser [i. e. Lüneburger] Gesangbuch hatte seiner Zeit einen besonders guten Ruf."

[15] Siehe *Günter Balders*, Lobt in seinem Heiligtume. Julius Köbner als Herausgeber der „Glaubensstimme" und als Liederdichter. In: *Erich Geldbach / Markus Wehrstedt / Dietmar Lütz* (Hg.), Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006, 65-92.

[16] Lehmann war mit Samuel Elsner bekannt, der in Berlin 1832 den „Geistlichen Liederschatz" herausgab, jene Anthologie, die dem Rationalismus Paroli bieten sollte und deren Hauptbearbeiter Emanuel Christian Gottlieb Langbecker 1841 die Sammlung „Leben und Lieder des Paulus Gerhardt" veröffentlichte. Ob Lehmann diese Gerhardt-Ausgabe besaß, war nicht zu ermitteln.

[17] Geistliche und Liebliche Lieder … nebst einer Vorrede von Johann Porst, Berlin zuerst 1708. Lehmanns Exemplar der Ausgabe von 1826 befindet sich im Oncken-Archiv Elstal.

nämlich Judenchrist erster Generation und erst 1826 aus Dänemark nach Hamburg übergesiedelt. Die deutsche Sprache aber war ihm schon länger vertraut.[18] Auch hatte er sich schon in seinen vorchristlichen Jahren als Dichter versucht. Dieser Begabung ging er auch weiterhin nach, in seinen poetischen, zum Teil sehr umfangreichen Werken vor allem Klopstock nacheifernd. Für die Gesangbucharbeit war er insofern in der kleinen Schar der Baptisten genau der Richtige, als er bereits 1840 eine Anthologie mit christlichen Liedern zusammengestellt hatte; bis 1869 erschienen sechs Auflagen. Dieser Erfolgstitel „Christliche Harfentöne" war in dem aus einer Bibelagentur hervorgegangenen Verlag des vorhin genannten Johann Gerhard Oncken erschienen. Dort kam dann auch die „Glaubensstimme" heraus.

Jene Anthologie enthielt übrigens drei Lieder Paul Gerhardts, alle drei kann Köbner weder dem lutherischen noch dem reformierten Gesangbuch Hamburgs entnommen haben. Eines davon (*Wach auf, mein Herz, und singe*) hat er auf jeden Fall dem frisch (1837) erschienenen Evangelischen Liederschatz von Albert Knapp entnommen, denn die dortige, auf Knapp zurückgehende Textfassung, findet sich auch in den „Harfentönen". Dieses Morgenlied hat Köbner jedoch ebensowenig wie das Abendlied *Nun ruhen alle Wälder* und das Weihnachtslied *Schaut, schaut, was ist für Wunder dar?* in das Gemeindeliederbuch übernommen, vielleicht hat er sie als für den öffentlichen Gottesdienst nicht geeignet eingestuft. Immerhin ist er schon Paul Gerhardt auf der Spur gewesen.

Eine kleine Überraschung im Blick auf Art und Ort rezipierter Gerhardt-Lieder bietet die baptistische „Glaubensstimme" von 1850. Zum Hintergrund: Der Verleger Oncken war – trotz lutherischer Konfirmation – aufgrund seines ihn prägenden neunjährigen Aufenthalts in Großbritannien voll und ganz der calvinistischen Tradition verpflichtet. Dies dürfte der Grund dafür sein, dass das in seinem Verlag erschienene Liederbuch als erste Rubrik „Nachbildungen von Stellen der Heiligen Schrift. Psalmen" bietet, 52 an der Zahl.[19] Dabei handelt es sich aber nicht vornehmlich um Jorissens Psalmenbereimungen (von ihm stammen nur 11 [12]), sondern um ein bunte Palette von Texten verschiedenster Autoren und Zeiten, allerneueste „Produkte"[20] eingeschlossen. Und in diesem

[18] Köbner ist später auch als Übersetzer tätig geworden. So übertrug er die Flugschriften „Øieblikket" Nr. 1-9 seines dänischen Landmannes *Søren Kierkegaard*, Christenthum und Kirche. „Die Gegenwart". Ein ernstes Wort an unsere Zeit, insbesondere an die evangelische Geistlichkeit. Hamburg 1861 (ohne Verlagsangabe), 2. A. 1864, (Verlag) J. G. Oncken. Es handelt sich um das erste Werk Kierkegaards in einer deutschen Ausgabe, s. *Jens Himmelstrup* (Hg.), Søren Kierkegaard. International Bibliografi, København 1962, 25.

[19] Außerdem eines im Anhang (Nr. 628); einige Psalmen erscheinen in zweifacher Bereimung.

[20] So sind z. B. sechs Bereimungen des bedeutenden Übersetzers klassischer antiker Werke Eduard Eyth (1809-1884) enthalten.

Psalmenteil finden sich auch vier Psalmenfassungen von Paul Gerhardt, von denen lediglich eine (*Gott ist mein Licht, der Herr mein Heil*) nach 1850 noch gelegentlich auch in anderen freikirchlichen Gesangbüchern auftaucht.[21]

Insgesamt enthält die erste „Glaubensstimme" 10 Lieder von Gerhardt, darunter *Befiehl du deine Wege* sowie (fast ungekürzt) *O Welt, sieh hier dein Leben*. Verglichen mit dem landeskirchlichen Gesangbuch vor Ort kann man dies rückblickend schon fast als eine solide Basis für weitere Entdeckungen im Gerhardtschen Fundus ansehen. Der Zeit und der Frömmigkeitslage der damaligen deutschen Baptisten entsprechend sind andere Autoren jedoch wesentlich häufiger vertreten: Garve (61), Zinzendorf (43), Albertini (37), Spitta (26), Knapp (24), Knak (16), Hiller (13), Jorissen (12), Wolterdorf (11). Am häufigsten aber Köbner selbst, mit sage und schreibe 62 Liedern. Einige haben für die Baptisten erheblich identitätsstiftende und -wahrende Wirkung gehabt, in andere Liederbücher jener Epoche wurden sie nur in seltenen Fällen übernommen. Als Köbner im Rahmen einer 1882 geplanten Revision des Liederbuchs für weitere Themen und Anlässe weitere eigene Lieder meinte einarbeiten zu müssen, stoppte der neue Verlagsleiter das Unternehmen mit der Anmerkung: „Es ist dem ruhigen Beobachter klar, daß der geehrte Ver[fasser] schon zu viele seiner eigenen Lieder aufgenommen."[22] Köbners Manuskript landete im Archiv. Die fällige Revision des Gesangbuchs wurde jemand anderem anvertraut, August Rauschenbusch (1816-1899).

Rauschenbusch war als evangelischer Auswandererpfarrer aus Westfalen nach Nordamerika übergesiedelt, hatte sich dort aber schließlich den Baptisten angeschlossen und kehrte im Ruhestand nach Deutschland zurück.[23] Während der Anteil der Köbner-Lieder mit 49 noch recht hoch blieb, stieg in der neuen Ausgabe der „Glaubensstimme" von 1894 der Anteil von Gerhardt-Liedern auf 15 an. Da der Psalmenteil entfiel, handelt es sich um acht erstmalig aufgenommene Gerhardt-Texte. Vermutlich aufgrund seines deutschamerikanischen Hintergrundes hat Rauschenbusch die dort eingeführten Textfassungen übernommen, denen ich hier nicht im Einzelnen nachgehen kann.

Eine Generation später war erneut eine Gesangbuchrevision fällig, nicht zuletzt bedingt durch den im Dritten Reich erfolgten Zusammen-

[21] Alle Textfassungen – und auch die der meisten anderen Gerhardt-Texte in späteren Rubriken – hat er Albert Knapps „Evangelischer Liederschatz für Kirche und Haus", Stuttgart und Tübingen 1837, entnommen. – Da bei *Gott ist mein Licht, der Herr* (bei Knapp: *Gott ist mein Heil*) im „Liederschatz" (Nr. 2273) die Verfasserangabe fehlt, fehlt sie auch in der Glaubensstimme 1850 (Nr.8).

[22] Näheres s. im Anm. 15 genannten Aufsatz 77-80, Zitat 80.

[23] Sein Sohn Walter Rauschenbusch ist sowohl als Initiator des Social Gospel-Programms als auch als Editor des „Evangeliumssänger" bedeutend geworden, einer deutschen Ausgabe von Sankeys „Sacred Songs and Solos". Die letzte Ausgabe dieses Liederbuchs wurde zuletzt – kurioserweise! – nicht für die Baptistengemeinden selbst nachgedruckt, sondern für russlanddeutsche lutherische Aussiedler (Wuppertal, Kassel, Bielefeld 1992).

schluss der Baptistengemeinden mit Gruppen aus dem Traditionsstrang der Christlichen Versammlung (am besten bekannt durch die Elberfelder Bibelübersetzung).

Ein – kriegsbedingt kleines – Zwischengesangbuch „Gemeindelieder" von 1942 trägt deutlich die Handschrift des mit der Herausgabe beauftragten „ökumenisch-baptistischen" Kirchenmusikers Paul Ernst Ruppel.[24] In dieser Sonderausgabe – ohne Teil für das Kirchenjahr – stehen bei insgesamt 102 Liedern sieben von Paul Gerhardt, darunter erstmalig *Du meine Seele, singe*.

Die vollständige Neubearbeitung der „Glaubensstimme" konnte erst 1950 erscheinen.[25] Hier ist nun Paul Gerhardt sehr gut vertreten, textlich im Wesentlichen in den Originalfassungen, umfangsmäßig mit moderaten Kürzungen, wie wir sie auch in anderen Gesangbüchern finden. Und er nimmt jetzt den ersten Platz unter den Autoren ein. Von keinem anderen sind so viele Lieder aufgenommen worden (25). Die immer noch beliebten Köbner-Lieder mussten an die zweite Stelle rücken (23). Diese Tendenz hielt an.

Bei den Freien evangelischen Gemeinden[26] *und den Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden*

Als 1978 die „Gemeindelieder" erschienen, diesmal als ein mit dem Bund Freier evangelischer Gemeinden gemeinsam herausgegebenes und darum völlig neu konzipiertes Gesangbuch, haben nur noch 3 Lieder von Köbner das Beratungsverfahren überstanden, bei Paul Gerhardt aber gab es keine Kürzung, nur ein Tausch fand gewissermaßen statt. Man verzichtete für dieses Buch „Gemeindelieder" auf das selten gesungene *Sei mir tausendmal gegrüsst* sowie auf das Ehestandslied *Wie schön ists doch, Herr Jesu Christ*. Neu aufgenommen aber wurden *Ich weiss, mein Gott, dass all mein Tun* (2003 leider wieder gestrichen) und *Zieh ein zu deinen Toren*.

Dieses Pfingstlied war übrigens das einzige Gerhardt-Lied, bei dem ein theologisches Problem auftauchte. In Strophe 1 bringt Gerhardt moderat, aber doch erkennbar, die lutherische Lehre von der Taufwiedergeburt

---

[24] Paul Ernst Ruppel (1913-2006) ist im heutigen EG-Stammteil mit 20 Beiträgen vertreten, 8 weitere finden sich in Regionalteilen. Vgl. *Dietrich Meyer* (Hg.), Das neue Lied im Evangelischen Gesangbuch. Liederdichter und Komponisten berichten, Düsseldorf [2]1997, 228-235. Ruppel war zeitlebens als Bundessingwart im Christlichen Sängerbund tätig. Dieser freikirchliche Chorverband wurde 1879 im Geiste der Erweckungs- und Evangelisationsbewegung gegründet und ist später durch Singbewegung und Schützrenaissance zu reflektierterem Arbeiten übergegangen, ohne die erwecklichen Wurzeln zu verleugnen.

[25] Glaubensstimme für Gemeinde und Haus, Kassel 1950. Verantwortlich für die Herausgabe waren der Seminardirektor Hans Luckey (1900-1976) und der Kirchenmusiker Enno Popkes (1904-1959).

[26] Zur Paul-Gerhardt-Rezeption bei den 1854 gegründeten Freien evangelischen Gemeinden vgl. auch oben S. 224, Anm. 5 und 6.

ins Spiel: „Zeuch ein zu deinen Toren, sei meines Herzens Gast, der du, da ich geboren, mich neu geboren hast." Will sagen: Der du, als (temporales da) ich geboren wurde, mich – in der an mir als Kind vollzogenen Taufe – neu, d. h. wiedergeboren hast. Eine für Vertreter der Glaubenstaufe und im Falle der Baptisten erklärte Gegner der Kindertaufe nicht rezeptionsfähige Wendung.[27] Die sonst übliche einfache Methode, „anstößige" oder zum Beispiel sprachlich nicht mehr verstehbare Strophen einfach wegzulassen, schied natürlich aus, da es sich um die die Incipit-Strophe handelte. Und Paul Gerhardt aus theologischen Gründen umdichten? Nach den Kapriolen des Rationalismus zu Recht ein Tabu. Aber die Textkommission musste gar nicht selbst zum Rotstift greifen, sie konnte sich einer längst eingeführten Änderung dieser Stelle bedienen, ausgerechnet bei den im Blick auf die Praktizierung der Kindertaufe „unverdächtigen" Methodisten. Sie fand sich im Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche von 1969 und hatte dort bereits seit 1873 Tradition: „Zieh ein zu deinen Toren, sei meines Herzens Gast, der du, da ich verloren, mich neu geboren hast" – „da" also nicht mehr temporal, sondern kausal. Will heißen: Die Wiedergeburt durch den Geist ist nötig wegen der Verlorenheit des Menschen (was Paul Gerhardt nicht bestritten haben würde, nur sind seine anthropologischen Kategorien andere). Man sieht, es gibt nicht nur rationalistische, sondern auch „evangelistische" Umdichtungen.[28] Die Variante wurde übrigens nur von einem einzigen außerhalb der beteiligten Textkommission bemerkt, Paul Ernst Ruppel, der mir als dem Vorsitzenden der Gesangbuchkommission einen ermahnenden Brief schrieb. Auch in „Feiern & Loben", dem neuesten Gesangbuch beider Freikirchen von 2003, ist sie beibehalten worden, während die Evangelisch-methodistische Kirche 2002 zu Gerhardts Originalversion zurückgekehrt ist.

Beim gerade genannten Liederbuch „Feiern & Loben" galt es aufgrund eines integrativen Konzeptes, bei gleichbleibendem Umfang von 500 Liedern möglichst viel Platz freizubekommen für neue Lieder und Liedformen, und das möglichst, ohne den erreichten qualitativen und funktiona-

---

[27] Seltsam genug, dass sie im 1957 erschienenen Jugendgesangbuch der Evangelisch-Freikirchlichen und Freien evangelischen Gemeinden „So singen wir", Kassel = „Jugendpsalter", Witten, steht (Nr. 107).

[28] Gesangbuch für die Evangelische Gemeinschaft, Stuttgart o. J. [Vorwort 1873], Nr. 135; neubearb. Ausg. Stuttgart 1931, Nr. 156; Gesangbuch für die Evangelisch-methodistische Kirche, Stuttgart 1969, Nr. 104. Ebenso in: Neuapostolisches Gesangbuch, Frankfurt am Main [1925], ND o. J., Nr. 135 (dort mit Beginn: *meinen* Toren). Die originale Version hingegen stand in „Zions-Harfe" der Wesleyanischen Methodisten (s. u.), Winnenden 1863, Nr. 149. – Eine ähnliche Umdichtung ist mir in amerikanischen Gesangbüchern begegnet: Die engl. Übersetzung von *Ist Gott für mich, so trete* beginnt bei Catherine Winkworth *If God be on my side*; daraus wurde zunächst „If Jesus be my friend" und dann – „zeugnishafter" – „Since Jesus is my friend".

len Standard der Gesangbucheditionen zu gefährden.[29] Paul Gerhardts Liedfundus hat das Selektionsverfahren recht gut überstanden. Ausgeschieden sind – leider – *Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld; Warum willst du draussen stehen; Ich weiss, mein Gott, dass all mein Tun* und *Ich bin ein Gast auf Erden* (ein Lied, dass nun ausgerechnet im freikirchlich-pentekostalen Kontext fröhliche Urständ feiert![30]). Aber mit 21 Liedern ist Gerhardts Stimme immer noch die gewichtigste. Von keinem anderen Autor enthält das Buch auch nur annähernd so viele Texte. Die Stimme Köbners aber ist, horribile dictu, verstummt. Nur ein einziger Text ihres Vorsängers findet sich noch im Liederbuch der Baptisten.[31] Bei anderen Freikirchen ist übrigens das Gleiche zu beobachten: Die zunächst erheblich zur Identität beitragenden Eigenlieder der jeweiligen Gründerphase treten nach und nach zurück. Dies gilt zum Beispiel für Hermann Heinrich Grafe (1818-1869) bei den Freien evangelischen Gemeinden und Ernst Gebhardt bei den Methodisten, wenn auch nicht weit so massiv wie im Falle Köbner.[32]

Vor allem den Gesichtspunkten von Qualität, dann aber auch Ökumenizität (Anschluss an die allgemeine Liedtradition!) dürfte es zu verdanken sein, dass Paul Gerhardts Platz in freikirchlichen Gesangbüchern sich mehr und mehr ausgebaut und gefestigt hat und – wenn man so will – „sicherer" ist als derjenige jeweils aktueller („moderner") Beiträger. Dass seine Lieder inhaltlich von Freikirchlern mehr und mehr rezipiert wurden, ist aber auch der Tatsache geschuldet, dass Freikirchler Bekenntnis, Bekenntniseifer und Bekenntnistreue des Einzelnen zu würdigen *und* eine bibelgesättigte Sprache besonders zu schätzen wissen. Und alles das findet sich in den Liedern Gerhardts, nachvollziehbar, also rezeptionsfähig.[33/34]

---

[29] Zu diesem sowie weiteren neuen freikirchlichen Gesangbüchern (mit Ausnahme des evangelisch-methodistischen von 2002; s. u. Anm. 39) vgl. *Günter Balders*, ... zusammen in Jesu Namen, um dich zu loben, o Herr. Ein Überblick über neue Gesangbücher von vier Freikirchen, in: UNA SANCTA, 60, Meitingen, Freising 2005, 55-70.

[30] Siehe unter S. 239, betr. Sarah Kaiser.

[31] *Lobt in seinem Heiligtume*; vgl. den Anm. 15 genannten Aufsatz.

[32] Zeitversetzt kann man die Lieder der Genannten bei russlanddeutschen Gemeinden in lebendigem Gebrauch finden.

[33] Obgleich die heutigen Studierenden des Theologischen Seminars Elstal sog. Lobpreislieder bevorzugen, haben sie mir als Abschiedständchen anlässlich meiner Emeritierung wie selbstverständlich *Befiehl du deine Wege* vorgetragen, vierstimmig und ungekürzt. G.B.

[34] Auch bei den – stärker als andere Gruppen lange Zeit in den sonntäglichen Versammlungen fast nur Eigenliedgut pflegenden – Gemeinden darbystischer Tradition ist Paul Gerhardt inzwischen „angekommen". So hat das Buch „Glaubenslieder" der früher sog. „Offenen Brüder", d. h. Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die zumeist zum BEFG gehören, in der Fassung von 1993 inzwischen 16 seiner Texte. Auch hier gibt es natürlich eine Vorgeschichte, die zugleich eine Besonderheit enthält. Während in den Versammlungen kirchliches Liedgut noch fast gar

Bei den Methodisten

Die Methodisten sind seit 1830 auf dem europäischen Kontinent präsent. Mehrere Untergruppen haben sich im Laufe der Jahrzehnte zusammengeschlossen; die letzte Kirchenvereinigung im methodistischen Bereich fand 1969 statt, als sich aus der vorherigen Bischöflichen Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft die Evangelisch-methodistische Kirche konstituierte. Aufgrund der verwickelten Geschichte dieser „Kirche wider Willen" ist auch die Gesangbuchgeschichte für Außenstehende nicht einfach zu überblicken. Ich habe mich auf die Auswertung von 10 Gesangbüchern methodistischer Provenienz beschränkt.

Vorab aber ist festzuhalten, dass der Gründer der Methodisten, John Wesley (1703-1791), in der Geschichte der Rezeption Paul Gerhardts eine besondere Rolle spielt. Er hat nämlich im Verlauf einer geistlichen Krise, – als anglikanischer Pfarrer unterwegs nach Nordamerika – seelsorgerliche Hilfe durch Herrnhuter Auswanderer erfahren, sich daraufhin Grundkenntnisse in der deutschen Sprache angeeignet und ihm inhaltlich ans Herz gewachsene Lieder aus dem Herrnhutischen Gesangbuch von 1735 übersetzt. Darunter waren vier dort gefundene Texte von Paul Gerhardt. John Wesley ging es wohl darum, den seelsorgerlichen Segen, den er selbst durch die Lieder empfangen hatte, mithilfe der Übersetzung für sich festhalten und dann auch weitergeben zu können. Die Lieder hat er später zum Druck befördert. Sie gehören zum Urbestand des methodistischen Liederfrühlings, der vor allem mit dem Namen seines Bruders Charles (1707-1788) verbunden ist. Von den vier Übertragungen Gerhardtscher Lieder sind drei in den frühen methodistischen Liedsammlungen erschienen und in der angelsächsischen Welt in dieser Form zunächst breit rezipiert worden.

Wesley hielt sich im Blick auf Strophenbau und Metrum meist nicht an die Originale, sondern an ihm vertraute englische Formen. Daher haben sich später die Gerhardt-Übertragungen v. a. von Catherine Winkworth (1827-1878) und Richard Massie (1800-1887) stärker verbreitet, mit Ausnahme von Wesleys Wiedergabe *Commit Thou All Thy Griefs* für *Befiehl du deine Wege*.[35]

---

nicht und wenn, dann stark bearbeitet gepflegt wurde, edierte um 1920 *W. Neuffer* eine Sammlung „Lieder für das christliche Haus" (2. Aufl. [Wuppertal-]Elberfeld / Dillenburg 1922). Darin findet man bereits 13 Lieder von Paul Gerhardt (das zeitgleiche Buch für die Versammlungen am Sonntag enthält nur zwei von ihm!), und darunter nicht nur solche in Sätzen von Bach (*O Haupt voll Blut und Wunden*), Haydn (Kontrafaktur mit *Befiehl du deine Wege*) und Mendelssohn (*O Welt, sieh hier dein Leben*), sondern auch vier Tonsätze aus der zuerst 1876 erschienenen Gesamtausgabe für Solostimmen und Begleitung von Friedrich Mergner (1818-1891).

[35] Ein hymnologisches Kuriosum: Das Gesangbuch der sog. Ravenschen Brüder enthält eine Rückübersetzung der Wesleyschen Wiedergabe von *O Jesu Christ, mein schönstes Licht* „Jesus, thy boundless love to me" ins Deutsche: „O Herr, wie reich

Die in Deutschland tätigen Methodisten waren sich dieses Kulturtransfers sehr wohl bewusst. 1863 erschien zum Beispiel die „Zions-Harfe" der Wesleyanischen Gemeinschaft. Das Alphabetische Register enthält zwei bezeichnende Fußnoten:

* Die so bezeichneten Lieder sind aus dem Englischen von Dr. Lyth übersetzt.

\+ Die mit diesem Zeichen wurden aus dem Deutschen ins Englische von Herrn C. Wesley übersetzt und sind in dem Englischen Wesleyanschen [!] Gesangbuch zu finden.

Die Bemerkung[36] kann an die methodistischen Mitarbeiter gerichtet sein, etwa als Hinweis, dass die Melodien in der englischen Ausgabe zu finden sind, vielleicht auch, um wechselweise jeweils vertraute Lieder angelsächsischer oder deutscher Herkunft singen zu können. Zugleich aber schwingt wohl auch ein apologetischer Ton mit, ging es doch auch darum, dem stets zu hörenden Vorwurf zu begegnen, die Methodisten seien ein für die deutschen Lande unerwünschtes „englisches Gewächs".[37] (Dieser Vorwurf nahm noch erheblich zu, als die Welle der populären Erweckungslieder angelsächsischen Ursprungs anschwoll.) Paul Gerhardt wurde also als Brückenbauer geschätzt – zehn seiner Lieder finden sich in jenem Buch von 1863!

In der methodistischen Gesangbuchgeschichte stellt dann gut hundert Jahre später in Sachen Gerhardt-Rezeption die Ausgabe von 1969 den Höhepunkt dar. Sie enthält dreißig Lieder Paul Gerhardts, genau so viele wie das damalige Evangelische Kirchengesangbuch (EKG).[38] Im heutigen „Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche" von 2002[39] liegt der Anteil der Gerhardt-Lieder bei 22 Texten. Weniger geläufige Lieder wie *Geduld ist euch vonnöten*, aber auch das heute selbst für halbwegs bibelfeste Freikirchler nicht mehr ohne weiteres zugängliche *Warum willst du draussen stehen* sind entfallen, ebenso – wie parallel in „Feiern & Loben" – *Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld*. Angesichts der Flut neuer Lieder kann dieser Rückgang nicht verwundern, sind doch selbst

ist deine Liebe", s. „Loblieder und Geistliche Lieder für die kleine Herde" (1861) NA Wermelskirchen 1951, Nr. 368.

[36] Dass C., also Charles Wesley und nicht – wie sonst traditionell angenommen wird, – sein älterer Bruder John Wesley als Übersetzer angegeben wird, ist erstaunlich; die Frage ist bis heute m. W. nicht mit endgültiger Sicherheit entschieden. Dass Charles Wesley über 9 000 Gedichte, meist in Liedform, hinterlassen hat, sei am Rande vermerkt. Nicht einmal Rist, Schmolck oder Zinzendorf können da mithalten.

[37] Näheres s. Anm. 10 im genannten Artikel.

[38] In der gleichen Epoche hat nur die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche mehr Lieder Gerhardts anzubieten: 39 (in der Ausgabe Hannover 1992, davor Uelzen o. J. 36). – Im methodistischen Traditionsstrang enthielt bereits das „Gesangbuch für die Evangelische Gemeinschaft" von 1931 27 Lieder, im Nachtrag 1953 kam noch *Du meine Seele, singe* hinzu.

[39] Vgl. *Hartmut Handt*, „Zum Lob befreit". Das neue Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: UNA SANCTA 60, Meitingen, Freising 2005, 71-80.

im heutigen Evangelischen Gesangbuch gegenüber dem EKG-Stammteil vier Gerhardt-Lieder weniger enthalten.

Bei den Methodisten kommt noch hinzu, dass dort eine deutlich wahrzunehmende Charles Wesley-Renaissance eingesetzt hat. Dieser, was die Rezeptionsbreite betrifft – wenn ich so sagen darf – „Paul Gerhardt der angelsächsischen Welt", ist allerdings in Deutschland nur schwer einzuführen gewesen. Zwar enthielt die schon angeführte „Zions-Harfe der Wesleyanisch-Methodistischen Missions-Gesellschaft", Winnenden 1863, nicht weniger als 61 Charles Wesley-Übersetzungen, aber sie scheinen sich nicht einmal bei den verwandten Bischöflichen Methodisten durchgesetzt zu haben. In deren zweitem Gesangbuch von 1896 ist Charles Wesley lediglich mit 6 Liedern vertreten, ebenso wie im Gesangbuch von 1969, während Paul Gerhardts Anteil von 12 auf jene 30 stieg. Erst im Zuge des gewachsenen global-ökumenischen Identitätsbewusstseins der Methodisten kam es – so meine Einschätzung – zur Wiederentdeckung „ihres" Charles Wesley.[40] Das neue Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche aber von 2002 bietet – zumeist in neuen Übersetzungen! – 22 seiner Lieder – exakt so viele wie von Paul Gerhardt.

Bei weiteren Freikirchen

Von den Methodisten ein kurzer Blick hinüber zur *Heilsarmee*, deren Wurzeln ja im Methodismus liegen. In Deutschland ist sie seit 1886 aktiv. Niemand wird hier tiefe Spuren klassischer Kirchenlieder suchen, denn bei ihrer – heute würde man sagen „streetworker"– Arbeit, formelhaft zusammengefasst unter dem Slogan „Seife, Suppe, Seelenheil", bediente sich die Heilsarmee stets jeweils zeitgenössischer populärer, um nicht zu sagen: provokanter Mittel. In Sachen Musik und Liedgut ging und geht es vor allem darum, Aufmerksamkeit zu wecken und die Erlösungsbotschaft knapp und einprägsam zu vermitteln. So war ich jedenfalls nicht sonderlich überrascht, in der ältesten mir vorliegenden Liedsammlung „Der Sänger" von ca. 1916 unter Nr. 1 ein triumphalistisches Lied mit dem Text zu finden: „Deutschland für Gott!", und unter einer späteren Nummer dann die Kontrafaktur: „Jesus, Jesus über alles, über alles in der Welt, der für uns am Kreuz gestorbne und erstand'ne Siegesheld!" Woran sich im Lied sogleich die Frage anschließt: „Wohnt er schon in Deinem Herzen, / Ist

[40] Die weltweite Paul Gerhardt-Rezeption erfreut uns hierzulande nicht ohne Grund; nachdenklich stimmt, dass das zeitgleiche Charles Wesley-Jubiläum – 300. Geburtstag 2007! – außerhalb der Freikirchen so gut wie nicht wahrgenommen wurde. Wie sollte es auch, enthält doch z. B. das Evangelische Gesangbuch keines seiner Lieder.

die Schuld daraus verbannt? / Oder hast du deine Sünde / Ihm bisher noch nicht bekannt?“[41] Das klingt nun wirklich nicht nach Paul Gerhardt.

Und doch ist selbst in diesem Kontext seine Spur zu finden. Das Lied Nr. 22 beginnt so: „Ich stimme Gott mit Herz und Mund / ein frohes Loblied an / und mache weit und breit es kund, / was Er an mir getan.“ Paul Gerhardts *Ich singe dir mit Herz und Mund* lässt grüßen. Danach folgt ein für Erweckungslieder in der Regel obligatorischer „Chor“, also Refrain: „Das Blut des Lammes reinigt uns“ (dreimal wiederholt) „und schaffet alles neu“ („alles neu“ nach der letzten Strophe noch zweimal wiederholt). Inhaltlich besehen ist es da allerdings nur noch ein kleiner Schritt dahin, dass in den späteren Liederbüchern der Heilsarmee *O Haupt voll Blut und Wunden* ebensowenig fehlt wie *Befiehl du deine Wege*. In der deutschen (von 1971) sowie der schweizerischen Ausgabe (von 1994) finden sich jeweils 11 Gerhardt-Texte, insgesamt 15 verschiedene.

Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehende und an Eigenliedgut sogleich sehr reiche Gruppe der *Pfingstgemeinden* hat von Anfang an auch einen gewissen Bestand an Paul Gerhardt-Liedern in ihre Liederbücher aufgenommen. Sie fand diese ja gewissermaßen vor (anders als die im 19. Jahrhundert antretenden Freikirchen), nicht zuletzt im Liedgut der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung, aus der heraus sich die Pfingstbewegung zunächst ja entwickelt hatte. 18, 17 und 16 Lieder finden sich in den mir vorliegenden drei Ausgaben des „Pfingstjubel“.

Im Blick auf die heutige Situation ist festzuhalten, dass die von vielen mit Staunen wahrgenommene Neuentdeckung Paul Gerhardts in der Stilistik von Jazz und Pop frömmigkeitsmäßig nicht zum wenigsten im pentekostalen Umfeld verwurzelt ist. Die im Gerhardt-Jubiläumsjahr rastlos reisende Jazzsängerin Sarah Kaiser, die nach eigenem Zeugnis Paul Gerhardt wertvolle Impulse für ihre persönliche Spiritualität verdankt und deren CD „Gast auf Erden“ ein Hit der Branche ist, hält sich nach meiner Kenntnis zur Berliner Lukas-Gemeinde des pfingstlichen Mühlheimer Verbandes (sich neuerdings Verband Freikirchlicher Evangelischer Gemeinden nennend). Sarah Kaisers Moderator bei vielen ihrer Auftritte 2007 aber war der Rundfunk-Redakteur Andreas Malessa, Pastor des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, also der Baptisten. Und – um die Szenerie zu komplettieren (und die begriffliche Verwirrung ebenfalls) – der wie Sarah Kaiser auf dem modernen Pop-CD-Markt mit Gerhardt-Liedern ebenfalls erfolgreiche Dieter Falk hat seine Wurzeln in den Freien evangelischen Gemeinden.

[41] Der Sänger, Verlag der Heilsarmee-G., Berlin o. J., Nr. 69. Die älteren Liederbücher (ab 1890) konnte ich noch nicht heranziehen. Über sie informiert Christine Schollmeier, Meine Liederbuchsammlung, in: Der Kriegsruf, J g. 110, 2000, Nr. 14, 5-7.

Die Gemeinschaft der *Siebenten-Tages-Adventisten* hat seit 1893 den Fundus an Paul-Gerhardt-Liedern verdoppelt, von 11 (1893) auf heute 22 im Gesangbuch „Wir loben Gott" (1982). Hier haben wir also die gleiche Entwicklung, wie sie bei den älteren Freikirchen zu beobachten war. So kann es nicht überraschen, dass auch ein Andachtsbuch dieser Freikirche ein Paul-Gerhardt-Zitat zum Titel hat: „Dein Tun ist lauter Segen" (aus *Befiehl du deine Wege*).[42]

Anders gelagert und hier auch nur der Vollständigkeit halber erwähnt die Entwicklung bei den *Mennoniten-Gemeinden*, die es ja seit dem 16. Jahrhundert gibt. Deren Gesangbuchlandschaft hat sich mir noch nicht ganz erschlossen. Vom 19. Jahrhundert ausgehend dürften mindestens vier Stränge zu unterscheiden sein, da es die klassisch-mennonitischen Gemeinden (etwa Danzig) von theologisch liberalen bis unitarischen (im norddeutschen Raum) und wiederum von den stark pietistisch geprägten süddeutschen zu unterscheiden gilt; hinzukommen noch die sog. Mennoniten-Brüdergemeinden, in unserm Land jetzt präsent in mehreren Arten von russlanddeutschen Gemeinden.

In den mir vorliegenden mennonitischen Gesangbüchern[43] ist Paul Gerhardt durchgehend stark vertreten. Waren es im Danziger Buch von 1869 bereits 19 Lieder, so in der Ausgabe von 1910 schon 29 und 1972 dann 27 (bzw. 28 im 1965 in Nordamerika erschienenen Buch).

Auch im neuesten Gesangbuch, an dessen Zustandekommen sich mit Ausnahme der russlanddeutschen Gemeinden alle Gruppierungen der Mennoniten beteiligt haben, erschienen 2004, ist er mit 24 Texten mit Abstand der bestvertretene Autor.[44] Ich hätte auch sagen können: 26. Denn das Mennonitische Gesangbuch ist nach meiner Kenntnis derzeit das einzige offizielle Gesangbuch einer Kirche in Deutschland, in das feministische Kontrafakturen von Paul Gerhardt-Liedern aufgenommen wurden, zwei an der Zahl. Auf Nr. 16 *Lobet den Herren, alle die ihn ehren* folgt *Lobet die Eine, die uns stärkt und tröstet* (ein ansonsten selbstständiger Text von Carola Moosbach), und Nr. 85 „Du meine Seele, singe, wohl auf und singe schön dem, welchem alle Dinge zu Dienst und Willen stehn" wird ergänzt durch Nr. 86 „Du meine Seele" (glücklicherweise bereits femininum) „singe ... der, welcher alle Dinge zu Dienst und Willen stehn. Ich will die Weisheit droben..." Wir haben hier also – von sprach- und stilbedingten Änderungen abgesehen – nach der rationalisti-

[42] Dein Tun ist lauter Segen. Tägliche Andachten. Herausgegeben von der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Berlin 1979.

[43] Leider stand mir ein norddeutsches nicht zur Verfügung.

[44] Mennonitisches Gesangbuch, Hg. Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland / Konferenz der Mennoniten der Schweiz (Alttäufer), o. O. 2004; vgl. *Günter Balders*, Mennonitisches Gesangbuch 2004 (MN), in: Musik und Gottesdienst. Zeitschrift für evangelische Kirchenmusik, 58, Basel 2005, 131-133 (Nachdruck des entsprechenden Teils aus dem Anm. 29 genannten Beitrag).

schen und der evangelistischen nun eine dritte Form von Umarbeitung vor uns, die man meinte, auch oder vielleicht gerade an Paul Gerhardt vornehmen zu sollen und zu dürfen, die feministische. (Schade fast, dass sein Gedicht über die Weisheit mit der Anrede beginnt: *Herr, aller Weisheit Quell und Grund* und die Weisheit darin zwar kräftig gelobt, aber nie selbst angeredet wird. Sonst hätte dieses Lied sicher Chancen gehabt, aufgenommen zu werden.)

Würdigungen Paul Gerhardts

Paul Gerhardt in den Freikirchen. Ich habe die in mehreren landeskirchlichen und allen hier herangezogenen freikirchlichen Gesangbüchern enthaltenen kurzen Biogramme über die Verfasser übergangen; das gilt auch für entsprechende Texte über Paul Gerhardt. Manche bieten nur die Eckdaten des Lebens, manche aber auch mehr oder weniger ausführliche Würdigungen. Häufig findet man verständlicherweise in den freikirchlichen Kurzbiographien Anklänge oder auch wörtliche Zitate aus landeskirchlichen Gesangbuchausgaben. Fast immer aber geht es „hoch" her: „der größte, bedeutendste, volkstümlichste" – das sind die Standardbegriffe. Aber im Verhältnis zu was oder wem groß...?

Eine besondere Rolle spielt stets, ob ein Vergleich mit Martin Luther unabdingbar erschien, was meistens der Fall ist. Die dabei anzutreffenden Nuancen sind aufschlussreich. „Nach Luther der größte" (resp. „bedeutendste" oder „volkstümlichste" Liederdichter der evangelischen Kirche): Nach Luther – zeitlich verstanden, oder wertend auf Platz zwei? Manche formulieren deshalb: Neben Luther der Größte...

Die baptistische „Glaubensstimme" von 1894, betreut – wie geschildert – von einem während seiner Tätigkeit als Auslandspfarrer zu den Baptisten konvertierten ehemaligen Landeskirchlichler, meldet zunächst (darin ähnlich dem methodistischen Buch von 1863!): „Viele seiner Lieder sind auch in fremde Sprachen übertragen [worden]." Und dann fährt der Text fort: „Manche halten ihn für den größten geistlichen Liederdichter, den es je gegeben [hat]." Meine Reaktion beim Lesen war – offen gestanden – ambivalent. Spricht Skepsis aus dieser Formulierung „Manche halten ihn für den größten..." oder doch Respekt: Manche halten ihn – und das nicht ohne Grund – für den größten? Wie auch immer, die Fortsetzung setzt einen eigenen Akzent: Paul Gerhardt wird nicht standardmäßig als „größter Liederdichter der evangelischen Kirche" bezeichnet, sondern als „größter geistlicher Liederdichter, den es je gegeben hat". Ohne die Formulierung überinterpretieren zu wollen: Der Redakteur hat mit dieser Wendung Paul Gerhardt „eingemeindet", indem er ihn der gesamten Christenheit aller Zeiten und Konfessionen zuordnet.

Wenn auch durch das „Manche halten ihn für den größten..., den es je gegeben hat", etwas Distanz im Urteil mitschwingt, an welchem Maßstab

soll denn diese Größe gemessen werden? So trifft die Bezeichnung „geistlicher Liederdichter" auf Paul Gerhardt im Spiegel nun auch der freikirchlichen Rezeptionsgeschichte voll und ganz zu. Dabei ist es gleichgültig, ob man den Ausdruck „geistlicher Liederdichter" liest im Sinne von „Dichter geistlicher Lieder" oder im Sinne von: ein in seinem Wirken und durch seine Wirkung wahrhaft „geistlicher Liederdichter".

Freikirchler legen – um ihre früher übliche Ausdrucksweise noch einmal zu verwenden – gerne Zeugnis ab von dem, wofür sie Gott danken. Die Lieder Paul Gerhardts gehören dazu. Dies ist natürlich eine persönliche und das heißt hier „nicht-wissenschaftliche", nachwissenschaftliche Bemerkung. Allerdings bin ich mir ziemlich sicher, dass Paul Gerhardt eine vergleichbare Sicht seiner Lebensleistung hatte. Er betet:[45]

Auch wenn ich gleich was wohl gemacht,
So hab ich's doch nicht selbst verbracht,
Aus dir ist es entsprungen;
Dir sei auch dafür Ehr und Dank,
Mein Heiland, all mein Leben lang
Und Lob und Preis gesungen.

Diesen Dank äußert er und unterschreibt ihn in aller Bescheidenheit, indem er die letzten beiden Wörter mit seiner Namenschiffre P G beginnen lässt: „Dir sei Lob und PREIS GESUNGEN."

„Manche halten ihn für den größten ..." Er selber hielt sich nicht dafür:[46]

Willst du mir geben, / Womit mein Leben
Ich kann ernähren, / So lass mich hören
Allzeit im Herzen dies heilige Wort:
Gott ist das Größte, / Das Schönste und Beste,
Gott ist das Süßte / Und Allergewisste,
Aus allen Schätzen der edelste Hort.

Nach diesem erbaulichen Schluss eine Schluss-Szene, eine Entschluss-Szene aus dem Roman „Levins Mühle" von Johannes Bobrowski. Der Autor thematisiert in seinem Roman die nationalpolitische Problematik in Länderdreieck Westpreußen – Litauen – Polen. Dabei schildert Bobrowski – selbst aus einer baptistischen Familie stammend – mehrere baptistische Versammlungen. In einem Gottesdienst fasst der Hauptakteur, ein Mühlenbesitzer, der fiktive „Großvater" des Ich-Erzählers, einen folgenreichen Entschluss. Er möchte endgültig seinen Konkurrenten, den Neuankömmling Levin, ausschalten. Dies soll nach trickreicher Vorbereitung dadurch geschehen, dass er nachts die Schleusen öffnet, sodass die neuerbaute

[45] Schlussstrophe aus: *Wie ist es möglich, höchstes Licht*. Paul Gerhardt, Wach auf, mein Herz, und singe. Vollständige Ausgabe seiner Lieder und Gedichte, hg. von *Eberhard von Cranach-Sichart*, NA Wuppertal 2004 u. ö., Nr. 110, 318 f., Zitat aus Str. 8.

[46] Aus: *Die güldne Sonne*, Ebd., Nr. 37, 132-135, Zitat aus Str. 10.

Mühle des Konkurrenten zerstört wird. Der Entschluss aber wird in Worte gefasst, die uns – und vielen Lesern des Romans – bekannt sein dürften.

„Er fährt sich über die Kinnstoppeln, er fängt an, alleine vor sich hin zu reden: Habedank rausschmeißen, auch die Polacken raus aus der Mühle, ja, und wie geht es dann weiter? Als sie am Sonntag in der Kapelle sitzen und singen: Mach End, o Herr, mach Ende, da unterbricht sich mein Großvater, legt die Hände vor dem Bauch zusammen und sagt mit lauter Stimme, in den Gesang der andern hinein: Jawohl, mach jetzt ein Ende! Und knurrt hinterher: Sonst mach ich selber...

Er hat den vierzehnten Satz gesagt, der hieß: Mach End, o Herr, sonst mach ich selber." [47]

[47] *Johannes Bobrowski*, Levins Mühle. 34 Sätze über meinen Großvater. Roman. Das Zitat findet sich am Schluss vom „7. Kapitel"; Ausgabe Fischer-Taschenbuch 956, Frankfurt a. M 1970 u. ö., 76.

Stefan Duhr

Die Bibliotheken freikirchlicher theologischer Seminare in der ehemaligen SBZ/DDR 1945-1990

1. Einleitung

Die Situation und Rolle freikirchlicher Seminarbibliotheken in der SBZ/DDR von 1945 bis 1990 lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Das Bibliothekswesen der DDR war zum überwiegenden Teil in staatlicher Hand. Nur wenige Bibliotheken waren in der Trägerschaft von staatsunabhängigen Organisationen und Vereinen. Dazu gehörten überwiegend die Bibliotheken der Kirchen und Freikirchen. Der Öffentlichkeit waren diese innerkirchlichen Bibliotheken kaum bekannt. Sie gehörten zur (frei)kirchlichen Verwaltung und zu den (frei)kirchlichen Ausbildungsstätten, wie den kirchlichen Hochschulen und theologischen Seminaren.

Durch die staatliche Teilung und den Bau der innerdeutschen Grenze war der Literaturimport in die DDR beschränkt. Damit war auch der Bezug von Literatur zum größten Teil auf den Buchmarkt der DDR begrenzt. Darunter hatten sowohl staatliche als auch nicht-staatliche Bibliotheken zu leiden. Vor allem Wissenschaftler waren an internationaler Literatur interessiert, aber auch angehende Prediger bzw. Pastoren der Kirchen und Freikirchen.

Dieser Vortrag soll einen Einblick in die Situation freikirchlicher theologischer Seminarbibliotheken in der SBZ/DDR geben und die Ergebnisse meiner Magisterarbeit zusammenfassen. Aus Platzgründen wurden im Rahmen meiner Arbeit zwei Bibliotheken herausgegriffen, die eine unterschiedliche Ausgangslage hatten. Die Bibliothek des Theologischen Seminars Friedensau überstand den Krieg und konnte ihren Bestand danach weiter ausbauen. Die Bibliothek des Theologischen Seminars Buckow hingegen wurde erst nach dem Krieg gegründet und musste zunächst aufgebaut werden.

Meine Magisterarbeit beleuchtet vor allem die zwei Aspekte des Literaturbezugs und des Bestandsaufbaus. Beim ersten Aspekt wird genauer untersucht, welche legalen, bedingt legalen und illegalen Bezugsquellen die Bibliotheken besaßen, um neben der in der DDR erschienenen Literatur auch an Literatur aus dem westlichen Ausland zu gelangen. Die Untersuchung des zweiten Aspektes hingegen befasst sich mit der Frage, ob an den freikirchlichen Seminaren eine Auseinandersetzung mit ande-

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

ren theologischen Überzeugungen sowie mit der staatlichen Ideologie stattfand und ob dies am Bibliotheksbestand zu erkennen ist.

Da es bisher keine wissenschaftliche Publikation über freikirchliche theologische Seminarbibliotheken in der SBZ/DDR gab, musste ich zum überwiegenden Teil auf unveröffentlichtes Material in staatlichen und freikirchlichen Archiven zurückgreifen. Dieses bot, trotz anfänglicher Bedenken, eine ausreichende Quellenlage, zumal in manchen Archiven keine Sperrfrist für den benötigten Bestand existiert. Da manche Fakten und Zusammenhänge auf diesem Wege jedoch nicht ermittelt werden konnten, war es nötig zusätzlich Zeitzeugen zu interviewen.

Vor der Abfassung meiner Magisterarbeit bot mir ein ca. dreimonatiges Praktikum in der Bibliothek der heutigen Theologischen Hochschule Friedensau einen Einblick in den dort vorhandenen und historisch gewachsenen Medienbestand. Nach Abfassung der Arbeit konnte ich durch eine Honorartätigkeit für die Bibliothek des Theologischen Seminars Elstal, welche die Einarbeitung des bis dahin gesondert aufgestellten Bestandes der ehemaligen Buckower Bibliothek in den Gesamtbestand mit enthielt, einen vertiefenden Einblick in den Buckower Bibliotheksbestand gewinnen.

2. Hauptteil

Wie bereits in der Einleitung angesprochen, ist die Ausgangslage beider Bibliotheken grundverschieden gewesen. Die in meiner Magisterarbeit ausführlich behandelte Vorgeschichte beider Einrichtungen soll an dieser Stelle aus Platz und Zeitgründen außer acht gelassen werden. Der interessierte Zuhörer kann sie in meiner Arbeit nachlesen.

2.1 Historischer Abriss beider Bibliotheken nach 1945

Wir wollen uns dem eigentlichen Kern des Themas zuwenden und dabei einen kurzen Einblick in die Geschichte beider Bibliotheken nach 1945 geben.

Friedensau:

Die Bibliothek des Missionsseminars Friedensau, wie diese Einrichtung damals hieß, überstand den Zweiten Weltkrieg unbeschadet. Das Seminar war bereits 1943 geschlossen und zu einem Lazarett der Wehrmacht umfunktioniert worden. Die Bibliothek befand sich in dem als „Neue Schule" bezeichneten Gebäude. Die Bücher der Bibliothek wurden zuvor durch Mitglieder der Friedensauer Schwesternschaft, einem Diakonissen-

verband, verhangen. In den Studiersaal der Bibliothek zog der Verbandsraum.[1]

1945 wurde das Lazarett durch die Rote Armee übernommen, womit sich für die Bibliothek keine Veränderung ihrer Nutzung ergab. Erst im Jahre 1947 räumte die Armee die Seminargebäude. Im selben Jahr konnte das Seminar wiedereröffnet werden.[2] Bereits im Jahr zuvor begann die durch die alliierten Mächte vorgeschriebene Entnazifizierung des Bibliotheksbestandes.[3] Ob dabei auch Bücher aus dem Bestand entnommen wurden, konnte nicht ermittelt werden. Wohl aber fand sich in den Quellen der Hinweis, dass für das ab dem Jahre 1937 eingeführte Fach Staatsbürger- bzw. Reichskunde das Lehrbuch „Im neuen Reich" von Walter Pipke verwendet wurde.[4]

Nach der Entnazifizierung befanden sich ca. 4.000 Bücher im Bestand.[5] Die geprüften Bücher erhielten den Stempel der „Buchprüfungskommission" und die gestempelten Unterschriften der drei verantwortlichen Lehrer. Im Herbst 1947 konnte die Bibliothek ebenfalls wiedereröffnet werden.[6] Zur Versorgung der Seminaristen wurde eine Lehrbuchsammlung, die als „Hilfsbücherei" bezeichnet wurde, eingerichtet.[7] Bis 1960 konnte der Bestand um ca. 1.400 Bände wachsen. 1972 umfasste er 7.200 Bände.[8] Für das Jahr 1988 konnte ermittelt werden, dass der Bibliotheksbestand bereits 15.000 Bände umfasste.[9] Auf den Zeitraum von 1952 bis 1988 gerechnet wurden so ca. 11.687 Bände erworben, durchschnittlich rund 325 Bände pro Jahr. Dafür wurden insgesamt ca. 73.632,13 Mark ausgegeben.[10] Das sind durchschnittlich 2.165,65 Mark pro Jahr.

---

1 Vgl. Ein Zeugnis des Glaubens. 75 Jahre Anstalten der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten. Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (Hg.), Berlin 1974, 120 f. sowie Interview mit Dieter Leutert am 06. 12. 2005 in Berlin.

2 Vgl. *Siegfried Lüpke*, 50 Jahre Friedensau 1899-1949. Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Missionsseminars Friedensau, Friedensau 1949, 25.

3 Vgl. *Manfred Böttcher*, Gratwanderungen einer Freikirche im totalitären Regime. Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR von 1945 bis 1990 (Friedensauer Schriftenreihe: Reihe B, Gesellschaftswissenschaften 9), Frankfurt a. Main 2006, 112 f.

4 Vgl. Historisches Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa (Friedensau, AAE) Dokumentensammlung (DS) 1 Karton 1.7-1: Schreiben an Herrn Dr. Ritter, [Friedensau], 3. Mai [193]8.

5 Vgl. *Walter Eberhardt*, Weißt du schon? in: Der Adventbote 48 (1949), H. 14, 192.

6 Vgl. Interview mit Manfred Böttcher am 25. 04. 2006 in Friedensau.

7 Vgl. *Lüpke*, 27, sowie AAE DS 1 Karton 1.5: Missionsseminar Friedensau: Bericht über das Seminarjahr 1947/48, Stand vom 10. März 1948, 3.

8 Vgl. Ein Zeugnis des Glaubens. Berlin 1974, 109.

9 Vgl. AAE DS 1 Karton 1.5: Bericht der Überprüfung des Theologischen Seminars Friedensau vom 24. - 28. April 1988, 6.

10 Vgl. AAE DS 1 Karton 3.1-5.

Ab den 1980er Jahren hatte die Bibliothek mit zunehmender Raumnot zu kämpfen.[11] Ende der 1980er Jahre konnte ein Lehrraum für die Bibliothek umfunktioniert werden.[12] Erst am Ende des Jahres 1993 kam es unter dem ersten ausgebildeten Bibliothekar Ralph Köhler zum Umzug in das Gebäude, welches als „Alte Schule" bezeichnet wird.[13]

Buckow:

Das Seminar der Baptisten in Hamburg-Horn wurde während des Zweiten Weltkrieges größtenteils zerstört. Die Bibliothek wurde ein Opfer der Flammen. Nach der Rekonstruktion der Gebäude konnte das Seminar 1948 wiedereröffnet werden.[14] Da in dieser Zeit auch für angehende baptistische Prediger aus der SBZ bzw. DDR die Grenzen nach Westdeutschland bzw. zur BRD offen waren, wurde zunächst kein weiteres Seminar eröffnet. Allerdings wurde ab dem Herbst 1951 die Einreise der Seminaristen aus der DDR zunehmend erschwert. So bemühte man sich in Leipzig um den Erwerb einer Villa mit dem Ziel ein eigenes Seminar zu errichten. 1953 konnten 150 Bücher für den Aufbau einer Seminarbibliothek erworben werden.[15] Als es dann aber im Laufe des Jahres wegen des Arbeiteraufstandes vom 17. Juni zu Reiseerleichterungen kam, wurde die Seminargründung zunächst zurückgestellt. Ab 1958 jedoch wurde den Seminaristen die Ausreise aus der DDR verwehrt, was eine Seminargründung in der DDR notwendig machte. Allerdings hatte man nun Schwierigkeiten beim Erwerb der passenden Räumlichkeiten. Die Villa in Leipzig war bereits vergeben. Erst am 14. Oktober 1959 konnte das Seminar eröffnet werden. Es befand sich nun im Diakonissen-Erholungsheim „Haus Bethel" in Buckow in der Märkischen Schweiz unweit von Berlin.[16]

---

[11] Vgl. AAE DS 1 Karton 1.5: Theologisches Seminar Friedensau: Studienjahr 1984/85 [Jahresbericht], 2.

[12] Ebd.

[13] Vgl. *Manfred Böttcher*, Neue Räume für die Friedensauer Bibliothek, in: Adventecho 93 (1994) H. 3, 22, sowie *Ralph Köhler*, Hochschulbibliothek Theologische Hochschule Friedensau. Kultusministerium des Landes Sachsen-Anhalt (Hg.): Hochschulbibliotheken des Landes Sachsen-Anhalt, März 2001, 153.

[14] Vgl. Festschrift zur Feier des 75jährigen Jubiläums des Predigerseminars der Ev.-Freikirchlichen Gemeinden (Baptisten) in Deutschland, Predigerseminar der Ev.-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland (Hg.), Hamburg-Horn: Predigerseminar der Evang.-Freikirchlichen Gemeinden (Baptisten) 1955, 44 u. 15.

[15] Vgl. Oncken-Archiv des Bundes Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Elstal, OA)-DDR Theologisches Seminar (TS) Buckow Karton 3: Verzeichnis der Bücher für Prediger-Seminar-Ost: Schreiben von Erhard Gerth an Bruder Düring in der BEFG-Geschäftsstelle Ost, Heidekampweg 28 I, Berlin-Baumschulenweg v. 19. 02. 1954.

[16] Vgl. *Klaus Fuhrmann*, Das Theologische Seminar des Bundes, in: Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, *Ulrich Materne* und *Günter Balders* (Hg.), Wuppertal 1995, 310-312 und OA-DDR BEFG Karton 107: Jahresberichte 1959/60-1974/75: 1. Jahresbericht 1959/1960, 5.

Den Grundstock für die neu gegründete Bibliothek bildeten die bereits erwähnten 150 Bücher. Untergebracht war die Bibliothek, die zunächst nur ein Regal von einem Meter Breite umfasste, in einem schmalen, schlauchartigen Durchgangszimmer, welches an einen Schlafraum der Seminaristen angrenzte. 1971 stieß die Kapazität des Raumes an ihre Grenzen. Das dem Bibliotheksraum angrenzende Zimmer der Seminaristen wurde darauf hin ebenfalls zum Bibliotheksraum umfunktioniert und konnte im Herbstsemester 1976 eröffnet werden. Als das Seminar 1986 in das neu erworbene und baulich deutlich erweiterte ehemalige Rüstzeitheim „Haus Rehoboth" umzog, standen der Bibliothek nun mehrere Räume zur Verfügung – ein Büro, ein Magazin, ein Raum für die Kataloge und die Ausleihe sowie ein Leseraum mit einem Präsenzbestand.[17]

Von 1959 bis 1990 konnten ca. 2.296 Bücher erworben werden, das sind durchschnittlich 74 Bücher pro Jahr. Diese und die folgenden Daten wurden bei der Durchsicht der ca. 300 erhaltenen Einzelrechnungen, der Jahresabrechnungen und der Kassenbücher ermittelt. Da höchstwahrscheinlich nicht alle Rechnungen erhalten sind, wird die wirkliche Zahl erheblich höher gewesen sein. Von 1959 bis 1989 wurden aufgrund der vorhandenen Datenbasis insgesamt 49.901,70 Mark für die Bibliothek ausgegeben. Das sind ca. 1.663,39 Mark pro Jahr. Auch hier ist zu vermuten, dass die wirklichen Ausgaben darüber lagen.[18]

Anders als das Seminar in Friedensau verlor das Theologische Seminar der Baptisten nach der deutschen Wiedervereinigung seine Bedeutung. Es wurde 1991 aufgelöst. Der Bibliotheksbestand gelangte an das Seminar nach Hamburg-Horn. Dieses zog 1997 nach Elstal bei Berlin, wo der ehemalige Buckower Bibliotheksbestand während der Abfassung meiner Magisterarbeit noch immer in großen Teilen getrennt aufgestellt war.

---

[17] Vgl. Briefliches Interview mit Adolf Pohl (Buckow) am 04. 09. 2006, Briefliches Interview mit Christian Wolf (Berlin) am 09. 09. 2006 sowie OA-DDR Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) Karton 107 Protokolle 1952-1981: Seminarabteilungssitzung, Buckow, 13. 09. 1976, 1.

[18] Vgl. für die Einzelrechnungen 1959 bis 1988: OA-DDR BEFG Karton 107: Seminar-Rechnungen 1959-1988. Diese Angaben sind keine genaue Darstellung. Vgl. für die Einnahmen und Ausgaben der Jahre 1971 bis 1987 OA-DDR BEFG Karton 107 Rechnungen bis 1980: Jahresabrechnung 1971 sowie OA-DDR BEFG Karton 107: Seminar Bibliothek-Jahresrechnungen: Abrechnungen 1972 bis 1987. Vgl. für die Ausgaben 1988: OA-DDR Theologische Seminar Karton 3: Kassenbuch vom 1. 1. 1988 bis 31. 12. 1988. Vgl. für die Ausgaben 1989: OA-DDR TS Karton 3: Journal Ausgaben 1989. Vgl. für die Einnahmen 1989: OA-DDR Theologisches Seminar Karton 2: Kassenbelege 1989. Abrechnung 1989 Einnahmen. Und vgl. für die Einnahmen 1990: OA-DDR TS Karton 2: Kassenbelege 1990. Halbjahresrechnung Juli bis Dezember 1990 – Theologisches Seminar.

Vergleich:

Vergleicht man nun die Ausgaben beider Einrichtungen in einem bestimmten, gut dokumentierten Zeitraum, so ähneln sich die Angaben.

Tabelle 1: Vergleich der beiden Bibliotheken zwischen 1971 und 1989

	Buckow	*Friedensau*
Gesamtausgaben 1971 – 1989	46.526,43 Mark	46.185,31 Mark
Jahresdurchschnitt 1971 – 1989	rund 2.584,80 Mark	rund 2.565,85 Mark

Der Grund dafür, ist mit großer Wahrscheinlichkeit der in der DDR begrenzte theologische und allgemeine Buchmarkt. Beide Bibliotheken haben die in der DDR erschienene theologische Literatur einschließlich der dort erschienenen Lizenzausgaben aus dem westlichen Ausland überkonfessionell und nahezu vollständig erworben,[19] was darauf hinweist, dass an beiden Seminaren auch eine Auseinandersetzung mit den theologischen Positionen anderer Kirchen stattfand. Darauf weist auch Manfred Böttcher in seinem 2001 erschienenen Buch „Dialog und Zeugnis" hin, wenn er schreibt:

> „Überrascht waren die Gäste in der Regel, wenn sie einen Blick in die Bibliothek warfen. Sie meinten dort überwiegend auf adventistische Literatur zu stoßen. Sie stellten fest, dass da ein breites Spektrum theologischer Literatur mit neuesten Erscheinungen vorzufinden war."[20]

Hinzu kamen einzelne kommunistische Werke und Sachbücher allgemeinen Inhalts. Die Friedensauer Bibliothek erwarb zudem eine Auswahl an belletristischer Literatur aus der DDR.

2.2 Die Bezugsquellen

Der begrenzte Buchmarkt der DDR ermöglichte allerdings nur den Aufbau eines lückenhaften und ungenügenden theologischen Grundbestandes mit starken Einschränkungen in seiner Internationalität. Aus diesem Grund mussten Bücher aus dem westlichen Ausland importiert werden.

---

[19] Vgl. *Stefan Duhr*, Die Bibliotheken freikirchlicher theologischer Seminare in der SBZ/DDR 1945-1990. Berlin 2007, 58 f., sowie Interview mit Dieter Leutert am 06. 12. 2005 in Berlin. Leutert schätzt, dass 90 Prozent der theologischen Buchproduktion der DDR (einschließlich der Lizenzausgaben aus der BRD) erworben wurden.

[20] *Manfred Böttcher*, Dialog und Zeugnis. Interkonfessionelle Kontakte und Konflikte einer Freikirche in der DDR. (Friedensauer Schriftenreihe: Reihe B, Gesellschaftswissenschaften; 4), Frankfurt a. Main 2001., 65, Z. 16-20.

Um diesen Literaturbezug besser darzustellen, wollen wir nun auf die einzelnen Bezugsquellen von Literatur eingehen. Diese lassen sich gliedern in legale, bedingt legale und illegale Bezugsquellen.

2.2.1 Legale Bezugsquellen

Die legalen Bezugsquellen haben wir bereits angesprochen. Sie umfassten den in der DDR vorhandenen allgemeinen (also staatlichen) und theologischen (also kirchlichen) Buchhandel sowie den Antiquariatsbuchhandel. Hinzu kamen kostenlose Bücherspenden aus der DDR.

Die im allgemeinen Buchhandel erworbene marxistisch-leninistische Literatur wurde in beiden Seminaren für den staatlich unabhängigen und daher auch unagitatorischen Marxismus-Leninismus-Unterricht verwendet. Dieser Unterricht diente den angehenden Predigern als Vorbereitung auf ihre Tätigkeit in einer sozialistischen Gesellschaft.[21]

2.2.2 Bedingt legale Bezugsquellen

Einfuhrgenehmigungen:

Die bedingt legalen Bezugsquellen erforderten hingegen die Zustimmung des Staates. Dazu gehörten die Einfuhrgenehmigungen, die über die Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen an die „Hauptverwaltung Verlage und Buchhandel" des Ministeriums für Kultur gerichtet werden mussten. Möglich waren sie seit 1963 auf Grundlage der „Anordnung über die Erteilung von Sondergenehmigungen zum Empfang von Literatur aus Westdeutschland, Westberlin und dem kapitalistischen Ausland". Dabei handelte es sich um Geschenksendungen.[22]

Ohne besondere Genehmigung durften unter anderem unkommentierte Bibelübersetzungen sowie unkommentierte Gesamtausgaben und ausgewählte Werke Martin Luthers, die Werke Karl Barths, Dietrich Bonhoeffers und Martin Niemöllers, das Wörterbuch zum Neuen Testament von Kittel, der „Kleine Bildatlas zur Bibel" von Grollenberg sowie einige Kinderbibeln importiert werden.

---

[21] Vgl. Briefliches Interview mit Christian Wolf (Berlin) am 09. 09. 2006, Briefliches Interview mit Adolf Pohl (Buckow) am 04. 09. 2006; *Fuhrmann*, 314, sowie Interview mit Dieter Leutert am 06. 12. 2005 in Berlin.

[22] Vgl. Bundesarchiv (Berlin, BArch), DO/4 1610: „Anordnung über die Erteilung von Sondergenehmigungen zum Empfang von Literatur aus Westdeutschland, Westberlin und dem kapitalistischen Ausland". Vom 13. Juni 1963, Veröffentlicht im Gesetzblatt (GBl.) Teil II Nr. 59, Ausgabetag 4. Juli 1963, 414 f. sowie OA-DDR BEFG Karton 107: Einfuhrgenehmigung 1974: „Anordnung Nr. 2 über die Erteilung von Sondergenehmigungen zum Empfang von Literatur aus Westdeutschland, Westberlin und dem kapitalistischen Ausland" vom 5. September 1963 (GBl. II Nr. 87 von 1963, 698) § 1.

Nicht zur Einfuhr zugelassen wurden hingegen die Wörterbücher moderner Fremdsprachen sowie einzelne Bücher der Autoren Jörg Zink und Hans Küng.

Anhand der in meiner Magisterarbeit aufgeführten Buchtitel ist erkennbar, dass es eine Reihe von Merkmalen gab, die zum Einfuhrverbot führten. Eine Kategorie stellten Bücher dar, die aus westdeutscher Sicht über die DDR oder den gesamten Ostblock geschrieben wurden, wie z B. „Katholische Kirche in der DDR" von Wolfgang Kamit. Daneben ist die praktische theologische Literatur zu erwähnen, die sich mit der politischen Teilhabe von Christen auseinander setzt bzw. diese propagiert, wie bei „Für ein politisches Gewissen der Kirche" von Wolfgang Erk. Zu der verbotenen Literatur gehörte auch solche, die sich mit dem Thema der absoluten Wahrheit auseinandersetzt bzw. diesen Begriff auch nur im Titel trägt, wie „Die Wahrheit lässt sich finden" von Jörg Zink. Auch Literatur, die sich mit der Säkularisierung der Gesellschaft auseinander setzt, durfte nicht importiert werden, wie zum Beispiel das Buch „Glaube und Säkularisierung" von Julius Morsl. Verboten war darüber hinaus z. B. die Einfuhr des Evangelischen Erwachsenen-Katechismus (EEK) der EKD und die Bücher zur Amtseinführung von Papst Johannes Paul II.[23] Allerdings stellte die Liste verbotener Buchtitel kein Kontinuum in den 40 Jahren der DDR dar. Gerade zum Ende der DDR-Zeit, in ihrem letzten Jahrzehnt, wurde manches Buch legalisiert, das zuvor nicht eingeführt werden durfte.

Beide Seminare erhielten das erste Mal 1965 eine Einfuhrgenehmigung.[24] Ebenso wurden für beide 1989 die letzten Genehmigungen ausgestellt. Die folgende Tabelle verdeutlicht, wie viele Einfuhrgenehmigungen die beiden Einrichtungen erhielten und wie viele Bücher sie auf diesem Wege importieren konnten:

---

[23] Vgl. BArch DL/203 Karton 294 Ablage 05-02-06: Zollverwaltung der DDR: Information zu Feststellungen von kirchlichen Druckerzeugnissen aus dem nichtsozialistischen Ausland, die im Post- und Reiseverkehr einschließlich der Eingabebearbeitung getroffen wurden. Zeitraum: 1. 1. 1979 bis 30. 6. 1980 (Berlin, den 07. 08. 1980), insges. 20 S.

[24] Vgl. BArch DO/4 2034 und OA-DDR BEFG Karton 107: Einfuhrgenehmigung -1974.

Tabelle 2: Die Einfuhrgenehmigungen beider Bibliotheken im Vergleich

	Friedensau	*Buckow*[25]
***Einfuhrgenehmigungen* insgesamt**	30	16
***Einfuhrgenehmigungen* ans Seminar (ohne Erwähnung eines Dozenten oder des Seminarleiters)**	18	10
***Einfuhrgenehmigung* an einen der Dozenten bzw. an eine andere innerkirchliche Stelle**	12	6
Einfuhrgenehmigungen für *Bücher*	26	8 (12)
Einfuhrgenehmigungen für *Zeitschriften*	4	4 (7)
Anzahl der erlaubten *Bücher* per Einfuhrgenehmigungsbescheid	718	96 (150)
Anzahl der abgelehnten *Bücher* per Einfuhrgenehmigungsbescheid	41	13 (4)

Viele der so importierten Bücher wurden durch die jeweilige freikirchliche Vereinigung in der Bundesrepublik Deutschland bzw. im übrigen westlichen Ausland finanziert.[26] Einzelne Lieferungen enthielten auch Bücherspenden. Für die Friedensauer Bibliothek wurden solche Bücherspenden durch den Adventisten Rudolf Nixdorf aus Tübingen auch auf Grundlage von Wunschlisten organisiert.[27] Auf diesem Wege gelangten 1985 auch zahlreiche Bücher des Theologischen Verlags Zürich nach Friedensau.[28]

Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft:

Eine weitere Quelle von Literatur aus dem westlichen Ausland war die Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft. Sie vertrieb in der DDR von ihrem

[25] Für die Buckower Bibliothek wurden die Einfuhrgenehmigungen über die Bundesgeschäftsstelle Ost des BEFG in Berlin abgewickelt. Nicht alle der beantragten Genehmigungen waren für die Buckower Bibliothek bestimmt. Die wirkliche Anzahl der Einfuhrgenehmigungen befindet sich in Klammern. Die nicht eingeklammerte Zahl gibt den Anteil der an die Buckower Bibliothek gerichteten Einfuhrgenehmigungen wieder. Die Differenz ergibt also die Anzahl der nicht an die Buckower Bibliothek gerichteten Genehmigungen wieder. – Die Anzahl der zur Einfuhr erlaubten und nicht erlaubten Bücher, die in der Bundesgeschäftsstelle Ost verblieben bzw. nicht in Buckower Bibliothek gelangten, ist ebenfalls in Klammern aufgeführt. Die nicht eingeklammerte Zahl gibt hier ebenfalls die Anzahl der Bücher wieder, die in Buckower Bibliothek gelangten.

[26] Vgl. Interview mit Wilfried Werner am 15. 01. 2006 in Burg; e-Mail von Reinhard Rupp vom 31. 08. 2006; Interview mit Dieter Leutert am 06. 12. 2005 in Berlin sowie AAE DS 1 Karton 1.5: Bericht der Überprüfung des Theologischen Seminars Friedensau vom 24.-28. April 1988, 6, Z. 32-34.

[27] Vgl. Interview mit Dieter Leutert am 06. 12. 2005 in Berlin sowie Interview mit Wilfried Werner am 15. 01. 2006 in Burg.

[28] Vgl. BArch DO/4 1608: Buchbestellungen des Theologischen Seminars Friedensau für das Jahr 1984/2 (zur Einfuhrgenehmigung Nr. 0634 vom 04. 01. 1985).

Lager in Leipzig aus westdeutsche Grundtextausgaben des Alten und Neuen Testaments sowie die dazugehörigen Wörterbücher und theologischen Nachschlagewerke.[29] Die Bücher wurden zu geringen Preisen abgegeben, enthielten aber einen Stempel der Bibelgesellschaft mit dem Hinweis „UNVERKÄUFLICHES SPENDENEXEMPLAR", so dass es sich beim Verkaufspreis lediglich um eine Spende gehandelt haben muss.

Auf diesem Wege gelangte unter anderem ein Band der Vulgata in den Bestand der Friedensauer Bibliothek.[30] Der größte Teil der über die Bibelgesellschaft bezogenen Bücher gelangte allerdings in die Hände der Seminaristen und Dozenten. In der Friedensauer Bibliothek wurde eigens dazu ein Bücherlager eingerichtet.[31]

Für die Buckower Bibliothek sind der Aktenlage nach zwischen den Jahren 1974 und 1988 Lieferungen der Bibelgesellschaft erfolgt; am 9. Juni 1988 wurden demnach 76 Bücher (14 Buchtitel) bezogen, darunter: die „Biblia Hebraica Stuttgartensia" und das „Novum Testamentum Graece".[32]

Zentrales Antiquariat Berlin:

Die dritte und letzte Möglichkeit, mit staatlicher Zustimmung Literatur aus dem westlichen Ausland zu erwerben, erfolgte über das Zentrale Antiquariat in Ost-Berlin. Dieses bildete zugleich die Grenze zwischen bedingter Legalität und wirklicher Illegalität, weil es (zumindest teilweise) Literatur vertrieb, die eigentlich nicht in die DDR eingeführt werden durfte und vom Zoll beschlagnahmt wurde. Die Mehrzahl der beschlagnahmten Literatur gelangte über das Zentrale Asservatenlager der Zollbehörde zunächst zur „Hauptverwaltung Verlage und Buchhandel" des Ministeriums für Kultur und von dort weiter an das Zentrale Antiquariat Berlin.

Dort durfte der Deutsche Schriftstellerverband als Erster Bücher aussuchen und käuflich erwerben. Die übrigen Kunden waren Bibliotheken

---

[29] Es handelte sich um Spenden des Weltbundes der Bibelgesellschaften. Vgl. BArch DO/4 2033: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, Berlin, den 03. 01. 1959, an das Staatssekretariat für Kirchenfragen (Berlin). Vgl. zudem Interview mit Wilfried Werner am 15. 01. 2006 in Burg.

[30] Vgl. Bibliothek der Theologischen Hochschule Friedensau (ThHF), Theol B 426.1 /3,1 1975 1. Ex.

[31] Vgl. Interview mit Dieter Leutert am 06. 12. 2005 in Berlin.

[32] Vgl. OA-DDR BEFG Karton 107: Seminar Rechnungen ab 1981: Rechnung der Evangelischen Haupt-Bibelgesellschaft (Leipzig) vom 09. 06. 1988. Lieferschein Nr. 88015; Einfuhrgenehmigung Nr. 001883 vom 07. 06. 1988. Eine weitere Rechnung der EHBG (Leipzig) vom 24. 01. 1990 ist erhalten geblieben. Vgl. OA-DDR TS Buckow Karton 2: Kassenbelege 1990. Vgl. OA-DDR BEFG Karton 107: Rechnungen bis 1980: Jahresrechnung 1971 sowie Seminar Bibliothek-Jahresrechnungen: Abrechnungen 1971-1987.

und Privatpersonen. Die Seiten mit Widmungen wurden aus den Büchern entfernt.[33]

Mittelsleute aus der jeweiligen Freikirche stellten die Verbindungen zwischen den theologischen Seminaren in Friedensau bzw. Buckow und dem Antiquariat her, so dass beide Bibliotheken von dort Literatur bezogen. Es konnte jedoch nicht ermittelt werden, um welche Bücher es sich handelte. Wenn keine Seiten mit Widmungen entfernt wurden, waren diese Bücher nicht von Schmuggelware zu unterscheiden.

Ab den 1980er nahm die Bedeutung dieser Bezugsquelle deutlich ab, da nun mehr Bücher über die Einfuhrgenehmigungen und die Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft bezogen werden konnten. Diese Entwicklung war eine Folge der inzwischen entspannten Kirchenpolitik sowie des Gesprächs zwischen der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen und der Regierung der DDR vom 6. März 1978.[34]

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die bedingt legalen Bezugsquellen einen nicht unerheblichen Teil des Bedarfs an Literatur aus dem westlichen Ausland decken konnten. Allerdings boten diese Quellen auch zahlreiche Nachteile:

Zumindest in der Anfangszeit dauerte es lange bis auf einen Antrag zur Einfuhrgenehmigung ein Bescheid folgte. Hinzu kam bei Einfuhrgenehmigungsbescheiden, dass mit Ausnahme der letzten Jahre der DDR nicht alle gewünschten Bücher eine Einfuhrerlaubnis erhielten. Der Bezug über die Bibelgesellschaft erlaubte lediglich, den Bestand an biblischen Grundtextausgaben und dazugehörigen Wörterbüchern zu erweitern sowie die Seminaristen zu versorgen. Welche Bücher über das Zentrale Antiquariat Berlin beziehbar waren, konnte die jeweilige Bibliothek nicht beeinflussen. Von einigen Ausnahmen abgesehen, bestimmten nicht Wünsche, sondern das Angebot diese Bezugsquelle.

---

[33] Auf ungeklärte Weise gelangten einige der West-Bücher vom Zentralen Antiquariat in die Antiquariatsabteilung der Karl-Marx-Buchhandlung (Berlin), wo sie in einem Raum mit Sperrliteratur aufgestellt und an die Kunden (u. a. an Studenten) verkauft wurden. Darüber berichtet ein Zollhauptkommissar auf Anfrage dem Ministerium für Staatssicherheit. Vgl. für den gesamten Absatz BArch DL/203 Karton 308 Ablage 05-03-00: Abt. Postverkehr (Zollhauptkommissar xxx [Anonymisierung!] – Abteilungsleiter): Bericht über den Verkauf von Westliteratur im Antiquariat der Karl-Marx-Buchhandlung, Berlin, den 29. 09. 1965. Aufgrund dieses Vorfalls ist uns eine genaue Beschreibung des Büchertransfers von der Zollverwaltung zum ZAB erhalten geblieben.

[34] Vgl. *Armin Boyens*, Gespräche im Schaufenster. Das Gipfeltreffen zwischen Honecker und den evangelischen Kirchenführern der DDR vom 6. März 1978. Kirchliche Zeitgeschichte (KGZ). Internationale Halbjahreszeitschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft 7 (1994) H. 2, 223 f.

2.2.3 *Illegale Bezugsquellen*

So war eine dritte Erwerbungsform nötig, die illegalen Bezugsquellen. Allgemein kann diese Erwerbungsform auch als Bücherschmuggel bezeichnet werden. Literatur dieser Art erhielt keine staatliche Zustimmung zur Einfuhr. Sie wurde vom Zoll beschlagnahmt und gelangte zum Teil in das zuvor beschriebene Zentrale Antiquariat. Der Bücherschmuggel wurde entweder durch Vereine oder Einzelpersonen organisiert.

Evangelischer Buchhilfe e.V.:

Dazu gehörte unter anderem die Evangelische Buchhilfe e. V. in Obervellmar bei Kassel, ein Verein zur Buchmission und zur literarischen Beratung vor allem der Laien innerhalb der Landes- und Freikirchen. Finanzielle Unterstützung erhielt der Verein vom Diakonischen Werk der EKD in Stuttgart, vom Sonderausschuss der EKD sowie durch Spenden und Zuschüsse einzelner Landeskirchen. Da eine Vereinigung oder Organisation in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) keine Literatur an eine Organisation oder Vereinigung in der Deutschen Demokratischen Republik verschicken konnte, ohne dass diese von den Zollbehörden der DDR konfisziert wurde, ging man von Anfang an dazu über, die Verschickung der Literatur von Privatpersonen zu Privatpersonen zu organisieren. Peter Helbich, der ehemalige Geschäftsführer der Evangelischen Buchhilfe, berichtet hierzu, dass 5.800 Menschen an der Versendung von etwa 1,4 Mio. Büchern in die DDR teilnahmen.35 Das Porto wurde den Absendern zum Teil vom Ministerium für gesamtdeutsche Angelegenheiten erstattet.[36]

Der Baptist Rudolf Bräunling, der ebenfalls dem Helferkreis der Evangelischen Buchhilfe angehörte, trat Ende der 1960er Jahre an den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR heran, um diesen mit Westliteratur zu versorgen. Dort war man jedoch nicht sofort für eine Zusammenarbeit bereit, da man eine in den Augen der DDR gesetzwidrige Handlungsweise nicht mit dem christlichen Glauben vereinbaren konnte. Später aber muss es zu einem Einlenken des Ost-Bundes gekommen sein. Bräunling arbeitete auch mit dem Diakonischen Werk in Stuttgart und dessen Verlag sowie mit anderen Verlagen, zeitweise auch mit dem Oncken-Verlag, zusammen. Durch diese und andere Partner konnte er auch individuelle Bücherwünsche des Theologischen Seminars Buckow erfüllen und zum Teil ganze Klassensätze von Lehrbüchern liefern.

---

35 Vgl. E-Mail von Peter Helbich vom 05. 05. 2006.

36 Vgl. *Oskar Schnetter*, Deutsch-deutsche Grenzüberschreitungen. In geheimer Buchmission von West nach Ost. Moers 1990. 30.

Viele dieser Schmuggelaktionen hatten allerdings missionarischen Charakter, so dass ein Großteil der geschmuggelten Bücher evangelistisch und nicht wissenschaftlich-theologisch war.[37]

Über die Evangelische Buchhilfe wurde aber nicht nur illegale Literatur verschickt. Wie wir zuvor bereits sehen konnten, durften unkommentierte Bibelübersetzungen, aber auch einige theologische Werke die Grenze ohne Einfuhrgenehmigung passieren. Auch diese wurden durch die Evangelische Buchhilfe in die DDR verschickt.

Einzelpersonen:

Für die Friedensauer Bibliothek organisierten Einzelpersonen den Bücherschmuggel. Ein Teil des Schmuggels lief ebenfalls über Rudolf Nixdorf ab, der Bücher an das adventistische Krankenhaus Waldfriede in Berlin-Zehlendorf schickte. Von dort holte sie ein anderes Gemeindeglied ab und brachte sie, versteckt in seinem PKW, als Besucher über die Grenze nach Friedensau.[38]

Auch Dieter Leutert, der damalige Leiter der Friedensauer Bibliothek, konnte Bücher unbemerkt von der Zollbehörde über die Grenze schmuggeln. Er nutzte dazu seine ab den 1970er Jahren genehmigten Dienstreisen in die Bundesrepublik Deutschland und versteckte die Bücher unter anderem in seinem mit vielen Taschen versehenen Anorak.[39]

Wie viele Bücher über diese illegalen Bezugsquellen durch beide Bibliotheken bezogen werden konnten, ist nicht genau ermittelbar. Da, wo Bibliotheksleiter wie Dieter Leutert selbst Bücher schmuggeln konnten, bestand auch die Möglichkeit, Literatur nach Wunsch zu erwerben. Wo missionarische Hilfswerke Bücher lieferten, war die Chance geringer auf diesen Wege für das Studium am Seminar brauchbare und damit wissenschaftlich-theologische Literatur zu beziehen. Die illegalen Bezugsquellen ergänzten jedoch die bedingt legalen beim Bezug von Literatur aus dem westlichen Ausland.

3. Schluss

Wie wir gesehen haben, waren alle drei Bezugsquellen notwendig, um einen angemessenen Bibliotheksbestand aufzubauen. Die freikirchlichen Seminarbibliotheken besaßen zum Ende der DDR-Zeit einen erheblichen Anteil an Literatur aus dem westlichen Ausland. Geht man den Bestand

---

[37] Vgl. *Rudolf Bräunling*, Ein heikles Kapitel: Buchversand, in: Erlebt in der DDR. Wuppertal 1995, 333 f.

[38] Vgl. Bibliothek der ThHF: Ordner „Biblio. Gesch. FS. Zt.-artikel", *Felix* und *Ruth Schönfeld*: Gedächtnisprotokoll über die Geschichte der Bibliothek Friedensaus 1948/49 und 1968/82. Stuttgart, den 11. Mai 1998, 1 f.

[39] Vgl. Interview mit Dieter Leutert am 06. 12. 2005 in Berlin.

der Buckower Bibliothek durch, wie ich es kürzlich im Rahmen des retrospektiven Katalogisierungsprojektes für das Theologisches Seminar Elstal getan habe, so ist man erstaunt, dass von den dort vorhandenen Büchern ein nicht unerheblicher Teil aus dem damaligen westlichen Ausland stammt. Einige der dort vorhandenen Bücher waren nicht einmal in der Bibliothek des Seminares in Hamburg-Horn vorhanden und wurden daher von mir retrospektiv erfasst.

Abschließend habe ich in meiner Magisterarbeit drei Thesen formuliert, die ich auch an dieser Stelle anführen möchte:

1. Trotz der Einschränkungen, Bücher aus dem kapitalistischen Ausland zu beziehen und des Mangels an theologischer Literatur in der SBZ/DDR, konnten die freikirchlichen Seminarbibliotheken einen Bestand aufbauen, der die Bedürfnisse ihrer jeweiligen Trägereinrichtung weitgehend decken konnte.

2. In den Beständen beider Bibliotheken wird sichtbar, dass nicht nur die Literatur der eigenen Denomination bzw. theologischen Prägung gesammelt wurde. Vielmehr wurde aus einem breiten theologischen Spektrum gesammelt. Es kann darauf geschlossen werden, dass diese Literatur auch im Unterricht Verwendung fand und dort eine Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen theologischen Positionen stattfand.

3. In den Beständen beider Bibliotheken wird weiterhin sichtbar, dass sich der Unterricht in den Seminaren durchaus auch mit den ideologischen Gegebenheiten in der DDR auseinandergesetzt hat und daher nicht auf theologische Reflexionen allein beschränkt war.

Weiterführende Literatur

Duhr, Stefan / Ralph Köhler, Bewegte Geschichte und Gegenwart. Die Bibliothek der Theologischen Hochschule Friedensau. Geschichte – Gesellschaft – Gerechtigkeit. Festschrift für Baldur Edmund Pfeiffer zum 70. Geburtstag. Johannes Hartlapp und Stefan Höschele (Hg.). Berlin: Frank & Timme, 2007, 51-62, ISBN 3-86596-149-5, 51-62.

Duhr, Stefan, Die Bibliotheken freikirchlicher theologischer Seminare in der SBZ/DDR 1945–1990. Dargestellt an den Bibliotheken der Theologischen Seminare in Friedensau bei Magdeburg und Buckow bei Berlin, Magisterarbeit Institut für Bibliotheks- und Informationswissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin, 2007. URL: http://edoc.huberlin.de/master/duhr-stefan-2007-08-30/PDF/duhr.pdf.

Karl Heinz Voigt

Der Weg zur ersten Vereinbarung zwischen einer Landeskirche und einer Freikirche

Evangelische Gemeinschaft und Württembergische Landeskirche

Es mussten fast einhundert Jahre ins Land gehen, bis es in Deutschland 1928 zur ersten Unterzeichnung einer zwischen*kirchlichen* Vereinbarung kam, an der eine Landeskirche und eine Freikirche beteiligt waren. Im Vergleich zu dieser kirchlichen Zurückhaltung war es in *staatlichen* Bereichen schon erheblich früher zu Anerkennungen auf verschiedene Weise gekommen:

1863 erhielt sie der „Bremische Methodistenverein" durch den Senat,
1877 wurden der Baptistengemeinde in Barmen und
1879 der in Berlin (Schmidtstraße) Korporationsrechte verliehen.
1883 wurden der Bischöflichen Methodistenkirche in Bayern und
1885 der dortigen Wesleyanischen Methodistengemeinschaft die Rechte einer „Privatkirchengesellschaft" zuerkannt.

Anlass für die erste zwischenkirchliche Vereinbarung waren nicht etwa theologische Einsichten, ökumenische Entwicklungen oder die reformatorische Botschaft, deren Konsequenz eine „Befreiungs- und Freiheitsbewegung" war.[1] Kurt Nowak geht davon aus, dass durch den Augsburger Religionsfrieden (1555) und den Westfälischen Frieden (1648) „das protestantische Wissen um die Notwendigkeit des Dissens [also auch das Leben mit andern Kirchen] jedoch wieder verloren" wurde.[2] Die politischen Rahmenbedingungen innerhalb des von der *corpus-christianum*-Idee geprägten Landes erwiesen sich stärker als die Kraft, der reformatorischen Botschaft zu folgen.

Die politische Wende von der Monarchie zur Republik hatte die bisherigen Staatskirchen in eine tiefgreifende Verunsicherung geführt, weil der Staat sich von seiner Kirche getrennt hatte. In der neuen Lage sah sie sich genötigt, ihre Grenzen neu zu definieren. Man musste sich die Frage stellen, ob unter den gegebenen Umständen eine neue Beziehung zwischen den bisherigen „Staatskirchen" und bisherigen „Sekten" eingeleitet werden könne oder gar müsse. Zu den politischen Veränderungen kamen die Entwicklungen in der *Ökumenischen Bewegung* mit den Konfe-

[1] *Harald Hegermann*, Mensch IV, in: TRE Bd. 22 (1992), 489.

[2] *Kurt Nowak*, Der lange Weg des deutschen [landeskirchlichen] Protestantismus in die Demokratie, in: *Kurt Nowak*, Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984-2001, Stuttgart 2002, 377.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

renzen in *Stockholm (1925)* und *Lausanne (1927)*. Sie führten die deutschen Landeskirchen aus ihrer nationalen, fast möchte man sagen regionalen Selbstisolierung, in die sie durch das Territorial-Kirchenprinzip geraten waren, heraus. Zwischen den beiden ökumenischen Weltkonferenzen hatte sich 1926 die *Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)* gebildet,[3] um nach dem politischen Wechsel in Kirche und Gesellschaft aktiver am gesellschaftlichen Gestaltungsprozess mitwirken zu können.

1. Zur gesamtfreikirchlichen Bedeutung der Stuttgarter Vereinbarung

Das freikirchliche Engagement im „Kampf um die Schule"[4] hatte die Landeskirchen aufgeschreckt. Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss (DEKA) informierte über die freikirchlichen Initiativen im Herbst 1925 die „deutschen evangelischen Kirchen*regierungen*" aufgrund eines Artikels von Alfred Scheve, der in der methodistischen Kirchenzeitung erschienen war.[5] Man befürchtete eine „eigene Agitation der bischöflichen Methodisten-Kirche in der Schulfrage [‚die sich] auch gegen die deutschen evangelischen Kirchen zu richten scheint."[6] Tatsächlich kämpften die Freikirchen um ihre Rechte, denn sie waren durch den Theologen und Reichstagsabgeordneten Reinhard Mumm (1872-1932) darüber informiert, dass sie nach einem Gesetzentwurf zukünftig in Schulfragen wieder von den Landeskirchen abhängig sein würden. Die landeskirchliche Sorge erwuchs daraus, dass die Schulfrage für sie in der neuen Republik das Kampffeld schlechthin war, nachdem die neue Schulgesetzgebung auf die weltanschaulich neutrale Gemeinschaftsschule als Hauptzweig zusteuerte und die Landeskirchen ihre bisherige Schulaufsicht eingebüßt hatten. Als 1927 der dritte Entwurf über das Reichsschulgesetz vorgelegt wurde, trat im Zusammenhang mit der dort nun doch angestrebten Bekenntnisschule bei den Landeskirchen die Frage auf: „Wer ist ‚bekenntnisverwandt'?" Der Deutsche Evangelische Kirchenbund forderte eine landeskirchliche Stellungnahme im Zusammenhang mit dem neuen Gesetzesentwurf, die besonders im Blick auf „die Freikirchen nicht-deutschen Ursprungs" nötig schien. Die 1925 begonnene Vorbereitung für die gemeinsame Behandlung der Frage, ob die Freikirchen „be-

[3] *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927), in: FreikirchenForschung Bd. 9 (1999), 151-187.

[4] *Susanna Rosskopf*, Die Freien ev. Gemeinden im Systemwechsel 1917-1923, unveröffentlicht (Karlsruhe), enthält ein Kapitel, über den „Kampf um die Schule" (freikirchlich), Privatdruck, Karlsruhe 2003, 90-100.

[5] *Alfred Scheve*, Die Freikirchen und das kommende Reichsschulgesetz, in: Evangelist, 76. Jg. (1925), 597-599.

[6] Brief des Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses (DEKA) Dr. Hermann Kapler vom 03.10.1925 an die Kirchenregierungen (Landeskirchen), Ev. Zentralarchiv (EZA), Best. A 2/464.

kenntnisverwandt" sind, wurde jedoch durch den Kirchenausschuss als Versammlung von Vertretern aller „Kirchenregierungen" abgebrochen. Ein Grund war, dass der Stuttgarter Oberkirchenrat darum gebeten hatte, „von einer Beratung des Gegenstandes im Kirchenausschuss bis nach dem Abschluß seiner Verhandlungen [mit den Freikirchen] abzusehen." Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss setzte die Verhandlungen aus, schrieb aber durch dessen Präsidenten Hermann Kapler an die Stuttgarter Kirchenbehörde: „Bei der Wichtigkeit der Angelegenheit verfolge ich die dortseits geführten Verhandlungen mit lebhaftem Interesse..."[7] Der Bitte um Bekanntgabe der Verhandlungsergebnisse folgte man in Stuttgart und der Präsident des Berliner Kirchenausschusses unterstrich im Januar 1929 erneut die Bedeutung der Vereinbarung, die „für alle deutschen evangelischen Kirchen von hohem Interesse" sei und deren Veröffentlichung er darum im *Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland* anregte.[8]

> „Da dieser Zeitpunkt jetzt gekommen ist und der Vertreter des Evangelischen Oberkirchenrats in Stuttgart ... gegen die Aufnahme der Besprechung ... keine Bedenken mehr hat, hält es der Kirchenausschuß für geboten, unverzüglich in die 1925 in Aussicht genommenen Beratungen über das Verhältnis zu den Freikirchen einzutreten."[9]

Schon die ursprünglich geplanten Verhandlungen sollten sich auf die Mitglieder in der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)* beschränken. Die Kirchen der heutigen Selbstständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), die Brüdergemeine und die Mennoniten waren ausdrücklich nicht einbezogen. Die Adventisten und die Heilsarmee kamen erst „in zweiter Linie" in Betracht. Zur Erhebung der Meinung in den einzelnen Landeskirchen verschickte der Kirchenausschuss einen Katalog mit dreizehn Fragen, und erbat deren Stellungnahme. Jede einzelne Frage betraf Berührungspunkte zwischen Landes- und Freikirchen, u. a. die Zeltmissionen, die freikirchlichen Krankenschwestern in diakonischen Einrichtungen, die Sonntagsschulen, politische Einstellungen, Kontakte zur Gemeinschaftsbewegung sowie Auswirkungen der Ökumenischen Konferenzen von Stockholm und Lausanne. Es übersteigt den Rahmen dieses Aufsatzes, die Ergebnisse der Beratungen darzulegen.[10] Wesentlich ist, dass nach dem Abschluss der Stuttgarter Verhandlungen nun alle Freikirchen in den Klärungsprozess einbezogen waren. Das von der Deutschen Evan-

---

[7] Brief DEKA (Kapler) an Ev. Oberkirchenrat Stuttgart v. 24.04.1926, Landskirchl. Archiv Stuttg. (LKASt), Best. A 126, 1245.

[8] Brief DEKA (Kapler) an Ev. Oberkirchenrat Stuttgart v. 14.01.1929, LKASt, Best. A 126, 1247.

[9] Brief des Präsidenten des DEKA (Kapler), v. 09.01.1928 an die obersten Kirchenbehörden der im Deutschen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen, EZA, Best. A 2/464.

[10] Dazu: *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen im 19. Jahrhundert, KGE III/6, Leipzig 2004, 151-154.

gelischen Kirche erzielte Gesamtergebnis von 1928 kann man aus freikirchlicher Sicht durchaus als einen Gewinn werten. Die Auswirkungen der zwischenkirchlichen Gespräche in Württemberg erwiesen sich dagegen als negativ. Das erklärt sich aus dem nachfolgend zu schildernden Verlauf. Der Stuttgarter Vertreter im Kirchenbund, Direktor Dr. Müller, lehnte nicht nur den Vorschlag des hannoverschen Referenten, Landesbischof August Marahrens (1875-1950) ab, die staatliche Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechts zu befürworten, sondern äußerte auch seine „Bedenken, ... daß zwischen Kirchenbund und Freikirchen irgendwelche Vereinbarungen geschlossen werden."[11] Präsident Dr. Traugott von Heintze (1877-1946), der ebenfalls eine Landeskirche vertrat, sprach direkt nach dem Stuttgarter Vertreter Müller u. a. das Problem der kirchlichen Doppelmitgliedschaft an, das sich dort ergebe, wo die Freikirchen eine staatliche Anerkennung erlangen. In den württembergischen Verhandlungen zwischen den methodistischen Kirchen und der Landeskirche hatte sich gerade diese Frage als ein Problem herausgestellt.

Obwohl die Freikirchen in der Gestaltung ihres kirchlichen und gemeindlichen Lebens sehr unterschiedlich sind, wie es besonders an der Frage der sogenannten Doppelmitgliedschaft greifbar wird, wurden sie von den Landeskirchen als eine Einheit betrachtet. Dazu hat ihr damaliger kirchenpolitischer Einsatz durch die VEF beigetragen.

2. Anlass und Beginn der zwischenkirchlichen Gespräche in Stuttgart

Schon 1921 hatte die „gesteigerte Aktivität der Freikirchen" zusammen mit dem „Bedürfnis nach einem Zusammenstehen aller christlicher Organisationen" in der Landeskirche die Frage des Verhältnisses zu den methodistischen Kirchen in Württemberg aufgeworfen.[12]

Im „Synodus" vom Dezember 1921 erklärte Prälat D. Heinrich von Planck (1851-1932) in einem Referat[13] den 1880 durch einen Synodalerlass[14] herbeigeführten Zustand für unbefriedigend. Das Verhältnis sei unter neuen politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten unter der Fragestellung zu klären, ob der Methodismus als „Bundesgenosse" oder als „Nebenbuhler und Konkurrent" anzusehen sei. Die Stimmung unter den Geistlichen dazu sei geteilt. Das Ideale, den Methodismus in eine „innerkirchliche Gemeinschaft verwandelt zu sehen", wage kaum jemand zu

---

[11] Vertrauliches Sonderprotokoll der Sitzung des Kirchenbundesrates [der DEK] am 11./12. Juni 1928, 24, EZA, Best. A2/464.

[12] Verhandlungen mit der Ev. Gemeinschaft und der Bischöflichen Methodistenkirche nach den Akten des Konsistoriums bzw. Oberkirchenrats, LKASt., Best. A 126, 1240, 1.

[13] Referat des Herrn Prälaten D. von Planck auf dem Synodus im Dezember 1921, LKASt. Best. A 26,505 (2), 3.

[14] Siehe Anm. 23.

hoffen. Daher sei ein „loyales Verhältnis" anzustreben. „Wenn dies nicht gelingt, dann ist auch ferner unsere Stellung die der Abwehr...".[15] Aus seinen Erwägungen entstand noch keine Initiative des Konsistoriums.

Freilich zeigte sich Prälat von Planck über die zwischenkirchliche Entwicklung und die Haltung innerhalb des Methodismus nicht gut informiert. Die von ihm erwartete Klarstellung, ob sich die Methodisten als eigenständige Kirche verstehen oder nicht, war bereits nach dem Erlass des sogenannten württembergischen Dissidentengesetzes von 1872 erfolgt. Der methodistische Superintendent John C. Barratt (1832-1892) hatte z. B. im September 1872 dem Konsistorium offiziell mitgeteilt, dass die von ihm geleitete Gemeinschaft von nun an die Rechte der religiösen Freiheit in Anspruch nehmen werde, „namentlich in Beziehung auf die Austheilung des heiligen Abendmahls...".[16] Das bedeutete zweifelsfrei autonome Gemeinde- und Kirchenbildung. Zugleich teilte Barratt mit, „daß er hierdurch durchaus keine feindliche Haltung gegen die Landeskirche einzunehmen beabsichtige, sondern wie bisher in christlicher Liebe und Brüderlichkeit für das Werk des Herrn fortwirken zu können glaube."[17] Dem Abendmahl folgten in den nächsten Monaten in den Gemeinden Taufen und vor allem an der Konferenz die Ordination von Predigern. Fünfzig Jahre nach dieser kirchlichen Autonomie forderte von Planck eigenartigerweise eine Klärung. Auch der ökumenisch hoch angesehene methodistische Bischof John L. Nuelsen (1867-1946), der die Aufsicht über die methodistischen Konferenzen in Deutschland seit 1912 führte, hatte sich zum kirchlichen Selbstverständnis der Methodisten wiederholt klar geäußert.[18]

Es kam zu einem neuen Ansatz. Am 8. November 1923 beschloss die Synode, Verhandlungen mit den methodistischen Kirchen aufzunehmen, sobald ihnen die Körperschaftsrechte verliehen worden sind. Ziel des „Verständigungsversuches" sollte

> „die Herstellung eines geordneten amtlichen Verkehrs zwischen den beiden Kirchenleitungen [sein], die Verhinderung mindestens die Verminderung von Reibungen durch möglichst genaue Regelungen des Verfahrens bei Übertritt und durch beiderseitige Anweisungen an Pfarrer und Prediger wegen Vermeidung von Herabsetzungen und Verunglimpfungen, sowie eine Verständigung über ein Zusammengehen ... in einzelnen Angelegenheiten."[19]

---

[15] Referat Planck, 9.

[16] Brief John C. Barratt an das Königliche ev. Konsistorium in Stuttgart v. 23. 09. 1872, LKASt. A 26, 503, gedruckt in: *Karl Heinz Voigt*, Die Wesleyanische Methodistengemeinschaft in Deutschland. Eine Skizze ihrer Geschichte unter besonderer Berücksichtigung ihrer Kirchwerdung, BGEmK 7, Müchen 1978, 36 f.

[17] Ebd.

[18] Vgl. Bibliographie zu J. L. Nuelsen in: BBKL, Bd. 6 (1993), Sp. 1051 f.

[19] Verhandlungen mit der Ev. Gemeinschaft und der Bischöflichen Methodistenkirche nach den Akten des Konsistoriums bzw. Oberkirchenrats. LKASt., Best. A 126, 1240, 3.

Diese Formulierungen erinnern an die zwischenkirchliche Lage jener Zeit. Als ein Beispiel sei eine öffentliche polemische Auseinandersetzung zwischen dem Öhringer Stadtpfarrer Gottlob Faber (1881-1960) und dem dortigen Prediger der methodistischen Gemeinde K. Albert Zeuner (1879-1957) im April 1925 erwähnt. Faber hatte im *Evangelischen Gemeindeblatt für Oehringen* einen Artikel mit der Frage „Sind die Methodisten eine Sekte?" veröffentlicht und Zeuner hatte Ende April 1925 unter der gleichen Überschrift eine zweiseitige Antwort durch die *Hohenloher Tageszeitung* breit gestreut. Etwa zur gleichen Zeit war der Evangelische Oberkirchenrat von Karlsruhe unsicher, ob er eine Einladung zur Jubiläumskonferenz der Methodistenkirche annehmen und der Bitte um ein Grußwort entsprechen sollte. Man fragte in Stuttgart und in Bremen – wo auch eine Jubiläumskonferenz stattfand – die Leitungen der Landeskirchen an, wie sie sich in dieser Lage verhalten, wobei für den Bremer Kirchenausschuss eine Teilnahme selbstverständlich war. Diese beiden Beispiele von der Ebene der Kirchenleitung und der Ortsebene deuten an, wie im Jahr der ersten Ökumenischen Konferenz für *Praktisches Christentum* in Stockholm in Württemberg die zwischenkirchlichen Verhältnisse waren.

Die Evangelische Gemeinschaft und die Bischöfliche Kirche waren an Gesprächen interessiert. Beide Freikirchen nahmen die Einladungen zu Gesprächen an. Sie führten am Ende zu unterschiedlichen Ergebnissen. Daher ist es zweckmäßig, die beiden Entwicklungen nacheinander zu behandeln.

3. Kultusministerium und Landeskirche in Württemberg

Den beiden methodistischen Kirchen in Württemberg warem am 11. März 1924 durch das Staatsministerium in Stuttgart die Rechte einer öffentlichen Körperschaft (KöR) verliehen worden.

Für die Landeskirche war es eine Ernüchterung, dass das Kultusministerium auf ihre daraufhin gestellte Forderung nicht eingegangen war, die nun staatlich anerkannten Freikirchen mögen den gleichen Verpflichtungen des Kirchengesetzes unterstellt werden, wie die Landeskirche und die römisch-katholische Kirche. Das Ministerium hatte dem Oberkirchenrat lediglich mitgeteilt, dass es sich die Ausdehnung des bisherigen Gesetzes auf die beiden neuen Körperschaften vorbehalte, und – falls die Landeskirche mit den methodistischen Kirchen verhandle – nach dem Abschluss einer Vereinbarung seine Entscheidung treffen werde. In der Mitteilung des Ministeriums für das Kirchen- und Schulwesen an die beiden Freikirchen wurde entsprechend festgestellt, dass sich das Ministerium vorbehalte, eine Ausdehnung des Gesetzes über die Kirchen auf sie

„auszudehnen, falls sich später das Bedürfnis ergeben sollte."[20] Zu dem immer wieder in die Debatte einbezogenen § 14, der den Übertritt regelte, ergänzte das Ministerium später, dass es erwäge, den genannten § 14 „auf die künftige Aufnahme neuer Mitglieder durch die Evangelische Gemeinschaft unter der Voraussetzung auszudehnen, dass die Evangelische Landeskirche in sinngemäßer Weise Gegenseitigkeit gewährleiste."[21] Das Staatsministerium teilte danach die Verleihung der Körperschaftsrechte ohne weitere Erläuterungen oder Verfügungen im Regierungsblatt vom 14. April 1924 mit.[22]

Der Oberkirchenrat teilte bald danach dem Ministerium mit, er lege Wert darauf, dass über die Zugehörigkeit wegen der bisherigen Doppelmitgliedschaft Klarheit geschaffen werde und § 14 des Kirchengesetzes für anwendbar erklärt werde. Es scheint, als sei es das vorrangige Interesse der Kirchenbehörde gewesen, in der Frage der Doppelmitgliedschaft eine Klärung herbeizuführen.

Die Mitgliedschaft in zwei Kirchen ist in der Tat weder theologisch zu begründen, noch im geordneten Miteinander der Kirchen zu rechtfertigen. Besonders in Württemberg ist es zwischen den methodistischen Kirchen und der Landeskirche für viele Personen ein praktischer Weg gewesen, einer Freikirche anzugehören und trotzdem auch im Kaiserreich seine staatsbürgerlichen Rechte durch den stillschweigenden Fortbestand der Mitgliedschaft in der Staatskirche zu sichern. Diese Praxis wurde auch dadurch erleichtert, dass es keine gravierenden theologischen Differenzen zwischen den beiden Seiten gab. In der Praxis stellte diese Doppelmitgliedschaft kein Problem dar, solange die Freikirchen keine staatlich anerkannte Rechtsgestalt erhalten hatten. Wer sich einer methodistischen Kirche anschloss, vollzog damit keinen Schritt mit einer öffentlich-rechtlichen Konsequenz. Das änderte sich nun. Im Hintergrund der landeskirchlichen Befürchtungen stand die Sorge, dass diejenigen Doppelglieder, die sich für die Kirchengliedschaft in einer Freikirche entscheiden, nun auch von diesen zu einer Kirchensteuer veranlagt würden. Bisher waren die Steuern der Doppelmitglieder in die Kassen der Staatskirchen geflossen. Diese stillschweigende Unterstützung kann man durchaus als ein Zeichen dafür werten, dass die zur Landeskirche zählenden Freikirchler von ihren Predigern keinesfalls zu einer verbitterten oder kämpferischen Haltung angehalten wurden.

Die geplante Vereinbarung war nach der rechtlichen Anerkennung der Freikirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts notwendig ge-

---

[20] Schreiben des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens in Stuttgart an den Landesverband der Evangelischen Gemeinschaft in Württemberg v. 09.04.1924, in: *Richard Leger*, Denkschrift. 25 Jahre Landesverband der Ev. Gemeinschaft in Württemberg, o. O. und o. J. (Stuttgart 1949), 22.

[21] Ebd., 22.

[22] Ebd., 23.

worden, denn sie veränderte die Rechtslage grundlegend, weil bisher seit 1880 der sogenannte „Methodistenerlaß“[23] galt, nach dem aus der Landeskirche ausgeschlossen wurde, wer eine kirchliche Handlung in einer methodistischen Gemeinde vollziehen ließ oder dort am Abendmahl teilnahm.[24] Diese landeskirchliche Ordnung musste eigentlich dazu geführt haben, dass es keine Doppelmitgliedschaft von Mitgliedern gab. 1926 war man sich im Konsistorium einig, dass inzwischen „die Lage eine wesentlich andre geworden [sei], sowohl rechtlich als stimmungsmäßig, als allgemein religiös“. Darum seien die alten Bestimmungen nicht mehr zeitgemäß.[25] Zu einem ersten „Entwurf“ einer Vereinbarung mit der Evangelischen Gemeinschaft vom April 1926, der unter den Verantwortlichen der Landskirche kursierte, gab es auch Kritik. In seiner Stellungnahme befürchtete ein Leser aus dem Kreis der verantwortlichen Landeskirchler, die Abmachungen würden kaum eingehalten. Das Misstrauen war auch genährt durch einen Vortrag, den Bischof John L. Nuelsen 1924 in Stuttgart im Rahmen einer Tagung des *Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen* neben Prälat Schoell gehalten hatte. Nuelsen hatte die Gleichberechtigung der Kirchen angemahnt, während der kritische Leser des Vereinbarungsentwurfs sie als „Nebenbildung“ sehen wollte, die zu behandeln sei nach dem „Charakter eines Konkurrenten“. Der Gedanke eines „Übertritts“ müsse abgelehnt und „als Untreue gegenüber der in Württemberg geschichtlich gegebenen Form der Landeskirche“ gekennzeichnet werden.[26]

4. Die Gespräche zwischen dem Oberkirchenrat und der Evangelischen Gemeinschaft

Im September 1924 wurden in Württemberg die Kontakte zwischen der Landeskirche und der Evangelischen Gemeinschaft aufgenommen. Beide Seiten zeigten sich offen für Verhandlungen. Erste Vorschläge hatte Johannes Schempp d. J. (1880-1955) dem Oberkirchenrat bereits vorge-

[23] Synodal-Erlaß vom 12.02.1880, Nr. 2839, in: Amtsblatt des Ev. Consistoriums und der Synode in Kirchen- und Schulsachen Nr. 3380 v. 05.04.1880.

[24] Der entsprechende Text lautet: „Jedes Mitglied der Evangelischen Landeskirche, das durch Übertragung einer geistlichen Amtsfunktion, namentlich der Trauung, Taufe oder Konfirmation eines Kindes, sowie des Begräbnisses seiner Angehörigen an einen Methodistenprediger seine Missachtung der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Amtes kund gibt, tritt eben damit tatsächlich aus der Landeskirche aus ... Die Teilnahme an der methodistischen Abendmahlsfeier, sowie der Namenseintrag in die methodistischen Klassenlisten schließt grundsätzlich gleichfalls die Loslösung von der Kirchengenossenschaft in sich...“.

[25] Entwurf einer Vereinbarung zwischen der Landeskirche und den beiden methodistischen Gemeinschaften [die staatskirchenrechtlich jetzt Religionsgemeinschaften, also Kirchen, waren!], 2. LKASt, Best. A 126, 1245.

[26] F. (unbekannt) in einer Stellungnahme zum „Entwurf einer Vereinbarung zwischen der Evangelischen Landeskirche und dem Landesverband der Evangelischen Gemeinschaft in Württemberg. LKASt, Best. A 126, 1245.

legt.[27] Im Mai 1926 schrieb der Oberkirchenrat nach der Abstimmung mit dem Präsidenten des Deutschen Evangelische Kirchenausschusses, der sein lebhaftes Interesse bekundete, gleichzeitig beide methodistischen Kirchen an. Zur Vorbereitung hatte die Württembergische Kirchenleitung den Deufringer Pfarrer Friedrich Fritz beauftragt, eine Darstellung über *Das Eindringen des Methodismus in Württemberg* zu schreiben. Die Themenstellung zeigt bereits das Empfinden eines Besitzstandes der Landeskirche an, in die methodistische Missionare „eingedrungen" waren. Der Oberkirchenrat hatte zur ersten Begegnung eingeladen und Prälat Schoell führte den Vorsitz.[28] Das war selbstverständlich so.

Für das erste Gespräch zwischen den Kirchen war eine Liste von Themen durch den Oberkirchenrat erstellt: Verfahren bei Aus- und Übertritten, Trauung gemischter Paare, Beerdigung von Gliedern der Freikirchen und Gewährung von Kirchengeläut, schließlich die Teilnahme von Kindern freikirchlicher Eltern am landeskirchlichen Religionsunterricht in der Schule. Dieser Katalog wurde auch kaum noch verändert. Von der Evangelischen Gemeinschaft wurden die Gespräche geführt von Johannes Schempp d. Ä. (1853-1931)[29], als dem 1. Vorsitzenden des Landesverbands der dortigen Körperschaft des öffentlichen Rechts, Richard Leger (1884-1957)[30], der 1927 als Superintendent den Vorsitz in dieser Körperschaft übernahm und von Ernst Reinhold Kücklich d. Ä. (1863-1931)[31], damals Direktor der Christlichen Verlagshauses in Stuttgart.

Nach drei Gesprächsrunden zwischen den beiden Partnern wurde die *Vereinbarung zwischen der Evangelischen Landeskirche und dem Landesverband der Evangelischen Gemeinschaft in Württemberg* am 12. Dezember 1929 von Kirchenpräsident Johannes Merz (1857-1929) und Distriktsvorsteher Richard Leger unterzeichnet.[32]

Sie enthielt Übereinkünfte in Fragen von „Austritt und Übertritt", die Klärung von kirchlichen Handlungen, die Gewährung des Grabgeläuts, die Teilnahme von Kinder aus der Evangelischen Gemeinschaft am evangelischen Religionsunterricht in den Schulen, die Verpflichtung zu gegenseitiger „christlicher Wahrhaftigkeit und Duldsamkeit", die Regelung über notwendige Schlichtungen, sowie Übergangsbestimmungen und das Kündigungsrecht. Es wurde seitens der Evangelischen Gemeinschaft ausdrück-

---

[27] Johannes Schempp d. J. im Brief v. 5. 9. 1924 an Prälat Schoell, LKASt, Best. A. 126, 1245.

[28] Jakob Schoell hatte differenzierte Kenntnisse über die Geschichte und Theologie des Methodismus in England, die er als Autor des 38 Seiten umfassenden Artikels zu diesem Thema in der Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche dargelegt hatte in: RE, Bd. 9 (1881) 681-719.

[29] BBKL, Bd. 9 (1995), 142-144.

[30] BBKL, Bd. 4 (1992), 1358 f.

[31] BBKL, Bd. 4, (1992), 743-745.

[32] Text der Vereinbarung in: Ev. Bausteine, 36. Jg. (1929), Heft 2, 52 f., auch in: *Leger*, Denkschrift, 29-32.

lich gewünscht, dass der Wortlaut der Vereinbarung auch für die Bischöfliche Methodistenkirche derselbe sei.[33] Damit wird die Aufmerksamkeit auf diese parallel laufenden Gespräche gelenkt.

5. Evangelischer Oberkirchenrat und die Bischöfliche Methodistenkirche in Württemberg

Im April 1926 richtete sich der Oberkirchenrat mit nahezu gleichlautenden Schreiben an beide methodistischen Freikirchen. Er schlug vor, jede der drei beteiligten Kirchen solle drei „Bevollmächtigte" zu mündlichen Verhandlungen benennen. Auf den bereits bekannten Fragenkatalog reagierte der Vorsitzende der Körperschaft öffentlichen Rechts der Bischöflichen Methodistenkirche in Württemberg, Pastor Richard Wobith (1866-1947). Ein Problem für den Verhandlungsgang waren die unterschiedlichen innerkirchlichen Entscheidungswege. Der Oberkirchenrat hatte weitreichende kirchenleitende Kompetenzen. In den methodistischen Kirchen blieb das Entscheidungsrecht bei einem Zusammenwirken von Körperschaftsversammlung und Konferenz. Daher bat Wobith um einen späteren Termin, da er sich „durch Ihre Zuschrift vor Fragen gestellt [sah], die wir vorerst an unserer Konferenz beraten müssen."[34] Am 12. Januar 1927 kam es in der ersten Verhandlung „über die grundsätzliche Erörterung des Verfahrens bei Aus- und Übertritten kaum hinaus", weil – wie es der Oberkirchenrat über die Methodisten formulierte – „eine Bindung an genaue Übertrittsvorschriften ihrer ganzen Einstellung als Freikirche widerspreche." Es ging offensichtlich um die Rechte des Einzelnen. Nach methodistischer Meinung war es nicht möglich, dass die Kirche darüber eine Vereinbarung trifft, wen sie taufen, trauen und beerdigen darf, da die Mitglieder der methodistischen Kirche das Recht haben, selber darüber zu entscheiden. Es war ein typisches Problem der Doppelmitgliedschaft. Die Landeskirchler suchten einen Weg der Klärung, der durch eine kirchliche Entscheidung herbeigeführt werden sollte, die Methodisten wollten das Recht der Entscheidung ihren Mitgliedern selber überlassen. Die Atmosphäre scheint gespannt gewesen zu sein. Für den Fortgang der Verhandlungen erwartete der Oberkirchenrat eine Mitteilung von den methodistischen Bevollmächtigten, „daß und unter welchen Voraussetzungen sie zu einer weiteren Aussprache bereit seien."[35] Am 12. Mai 1927 kam es zur zweiten Verhandlung über den Entwurf einer Vereinbarung, die inzwischen beiden Freikirchen zugegangen

[33] Brief des Landesverbandes der Ev. Gemeinschaft an EOK v. 13.04.1928. LKASt. Best. A. 126, 1246.

[34] Brief der Bischöfl. Methodistenkirche in Württemberg an den EOK v. 28.06.1926. LKA Stuttg., Best. A 126, 1245.

[35] Die Verhandlungen mit der Ev. Gemeinschaft und der Bischöfl. Methodistenkirche nach den Akten des Konsistoriums bzw. Oberkirchenrats, ohne Datum (Ablage 3. Dez. 1928), 10. LKASt., Best. A 126, 1246.

war. Wieder war das Übertrittsverfahren Gegenstand der Debatte. Es gab kaum Fortschritte, weil beide Seite nicht von ihren Positionen abrücken wollten und konnten. Die methodistische Kirchenordnung gibt Kirchengliedern das Recht, ihren Anspruch in einem kirchlichen Verfahren einzuklagen. Im Oktober erhielt die Methodistenkirche eine Kopie des inzwischen mit der Evangelischen Gemeinschaft ausgehandelten Textes mit der Anfrage, ob man sich in der Lage sähe, darauf einzugehen. Das konnten die Methodisten nicht. Sie mussten diesen Entwurf ihrer Landesversammlung vorlegen, wollten dieses aber erst tun, nachdem der Oberkirchenrat sich noch zu der weiteren Entwicklung mit den Vertretern der Methodistenkirche in den Mai-Gesprächen geäußert habe. Man fand entscheidende Fragen in dem vorgelegten Text nicht berücksichtigt; insbesondere zum Kernproblem des Übertritts. Die Methodisten hätten auch gern gesehen, wenn eine Austrittserklärung am Besten nur vor dem Standesamt zu erfolgen hätte wie in Bayern und Sachsen oder – wenn es so nicht gehe – nur vor dem Pfarramt, nicht aber vor beiden Behörden.

Vom Oberkirchenrat erhielten sie auf ihre Rückfrage die Antwort: „Die Frage des vereinfachten Übertritts sei noch mal ernstlich erwogen worden, man halte dies aber nicht für angängig."[36] Dabei ging es auch um die durch das Staatsgesetz gegebene Frist, dass die Austrittsbestätigung „binnen drei Wochen" ausgehändigt sein soll. Die Methodisten wollten, dass die Kirchen sich auf eine *sofortige* Aushändigung einigen, die auch innerhalb des staatsgesetzlichen Rahmens liege. Sie verwiesen auf Erfahrungen, bei denen die Pfarrämter die Austrittserklärung verweigert haben sollen.

Es ergaben sich weitere Probleme, die nicht im gegenseitigen Einvernehmen geklärt werden konnten: die Frage des Rechts der Amtshandlungen an bisherigen „Doppelmitgliedern" sollte beim Geistlichen der Landeskirche liegen, wenn nicht dem zuständigen Pfarramt eine Erklärung über das Weiterbestehen der Doppelmitgliedschaft abgegeben wird. Der Hintergrund der Probleme war, dass oft solche Doppelglieder formal die landeskirchliche Mitgliedschaft aufrecht erhalten hatten, ihr geistliches Leben aber in der methodistischen Gemeinde, nicht selten als Mitarbeiter in den Sonntagsschulen oder als Sänger in einem Chor, praktizierten. Diese unentschlossenen Kirchenglieder der methodistischen Kirche sollten durch die Verhandlungsführer nicht gegen ihren eigenen Willen an die landeskirchliche Parochie gebunden bleiben. Vor allem sahen sie in einem solchen Zugeständnis das individuelle Entscheidungsrecht der Betroffenen eingeschränkt und lehnten diesen Passus darum entschieden ab. Man stellte auch fest, dass „Personen, die ihren Austritt weder aus der Landeskirche noch aus der Methodistenkirche erklären, nicht ohne weiteres als aus der Methodistenkirche ausgetreten und zur Landeskirche ge-

[36] Ebd., 12.

hörend angesprochen werden dürfen."[37] In der Frage der Pflicht zur Erlernung des lutherischen Katechismus war der Oberkirchenrat zu dem Zugeständnis bereit, die Kinder methodistischer Eltern davon zu befreien. Da die Vereinbarung mit der Evangelischen Gemeinschaft inzwischen unterschriftsreif war, die Evangelische Gemeinschaft auch die Unterzeichnung bald erhoffte und dabei den Wunsch hatte, für beide Kirche solle sie den gleichen Wortlaut haben, drängte der Oberkirchenrat auf baldige Entscheidung. Im Hintergrund der schwierigen Verhandlungen stand auch immer die Studie von Friedrich Fritz über „Das Eindringen des Methodismus in Württemberg", die allerhand Emotionen angefacht hatte. In der gespannten Atmosphäre kam es am 21. November 1928 erneut zu einem Gespräch, das aber keine Annäherung der Standpunkte brachte. Daraufhin teilte der Oberkirchenrat am 22. November der Methodistenkirche mit, „dass, nachdem die Verhandlungen vom 21. November 1928 zu keinem positiven Ergebnis geführt haben, der Oberkirchenrat es der Bischöfl. Methodistenkirche überlassen müsse, ob sie die seinerzeit von uns eingeleiteten Verhandlungen weiterführen wolle." Daraufhin teilte der Vorsitzende der methodistischen Körperschaft mit, dass keiner der methodistischen Vorschläge, die ihnen von ihrer Landesversammlung aufgetragen wurden, angenommen sei. Damit seien die erteilten Vollmachten erschöpft. Der Oberkirchenrat nahm die Mitteilung entgegen, wies aber unter Aufzählung von Beispielen zurück, dass die methodistischen Wünsche nicht unberücksichtigt geblieben seien.

Die Erfahrungen der zwanziger Jahre zeigen, dass zwischenkirchliche Vereinbarungen ein Umfeld brauchen, das ihnen ermöglicht, die Gespräche im gegenseitigen Vertrauen zu führen. Das scheint ganz besonders der Fall zu sein, wenn es um die Regelung formaler Fragen geht. Die damals noch nicht entwickelten persönlichen Beziehungen und die im Hintergrund laufenden polemischen Auseinandersetzungen mussten den kleineren Partner mehr als den großen mit der Sorge erfüllen, die Rechte der eigenen Mitglieder zu verletzen.

Die unbefriedigenden Verhandlungen hinterließen Spuren mit Langzeitwirkung. Als nämlich für den 26. Februar 1943 Gespräche zwischen Vertretern der Methodistenkirche und der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern vorbereitet wurden, lud das Bayrische Kirchenamt dazu auch Vertreter der Württembergischen Landeskirche ein. Die winkten unter Hinweis auf die Verhandlungen in den zwanziger Jahren dankend ab. Man teilte nach München mit, dass seinerzeit von den entsandten Vertretern der Methodistenkirche je länger je deutlicher zum Ausdruck ge-

[37] Schreiben der Bischöfl. Methodistenkirche in Württemberg an EOK v. 16.11.1927, LKASt, Best. A. 126, 1246.

bracht worden sei, „daß ihnen an einer Verständigung mit der Landeskirche nichts lag."[38]

Wie angespannt die zwischenkirchlichen Beziehungen in der Weimarer Republik waren, zeigt punktuell der folgende Abschnitt.

6. Das Verhältnis zwischen den beiden Freikirchen

Obwohl der Oberkirchenrat beide methodistische Freikirchen gleichzeitig und mit gleichen Inhalten angeschrieben hatte, verhandelten beide, die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft, unabhängig voneinander mit der landeskirchlichen Behörde. Der Gang der Verhandlungen zeigt, dass es nicht einmal zu einem Kontakt zwischen den beiden Freikirchen gekommen war, um sich abzustimmen oder auszutauschen. Es war also ganz offensichtlich nicht nur das Verhältnis zwischen den beiden Freikirchen und der Landeskirche belastet, sondern auch die Beziehungen der methodistischen Kirchen untereinander.

Die Evangelische Gemeinschaft hatte im Laufe der Zeit zur Württembergischen Landskirche eine freundschaftlichere Beziehung entwickelt, als es den Methodisten, die ein ausgeprägteres kirchliches Selbstverständnis hatten, möglich schien. Das blieb in der Entwicklung der Gespräche nicht verborgen. Andererseits waren es die Prediger der Evangelischen Gemeinschaft leid, seit Jahrzehnten aus dem Raum der Landeskirche als „Methodisten" oder als „methodistisch" bezeichnet zu werden. Aus der gemeinsamen Geschichte mit immer neuen Berührungspunkten wurde gerade dann, wenn der Gedanke einer Vereinigung geäußert wurde, auf Seiten der Evangelischen Gemeinschaft die Empfindlichkeit greifbar. Die Bischöflichen Methodisten reagierten immer wieder verärgert, wenn bei zwischenkirchlichen Spannungen zur Landeskirche, die gelegentlich auch von der Evangelischen Gemeinschaft ausgelöst wurden, in Verlautbarungen, Presseberichten oder anderen Veröffentlichungen schlichtweg von „den Methodisten" die Rede war.

Diese Debatte flammte auch bei der für die Verhandlungen in Auftrag gegebene Studie des württembergischen Pfarrers Fritz auf, der in seinen konfessionsspezifischen Feststellungen unklar blieb. Das ist einfach zu erklären. Seine Studie stützte sich vorwiegend auf die Akten im Archiv seiner Landeskirche. Dadurch waren sie nicht nur *einseitiger* Spiegel der bisher nicht sorgfältig erforschten Vorgänge im 19. Jahrhundert,[39] son-

[38] Schreiben des EOK Stuttgart an Ev.-luth. Kirchenamt München v. 27.11.1942, LKA Nürnberg, Best. A.9126, zit. n. *Herbert Strahm*, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart 1989, 297.

[39] Eigenartigerweise bezeichnet Friedemann Burkhardt die Studie von Friedrich Fritz als eine Entgegnung auf Johann Jakob Sommers Darstellung des Methodismus, in: *Friedemann Burkhardt*, Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland, AGP 43, Göttingen 2003, 14 f. Tatsächlich ist sie ein Auftragswerk des Oberkirchenrats im Zusammenhang der Vertragsvorbereitungen,

dern die Akten verführten den Verfasser auch, den „Methodismus" undifferenziert zu erfassen, weil die Vorgänge der Wesleyaner, der Bischöflichen Methodisten und der Evangelischen Gemeinschaft nicht getrennt voneinander archiviert waren. Der „Methodismus" war für Fritz, anders als sich die verschiedenen methodistischen Zweige damals selber verstanden, eine Einheit, abgesehen davon, dass der vom Oberkirchenrat mit dem Arbeitsauftrag vorgegebene Begriff des „Eindringens" schon von einem territorialen Besitzanspruch ausging. Es kann hier nicht widergegeben werden, welche Rolle das Fritz'sche Buch spielte bei den Mitgliedern des Oberkirchenrats sowie in den Auseinandersetzungen und Gesprächen im Rahmen der Verhandlungen. Die Protokollnotiz durch die landeskirchliche Behörde erweckt den Eindruck, als habe der Methodist Wobith das Buch nur oberflächlich gekannt. Tatsächlich hat er eine dreiteilige, umfassende und kritische Rezension im methodistischen Sonntagsblatt veröffentlicht.[40]

Als die Verhandlungen für die Evangelische Gemeinschaft erfolgreich abgeschlossen waren, veröffentlichte Superintendent Richard Leger als Vorsitzender der Körperschaft öffentlichen Rechts in Württemberg einen Aufsatz, in dem er den Gang der Verhandlungen kurz schilderte und die Bedeutung der Vereinbarung würdigte. Er schrieb: „Wir selbst erwarten von der Vereinbarung bzw. ihrer Auswirkung einen festeren Zusammenschluß unserer Gemeinden durch die Stärkung des kirchlichen Selbstbewußtseins." Und er fügte hinzu: „Eine straffere Erziehung zur Freikirche müssen wir uns angelegen sein lassen." Vorsorglich nahm er möglicher Kritik den Wind aus den Segeln, wenn er erklärte: „Sollte da oder dort wider Erwarten eine Sichtung in unserem Einflußkreis auftreten, so kann dies unter Umständen als Stärkung betrachtet werden...".[41] Danach fuhr Leger weiter:

> „Was wir bedauern, ist, daß die Vereinbarung nicht für beide Freikirchen – Evang. Gemeinschaft und Bischöfl. Methodistenkirche – in gleicher Weise abgeschlossen werden konnte. Die Vertretung unserer Belange hieß uns grundsätzlich an der Lösung durch eine Vereinbarung festzuhalten und sie schließlich allein zum Abschluß zu bringen. Für den Fall eines späteren Abschlusses mit der Bischöfl. Methodistenkirche ist die Einheit-

---

das überwiegend aus landeskirchlichen Quellen schöpft und – wie der Titel zeigt – von Vorurteilen nicht frei ist. Karl Schornborn hält die Studie auch für eine „gründliche und unparteiische Würdigung", in: ThLZ 1927, 471. Zu Burkhardt vgl. auch: ThLZ 131. Jg. (2006), 295-297.

[40] Richard Wobith, Das Eindringen des Methodismus in Württemberg, in: Der Evangelist 78. Jg. (1927), 375 f, 395 f u. 410-412; s. auch: *Gustav A. Schneider*, Der Anfang des Methodismus in Deutschland, in: Wächterstimmen (1927) 138-140, mit einem Nachwort des Schriftleiters (*Heinrich Holzschuher*), 141; vgl. auch die Rezension aus landeskirchlicher Feder von *Wilhelm Gußmann* (in einer nicht nachgewiesenen Zeitschrift) in: LKASt., A 126, 1246, 135.

[41] *Richard Leger*, Landeskirche und Freikirche, in: Evangelische Bausteine 36. Jg. (1929), 48-53 [51].

lichkeit des Wortlautes durch die zugesagte nachträgliche Ergänzung unserer Vereinbarung sichergestellt."[42]

Ob Superintendent Leger wusste, warum die methodistischen Verhandlungspartner so sperrig waren? Es ist immerhin eindeutig, dass er für beide Freikirchen den gleichen Vereinbarungstext wünschte.

Bemerkenswert ist der nächste Absatz seines Aufsatzes. Der zeigt, wie sich das Verhältnis der beiden methodistischen Kirchen zueinander aus der Sicht der Evangelischen Gemeinschaft vierzig Jahre vor der Vereinigung von 1968 gestaltete. Leger schrieb:

> „Als beiläufiges, aber nicht gering zu wertendes Ergebnis verbuchen wir die Tatsache einer kirchengeschichtlichen Korrektur. Es ist nun einwandfrei offenbar, daß der Methodismus, wie er bei uns kirchengeschichtlich und konfessionell auftritt, tatsächlich im Lande keine einheitliche Organisation darstellt, wie vielfach angenommen und behauptet wurde. Es weiß nun jedermann, daß wir in Württemberg in der Evangelischen Gemeinschaft und in der Bischöfl. Methodistenkirche zwei Freikirchen haben, von denen jede für sich eine selbständige kirchliche Körperschaft bildet. Wenn wir dies vermerken, bekennen wir uns nach wie vor zu unserer methodistischen Wesensverwandtschaft. Dies umdeuten oder leugnen zu wollen, haben wir keine Veranlassung."[43]

Nach dieser Schlussbemerkung ist es um so erstaunlicher, dass nicht beide methodistischen Kirchen den Weg gesucht haben, gemeinsam mit dem Oberkirchenrat zu verhandeln. Vielleicht war es gerade die von Leger betonte und als besonders wertvoll angesprochene „selbständige kirchliche Körperschaft", die zu diesem Ansatz geführt hat. Es kann sein, dass es unterschiedliche Strömungen innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft waren, die schon zu Beginn der Verhandlungen, als Leger noch nicht in der Mitverantwortung war, zu dieser Weichenstellung geführt haben. Johannes Schempp d. J. (1880-1955) bemerkte 1927 in einem Brief an Prälat Schoell, dass sein Vater, Johannes Schempp d. Ä. (1853-1931), dafür noch in seinem Alter den Vorsitz in der neu gebildeten Körperschaft des öffentlichen Rechts zu führen, Anerkennung und Würdigung verdiene, „weil dieser Mann um der vorliegenden Regelung willen so lange ausgehalten hat...". Der jüngere Schempp unterstrich die Rolle seines Vaters, denn, schrieb er, „ich glaube wirklich, ohne sein ernstes und aufrichtiges Mühen wären die doch auch nicht fehlenden radikaleren Stimmen nicht so leicht zu mässigen gewesen."[44] Diese „radikaleren Stimmen" müssen im unmittelbaren Umfeld des jungen Schempp, der 1926 seine Lehrtätigkeit am Reutlinger Seminar aufgenommen hatte, gewirkt haben, denn im gleichen Brief äußerte er sich dazu gegenüber dem Stuttgarter Prälaten. Im Zusammenhang der von Stockholm ausgehenden Einheits-

---

[42] Ebd.

[43] Ebd.

[44] Brief des Predigerseminars der Ev. Gemeinschaft (Johannes Schempp d. J.) an Prälat Schöll v. 29.03.1927, LKASt, Best. A 126, 1246.

bemühungen, die auch auf die Kirchen in Württemberg besonders durch die herausragende Rolle von Prälat Schoell wirken sollte, schrieb Schempp zum zukünftigen Miteinander:

> „Keineswegs sehe ich die Arbeit [an der Einheit] für erledigt an. Gerade auf unserer Seite gilt es noch viel zu arbeiten, das Verständnis zu wecken, zum inneren Stillewerden und Aufmerken zu erziehen. Das ist einer der wesentlichen und entscheidenden Gründe gewesen, die mich veranlasst haben, trotz der für mich bitteren und schmerzlichen Hemmungen, unter denen ich seither hier stand, an meinem Platz zu verharren. Ich musste mir sagen, es würde höchstens an meiner Stelle ein radikalerer Geist wirksam werden können, und die Aussicht, vor die ich gelegentlich gestellt wurde, meine Dienste anderwärts anzubieten, hat mich um dieser Friedensarbeit willen nicht verlocken können."

Warum erläuterte Johannes Schempp d. J. einem Mitglied des Oberkirchenrats seine Rolle und die Probleme innerhalb seiner Dienstgemeinschaft? Warum fragte der Reutlinger Dozent den Prälaten in einem zweiten Brief, ob er, nachdem er von Theophil Mann (1872-1939)[45] für die Lausanner Konferenz *Faith and Order* als Teilnehmer vorgeschlagen worden war, dorthin fahren solle. „Soviel ich unterrichtet bin", schrieb er an den württembergischen Ökumeniker Schoell, „senden die deutschen [Landes-]Kirchen keine amtlichen Vertreter[46], sondern nur Beobachter dorthin. Kann es nach Ihrem Urteil von einigem Wert sein, wenn ich mich dorthin beurlauben lasse?"[47]

Der bereits erwähnte Aufsatz von Richard Leger lässt vermuten, dass er als der Johannes Schempp d. Ä. nachfolgende Vorsitzende in der württembergischen Körperschaft, zu den „Radikaleren" gehörte, denn er forderte ein stärkeres kirchliches Selbstbewusstsein und eine straffere Erziehung zur Freikirche, dass sich auch in seiner publizistischen Arbeit widerspiegelt.[48]

7. Der weitere Verlauf

Kaum war die Vereinbarung unterzeichnet, da kam es zu neuen Querelen. Nun ging es in Fellbach nicht mehr um die Frage, ob die Glocken

---

[45] BBKL, 5 (1993), 684-688.

[46] Der Deutsche Evangelische Kirchenbund (DEBK) hatte aus kirchenrechtlichen Gründen keine Vollmacht, offizielle Delegierte nach Lausanne zu entsenden, weil die autonomen Landeskirchen wegen ihres unterschiedlichen konfessionellen Selbstverständnisses keine theologischen Rechte an die Kirchenbundesleitung abgegeben hatten. Zur Ökumenischen Konferenz 1925 nach Stockholm konnten Delegierte entsandt werden, denn dort ging es um die Fragen des „Praktischen Christentums" (Life and Work), aber 1927 in Lausanne ging es mit „Glaube und Kirchenverfassung" (Faith an Order) um Lehrfragen. – Im Vergleich war die Rechtslage in der Evangelischen Gemeinschaft davon völlig verschieden.

[47] Brief v. Predigerseminar der Ev. Gemeinschaft (Johannes Schempp d. J.) an Prälat Schöll v. 01.07.1927, LKASt, Best. A 126, 1246.

[48] Vgl.: BBKL 4 (1992), 1358 f.

läuten sollen, sondern ob es gerechtfertigt sei, von Mitgliedern der Evangelischen Gemeinschaft dafür eine höhere Gebühr zu verlangen als von Landeskirchlern.[49] In Dornhan gab es durch den Pfarrer Probleme mit der Durchführung von „vereinfachten Austrittserklärungen alter Glieder der Evangelischen Gemeinschaft".[50]

Die Vereinbarung bedurfte bald einer Erneuerung. In den Jahren 1933 bis 1945 gab es reichlich Sorgen, die sich aus dem politischen Geschehen ergaben. Aber im Dezember 1949 befasste sich die Synode erneut mit den Fragen der zwischenkirchlichen Beziehungen. Danach wandte sich die Landskirche an den Landesverband der Evangelischen Gemeinschaft und schrieb unter Bezugnahme auf die Vereinbarung, sie sei

> „in den Anfangsjahren ... da und dort noch bedroht gewesen von einzelnen Verstössen auf dem Gebiet kirchlicher Amtshandlungen, hat sich aber aufs Ganze gesehen in der Abgrenzung der diesbezüglichen Zuständigkeiten sicherlich viel Konflikte erspart, die früher in den Fragen der Vornahme von Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung vielfach entstanden waren. Trotzdem hat sich das gegenseitige Verhältnis der beiden Religionsgemeinschaften neuerdings in einer Weise entwickelt, die zu starken Bedenken Anlass gibt. Der Ev. Oberkirchenrat sieht sich genötigt, diese Bedenken freimütig zur Sprache zu bringen, und bittet die Leitung der Ev. Gemeinschaft in Württemberg, mit zu überlegen, wie diese Bedenken ausgeräumt werden könnten."[51]

Wieder ging es um das Problem der Doppelmitgliedschaft. Die hier auftretenden Probleme wurden erst im Laufe der Jahre gelöst. Endlich war nach der Vereinigung der Evangelischen Gemeinschaft mit der Methodistenkirche zur Evangelisch-methodistischen Kirche (1968) eine Neufassung der Vereinbarung notwendig. Sie erfolgte 1983.[52] Es ist die fortschrittlichste zwischenkirchliche Lösung, weil sie als erste die Frage des *Übertritts* ohne einen Kirchenaustritt durch Überweisung ermöglicht. Damit wird sie ökumenischen theologischen Ansprüchen gerecht.

8. Ein einschneidender Schritt auf dem Weg in die Zukunft

Die Vereinbarung zwischen der Württembergischen Landeskirche und der Evangelischen Gemeinschaft und ebenso die nicht zustande gekommene Vereinbarung zwischen der Landeskirche und der Methodistenkirche kennzeichnen den Wandel in den zwischenkirchlichen Beziehun-

---

[49] Schreiben v. Dekanat Cannstatt an den Oberkirchenrat v. 10.02.1929, LKASt, Best. A. 126, 1247.

[50] Schreiben v. Stadtpfarramt Dornhan (Pfarrer Baur), an Ev. Oberkirchenrat v. 05.03.1929, LKASt, Best. A. 126, 1247.

[51] Schreiben des Ev. Oberkirchenrates an den Landesverband der Ev. Gemeinschaft (Entwurf ohne Datum, Dez, 1949), LKASt, Best. A. 126, 1253.

[52] Text bei: *Athanasios Basdeki / Klaus Peter Voß* (Hg.), Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven, Frankfurt 2004, 159-164.

gen vom 19. zum 20. Jahrhundert. Noch knirschte es und es gab unerwartete Reibeflächen, aber die Ebene des offiziellen Gesprächs war erreicht. Prälat Jakob Schoell bemerkte nach dem Abschluss der Gespräche:

> „Diese württembergische Vereinbarung dürfte die erste sein, die zwischen einer deutschen Landeskirche und einer Freikirche geschlossen worden ist. Sie stellt einen beachtenswerten Versuch dar, die gegenseitigen Beziehungen auf Grund der in Württemberg geltenden Rechtslage und in Rücksicht auf die mannigfach veränderten kirchlichen Verhältnisse im gegenseitigen Einvernehmen zu regeln."[53]

Der politische Wandel, das Ende der Staatskirche und der zunehmende Einfluss der Ökumenischen Bewegung, der mit einer internationalen Öffnung verbunden war, erwiesen sich als zukunftsweisende Faktoren für eine Verbesserung der zwischenkirchlichen Lage. Vereinbarungen, gegenseitige Anerkennungen, Freikirchen-Vereinigung und Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen auf verschiedenen Ebenen, dazu Dialoge zwischen den Kirchenfamilien auf Weltebene mit greifbaren Auswirkungen in Deutschland, sogar Kirchen-Unionen, führten im 20. Jahrhundert zu entscheidenden Verbesserungen im Verhältnis zwischen den Kirchen. Freilich sind noch nicht alle Probleme gelöst. Vielleicht ist gerade die Frage des Übertritts, des Austritts und der Doppelmitgliedschaft, wie sie in Württemberg verhandelt wurden, eines der heikelsten Probleme, das in anderen Bundesländern bis heute auf seine Lösung wartet.[54]

Der Blick in die Geschichte zeigt, dass wir keineswegs in einer Ökumenischen Eiszeit[55] leben.

---

[53] Zit. n. *Leger*, Landeskirche und Freikirche, 51.

[54] *Basdekis / Voß*, Kirchenwechsel; darin aus freikirchlicher Sicht: *Karl Heinz Voigt*, Übertritt und Übertrittsregelungen, Frankfurt a. M. 2004, 43-57.

[55] *Manfred Kock*, Wider die ökumenische Einszeit. Die Vision von der Einheit der Kirche, Neukirchen 2006.

Ulrich Müller

Der „Schriftenstreit" zwischen den Freien evangelischen Gemeinden und der „Christlichen Versammlung"

„Sekten hassen sich desto mehr[,] je näher sie in ihren Meinungen einander kommen", zitiert Georg Christoph Lichtenberg einen ungenannten Rezensenten.[1] Trifft es zu, dass Religionsgemeinschaften, deren Herkunft, Lehre oder Praxis einander stark ähneln, sich trotz oder gerade wegen der im Vergleich zu Dritten großen Schnittmenge umso stärker bekämpfen? Das Verhältnis zwischen den Freien evangelischen Gemeinden und der „Christlichen Versammlung" in Deutschland schien diese Vermutung jedenfalls über Jahre zu bestätigen.

Im Folgenden wird beispielhaft der „Schriftenstreit", den Vertreter beider Gruppen zwischen 1911 und 1915 miteinander führten und der den Höhepunkt dieser Auseinandersetzung darstellt, anhand der wesentlichen Stationen näher erläutert. Die Darstellung wird eingeflochten in eine übergreifende Betrachtung des Verhältnisses zwischen den Freien evangelischen Gemeinden und der „Christlichen Versammlung".[2]

1. Das Verhältnis vor dem Schriftenstreit

1.1 Gemeinsame Hintergründe

Auf den ersten Blick dominieren die gemeinsamen historischen Wurzeln, die die „Christliche Versammlung" und die Freien evangelischen Gemeinden verbinden: Die zu Beginn prägenden Persönlichkeiten der beiden Gruppen, vor allem Carl Brockhaus (1822-1899) und Hermann Heinrich Grafe (1818-1869), arbeiteten von 1850 bis 1852 in dem missionarisch ausgerichteten „Evangelischen Brüderverein" in Elberfeld eng zusammen. Ende 1852 traten allerdings Brockhaus und sieben weitere „Lehrbrüder" aufgrund von Lehrstreitigkeiten aus dem Verein aus.[3] In den folgenden Jahren entwickelte sich Grafe zum Gründervater der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland (Gründung der ersten Gemeinde

[1] Rezensent in der Allgemeinen deutschen Bibliothek, XIX. Band, 504, von Lichtenberg zitiert in: Sudelbücher, Heft D, Nr. 262.

[2] Fast alle Publikationen des Schriftenstreits sind unter www.bruederbewegung.de als Download verfügbar.

[3] *August Jung* geht in seinem Buch „Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung" (Wuppertal / Kassel / Witten 1999) näher auf diese sog. „darbystische Krise" ein und korrigiert in Teilen die bisherige Geschichtsschreibung.

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

1854) und Brockhaus zur entscheidenden Integrationsfigur der „Christlichen Versammlung" in Deutschland, die sich etwa ab 1853 zunehmend als Bewegung konstituierte.

Über die zeitweilige Zusammenarbeit der dominierenden Figuren der Anfangszeit hinaus gab es auch vom Grundansatz der Gemeinderichtung her erstaunliche Parallelen. Vertreter der Freien evangelischen Gemeinden legten auf die „Darstellung der Einheit des Leibes Christi" großen Wert.[4] Bis eine „Konfessionalisierung" der Freien evangelischen Gemeinden als „Prozeß der ‚Kirchwerdung' von ursprünglich überkonfessionellen, ökumenisch ausgerichteten Gemeinden" zu wirken begann,[5] betonten sie, etwa in der zweiten Auflage des Standardwerkes Die Gemeinde *Jesu Christi* (s. u.), es werde

> „durch die hier vorgetragenen Grundsätze nicht eine neue Denomination zu den schon vorhandenen geschaffen, sondern es wird durch sie ein Boden bereitet, der allen Gläubigen die Möglichkeit bietet, bei Wahrung der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit die Einheit der Glieder Jesu im Ernste zu beweisen und praktisch darzustellen".[6]

Die gedankliche Nähe dieser ursprünglichen Selbstbeschreibung der Freien evangelischen Gemeinden zu der Position der „Christlichen Versammlung" bis hin zur sprachlichen Parallelität ist frappierend und zeigt, dass offensichtlich bei „geistlichen Verwandten"[7] kaum etwas trennender sein kann als eine gemeinsame Vergangenheit. Dabei ist jedoch zu beachten, dass die Brüderbewegung die Einheit des Leibes Christi von Anfang an „in viel exklusiverer Weise ... und unter dem Vorzeichen des Brotbrechens" im Visier hatten.[8]

---

4 *Hartmut Lenhard*, Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland (Diss. Bonn), Bielefeld 1977, 264.
Vgl. zu dieser Thematik auch *Michael Schröder*, Freie evangelische Gemeinden als Modell der Einheit in Christus – Anspruch und Wirklichkeit, in: *Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs / Michael Schröder* (Hgg.), Einheit in Christus – Anspruch, Wirklichkeit und Perspektiven, Theologische Impulse 9, Witten 2004, 33-59.

5 *Lenhard*, 206.
Vgl. zu dieser Thematik auch *Hartmut Weyel*, Einzelgemeinde und Bund – Eine offene Beziehung in der Geschichte Freier evangelischer Gemeinden", in: Theologisches Gespräch 25 (2001), Beiheft 2 („Was ist der Bund ...?" Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes), 69-99.

6 [*Konrad Bussemer* u.a.:] Die Gemeinde Jesu Christi. Das Wesen der Gemeinde Jesu nach dem Neuen Testament besonders hinsichtlich ihrer Glieder u. ihrer Ordnungen, zweite vermehrte Auflage, Witten/Ruhr 1907, 75.

7 *Gerhard Jordy*, Die Brüderbewegung in Deutschland, Band 2: 1900-1937, Wuppertal 1981, 61.

8 *Erich Geldbach*, Rezension von *Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs / Michael Schröder* (Hgg.): Einheit in Christus – Anspruch, Wirklichkeit und Perspektiven, in: Freikirchenforschung 15 (2005/06), 403.

1.2 Abgrenzungen

Nach dem Austritt von Carl Brockhaus aus dem Evangelischen Brüderverein hatten Brockhaus und Grafe „kein gutes Verhältnis zueinander". „Sowohl auf theologischer wie auf menschlicher Ebene sah man ... eher die Gegensätze als die Gemeinsamkeiten. Dies färbte auch auf das Verhältnis der Gemeinden zueinander ab, denen die beiden jeweils vorstanden."[9] Die inhaltlichen Spannungen zwischen den beiden Gruppierungen, die sich mehr und mehr in verschiedene Richtungen entwickelten, schwelten lange eher im Verborgenen.[10] Die Auseinandersetzung gewann jedoch an Deutlichkeit und Schärfe, als die Freien evangelischen Gemeinden sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts verstärkt gegen Mitgliederverluste an die „Brüder" zur Wehr setzen mussten.

Bereits „seit ihren Anfängen" dienten die Freien evangelischen Gemeinden, so Hartmut Lenhard, den „Brüdern" als „Reservoir", da die „Brüder" es „nicht eben schwer hatten, Gläubige aus den Freien ev. Gemeinden abzuwerben."[11] Als Grund vermutet Gerhard Jordy, dass „die elitäre Absonderung der ‚Christlichen Versammlung' gegenüber der etwas unbestimmten Offenheit der Freien evangelischen Gemeinden etwas Werbendes für zahlreiche Gläubige in diesen Gemeinden hatte."[12]

Die Freien evangelischen Gemeinden versuchten jedenfalls spätestens ab 1905, als *Die Gemeinde Jesu Christi* – das langjährige Standardwerk von Konrad Bussemer (1874-1944) und anderen – erstmals erschien, eine klarere theologische Positionsbestimmung vorzunehmen. Diese Publikation, die erstmals den Gemeindebegriff der Freien evangelischen Gemeinden geschlossen herausarbeitete und definierte, ließ den Wunsch nach Abgrenzung zur „Christlichen Versammlung" deutlich erkennen. Sie setzte an mehreren Stellen deutliche Akzente gegen anders lautende Lehrpositionen der konkurrierenden Strömung der Brüderbewegung.

Sechs Jahre später entwickelte sich darüber hinausgehend eine literarisch kontrovers ausgefochtene Debatte zwischen Akteuren der Freien evangelischen Gemeinden und der „Christlichen Versammlung", die in der Freikirchengeschichtsschreibung allgemein unter dem Titel „Schriftenstreit" zusammengefasst wird.

---

9 *Rolf-Edgar Gerlach*, Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder, Wuppertal, Zürich 1994, 231.

10 Vgl. z. B. *Gerlach*, 231 f., der aber auch dokumentiert, dass die Freie evangelische Gemeinde Elberfeld-Barmen der Brüdergemeinde Elberfeld von 1859 bis 1873 gestattete, ihre Verstorbenen auf dem Friedhof der Freien evangelischen Gemeinde zu bestatten. Nach 1873 wurde ihnen das Mitbestattungsrecht wegen Platzmangels entzogen.

11 *Lenhard*, 269.

12 *Jordy*, 61.
Ähnlich *Friedrich Kaiser*, Ist die sogenannte Versammlung (darbystische) in ihren Lehren und Einrichtungen biblisch? Zweite veränderte und erweiterte Auflage unter Berücksichtigung der Einwendungen gegen die Ausführungen der ersten Auflage, Bonn 1915, 74.

2. Der Schriftenstreit

2.1 Der Auslöser: Friedrich Kaisers Broschüre

Der Schriftenstreit begann 1911,[13] als sich *Friedrich Kaiser* (1863-1955), ein in Beuel am Rhein wohnender Reiseprediger der Freien evangelischen Gemeinden,[14] mit seiner Broschüre *Ist die sogenannte Versammlung (darbystische) in ihren Lehren und Einrichtungen biblisch?* explizit mit der „Christlichen Versammlung" auseinandersetzte und ihre Grundpositionen scharf angriff. Kaiser schrieb die Broschüre „in der Absicht ..., solchen Seelen zu dienen, die durch einseitige Bearbeitung und ein verkehrtes Einwirken aufs Gewissen ins Fragen gekommen sind und meinen, daß sie ihren bisherigen gesegneten Gemeinschaftskreis verlassen und der Versammlung beitreten müssen" (48).

Zwar hielt Kaiser fest, dass „die Versammlung" „zu den fundamentalen Heilslehren ... fast dieselbe Stellung" einnehme wie alle „wahren Gläubigen anderer Benennungen" (4, auch 48), doch kritisierte er deren „Sonderlehren" aufs Schärfste. Der „Irrtum" der „Versammlung" bestehe „darin, daß sie meint, die Einheit aller Gläubigen müsse sich äußerlich darstellen und zwar auf dem Standpunkt, den sie einnimmt und in den Formen, die sie hat" (48).

Kaiser rührte durchaus an einem wunden Punkt der „Versammlung", wenn er darauf hinwies, dass gerade die nach Einheit strebende Bewegung sich „(namentlich in England) in eine Menge von Gruppen und Abteilungen gespaltet [hat], von denen eine jede behauptet, die rechte Versammlung zu sein." (10)

Daneben kritisierte er u. a. die teilweise überbordende Auslegung alttestamentlicher Vorbilder:

> „In diesen Beziehungen nehmen es jedoch die Bibelausleger der sogenannten Versammlung nicht sehr genau; sie allegorisieren und legen häufig in den Text hinein, was er gar nicht enthält, und dabei betonen sie feierlich, daß ihre Auslegungen und Deutungen die Wahrheit sind, während in Wirklichkeit vieles davon nur Menschenmeinung ist" (13)

So hinterfragte er insbesondere auch den Alleinvertretungsanspruch der „Versammlung" (13 ff.) sowie die Annahme, die Geistesleitung hänge von der „Versammlungseinrichtung" ab (37 ff.). Auch wenn Kaiser damit eini-

---

[13] *Ulrich Bister*, Die Brüderbewegung in Deutschland von ihren Anfängen bis zum Verbot des Jahres 1937 – unter besonderer Berücksichtigung der Elberfelder Versammlungen, Diss. Marburg 1983, 144 (Fußnote 10), datiert den Beginn des Schriftenstreits bereits einige Jahre früher. Diese Ansicht ist jedoch nicht zwingend; die in den von ihm genannten Schriften enthaltenen Bezüge gehen – auch wenn sie natürlich eine Vorstufe des Schriftenstreits darstellen – über eingestreute Seitenbemerkungen in Richtung „Christliche Versammlung" nicht hinaus. Kaisers Schrift dagegen stellt erstmalig eine umfangreiche explizite Auseinandersetzung mit dem Gemeindebegriff der „Brüder" dar.

[14] *Hans Diebel*, Gott die Ehre in der Gemeinde – 125 Jahre Freie evangelische Gemeinde Bonn (1862-1987), Bonn 1987, 33.

ge bedenkenswerte Punkte ansprach, schoss er doch mit seinen zugespitzten Äußerungen häufig über das Ziel hinaus, sodass trotz plausibler Ansatzpunkte die Kritik insgesamt eher konfrontativ war. Zudem fehlten ihm hier und da nötige Detailkenntnisse zu einer differenzierten Argumentation.

2.2 Brockhaus' erste Entgegnung

Rudolf Brockhaus (1856-1932), nach dem Tod seines Vaters Carl unumstrittene Führungspersönlichkeit der „Christlichen Versammlung" in Deutschland, reagierte 1911/12 in einer Artikelserie in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Botschafter des Heils in Christo* ausführlich auf Kaisers Angriffe. 1912 erschienen diese Artikel gebündelt unter dem Titel *Die Versammlung des lebendigen Gottes* als Buch.[15]

Brockhaus führte die Diskussion auf einer anderen Ebene weiter: Zwar zitierte er vereinzelt eingeflochten Kaisers Vorwürfe und bezog sich zusätzlich auf Textstellen aus Konrad Bussemers *Die Gemeinde Jesu Christi* (allerdings ohne seine Kontrahenten namentlich zu erwähnen), vor allem aber führte er dem Leser in Ablehnung einer Verteidigungshaltung davon vollkommen losgelöst aus seiner Sicht gebündelt die Ekklesiologie der „Versammlung" vor Augen. Natürlich bestehe „die Versammlung im weiteren Sinne ... aus allen wahren Gläubigen auf der ganzen Erde, und die Versammlung im begrenzten örtlichen Sinne aus allen wahren Gläubigen an dem betreffenden Orte, mögen sie stehen und sich nennen, wie sie wollen, ja, mögen sie in noch so viele größere oder kleinere Körperschaften und Benennungen zerteilt sein." (6) „Ein Mittel zur Heilung des allgemeinen Verfalls und Verderbens" gebe es aber nicht, „es bleibt nur dem Einzelnen übrig, von allem abzustehen, was dem Worte Gottes zuwider ist, und mit denen, die ebenfalls dem Herrn treu sein möchten, zurückzukehren zu dem, ‚was von Anfang war'." (64)

Damit rückte Brockhaus den Kern seiner Theologie ins Zentrum: das „Erfassen und Verwirklichen der Gedanken Gottes über ‚Christum und die Versammlung'."(7)

Die „Christliche Versammlung" – die Brockhaus dem Selbstverständnis folgend natürlich nie mit einem bestimmten Namen belegt – bemühe sich, so Brockhaus, in diesem Sinne „unter Aufgebung aller Parteiunterschiede und mit Abreißung der Zäune und trennenden Schranken, ... nach Gottes Gedanken einfach als Brüder, als Kinder Gottes, als Glieder des Leibes Christi, ohne irgendwelche Sonder-Benennung, sich in dem

[15] Die einzelnen Kapitel erschienen zuerst anonym als Artikelserie im „Botschafter des Heils in Christo" 59 (1911), 296-308, 320-333; 60 (1912), 12-27, 37-44, 68-83, 128-138, 151-164, 184-192, dann (leicht überarbeitet) in drei Broschüren (Die Versammlung oder Gemeinde, Elberfeld 1911; Die Versammlung, das Haus Gottes und der Leib Christi, Elberfeld 1912; Älteste und Diener, Elberfeld 1912) und schließlich wie oben angegeben als Gesamtausgabe in Buchform.

Namen, der allein vor Gott Wert hat, in dem Namen Jesu, zu versammeln." (10)

Da der „Tisch des Herrn" der „einzige Platz, die einzige Gelegenheit" bleibe, wo der Einheit aller Gläubigen „Ausdruck gegeben werden kann", sei das Abendmahl der „Mittelpunkt, die Grundlage von allem" (47). Da das Abendmahl eine solch zentrale Stelle einnehme, könne auch nicht jeder daran teilnehmen:

> „Es ist heute nötig, diejenigen, welche die Zulassung [zur Teilnahme am Abendmahl] begehren, auf die Echtheit ihres Glaubens und ihre Reinheit in Wandel und Lehre hin zu prüfen. Wenn man sagt, die einzige Forderung, welche gestellt werden dürfe, sei die, daß ein Mensch durch den Glauben an Jesum Vergebung der Sünden erlangt habe, so geht das nicht weit genug. Verlangt man eine Unterwerfung unter gewisse Formen und Einrichtungen, eine genaue Übereinstimmung in allen Punkten der Lehre, so geht das zu weit." (16)

Den Vorwurf, die „Christliche Versammlung" separiere sich so von anderen Gläubigen, wies Brockhaus zurück bzw. wies ihn den anderen Gruppen und Gemeinschaften zu:

> „die Scheidungsgründe liegen auf der anderen Seite, in den vielen menschlichen Zutaten, Namen, Bekenntnissen, Statuten, Einrichtungen &c., die sie [die Vertreter der ‚Christlichen Versammlung'] nicht als von Gott kommend anerkennen und deshalb auch nicht annehmen können." (11 f.)

Damit verdeutlicht Brockhaus aber implizit, dass die Akzeptanz seiner oben geschilderten Grundannahmen und die Loslösung von allen anderen Gemeinschaften auch Voraussetzung für eine Teilnahme an der Feier des Abendmahls bei der „Christlichen Versammlung" ist.

2.3 Der Höhepunkt des Schriftenstreits

In der literarischen Auseinandersetzung folgte zunächst ein Artikel von *Konrad Bussemer* im *Gärtner*, der Zeitschrift der Freien evangelischen Gemeinden (heute: *Christsein heute*). Bussemer wehrte sich gegen Rudolf Brockhaus' Kritik an der von ihm in *Die Gemeinde Jesu Christi* vertretene Ansicht, der Herr habe „als Baumeister seiner Gemeinde dieselbe auf die Apostel im allgemeinen und auf Petrus im besonderen gegründet."[16] Er führte seine Auffassung, dass Petrus' Persönlichkeit die entscheidende Rolle bei der Fundamentierung der ersten Gemeinde spielte, weiter aus – dieser Diskussionsstrang stellt aber lediglich einen unbedeutenden Seitenast des Schriftenstreits dar.

Im Frühjahr 1913 nahm der Siegener Prediger *Gustav Nagel* (1868-1944) den eigentlichen inhaltlichen Faden des Schriftenstreits wieder auf und führte ihn auf ein spürbar anderes Niveau. In der Veröffentlichung *Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart* schlug er einen

[16] „Christus, das Fundament und der Erbauer der Gemeinde. (Eine notgedrungene Erwiderung an Br. R. Brockhaus, Elberfeld von Konr. Bussemer, Lüdenscheid.)", in: Der Gärtner 20 (1912), 280-284.

anderen Ton an als Friedrich Kaiser; bereits im Vorwort betonte Otto Schopf (1870-1913), hier rede nicht die „Streitsucht, sondern die besorgte Liebe eines im Heiligen Geist ruhigen Gewissens" (5) „in ernster, freundlicher und möglichst gründlicher Darstellung" (6). Diesen Anspruch löste Nagel durchgehend ein, er wünschte sich, „daß herzliche und aufrichtige Liebe auch zu den Brüdern von der ‚Versammlung' in diesen Blättern kräftig spürbar bleibe." (20)

Trotz des konstruktiven Anliegens blieb Nagel aber in der Sache hart. Er kritisierte insbesondere, dass die „Versammlung" „die Absonderung aller Gläubigen von allen dem Kreis der ‚Versammlung' nicht angehörenden Gemeinschaften" fordere (16) und dass sie es als „Sünde" ansehe, am „Gemeinschaftsleben der anderen Gläubigen" teilzunehmen (9). Dadurch, so Nagel, verlange „die ‚Versammlung' ... in Lehre und Praxis die Trennung nicht nur von der Welt und dem Weltwesen, sondern auch von anerkannt gläubigen Kreisen. Es ist solches Vorgehen aber in keiner Hinsicht mit dem Schriftzeugnis in Einklang zu bringen" (27). Nagel hielt fest, „die Versammlung" trage

> „das Prinzip des Gegensatzes gegen alle außer ihr Stehenden lehrmäßig und bewußt in sich. Es setzt mit der ‚Versammlung' eine Schulung und Bearbeitung der Gewissen ein, die den einzelnen die Propaganda, den Kampf gegen alle andersgearteten Kreise als eine innere Notwendigkeit auferlegt. Kampf, Spaltungen, Absonderungen unter Gläubigen im Interesse der Einheit – das ist Widersinn; aber dieser Widersinn ist hier zum Prinzip erhoben und tritt auf in der Form des Biblischen und Heiligen." (69).

Nagel betonte dagegen, „daß Menschen, die als wahrhaft wiedergeboren sich bekennen und bewähren, zu schrankenloser Geistesgemeinschaft zusammengehören" (14). Er sprach sogar davon,

> „die heiligen Anrechte, die wir [die Mitglieder der Freien evangelischen Gemeinden] in der Wahrheit und Liebe Christi an sie [die Geschwister der ‚Versammlung'] haben, niemals fahren lassen" zu wollen (14), um Anteil zu haben „an allem, was der Herr der Gemeinde auch jenen Brüdern geschenkt und in ihrer Mitte gewirkt hat. ... Als Glieder eines Leibes möchten wir einander Handreichung tun, und wir möchten Handreichung empfangen." (20 f.)

Nagel formulierte zugespitzt:

> „Man beruft sich laut und eifrig auf die Einheit des Leibes Christi, und man macht im Namen der Einheit die Gemeinschaft mit seinen Brüdern zu einer Unmöglichkeit. Man behandelt diese für das Gemeinschaftsleben der Kinder Gottes köstlichste und reichste Wahrheit so, daß genau das Gegenteil von dem dabei herauskommt, was diese Wahrheit wirken und schaffen will." (61)

Er stellte als Schlussfolgerung die grundlegende Frage,

> „ob nicht doch die Behandlung der Lehre von der Einheit eine verfehlte ist, ob ihr nicht tatsächliche Irrtümer zugrunde liegen, wenn sie das Gegenteil von dem bewirkt, was sie bewirken soll" (11), und versuchte zu

belegen, „daß Lehre und Praxis der ‚Versammlung' sich mit dem Wort und der Praxis der Schrift nicht deckt." (39)

Zudem hielt er fest:

> „Die ‚Versammlung' glaubt, durch die Ablehnung aller Namen und Bekenntnisse die Ursachen der Zertrennung hinweggetan zu haben. Sie glaubt, daß die Einheit der Gläubigen nur auf dem von ihr betretenen Boden verwirklicht werden könne." (58)

Doch gelte: Auch wenn die „Versammlung" „alle anderen religiösen Versammlungen und Gemeinschaften rücksichtslos als ‚menschliche Systeme' " ablehne, sei sie „selbst durch ihre ganze Art zu einem System geworden, wie es so kein zweites mehr gibt" (81), denn

> „die Darbysche Literatur setzt ihr Lehrsystem, gerade wie der Katholizismus, dem Gesamtgehalt des Willens und der Wahrheit Gottes völlig gleich. Das Neue Testament selber wird der ‚Versammlung', so wie sie es auffaßt, zu einem Kirchenordnungsbuch, das nur eine Form zuläßt, nämlich die ihre, und alle anderen verurteilt und ausschließt. Die Heilige Schrift läßt große Mannigfaltigkeit und einen Reichtum von Gestaltungsmöglichkeiten innerhalb der gläubigen Gemeinden zu. Die ‚Versammlung' aber überträgt ihr strenggeschlossenes, einförmiges Programm mit den radikalsten Mitteln, mit den Mitteln der unbedingten Scheidung von allen anderen Gläubigen in die Wirklichkeit." (82 f.)

Nagels Publikation wurde kurz darauf von *Konrad Bussemer* durch einen Artikel unter der Überschrift „Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart. Einige Bemerkungen zu der neuesten Broschüre des Br. G. Nagel" im *Gärtner* ergänzt.[17] Bussemer fasste zunächst kurz und knapp Nagels Hauptargumente zusammen und hob dessen „prinzipielle und unpersönliche Kampfesweise" (25), d. h. den Stil hervor, die Grundlinien in den Vordergrund zu stellen und persönliche Angriffe zu vermeiden. Er forderte anschließend die Vertreter der „Versammlung" zu einer öffentlichen Reaktion auf Nagels Veröffentlichung auf: „Ihr Brüder seid das uns schuldig, ihr seid es dem Herrn schuldig!" (125)

In der Tat gab es rasch eine öffentliche Reaktion seitens der „Christlichen Versammlung": *Bernhard Kochs* als Manuskript gedruckter Brief an den Verfasser der Schrift *„Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart"* vom Mai 1913. Kochs Brief gehört insgesamt gesehen weder argumentativ noch stilistisch zu den besonders hervorzuhebenden Elementen des Schriftenstreits. Koch (1848-1918), ein Barmer „Bruder", hob hervor, eigentlich sei aus seiner Sicht „alles Reden und Schreiben nutzlos", solange „die Stellung der Brüder vom Parteistandpunkte aus beurteilt und bekämpft werde", und zwar „als Partei". (9)

Damit sprach Koch das kommunikative Grundproblem des Schriftenstreits an: Das Selbstverständnis der „Versammlung", keine „Partei",

---

[17] *K[onrad] B[ussemer]*, Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart. Einige Bemerkungen zu der neuesten Broschüre des Br. G. Nagel, in: Der Gärtner 21 (1913), 124-126.

also keine Gemeinde oder Kirche zu sein, sondern der Versuch, außerhalb aller „Zäune" (8) „die von Gott gemachte Einheit [aller Gläubigen] zu verwirklichen und ... äußerlich zur Darstellung zu bringen" (3), wurde außerhalb der „Versammlung" nicht im Geringsten geteilt. Damit war es vorprogrammiert, dass die Argumentationsebenen der Kontrahenten nie ganz deckungsgleich waren.

Während die Autoren der „Versammlung" vor allem ihren *theoretischen Anspruch* in den Mittelpunkt stellten, be- und verurteilten die Vertreter der Gegenseite vor allem die negativen *praktischen Folgen* dieser Annahme – was wiederum die „Brüder" aus ihrer Sicht plausibel erklären konnten. So schrieb Koch zum Vorwurf der unbiblischen Trennung von anderen Gläubigen: „Die Brüder separieren sich nicht von den Gläubigen ..., wohl aber separieren sich diejenigen Gläubigen, welche hinter den von ihnen errichteten ‚Zäunen' und in ihren ‚Lagern' bleiben." (11)

Es folgten zwei weitere Stellungnahmen der Freien evangelischen Gemeinden:

Als Gerüchte auftauchten, Gustav Nagel habe sich zwischenzeitlich von seiner Veröffentlichung *Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart* distanziert, gab dieser im *Gärtner*[18] eine kurze Erklärung ab, um einer „Legendenbildung" zuvorzukommen. Er bekenne sich, so stellte er eindeutig klar, nach wie vor zu dem Gesamtinhalt seiner Schrift, bis ihm plausible Gegenargumente auf Basis der Bibel mitgeteilt würden.

Kurz darauf meldete sich Konrad Bussemer noch einmal in einem Artikel[19] zu Wort, in dem er direkt auf Kochs offenen Brief Bezug nahm. Er äußerte die Einschätzung, dass sich eine „längere Besprechung" erübrige (253). Für Koch sei es

> „von vorneherein ausgemacht, was er erst noch beweisen soll, daß die sog. ‚Versammlung' das einzige Heilmittel gegen die Zerrissenheit des Volkes Gottes ist; wer das nicht einsieht, – das steht dem Br. Koch auch von vorneherein fest, – der ist eben ein Parteimann ..., der betrachtet die Sache vom Parteistandpunkt aus, die ‚Versammlung" allein ist keine Partei. An den Beweisen für das alles läßt er es mangeln; das, was er beweisen soll, ist ihm Voraussetzung." (253)

Den letzten Beitrag der „Brüder" im Schriftenstreit lieferte Rudolf Brockhaus mit seiner Veröffentlichung aus dem Jahr 1913: *Die Einheit des Leibes Christi – Ein Wort in Erwiderung auf die Schrift von G. Nagel: „Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart"*.[20] Im Unterschied zu

---

[18] Der Gärtner 21 (1913), 228. Weitere Hinweise auf diese Gerüchte finden sich rückblickend in der Leserzuschrift „Über den Darbysmus" in: Der Gärtner 41 (1933), 327.

[19] *Konr[ad] Bussemer*, Zum Thema: Zerrissenheit des Gottesvolkes, in: Der Gärtner 21 (1913), 253 f.

[20] Für Aufregung sorgte im Nachhinein, dass Brockhaus in dieser Schrift (30-32) irrtümlich einen Brief des Schweizers August Rochat (bis zu seinem Tod 1847 Pastor einer Freien evangelischen Gemeinde am Genfer See) Darby zuschrieb und als Beleg für dessen Demut anführte. Schon bevor Ischebeck 1914 ankündigte, Brock-

seiner ersten Stellungnahme reagierte Brockhaus diesmal explizit auf die vorgebrachten Gegenargumente und Vorwürfe. So betonte er etwa, die ihm vorgeworfene Homogenität der Lehre und Praxis der „Versammlungen" sei nicht zentral vereinheitlicht, sondern es sei festzuhalten, dass allein „der Geist Gottes solche Übereinstimmung wirkt". (9) Nagels Hinweis auf die zahlreichen Spaltungen gerade in den Kreisen der „Brüder", die wie keine andere Gemeinschaft die Einheit der Gläubigen betonen, relativierte Brockhaus mit der dogmatischen Einschätzung, „Mangelhaftigkeit in der Ausführung" ändere „nichts an der Richtigkeit eines Grundsatzes, des Menschen Untreue nichts an der Wahrheit Gottes". (25 f.)

Brockhaus erläuterte erneut seinen zentralen Punkt: Die „Zerrissenheit" der Gläubigen in verschiedene Gruppierungen entspreche nicht dem Willen Gottes und das einzige „Heilmittel" sei in der „rückhaltlosen Umkehr zu dem, ‚was von Anfang war' ", zu sehen, „in dem Sichscharen um Jesum allein unter Aufgabe aller menschlichen Namen, Einrichtungen &c." (14)

> „Aus diesem einfachen Grunde können die ‚Brüder' die Benennungen nicht anerkennen und müssen sich – nicht von den Gläubigen, wie ihnen immer wieder vorgeworfen wird, – sondern von den Einrichtungen, in welchen jene sich befinden, abgesondert halten. Das daraus hervorgehende praktische Getrenntsein von vielen lieben Kindern Gottes und die Beeinträchtigung des gegenseitigen gesegneten Dienstes der Liebe fühlen und beklagen sie tief. Aber es liegt nicht in ihrer Macht, die Ursachen in Gott wohlgefälliger Weise zu entfernen. Sie können Ihn nur bitten, daß Er ihnen helfe, in Anerkennung der eigenen großen Mangelhaftigkeit, ihren Geschwistern gegenüber ein weites Herz zu bewahren, und daß Er diesen Licht und Gnade schenke, die von ihnen errichteten Schranken zu beseitigen." (16 f.)

Brockhaus hob hervor, die „Brüder" seien der Ansicht,

> „ihrerseits auch alles hinweggetan zu haben, was andere Kinder Gottes hindern könnte, Gemeinschaft mit ihnen zu machen." (18) „Sie verlangen nicht, dass andere sich ihnen, oder ihrem Kreise oder ihrer Gruppe anschließen, daß sie ihre Lehrmeinungen in jeder Beziehung anerkennen, sondern möchten nur, daß jene den eignen Sonder- und Parteistandpunkt aufgeben." (18 f.)

Beinahe resignativ äußerte Brockhaus im letzten Beitrag der „Christlichen Versammlung" zum Schriftenstreit seine Einschätzung, „bei einer nochmaligen Behandlung der betreffenden Teile der Wahrheit" könne „nur immer wieder mit anderen Worten dasselbe gesagt werden." (29) In der Tat bestand die beschriebene Stellungnahme zu großen Teilen aus Zita-

---

haus wolle „selbst den wahren Tatbestand bekanntgeben" (Hat „Die Versammlung" recht?, 23 f.), gab Brockhaus den „Irrtum" offen zu. Er legte seiner Publikation bereits ab Dezember 1913 einen Korrekturzettel bei, auf dem er den Sachverhalt richtig stellte und sein Bedauern ausdrückte. Vgl. zu dieser Diskussion auch die Leserzuschrift „Über den Darbysmus" in: Der Gärtner 41 (1933), 327, sowie den „Briefkasten des Schriftleiters" in: Der Gärtner 41 (1933), 402.

ten aus anderen, auch eigenen, Schriften oder aus Verweisen darauf. Für Brockhaus war der Schriftenstreit an einem Punkt angelangt, an dem klar geworden war:

> „Der Gegensatz zwischen der Auffassung von Br. Nagel und der der ‚Brüder' über die Darstellung der Einheit des Leibes Christi ist so unüberbrückbar und zeigt sich naturgemäß auch in den beiderseitigen Anschauungen hinsichtlich der Stellung der örtlichen Versammlungen so schroff, daß es verlorene Mühe wäre, viele Worte über diesen Punkt zu sagen." (58) Es bleibe „nichts anderes übrig, als dem Leser die Entscheidung zu überlassen, wer recht und wer unrecht hat." (59)

2.4 Schlussphase des Schriftenstreits

Der Schriftenstreit endete, da sich die Vertreter der „Christlichen Versammlung" aus dem öffentlichen Dialog ausgeklinkt hatten, mit mehreren abschließenden Publikationen seitens der Freien evangelischen Gemeinden.

Zunächst reagierte Konrad Bussemer in einem Artikel auf „Die Schrift des Bruder Rud. Brockhaus gegen Bruder Gust. Nagel".[21] Bussemer kritisierte in scharfer Weise, die letzte Veröffentlichung von Rudolf Brockhaus zeige ein ungeheures „Unfehlbarkeitsbewußtsein", also ein Gleichsetzen der eigenen Anschauungen mit den in der Bibel festgehaltenen göttlichen Grundsätzen, was ansonsten nur bei dem „Papst in Rom" zu beobachten sei (318 f.). Leider gebe es „genug Leute", die „sich durch solche selbstbewußte Art imponieren lassen." (324) Bussemer betonte, „daß manche Behauptungen, die Br. Brockhaus über die sog. ‚Versammlung' aufstellt, theoretisch sehr schön und gewinnend lauten, in der Praxis aber nicht zutreffen." (326) Der Aussage, man könne bei den „Brüdern" nicht Mitglied werden, da „kein geschlossener Kreis, kein Verein mit Vorstand, Mitgliedern usw. bestehe", hielt Bussemer entgegen, dass es „auf dem ganzen christlichen Boden keinen geschlosseneren Kreis als den der sog. ‚Versammlung' " gebe. (326) Süffisant fasste Bussemer zusammen: „Es will uns scheinen, als ob die Vertreter der ‚Versammlung' es aufs beste verständen, wenn sie an einer Seite angefaßt werden, sich mit erstaunlicher Kunst zu drehen und zu winden. Sie reden dann, als ob alles nur auf Mißverständnissen beruhe, sie sprechen von Verleumdungen, von falschen Auffassungen, und markieren die Märtyrer, die an dem Widerspruch, der gegen sie erhoben wird, ganz unschuldig sind; es ist eben nur die fleischliche Feindschaft und der böse Wille, daß man uns so schlecht versteht, so sagen sie." (326)

---

[21] *K[onrad] B[ussemer]*, Die Schrift des Bruder Rud. Brockhaus gegen Bruder Gust. Nagel, in: Der Gärtner 21 (1913), 318 f., 324-326.

1914 veröffentlichte *Gustav Ischebeck*[22] (1863-1937) die Broschüre *Hat „Die Versammlung" recht? Eine Antwort auf die Schrift von R. Brockhaus: „Die Einheit des Leibes Christi"*. Ischebeck verwies neben der Herausarbeitung mancher Parallele zwischen der römischen Kirche und der „Versammlung" insbesondere unter Hinweis auf Matthäus 7,16 („An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen") darauf, dass die „Brüder" sich untereinander bereits in zahllose Splittergruppen getrennt hätten, welche jeweils für sich in Anspruch nähmen, „am rechten Platz" zu sein, die „Darstellung der Einheit" zu sein. Ischebeck spöttelte, da die Darbysten in England in 15 bis 20 Parteien zerteilt seien, verstehe man gut, „warum die Elberfelder Gruppe immer in Verlegenheit kommt, wenn darbystische ‚Vertreter der Einheit' von dort nach Deutschland kommen." (10) Er bezeichnete vor dem Hintergrund dieser „praktischen Ergebnisse" die Annahme, die Zersplitterung aller Gläubigen sei erst behoben, wenn alle Christen „außerhalb der Versammlung zu ihr übertreten", als „Selbsttäuschung". (13) Ironisch fragte er, welcher der Splittergruppen man sich denn nun überhaupt anschließen müsse. (6)

Rudolf Brockhaus, der sich nach der Publikation der Broschüre *Die Einheit des Leibes Christi* einer weiteren öffentlichen Stellungnahme zum Schriftenstreit enthielt, sich jedoch in den Jahren 1913 und 1914 zunächst noch brieflich mit Friedrich Kaiser und Gustav Nagel austauschte,[23] stellte nach den eher polemischen Veröffentlichungen von Bussemer und Ischebeck jeden weiteren Gedankenaustausch mit Vertretern der Freien evangelischen Gemeinden ein.[24]

Der Schriftenstreit klang schließlich aus, wie er begonnen hatte: mit einer Publikation von Friedrich Kaiser. Dieser veröffentlichte 1915 „unter Berücksichtigung der Einwendungen gegen die Ausführungen der ersten Auflage" eine veränderte und erweiterte Neuauflage seiner Streitschrift, die 1911 den Schriftenstreit eröffnet hatte. Kaiser, der damit der Diskussion insgesamt keine wesentlichen neuen Impulse verleihen konnte, fasste seine Position abschließend folgendermaßen zusammen:

> „Es ist meine Ueberzeugung auf Grund der Heiligen Schrift, daß die Gotteskinder der verschiedenen Kirchen, Gemeinden, Gemeinschaften usw., ruhig in diesen bleiben können, falls ihnen Gottes Wort nicht bestimmt zeigt, daß sie einen anderen Platz einzunehmen haben. Alle, die gemäß der Erkenntnis, die sie aus Gottes Wort gewonnen haben, treu und aufrichtig im heiligen Geist vor ihrem Herrn wandeln, und es mit der Tat be-

[22] Die Broschüre erschien im Original anonym und ohne Jahresangabe. Der Zeitzeuge Walther Hermes schreibt sie Gustav Ischebeck zu (in: Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit, Witten 1933, 142, Fußnote), was die meisten späteren Autoren übernehmen. Nur Ulrich Bister nennt abweichend Friedrich Kaiser als Autor (217).

[23] Vgl. *Bister*, 157 f. Es gab 1913 auch zumindest ein persönliches Treffen zwischen Nagel und Brockhaus, an dem auch Emil Dönges teilnahm; vgl. Die Einheit des Leibes Christi, 21, Fußnote; Leserzuschrift „Über den Darbysmus", in: Der Gärtner 41 (1933), 327; „Briefkasten des Schriftleiters", in: Der Gärtner 41 (1933), 402.

[24] *Bister*, 158.

> weisen, daß sie das gesamte Gottesvolk in Jesu ihrem Heiland lieben, versammeln sich ohne Zweifel im Namen des Herrn und nehmen den rechten Platz ein." (5, auch 29)

Die Position der „Brüder" wies Kaiser ab mit der Einschätzung, „daß das, was man hier andern immer wieder aufdrängen will als besondere Wahrheit, nur menschliche Meinungen sind." (4) Es tue ihm

> „wirklich leid, daß die Versammlung so viele Mühe verwendet auf eine vergebliche Sache und dabei das Gemeinschaftsverhältnis in den verschiedenen gläubigen Kreisen häufig stört! Man jagt einem Trugbild nach! Das Gegenteil von dem, was erreicht werden soll, wird erreicht." (78 f.)

2.5 Resümee

Rolf-Edgar Gerlachs Einschätzung, „die ganze Auseinandersetzung dieses sogenannten Schriftenstreits" erscheine „im Nachhinein sehr unerquicklich und überflüssig",[25] ist nur bedingt zuzustimmen. Zwar trifft Gerhard Jordys Urteil zu, die Autoren – insbesondere Nagel und Brockhaus – hätten

> „aneinander vorbeigeschrieben, weil sie in dem, was ... für biblische Wahrheit gehalten wurde, von grundsätzlich unterschiedlichen Voraussetzungen ausgingen. Während Nagel die nur aus Gläubigen bestehende neutestamentliche Gemeinde vertrat, die so unabhängig, so ‚frei' war, im Blick auf die Einheit der Kinder Gottes keine konfessionalistischen Zäune aufzurichten, lehnte Brockhaus schon eine solche Gemeindebildung als Menschenwerk und Verstoß gegen die Einheit des Leibes Christi ab".[26]

Grafe hatte, wie Kurt Seidel prägnant konstatiert, „einen ekklesiologischen Spagat vollzogen, um die Einheit der Kinder Gottes sichtbar zu machen: Als Ausdruck der Universalkirche hat er eine Partikularkirche gegründet."[27]

Auch wenn inhaltlich kein Konsens erreichbar war und in der Tat der Ton der Auseinandersetzung mitunter die Grenzen des guten Geschmacks hinter sich ließ, diente der Schriftenstreit letztlich doch mindestens zur deutlicheren Herausarbeitung der unterschiedlichen Ansichten sowie der jeweiligen Selbstvergewisserung und Festigung in den eigenen Reihen. Als Resümee bleibt somit festzuhalten, dass der Schriftenstreit vielleicht eine Klärung, jedoch keine Annäherung der Positionen bewirkte.

Nicht zu unterschätzen ist aber auch die langfristige und andauernde Wirkung der Veröffentlichungen. Die im Schriftenstreit von Seiten der „Christlichen Versammlung" beschriebenen Positionen werden in Kreisen der „geschlossenen Brüder" bis heute unverändert tradiert[28] und zählen

---

[25] *Gerlach*, 235.

[26] *Jordy*, 65.

[27] *Kurt Seidel*, Freie evangelische Gemeinde im Spiegel ihrer biblischen Vorbilder (Vortrag vom 3.9.1995 in Haiger), hg. von der Hessischen Predigerkonferenz, 1996, 20, zitiert nach *Schröder*, 33.

[28] So ist etwa Brockhaus' erste Entgegnung im Rahmen des Schriftenstreits, „Die Versammlung des lebendigen Gottes", seit 1993 wieder in einer Neuausgabe erhält-

weiterhin zu ihren konstitutiven Elementen. Damit wird sich weiterhin jede Generation der „geschlossenen Brüder" nahezu zwangsläufig ebenfalls den im Schriftenstreit bereits gebündelt diskutierten kritischen Fragen zu ihrem Gemeindeverständnis stellen müssen – ob diese Nachfragen nun aus der eigenen Mitte kommen oder von außen an sie herangetragen werden. Da kann es unter Umständen für alle Beteiligten von Nutzen sein, bereits durchdachte und strukturiert formulierte Positionen zu einem Vergleich heranzuziehen und die von beiden Seiten vorgebrachten Argumente anhand der Bibel auf ihre Stichhaltigkeit und Überzeugungskraft zu überprüfen.

3. Das Verhältnis nach dem Schriftenstreit

In seinem kurz nach Ende des Schriftenstreits erschienenen Buch *Die evangelischen Freikirchen Deutschlands. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte* (Bonn 1916) subsumierte Oskar Büttner unzutreffenderweise die „Versammlung" als Untergruppe den Freien evangelischen Gemeinden. Er betonte, es sei die Aufgabe der Freien evangelischen Gemeinden, „sich in ihrer köstlichen Weitherzigkeit dieser manchmal recht exponiert stehenden Kreise in Liebe anzunehmen, [sie] in geordnetes Gemeindeleben zu bringen und [ihnen] biblische Weitherzigkeit und viel Liebe zu vermitteln." (339 f.) Diese Einschätzung ging natürlich deutlich an der Realität vorbei. Dennoch: Auch wenn das während des teilweise hitzig und persönlich geführten Schriftenstreits wohl niemand vermutet hätte, näherten sich zwei Jahrzehnte später im Dritten Reich die „Christliche Versammlung" und die Freien evangelischen Gemeinden überraschenderweise so sehr an, dass sie tatsächlich kurz davor standen, in einem gemeinsamen Bund aufzugehen.

Als 1937 die „geschlossenen" Brüderversammlungen vom nationalsozialistischen Regime verboten wurden, gründeten sie eine neue Struktur mit klaren Verantwortungsträgern gegenüber dem Staat, genannt „Bund freikirchlicher Christen" (BfC) – nur wenige „Nichtbündler" verweigerten sich aus ihrer Überzeugung heraus diesem Bund, der sich inhaltlich klar vom „exklusiven Darbysmus" distanzierte. Nachdem sich 1937 auch die „offenen Brüder" dem BfC angeschlossen hatten, führten die „Brüder" im Rahmen größerer Einigungsbestrebungen – die gleichermaßen theologischen Zielen wie politischen Absicherungsbemühungen geschuldet waren – Gespräche u. a. mit den Freien evangelischen Gemeinden und dem Bund der Baptisten zwecks Bildung einer Einheitsorganisation verschiedener, wenn nicht sogar aller evangelischen Freikirchen. Letztlich schloss

---

lich (CSV Hückeswagen); sein zweiter Beitrag, „Die Einheit des Leibes Christi", wird von *Manuel Seibel* auf www.bibelpraxis.de als „eine Art Standardwerk" „von besonderer Güte" bezeichnet.

sich der BfC 1942 jedoch nur mit den Baptistengemeinden zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) zusammen.[29]

Seit der Nachkriegszeit kann man zwischen der Brüderbewegung und den Freien evangelischen Gemeinden von einem neutralen bis entspannten Verhältnis reden. Offene Teile der Brüderbewegung, vor allem die Gemeinden im BEFG, kooperieren in Einzelfällen sogar in gewissem Rahmen mit Freien evangelischen Gemeinden. Zu den „geschlossenen Brüdern", die die im Schriftenstreit kritisierten Positionen der „Christlichen Versammlung" weiter unverändert betonen, haben die Freien evangelischen Gemeinden trotz klarer inhaltlicher Differenzen keine Abgrenzungsbedürfnisse mehr, da die den Schriftenstreit auslösenden Übertritte von Mitgliedern zu den „Brüdern" seit langem Seltenheitswert besitzen – Abwanderungsbewegungen Einzelner sind eher in die andere Richtung zu beobachten. Die „geschlossenen Brüder" ihrerseits behandeln in ihrem Schriftgut die Freien evangelischen Gemeinden ebenfalls nicht besonders intensiv oder hervorgehoben, da für diese der pauschale Vorwurf, den sie wie oben beschrieben an alle „Benennungen" und Gemeinschaften richten, nicht mehr und nicht weniger als für die übrigen gilt; ein Anlass zu gesonderter Auseinandersetzung existiert nicht mehr.

Hervorzuheben ist jedoch der bedeutsame Beitrag, den Vertreter der Freien evangelischen Gemeinden seit Jahrzehnten zur Brüdergeschichtsschreibung geleistet haben. Da ihre eigene Geschichte an vielen Stellen eng mit der Geschichte der „Versammlung" verwoben ist, haben sich Forscher der Freien evangelischen Gemeinde neben der Geschichte ihrer eigenen Freikirche immer wieder auch intensiv und kundig mit der Vergangenheit und Gegenwart der Brüderbewegung beschäftigt. Zu erwähnen ist hier etwa die Darby-Biografie von Gustav Ischebeck aus dem Jahr 1929 (*John Nelson Darby – Seine Zeit und sein Werk*) sowie die zahlreichen Veröffentlichungen des pensionierten FeG-Pastors August Jung, z. B. *Julius Anton von Poseck. Ein Gründervater der Brüderbewegung* aus dem Jahr 2002.

Nicht zuletzt belegt ein Artikel aus dem Jahr 2005, in dem der Referent für Öffentlichkeitsarbeit im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, Arndt Schnepper, „über den Umbruch der darbystischen Kreise in Deutschland" berichtet[30], dass die Freien evangelischen Gemeinden ihrem zeitweise vielleicht stärksten „Konkurrenten" aus der Beobachterperspektive immer noch ein gewisses Interesse entgegenbringen.

---

[29] Vgl. dazu u. a. *Gerhard Jordy*, Die Brüderbewegung in Deutschland, Band 3: Die Entwicklung seit 1937, Wuppertal 1986, 158ff., 198 ff.;
Andreas Liese, Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2002, 304 f., 399 ff.

[30] Die „geschlossenen Brüder" öffnen sich. Über den Umbruch der darbystischen Kreise in Deutschland, in: Christsein Heute 112 (2005), Heft 1, 28–30.

Franz Graf-Stuhlhofer

Freikirche zwischen Volkskirche und Sekte

Versuch einer Definition anhand dreier Kennzeichen

Begriffe und Kriterien

Der Gebrauch bestimmter Begriffe beruht auf Vereinbarung. Die römisch-katholische Kirche oder die evangelische Kirche gelten als „Volkskirchen"; daneben gibt es „Freikirchen" wie Mennoniten, Baptisten, Pfingstler oder Methodisten; und schließlich gibt es Gruppen wie Zeugen Jehovas oder Mormonen, mit denen die Freikirchen nicht in einen Topf geworfen werden wollen. Solche Gruppen wurden oft – mit abwertendem Beigeschmack – als „Sekten" bezeichnet. Ich behalte diesen geläufigen Begriff – den man im Dialog mit solchen Gruppen vermeiden sollte – hier bei, da er in seiner Bedeutung klarer ist als alternative Begriffe wie z. B. „Sondergemeinschaften".

Zum Unterscheiden sind Merkmale nötig: zwischen Frei- und Volkskirchen, aber auch zwischen Freikirchen und Sekten. Beim Kriterium Mehrheit/Minderheit z. B. erfolgt eine Abgrenzung nur gegenüber den Volkskirchen, nicht aber gegenüber Sekten, denn diese könnten ebenso wie Freikirchen als „Minderheitskirchen" betrachtet werden. Im Idealfall sollte ein bestimmtes Kennzeichen einer Freikirche eine Abgrenzung in beide Richtungen enthalten: Sowohl gegenüber Volkskirchen, als auch gegenüber Sekten.

Im Folgenden versuche ich, die Anwendung des Begriffes „Freikirche" mittels dreier möglicher Kriterien zu begründen, anhand der Stichworte (1) *Christus allein*, (2) *Individualität* und (3) *Staatsdistanz*.

Am Beginn steht ein unübliches Kriterium: (1) Freikirchler als radikale Reformatoren. Die Freikirchen setzen das reformatorische Anliegen – gemäß ihrem Verständnis – radikal um. Und so wie die Entscheidung für Jesus eine individuelle Entscheidung ist, so sollte (2) auch die Entscheidung für eine bestimmte Kirche etwas Individuelles sein. Und die Erlaubnis, dass der einzelne Mensch eine eigene Entscheidung treffen darf, wird schließlich (3) auf ganze Gemeinschaften übertragen: Ihnen wird die Freiheit eingeräumt, ihr kirchliches Leben zu entfalten (auch dann, wenn es daneben eine privilegierte Landeskirche gibt).

1. Christus allein: Freikirchler als radikale Reformatoren

Kennzeichen einer Freikirche ist, dass sie die Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche bestreitet; nach freikirchlicher Sicht rettet weder Volkskirche noch Freikirche. In konsequenter reforma-

FF 17 (2008)
© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

torischer Gesinnung wird die *Errettung allein durch den Glauben an Jesus Christus* vertreten. Damit grenzt sich die Freikirche sowohl von der Volkskirche als auch von der Sekte ab, denn beide praktizierten – jedenfalls in der Vergangenheit – die Haltung „außerhalb der Kirche kein Heil". Das Schlagwort *extra ecclesiam nulla salus* bezog sich auf die sichtbare Kirchengestalt.

Als Staats- bzw. Landeskirche konnte die jeweilige Volkskirche – im Unterschied zur Sekte – den eigenen Absolutheitsanspruch mit Hilfe der weltlichen Macht durchsetzen: Die Bürger wurden – „zum eigenen Heil" – auf die an einigen Minimalakten erkennbare Zugehörigkeit zur Monopol-Kirche verpflichtet. Die Sekte dagegen muss auf diese weltliche Unterstützung des eigenen Absolutheitsanspruches verzichten. Viele Sekten haben – vielleicht gerade aufgrund der erfahrenen staatlichen Unterdrückung – eine besonders staatskritische Haltung. Der Absolutheitsanspruch kann bei Sekten aber ebenso wie bei Landeskirchen gegeben sein.

Wo – mit Zustimmung der Volkskirche – staatlicher Druck ausgeübt wird, dieser einen Volkskirche anzugehören, lässt sich auf das Selbstverständnis dieser Volkskirche rückschließen, dass nämlich diese Zugehörigkeit für den Bürger ein wesentlicher Vorteil für die Erlangung des ewigen Heils sei. Der staatliche Druck bewirkt außerdem, dass die (überprüfbaren) äußeren Merkmale dieser Kirchenzugehörigkeit besonders betont werden – als ob ein bestimmtes äußeres Verhalten die Errettung sichere.

Auf der anderen Seite des Spektrums der Christenheit gibt es Sekten, die ein besonderes Überlegenheitsbewusstsein haben: Eine Sekte betrachtet sich exklusiv als die wahre Gemeinschaft, weit abgehoben von allen anderen religiösen Gruppen. Das gilt nicht nur für Gruppen, die mit theologischen Argumenten als „Sekten" eingestuft werden, sondern letztlich für alle exklusiven Gruppen. Solche erkennt man an ihrem Desinteresse an einem Mitwirken an überkonfessionellen Plattformen wie z. B. der *Evangelischen Allianz* (oft lehnen sie eine solche Zusammenarbeit ausdrücklich ab). Eine Freikirche dagegen ist offen für eine solche überkonfessionelle Zusammenarbeit, nämlich aufgrund ihres Selbstverständnisses, dass das Wesentliche, nämlich das Heil in Jesus Christus, in anderen Kirchen ebenso erfasst werden kann. Damit eine interkonfessionelle Annäherung (wie Evangelische Allianz oder Ökumene) wesentliche Fortschritte macht, muss ein nicht-exklusives Kirchenverständnis gegeben sein.

Die reformatorische Betonung des Glaubens an Jesus – sowie die Betonung der Erwartung, dass dieser Glaube zum Empfang des heiligen Geistes führt –, hat innerkirchlich eine eher egalitäre Haltung zur Folge: Wenn alle Christen und alle Gemeindeglieder den Heiligen Geist haben, dann ist deren Einschätzung für die Entscheidung kirchlicher Angelegenheiten von Bedeutung. Die Folge sind demokratische innerkirchliche Entscheidungsformen sowie intensive Mitarbeit von Laien auch in verant-

wortlichen Funktionen („Priestertum aller Gläubigen"). Dagegen gab es sowohl in Staats- bzw. Landeskirchen als auch in Sekten eine elitäre, autoritäre Zuspitzung; die vom jeweiligen Leitungsorgan als verbindlich erklärte Bibelauslegung war von allen Anhängern gehorsam zu akzeptieren. Nicht nur in größeren Kirchen oder Sekten findet sich eine solche autoritäre Haltung, sondern im kleineren Maßstab auch in fundamentalistischen Gemeinden (die in der Bibel liegende zuverlässige Wahrheit muss – um die erwünschte Sicherheit zu bieten – auch eine, durch Leiter ausgesprochene, zuverlässige Interpretation finden!). Bei denselben Gemeinden gibt es dann auch eine Neigung zu einer exklusiven Anti-Allianz-Haltung, d. h. dieser Zusammenhang findet sich auch im Kleinen, wobei solche Gemeinden sich ein Stück weit von der freikirchlichen Haltung des *Christus allein* wegbewegen. Manche freikirchlich orientierte Gruppen haben sich tatsächlich zu Sekten entwickelt, aber auch umgekehrt haben sich manche Sekten zu Freikirchen entwickelt (z. B. Adventisten in Deutschland). Wenn in einer ehemals exklusiven Religionsgemeinschaft das in Jesus liegende Heil nicht mehr mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft gekoppelt wird, so zeigt sich in dieser Neuorientierung vielleicht ein biblischer Einfluss.

2. Individualität: Mitgliedschaft in Freikirchen aufgrund eigener Entscheidung

Freikirchen verstehen sich als „Frei*willigkeits*kirchen". Das ist eine nahe liegende Konsequenz der radikalen Reformation: Wenn der persönliche Glaube an Jesus entscheidend ist und nicht das Hineingeborenwerden in die Volkskirche, dann beruht dieser persönliche Glaube auf einer individuellen Entscheidung.

Durch ihre Forderung nach persönlicher, individueller Religionsfreiheit bilden die Freikirchen einen Markstein in der Freiheitsgeschichte der Moderne. Und sie trugen zu einem Wandel bei, so dass die Zugehörigkeit zur Staats- bzw. Landeskirche nicht mehr staatlich gefordert wurde. Damit ist auch ein Austritt aus der Volkskirche möglich. Dadurch wird der Unterschied zwischen Volks- und Freikirche kleiner. Denn nun besteht auch bei solchen Volkskirchen eine „freiwillige Mitgliedschaft". Die Entscheidung zu Erstkommunion und Firmung bzw. Konfirmation treffen teilweise auch die Kinder selbst, und später entscheiden sich die Mitglieder zumindest, ob sie dabei bleiben und Kirchenbeitrag zahlen, d. h. sie *wurden* zwar nicht freiwillig Mitglieder, aber sie *sind* bzw. *bleiben* es gegebenenfalls freiwillig. Was die genaue Form der Entscheidung zur Mitgliedschaft (z. B. Glaubens-/Erwachsenen-Taufe) betrifft, so ist diese eine speziellere Frage. Sie ist erst dann relevant, wenn die Möglichkeit zur individuellen Entscheidung gegeben ist.

Von einer solchen Volkskirche unterscheidet sich die Freikirche dadurch, dass sie den Beginn der Mitgliedschaft an eine individuelle Entscheidung des Gläubigen koppelt. Diese der Mitgliedschaft vorhergehende individuelle freie persönliche Entscheidung wird bei der Gläubigentaufe besonders deutlich sichtbar, insbesondere wenn diese Taufe in einem erwachsenen Alter erfolgt (oder in einem der Volljährigkeit nahe kommenden Alter). Die Methodisten, ebenfalls eine Freikirche, koppeln die Mitgliedschaft zwar mit einer persönlichen freiwilligen Entscheidung, aber diese Entscheidung wird nicht in einer äußerlich so sichtbaren Handlung wie einer Taufe sichtbar. Getauft werden dort die Kinder der Mitglieder bereits als Säuglinge – sie werden damit aber noch nicht zu Mitgliedern.

Die Mitgliedschaft in einer Volkskirche erwirbt man als Individuum ungefragt durch die Säuglingstaufe. Wenn es an späteren individuellen Entscheidungs-Stationen (z. B. Konfirmation/Firmung) negativ entschieden wird, kommt es deswegen nicht unbedingt auch zum Austritt oder Ausschluss. Das zeigt, dass die persönliche Entscheidung bei Volkskirchen keine große Rolle im Hinblick auf die Mitgliedschaft spielt. Denn auch wo der Austritt aus der Volkskirche erlaubt ist, treten viele inaktive Mitglieder nicht aus. Die Folge ist, dass ein großer Teil der Mitglieder kein starkes Verhältnis zur eigenen Kirche hat – anders als bei einer Frei*willigkeits*kirche. Und somit hat eine Volkskirche viel mehr bloß formelle als tatsächlich aktive Mitglieder (ca. zehnmal so viele). In einer Freikirche sind diese beiden Zahlen ungefähr gleich groß. Die Mehrheit einer christlichen Bevölkerung wird manchmal durch eine Volkskirche gebildet, kaum jemals aber durch eine Freikirche.

Die ungefähre Übereinstimmung von formeller mit faktischer Mitgliederzahl ist auch bei Sekten gegeben. Der Austritt aus einer solchen Sekte ist möglich, denn die Sekte wird durch keine staatliche Macht unterstützt. Aber autoritäre Sekten errichten ein System psychischen Drucks, so dass den Mitgliedern das Weggehen sehr erschwert wird. Die Drohung mit der ewigen Strafe sowie mit der sozialen Isolation (weil Sekten-Angehörige kaum Freunde außerhalb haben) übt einen starken Druck aus. Das Mitgliedbleiben bei einer solchen Sekte ist dann zwar physisch freiwillig, nicht aber psychisch – hier wird ein solcher Druck ausgeübt, der einem Zwang nahe kommt.

Unter den mit dem negativen Begriff „Sekte" bezeichneten Religionsgemeinschaften stellen jene, bei denen Aufnahmebewerber Wohnung und Beruf aufgeben, eine besonders extreme Form dar. In solchen von den Sektenangehörigen gebildeten Kommunen werden Kinder bereits hineingeboren und wachsen so in der Welt der Sekte auf, dass sie kaum eine eigene Wahl haben, weil sie mit der Welt außerhalb kaum vertraut werden. Ein Ausstieg ist dann auch entsprechend schwer. Solche extremen Sekten können deshalb kaum mit einer „Freiwilligkeitskirche" verglichen werden. Hier zeigt sich auch wieder, dass das Prinzip Individualität eng

mit dem Heilsverständnis zusammenhängt: Wo das Heil mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe gekoppelt wird, kommt es oft zum Druck, dieser Gruppe anzugehören.

Im Hinblick darauf, wie stark sich die Mitglieder einer bestimmten Kirche von der Bevölkerung des jeweiligen Landes unterscheiden, steht die Freikirche zwischen Volkskirche (= geringe Unterschiede) und Sekte (= große Unterschiede). Das geht parallel mit der Anwendung von „Kirchenzucht" – in Volkskirchen kaum, in Freikirchen vereinzelt, in Sekten häufig geübt. Im Laufe mehrerer Generationen wurden auch so manche Freikirche zu einer „Nachwuchskirche" und damit einer Volkskirche ähnlich.

3. Staatsdistanz: Freikirchen suchen Distanz zum Staat

Das Anliegen von Freikirchen wird oft als „Trennung von Kirche und Staat" bezeichnet. Eine völlige Trennung wäre natürlich nicht möglich, denn eine Kirche lebt innerhalb von Staaten. Die freikirchlicherseits erwünschte „Trennung" bedeutet eine gewisse Distanz, so dass Staat und Kirche ihren jeweiligen eigenen Aufgaben nachgehen können, ohne stark mit der jeweils anderen Größe kooperieren zu müssen. Parlamentarische Vorgänge z. B. können ablaufen, ohne kirchliche Repräsentanten mit einbeziehen zu müssen (aber diese dürfen sich sehr wohl zu politischen Fragen äußern), und kirchliches Leben kann innerhalb eines weiten Rahmens eigenständig ablaufen – die staatlichen Vorgaben betreffen lediglich Rahmenbedingungen, wie sie für alle Religionsgemeinschaften oder überhaupt für alle Vereine gleicherweise gelten.

Das Gegenteil von der Distanz suchenden Freikirche ist die Staats- oder Landeskirche, bei der es ein hohes Maß an Verflechtung gibt. Volkskirche kann auch Staatskirche sein, Freikirche niemals (da sie die persönliche religiöse Entscheidung des einzelnen Staatsbürgers respektiert).

Auf der anderen Seite betonen Sekten ihren Abstand von der „Welt" so stark, dass sie mit weltlichen Organen möglichst nicht zusammenarbeiten wollen. Das kann z. B. so aussehen, dass sie sich kaum an Hilfsprojekten für die Bevölkerung beteiligen, sondern ihre Hilfe auf die eigenen Mitglieder beschränkt; oder dass sie staatliche Feiern, Fahnen oder Wahlen ablehnen. Im Extremfall kann eine solche Sekte geradezu einen eigenen Staat im Staate bilden, wie das etwa bei „Kolonien" der Fall war. Damit ist die Distanz zum Staat auf die Spitze getrieben, indem innerhalb ihres eigenen Bereiches auch die staatlichen Aufgaben weitgehend selbst übernommen werden. In dieser Hinsicht lassen sich die Hutterer durchaus mit Sekten vergleichen. Das gilt aber auch für die römisch-katholische Kirche, deren Zentrale einen eigenen Staat bildet, den Vatikan.

Hier lässt sich die Besonderheit der freikirchlichen Stellung zum Staat gut deutlich machen: Die Freikirche möchte eine enge Verflechtung mit

staatlichen Instanzen vermeiden (wie diese bei einer Staats- oder Landeskirche gegeben ist), steht aber im Übrigen dem Staat grundsätzlich positiv gegenüber, und anerkennt die Berechtigung staatlicher Gegebenheiten. Sie lehnt den Staat daher nicht ab, zieht sich also nicht in ein Ghetto zurück mit der Absicht, mit staatlichen Einrichtungen möglichst nichts zu tun zu haben, und sie versucht auch nicht, als Kirche bzw. Sekte selbst einen Staat zu bilden. Dieser freikirchliche Mittelweg zwischen (zu) großer Nähe zum Staat und (zu) großer Ferne dem Staat gegenüber sollte bei der Erklärung des Wesens einer Freikirche herausgestrichen werden. Dazu ist die Formulierung „Trennung von Kirche und Staat", wenn sie nicht näher erläutert wird, nicht ausreichend.

Gegenüber extremen Formen von Staatskirchen einerseits und exklusiven Sekten andererseits lässt sich die Besonderheit der Freikirche gut deutlich machen. Es gibt allerdings auch gemäßigte Formen, und diesen gegenüber verliert sich diese Deutlichkeit. Dieser Verlust an Deutlichkeit hat vor allem demokratiepolitische Gründe. In neuerer Zeit suchten manche Staaten von sich aus diese „freikirchliche" Distanz. Mitunter wird eine solche Distanz als Kennzeichen einer funktionierenden Demokratie (USA, Frankreich) gesehen. Innerhalb eines solchen staatlichen Rahmens sind alle Kirchen „Freikirchen". Der religionsfreie Staat – ohne Naheverhältnis bzw. Bindung an eine bestimmte Religion oder Kirche – bemüht sich um religiöse Neutralität. In solchen Staaten sagt das Konzept „Freikirche" nicht mehr so viel über die jeweilige Kirche, sondern eher etwas über die staatlich-rechtliche Situation. Die zunehmende Säkularisierung staatlicher Einrichtungen brachte eben auch eine Entflechtung von Staat und Kirche mit sich, so dass heute in vielen Ländern auch Volkskirchen nicht mehr Staats- bzw. Landeskirchen sind.

Eine solche Situation macht die Abgrenzung zwischen Frei- und Volkskirche schwieriger. Der Begriff „Freikirche" steht für ein alternatives Kirchenverständnis, in Abgrenzung von einem Kirchenbild, das in bestimmten Denominationen und zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten stark präsent war. Da Staats- und Freikirche ein Gegensatzpaar bilden, zeigt sich die Eigenart einer Freikirche vor allem dort, wo es auch eine Staatskirche gibt. Wo ein Staat das freikirchliche Verständnis seinem eigenen Umgang mit Religionsgemeinschaften zugrunde legt (vgl. USA), sind eigentlich alle Kirchen Freikirchen.

Dieser Zusammenhang lässt sich folgendermaßen zuspitzen: Wo die Volkskirche mit ihrem Verständnis (gesellschaftlich, staatlich) dominiert, werden die Staatsbürger gezwungen, Mitglieder dieser Volkskirche zu werden – dann sind Bürgergemeinde und Christengemeinde deckungsgleich. Wo sich aber das freikirchliche Verständnis in einem Staat durchsetzt, werden die Volkskirchen gezwungen, Freikirchen zu werden.

Heute haben viele Volkskirchen und mehrere Sekten nicht mehr eine so exklusive und autoritäre Haltung. Deshalb könnten sie als quasi frei-

kirchliche Volkskirchen bzw. freikirchliche Sekten gesehen werden, und sind als solche auch nicht mehr so deutlich von einer Freikirche zu unterscheiden. Diese Entwicklung hängt mit der heute in vielen Ländern fehlenden staatlichen Unterstützung für einen solchen Anspruch einer Volkskirche zusammen, teils wohl auch mit dem mäßigenden Einfluss der allmählich auch in konservativ-katholische und sektiererische Kreise vordringenden Aufklärung (außerdem kann der Einfluss neutestamentlicher Prinzipien sowie freikirchliches Vorbild mitgewirkt haben).

Wenn sich in Deutschland die SELK (Altlutheraner) als Freikirche sieht, so ist das eigentlich ein historisches Relikt, und hängt mit ihrer Entstehung zusammen. Ein Teil der Lutheraner weigerte sich, einer staatlichen Vorgabe zu folgen, nämlich einer Union zuzustimmen; sie bildeten also eine Kirche mit einer Distanz zum Staat, und insofern eine Freikirche. D. h. das 3. Kriterium traf damals bei der SELK zu; heute trifft es wohl nicht mehr zu, wie auch die anderen Kriterien nicht zutreffen.

Zusammenfassung

Der Begriff „Freikirche" verweist darauf, dass es zwei Typen von Kirche mit einem jeweils wesentlich unterschiedlichen Kirchenverständnis gibt. Diese Typen sind teilweise besonders klar verwirklicht (etwa der Typ Volkskirche dort, wo es sich um eine Staats- oder Landeskirche handelt, andererseits der Typ Freikirche dort, wo die Mitgliederaufnahme eine freiwillige Taufe voraussetzt). Diese Typen finden sich aber nicht immer in klar ausgeprägter Form, denn es gibt auch Zwischenformen. Dass es den Typ Staats- bzw. Landeskirche heute nicht mehr so häufig gibt, daran könnte auch die Vorbildwirkung von Freikirchen beteiligt gewesen sein.

Buchbesprechungen

Paul Schmidgall, **Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung. 1907-2007**, Studienausgabe, Verlag Traugott Bautz GmbH, 99734 Nordhausen 2007, 170 S.

Paul Schmidgall (Jahrgang 1954) hat sich in den letzten Jahren wiederholt die Arbeit gemacht, wichtige Namen und Daten zur Geschichte der Pfingstbewegung zu sammeln und sie in professioneller Manier literarisch auszuwerten. Er verfügt über ein umfassendes akademisches Rüstzeug, das er sich an namhaften Hochschulen und Universitäten in Deutschland, den USA und in Israel angeeignet hat. Als promovierter Theologe mit Schwerpunkten in NT und Judaistik hat er eine beeindruckende Laufbahn sowohl als Pastor der „Gemeinde Gottes" in Deutschland als auch als Dozent, Dekan und Rektor am Europäischen Theologischen Seminar Kniebis im Schwarzwald aufzuweisen. Dass er sich für den Bereich der Pfingstbewegung, zu der er sich zugehörig weiß, auch Themen der Kirchengeschichte zugewandt hat, spricht für ihn als einen soliden „Allrounder" mit beachtlicher Kompetenz auf vielen Gebieten theologisch-wissenschaftlicher Arbeit.

Von seinen Veröffentlichungen der letzten zehn Jahre sind zwei Bücher zur Geschichte der Pfingstbewegung bereits im Umlauf: „90 Jahre deutsche Pfingstbewegung", Erzhausen 1997, und „Von Oslo nach Berlin! Die Pfingstbewegung in Europa", Erzhausen 2003. Da war es ein konsequenter Schritt, wenn er jetzt auch die „100 Jahre Deutsche Pfingstbewegung" im großen Stil beschreibt. Das Hauptwerk stellt einen hohen Anspruch an seine Leser, und der Verfasser weiß, dass es in diesem beträchtlichen Umfang vermutlich nur von „Fachleuten" gelesen wird. Das sind gewöhnlich Studierende, Doktoranden oder Dozenten, die sich aus wichtigem Gunde mit einer solchen Materie befassen.

Doch auch „gern lesende Laien", die an der Kirchengeschichte ganz allgemein und an den 100 Jahren Geschichte der deutschen Pfingstbewegung als engagierte Gemeindemitglieder oder „Privatgelehrte" besonders interessiert sind, werden dankbar zu dem hier besprochenen Buch greifen. Es ist eine handliche Studienausgabe, die durchaus geeignet ist, „Freunden und Feinden" der Pfingstbewegung einen Eindruck zu vermitteln, wie diese bisher letzte weltweite Erweckungsbewegung in Deutschland entstanden ist und welchen Weg sie gegangen ist, bis sie ihr heutiges evangelisch-freikirchliches Profil gewonnen hat.

Paul Schmidgall hat gründlich gearbeitet, er lässt nichts aus, was in der geschichtlichen Entwicklung der deutschen Pfingstbewegung umstritten oder gar falsch war, und er beschreibt die Lehre und das Leben der Pfingstgemeinden auch an solchen Stellen, die in der Vergangenheit zu

© Verlag des Vereins für Freikirchenforschung

Missverständnissen und langer Zurückhaltung bei anderen evangelikalen Christen beigetragen haben. Allerdings kann er das in dem Bewusstsein tun, dass die geistlichen „Geburtswehen", die in Deutschland (1909) zur totalen Verurteilung der Pfingstbewegung durch die landeskirchliche Gemeinschaftsbewegung (Gnadauer Verband) geführt haben, heute im interkonfessionellen Dialog keine nennenswerte Rolle mehr spielen.

In diesem Zusammenhang erwähnt der Verfasser den immensen Beitrag des international anerkannten Kirchenhistorikers *Walter J. Hollenweger*, inzwischen emeritierter Professor für Missiologie an der Universität Birmingham/England, eher sparsam, obwohl Hollenweger gerade der deutschen Pfingstbewegung einen großen Dienst erwiesen hat. Er hat als erster Historiker von wissenschaftlichem Rang die in Deutschland lange Zeit von den Kirchenleitungen ignorierte und von den Freikirchen mit großer Zurückhaltung beobachtete Pfingstbewegung in geradezu visionärer Weise als eine legitime Kirche neben den anderen Kirchen der Welt gesehen und damit einen Durchbruch bewirkt, der auch in Deutschland zu einer größeren Akzeptanz der Pfingstbewegung interkonfessionell geführt hat.

Paul Schmidgall kann in seinem Buch auch mit dem Argument auftreten, dass die deutsche Pfingstbewegung ein Teil – wenn auch nur ein kleiner – der weltweiten Pfingstbewegung geworden ist. Eine solche Ausbreitung einer geistlichen Bewegung in nur 100 Jahren hat es in der zweitausendjährigen Geschichte der christlichen Kirchen noch nie gegeben. Diesem Tatbestand kann sich natürlich kein ernsthafter Historiker mehr entziehen. Waren bis dahin in der ökumenischen Diskussion nach der römisch-katholischen Kirche an zweiter Stelle die orthodoxen Ostkirchen mit insgesamt circa 300 Millionen Mitgliedern involviert, so hat jetzt die Pfingstbewegung im globalen Umfang mit etwa 500 Millionen Mitgliedern als jüngste Konfession den zweiten Platz eingenommen. Allerdings sind längst nicht alle Pfingstgemeinden von der Notwendigkeit eines ökumenischen Dialogs überzeugt.

Wohltuend ist die fast gelassen wirkende Beschreibung der schwierigen theologischen Positionen innerhalb der Pfingstbewegung im Ausland und in Deutschland durch den Autor. Wohltuend deshalb, weil er gelten lässt, dass es auch in den Pfingstgemeinden unterschiedliche lehrmäßige Schwerpunkte und Formen von gelebter Frömmigkeit gibt. Er beschreibt die „Ausprägung der Pfingstbewegung" (77), die sich in Deutschland 1978/79 im „Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden" eine gemeinsame Plattform auf ihrem Weg zueinander geschaffen hat, obwohl die damals tragende Generation die jeweils andere „Richtung" noch gar nicht wirklich kannte. Schmidgall zeigt, wie sich die damals fünf repräsentativen deutschen Pfingstgruppen – Mülheimer Verband, Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), Volksmission, Gemeinde Gottes und Apostolische Kirche – einander angenähert und auf ein gemeinsames „pfingstliches"

Zeugnis verständigt haben. Das alles wird in fachlicher und sachlicher Ausgewogenheit beschrieben und immer wieder in die europäische und globale Dimension der Pfingstbewegung eingebettet. Nur schade, dass sie als Freikirche von den Volkskirchen immer noch zu wenig wahrgenommen wird, ganz zu schweigen von den öffentlichen Medien in Deutschland, die sie entweder nur entstellt darstellen oder ihr Vorhandensein ganz und gar totschweigen.

Wie in seinen eingangs erwähnten zwei Büchern hat Schmidgall auch in diesem handlichen Werk wichtige statistische Zahlen erfasst und ausgewertet. Von der halben Milliarde „Pfingstgläubiger" ragen die neo-charismatischen Christen in der dritten Welt mit 300 Millionen sowie andere Charismatiker weltweit mit 175 Millionen weit heraus. Selbst unter den 66 Millionen „klassischen" Pfingstlern nimmt sich die Mitgliederzahl in Deutschland von etwa 60 000 nur sehr bescheiden aus. Trotzdem gelten die freikirchlichen Pfingstgemeinden und die mit ihnen assoziierten Freien „charismatischen" Kreise in Deutschland als die am schnellsten wachsenden evangelischen Freikirchen. Sie lassen aus biblischem Prinzip keine Kirchensteuer durch die Finanzämter einziehen, sondern „leben" von den freiwilligen Spenden und Liebesopfern ihrer Mitglieder. Trotzdem bezahlen sie ihre Pastoren und bauen ihre Kirchen und Gemeindehäuser geräumiger und schneller als die großen Kirchen. Sie entwickeln auch eine beachtliche eigene Medienarbeit in Rundfunk und Fernsehen, für die sie teure Sendezeiten bei privaten Medienanstalten mieten. Für ausgesprochen soziale Zwecke erhalten sie allerdings – wie alle anderen Kirchen – staatliche Zuschüsse oder besondere Vergünstigungen. Dieser „vitale" Aspekt der freikirchlichen Pfingstbewegung in Deutschland wird von Schmidgall in der Studienausgabe nicht thematisiert. Sein Buch enthält aber eine Fülle von Hinweisen in Fußnoten und mehreren ausgewählten Exkursen. Wer sich ernsthaft wissenschaftlich auf das kirchengeschichtliche Phänomen „100 Jahre Pfingstbewegung in Deutschland" einlässt, sollte sich die umfangreiche Originalausgabe besorgen. Dort findet er die wichtigsten Zusammenhänge, auf welche die Fußnoten der verkürzten Studienausgabe hinweisen. Es fällt auf, dass die meisten zitierten Autoren dem angloamerikanischen Sprachraum entstammen. Der Verfasser hat hauptsächlich an ausländischen, englischsprachigen Hochschulen studiert und sich bei der vorliegenden Arbeit auf diese ihm bekannten wichtigen Quellen und Belegstellen bezogen, was beim Leser die Kenntnis der englischen Sprache voraussetzt, wenn er sich mit diesen Autoren beschäftigen will.

In den Fußnoten wird auch auf zahlreiche, zum Teil noch unbekannte deutsche Autoren hingewiesen, deren Beiträge zum Thema hilfreich sind. Leider haben die Väter der deutschen Pfingstbewegung, die ab 1910/12 das Bild der *freikirchlichen* Pfingstgemeinden geprägt haben, nur selten oder gar nicht über theologische Themen sowie über wichtige historische

Daten und Fakten geschrieben. Aber die zweite und dritte Generation von Pfingstlern in Deutschland hat in mehreren Büchern, mehr noch in Jubiläumsschriften ihrer Gemeinden viele wichtige historische Momente schriftlich festgehalten. Darauf weist der Autor ausdrücklich hin.

Das einzige kirchenhistorische Werk in deutscher Sprache, das für die ersten 50 Jahre der weltweiten Pfingstbewegung einen wissenschaftlichen Rang beanspruchen kann, ist das Buch von dem langjährigen Sekretär der „Schweizerischen Pfingst-Mission (SPM) *Leonhard Steiner*: „Mit folgenden Zeichen", (Eine Darstellung der Pfingstbewegung, Basel 1954, 210 S.). Es ist zwar im Handel vergriffen, aber in vielen privaten und gemeindlichen Bibliotheken noch als Leihgut zu haben. Es sei an dieser Stelle jenen Interessierten empfohlen, die nur deutsch lesen können, da es ganz auf der Linie des Autors liegt, der es übrigens auch in seinem Literaturverzeichnis aufgeführt hat. Es ist Paul Schmidgall dafür zu danken, dass er einen ganz wesentlichen Beitrag zur Geschichte der Pfingstbewegung in einer solchen Dichte erarbeitet hat. An seiner Arbeit wird kein Kirchengeschichtler vorbeikommen. Es ist daher zu wünschen, dass nicht nur diese Studienausgabe sondern auch das Hauptwerk in die Bibliotheken aller theologischern Fakultäten sowie aller kirchlichen und freikirchlichen theologischern Seminare aufgenommen wird.

Ludwig D. Eisenlöffel

Claus Bernet, **Quäker aus Politik, Wissenschaft und Kunst. 20. Jahrhundert.** Ein biographisches Lexikon, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2007, 169 S.

Der Titel gibt präzise an, worum es sich bei diesem Buch handelt: Bernet hat ein Lexikon von Persönlichkeiten zusammengestellt, die im öffentlichen Leben als Politiker, Wissenschaftler und Künstler hervortraten und die zugleich im Quäkertum verwurzelt waren. Trotz der nur geringen Zahl der Mitglieder der Deutschen Jahresversammlung haben im Laufe des 20. Jahrhunderts Quäker deutliche Spuren in der deutschen Gesellschaft hinterlassen. Das gilt besonders für die Felder Pädagogik und Sozialarbeit, aber auch für die Politik und Medizin. Das ist nicht erstaunlich, weil das Quäkertum stets einen Blick für gesellschaftliche Misstände hatte und nach Lösungen suchte. Bei der Auswahl hat der Herausgeber deutsche Quäker nicht aufgenommen, die in englischen oder amerikanischen Gemeinden eine Mitgliedschaft unterhielten, nicht aber in der Deutschen Jahresversammlung. Umgekehrt findet man auch etliche „Nicht-Deutsche", die in Deutschland lebten und daher ihre Mitgliedschaft hier hatten.

Insgesamt sind 44 Persönlichkeiten aufgenommen, wobei hervorzuheben ist, dass jeweils ein Bild beigefügt ist. Die Fotografien vermitteln zu den Informationen im Text zusätzlich einen Eindruck. Interessant ist, dass nicht wenige Quäker in anderen Kirchen aktiv waren bzw. eine zusätzliche oder zeitweilige Mitgliedschaft unterhielten. Das gilt sowohl für die bekannten Theologen Emil Fuchs und Hermann Mulert als auch überraschend für Gertrud Luckner, die katholische Herausgeberin der „Freiburger Rundbriefe". Auffallend ist, dass etliche Personen wie z. B. Luckner von der israelischen Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem zu „Gerechten unter den Völkern" ausgezeichnet wurden und auffallend ist außerdem der große Prozentsatz der hier vorgestellten Quäker, die zur SPD gehörten. In den einzelnen Artikeln werden die vielen nationalen und internationalen Verbindungen der behandelten Personen deutlich. Das Buch ist ein Nachschlagewerk, das man nicht von A bis Z durchlesen wird, aber es lohnt sich allemal, die Artikel anzusehen. Schade ist nur, dass keine weiterführenden Literaturangaben unter den Artikeln stehen. Der Herausgeber erwähnt in seiner Einführung lediglich drei, schon ältere Publikationen.

Erich Geldbach

Roland Biewald (Hg.), **Die christlichen Konfessionen. Geschichte, Hintergründe und Glaubensinhalte** (Themenhefte Religion, Heft 6), Leipzig (EVA) 2007, 128 S. mit einer CD-ROM.

Das Ringbuch ist als Hilfe für Lehrende in Schule und Gemeinde gedacht, die über andere „Konfessionen" informieren und die sogar Ideen für gemeinsame Aktionen entwickeln wollen. Viele Texte sind von Judith Wegener verfasst oder redaktionell zusammengestellt, doch haben auch Angehörige unterschiedlicher Kirchen Texte beigetragen oder gegengelesen. Im ersten Teil finden sich grundlegende Informationen zu einzelnen Kirchen, im zweiten Teil werden didaktisch-methodische Überlegungen angestellt und vier Beispiele für unterrichtliche Gestaltungsmöglichkeiten angeboten. Im letzten Teil sind Lehraussagen und Texte zu ethischen Problemen, zumeist zu den Themen Abtreibung und Gentechnik, aus unterschiedlichen Kirchen zusammengestellt. Man findet auch etliche Bilder im Buch, mehr aber offenbar auf der CD-ROM, die sich auf meinem, zugegeben etwas älteren Rechner (mit Windows XP) nicht öffnen ließ. Bilder und Texte lassen sich zu Power Point Präsentationen zusammenstellen.

Die Darstellung beginnt mit der Orthodoxie; es folgen die römisch-katholische Kirche, die anglikanische Kirchengemeinschaft, die Kirchen der Reformation (einschließlich der SELK) und schließlich die Freikirchen

(Mennoniten, BEFG, EmK, Heilsarmee, STA, Quäker, Herrnhuter, pfingstlich-charismatische Bewegung und das Beispiel des Mülheimer Verbandes, BFeG). Man hätte vielleicht darauf hinweisen können, dass die gewählte Reihenfolge nicht bedeuten muss, dass später entstandene Kirchen von zuvor genannten Kirchen „abgefallen" sind oder sich abgespalten haben. Man muss natürlich für ein solches Buch eine Reihenfolge pragmatisch wählen, doch darf nicht der Eindruck entstehen, die Abfolge sei eine Rangfolge. Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität haben alle Reformbewegungen, auch die Reformation. Wenn im Heft z. B. das 4. Jahrhudert als „zentrales Jahrhundert" in der Geschichte der Orthodoxie gefeiert wird, so hätten viele Reformer heftig widersprochen und das Jahrhundert gerade als das Jahrhundert des Sündenfalls der Kirche bezeichnet (oft fälschlich „Konstantinische Wende" genannt). Auch Luther musste sich gegen den Vorwurf wehren, ein Neuerer zu sein; er drehte den Spieß um und bezichtigte die Römer, sie seien abgefallen und die eigentlichen „Neuerer" (vgl. als Korrektiv den Stammbaum, 73).

Bei der Darstellung der russischen Orthodoxie fragt es sich, ob der mit Legenden ausgeschmückte geschichtliche Abriss im Blick auf das Ziel des ganzen Heftes sinnvoll ist. Was soll ein Leser mit dem Satz anfangen: „Der hl. Antonij Petscherskij brachte als Erster die Traditionen des athonitischen Mönchstum nach Russland"? (14). Oder im Abschnitt über die römisch-katholische Kirche liest man: „Martin V. zeigte sich reformwillig, aber gleichzeitig machte er die Stärke des Papsttums deutlich." Oder wie hat man sich das vorzustellen, dass es „in den breiten Bevölkerungsschichten" ein „frommes Bürgertum" gab? (16). Die „Reichskirche" soll durch die Säkularisation abgeschafft worden sein. Welche wohl? D. h. etliche Formulierungen, vor allem in den von Judith Wegener verantworteten Kapiteln, sind unglücklich oder sogar falsch: Beim Betreten einer Kirche „nimmt" man kein Weihwasser, sondern man bekreuzigt sich damit. Dass Christus bei der Eucharistiefeier in Brot und Wein gegenwärtig ist, wird nicht „äußerlich" in der „mystischen Wandlung" „angedeutet". Der Zusammenhang von Taufe (Abwaschung der „Ur"- oder „Erbsünde") und Buße (Abkehr von Tatsünden) wird nicht deutlich (18). Dass sich die Eheleute das Sakrament der Ehe gegenseitig spenden, bleibt unerwähnt. Was bedeutet im Abschnitt über die Weihe der Satz „Für das Amt werden die Kandidaten gewählt"? (19).

Weiter: Die Stuttgarter Erklärung von 1945 ist kein lutherisches „Bekenntnis" (25). Es ist auch nicht durchgehend so, dass die Synoden oder der Rat der EKD „demokratisch" gewählt seien. Die meisten Synoden sind es sogar nicht. Um Missverständnisse zu vermeiden, hätte man nicht schreiben sollen, dass die „Mehrzahl" der deutschen Landeskirchen, sondern (nur) die lutherischen im Lutherischen Weltbund Mitglieder sind bzw. sein können (28). Der Satz „Die SELK lässt nicht, wie andere Kirchen, eine sog. Kirchensteuer ... einziehen" (32) suggeriert, dass es nur

die SELK sei, die dies nicht tut. Im Abschnitt über die Heilsarmee stolpert man über den Satz „Die Austeilung der Sakramente…", wenn zuvor richtig gesagt wird, dass die Heilsarmee auf rituelle Handlungen verzichtet (46). Der inkriminierte Satz kann sich daher nur auf „Austeilung" in anderen Kirchen beziehen. Das hätte man sagen müssen und auch einfügen können, dass die Heilsarmee es ihren Angehörigen frei stellt, etwa zum Abendmahl in einer anderen Kirche zu gehen. Im Teil über die Pfingstbewegung liest es sich so, als sei die Azusa (nicht: Azuza) Street in San Francisco. Sie liegt aber in Los Angeles. Das Jahr der „Berliner Erklärung" hätte angegeben werden sollen (57). Überhaupt ist es unsachgemäß, das Wesen der Pfingstbewegung am Mülheimer Verband zu verdeutlichen, weil dieser kleine Verband sich gerade von der Pfingstbewegung absetzt. In diesem Kapitel fallen besonders vermeidbare Wiederholungen auf, die sich aber auch sonst beobachten lassen. Bei den Verfassungsformen (92) sind die Zuordnungen nicht richtig.

Der Abschnitt über die anglikanische Kirchengemeinschaft (20-24) ist sehr lesenswert, doch fragt es sich, ob es nicht missverständlich ist, wenn gesagt wird, die ecclesia anglicana sei „zugleich katholisch und reformiert" (22-23). Ist hier wirklich „reformiert" gemeint? Im Abschnitt über die reformierten Kirchen fällt die klare und auch abgrenzende Sprache auf, die das besondere Gepräge, das „Profil", der Reformierten gut hervortreten lässt (32-35). Ähnliches lässt sich von den Abschnitten über die methodistische Kirche (41-45) und über die Adventisten (48-50) sagen, die von unseren Mitgliedern Ulrike Schuler und Johannes Hartlapp verfasst sind.

Der Herausgeber hat sich im Abschnitt über die Baptisten an einer Stelle der englischen Sprache bedient, aber ein falsches Wort gewählt. Es geht gerade nicht um „Baptist principals" (39; auch 95 f.; das wäre vielleicht der Rektor einer baptistischen Schule), sondern um „Baptist principles"; häufiger aber reden Baptisten von „Baptist distinctives" als den Elementen, die sie bei anderen Kirchen vernachlässigt fanden oder gar nicht wahrnahmen und die deshalb Grund ihrer Eigenständigkeit sind. Unter der Überschrift „Glaubens- und Gewissensfreiheit" erwartet man etwas über diese wichtige Frage, aber davon ist leider nicht die Rede (40).

Vermutlich vermisst nicht nur der Rezensent bei Ereignissen oder Personen die Angabe von Jahreszahlen (z. B. Augsburger Religionsfrieden u. ä.). Hinter den einzelnen Abschnitten findet man weiterführende Literaturangaben. Dabei fällt auf, dass die beiden neueren Werke zu den Freikirchen von Karl Heinz Voigt (Freikirchen in Deutschland) und dem Rezensenten (Freikirchen = Bensheimer Hefte 70 in 2. Aufl.) keine Erwähnung finden.

Die angeführten Überlegungen zu den Kompetenzen, die bspw. der evangelische Religionsunterricht vermitteln soll, und die Anwendung auf das Gebiet der „Konfessionskunde" lesen sich eingängig. Es macht Sinn,

über Bilder („Bilderstreit"), Amts- und Kirchenverständnis sowie Taufpraxis Zugänge zu den Denominationen zu erarbeiten und über Einheit und Vielfalt zu unterrichten, damit die Lernenden ihre eigenen Standorte und die anderer kennen lernen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Die ausgewählten Texte sind Materialien, die sich sehr gut für den schulischen Unterricht, aber auch für Gemeindegruppen eignen, um bestimmte Positionen in theologischen und ethischen Fragen zu behandeln.

Erich Geldbach

Michael Hochgeschwender, **Amerikanische Religion – Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus**, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt / Leipzig 2007, 316 S.

Der Haupttitel ist verwirrend, weil man bei „amerikanische Religion", noch dazu in der Einzahl, an eine indigene amerikanische Religion denken könnte. Aber der Untertitel grenzt auf drei Strömungen ein, die in der Tat in den USA erwachsen sind und die das Bild des Protestantismus streckenweise bestimmen. Besonders seit der „religiös aggressivste Präsident in der Geschichte der USA" regiert, wie der Anfang 2007 verstorbene amerikanische Historiker Arthur Schlesinger George W. Bush charakterisierte, lässt sich innerhalb und vor allem außerhalb der USA nicht nur ein wachsendes Unverständnis, sondern auch eine gewisse Angst über die Rolle der Religion im öffentlichen Leben der USA erkennen. Dabei spielen Evangelikalismus und Fundamentalismus eine besondere Rolle, und deshalb kommt ein solches Buch gerade zur rechten Zeit.

Nun kann man erwarten, dass sich der Inhalt des Buches auf die jüngste Geschichte der USA konzentriert, weil „Pfingstlertum" und Fundamentalismus erst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erwachsen sind und die evangelikale Bewegung sich je nach Definition auch dort verorten ließe. Dies zeigt, dass es auf genaue Definitionen ankommt, um das, was in dem Buch als „Essay" mit wissenschaftlichem Anspruch beschrieben wird, zu markieren. Daran aber hapert es in dem Buch vor allem im Blick auf den Evangelikalismus und die Pfingstbewegung. Dazu gleich mehr.

Zunächst zum Inhalt: Das erste einleitende Kapitel fragt, ob der Protestantismus in den USA einen Sonderweg gegangen ist. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Aufstieg und Fall der Puritaner, was als „heiliges Experiment" vorgestellt wird. Dem zur Seite tritt im nächsten Kapitel das „säkulare Experiment", worunter Religion und Aufklärung im Zeitalter der Revolution verstanden wird. Als Vision der Leidenschaft werden die zweite Erweckungsbewegung und das Heraufdämmern des Bürgerkriegs beschrieben. Danach stellt der Verfasser den amerikanischen Fundamen-

talismus in zwei Kapiteln vor: Zum einen behandelt er die frühe Entwicklung, und zum anderen das, was er die neofundamentalistische Welle mitsamt dem Kreuzzug für ein christliches Amerika nennt. Bevor er ein Resümee zieht, erörtert er als Alternativen zu dem bisher Gesagten die *Black Church* und die Pfingstbewegung in einem Kapitel. Aus dieser Übersicht geht hervor,

- dass der Verfasser weit ausholt,
- dass offenbar der Evangelikalismus, weil er nicht eigens thematisiert wird, in die Anfänge der Kolonien verlegt und dann weiter verfolgt wird,
- dass der zweiten Erweckung eine besondere Bedeutung zukommt,
- dass dem Fundamentalismus seine Aufmerksamkeit gilt und
- dass er dem „Pfingstlertum" nur wenig Raum gibt, weil es mit der schwarzen Kirche, die im Titel des Buches gar nicht vorkommt, zusammen gesehen wird.

Der Verfasser (im Folgenden MH) sagt, dass er keine „personenorientierte Theologiegeschichte" und keine institutionenorientierte Kirchengeschichte bieten will, sondern dass es ihm um „eine gesellschafts- und kulturgeschichtlich ausgerichtete Religionsgeschichte" gehe, die die behandelten Phänomene „in den Gesamtkontext US-amerikanischer Geschichte stellt". Dieser Aspekt werde innerhalb des amerikanischen Protestantismus „kaum eigens bedacht". Das liege an der Unfähigkeit der amerikanischen Historiker, Soziologen und Religionswissenschaftler, „die gesellschaftliche Dialektik von liberal-kapitalistischem System und christlicher Religion in der US-amerikanischen Geschichte hinreichend und selbstkritisch zu durchdenken" (16). Bei einem derartig weitreichenden Urteil über die Forschung in den USA reibt man sich die Augen und fragt, ob gerade diese Fähigkeit einem deutschen Wissenschaftler zu eigen ist.

Offensichtlich ist eine genaue Definition der Begriffe, die man verwendet, sehr wichtig. Das gilt besonders für die beiden Bereiche Fundamentalismus und Evangelikalismus. MH meint, dass Autoren wie Paul K. Conkin und R. Hempelmann die Bereiche „trennscharf definieren" (20). Einerseits wird gesagt, dass sich der Fundamentalismus in Abhängigkeit vom Evangelikalismus definiert, dass mithin der Evanglikalismus die Voraussetzung für das Entstehen des Fundamentalismus ist. Andererseits wird der Evangelikalismus als Gattungsbegriff bezeichnet, der „eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Phänomene beschreiben kann" und den er mit „Erweckungsbewegungen" (wie in Deutschland den Pietismus, in Großbrtitannien den Methodismus) gleichsetzt (23). Dann wäre das geschichtliche „Vorher" gewahrt, allerdings in einem langen Zeitabschnitt. Liest man danach, dass sich der Evangelikalismus „in seiner Gesamtheit durch die Gegnerschaft zum religiösen Liberalismus" definiert, dann werden die Zeitabstände geringer, aber die Verwirrung nicht abgeschafft; denn wie kann sich eine Erweckungsbewegung wie der Methodismus vom

Liberalismus absetzen? Das geht nun zeitlich wirklich nicht. Käme man dann auf die Idee, den Evangelikalismus später anzusetzen, etwa mit der Gründung der *National Association of Evangelicals* 1942, wozu viele Faktoren mit guten Gründen angeführt werden könnten, dann wäre der Evangelikalismus eine Antwort auf den Fundamentalismus und nicht umgekehrt und die ganze Definition trüge nichts aus. Die Definitionen sind ohnehin, wenn R. Hempelmann zum Kronzeugen berufen wird, eher auf die deutschen Verhältnisse zugeschnitten.

Die Definitionen tragen daher nicht viel zum Thema bei, und es verwundert daher noch mehr, warum MH mit den Puritanern unter der Überschrift „Das heilige Experiment" beginnt. Übrigens ist diese Überschrift irreführend, weil William Penn das Miteinander unterschiedlicher Denominationen auf der Grundlage der Gewissensfreiheit in seiner Kolonie als „*holy experiment*" bezeichnete. Aber das war genau nicht, was die Puritaner versuchten. Penn nannte das, was er tat, zu Recht ein Experiment, weil hier Menschen, die in Europa um ihres Glaubens willen verfolgt wurden und deshalb auswanderten, das Zusammenleben untereinander und mit Angehörigen nicht-verfolgter Kirchen einüben mussten. Die Puritaner aber verfolgten alle, die nicht mit ihnen übereinstimmten. Noch vor Penn hatte daher der von den Puritanern aus Massachusetts vertriebene Roger Williams in der von ihm und dem baptistischen Arzt John Clarke gegründeten Kolonie Rhode Island die Religionsfreiheit eingeführt (47 liest sich, als sei Penns Experiment vor dem von Roger Williams). Die Frage an die ersten Kapitel lautet, ob man, um die drei religiösen Bewegungen der Gegenwart bzw. des 20. Jahrhunderts verstehen zu können, beim Puritanismus und der Aufklärung ansetzen muss. Das muss man nur dann, wenn man den Evangelikalismus so früh ansetzt, wofür nur weniges spricht. MH selbst sagt, dass der Puritanismus bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts „keine relevante Erscheinung" mehr war (59), obgleich er andererseits konstatiert, dass es ein „bleibendes Erbe" gebe, nämlich die Entstehung einer „kapitalistischen Mentalität", was immer das auch sein mag. Man kann außerdem kritisieren, dass die Kolonialzeit zu einheitlich beschrieben wird, weil es zwischen Neu-England und Virginia, zwischen Rhode Island, Maryland und Pennsylvania oder Neu Amsterdam gewaltige Unterschiede gab.

Das schwierigste Problem des Buches liegt in der Art, wie der Evangelikalismus behandelt wird. Wie bereits zitiert, weiß MH um die Vielzahl unterschiedlicher Phänomene, was ihn aber nicht hindert, den Begriff in einer offenbar einseitigen Weise zu benutzen. Er setzt ihn zumeist mit einem, aus dem Calvinismus abgeleiteten „Erweckungschristentum" (69) gleich, muss aber dann immer wieder neue Termini einführen, wie z. B. S. 92, wo er von „formalistischen" Evangelikalen spricht, die „baptistischen Antiformalisten" entgegenstehen. Ein anderes Beispiel betrifft Lyman Beecher, der S. 102 als „evangelikaler Prediger" vorgestellt wird, der

aber viele Jahre mit dem bekanntesten Erweckungsprediger der Zeit, Charles Finney, einen erbitterten Kampf führte. „Evangelikal" wird immer vom „*mainstream*" unterschieden, aber wer macht diesen aus? Darf man dieses moderne Wort in die Geschichte zurück projizieren und es z. B. für das 19. Jahrhundert gebrauchen? Katholiken kommen nicht in Frage, Lutheraner scheiden dann auch aus, weil sie anfänglich nur eine unbedeutende Minderheit darstellten, Methodisten bezeichneten sich betont als „evangelical", aber im Sinne des deutschen Wortes „evangelisch", also reformatorisch, was durchaus der Intention John Wesleys entsprach, Presbyterianer und Kongregationalisten waren aus dem Puritanismus hervorgegangen, bildeten aber eigene Kirchen mit eigenen Strukturen, was auch auf Baptisten und viel mehr noch auf die Anglikaner zutraf. MH geht davon aus, dass 90% aller kirchlich organisierten Protestanten in den 1830er Jahren „Evangelikale" waren (135).

Es gibt m. E. keine andere Möglichkeit, als den Evangelikalismus heute als eine transkonfessionelle Bewegung zu bezeichnen, die aber für nicht wenige Menschen den primären religiösen Bezugspunkt bildet, neben dem sie noch eine weitere religiöse Bindung an eine Kirche unterhalten. Geht man davon aus, dann kann diese Bewegung auch zu unterschiedlichen Zeiten und Orten ein jeweils anderes Gepräge annehmen, aber eine genaue Definition ist damit nicht erreicht. Schon vor vielen Jahren hatte Donald Dayton wegen der unpräzisen Bedeutung dazu aufgerufen, ein Moratorium zu verhängen und auf den Begriff zu verzichten. Das lässt sich natürlich nicht erreichen, zumal er heute laufend zur Selbst- und Fremdcharakterisierung einer nicht genau zu umreißenden Bewegung gebraucht wird und leider auch in die deutsche Sprache Eingang gefunden hat.

Bei der Einführung des Fundamentalismus wird dieser als die „militante Speerspitze" des Evangelikalismus bezeichnet (132). Beide Bewegungen würden demnach so zusammenhängen, dass der Fundamentalismus den Evangelikalismus voraussetzt, diesen eigenständig weiterentwickelt bzw. radikalisiert, wobei eine wie immer zu definierende Militanz das Unterscheidungsmerkmal ist, und dass nach Eintreten der Militanz zwei Bewegungen auf den Plan treten. Diese These kann man durchaus vertreten und muss dann hinzufügen, dass die Gründung der *National Association of Evangelicals* 1942 eine Reaktion auf die Militanz des Fundamentalismus bedeutet, wobei dann nicht klar ist, ob es überhaupt zwei Bewegungen waren bzw. sind. Denn man ist nach wie vor mit dem Dilemma konfrontiert, dass z. B. in einer Zeitschrift wie *Christianity Today*, die ausdrücklich „evangelikal" sein will, dennoch von beiden Richtungen Meldungen und Artikel zu finden sind.

Das zeigt noch ein weiteres Manko bei der Behandlung des Evangelikalismus: Die gegenwärtige Bedeutung und Relevanz bleibt praktisch unerwähnt, weil das Buch mit den Kapiteln über den Fundamentalismus

sich darauf konzentriert. Dabei wäre es doch gerade spannend gewesen, das gegenwärtige Verhältnis der beiden Bewegungen auszuloten und die angebliche „Trennschärfe" herauszuarbeiten. Dazu hätte es aber der genauen Analyse bedurft, was sich in den Kriegs- und Nachkriegsjahren abgespielt hat, welche Rolle z. B. Carl F. H. Henry (vgl. sein 1947 erschienenes Buch *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*) und später Billy Graham gespielt haben und welche Bedeutung Institutionen wie dem Wheaton College im Großraum Chicago oder dem *Fuller Theological Seminary* im kalifornischen Pasadena zukommen.

Es ist auch nicht so einleuchtend, wie es MH annimmt, dass die erste Erweckung (*Great Awakening*) Modellcharakter für alle weiteren Erweckungen (von der „Zweiten" bis hin zu dem, was er „neo-fundamentalistische" Erweckung nennt) gehabt hat. Jede dieser Erweckungen verlief unterschiedlich und keineswegs nach einem „Muster". Meines Erachtens ist die Religion als „Ware" auch weniger der Anpassung an den kapitalistischen Markt zu verdanken als der Vielzahl der Denominationen, die nach der Revolution bzw. der Verfassung auf der Basis der Freiwilligkeit (*voluntaryism)* operieren mussten und daher notwendigerweise nach neuen Mitgliedern Ausschau hielten. Potentielle Mitglieder gab es genug, wie die Statistik ausweist. Das führt dann zu einer Konkurrenz- und Marktsituation, wenn die äußeren Bedingungen, also z. B. die Religionsfreiheit, es zulässt.

Dem Verfasser gelingt es, die herrschenden Klassengegensätze und die Interessenvielfalt, wie sie im 19. Jahrhundert zu den Antagonismen Nord gegen Süd und zum blutigen Bürgerkrieg führten, gut herauszuarbeiten. Auch werden andere Faktoren wie Industrialisierung, Bankenwesen, Ausbau der Verkehrswege, Einwanderungswellen und demografischer Wandel, politische Parteienbildungen, Ehe- und Moralvorstellungen einleuchtend in das Geflecht eingewoben, das den Fundamentalismus entstehen ließ. Es ging anfänglich darum, „wer das Modernitätspotential der USA definieren durfte" (123). Mit dieser Fragestellung wird eine Korrektur der üblichen Vorstellung von Fundamentalismus als Hinterwäldertum vorgenommen: Fundamentalisten waren „keine sozialen Außenseiter" (147), und so ist der Fundamentalismus ein Phänomen der „Modernität", freilich in einem besonderen Gewand, weil er, wie schön herausgearbeitet wird, in der „szientistischen Gewissheitstradition" steht (129). Er war daher zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte modern, verpasste dann aber den Anschluss, als auch der Szientismus, d. h. der „Glaube an den unaufhaltsamen wissenschaftlichen Fortschritt", ins Wanken geriet. Natürlich steht die Frage des Bibelverständnisses und der Bibelinterpretation im Zentrum fundamentalistischer Kritik an modernen Erkenntnissen und Entwicklungen.

Freilich stimmen etliche Fakten nicht: es war keineswegs „eine Reihe orthodox reformierter Theologen des *Princeton Theological Seminary*",

die für die Schriftenreihe „*The Fundamentals*" verantwortlich zeichnete. In den Inhaltsverzeichnissen der 12 Hefte mit je ca. 120 Seiten und zwischen 7 und 11 Artikeln tauchen nur zwei Namen von Verfassern auf, die in Princeton unterrichteten: Benjamin B. Warfield, der einen, und W. J. Erdmann, der drei Artikel beisteuerte. Im Übrigen sind die Autoren auch keineswegs nur aus den USA. Soweit es ausfindig zu machen ist (nicht immer werden Wohnorte der Autoren angegeben) waren von den insgesamt 64 Autoren 37 aus den USA. Der Rest verteilte sich auf England (11) Irland (1), Schottland (3), Kanada (6), ja selbst aus Stuttgart wird ein Autor genannt (F. Bettex, über den Christoph Raedel eine Studie verfasst hat). Auch ist die kirchliche Einbindung der Autoren bunt: von der schottischen Freikirche über Südbaptisten, Methodisten, Presbyterianer, Darbyisten, bis hin zu einer überraschend großen Zahl Anglikaner, unter ihnen der Bischof von Durham (England), H. C. G. Moule, reicht die Skala. Daraus lässt sich erkennen, was nicht erwähnt wird, dass die Geldgeber und Herausgeber der Schriftenreihe versuchten, eine gegen die akademische Theologie in Deutschland gerichtete, angelsächsische „große Koalition" konservativer Theologen zu gewinnen, die sich zu bestimmten Themen äußern und zwar keineswegs zu den Themen, die im Fundamentalismus zu den bevorzugten Gegenständen gehör(t)en. Dann wäre diese Koalition nicht zustande gekommen.

Die internationale Ausrichtung der Autoren zeigt, dass die Gegnerschaft, die S. 147 ff. referiert wird, und vor allem die Konzentration auf die nationale Identität der USA in der Schriftenreihe, nicht wie dargestellt, erfolgt ist. Sie ist auch nicht sozusagen das Sprachrohr des frühen Fundamentalismus. Es macht stutzig, dass MH so wenig mit den Quellen, die er zitiert, vertraut ist. Das merkt man auch bei seiner Darstellung des Dispensationalismus bzw. Prämilleniarismus. Er geht offensichtlich davon aus, dass es eine „prämillenarische Erweckungsbewegung" (153) – offenbar die dritte – gab, die um 1920 „fundamentalistisch überformt" wurde. Das ist jedoch ein Konstrukt; denn es gab keine prämillenarische Erweckung, noch wurde sie „überformt", weil der Prämillenialismus definierender Bestandteil der fundamentalistischen Hermeneutik ist. Das führt noch zu einem anderen Punkt: Man hätte sich gewünscht, dass die philosophischen Voraussetzungen des Fundamentalismus erkennbar geworden wären. Es fällt kein Wort zur schottischen common sense Philosophie, die m. E. den Quellgrund des Fundamentalismus darstellt.

Anlass und Durchführung des berühmten „Affen-Prozesses" von Dayton werden gut vermittelt, aber im Detail stimmen auch hier einige Fakten nicht. Der den angeklagten Lehrer verteidigende Anwalt Clarence Darrow ließ sich nicht „langwierig über die Frage" aus, „im Bauch welchen Fisches Jona wohl nach Ninive gelangt sei" (161). Vielmehr behauptete er bei einer Frage an sein Gegenüber, den fundamentalistischen Populisten William Jennings Bryan, es sei ein Walfisch gewesen, was Bryan

zurückwies: Die Bibel rede nicht von einem Wal, sondern lediglich von einem Fisch. Bryan trat nicht, wie S. 157 behauptet, 1913 als Außenminister zurück, sondern aus Protest gegen die Kriegspolitik Wilsons im Jahre 1915. 1913 hatte ihn Wilson zum Außenminister ernannt. Es stimmt auch nicht, dass selbst „in der Gegenwart" „nur eine winzige, sektiererische Minderheit von Fundamentalisten an eine Schöpfung in sechs Tagen" glaube. Vielmehr ist diese Frage für viele Fundamentalisten der Lackmustest für die Rechtgläubigkeit, gerade in der Gegenwart. Beim Prozess in Dayton war diese Frage entscheidend. Als Bryan hier nachgab, war dies der Beginn des „Dominoeffekts". Gibt man an einer Stelle den Skeptikern Recht, bricht das ganze Gebäude auf kurz oder lang zusammen.

Für MH ist der gegenwärtige Fundamentalismus eine „vierte Erweckungswelle" (165). Das kann man bezweifeln; noch zweifelhafter ist es zu sagen, der Fundamentalismus sei „aus seinem jahrzehntelangen Dornröschenschlaf" (166) erwacht. MH weiß auch, wo der Schlaf stattfand: „in den soziokulturellen und institutionellen Ruheräumen" (163) des Südens und Mittelwestens (181). Allerdings findet das Bindeglied zwischen dem frühen und dem gegenwärtigen Fundamentalismus, der militant-wortgewaltige Carl McIntire (1906-2002), keine Erwähnung. Er kam aus Collingswood, NJ, und nicht aus einem der „Ruheräume".

Die Voraussetzungen für den gegenwärtigen Fundamentalismus sieht MH in drei Bereichen: der Suburbanisierung mit ihren homogenen Mittelstandssiedlungen, die aufgrund ihrer konservativen Wertevorstellungen zu Hochburgen des Fundamentalismus und der Republikanischen Partei wurden; dem Einflussgewinn des Südens (*Southernization)* und schließlich der Globalisierung mit all ihren Facetten. In diesem Abschnitt gehen die Begriffe evangelikal/Evangelikalimus und fundamentalistisch/Fundamentalismus wild durcheinander, so dass sich eigentlich nur der Schluss aufdrängt, es gebe keine Trennschärfe zwischen beiden. Hier wird aber auch der Terminus Linksevangelikalismus eingeführt und Jimmy Carter dazu gerechnet. Andere wichtige Personen wie z. B. Jim Wallis und die von ihm begründete Sojourner Community oder Ron Sider bleiben unerwähnt.

Der ab 1985 angeblich einsetzende „schlagartige Zerfall" der neofundamentalistischen Welle wird mit der „Unzulänglichkeit der nationalen Führung" begründet und dafür die Skandale um Jimmy Swaggart und Jim Bakker angeführt (191). Beide TV-Prediger standen zwar im Rampenlicht der Öffentlichkeit, was sie durch ihre TV-Auftritte ja gerade wollten, hatten aber deshalb keine „nationale Führung" inne; denn diese gab es überhaupt nicht. Auch ist die Erklärung für das neuerliche Aufflackern der „Religiösen Rechten", nämlich das „evangelikale Erbe" sei „im amerikanischen Selbstverständnis" tief verankert (192), mehr als dürftig. Manche Querverbindungen scheint MH nicht zu kennen. Er führt zwar an, dass Jerry Falwell und das Ehepaar Tim und Bev LaHaye eng befreundet waren (190; man muss die Vergangenheitsform benutzen, weil Falwell

am 15. Mai 2007 verstorben ist), weiß aber offenbar nicht, dass die LaHayes Absolventen der extremen Bob Jones University sind.
Die Rolle der Organisation *Christian Coalition of America,* die der Fernsehprediger Pat Robertson und vor allem seine rechte Hand Ralph Reed erfolgreich aufbauten, sowie deren Zerfall werden nicht präzise genug beschrieben. Überraschend wird S. 202 die These verfochten, Evangelikale, Fundamentalisten und Pentekostale ständen in einer „gesellschaftspolitischen Front". Anzweifeln kann man auch die These, dass der Kreationismus durch die Theorie des Intelligent Design abgefedert werde (206 f.). Beides entspringt einem fragwürdigen Umgang mit der Bibel. Dass ein fundamentalistisches Grunddogma, die „Entrückung", nicht der Bibel entstamme, sondern „ein Relikt des reformierten Prädestinationsglaubens" sei, stimmt einfach nicht. 1. Thess. 4,17 ist der (freilich einzige) Beleg und wird in der einschlägigen Literatur dauernd zitiert. Es scheint, dass MH die Gefährlichkeit der 12bändigen *Left Behind* Serie von Tim LaHaye und dem Journalisten Jerry Jenkins nicht genügend betont (209 f.). Heftig widersprechen muss man seiner Einschätzung, dass „im Bereich der Außenpolitik kein unmittelbarer Einfluss der religiösen Rechten festzustellen" sei. Der unselige Versuch einer Neuordnung des Nahen Ostens ergibt sich nicht nur aus der Ideologie der Neokons, sondern ist eingebettet in das apokalyptische Weltbild der religiösen Rechten. Selbst die gegenwärtige Außenministerin verwendet apokalyptische Codewörter, wenn sie z. B. auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung der Israelis mit den Islamisten im Libanon von „Geburtswehen" eines neuen Nahen Ostens sprach.

Dass der manchmal gebrauchte Ausdruck „schwarze Kirche" zu falschen Konnotationen verleiten kann, weiß der Verfasser. Dass von Anfang an die Exodus-Tradition eine entscheidende Rolle spielte, erklärt sich m. E. aus dem Umstand der Sklaverei, mehr noch aber deshalb, weil viele Erzählungen des Alten und einige des Neuen Testaments so eingängig sind, dass sie in einer Umgebung von mehrheitlichen Analphabeten eine mündliche religiöse Tradition begründen können. Eine abstrakte, etwa aus dem Römerbrief abgeleitete Rechtfertigungslehre hätte dagegen in dieser sozio-kulturellen Umgebung überhaupt keine Chance, verstanden zu werden. Dass gerade Baptisten auf die Schwarzen eine große Anziehungskraft ausübten, lag neben der Betonung der Einzelgemeinde an dem Taufritus: Der begnadete Sünder erlebte gewissermaßen „hautnah", dass ihm die Sünde in einem Fluß oder einem See bei der Untertauchtaufe abgewaschen wurde. Außerdem gab es keine vorgeschriebene Liturgie, so dass die Schwarzen große Freiheit zur Gestaltung der Gottesdienste hatten und sie ohne Kontrolle der Weißen feiern konnten.

Dass die *black church* von den Anfängen bis in die Gegenwart unverzichtbar für die *black community* insgesamt ist, zeigen, wie MH mit Recht betont, die gesellschaftlichen Veränderungen etwa durch die Bür-

gerrechtsbewegung. Die Einschätzung, dass die Mehrheit der schwarzen Gemeinden „ausgesprochen konservativ" sei, dies aber im Gegensatz zum weißen Evangelikalismus „mit einem gesellschaftlichen Engagement" verbinde, gehört zu den im Buch leider oft beobachtbaren generalisierenden Aussagen, für die man jeweils genug Beispiele dafür und dagegen beibringen könnte. Was gar nicht oder zu kurz zur Sprache kommt, ist das, was schwarze Autoren wie z. B. J. Deotis Roberts als *breakdown* der Familie bezeichnen sowie die doppelte, ja dreifache Diskriminierung, denen sich schwarze Frauen gegenübersehen (vgl. 229 f.).

Als eine zweite „Alternative" zum „geistigen Stillstand" des Fundamentalismus benennt MH die Pfingstbewegung und meint, dass der Entstehungskontext identisch mit dem des Fundamentalismus sei (232). Heute sei das Pfingstlertum „die Religionsform der Globalisierung" (233). Was er aber unternimmt, einerseits die historischen Abläufe zu schildern und andererseits die Differenzen zum Fundamentalismus herauszuarbeiten, lässt sich auf 12 Seiten wahrlich nicht nachvollziehen. Das letzte Kapitel hätte der Verfasser besser so nicht veröffentlicht. Schon die Herleitung der Pfingstbewegung (234 f.) ist sehr grob und zudem mit Begriffen versehen, die nicht stimmen. „Heiligkeits- und Heilungskulte" sind nicht die gängigen Übersetzungen für holiness (churches) = Heiligung(skirchen). Zudem ist die Heiligungsbewegung nicht im Westen, speziell in Kalifornien, entstanden (Zur Heiligungsbewegung vgl. in meinem Buch Freikirchen, Göttingen 2005², S. 244-253 die kurzen, aber aus den Quellen erarbeiteten Informationen). Das von MH angeführte Beispiel der Predigerin Aimee Semple McPherson führt in eine andere Zeit: Ihr *Angelus Temple* in Los Angeles wurde erst 1923 eingeweiht. Zuvor war die 1890 in Salford in der kanadischen Provinz Ontario geborene Gründerin der *International Church of the Foursquare Gospel* mit dem irischen Pfingstprediger Robert Semple verheiratet, der in Hongkong starb, wohin das Paar als China-Missionare gezogen war. Nach ihrer Rückkehr heiratete sie in New York Harold S. McPherson und wurde eine umherziehende Predigerin (*itinerant preacher*), bevor sie in Los Angeles ihr Zuhause fand.

Ob man von der *Full Gospel Business Mens' Fellowship International* auf die Verflechtung der Pfingstbewegung mit dem „Großkapital" schließen darf, ist zumindest gewagt und dass der 1918 geborene TV-Prediger Oral Roberts deren wichtigster Prediger „war" (er lebt noch), ist eindeutig falsch (241). Ebenso falsch ist es, dass sich die Pfingstgemeinden „ausgehend von Toronto" (dem Toronto-Segen) neu organisierten. Dass man ein besonderes Schwergewicht auf „Heilungswunder und andere Showeffekte" lege, klingt m. E. ziemlich bösartig. Es lässt sich auch schwerlich behaupten, die Hl. Schrift sei für die Pfingstler „im Vergleich zum Geistkontakt eher sekundär", weil ja die Betonung des Geistes nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern sich aus der Exegese einschlägiger Bibelstellen ergibt (242). Man kann durchaus sagen, dass sich daraus ein „Geistfunda-

mentalismus" ergibt, wenn der Geist selbst nicht gegen jede Art von Fundamentalismen streiten würde. Im Gegensatz zu den „Wortfundamentalisten" betonen die Pfingstler die Wirkungen des Geistes, die sog. Charismata, die nach der Lesart der Fundamentalisten schon seit dem Ende der Urgemeinden ausgestorben sind.

Zum Schluss seien noch einige eher formale Anmerkungen angefügt: Manche Sätze sind schwer zu verstehen, wenn man sie nur einmal liest; z. B. „Gegenüber den nicht sklavenhaltenden *yeomen* (Freibauern) des Südens versuchte man [wer?] die binnensektionale gesellschaftliche Kohäsion durch eine besondere Form egalitär-rassistischer Semantik zu gewährleisten". Oder man trifft auf Sätze, die unsinnig sind, wie z. B. „Noch heute (!) entstammen (!) selbst (!) viele Lieder [welche?] der amerikanischen Arbeiterbewegung [welcher] unüberhörbar den Traditionen des evangelikalen Choralgesangs [wenn es den denn gäbe]" (71). Außerdem liebt der Verfasser die Aneinanderreihung von Adjektiven, was das Lesen auch nicht erleichtert; z. B. „Im Süden, wo die außerbürgerliche, nichturbane antiformalistische Erweckung vorherrschte, sah der Prozess ein wenig anders aus" (114); oder: „Nach 1840 ... hatte sich ein spezifisch amerikanischer, demokratischer, teilweise pluralistisch-partizipatorischer, staatsunabhäniger, aber marktkonform-kapitalistischer Protestantismus herauskristallisiert" (115). Sehr häufig muss man über mehrere Seiten ohne Absatz lesen.

Es gibt ferner etliche Details, die man einem Autor nicht durchgehen lassen darf. Man wird schwerlich von dem Kind Edward, der aus der Ehe Heinrichs VIII. mit Jane Seymour hervorgegangen war und 1547 als Neunjähriger den Thron bestieg und bereits 1553 verstarb, sagen können, dieser habe „dem calvinistischen Flügel der Reformation entschieden" zugeneigt (34).

Manche großflächigen Aussagen sind schwer nachvollziehbar, etwa wenn von dem Progressivismus gesagt wird, er habe den universalistischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts in den linksliberal-sozialdemokratischen *liberalism* des New Deal und der *Great Society* transformiert (131). Das ist immerhin ein Sprung vom 19. Jahrhundert in die Zeit des Präsidenten Lyndon B. Johnson! Ähnliches lässt sich sagen für die Behandlung des *social gospel.* Hier kann man Walter Rauschenbusch, der von 1861-1918 lebte[1], Washington Gladden (1836-1918) und Richard T. Ely (1854-1943) nicht in einem Atemzug mit den Brüdern Reinhold Niebuhr (1892-1970) und H. Richard Niebuhr (1894-1962) nennen (138), und man muss S. 139 sagen, welcher der Brüder gemeint ist. George Liele wird als „der erste schwarze Baptistenprediger" bezeichnet. Man wüsste gern, worauf sich MH bezieht und woher er das Jahr der Ordina-

[1] Hier und im Literaturverzeichnis wird auf „Christian" Bresina verwiesen; es muss aber Christoph heißen, dessen Dissertation nicht im Druck, sondern auf Mikrofiche erschienen ist.

tion 1772 weiß. Liele gründete 1779 in Savannah, Georgia, eine Gemeinde, bevor er nach Jamaica ging. John Roach Straton schreibt sich anders als S. 146 und 157 mit einem „t". Er gab, was nicht erwähnt wird, eine Zeitung „*The Fundamentalist*" heraus. S. 146 wird ein Clarence E. Maquarrie erwähnt, den ich bisher nicht kannte. Ob es sich um Clarence E. Macartney (1879-1957) handelt?

Das Buch bringt sehr viel Stoff in gedrängter Form. Vieles ist einleuchtend geschrieben, aber immer wieder kommt es zu allzu großflächigen Urteilen und zu Detailfehlern, die Zweifel aufkommen lassen, ob der Verfasser den religiös-theologischen Teil seines Stoffes wirklich beherrscht. Es stellt sich noch eine andere Frage: Die oft diffizilen und verschränkten Besonderheiten der unterschiedlichen protestantischen Denominationen und ihre inneren Triebfedern auf dem nordamerikanischen Kontinent, dazu noch das komplizierte Verhältnis Schwarz gegen Weiß und die schwarzen Traditionen, sind für einen „normalen" evangelischen Theologen in Deutschland schon schwierig genug, wenn nicht sogar unmöglich, präzise zu durchschauen. Um wie viel problematischer muss es sich für einen in der römisch-katholischen Tradition sozialisierten Autor gestalten?

Erich Geldbach

Karl Heinz Voigt, **Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Eine ökumenische Herausforderung. Von der Zeit der Anfänge bis zum Ende des deutschen Kaiserreichs.** (Kirche – Konfession – Religion Bd. 52), V & R unipress, Göttingen 2007, 266 S.

Karl Heinz Voigt hat wieder ein ertragreiches Feld kirchlicher Arbeit in den Mittelpunkt seiner überaus anregenden Untersuchung gestellt. Es geht um die Sonntagsschule bzw. den Kindergottesdienst. Man könnte meinen, beides sei identisch, was natürlich über weite Strecken der Fall ist, aber die beiden Adjektive „international" und „deutsch" im Titel des Buches zeigen den Unterschied: Die Sonntagsschule war international konzipiert, wenn auch nicht zu Beginn in England, über den das erste Kapitel informiert, aber doch, nachdem die Arbeit angelaufen war und sich weiter nach Amerika verbreitet hatte. Jetzt kann man dem Gedanken begegnen, es sei das Ziel der Sonntagsschularbeit, dass die ganze bewohnte Welt eine große Sonntagsschule werden möge (47, 75). Voigt behandelt in den ersten beiden Kapiteln die Vermittlertätigkeiten Johann Gerhard Onckens in Hamburg und später Bremen sowie Christoph Gottlob Müllers in Winnenden, die den englischen Typ der Sonntagsschule nach Deutschland brachten. Bei Oncken geht das auf das Jahr 1825 zurück, was Voigt zu der Frage veranlasst, wann und wo die Sonntagsschul-

arbeit begann? Die Frage ist auf dem Hintergrund gestellt, dass 2003 eine Sonderbriefmarke „150 Jahre Kindergottesdienst" erschien. Die früheren Abgrenzungen sollten heute nicht mehr im Weg stehen, was dann zu dem Schluss führt, dass die zielgerichtete Arbeit mit Kindern 1825 begann.

Das dritte Kapitel behandelt die „Amerikanisierung" der Sonntagsschule, was vor allem den überkonfessionellen – ökumenischen – Charakter betrifft, zugleich aber auch die bewusste Einbindung in die kirchliche Arbeit. Der Weg geht also von frühen philanthropischen Formen in England zu einer christlichen Orientierung bis hin zu einem festen Bestandteil missionarischer Aktivitäten im Blick auf die Kinder und darüber hinaus auch im Blick auf die Eltern der Kinder. So erklärt sich, was im nachfolgenden Kapitel für die Jahre 1850 bis 1865 dargelegt wird, dass die Sonntagsschule als „ein Gottesdienst für Kinder" von Anfang an zum baptistischen Gemeindeprofil gehörte (57 f.) und dass die Arbeit der Sonntagsschulen eng mit den methodistischen Gemeindegründungen verbunden war. Das 7. Kapitel stellt speziell die Sonntagsschule als Teil der freikirchlichen Mission dar (mit dem Spezialfall „Kinderbekehrungen"). Die Sonntagsschule war konkurrenzlos, weil man damals kaum Veranstaltungen für Kinder kannte. Es gab Anwesenheits-, Fleiß- und Memorierkärtchen, Handglocken für den Beginn einer Lektion, nach Alter getrennte Gruppen, Liederbücher, Kinderbibeln, Feste. Kulturgeschichtlich wichtig sind auch die für Kinder und Eltern gleichermaßen genutzten Bibliotheken. Natürlich bedurfte es der MitarbeiterInnen in großer Zahl. Das ist auch eine erstaunliche Sache, wie die doch erst kleinen Gemeinden Lehrer und Lehrerinnen zur Verfügung stellen konnten. Bei den Lehrerinnen gab es einige Fragen, die mit dem (angeblichen) Schweigegebot der Frauen (1. Kor. 14) zu tun hatten, aber zumeist blieb es bei der Mitarbeit von Frauen. Dagegen löste das Wort „Lehrer" bzw. „Lehrerin" bei den Lehrern an öffentlichen Schulen erhebliche Bedenken gegen die Sonntagsschulen aus.

Auf Initiative des amerikanischen Presbyterianers Albert Woodruff, der den Kaufmann Wilhelm Bröckelmann zu überzeugen vermochte, setzte sich die Sonntagsschule nicht ohne Widerstände auch in einigen landeskirchlichen Gemeinden durch. Davon handelt das 5. Kapitel. Danach verfolgt der Verfasser im 6. Kapitel den Weg von der Sonntagsschule zum Kindergottesdienst. Die Sonntagsschule galt etlichen deutschen Theologen als „Engländerei"; sie war auf Laienmitarbeit aufgebaut und trug „schulischen" Charakter. Der Dresdner Oberkonsistorialrat Franz Wilhelm Dibelius wird als der Verfechter der Idee eines Kindergottesdienstes vorgestellt. Das sei, so Voigt, „ein Schritt aus der internationalen Weite in die nationale Enge" (111). Überdies wurde den Lehrern und Lehrerinnen viel von ihrer Eigeninitiative genommen, weil sie jetzt „Mitarbeiterinnen" oder „Mitarbeiter" einer kirchenoffiziellen Amtsperson wurden und weniger eigenverantwortliche „Laien" im Sinne des Priestertums aller Gläubi-

gen. Insofern ist die freiwillige Sonntagsschule eingeklemmt zwischen Staatskirchen, dem Staat, der ja die Schulaufsicht hatte, und den Freikirchen (Kapitel 8), so dass es auch nicht verwunderlich ist, dass es zur Bildung eines „Bundes Freikirchlicher Sonntagsschulen" kam, wie im Kapitel 9 näher ausgeführt wird.

Der Bund kam trotz unterschiedlicher Kirchenstrukturen deshalb zustande, weil die in freikirchlichen Gemeinden in England gesammelten Spenden über die Londoner Sonntagsschulunion ausschließlich den landeskirchlichen Sonntagsschulen zugute kamen. Das wollte man vor allem von baptistischer Seite und von London aus ändern. Dass dieser Bund 1891 trotz theologisch-struktureller Differenzen zustande kam, muss als ökumenisches Ereignis angesehen werden. Voigt sieht darin ein vorbereitendes Element zur Gründung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (182). Zwischen dem freikirchlichen Bund und dem landeskirchlichen *Komité für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland* gab es keine Zusammenarbeit. Offenbar wollte man den Befürwortern eines Kindergottesdienstes keine Angriffsflächen bieten (185).

Die Kapitel 10 und 11 gehen den vielfältigen internationalen Verflechtungen der Sonntagsschulbewegung (London Sunday School Union, American Sunday School Union, Methodist Sunday School Union, World Sunday School Association) und den internationalen Tagungen nach. Im letzten Kapitel trägt Voigt einige Einsichten und Beobachtungen zusammen, von denen er sagt, dass sie weiter erforscht werden sollten. Außerdem fügt er eine hilfreiche Übersicht über die Entwicklung seit dem Ende des Ersten Weltkriegs an.

Das Buch geht durchaus chronologisch vor, aber Leserinnen und Leser sind nicht gezwungen, das Buch von Anfang bis Ende in einer Sitzung durchzulesen. Es macht durchaus auch Sinn, einzelne Kapitel gesondert zu studieren, weil sie als in sich abgerundete Einheiten angesehen werden können. Von daher erklären sich gewisse Wiederholungen, die aber keineswegs stören, sondern den gesamten Stoff eingängig machen. Es muss auch auf die umfangreichen Personen-, Orts- und Sachregister hingewiesen werden, die eine große Hilfe zur Erschließung des spannenden Buches darstellen.

Erich Geldbach

Zum Täuferjahr 2007 in der Schweiz
„Die Wahrheit soll bezeuget werden"[1]

Das Täuferjahr 2007 sollte über das Verhältnis der reformierten Landeskirche von Bern, Jura, Solothurn und der Täufer/Mennoniten in Geschichte und Gegenwart informieren. Die Veranstaltung folgt einem Trend, der seit den 1980er Jahren nicht nur in der Schweiz das leidvolle Kapitel der

[1] Berner Synodus 1532.

Verfolgung der Täufer im 16. und 17. Jahrhundert aufzuarbeiten versucht. Dem Täuferjahr 2007 gingen in der Schweiz in Zürich anläßlich der 480sten Wiederkehr der ersten Bekenntnistaufe im Jahre 2005 eine gemeinsame Veranstaltung der Zürcher Reformierten Kirche und der Konferenz der Mennoniten der Schweiz in Zürich voraus, bei der eine Gedenktafel an der Stelle enthüllt wurde, an der Felix Mantz 1527 als erster täuferischer Märtyrer ertränkt wurde.

Das Projekt des Täuferjahres 2007 nun wurde vom Synodalrat der reformierten Landeskirche Bern, Jura, Solothurn, mennonitischen Gemeinden, sowie staatlichen, kommunalen und kulturellen Organisationen unterstützt. Die Situation im Emmental wurde dabei besonders akzentuiert.

Das Täuferjahr 2007 wurde ergänzt durch Ausstellungen, Vorträge, Führungen und Ausflüge, sowie durch eine Ringvorlesung, die von der theologischen Fakultät der Uni Bern während des WS 2006/2007 veranstaltet wurde und bei der 15 Referenten das Thema unter verschiedenen Blickwinkeln erörterten.

In diesem Zusammenhang sind drei Bücher zu besprechen:

Michael Baumann, **Gemeinsames Erbe – Reformierte und Täufer im Dialog** (GE). Das Buch enthält den Bericht über die „Versöhnung der Erinnerungen" und die Zürcher Tagung zum Thema im Jahre 2004.

Urs B. Leu, Christian Scheidegger (Hg.), **„Die Zürcher Täufer 1525-1700"** (ZT). Der Aufsatzband greift über die Entstehung der Zürcher Täuferbewegung hinaus und schildert deren Entwicklung bis zu ihrem Ende im Zürichgebiet.

R. Dellsperger und *H. R. Lavater* (Hg.) **„Die Wahrheit ist untödlich – Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart"** (BTGG). Der Band enthält die Beiträge des genannten Vortragszyklus und ist als 30. Band der „Mennonitica Helvetica, dem Jahrbuch des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte, herausgegeben. Das zu besprechende Buch gibt diese Vorträge samt Apparat wieder.

Also Zürich und Bern: Es könnte der Eindruck entstehen, als ob mit diesen Städten und ihren Herrschaftsgebieten die Täuferbewegung umfassend zu beschreiben sei. Das ist natürlich nicht der Fall und es wird auch an keiner Stelle dieser Eindruck erweckt. Auch für Basel liegt eine Untersuchung vor: H. P. Jecker, „Ketzer – Rebellen – Heilige". Das Basler Täufertum von 1580-1700, Basel 1998.

Es sollte aber darauf hingewiesen werden, dass neben Zürich, Bern und Basel noch täuferische Brennpunkte in und um Schaffhausen, in St. Gallen und Appenzell entstanden und daneben noch viele kleine Zellen, in denen täuferisches Gedankengut und Verhalten erkennbar ist.

Die Einweihung der Gedenktafel in Zürich, mit der an den Täufer-Märtyrer Felix Mantz am 26. Juni 2004 erinnert wurde, und die Berner Vorlesungsreihe im Wintersemester 2006/2007 markierten Höhepunkte der Begegnung von Mennoniten und reformierten Landeskirchen in der Schweiz, die durchaus geeignet sind, in einem größeren Rahmen wirksam zu werden. Sie begann vorsichtig tastend mit den Puidoux-Konferenzen zwischen 1955 und 1962, die dem Friedensthema gewidmet waren und an denen neben protestantischen und mennonitischen Theologen auch Schweizer teilnahmen. Als die Mennonitische Weltkonferenz anlässlich ihrer Versammlung 1952 in Basel eine Tafel am Wohnhaus Conrad Grebels in der Zürcher Neumarktstraße anbrachte, war die Zürcher Kirche offiziell nicht vertreten. Eine Gedenktafel für den Märtyrer Felix Mantz wurde damals von der Stadt untersagt. Als zwischen der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK) und der World Alliance of Reformed Churches (WARC) ein offizieller Dialog mit Abschlußdokument[1] stattfand, wurde dies auch von den Reformierten Kirchen der Schweiz zur Kenntnis genommen.[2] In dieser Zeit entwickelten sich auch die Kontakte zwischen mennonitischen und reformierten Gemeinden und Institutionen.

In Bern wurde am 8. Mai 1988 ein gemeinsamer Gottesdienst aus Anlaß der 450. Wiederkehr der Täuferdisputation in Zofingen 1538 gefeiert. Es folgten weitere Schritten zwischen benachbarten Gemeinden.

Der reformierte Pfarrer Paul Veraguth und die Stiftung „Die Schleife" begannen eine Versöhnungskampagne unter dem Motto: „Heile unser Land" und gewannen damit viel Aufmerksamkeit und Zustimmung. Im Jahre 2006 wurde bei Schleitheim[3] im Kanton Schaffhausen der Täuferweg und ein Dokumentationszentrum eingerichtet, was auf Zuspruch trifft. Letzter Ausdruck der wachsenden Annäherung und Aussöhnung ist das Täuferjahr 2007.

Bei allen Veröffentlichungen wird (mit einer Ausnahme BTGG, 289) von den Täufern auch dann gesprochen, wenn damit die heutigen Nachfahren der Täufer gemeint sind, die sich in der Schweiz „Konferenz der Mennoniten der Schweiz" (Alttäufer) KMS nennen. Das könnte den Eindruck erwecken, als ob es zwischen den Täufern des 16. Jahrhunderts und ihren Nachfahren, die sich heute Mennoniten nennen, nur wenig Unterschied gäbe. So ist es natürlich nicht. Die Mennoniten kommen

---

1 Mennonites and Reformed in Dialogue, 1986.

2 Der Baptistische Weltbund und die World Alliance of Reformed Churches (WARC) führten zu Beginn der 1980er Jahre einen Dialog, der mit einem Gottesdienst im Zürcher Großmünster am 5. März 1983 abgeschlossen wurde. Zu diesem Gottesdienst waren auch Mennoniten eingeladen. Dieser Gottesdienst stand am Anfang des Dialogs zwischen WARC und MKK 1983-86.

3 In dem abgeschiedenen Ort trafen sich im Februar 1527 einige Täufer, die später als „Schweizer Brüder" bezeichnet wurden und verabschiedeten das „Schleitheimer Bekenntnis", das sofort von Zwingli widerlegt und später von Calvin zurückgewiesen wurde und das noch heute von Bedeutung ist.

zwar aus der täuferischen Tradition, aber sie haben im Laufe der bald 500 Jahre sich ebenso geändert wie ihre Umgebung, und auch der zu Gesetzlichkeit neigende Biblizismus der „Schweizer Brüder" trägt heute andere Gesichter.

1. *Michael Baumann* (Hg.) **Gemeinsames Erbe – Reformierte und Täufer im Dialog**, TVZ, Zürich 2007, 104 S.

Aus Anlass der Feierlichkeiten zum 500. Geburtstag von Heinrich Bullinger (1504-75), dem Nachfolger Zwinglis in Zürich, trafen sich am 26. Juni 2004 Vertreter/Vertreterinnen der reformierten Kirche mit Mennoniten/Mennonitinnen aus der Schweiz und hauptsächlich den USA zu einer Tagung und zur Einweihung einer Gedenktafel. An der Tagung, die von beiden Seiten vorbereitet wurde, nahmen neben anderen der Kirchenratspräsident der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Ruedi Reich und der Generalsekretär der MWK, Larry Miller, teil. Ziele war es, die Täuferkirchen als Geschwister zu sehen und die Gemeinsamkeit der beiden Traditionen herauszustellen. Es war ein Anliegen der Zürcher Landeskirche „sich vor denen zu verneigen, die unter der Gewalt der reformierten Kirche des 16. Jahrhunderts im Namen eines falsch verstandenen Evangeliums gelitten haben." Zur Ehrung von Felix Mantz und sechs anderen Täufern, [die an dieser Stelle ihrer täuferischen Überzeugungen wegen vom Nachrichter ertränkt und für Hans Landis, der 1614 mit dem Schwert hingerichtet wurde], wurde eine Gedenktafel in Anwesenheit auch der Vertreter von Stadt und Kanton Zürich eingeweiht.

Der Dokumentation „Gemeinsames Erbe" sollte die Begegnung an diesem Tage und den Stand der Versöhnung zwischen Mennoniten und Reformierten dokumentieren. Es wird mit einem „Bekenntnis" eingeleitet, das vom Präsidenten des Kirchenrats gesprochen wurde. Dort wird bekannt, dass „die damalige Verfolgung ... ein Verrat am Evangelium war" Das Bekenntnis spricht vom „gemeinsamen Ausgang beider Kirchen" und vom „tragischen Riss durch die Zürcher Reformationsbewegung" Die Verwerfungen des zweiten Helvetischen Bekenntnisses gälten nicht mehr: „Wir sind deshalb bestrebt, das Verbindende zu entdecken und zu bestärken". Es „sei an der Zeit, die Geschichte der Täuferbewegung als Teil der eigenen Geschichte zu akzeptieren ... und im Dialog ... das gemeinsame Zeugnis des Evangeliums zu verstärken." Ernst Geiser, Präsident des Ältestenrates der Konferenz der Mennoniten der Schweiz (KMS), erwiderte: „Wir danken für Euer Bekenntnis und möchten es im Geist der Versöhnung annehmen ... wir sind betroffen von Euren Worten und den zeichenhaften Handlungen und danken Euch ganz herzlich dafür."

Die leidige Vergangenheit wurde auf der Tagung aufzuarbeiten versucht, damit sich beide Kirchen als Partner verstehen und in der Zukunft zusammenarbeiten können. Neben dem Tagungsbericht mit der Wiedergabe von Reden und Predigten wurde das „Gemeinsame Erbe" von Reformierten und Täufern anhand von historischen und theologischen Erörterungen angesprochen. Da wird die unbarmherzige Verfolgung beschrieben und als „Unrecht", das den Täufern im Lauf der Jahrhunderte zugefügt wurde (21), qualifiziert. Mennoniten würdigten die vielen Schritte zur Annäherung und stellten ihr täuferisches Gemeindemodell vor.

Der Wille zur Bewältigung und Fruchtbarmachung der Vergangenheit durchdrang alle Ausführungen. Die Bereitschaft zu Dialog und Zusammenarbeit wurde eindringlich und ohne Vorbehalte deutlich. Die Überzeugung von der Einheit in und durch Vielfalt wurde in zahlreichen Varianten vorgetragen.

Die Tagung war getragen vom festen Willen, ein neues Kapitel in den Beziehungen aufzuschlagen. Das ist freilich in der Praxis schwierig, denn es gibt heute in Zürich keine Mennonitengemeinde mehr. Das liegt nicht nur daran, dass Zürich um die Mitte des 17. Jahrhunderts sein Täuferproblem „effektiver" lösen konnte als Bern, sondern auch daran, dass inzwischen weder Mennoniten zugezogen noch durch Mission gewonnen werden konnten. Nach wie vor konzentrieren sich die Schweizer Mennoniten auf die Räume Basel, Jura und Bern. Reformierte und Mennoniten haben in der Schweiz den festen Willen, vom Gegeneinander und Nebeneinander zum Miteinander zu kommen. Beide versprachen, im Leibe Christi näher aneinander zu rücken.

2. *Urs B. Leu, Christian Scheidegger* (Hg.), **Die Zürcher Täufer 1525-1700** (ZT), Theologischer Verlag Ag, Zürich 2007, 428 S.

Das vorliegende Werk wurde von Urs B. Leu, dem Leiter der Sammlung Alter Drucke der Zentralbibliothek Zürich, und seinem Mitarbeiter Christian Scheidegger herausgegeben. Beide sind durch einschlägige frühere Veröffentlichungen als Kenner der Zürcher Täufer ausgewiesen. Sie schrieben beide jeweils zwei Beiträge, vier weitere Autoren steuerten die restlichen vier Aufsätze bei. Trotz deren Vielfalt tritt uns das Buch als eine Einheit entgegen; das annoncierte Thema einer durchgängigen Täufergeschichte in Zürich wird durchgehalten. Zum erstenmal (wenn man von einer Arbeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts absieht) werden die Zürcher Ereignisse konsekutiv geschildert. Die bisherigen zahlreichen Darstellungen konzentrierten sich auf die Entstehungszeit der Täuferbewegung zwischen 1523 und 1527 und auf die Kampfschriften des Zürcher Reformators Bullinger[1]. Ansonsten gab es nur verstreute Notizen in anderen Zusammenhängen zu lesen.

[1] Einzeldarstellungen der Zürcher Täufer legten vor: *F. Blanke*, Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde [Zollikon], Zürich 1955; *H. S. Bender*,

Bemerkenswert ist die Konzentration auf die Stadt und Landschaft Zürich, die auf die Auswertung der Zürcher Quellen zurückgeht. Es zeigt sich, dass es außer den veröffentlichten „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz" (Bd. 1, Zürich 1952, hg. von Muralt, Schmid) noch Schätze in der Zentral Bibiliothek Zürich ruhen, die jetzt gehoben wurden.

Die acht etwa gleichlangen Kapitel folgen dem zeitlichen Ablauf mit folgenden Inhalten (1) Zwingli und die Täufer; (2) Bullinger und die Täufer; (3) Täufer, Hutterische Missionare und Schwenkfelder, (4) Hans Landis, der letzte Märtyrer; (5) Letzte Verfolgungen und die niederländischen Interventionen; (7) Heinrich Funck; (8) Pietismus und Täufertum. Es schließt sich „Das Einfache Bekenntnis" von 1588 an, das sich an den Bürgermeister und den Rat von Zürich richtete und im Staatsarchiv des Kantons Zürich zu finden ist. Der Apparat ist gut ausgestattet und weist ein umfangreiches, wenn auch nicht umfassendes, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein breites Personenregister auf. Zahlreiche bildliche Darstellungen, auch in Farbe, zeitgenössische Buchtitel (Frontispices, Titelkupfer) und Landkarten halten den Text lebendig. Das Buch ist kartoniert und auch sonst aufwendig gestaltet. Seine Drucklegung wurde von der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich gefördert.

Die Autoren sprechen überwiegend von der Erwachsenentaufe im Gegensatz zur Kindertaufe. Sie übernehmen damit das landläufige Vorurteil, das man bei aller wissenschaftlichen Objektivität als fortgesetzte Diskriminierung des täuferischen Anliegens auffassen könnte, sie zumindest als Gedankenlosigkeit rügen muss. Den Täufern ging es nicht um die Biologie, sondern um das Bekenntnis. Die früheste (hutterische) Quelle spricht von der Taufe „auf das Bekenntnis ihres Glaubens"[1]. Es sollte deshalb weder von Erwachsenentaufe, noch von Glaubenstaufe, sondern von Bekenntnistaufe gesprochen werden. Auch in den mehrfach herangezogenen Schleitheimer- und Dordrechter Bekenntnissen wird die Bekenntnistaufe vorausgesetzt.

Die Inhalte der zahlreichen Diskussionen zwischen Täufern und Reformierten änderten sich im beschriebenen Zeitraum nur wenig. Sie kreisten um die zusammenhängenden eher praktischen, den Alltag betreffenden Themen:

(a) Ekklesiologie: Gemeinde der Glaubenden oder des corpus christianum und die Gemeindezucht, die die Täufer bei den Reformierten in Zürich vermissten;

Conrad Grebel. 1498-1526. The Founder of the Swiss Brethren, Sometimes called Anabaptist, Goshen 1950; *H. Fast*, Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959; *John L. Ruth*, Conrad Grebel. Son of Zurich, Scottsdale 1975; *D. G. Lichdi*, Konrad Grebel und die frühe Täuferbewegung, Lage 1998; *H.-J. Goertz*, Konrad Grebel. Kritiker des frommen Scheins 1498-1526. Eine biographische Skizze, Weierhof 1998.

[1] *Caspar Bratimichel*, Geschichtbuch [der Hutterischen Brüder] Macmillan Colony 1982.

(b) Kirchgang der Täufer und deren Kritik an den Amtsträgern, (erzwungene) Inanspruchnahme von kirchlichen Diensten, wie Taufe, Abendmahl und Trauung (Personenstandsregister);

(c) Taufe mit exegetischer Auswertung der hebräischen und christlichen Bibel;

(d) Glaube und Leben: „Besserung des Lebens" Rechtfertigung und Werkgerechtigkeit

(e) Verhältnis zur Obrigkeit: Bürgergehorsam und clausula Petri (Apg 5,29), Eid und Wehrlosigkeit, modern gesprochen: Trennung von Kirche und Staat.

Die Täufer waren sich wie die Zürcher Pfarrherren bewusst, dass die trennenden Unterschiede nicht in dogmatischen Fragen zu suchen seien, sondern darin, wie der Glaube in Gemeinde und Gesellschaft umgesetzt werden solle.

Die Zürcher Obrigkeit war in ihrer Haltung gegenüber den Täufern wenig konsequent. Sie schwankte zwischen massiver Repression, die einerseits auch vor Todesurteilen und Hinrichtungen (insgesamt 6 zwischen 1527 und 1532 und dann wieder einer 1614) nicht zurückschreckte und andererseits nachlässigem Gewährenlassen. Sie verhaftete immer wieder Familienväter und gab sie dann wieder frei. Sie bestand darauf, dass die Täufer bei der Ausweisung Urfehde schworen, aber sie kontrollierte deren Einhaltung nicht konsequent. Sie zwang Täufer zur Auswanderung, dabei wurde teilweise deren Vermögen eingezogen, in anderen Fällen durften sie mitnehmen, was sie versilbern konnten. Viele der Festgesetzten konnten aus dem Gefängnis entkommen, weil die Bewachung ungenügend oder die Türen schadhaft waren. In einigen Fällen hat man den Eindruck, man habe sie absichtlich entkommen lassen. Es gelang vielen Täufern, die ausführenden Organe der Obrigkeit jahrelang zu täuschen oder ihr auf andere Weise zu entkommen, Auch die verhängten Strafen lassen feste Normen nicht erkennen. Sie reichten von Verwarnungen mit Bußgeld, über Haft ohne Urteil und zeitliche Begrenzung, von Konfiskation des Vermögens bis zur Ausweisung aus dem Land, von der Verurteilung zu den Galeeren bis zur Todesstrafe. Die Täufer konnten sich also nicht sicher sein, was sie erwartete. Der 1614 zum Tode verurteilte 70-jährige Hans Landis hielt das Urteil zunächst für „ein Spiegelfechten" und begriff erst seine Lage, als er zur Richtstatt geführt wurde. Die Lässigkeit der Zürcher Behörden darf man nicht mit Anflügen von Toleranz in Glaubensfragen verwechseln. Die Haltung des Rats war nicht frei von Widersprüchen. Während er die Täufer mehr oder weniger hart verfolgte, nahm er großzügig Flüchtlinge auf, die den Religionskriegen in Frankreich entflohen waren. Während die ersten Täufer noch als Ketzer durch Ertränken hingerichtet wurden, starb Hans Landis als Aufrührer, als Krimineller durch das Beil.

Mit Beginn des 17. Jahrhunderts wurde die Täuferpolitik Berns und Zürichs von den Generalstaaten der – ebenfalls reformierten – Niederlande auf Veranlassung der dortigen Mennoniten kritisch beobachtet. Der Zürcher Rat musste sich in Folge mit Protestschreiben der niederländischen Regierung und mit Eingaben und Hilfsaktionen der dortigen Mennoniten auseinandersetzen. Die Interventionen veranlassten den Rat aber nicht zu einer Korrektur seiner Politik.

Die Täufer trafen vor allem in der Landschaft auf Sympathie bei ihren Nachbarn. Das hatte wohl nicht so sehr mit einer Übereinstimmung in Glaubensfragen zu tun, als mit der täuferischen Bereitschaft zur Unbotmäßigkeit. Viele Bauern und Handwerker in der Zürcher Landschaft standen unter dem Eindruck, dass sie von der Stadt und den in ihr herrschenden Zünften und Patriziern ausgebeutet würden. So kam es immer wieder zur Verweigerung des Zehnten und anderer Abgaben an die Obrigkeit. Es herrschte auf dem Land eine latent feindselige Stimmung gegenüber Zürich. So ist es verständlich, dass die Bauern immer wieder Täufern halfen, indem sie sie vor Razzien und anderen Nachstellungen warnten oder die Vertriebenen, die wieder zurückkamen, beherbergten. Vielfach wurden die Täufer wegen ihres Mutes gegenüber den Vögten und Räten bewundert. Oft konnten sie ausgesandte Beauftragte des Rates täuschen und ihnen mit Hilfe der „Treuherzigen" aus der Dorfgemeinschaft entkommen. Aber nicht nur die Obrigkeit hatte es angesichts der Stimmung in der Bevölkerung schwer mit den Täufern, auch die Pfarrer, die mal mehr mal weniger dringlich gehalten waren, das Fernbleiben der Täufer vom jährlichen Abendmahl zu registrieren und anzuzeigen, kamen dieser Aufgabe oft nur zögerlich und vielfach nur auf Rückfrage nach. Die Pfarrer fühlten sich vielfach nicht in der Lage, Büttel der Obrigkeit zu sein und handhabten die ihnen zugemutete Aufsichtspflicht nur oberflächlich, manche weil sie mit den Maßnahmen nicht einverstanden waren, andere weil sie Spannungen in ihren Gemeinden befürchteten, sollten sie die Täufer allzusehr bedrängen.

Wenn der Rat in seinem Bestreben, der täuferischen Rebellen Herr zu werden, energischer durchgriff und Täufer festsetzte, wurden diese dann von der Geistlichkeit belehrt, die sich dabei viel Mühe gab, die – ihrer Meinung nach – Irrenden wieder in die Kirche zurückzuholen. Daher kreiste das Frage- und Antwortspiel immer um dieselben Themen, ohne dass weiterführende Gedanken erörtert wurden. Die fruchtlosen Debatten hatten das Ziel, die Befragten wieder in die Kirche und zum Verzicht auf die täuferischen Versammlungen zu bringen oder der Obrigkeit Begründungen zur Bestrafung zu geben. In beiden Fällen sollte der Täufer – zum Beweis seiner Umkehr – seinen Gehorsam mit einem Eid bekräftigen. Oft verweigerten die Täufer den Eid und bezogen sich dabei auf die Bergpredigt, andere schworen mit der Absicht, sich nicht daran zu halten und meinten, ein erzwungener Eid könne nicht binden. Ange-

sichts der Bedeutung, die der Eid in einer Freien Reichsstadt wie Zürich hatte, sah sich das Gemeinwesen durch die Eidesverweigerung grundsätzlich in Frage gestellt und reagiert entsprechend gereizt.

Für den Rat war der Umgang mit den Täufern ein Reizthema, das einerseits verdrängt und dann wieder eifrig und kontrovers diskutiert wurde. Eine einheitliche, langfristige Politik wurde dabei nicht entwickelt. Trotzdem führte die Repression der Obrigkeit im Ergebnis dazu, dass etwa nach 1650 keine Täufer mehr in Zürich und seiner Landschaft auffällig wurden. Wer an seinen Überzeugungen festhalten wollte, wanderte ins Elsass in Orte zwischen Colmar und Schlettstadt oder in den Kraichgau (Sinsheim und Umgebung), wo die Spuren der Zürcher Täufer noch heute festzustellen sind.

Die Orthografie der historischen Personen schwankt, weil die Quellen unterschiedliche Schreibweisen wiedergeben. In der Historiografie bürgerten sich in den letzten 100 Jahren verbindliche Schreibweisen ein. So wird Mantz hier, wie allgemein üblich mit „tz" am Ende geschrieben. Die Gedenktafel an der Limmat von 2004 liest Manz also mit einfachem „z". Der vorliegende Band buchstabiert Melchior Hofmann, die anerkannte Schreibweise ist jedoch „Hoffman".

Innerhalb der Zürcher Landeskirche wurde im 17. Jahrhundert das Täuferthema ständig und anhand von Schriftsätzen („Dissertationen") diskutiert. Viele Pfarrer reagierten selbstkritisch auf das Fortbestehen des Täufertums und suchten Mängel in ihrer Ausbildung oder persönlichen Amtsführung. War es doch ein gängiger Vorwurf der Täufer, dass es zwischen den pfarrherrlichen Worten und ihrem Leben Widersprüche gäbe, dass ihre Aufführung zum Ärgernis für viele gereiche. Die Pfarrer sahen sich dem Vorwurf gegenüber, dass ihre Amtsführung nicht den Erwartungen des reformierten Kirchenvolkes entspräche. Auftreten und Ansehen der Täufer verstärkten oft diese Unzufriedenheit. An der Darstellung und Diskussion der Kontroverspunkte änderte sich auch über vier Generationen hinweg nur wenig. Statt Häresie wurde den Täufern in der Regel Ungehorsam und Aufruhr vorgeworfen. Ihre Ausrottung wurde mit der Sorgfaltspflicht gegenüber den Bürgern, die vor den täuferischen Ideen geschützt werden müssten, begründet.

Ob und wie der im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts aufkommende Pietismus mit dem Täufertum in Beziehung stand, bleibt im vorliegenden Werk leider ungeklärt. Dabei fallen die Parallelen bei theologischen Schwerpunkten wie auch die geografischen Zusammenhänge ins Auge, aber es fehlt ein genetischer Nachweis in beiderlei Hinsicht. Das achte Kapitel des Buches über Kontinuität und Diskontinuität trägt dazu leider nicht viel bei. Es sind Konvergenzen und Divergenzen festzustellen, die eine Gemeinsamkeit im Grunde ausschließen. Auch das gemeinsame Interesse an einer grundlegenden Erneuerung der Kirche, an der Wiedergeburt und Bewährung des Glaubens im Leben, könnte dafür sprechen. Dagegen

stehen die Unterschiede im Gemeindeverständnis, in der Taufe, im Verhältnis zum Staat (Übernahme von Ämtern, Friedenszeugnis und Eidesverweigerung). Auch aus der Absonderung bei den „Schweizer Brüdern" und Hutterern und der Separation bei den radikalen Pietisten lassen sich bei näherem Hinsehen kaum Gemeinsamkeiten entdecken.

Das Buch bietet eine Fundgrube an Daten, Personen und Einzelheiten, die auch noch in anderen Zusammenhängen ausgewertet werden können. Es ist das Verdienst der Herausgeber und Autoren, sie für die Zürcher Täufergeschichte fruchtbar gemacht zu haben. Es stellt – vor allem wegen der ausführlichen Darstellung der Zeit nach Bullinger – eine Erweiterung des allgemeinen Wissen dar. Die detaillierte Geschichte des letzten Märtyrers Hans Landis hat mich dabei besonders bewegt, und zwar nicht nur, weil ich mit vielen seiner Nachkommen in Süddeutschland und Pennsylvanien befreundet bin.

Aus diesen Quellen wird sichtbar, dass die Zürcher Täufer auch mit anderen täuferischen Gruppen in Verbindung standen. Es könnte interessant sein, diese Beziehungen aufzuspüren, vor allem denen zu Bern, Basel, Schaffhausen und St. Gallen. Das Werk ist schon wegen seiner Detailkenntnis allen am betrachteten Zeitraum Interessierten zu empfehlen.

3. *Rudolf Dellsperger, Hans Rudolf Lavater* (Hg), **Die Wahrheit ist untödlich – Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart**, Mennonitica Helvetica, 30/2007, Simowa-Verlag, Bern 2007, PB, 330 S.

Auf eine Vorlesungsreihe an der Universität Bern im WS 2006/07 ging dieses umfangreiche Buch (BTGG) zurück, das von Rudolf Dellsperger und Hans Rudolf Lavater herausgegeben wurde und das in der vom Schweizerischen Verein für Täufergeschichte (SVT) in seiner Reihe Mennonitica Helvetica (MH) als Nummer 30/2007 veröffentlicht wurde. Der Titel des Buches „Die Wahrheit ist untödlich"[1] könnte den aufmerksamen Leser auf eine falsche Fährte locken, wenn nicht der Untertitel „Berner[2] Täufer in Geschichte und Gegenwart"(BTGG) diese nicht eindeutig definierte. Der Titelpatron Hubmaier hatte mit Bern (anders als mit Zürich) nichts zu tun.

Die Aufsatzsammlung umfasst 15 Vorträge zum Thema des Untertitels, die zwischen dem 3. November 2006 und dem 2. Februar 2007 im wöchentlichen Rhythmus (mit Ausnahme der Weihnachtsferien) gehalten wurden. Etwa die Hälfte (7) der Vorträge befassen sich mit der Gegen-

---

1 Dieses Zitat diente Balthasar Hubmaier, dem täuferischen Reformator Waldshuts und dann Nikolsburgs als Leitwort seiner zahlreichen Schriften.

2 Unter „Bern" ist nicht nur das Gebiet der heutigen Bundeshauptstadt Bern zu verstehen, sondern das Herschaftsgebiet Bern, das im 16 Jh. außer dem Gebiet des heutigen Kantons, noch das Waadtland, Teile des Aargaus und des Jura, sowie des Berner Oberlandes umfasste. Die Täufergebiete Emmental, Simmental und Jura unterstanden „meinen gnädigen Herren" in Bern.

wart, die andere Hälfte (8) arbeiten die Geschichte mit den üblichen Schwerpunkten im 16. Jahrhundert auf.

Die Referenten kamen von den Schweizer Mennoniten und von der Reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn. Dabei ergibt sich ein buntes Bild des Täufertums über fast 500 Jahre. Die 15 verschiedenen Autoren – unter ihnen Historiker, Kirchenleute und Laien – beschrieben ihre Themen auf ihre Weise und mit verschiedenen Maßstäben. Der Leser wird je nach Interesse die einzelnen Aufsätze mit unterschiedlichem Gewinn lesen, was der Rezensent schon dadurch zum Ausdruck bringt, dass er den einen Aufsatz mehr würdigt als den anderen.

Für die Geschichte der Berner Täufer ist der 2007 erscheinende 3. Band der Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz (QGTS III)[1], hg. von Martin Haas, von eminenter Bedeutung, die einem lange gehegten Anliegen entspricht. Die Herausgeber und Autoren Martin Haas und Hans Rudolf Lavater stützen sich in Ihren Vorträgen auf dieses neu zu Tage geförderte Material, das beide in die Lage versetzt, viele Zusammenhänge und Details präziser und einlechtender darzustellen, als dies bisher der Fall war. QGTS III bringt Texte aus der Zeit der ersten täuferischen Anfänge in Bern, Solothurn und dem Aargau bis 1560. Der Quellenband beleuchtet die Entwicklung der Täuferbewegung in diesen Gebieten, und zeigt Zusammenhänge zwischen Antiklerikalismus und den bäuerlichen Forderungen.

Diesem Thema widmet sich auch Herausgeber *Martin Haas* (Stadtpräsident von Winterthur 1990-2002), der den Vortragszyklus eröffnete, in dem er über „Gesellschaft und Herrschaft" im schweizerischen Umfeld der Berner Täufer sprach. Er erörterte die sozialen Voraussetzungen für die Ausbreitung der Täuferbewegung, in die er mit Belegen aus den Sippen, den Nachbarschaften die Unzufriedenheit der Bauern und die Schwächen der Berner Obrigkeit aufzeigte, die in ihrem Verhalten – wie in Zürich – zwischen Nachlässigkeit und Willkür schwankte. Dessen ungeachtet wurden bis 1571 (Hans Haslibacher) zahlreiche Täufer durch Ertränken oder durchs Schwert hingerichtet.

Hans Rudolf Lavater, Pfarrer in Erlach, einer der Schriftleiter der MH, erörterte das Thema „Theologie und Bekenntnis" bei den Berner Täufern und zeigte dies anhand der „Schleitheimer Vereinbarung" von 1527 und der „Berner Gemeindeordnung" von 1527(?). In mennonitischen Kreisen wird gerne vom Schleitheimer Bekenntnis gesprochen und damit der Text überstrapaziert; denn einmal bearbeitet „Schleitheim" nur Gemeindefragen wie Taufe, Bann, Herrenmahl, Hirte, Absonderung, Schwert und Eid und setzt stillschweigend die „Zwölf Artikel" des Apostolikums voraus. Zum anderen spricht der Text selbst von einer „Brüderlichen Vereinigung". Die einzelnen Artikel und Zwinglis Erwiderung werden

[1] QGTS IV hatte Martin Haas schon 1974 herausgegeben.

eingehend dargestellt und in den gegensätzlichen Argumentationen ausgeleuchtet. Unter der Überschrift „Kultur des Widerstands radikaler Cluster" beschreibt Lavater die Entwicklung in Aarau von 1523 bis 1528, dabei war ihm QGTS III willkommen. Die täuferischen und andere radikalreformatorische Ansätze führten dort nicht zur Gemeindebildung. Beginn und Entwicklung täuferischer Anfänge werden in Bibellesegruppen fassbar, die sich oft in Burgen und Einzelhöfen trafen und bei Gruppen, die in ihren Orten oppositionelle Gesinnung gegenüber der jeweiligen Obrigkeit an den Tag legten. Dazu kamen die üblichen täuferischen Elemente wie Taufe und Gemeinde der Glaubenden.

Ulrich J. Gerber, Pfarrer in Albligen, ging der „Differenz im Kirchenbegriff bei Täufergemeinden und Landeskirchen" nach. Dabei ging er von der Berner Täuferdisputation im März 1538 aus. Diese Disputation fand nach einer Serie von mehr als 30 Hinrichtungen statt. Schon im Mai 1532 wurde im aargauischen Zofingen ein Religionsgespräch mit Täufern abgehalten. Eine Zusammenfassung aus Sicht der Obrigkeit erschien bald darauf im Druck und wurde an die Pfarrer und Amtleute als Weißbuch verschickt. Das neuerliche Gespräch mit den Täufern sollte sie über ihre Irrtümer aufklären und sie wieder in die Gemeinschaft der Untertanen und Christen eingliedern. Dabei kommen bei Gerber die Vorstellungen, die die diskutierenden Täufer von der Kirche entwickelten, zur Sprache. Gerber stellt nun „ekklesiologische Modelle" verschiedener Täufergruppen denen der Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin gegenüber. Er skizziert Absonderung und Legalismus bei den „Schweizer Brüdern", die „volkskirchliche" Variante Hubmaiers, die Gütergemeinschaft der Hutterer, die apokalyptisch getönte Theokratie in Münster, die Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln" der frühen Mennoniten, die von einer monophysitischen Christologie ausgelöst wurde und das Gemeindemodell der Amischen, das sich im Zusammenhang mit und im Widerspruch zum Absonderungsmodell der Schweizer Brüder etwa sechs Generationen später entwickelte. Diesen doch recht unterschiedlichen „Modellen" kontrastiert Gerber die jeweils anders akzentuierten Konzeptionen Luthers mit der Zwei-Reiche-Lehre, Zwinglis mit der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, der die göttliche und menschliche Gerechtigkeit korrespondiert, und der klaren Strukturen und Verantwortungen in Kirche und Gesellschaft, wie sie Calvin für Genf entwarf.

Hanspeter Jecker, Dozent am Ausbildungs- und Tagungszentrum Bienenberg (ATB), schildert eingehend und detailliert die „Repression und Verfolgung des Täufertums in Bern" und beschreibt dabei in fünf Abschnitten die Zeit zwischen 1530 und 1712 (Ausweisungsedikt Ludwig XVI.). In einem kurzen Abschnitt wird die Geschichte der Berner Täufer vom Zusammenbruch des „alten" Bern 1798 bis in die Gegenwart beschrieben. Der Schwerpunkt seiner Darstellung liegt zwischen Entstehung des Täufertums und der Amischen Spaltung. Jecker erörtert aus-

führlich die Gründe, die zu den bis ins 18. Jahrhundert andauenden Verfolgungen durch die Obrigkeit führten. Als „strittige Punkte" führt er fast alle Kern-Überzeugungen der Täufer an:

- die Freiwilligkeit der Kirchenmitgliedschaft, die auf Glaubens- und Gewissensfreiheit beruhe;
- Gemeinde der glaubenden Christen – ohne Namenschristen;
- Die Gemeinde als Ort der Versöhnung, des gemeinsamen Bibelstudiums und der Entscheidung für ein christgemäßes Leben;
- Das Leben in Christus als Anfang und Grundlage für die Nachfolge;
- Priestertum aller Gläubigen und die Ablehnung einer klerikal strukturierten Kirche;
- Verweigerung von Eid, Amt, ziviler Gewalt und Kriegsdienst als ethisches Konzept.

Als wichtige Differenzen mit der Landeskirche nennt er die Absonderung der Täufer aus den Kirchspielen und die Gründung eigener Gemeinden ohne Dogmen und Hierarchien und die Rechtfertigungslehre. Die Täufer wollten „Früchte der Buße" und ein verändertes Leben beim Glaubenden sehen. Dieser moralische Anspruch und seine Durchsetzung reizte die Mehrheitskirche.

Die Obrigkeit versuchte eine Pflicht zum Besuch des Gottesdienstes durchzusetzen, führte Zwangstaufen durch und kontrollierte die Teilnahme der Untertanen beim Herrenmahl und bei den periodischen Huldigungseiden. Bei Zuwiderhandlungen wurden abgestufte Strafmaßnahmen durchgeführt: Es begann bei Geldstrafen, ging über Inhaftierung, Einzug des Vermögens, hin zur Vertreibung mit Entzug des Heimatrechts, zur Verbannung auf die Galeeren und die Hinrichtung. Ebenso differenziert waren die Methoden im Aufspüren der Täufer. Die Amtleute ermunterten zur Denunziation, führten Taufrodel ein, um feststellen zu können, wer sein Kind nicht hatte taufen lassen. Die Obrigkeit erließ zahlreiche Mandate, stellte „Täuferjäger" ein und veranlasste die Pfarrer zu Hausbesuchen bei den Verdächtigen. Oft wurde auch die Bewohner eines ganzen Dorfes für die Festsetzung der Täufer verantwortlich gemacht und bestraft, wenn keine Täufer namhaft gemacht werden konnten.

Die Berner Obrigkeit und ihre Landeskirche waren sich insgeheim darüber im Klaren, dass die täuferische Kritik in mancher Hinsicht berechtigt war. Sie erließ deshalb immer wieder Sittenmandate, um Mißstände im Lande zu bekämpfen, und unternahm mehrere Anläufe, um ihre Pfarrer zu informieren und auf die Auseinandersetzung mit den Täufern besser vorzubereiten.

Bei der Schilderung Jeckers wird deutlich wie unterschiedlich diese Maßnahmen in ihrer Härte und Konsequenz waren. Oft wurden sie strikt durchgeführt, oft aber lässig oder nur punktuell. Es wäre interessant herauszufinden, warum das kleinere, aber weltläufigere Zürich seine Täufer um die Mitte des 17. Jahrhunderts vollständig vertrieben hatte und dies

den Bernern trotz vieler Bemühungen nicht gelang, nicht einmal als die Täufer sich unter dem Einfluss des frühen Pietismus zerstritten.

Michel Ummel, Les Reusilles, schrieb über Exil, Auswanderung und Deportation vom 16. bis zum 21. Jahrhundert. Dabei führt er in die Quellenlage vor allem in Hinblick auf die Auswanderung nach Nordamerika ein und beschreibt die Mandate und andere Maßnahmen der Städte Zürich, Bern und St. Gallen zur Vertreibung der Täufer. Er widmete einen Abschnitt der Berner Täuferkammer, die von 1659 bis 1743 vom Rat beauftragt war, die Vertreibung der Täufer zu organisieren, das Vermögen der Vertriebenen zu konfiszieren und zu verwalten. Sie stellte die „Täuferjäger" ein, deren direkte Erfolge aber wohl nicht so groß waren, deren Auftreten jedoch einen ständigen Druck auf die Täufer und ihre Sympathisanten ausübte.

Brigitte Bachmann-Geiser berichtet von einem Besuch bei den Amischen in Berne, im US-Staat Indiana. Berne wurde 1838 (nicht 1852) von Täufern aus dem Kanton Bern gegründet. Dabei ist sie an der Folklore, Sprache und Lebensweise der Amischen interessiert und lobt sie wegen ihres „ökologischen Verhaltens". Leider verwendet sie nur ältere Literatur und verzichtet auf die aktuellen Belege zu ihrem Thema.

Die Täufer erlebten nicht nur die Amische Spaltung (1693), sondern nach 1830 den Einbruch der Basler Erweckungsbewegung in der Gestalt des aargauischen Pfarramtskanditaten Samuel Heinrich Fröhlich (1803-57). Nach seiner dramatischen Bekehrungserfahrung in der Täufergemeinde in Langnau im Emmental 1832 predigte er über mehrere Wochen hinweg auch an entlegenen Predigtplätzen erwecklich. Sein Auftreten führte zur Gründung der Neutäufer, der viele der „Alttäufer" sich anschlossen. Bernhard Ott, Seminarleiter am ATB, der das einschlägige Buch über die Evangelisch-Taufgesinnten Gemeinden (ETG) geschrieben hat[1] weist darauf hin, dass die „Neutäufer" oder „Fröhlichianer" sich immer als „Zweig der Täuferbewegung" verstanden und ihren Ursprung auf die frühe Täuferbewegung um Grebel, Mantz und Blaurock zurückführten. Insoweit mag die Entstehung und Entwicklung der ETG mit der Amish people zu vergleichen sein. Ott schildert die Ereignisse von der ersten Begegnung Fröhlichs mit der Täufergemeinde in Langnau/Emmental über die Ausbreitung der „Neutäufer" in der Schweiz, im Elsass und im Kraichgau (Baden) und ihr späteres Ausgreifen ins damalige Ungarn, wo sie sich „Nazarener" nannten, bis in die Neue Welt – überwiegend im Mittleren Westen, dort unter der späteren offiziellen Bezeichnung „Apostolic Christian Church". Die ETG steht 175 Jahre nach Ihrer Gründung vor denselben Problemen wie andere Freikirchen auch. Ott spricht deshalb in seinem Schlusskapitel über „die Suche nach einer neuen Identität" und fragt „ETG – quo vadis?" Dabei schließt er nicht aus,

[1] *B. Ott*, Missionarische Gemeinde werden. Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden, Uster 1996.

„dass sich der Gemeindeverband mittelfristig auflöst und die einzelnen Gemeinden sich dann unterschiedlichen Denominationen anschließen." Er beschreibt die Aufgabe der Bundesleitung für die Zukunft: „durch die Definition eines zukunftweisenden Leitbildes identitätsstiftend zu wirken. ... Das kann nur gelingen, wenn ein solches Leitbild überzeugend darzulegen vermag, welchen Beitrag diese Denomination zum größeren Ganzen der Mission der Kirche leisten kann und will."

Im Aufsatzzyklus folgen nun zwei Vorträge des Berner Kirchenhistorikers *Rudolf Dellsperger* und des Synodalpräsidenten *Samuel Lutz* zur Jubiläumsfeier des Berner Synodus von 1532.[1] Der Synodus wurde von der Berner Obrigkeit kurz nach der Niederlage der Reformierten durch die Altgläubigen in den beiden Kappeler Kriegen in einer Krisensituation zusammengerufen, weil sie mit der Entwicklung der reformierten Kirche in Bern nicht zufrieden war. Sie rügte die Pfarrer, bei denen Lehre und Leben nicht übereinstimmten (ein häufiger Vorwurf der Täufer) und damit ihre Glaubwürdigkeit in Frage stellte. Neben der Amts- und Lebensführung der Pfarrer ging es um die Fragen der kirchlichen Ordnung und das Verhältnis zur Obrigkeit. Der Berner Synodus von 1532 behandelte also nur die Probleme innerhalb der Kirche, nicht jedoch deren Verhalten gegenüber Altgläubigen oder den immer zahlreicher werdenden Täufern. Die Erinnerung an dieses für die reformierte Kirche Berns wichtige Datum gehört deshalb nur insoweit in diesen Zusammenhang von BTGG, als diese Kirche und ihre Synoden sich immer wieder mit den Täufern auseinandersetzten. Dellsperger gibt einen Überblick über Relevanz und Rezeption des „Berner Synodus" über die Jahrhunderte und urteilt abschließend, dass der „Synodus sich bewähre bei der Konzeption eines Modells solidarisch-kritischer Partnerschaft."

Der Vortrag des Synodalpräsidenten *Samuel Lutz* fasst den Kontext der Berner Reformation in den Blick und wendet sich der aktuellen Dienstanweisung 2005 für Pfarrerinnen und Pfarrer zu, die er mit den Maßstäben des „Synodus" in Verbindung bringt. Dabei weist er darauf hin, dass die neue Dienstanweisung aus der Diskussion aller Beteiligten hervorgegangen sei. In ihr seien Bekenntnis und Ordnung miteinander verknüpft. „Leitbild und Dienstanweisung sind zwar nicht Bekenntnisschriften wie der Berner Synodus, weisen aber einen nicht minder bekennenden Charakter auf." Die Dienstanweisung 2005, wird anhand der Themen Gottesdienst, Predigt, Taufe, Abendmahl, Seelsorge, Lebensführung und Ökumene durchdekliniert. In einer abschließenden Würdigung des Berner Synodus betont er in sieben Punkten die Bedeutung der kirchlichen Verfassung als einer „Friedensordnung".

Nach diesem Exkurs wendet sich BTGG wieder den Täufern zu. *Moises Mayordomo* und *Elsbeth Zürcher*, beide Glieder in der Mennoni-

[1] 1532 fand auch auf Veranlassung der Berner Reformatoren eine Täuferdisputation in Zofingen statt.

tengemeinde Bern, handeln über „Das moderne Täufertum zwischen Pluralität, Gemeindeautonomie und Tradition am Beispiel der Mennonitengemeinde Bern".

Zunächst werden die Trennung von Kirche und Staat, der Kongregationalismus, die Freiwilligkeit der Glaubensentscheidung, das Priestertum aller Gläubigen, Taufe und Abendmahl, Friedenszeugnis und Gewaltlosigkeit, sowie die Gemeinschaft in der Nachfolge Christi als „Merkmale täuferischer Identität" ausführlich beschrieben und gewürdigt. Darauf folgt dann die Geschichte der Gemeinde Bern, die erst vor knapp 50 Jahren 1959 ihren Anfang nahm, als Mennoniten vom Land in die Stadt zogen. Zuvor waren die (Stadt-)Berner Täufer im Emmental, dem Simmental oder im Jura zu finden. Anders als beispielsweise in Zürich, entstand die Täuferbewegung im Umfeld der Stadt. Einen breiten Raum nimmt das 1997 erarbeitete „Leitbild der Mennonitengemeinde Bern" ein, das mehr praktische als systematische Aussagen enthält, und das neue „Mennonitische Gesangbuch" (2004). Angesichts von soviel „Identität" mag ein eifriger Leser von Gefühlen des Ungenügens befallen werden.

Die vorzüglich Schilderung der „Mennoniten weltweit – Friedenskirche in der Ökumene" von *Hansulrich Gerber*, Leiter der Dekade zur Überwindung der Gewalt beim ÖRK, schließt sich an. Er schildert die Mennoniten zunächst als eine kleine, aber vielgestaltige Familie, die in mehr als 70 Ländern rund um den Globus anzutreffen ist und deren Schwergewicht bei den jungen Gemeinden auf der südlichen Halbkugel liegt. Der Autor zeichnet das mennonitische Mosaik nach, das sich in den letzten Jahren in vielfacher Hinsicht gewandelt hat. Ein besonderes Anliegen ist dem Autor die Profilierung als Friedenskirche, wobei er Friedenskirche mit Gemeinde der Glaubenden und Freikirche miteinander identifiziert. Er wirbt um die Bereitschaft, in der Ökumene voneinander zu lernen: „Mennoniten sind nicht bloß gefragt, ihr Friedenszeugnis in die Ökumene einzubringen, sondern auch eingeladen, von ihren ökumenischen Geschwistern beschenkt zu werden." Der soziologische Wandel nach 1950, vor allem unter den europäischen Mennoniten, wird erläutert und ihr schwieriges Verhältnis zum ÖRK dargestellt. Einen breiten Raum nehmen die Dialoge verschiedener mennonitischer Konferenzen mit anderen Kirchen ein und die „mennonitische Präsenz auf dem ökumenischen Parkett."

In diesem Zusammenhang wird die Tätigkeit des „Mennonite Central Committee (MCC) vorgestellt, das eine breit angelegte sozial-diakonische Arbeit in Amerika und in anderen Teilen der Welt erbringt. Dabei kommen nicht nur finanzielle und andere materielle Mittel zum Einsatz, sondern vor allem auch etwa 1000 Freiwilige aus unterschiedlichen Ländern und Berufen mit einem breiten Spektrum an Fähigkeiten und Leistungsvermögen. Dabei nimmt einen breiten Raum die – vor allem von

den amerikanischen Mennoniten forcierte – Friedensarbeit ein (1) Mediation und Konfliktransformation; (2) Wiedergutmachung durch einen Ausgleich zwischen Tätern und Opfern, die miteinander ins Gespräch gebracht werden; (3) Friedensstifterteams (CPT), deren Mitarbeiter versuchen sich in Konfliktgebieten zwischen verfeindete Gruppen zu schieben („Getting in the Way") und die bisher in etwa 10 Konfliktherden dazwischengingen. Die verschiedenen Kontakte der Mennoniten mit den „Großkirchen" und die aus ihnen erwachsenen Gespräche und Konferenzen, die meist um das Friedensthema kreisten, (Puidoux, Church and Peace, Eirene) werden besprochen. Verschiedene missionarische Initiativen werden vorgestellt, darunter auch die Lehrtätigkeit amerikanischer Professoren bei den African Independent Churches (AIC). Gerber schließt mit einem optimistischen Ausblick: „Die Mennoniten sind mit Großkirchen, Freikirchen, Glaubensgemeinschaften und Friedenskirchen unterwegs und entdecken irgendwo dazwischen ihre Identität für das 21. Jahrhundert. Dass solches nur im Kontakt und in Zusammenarbeit mit anderen möglich ist, dürfte mittlerweils klar sein. Und dass auch die Großkirchen ... auf dem Wege sind, Friedenskirche zu werden, kann uns alle nur freuen".

Die letzten vier Präsentationen wurden in einer Veranstaltung vorgetragen und erörtern unter der Überschrift „Täufer und Reformierte heute" aktuelle Themen oder berichten über die Aktivitäten im Täuferjahr 2007. Den Schluss machte *Samuel Lutz,* der Synodalpräsident, und ließ verschiedene Begegnungen zwischen Täufern und Reformierten, vor allem in den vergangenen Jahren, Revue passieren. Er schloss mit den Worten: „Wir brauchen in Lehrfragen nicht in allen Dingen miteinander einig zu gehen, um in Christus eins zu sein. Echte Ökumene kommt darin zum Ausdruck , wie Christinnen und Christen miteinander umgehen."

Die besprochenen etwa gleichzeitig erschienenen Bücher werden trotz unterschiedlicher Themen von den Mennoniten und den reformierten Landeskirchen in der Schweiz und ihren Vorstellungen und Zielen bestimmt. Sie sind getragen vom festen Willen, nach einer schwierigen Vergangenheit einander kennenzulernen, sich auszusprechen und sich miteinander zu versöhnen. Dabei ist wichtig, dass nicht nur Papiere auf Leitungsebene ausgetauscht, sondern auch weite Kreise in den Gemeinden mit einbezogen werden. Die ökumenische Gesinnung wird in vielen Beiträgen sichtbar.

Das Thema der Identität wird in einigen mennonitischen Beiträgen angesprochen. Dabei werden die täuferischen propria mehrfach aufgezählt, erläutert und in aktuelle Zusammenhänge gestellt.

Aus vielen Beiträgen wird die Notwendigkeit deutlich, die eigene Identität zu suchen und zu bestimmen, dies aber nicht mehr in Abgrenzung zu anderen Christen, sondern um einander offener zu begegnen, Brü-

cken zu schlagen und um gemeinsame Aufgaben zu suchen. Es wird deutlich, dass das eigene Selbstverständnis nicht mehr nur aus den Erfahrungen der Geschichte, sondern eben auch durch die Festlegung von Zielen in der Gegenwart gewonnen wird.

Das Täuferjahr 2007 hat diese große publizistische Anstrengung hervorgebracht; den Herausgebern und Autoren gebührt Dank und Anerkennung für die geleistete Arbeit und für die Gesinnung, die sie dabei getragen hat.

Diether Götz Lichdi

Sabine Schröder, **Konfessionslose erreichen. Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland**, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2007, 308 S., ISBN 978-3-7887-2223-4.

Das Thema Gemeindegründung ist in den letzten Jahren stärker ins freikirchliche Bewusstsein getreten. Allerdings lagen bisher kaum Untersuchungen für Deutschland vor, die die Wirksamkeit, Ausbreitung und Methodik dieser evangelistischen Arbeitsweise näher betrachteten.[1] Sabine Schröder setzt sich in ihrer Dissertation gezielt mit der ostdeutschen Situation auseinander und versucht der Frage nachzugehen, inwieweit Gemeindegründungsinitiativen vor allem kulturrelevant gearbeitet haben. Bedingt durch die hohe Anzahl von Konfessionslosen in Ostdeutschland (70 %) galt zu prüfen, inwieweit Gemeindegründung unter diesen Bedingungen die „wirksamste Methode der Evangelisation" sei (4).

Intensiv wendet sie sich der Geschichte der Freikirchen Ostdeutschlands zu, um der Frage der Kulturrelevanz nachzugehen. Während die Entstehung der Freikirchen im 19. Jahrhundert auf dem Hintergrund der Moderne, des Rationalismus und zugleich einer Zeit religiöser Erweckung geschah, ist die Situation in Ostdeutschland so anders gelagert, dass die evangelistischen Methoden nicht unreflektiert aus der Vergangenheit übernommen werden können bzw. die Identität, die Gestalt und der Auftrag der neuen Gemeinde sich am Umfeld orientieren muss.

Die ostdeutsche Gesellschaft wird, an Pollack anlehnend, als eine „Organisationsgesellschaft" beschrieben, in der das Leben durch die Mitgliedschaft in verschiedenen Organisationen vorstrukturiert wurde. Zugleich entstand eine Feierkultur, mit der religiöse Feste durch gesellschaftliche Feiern wie die Jugendweihe ersetzt wurde. Religion blieb Privatsache, so dass religiöse Öffentlichkeitsveranstaltungen sich bis heute als wenig erfolgversprechend erweisen. Die Entstehung der ländlichen

[1] *Edgar Machel*, Gemeindegründung und der Lebenszirkel von Gemeinden, in: Spes Christiana 12, 2001, 48-61.

Arbeiterklasse bereits im 18. und 19. Jahrhundert und die zunehmende Reduzierung der bürgerlichen Mittelschicht verringerte zudem die klassische Klientel, aus dem die Freikirchen ihre Glieder gewannen und gewinnen.

Der Kern der Arbeit ist die empirische Umfrage, die in einer Vollerhebung zwischen Januar und Mai 2003 mit Hilfe eines standardisierten Fragebogens Gemeindegründungen ab 1989 von 14 freikirchlichen Gemeinschaften (ca. ein Drittel der Gemeinden waren denominationslos) untersuchte. Die wesentlichen Ergebnisse sind ernüchternd, da (1.) die Gemeinden insgesamt oft kleine Gemeinden mit 10-40 Gliedern geblieben sind; (2.) Wachstum zwar mit über 50 Prozent durch Menschen zu verzeichnen ist, die zum Glauben gekommen sind, aber es nicht ersichtlich ist, ob es sich um Kirchendistanzierte handelt; und (3.) „dass sich nur wenige Gemeindegründungsarbeiten auf eine konfessionslose Zielgruppe eingestellt haben. Das Problem der Konfessionslosigkeit und die damit verbundene religiöse Sprachlosigkeit scheinen kaum im Blick der meisten Gründungsinitiativen zu sein" (193). Andererseits spielen Gemeinschaft und eine gute Atmosphäre die herausragende Rolle für die Begründung, warum die Gemeinden gewachsen sind. Es scheint, dass Kulturrelevanz strategisch vernachlässigt wurde; unbewusst, so scheint mir, ist dies stärker zum Tragen gekommen.

Die Arbeit macht neben den geschichtlichen, demographischen und statistischen Informationen bewusst, dass Gemeindegründung in Ostdeutschland zeitintensiv ist und eine große kulturelle Herausforderung darstellt. Kritisch kann bemerkt werden, dass manches zu intensiv definiert und ausgeführt wurde. Auch der Wunsch nach höherer Kulturrelevanz bleibt hinterfragbar, da der Beleg ausblieb, ob die vermisste höhere Kulturrelevanz auch eine höhere Erfolgsquote in der Arbeit mit Konfessionslosen bedeutet hätte.

Edgar Machel

Roland E. Fischer, **Bildung im Gottesdienst. Die Bibelschule der Adventgemeinde,** Friedensauer Schriftenreihe, Reihe A – Theologie, Bd. 10, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2008, 270 S.

Von Australien bis Zypern, von Accra bis Zagreb – fast überall auf der Welt (konkreter gesagt, an über 130 000 Orten) treffen sich Woche für Woche etwa 20 Millionen Menschen zur sog. „Bibelschule", die vor dem regulären Gottesdienst stattfindet oder – wie beispielsweise in Deutschland – sogar als dessen integraler Bestandteil angesehen wird. Diese ursprünglich von der angloamerikanischen Sonntagsschulbewegung des

18. und 19. Jahrhunderts abgeleitete Einrichtung ist gewissermaßen zum Markenzeichen des adventistischen Gottesdienstes geworden.

Inhaltliche Grundlage des „Bibelschulgesprächs" ist das „Studienheft zur Bibel", das von der Kirchenleitung vierteljährlich herausgegeben und in mehrere hundert Sprachen übersetzt wird. Es ist die mit Abstand am weitesten verbreitete und am meisten gelesene Veröffentlichung der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten. Während der kommunistischen Diktatur wurden diese Studienanleitungen heimlich ins Land geschmuggelt, mühsam übersetzt, abgeschrieben, abgetippt, vervielfältigt und verbreitet. Dafür haben Frauen und Männer ihre Freiheit, ja ihr Leben riskiert.

Was hat es eigentlich auf sich mit dieser singulären Bildungseinrichtung, die aus dem adventistischen Gottesdienst kaum wegzudenken ist? Worauf beruht ihre sozialisierende Funktion, ihre pädagogische Wirkung, ihre zähe Langlebigkeit? Und auf welche theologischen bzw. pädagogischen Vorstellungen ist sie gegründet?

Es ist das Verdienst von Roland E. Fischer, diesen Fragen mit wissenschaftlicher Neugier und (selbst-)kritischem Blick nachgegangen zu sein. Dabei geht es ihm nicht um die Erhebung und Auswertung empirischer Daten oder die Entwicklung alternativer Praxismodelle, sondern um eine Antwort auf die konzeptionelle Frage: Wie ist die Bibelschule *im* Gottesdienst theologisch und pädagogisch zu verstehen?

Wie der Verfasser zeigt, ist die Bibelschule ein integraler Bestandteil adventistischer religiöser Bildungsarbeit, Ausdruck eines ganzheitlichen Bildungsverständnisses und seiner theologischen sowie pädagogischen Grundlagen. Nur so lassen sich Konzept, Entwicklung und Ziele dieser Einrichtung angemessen verstehen. Nur so findet und bewahrt sie auch ihren festen Platz im adventistischen Gottesdienst, soweit dieser als Ort interaktiven und selbstbestimmten Lernens verstanden wird. Für den Autor der vorliegenden Studie besitzt die Bibelschule Brückenfunktion zwischen religiöser Bildung und gottesdienstlichem Geschehen.

Fischers bildungstheoretische Untersuchung liefert Erkenntnisse und Ergebnisse, die innerhalb wie außerhalb seiner eigenen Freikirche Beachtung verdienen. Das Buch vermittelt ein reflektiertes Verständnis für die theologischen und liturgischen Aspekte des adventistischen Gottesdienstes im Allgemeinen sowie der Bibelschule – einer singulären, dialogisch-kommunikativen Gottesdienstform – im Besonderen.

Die Analyse der Bibelschule als einer Bildungsinstitution im Gottesdienst unter Berücksichtigung liturgiewissenschaftlicher sowie lerntheoretischer Aspekte trägt darüber hinaus zur Verhältnisbestimmung von Bildung und Gottesdienst bei.

Fischer vertritt ein religiöses Bildungsverständnis, das nicht primär der Belehrung dient, sondern die Vermittlung von Wissen und Werten dem Ziel der Entwicklung reifer Persönlichkeiten unterordnet, die auf

der Grundlage der Begegnung mit dem Wort Gottes selbständig denken und und eigenverantwortlich handeln. Für ihn ist die Bibelschule am treffendsten als ein Ort religiöser Erwachsenenbildung und als Ausdruck kommunikativen religiösen Geschehens zu verstehen.

Für alle, die in der Bibelschule als Gesprächsleiterinnen oder Gesprächsleiter tätig sind, bietet dieses Buch wertvolle Einsichten und Anregungen hinsichtlich der theologischen und pädagogischen Konzeption, sowie der didaktischen Ausrichtung und methodischen Durchführung des Bibelgesprächs. Auch ich selbst habe beim Lesen davon profitiert. Es bleibt zu wünschen, dass diese Studie zu einem besseren Verständnis und einer bewussteren Praxis des Gesprächsgottesdienstes führen wird.

Das Buch ist klar und übersichtlich gegliedert, sein Ertrag abschnittweise zusammengefasst, die Sprache flüssig und trotz der erforderlichen fachlichen Begrifflichkeit auch für Nichtakademiker gut verständlich. Ich wünsche dem Werk eine breite Leserschaft und dem ihm zugrunde liegenden Bildungskonzept die verdiente Aufmerksamkeit.

Nach vier Jahrzehnten aktiver Mitarbeit und konzeptioneller Mitgestaltung an der Institution Bibelschule – sowohl als Gesprächsleiter bzw. -teilnehmer im Gottesdienst, als Verantwortlicher und Gutachter im Arbeitskreis Bibelschule wie auch als Referent bei Schulungen für Gesprächsleiterinnen und -leiter – hat meine eigene Begeisterung für die Idee der Bibelschule keineswegs abgenommen, wenn auch im Laufe der Zeit eine gewisse Ernüchterung eingetreten ist.

Die Doktorarbeit meines Kollegen Roland E. Fischer bestärkt mich in der Hoffnung, ja Erwartung, dass der traditionsreichen Institution Bibelschule eine aussichtsreiche Zukunft bevorsteht, solange sie sich immer wieder neu auf das ihr innewohnende Potenzial besinnt und an den religiösen sowie bildungsmäßigen Bedürfnissen der Menschen orientiert. Dazu kann dieses Buch beitragen.

Rolf J. Pöhler

Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Hg.), **Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven**, Paderborn / Göttingen 2007, PB, 245 S.

Es ist sehr erfreulich zu sehen, dass in Deutschland vor einigen Jahren das bis dato wenig gepflegte Gespräch zwischen Theologen der römisch-katholischen Kirche einerseits und den verschiedenen evangelischen Freikirchen andererseits in Gang gekommen ist. Noch erfreulicher ist, dass die Referate dieser Begegnungen in Buchform publiziert und so der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Nach Symposien zum Thema Rechtfertigung sowie Taufe trafen sich römisch-katholi-

sche und freikirchliche Theologen im Februar 2006 zu einer dritten Tagung unter dem Thema „Die Bibel im Leben der Kirchen", das dem hier anzuzeigenden Band seinen Namen gab.

In mindestens zweierlei Hinsicht dürften sich hier Spannungsmomente in dieser Dialogkonstellation auftun. Da ist zum einen das tief in das freikirchliche Selbstverständnis eingeschriebene, wenn auch nicht unbedingt expliziert formulierte, so doch praktizierte Prinzip „sola scriptura", in dem das reformatorische Schriftverständnis nicht nur aufgenommen, sondern verschiedentlich sogar verschärft wurde, wenn zum Beispiel – im Unterschied zum Luthertum – das Formulieren denominationeller Bekenntnisse grundsätzlich abgelehnt wurde. Historisch gesehen wohnte auch dem freikirchlichen Ruf „sola scriptura" stets ein „antirömischer" Impuls inne.

Da ist zum anderen die freikirchliches Leben von seinen Ursprüngen her bestimmende Bibelfrömmigkeit, also das Vertrautsein und der lebendige Umgang mit der Heiligen Schrift im Leben der Christen. Hier empfand man auf freikirchlicher Seite von jeher eine besondere Ferne zu einer Kirche, durch deren Ämter- und Kirchenverständnis Kenntnis und Umgang mit der Bibel eher auf der Seite der Priester als auf der der Laien verortet wurde.

Der Band dokumentiert in seinen Einzelbeiträgen, dass es sich lohnt, nicht überlieferten Vorstellungen über die jeweils andere Seite verhaftet zu bleiben, sondern im Gespräch genau zuzuhören und nach möglichen Anschlusspunkten zu suchen. Diese bietet bereits der erste, von *Peter Lüning* stammende Beitrag zum katholischen Schriftverständnis, in dem er dafür eintritt, das – von der Bibel und der Tradition zu unterscheidende – Wort Gottes ins Verhältnis zu setzen zu einer Mehrzahl an „Bezeugungs- und Vermittlungsinstanzen", zu denen dann nach römisch-katholischem Verständnis Bibel und Tradition gleichrangig gehören. Es wäre sehr spannend gewesen zu sehen, wie sich diese Ausführungen näherhin zum Beispiel mit dem hermeneutischen Prinzip des „Wesleyanischen Quadrilateral" ins Gespräch bringen lassen, da in der methodistischen Hermeneutik Schrift, Tradition, Vernunft und Erfahrung als „Quellen und Kriterien" der theologischen Reflexion angesehen werden.

In der vorliegenden Form bildet das Buch jedoch die je für sich stehenden Referate ab, so dass die Bezugnahmen und Verhältnisbestimmungen vom Leser selber bedacht werden müssen. Vordergründig drängt sich allerdings der Eindruck auf, dass das von den Vertretern der römisch-katholischen Kirche ins Gespräch eingebrachte hermeneutische Instrumentarium mit schärferer Präzision arbeitet als das, was zum Beispiel von methodistischer Seite im Band dokumentiert wird, insofern neben wichtigen Klärungen (siehe den Beitrag von *Roland Gebauer*) hier doch eine Reihe von Fragen offen und Ambivalenzen ungeklärt bleiben. So macht es einen erheblichen Unterschied, ob Tradition, Vernunft und

Erfahrung *Kriterien* oder *Quellen* der theologischen Urteilsbildung sind; ungeklärt bleibt, was von beidem Wesley zufolge die genannten Größen sind – die im Beitrag von *Ulrike Schuler* zitierte Literatur kommt bei genauerer Lektüre in dieser Frage gerade zu keinem übereinstimmenden Urteil. Insbesondere der Beitrag zum Bibelverständnis der Pfingstkirchen erreicht nicht das den Band als Ganzes kennzeichnende Niveau an Problembewusstsein, wogegen zum Beispiel der Beitrag von *Peter Vogt* (Brüderunität) die Gefahren des Losungsgebrauchs nicht ausblendet.

Mehrere Beiträge thematisieren den Umgang mit der Bibel in freikirchlichen Gemeinden verschiedener Denominationen. Dabei wird – dem Vorurteil freikirchlicher Homogenität entgegen – eine erfrischende Vielfalt an Praktiken der Bibelerschließung deutlich, wobei für den Rezensenten v. a. die Ausführungen zum adventistischen Gesprächsgottesdienst aufschlussreich waren. Auch der Hinweis auf – wenn auch noch vorsichtige – Entwicklungen innerhalb des Adventismus in der Frage Auslegung eschatologischer Bibeltexte ist ermutigend.

Der Band schließt mit einem vorzüglichen Fazit aus der Feder von *Walter Klaiber*. Knapp und präzise wird der Gesprächsstand in der Weise dokumentiert, dass festgehalten wird, worin sich die Gesprächspartner einig und worin sie sich nicht einig sind. Damit wird der vorliegende Band auch formal zu dem, was er der Sache nach ohnehin schon ist: eine Einladung zum weitergehenden Gespräch.

Christoph Raedel

Peter Mergler, **Die Rolle des Kindes im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland. Ein Beitrag zum freikirchlichen Gemeindeaufbau mit Kindern unter Berücksichtigung des ökumenischen Kontextes**, Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 851, Verlag Peter Lang, Frankfurt u. a. 2007, 376 S.

Mergler, Pastor im Bund FeG und Gastdozent an der FTA in Gießen, promovierte mit vorliegender Arbeit an der Theologischen Universität der Protestantischen Kirche in Kampen/NL. Er untersucht, welche Rolle dem Kind in der Praxis der Freien evangelischen Gemeinden zugewiesen wird; dabei spielt der ökumenische Kontext eine wichtige Rolle. Auch die Frage nach einer zukünftigen Praxistheorie freikirchlichen Gemeindeaufbaus mit Kindern ist mit im Blick (27).

In einem ersten Abschnitt (27-57) wird dazu eine soziologische Rollentheorie entwickelt. Mergler schließt sich weitgehend dem Schema der Rollentheorie von Günter Endruweit an (so ausdrücklich 35). Grundlegend ist zunächst die Einsicht, dass die Rolle ein „Bündel explizit und/oder implizit geäußerter (primär normativ geprägter) Erwartungen" ist,

„das sich im jeweiligen Handlungsfeld an das Verhalten des Rollenträgers richtet." (38) In diesem „Erwartungsbündel" stoßen nun die Kategorien Funktion und Position seitens der Gesellschaft und die Kategorien Verhalten und Sein seitens des Einzelnen aufeinander. Diese Rollentheorie wird dann auf das Thema „Kirche" und „Kind" übertragen und mithilfe einer Grafik (50) m. E. auch sehr gut veranschaulicht. Dass die Anwendung der Rollentheorie auch von der Praktischen Theologie her legitim ist, beantwortet der Autor mit einigen kurzen Hinweisen zu Dietrich Rössler, dessen Meinung er sich anschließt (44 f.). Am Ende dieses ersten Abschnittes werden dann die Ergebnisse zusammengefasst (56 f.).

In einem zweiten Teil der Arbeit (59-158) wird die Rolle des Kindes im ökumenischen Kontext beleuchtet. Dabei werden die vier Handlungsfelder „Familiengottesdienst", „Kindergottesdienst", „Taufe" und „Abendmahl" näher untersucht. Für jedes dieser Felder stellt Mergler jeweils ein evangelisches und ein katholisches Modell vor. Dabei soll herausgearbeitet werden, welche „Funktion", „Position" und welche „ergänzenden Erwartungen" bei diesen Modellen formuliert werden und welche „Normen" diesen Kategorien zugrunde liegen. Es ist hilfreich, dass die Ergebnisse jeweils sehr übersichtlich in einem Schaubild zusammengefasst werden. Kurze historische Hinweise helfen, das jeweilige Modell bzw. die jeweilige Fragestellung in den Kontext einzuordnen. Es fällt auf, dass der Autor stets die aktuelle Diskussion berücksichtigt und die neueste Literatur eingearbeitet hat. So geht er z. B. beim Thema Kindergottesdienst auf den Plan für die Jahre 2004-2006 ein (88-95). Die verschiedenen Modelle werden in gut strukturierter Weise fair und differenziert dargestellt und analysiert. Die Ergebnisse, die der Autor gewinnt, lassen sich so sehr gut nachvollziehen.

Die ökumenischen Modelle lassen erkennen, dass die Kinder in viele Handlungsfelder mit einbezogen werden. Die Kinder werden meistens als vollgültige Partner angesehen, von denen auch die Erwachsenen viel lernen können (und sollen!). Das Kind wird als Kind und nicht als zukünftiger Erwachsener behandelt. Nur an wenigen Stellen wäre es m. E. hilfreich gewesen, bestimmte Sachverhalte noch detaillierter darzulegen. So wird beim Modell für den Kindergottesdienst des Öfteren auf „das Recht der Kinder auf Religion" (so u. a. auf S. 94) hingewiesen. Hier wäre es interessant zu erfahren, was damit gemeint ist und welches Verständnis von Religion dabei vorausgesetzt wird. Zu fragen ist aber auch, ob sich aus der soziologischen Untersuchung mit der vom Autor genannten Notwendigkeit einige der aufgezeigten Konsequenzen ergeben. Ist es z. B. folgerichtig, Kindern möglichst früh die Teilnahme am Abendmahl zu ermöglichen und ihnen „so früh wie möglich" (155) die Taufe zu gewähren. Trotzdem zeigt sich hier m. E. ein erstes wichtiges Ergebnis der vorliegenden Arbeit. Es gelingt Mergler, soziologische Fragestellungen für

die Arbeit in der Gemeinde fruchtbar zu machen und Anstöße für ein intensiveres Gespräch zwischen Soziologie und Theologie zu geben.

Auf weiteren einhundert Seiten untersucht M. dann die Rolle des Kindes in FeG; dabei werden dieselben Handlungsfelder wie im vorigen Abschnitt der Arbeit untersucht. Es zeigt sich rasch ein Problem dieser Freikirche. Oft gibt es nur wenig eigenes Material. Wenn Unterlagen vorhanden sind, so stellt sich schnell der Eindruck ein, dass es aus „pragmatischen Erwägungen heraus zusammengestellt" (167) wurde und oft der methodischen Reflexion entbehrt. Beim Abschnitt zur Sonntagsschularbeit wäre es hilfreich gewesen zu erfahren, wie stark das Programm „Miteinander Gott entdecken" in den Gemeinden rezipiert wird. Es ist mein Eindruck, dass gerade in den jüngeren Gemeinden (aber nicht nur dort) die Materialien von Willow Creek bzw. die Bücher mit einem brüdergemeindlichen Hintergrund viel eher Verwendung finden als die vom Bund FeG mit verantworteten Unterlagen.

M. arbeitet in diesem Teil seiner Arbeit heraus, dass die Rolle des Kindes ganz stark von der Haltung „es ist noch nicht so weit" geprägt ist. Er spricht davon, dass „die Sicht des Kindes im BFeG vor allem defizitärer Art" (219) ist. Das klingt hart, aber es führt vor Augen, dass trotz allen Engagements und aller Wertschätzung der Kinder in FeG, von der der Autor auch zu berichten weiß, in der Regel immer noch gilt: Erst wenn das Kind groß ist, kann es wirklich glauben und zur Gemeinde gehören.

In der „Interpretation der ermittelten Praxis" (220 ff.) zeigen sich dann Ansätze, die zum weiteren Gespräch geradezu herausfordern. Der Autor plädiert dafür, dass Kinder viel früher als bisher durch eine Mitgliedschaft in die Gemeinde integriert werden können (230). In einem späteren Abschnitt („Kritische Konfrontation von Theorie und Praxis im BFeG mit normativen Theorien und Erarbeitung von Bausteinen zur Entwicklung einer Praxistheorie", 259-328) werden dann weitere Konsequenzen deutlich. M. spricht sich dafür aus, dass die im BFeG praktizierte Kindersegnung als Element christlicher Initiation anzusehen ist. M. greift in seiner Argumentation auf den Dialog zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und der Europäischen Baptistischen Föderation zurück. Verfolge man diesen Ansatz konsequent weiter, so ließe sich auch eine Teilnahme von Kindern am Abendmahl vor ihrer Taufe theologisch begründen. Mit der Segnung des Kindes könne auch die Aufnahme in die Ortsgemeinde verbunden sein (319). Zudem müsse man dann auch über verschiedene „ekklesiologische Zugehörigkeitsmodelle" (300 f.) nachdenken und eigentlich das bisher vertretene überdenken. Mit Rückgriff auf eine Arbeit von Peter Müller (In der Mitte der Gemeinde, Neukirchen-Vluyn 1992) und vor allem 1.Kor 7,14 geht der Autor in diesem Zusammenhang davon aus, dass Kinder heilig seien, wenn mindestens ein Elternteil gläubig ist. „Aus diesem Heilig-Sein resultiert ihr Platz in der ‚Mitte der Gemeinde' und somit ihre Zugehörigkeit zur Ge-

meinde..." (307). Dass einigen dieser Anliegen und Schlussfolgerungen aus den Reihen der FeG widersprochen wurde (so ausdrücklich S. 298, FN 149), lässt erahnen, dass sich hier eine Diskussion abzeichnet, die für die Freien evangelischen Gemeinden – aber nicht nur für sie –weitreichende Konsequenzen mit sich bringen könnte, geht es doch m. E. an nicht wenigen Punkten um das Selbstverständnis des BFeG.

Es taucht aber noch einmal das grundlegende Problem auf, wie soziologische und theologische Fragstellungen aufeinander bezogen sind. Zwei sehr unterschiedliche kurze Fragen mögen das verdeutlichen. Einerseits: Welche Konsequenzen sind – vielleicht sogar notwendigerweise – für die Gestaltung des Gemeindelebens und für den Umgang mit den Kindern zu ziehen, wenn man z. B. beim Glaubens- oder auch beim Tauf- und Abendmahlsverständnis theologisch zu einem anderen Urteil als der Autor kommt? Andererseits: Wo können Ergebnisse aus der soziologischen Forschung hilfreich sein, den bisherigen Weg kritisch zu reflektieren und Veränderungen vorzunehmen?

Wenn der Autor hin und wieder mit Recht darauf hinweist, dass häufig im BFeG aus einer Position der Abgrenzung heraus argumentiert und gehandelt wird, und daher eine gründliche Reflexion der Thematik anmahnt, so ist ihm ausdrücklich beizupflichten. Zugleich ist mit der vorliegenden Arbeit auch ein erster wichtiger Schritt getan. Es ist zu hoffen, dass diese wichtige Untersuchung die ihr zustehende Beachtung findet.

Michael Schröder

Harald Beutel, **Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen. Eine Studie zur Diakonie der Erweckungsbewegung.** Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 2007, mit Personenregister, 320 S.

Unser Vereinsmitglied, der aus einer Freien evangelischen Gemeinde kommende, bei den Mennoniten auf dem Bienenberg zeitweise lehrende und schließlich in einer baptistischen Gemeinde beheimatete Harald Beutel, hat eine in mehrfacher Hinsicht die Freikirchen herausfordernde Studie vorgelegt. Der Leser wird bald merken, wie die im Aufbau und in der Entfaltung klar strukturierte Arbeit das Thema ihres eigenen Titels weit überschreitet.

In der Disssertation (Heidelberg) werden in neun Kapiteln Fragen der hoch interessanten, auf dem Kontinent bisher viel zu wenig beachteten angelsächsischen *covenanting tradition* entfaltet, die für die spätere ökumenische Entwicklung bedeutsam wurde, ja sie vielleicht erst ermöglichte. Natürlich wird das einflussreiche Wirken von Thomas Chalmers (1780-1847), seine Theologie und seine Biographie miteinander verbun-

den. Sein Konzept der diakonischen Gemeinde wird im Kontext seiner kirchlichen und gesellschaftlichen Umstände vorgestellt. Schließlich wird im letzten Kapitel seine bisher nicht erforschte Wirkungsgeschichte in Deutschland skizziert. Dazu werden das staatliche Wuppertaler System der Armenfürsorge und die vorher aufgezeigten Einflüsse Chalmers auf Johann H. Wichern ins Blickfeld gerückt.

Die durch den Titel so deutlich herausgehobene Bedeutung Chalmers „für die Freikirchen" ist mehr angedeutet als diskutiert, wenn die Freikirchen *in Deutschland* im Blick gelegen haben. Chalmers Vorstellungen einer diakonischen Gemeinde setzen eine verbindliche ökumenische Partnerschaft voraus, die die Ebene der Lokalgemeinde weit überschreitet. Zwar spielt die „Lokalität" in der Untersuchung immer wieder eine Rolle. Aber schränkt im deutschen Verständnis die Betonung der Ortsgemeinde im Independentismus nicht eine über die Ortsgemeinde hinausgehende Verbindlichkeit die an Chalmers aufgezeigten Möglichkeiten ein? Oder will Beutel mit seiner Studie anregen, über den Charakter der Verbindlichkeit in „Arbeitsgemeinschaft", wie bei den Mennoniten, oder über die Gemeinschaft von „Bünden" hinaus eine Diskussion neu in Gang bringen? Der Baptist Uwe Swarat hatte 2001 die theologisch bedeutsame Frage aufgeworfen ob der „Gemeindebund mehr als ein Zweckverband" ist. Hier wären, wenn Chalmers wirksam werden soll, theologische Klärungen über die Rolle der Bünde und Arbeitsgemeinschaften in Verbindung mit den autonomen Gemeinden notwendig.

Der Leser muss sich fragen: Welche zwischenkirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen haben es Chalmers neben den theologischen ermöglicht, seinen interessanten Typ der Nachbarschaftsdiakonie zu entwickeln? Haben die Freikirchen unter dem damaligen Druck der Staatskirchen überhaupt ansatzweise die Möglichkeit gehabt, für ein vergleichbares diakonisches Wirken den Grund zu legen? Dazu ist die Dissertation von Astrid Giebel, *Glaube der in der Liebe tätig ist* (2000) aufschlussreich. Vielleicht gibt die freikirchliche Geschichte in Deutschland die Möglichkeit, völlig andere Aspekte der Diakonie zu entdecken, als sie normalerweise in den *Geschichte(n) der Diakonie und der Inneren Mission in der Neuzeit* (E. Beyreuther, ^{3}1983) Beachtung finden, nämlich das Leiden mit gesellschaftlich Diskriminierten, die Erfahrung und Solidarität des Entwürdigtwerdens durch den Verlust der Bürgerrechte, das Einsitzen in Gefängnissen zusammen mit solchen, die moralisch verwerfliche Handlungen begangen haben, das Widersprechen bei Gerichten und das Handeln gegen die üblichen Normen, das Ausgewiesenwerden als Ausländer, der Kampf um politische Anerkennung, die Eingaben an staatliche und kirchliche Stellen, die Unterschriftsammlungen zum Zwecke des Erreichens dieser politischen Ziele. Die Mennoniten haben besondere Erfahrungen als zwangsweise „wanderndes Gottesvolk" nach reichlichem Martyrium gemacht (D. G. Lichdi, *Die Menno-*

niten in Geschichte und Gegenwart). Es wäre wünschenswert, hier anknüpfend eine gesellschaftsbezogene Sozialtheologie für unsere Zeit zu entwickeln.

Zurück zu Thomas Chalmers, dessen Verdienste unbestritten sind und darum einer Würdigung, wie sie Harald Beutel anbietet, verdient. In der knappen Darlegung des letzten Kapitels über *die Bedeutung für die Freikirchen*, auf das die Studie hinzielt, wäre es hilfreich gewesen, zwei freikirchliche Stränge in Deutschland zu unterscheiden. Einerseits den *kongregationalistischen*, der unter schottischem Einfluss entstand und der mit der *calvinistischen Tradition* verbunden ist – man denke an Johann G. Oncken und seine schottische Vorgeschichte, aber auch an Hermann Heinrich Grafe und dessen Erfahrungen im weiten Umfeld des aus Schottland beeinflussten Genfer Réveil. Andererseits an den *methodistischen*, der in deutlicher Abgrenzung gegenüber dem Calvinismus in der wesleyanisch-arminianischen Tradition theologisch anders orientiert ist und strukturell nicht die *Ortsgemeinde*, sondern die verbindliche Gemeinschaft in der *Weltkirche* organisiert. Für die „Sozialtheologie" gilt, dass der nachhaltige Impuls, der von John Wesley (1703-1791) ausging, bis heute lebendig und wirksam blieb.

Es ist erstaunlich, dass der Autor nicht auf die grundlegenden Arbeiten von Manfred Marquardt (*Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys*, 1977 und 19862) und von Vilém Schneeberger (*Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley*, 1974) gestoßen ist. Ein Bedenken der unterschiedlichen *theologischen* Traditionen in den Freikirchen scheint gerade im Blick auf die Fragen nach der sozialethischen Verankerung notwendig. War für Chalmers und die sich aus seiner Inspiration folgende diakonische Arbeit die Theologie des *Reiches Gottes* ein zentraler Ansatz (107 ff.), so muss man in den Kirchen der methodistischen Tradition doch den Schwerpunkt auf die *soziale Heiligung* (John Wesleys Themen von der „Heiligung des *Lebens*" neben der „Heiligung des Herzens") legen, auch wenn in dem heutigen weltweiten *Sozialen Bekenntnis* und den ausführlichen *Sozialen Grundsätzen* über Rauschenbergs Social-Gospel-Theologie auch die Linie des Reiches Gottes wirksam geworden ist.

Die gründliche und umfassende Studie von Harald Beutel ist ungemein anregend und herausfordernd. Sie vermittelt viel mehr, als der Titel vermuten lässt. Allein die Auseinandersetzung mit der angelsächsischen Föderaltheologie mit ihrer puritanischen, kongregationalistischen und baptistischen Tradition nimmt nicht nur Themen wie das Verhältnis von Kirche und Staat, sowie Gewissen- und Religionsfreiheit auf. Sie zeigt ihre Auswirkung auf die Entwicklung der frühen westlichen Demokratien. Es wäre zu bemerken, wie das „Bundesdenken" mit der personalen Verantwortlichkeit des Einzelnen eben nicht nur die independenten Freikirchen unseres Landes beeinflusst hat, sondern auch anderen frühökumeni-

schen Gemeinschaften die Möglichkeit zur Zusammenarbeit ohne kirchenamtliche Erklärungen eröffnet hat. Ich denke zuerst an die individuelle Bundesgemeinschaft der Evangelischen Allianz, die Thomas Chalmers allerdings in ihrem individuell ausgerichteten Einheitsverständnis nicht weit genug gegangen ist; weiter an die Entstehung des Christlichen Sänger*bundes* (1879), des Freikirchlichen Sonntagsschul*bundes* (1891), des *Bundes* freikirchlicher Prediger in Berlin und Umgegend (1907), aus dem als weitere „Bundesgemeinschaften" der Hauptausschuss Evangelischer Freikirchen (1916) und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF, 1926) hervorgingen, die eine Vorgeschichte in der Bildung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK, 1948) war. Das grundlegende Strukturelement für diese Entwicklung ist die (für die Anfangszeit) angemessene Bundesgemeinschaft aus den Wurzeln der von Harald Beutel überzeugend entfalteten angelsächsischen Föderaltheologie des 16. und 17. Jahrhunderts (27-53).

Dieser Aspekt zeigt, wie die Arbeit über das im Titel genannte Thema hinaus für die theologische Debatte und die Einsicht auf das jeweils eigene Selbstverständnis der (Frei-) Kirchen einwirken und eigene geschichtliche Entwicklungen erklären kann. Das Buch verdient über den Bereich der Freikirchen hinaus aufmerksame Beachtung, kreative Leserinnen und Leser *sowie* willige Diskutanten und Diskutantinnen.

Karl Heinz Voigt

Martin Friedrich, **Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert**. Vandenhoek & Ruprecht (UTB 2789), Göttingen 2006, 293 S.

In vier Kapiteln entfaltet der Studiensekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE – früher Leuenberger Konkordie) länder- und konfessionsübergreifend die Geschichte der Kirchen im 19. Jahrhundert in einer Weise, die der ökumenischen Entwicklung im europäischen Horizont gerecht wird. Grundlage ist das „präludierende Grunddatum der Geschichte des 19. Jahrhunderts" (15), die „Französische Revolution als fundamentale Herausforderung" (15-30). Danach folgen drei „Querschnitte" durch das 19. Jahrhundert, in denen die Antworten der Kirchen auf die (1.) politischen (31-138), (2.) kulturellen (139-223) und (3.) sozialen Herausforderungen (224-277) kenntnisreich und komprimiert entfaltet werden. Die Unterabschnitte jedes dieser drei Kapitel sind unter Bezugnahme auf markante Daten und herausragende Entwicklungen chronologisch geordnet. Dieser Rahmen erleichtert es dem Leser, einzelne Aspekte der reichen Geschichte der Kirchen auch über die beigegebenen Register gezielt wieder aufzufinden.

Für freikirchliche Leser sind drei Beobachungen festzuhalten, die für eine knappe Einführung, wie sie die UTB-Reihe geben will, bemerkenswert sind. Erstens: In ganz unterschiedlichen Bezügen wird das Thema Staat und Kirche erörtert. Zweitens: Die Fragen von Religions-, Gewissens- und Glaubensfreiheit werden in ihren verschiedenen Kontexten berührt. Drittens entwickelt Friedrich, ohne es in dieser Reihe im Einzelnen entfalten zu können, die Geschichte der Kirchen im 19. Jahrhundert von der These her, es sei die „Epoche der Kirchwerdung" (12). Das gibt dem Buch für die ekklesiologisch interessierten Freikirchler eine interessante Note, abgesehen davon, dass die Rolle der traditionellen Kirchen und ihres Selbstverständnisses im 19. Jahrhundert für die Anfänge des Freikirchentums in Deutschland noch besser zu erforschen ist. Insofern wäre ein weiteres Kapitel: Die Kirchen vor den Herausforderungen neuer (freikirchlicher) Kirchenbildungen und durch sie transportierter angelsächsischer theologischer Fragestellungen, höchst interessant gewesen.

Das hilfreiche Buch mit seiner gerafften Übersicht ist für jeden, der sich für die Herausforderungen an die Kirchen und deren Suche nach Antworten interessiert, aufschlussreich und trotz seiner gerafften Kürze gut zu lesen.

Karl Heinz Voigt

Christoph Raedel (Hg.), **Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, Theologische und hymnologische Beiträge**. Reutlinger Theologische Studien Bd. 2, Edition Ruprecht, Göttingen 2007, 260 S.

Dieser vorgelegte Sammelband, der sich mit dem Phänomen des Charismatischen innerhalb der Evangelisch-methodistischen Kirche beschäftigt, ist durch seine gelungene Anlage ein vielseitiger Beitrag zur Diskussion. Vier „Historische Beiträge" beschäftigen sich ausschließlich mit zeitgeschichtlichen Fragen. Zuerst legt der seinerzeit die aufsichtführende Bischof in der BRD, *Walter Klaiber*, dessen Prinzip der ‚Kirchenleitung durch Schriftauslegung' hier eine besondere Relevanz bekommt, seinen Weg mit der charismatischen Bewegung offen. Die weiteren drei zeitgeschichtlich „Historischen Beiträge" zeigen die verschiedenen Entwicklungen in der BRD (*Reiner Dauner*) und die unterschiedliche Einschätzung dieser Bewegung innerhalb der EmK in der früheren DDR (*Dieter Weigel* und *Thomas Röder*). Besonders zwei dieser Kapitel werfen die Frage auf, was die methodistischen Kirchen aus ihren früheren charismatischen Erfahrungen in die kirchenübergreifende Gesamtbewegung eingebracht oder wenigstens innerhalb der eigenen Gemeinden fruchtbar gemacht haben. Wahrscheinlich hat keine andere Kirche, schon gar nicht als gesamte Kirche, so reiche charismatische Erfahrungen (wenn sie seinerzeit

auch nicht als solche bezeichnet wurden), wie die methodistische. Ich denke dabei nicht nur an die Rolle, die sog. Laien im geistlichen Vollzug des Gemeindelebens spielen konnten und bis in den Gottesdienst hinein über Predigten hinaus mit Zeugnissen, Beträgen der „Ermahner" nach den Predigten und Gebeten spielten, sondern vor allem an die damaligen „Klassen" mit ihrem ursprünglich reichen charismatischen Leben. Durch diese vielfachen Erfahrungen in den Gemeinden ist die methodistische Kirche von heute vermutlich die einzige, die auch Erfahrungen mit Nachwirkungen von charismatischem Gemeindeleben hat. Diese bis heute nachwirkenden Erfahrungen, die verwurzelt sind in dem Versuch, das geistliche (geistgewirkte, charismatische) Leben zu *tradieren* und dabei Verhärtung und Formalisierung als Vergesetzlichung in Kauf nahm, scheinen weder von der charismatischen Bewegung innerhalb der EmK aufgearbeitet, noch im Sinne prophetischer Vermittlung mit denen, durch die man nun selber neu angeregt wurde, geteilt worden zu sein. Dieses kann in der Selbstdarstellung der gegenwärtigen charismatischen Kreise innerhalb der EmK die Frage aufwerfen, in wieweit die Verantwortlichen (und in charismatischen Bewegungen spielt die Frage der sog. „Leiterschaft" nicht nur seelsorgerlich und gottesdienstlich, sondern auch in theologischer und gesamtverantwortlicher Kybernetik eine enorme Rolle) nur ein geringes Maß an selbständiger theologischer und historischer Arbeit in die pastoral-theologische Verantwortung investiert haben. Freilich ist dieses auch eine Frage an die Gesamtkirche, inwieweit sie sich theologisch auf die aktuellen Fragestellungen eingelassen hat. Allgemein kann man aus historischer Perspektive sagen: Was die neuen charismatischen Bewegungen noch vor sich haben können, hat die methodistische Kirche als schmerzliche Erfahrung hinter sich, wenn sie nicht noch an ihren Nachwirkungen leidet.

Darum sind für die selbstkritische geistliche Auseinandersetzung mit den immer noch aktuellen Fragen zwei Beiträge des Bandes von großem Wert, weil hier sowohl theologische wie historisch unverzichtbare Nach-Denkanstöße bereitgestellt werden. *Roland Gebauer* zeigt fundamentale Grundlinien des neutestamentlichen Zeugnisses vom Heiligen Geist und den Geistesgaben unter dem Thema „Gottes wirksame Gegenwart" auf. Diese Linie wird mit viel Sachkenntnis und großer Offenheit von *Christoph Raedel* fortgeführt. Er arbeitet die frühmethodistischen Erfahrungen und theologischen Positionierungen heraus und verbindet sie mit der gegenwärtigen Fragestellung. Dabei ist er sich dessen gewiss, dass „die [heutige] charismatische Bewegung die methodistische Identität bereichern" kann (181, 189). Raedel erarbeitet, wie „methodistische Identität und charismatische Bewegung ... unterschiedliche, jedoch einander nicht ausschließende, sondern ergänzende Schwerpunkte" setzen (188). Damit hat er nicht nur den charismatischen methodistischen Gemeinden und

Gruppen, die nicht einfach einer vielleicht sogar erfolgversprechenden Zeitwelle folgen wollen, sowie ihren in besonderer Verantwortung stehenden „Leitern", einen wichtigen Dienst getan, sondern der gesamten EmK in Deutschland und der Schweiz und, wenn die Verantwortlichen es denn über die EmK hinaus vermitteln, der charismatischen Bewegung in Deutschland insgesamt.

Hinter den theologischen Grundsatzbeiträgen stehen andere deutlich zurück. Trotzdem ist der Beitrag von *James K. Steven* hilfreich, weil er eine enge Verbindung zwischen dem Liedgut von Methodismus und charismatischer Bewegung konstatiert. Er geht dabei auch auf die Rolle des Singens in den Gottesdiensten und Gemeinden ein und wirft aus seiner Sicht auch die Frage auf, ob es genügt, „dem Schöpfer und Erlöser der Welt Lob zu singen, ohne das Leben und die Erfahrung in der Welt anzusprechen" (84), um nur eine der Fragen aus seinen Schlussfolgerungen aufzugreifen. *Joachim Georg* hat in seinem hymnologischen Beitrag „Gottes Spuren festgestellt". Nach meiner Meinung hätte es seinem Beitrag mehr Gewicht gegeben, wenn er die Spurensuche etwas weiter und offener angelegt hätte.

Zwei Berichte aus Gemeinden und ein Dokument der weltweiten Kirche zum Phänomen der charismatischen Bewegung schließen das Dokument ab.

Es ist sehr zu begrüßen, dass die eigenständige Reflexion über dieses bedeutende Phänomen innerhalb der Evangelisch-methodistischen Kirche eingesetzt hat. Allein die Beiträge von Roland Gebauer und Christoph Raedel machen den Band für die Fortführung der Diskussion innerhalb und außerhalb der EmK unverzichtbar. Wer sich mit der Entwicklung und weiteren Ausgestaltung der charismatischen Bewegung befasst, wird diesen Band nicht ohne Gewinn aus der Hand legen. Freilich darf er nicht den Eindruck vermitteln, als sei diese Bewegung mit der gesamten Kirche gleichzusetzen. Um das vielschichtige Bild der EmK nicht aus dem Blick zu verlieren, werden die Herausgeber dieser Reihe ihrer kirchlichen Mit-Leiterschaft gerecht, wenn sie auch andere Aspekte wie z. B. das sozialdiakonische Engagement, die ökumenische Verpflichtung, die für unsere Zeit dringende Frage nach der missionarischen Existenz wie nach dem missionarischen Gemeindeaufbau einplanen.

Karl Heinz Voigt

Alfred Rauhaus, **Kleine Kirchenkunde. Reformierte Kirchen von innen und von außen**. Göttingen 2007, 148 S.

Der Begriff „Kirchenkunde" hat sich gewandelt. Vor hundert Jahren erschien eine Reihe mit sieben Bänden unter dm Titel: „Evangelische Kirchenkunde", die Einblick „in das kirchliche Leben der deutschen evange-

lischen Landeskirchen" gab. Inzwischen ist die „Kirchenkunde" die Kenntnis über die Kirchen*bauten*, in denen sich Gemeinden versammeln. Alfred Rauhaus geht mit seinen Lesern durch Kirchengebäude der reformierten Tradition. Nacheinander erklärt er das Haus, den Turm, Hahn oder Schwan auf seiner Spitze, die Gemeinschaft am Tisch, denn einen „Altar" gibt es nicht, die Kanzel, den Klingelbeutel, brennende Kerzen, heilige Geräte und vieles andere mehr. In 38 kleinen, übersichtlich angeordneten Kapiteln wird knapp und verständlich Auskunft gegeben. Sie zeigen, wie Form und Gestalt von Inhalten her geprägt sind. Theologie hat gleichsam eine Gestalt. Ein schönes Büchlein, das man gerne Fragenden in die Hand gibt. Es folgt dem Trend, Kirchengebäude zu entdecken. Ich selber nutze „Kirchenführungen" als eine moderne Art der Evangelisation. – Vielleicht sollte es auch eine „Kirchenkunde für Kirchen, Kapellen, Gemeindehäuser, Friedhöfe der Freikirchen, – verbunden mit Festen und Feiern" geben. Es könnte weiter helfen, alte Vorurteile abzubauen.

Karl Heinz Voigt

Manfred Sitzmann u. a., **Basiswissen Kirchengeschichte. Daten, Fakten, Zusammenhänge von den Anfängen bis heute**. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen / R. Brockhaus, Wuppertal 2007, DVD-Box.

Für die heutige Generation der Studierenden ist der Zugang zum Basiswissen im Fach Kirchengeschichte in dieser medialen Form attraktiv. In zehn Kapiteln ist die Kirchengeschichte von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert „abfragbar". Unterkapitel wie Einzelthemen, Begriffe, Theologiegeschichte, Geografie und Chronologie, Hauptlinien bis hin zu Prüfungsthemen können direkt „angezapft" werden. Ein Personenlexikon gibt in knappster Weise Auskunft über viele Personen. Die Texte stützen sich auf drei im Druck erschienene Studienbücher.

Untersucht man die zugänglichen Texte, dann spielen die Freikirchen im 19. Jahrhundert fast keine Rolle. Zwar kann man den Baptisten Johann Gerhard Oncken und den Methodisten Ludwig S. Jacoby aufrufen und bekommt Kurzinformationen, auch John und Charles Wesley (mit einer falschen Melodie-Angabe für das Ev. Gesangbuch, wo die Melodie nicht von Charles, sondern von seinem Enkel Samuel Sebastian zu finden ist) dürfen in einem Basiswissen nicht fehlen, aber der Einfluss der angelsächsischen Theologie und das Einwirken der entstehenden Freikirchen auf die Entwicklungen in Deutschland, z. B. der Gemeinschaftsbewegung und der Reaktionen der Landeskirchen, sind noch nicht entdeckt und darum auch nicht bei den „Basis-Informanten" verarbeitet.

Aus freikirchlicher Perspektive gibt die DVD Studierenden eine Hilfe für die allgemeine Kirchengeschichte, wesentlich in territorialkirchlicher Beschränkung, die die internationalen Impulse (z. B. die Bibel- und Missionsgesellschaften) noch nicht aufgenommen hat. Für die nationale Ökumene ist enttäuschend, dass die seit 1945 eingetretenen Entwicklungen die akademische Ebene noch nicht erreicht haben. Dass der freikirchennahe R. Brockhaus-Verlag Mitherausgeber ist, hat für die Inhalte keine Bedeutung gewonnen.

Karl Heinz Voigt

Lothar Weiß, **Religions- und Konfessionsgemeinschaften seit 1871. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande**, Beiheft VIII/1, Bonn 2007, 84 S. DIN-A4, mit 19 tabellarischen Übersichten. Dazu Karte: Religions- und Konfessionsgemeinschaften seit 1871 mit vier Übersichten. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, hg. v. *Franz Irsigler*.

Lothar Weiß, Mitglied unseres Vereins, hat mit dieser Arbeit eine Übersicht vorgelegt, die die Struktur und Entwicklung der Religionen seit der Reichsgründung 1871 in Etappen schrittweise aufbereitet. In vier kartographischen Übersichten kann man unterschiedliche Entwicklungslinien auch optisch verfolgen. Die Schritte werden an amtlichen statistischen Daten, die durch den Staat erhoben wurden, erfasst. Grundlage bilden die Jahren 1871 (Reichsgründung), 1925 (Mitte der Weimarer Republik), 1961 (Nachkriegszeit) und 1987 (Vorwendezeit). In einigen Bereichen muss das zur Verfügung stehende statistische Material an die Grenzen stoßen, wenn es z. B. um die heutigen kleineren Kirchen geht. Bei der Erfassung der Mitglieder der Freikirchen zur Zeit des Kaiserreichs hielten manche Freikirchler gleichzeitig die Mitgliedschaft in einer Landeskirche aufrecht (sog. Doppelmitgliedschaft), um ihre bürgerliche Rechte nicht zu verlieren (vgl. meinen Aufsatz in diesem Jahrbuch „Der Weg zur ersten Vereinbarung zwischen einer Landskirche und einer Freikirche" [in Württemberg 1928]).[1]

In dem von Lothar Weiß erarbeiteten Handbuch mit Erläuterungen zur Karte gelingt es dem Verfasser, gerade hinsichtlich der wachsenden religiösen Vielfalt der christlichen „Konfessionen" nach der Überwindung der Grundlagen aus dem Westfälschen Frieden von 1648 und der zunehmenden Zahl von Weltreligionen mit ihren unterschiedlichen „Konfessions-Unterteilungen" eine sachgerechte, neutrale Sprache zu finden. Die die christlichen Kirchen betreffenden geschichtlichen Erläuterungen der

[1] Wenn es zur Verwirklichung eines entsprechenden Projektes über Minderheitenkirchen kommt, ist es ratsam, auch die kirchlichen Statistiken zu nutzen.

in den vier Phasen sich entwickelnden Tendenzen sind auch wegen ihrer äußersten Komprimiertheit und Konzentration als gelungen zu bezeichnen. Sie dienen der Interpretation und scheuen nicht davor zurück, Wertungen als Konsequenzen aus den gewonnenen Einsichten zu formulieren.

Der vielschichtige gesellschaftlichen Wandel seit der Reichsgründung hat die Religions- und Konfessionsstatik in verschiedener Hinsicht beeinflusst: vor allem durch die innerdeutschen Wanderungsbewegungen (nach 1945), durch die Internationalisierung der Lebensbezüge, zuerst ausländische Soldaten mit ihren Familien nach 1945, dann Gastarbeiter aus Ländern unterschiedlicher Konfession (Orthodoxie) und Relgion (Islam) und durch eine Liberalisierung in der öffentlichen Meinung. Daraus folgt auch die Lockerung früher für undenkbar gehaltener Bindungen an eine bestimmte christliche Konfession – was den Konfessionswechsel erleichtert – oder an die Kirche überhaupt. Alle Kirchen stehen vor der Aufgabe, alte Bilder ihres Selbstverständnisses in einem freiheitlich demokratischen Rechtsstaat zu überprüfen (Religionsfreiheit!), neue Formen der innerkirchlich-ökumenischen Dialogs und des Verhaltens gegenüber anderen Religionen zu entwickeln. Theologisch fundierte Gespräche sind nicht nur zwischen den Konfessionen angesagt (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen), sondern auch die notwenigen Dialoge mit Vertretern anderer Religionen in ihren für uns ungewohnten Struktur- und Organisationsformen. Dieses ist ein Erfordernis auf allen Ebenen, d. h. sowohl örtliche wie regionale und „Spitzenbegegnungen" sind bilateral und multilateral auf Bundesebene auch gesellschaftlich notwendig.

Lothar Weiß legt eine Arbeit mit nüchterner Aussagekraft und eigenen Bewertungen in einer gut lesbaren Sprache vor. Er wirft damit unausgesprochen für alle christlichen Konfessionen und Denominationen die Frage auf: Wie gestaltet sich missionarische Existenz angesichts des rasanten und tiefgreifenden Wandels unserer Gesellschaft?

Karl Heinz Voigt

Charles Wesley, **Die Predigten. Deutsche Ausgabe / Deutsche Auswahlausgabe.** Übersetzt und herausgegeben von *Martin E. Brose* mit einem Vorwort von Walter Klaiber, Edition Ruprecht, 2007, 141 S.

Man kann der *Edition Ruprecht* dazu gratulieren, dass es ihr gelungen ist, den wohl besten Charles Wesley-Kenner in Deutschland für die sachgemäße Übersetzung und Herausgabe einer bebilderten Ausgabe von Predigten des bedeutendsten methodistischen Liederdichters Charles Wesley (1707-1788) zu gewinnen. Mit seinen über die Freude des Heils und die Zuversicht des Glaubens erfüllten Liedern war er eine theologisch prägende Gestalt in der entstehenden methodistischen Kirche. Mit seinem

Liedgut erreichte er gleichzeitig Herz und Verstand und prägte mit ihnen die für den Methodismus typischen theologischen Akzente in das Gedächtnis der Gemeinden ein. Die gesungene Theologie konnte auch die einfachsten Menschen des 18. Jahrhunderts in England erreichen. Seine Lieder sind bis heute weltweit in fast allen Konfessionen gesungen, von den eucharistischen Liedern im Katholizismus bis hin zu seinen Glaubens- und Erweckungsliedern in den evangelistischen Bewegungen.

Dass nun im Jahr seines 300. Geburtstags auch sieben ausgewählte Predigten in deutscher Übersetzung vorgelegt wurden, ist eine begrüßenswerte Bereicherung. Sie ermöglicht es, die Korrespondenz zwischen seinen Liedern und seinen Predigten in theologischer Hinsicht weiter zu erschließen. Dadurch wird der Zugang zu früher missionarischer Verkündigung im britischen Methodismus weiter ermöglicht. Das ist auf dem Kontinent besonders wichtig, weil hier bis heute ein durch die frühere Polemik verzerrtes und vereinfachtes Bild der methodistischen Predigt festgehalten wird. Es ist zu wünschen, dass neben einzelnen Predigtlesern viele Bibliotheken diesen Predigtband in ihren Bestand aufnehmen, damit im ökumenischen Zeitalter eine offene und weiterführende Auseinandersetzung erfolgen kann, die sowohl im theologischen Bereich wie in der Hymnologie vielversprechend ist. Das ist auch im Hinblick auf das Singen von Liedern aus der Ökumene in neu zu gestaltenden Gesangbüchern der Kirchen notwendig. Im Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche von 2002 werden 22 fast alle neu ins Deutsche übersetzte Charles Wesley Lieder angeboten.

Martin Brose eröffnet den Zugang zum „Sänger des Methodismus" im Anhang des Buches, wenn er dort knapp und übersichtlich über den Theologen und Prediger Charles Wesley informiert und dabei aus den Ergebnissen der internationalen und ökumenischen Forschung schöpft (115-131). Eine Auswahlbibliographie (135 f.) und ein äußerst reichhaltiges Bibelstellenregister (137-141) sind dem Buch beigegeben.

Für diese wichtige Publikation hätte sich der Leser gerne eine etwas größere Schrift gewünscht. Der Kenner der Geschichte des britischen Methodismus im 18. Jahrhundert wird sich durch das Bild auf dem festen Umschlag nicht irritieren lassen. Das Umschlagbild kann die unter den Brüdern Wesley beginnende Hinwendung zu den Massen nicht einfangen, die wegen der großen Zuhörerschaften nur in Freiversammlungen möglich (vgl. Bild S. 126) und die durch Störungen, Proteste und Widerspruch teilweise recht lebhaft waren. Die dort von Fritz Mackensen festgehaltene Predigtsituation vor Moorbauern im Teufelsmoor bei Worpswede vermittelt eine andere Atmosphäre als Charles und John Wesleys Predigten vor Bergleuten, die aus den Bergwerken kamen, und vor Industriearbeitern, die auf dem Heimweg aus den Fabriken stehen blieben, um eine Predigt zu hören. Das mindert aber den Wert des Buches für den, der nach Grundthemen methodistischer Theologie fragt, in keiner

Weise. – Vielleicht wäre es für den deutschen Leser hilfreich gewesen, die Formulierungen „unsere vorzügliche Kirche“ (48), „unsere Kirche“ (52) und „unsere erhabene Kirche“ (96) zu erläutern, denn der Prediger meint nicht etwa die methodistische, sondern die anglikanische Kirche, in der er als Priester bis zu seinem Lebensende mit Respekt wirkte.

Karl Heinz Voigt

Athanasios Basdekis, **Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente-Erklärungen-Berichte 1900-2006**. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. / Bonifatius Verlag, Paderborn 2006, 920 S.

Durch die Diskussionen über die Mitarbeit der Orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen (s. Abschlussbericht der Sonderkommission 2002) hat die Frage nach dem Verhältnis der Orthodoxie zur Ökumene eine neue und verstärkte Beachtung gefunden. Die spezifisch orthodoxe Sicht mit ihren eigenen theologischen Akzenten und Anliegen wurde weiten Kreisen wieder neu deutlich und bewusst.

Der vorliegende, vom langjährigen Orthodoxen Referenten in der Ökumenischen Centrale, Athanasios Basdekis, erstellte Band ist eine umfassende und höchst informative Sammlung von Texten und Verlautbarungen aus dem Bereich der Orthodoxen Kirche zu Themen und Grundfragen der Ökumene. Die Texte umfassen den Zeitraum der letzten hundert Jahre (1900-2006) und lassen sowohl die durchgängigen Grundlinien als auch die Aufnahme ökumenischer Diskussionen und die orthodoxe Beteiligung daran erkennen. Die Sammlung besteht aus Quellen von unterschiedlichem Profil und Charakter. Verlautbarungen mit einem gesamtorthodoxen Geltungsanspruch (Beschlussvorlagen für das künftige Panorthodoxe Konzil) sowie Erklärungen einzelner Autokephaler Orthodoxer Kirchen (z. B. Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats oder der Russisch Orthodoxen Kirche) gehören ebenso dazu wie Berichte und Erklärungen von internationalen orthodoxen Konsultationen, meist im Umfeld von ÖRK-Konferenzen und Tagungen. Letztere bilden den größten Teil der Textsammlung. Eine besondere Rolle spielen dabei die Erklärungen, die im Zusammenhang mit der Arbeit der Sonderkommission des ÖRK stehen, deren Abschlussbericht ebenso wie die Verfassung des ÖRK und die bis heute bedeutsame Toronto-Erklärung (1950) im Anhang dokumentiert werden.

Die Quellensammlung vereint Dokumente, die bisher sehr verstreut (meist in Zeitschriften) publiziert und z. T. nur schwer zugänglich waren. Einige Texte des Sammelbandes werden überhaupt zum ersten Mal in einer deutschen Fassung vorgelegt (Übersetzungen von griechischen bzw. englischen Originalen).

Damit ermöglicht der Dokumentenband einen weiten und repräsentativen Überblick und bietet für ökumenisch Interessierte und insbesondere für Studienzwecke eine sehr hilfreiche und brauchbare Zusammenstellung relevanter Texte. Der Themenbogen, der in der Sammlung der Dokumente zu finden ist, reicht von klassischen theologischen Topoi (Schrift, Ekklesiologie, Einheit, Taufe, Eucharistie, Amt, Gottesdienst) bis hin zu den Fragen von Frauenordination, Mission und Evangelisation, Diakonie, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Ein sehr praktisches und umfangreiches Sachregister erleichtert es, die jeweils relevanten Dokumente und Textpassagen zu einzelnen Themen und Stichwörtern zu finden.

Dabei, so betont der Herausgeber in seinem Vorwort, sei das „Proprium der vorliegenden Publikation, dass es sich bei den verschiedenen Texten nicht um die theologische Meinung einzelner orthodoxer Kirchen und Theologen handelt, sondern um die – sozusagen – offizielle Auffassung der Orthodoxie zu den jeweiligen Themen". Nicht theologische Einzelansichten und Meinungen, sondern repräsentative und authentische Voten und kirchliche Positionen der Orthodoxie sind in diesem Band zu finden – Äußerungen, die ein Bild über die offizielle Sicht der orthodoxen Kirchen vermitteln.

Für Freikirchen stellt die Orthodoxie (wie auch umgekehrt die Freikirchen für die Orthodoxie) überwiegend eine immer noch fremde Größe und einen schwierigen ökumenischen Gesprächspartner dar. Die Verbindungen sind spärlich und die theologischen Ansätze und Sprachprofile scheinen wenig kompatibel, eher stark divergent zu sein. Diesen Eindruck der Distanz und Fremdheit wird diese Textsammlung nicht überwinden, möglicherweise sogar an manchen Stellen verstärken. Die Quellensammlung kann aber dazu beitragen, authentische Kenntnisse zu vermehren, Zugänge zu eröffnen und theologische Akzentsetzungen der Orthodoxie im Kontext der eigenen Tradition produktiv zu reflektieren. Durch die Dokumentation der Texte wird eine wichtige Basis für ein besseres ökumenisches Verständnis gelegt und eine differenzierte Wahrnehmung gefördert.

Klaus Peter Voß

Alexander Gemeinhardt (Hg.), **Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung**, (Bensheimer Hefte, H. 103), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 173 S., ISSN-Nr. 0522-9014, ISBN 3-525-87197-X.

Der Titel des Buches setzt mit den pfingstlichen, charismatischen und ökumenischen Bewegungen die wohl bedeutendsten Strömungen innerhalb des Christentums im 20. Jahrhundert in Beziehung. In Deutschland

relativ klein, breiten sich pfingstliche und charismatische Glaubensinhalte und -praktiken inner- und außerhalb der etablierten Kirchen aus. Dies weckt die Aufmerksamkeit der betroffenen Kirchen und Gemeinschaften. Insofern wird mit dem Titel des Aufsatzsammelbandes, der vom Geschäftsführer des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim herausgegeben wurde, ein relevanter Trend angesprochen. Ihn greifen auch Beiträge im 16. Band (2007) der „Freikirchenforschung" auf. Der Zeitpunkt für diese Publikation des Evangelischen Bundes ist günstig in das Jubiläum der klassischen Pfingstbewegung und die neuesten Entwicklungen der Ökumene gelegt worden. Erwähnt seien hier die Annäherungen der pfingstlichen und charismatischen Kirchen, der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), aber auch die Konsultationen zwischen dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden K.d.ö.R. (BFP) und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) seit 2006.

Das Buch sammelt unter jeder der drei Kapitelüberschriften „Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung", „Die Pfingstbewegung im weltweiten Kontext" und „Die Pfingstbewegung als ökumenischer Partner" drei Beiträge. Sie wurden von zwei Theologinnen und sieben Theologen verfasst, die fast alle aus evangelischen Landeskirchen kommen.

Reinhard Hempelmann gibt routiniert einen kompetenten Überblick und beschreibt das Selbstverständnis der Pfingstbewegung im Hinblick auf die Ökumene und das Verhältnis der anderen christlichen Konfessionen zu ihr. Sein Beitrag kann als Klammer verstanden werden, die die nachfolgenden Aufsätze zusammenhalten soll. Hempelmann geht vom unterschiedlichen Kirchenverständnis der katholischen, reformatorischen und pfingstlichen Denominationen aus. Er legt das spannungsreiche Verhältnis zwischen den pfingstlichen und den übrigen christlichen Gemeinschaften dar. Sein Beitrag bindet die pentekostalen Bewegungen im 20. Jahrhundert durch Vergleiche mit ähnlichen Strömungen in die Kirchengeschichte ein. Hier sieht er eine begrenzte Nähe dieser Bewegungen zum Pietismus (9). Nach seinem Eindruck sorgen der Hunger nach erlebbarer Transzendenz und der Protest gegen das weit verbreitete geheimnisleere Glaubens- und Lebensverständnis dafür, dass die pentekostalen Bewegungen in den Entwicklungsländern auf der südlichen Erdhalbkugel stark wachsen (20). Den Armen, Hungernden und Perspektivlosen geben diese Bewegungen die Hoffnung auf eine konkrete Besserung ihrer Lebensbedingungen. Dort, wo sie auftreten, findet ein grundlegender Wandel der religiösen Verhältnisse statt (12 f.). In Deutschland sind pentekostale Gemeinden durch Immigranten aus diesen Ländern entstanden. Die Ausbreitung von freien Gemeinden ohne eine Anbindung an freikirchliche Zusammenschlüsse sieht Hempelmann als starke Konkurrenz zu den klassischen Pfingstkirchen (15), die mit zunehmendem Alter

den etablierten Kirchen immer ähnlicher werden (18). „Rückblickend auf das 20. Jahrhundert wird man wohl konstatieren müssen, dass die Entstehung der Pfingstbewegung für die Christentumsgeschichte ein ähnlich folgenreiches Ereignis war wie die der ökumenischen Bewegung" (11). Das Verhältnis beider Bewegungen zueinander ist jedoch ambivalent (23). Die Segregation sieht der Autor als fundamentales Prinzip der Ausbreitung der Pfingstbewegung, die damit unökumenisch zur extremen Zersplitterung der protestantischen Christenheit beitrage (18). Kritisch beurteilt Hempelmann das wachsende Bewusstsein, Teil der zentralen Erweckung der Endzeit zu sein, das zu Fundamentalismus und „Versektung" neige (21). Hieran schließt er eine engagierte Stellungnahme zugunsten der Pfingstbewegung als einem legitimen Ausdruck des enthusiastischen Christentums an (22).

Hempelmanns Thema wird durch den Beitrag von *Jutta Koslowski* noch um einige Aspekte erweitert. Sie greift die Thesen Walter Hollenwegers auf, die eine gesetzmäßige Entwicklung der Erneuerungsbewegungen annehmen von einer überkonfessionellen Erweckung, über Ortsgemeindegründungen und der Entstehung internationaler konfessioneller Organisationen bis zur Rückbesinnung auf die ökumenischen Wurzeln. Danach diskutiert sie das Verhältnis von Pfingstkirchen zu welt- und europaweiten ökumenischen Institutionen, in denen einige Pfingstkirchen Mitglieder sind. Aus der Sicht des Ökumenischen Rates der Kirchen hat insbesondere die Charismatische Bewegung ein hohes ökumenisches Potential, weil deren Zugehörige in verschiedenen Kirchen und Ländern gemeinsam die Einheit des Heiligen Geistes erfahren (28-32). Aber trotz vielfältiger Bezüge meint die Autorin, dass „die Beziehungen zwischen (Neo-) Pentekostalen und den etablierten Großkirchen von wechselseitigem Misstrauen und Distanz geprägt sind" (32). Für die Verbesserung der Beziehungen setzt sie ihre Hoffnung auf die jüngeren Theologen der Pfingstbewegung.

Wie kontrovers ökumenische Beziehungen, vor allem zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), in der Pfingstbewegung sind, macht sie an zwei hervorragenden Persönlichkeiten anschaulich. Als bekanntesten Ökumeniker der Pfingstbewegung stellt die Autorin David du Plessis (1905-1987) mit seinen großen Schwierigkeiten in den eigenen Reihen vor (33-35). Als Gegenspieler beschreibt sie David Wilkerson, der sich mit seinem Buch „Die Vision" aus dem Jahr 1973 gegen eine antichristliche „Super-Welt-Kirche" wandte (35 f.). Bezüglich der ökumenischen Beziehungen macht sich Koslowski Sorgen: „Je stärker die ‚Evangelikalisierung' der Pfingstkirchen vorangeschritten ist, umso schwieriger gestalten sich ihre Beziehungen zum ÖRK" (37). Aber auch beim ÖRK registriert sie Vorwürfe wie Kirchenspaltung, Proselytismus und Sektierertum (38).

Daran schließt die Autorin eine vergleichsweise umfängliche Darstellung der Beziehungen zwischen Mitgliedern von Pfingstkirchen und der

römisch-katholischen Kirche seit 1972 an (40-44): „Insgesamt zeigt die Tatsache, dass die Pfingstler mit den Katholiken in einen so fruchtbaren formalen Dialog treten konnten, das große ökumenische Potential dieser Glaubensrichtung an, welches bis heute noch weithin unterschätzt wird" (44).

Michael Plathow stellt das faszinierende Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der pentekostalen Bewegung sogar in den Mittelpunkt seines Beitrages. Der Autor weist nach, dass Papst Johannes Paul II. ein wirkungsvoller Unterstützer der charismatischen Bewegung innerhalb der katholischen Kirche war: „Das Institutionelle und das Charismatische sind für die Konstitution der Kirche gleichermaßen wesentlich" (45). Hier zeigt die katholische Kirche eine beachtliche Integrationskraft als universale Glaubensgemeinschaft, so lange ihre höchste Autorität anerkannt und sich in die vorgegebene Ordnung eingefügt wird. Unter diesen Bedingungen ist die Charismatische Bewegung offiziell anerkannt. In einem gesonderten Gliederungspunkt würdigt Plathow an dieser Stelle das Dokument der Deutschen Bischofskonferenz von 1987 „Der Geist macht lebendig" (48-50), das sowohl integrierend als auch unterscheidend wirkt. In ihm grenzen sich die Bischöfe von extremen Ausprägungen und auch vom Toronto-Segen ab. Den seit mehr als 25 Jahren bestehenden Dialog zwischen der katholischen Kirche und Persönlichkeiten aus den klassischen Pfingstkirchen weiß Plathow anschaulich zu beschreiben (52-55). Als ungelöstes Problem zwischen den beiden Seiten sieht er den vielfach immer noch praktizierten Proselytismus einiger pfingstlicher Gemeinden trotz gemeinsamer offizieller Ablehnung einer solchen Mitgliederwerbung (54).

Die folgenden drei Aufsätze lenken die Aufmerksamkeit der Leserschaft auf geografische Aspekte des Buchtitels.

Andreas Heuser kommentiert in seinem Aufsatz die Spezifika afrikanischer Pfingstkirchen und -frömmigkeit. Sein Beitrag ist wegen der zahlreichen Gemeinden afrikanischer Immigranten in Deutschland sehr lesenswert. Heuser erstellt eine Liste von typischen Merkmalen afrikanischer Pfingstkirchen. In diesen Kirchen wird vor allem die „Freiheit des Geistes" erlebt. Sie sind für übernatürliche Phänomene aufgeschlossen und passen sich gut an die lokalen Kulturen an (63). Ihr herausragendes Merkmal ist die Heilung in Verbindung mit der Abkehr von satanischen Übeln vor dem Hintergrund von AIDS, Hunger und Migration. Das Heilungsgeschehen wird mit sakralen „Waffen" wie z. B. gesegnetem Wasser, Apostelstäben, Kerzen, Farbsymbolik und Tänzen ausgeführt. Heuser stellt das starke Wachstum überdimensionaler neopfingstlicher Kirchen im südlichen Afrika in den Zusammenhang von politischen Veränderungen, Wirtschaftskrisen und Versagen der neoliberalen Wirtschaftspolitik, weil diese Kirchen emotionale Wärme und Heimat in einer unsicheren Umge-

bung vermitteln. Dazu bieten afrikanische Pfingstkirchen „eine eigentümliche theologische Theorie der Globalisierung" (87). Dort haben Wanderevangelisten einen großen Einfluss, die einen offenen Kampf gegen Satan führen wollen. Es ist sogar ein „Warenfetisch" entstanden, der annimmt, dass in Sachen Böses steckt (83 f.). Heuser betont, dass in Afrika der Glaube an einen Satan ursprünglich fremd gewesen und erst durch den Islam und die christliche Mission seit dem 19. Jahrhundert importiert worden sei (75). Er nimmt in diesem Zusammenhang den Afrikamissionar Reinhard Bonnke besonders in Blick. Er sei u. a. wegen seiner „Kreuzzüge" für Christus seit Anfang der 1980er Jahre „ohne jeden Zweifel der bekannteste deutsche Theologe auf dem afrikanischen Kontinent" (77). Heuser sieht seine Aktionen und Predigten kritisch (77-79).

Martin Ufer stellt am Beispiel Brasilien die neopfingstliche Bewegung mit wachsendem gesellschaftlichen und politischen Einfluss in einem traditionell katholisch geprägten Land vor. Sie steht dort in einer gewissen Konkurrenz zur katholischen Kirche, weil sie mit ihren Theologien und Praktiken geschickt an die katholische Volksfrömmigkeit des Landes anknüpft. So entstand z. B. in den Jahren 1990 bis 1992 im Raum Rio de Janeiro jeden Werktag eine neue protestantische Kirche. Rund 70 % der Protestanten in Brasilien gehören nun zu Pfingstkirchen (94). Am Beispiel der „Igreja Universal do Reino de Deus" zeigt Ufer die Entwicklung einer Glaubensgemeinschaft zu einem modernen Dienstleistungsunternehmen mit konzernähnlichen Strukturen auf wie sie aus den USA bekannt ist. Ihr Medienverbund umfasst u. a. Fernsehen, 70 Radiostationen und eine Zeitung, die eine Auflage von fast 1,2 Millionen Exemplaren hat (98 f.). Überhaupt spielt Geld in der neopfingstlichen Bewegung Brasiliens eine große Rolle: „Das Geld, das der Gläubige Gott (in der Gestalt der Kirche!) entrichtet, zwingt diesen also dazu, die störenden Dämonen zu bändigen" (110). Die Frömmigkeit habe, so Ufer, eine Säkularisierung erfahren. Ihr gehe es nicht mehr um eine Erlösung in der Zukunft, sondern um ein Hier und Jetzt (95). Vor allem die neopfingstlichen Kirchen sprechen damit die Unterschicht und ihre Gefühle in ihrem tristen Alltag an. Ihnen gelingt es, diesen Menschen ein neues Selbstwertgefühl zu vermitteln. Durch ihre rigide Ethik befreien sie viele Familien von den destruktiven Auswirkungen der Drogen-, Alkohol- und Spielsucht. Das erhoffte bessere Leben stellt sich schon dadurch ein, dass sie dann das Geld zusammenhalten können.

Ufer betrachtet mit Recht die Entwicklung von zwei Denkansätzen in der dortigen neopfingstlichen Bewegung kritisch: Von großem Einfluss ist die ausgeprägte Dämonologie, die alle Übel dieser Welt monokausal mit Dämonen erklärt. Auch gesellschaftliche Institutionen werden dämonisiert (103 f.). Problematisch ist auch die „Prosperitätstheologie". Für sie gehört das Reich Gottes allen Erfolg- und Siegreichen dieser Welt. Materielles Wohlergehen wird als Frucht der Erlösung verstanden. „Mit einer

solchen Theologie setzen sich die Neopfingstler von ihren pfingstlerischen Ursprüngen ab" (104).

Heike Vierling-Ihrig berichtet von ihren Eindrücken über die evangelische Minderheit in Chile, die sie auf einer Studienreise im Jahr 2004 gewonnen hatte. Sie vermittelt einen Einblick in die Kirchengeschichte Chiles, die zuerst einmal vom Katholizismus bestimmt wurde. Durch die Zuwanderung evangelischer Ausländer seit dem 19. Jahrhundert hat sich aber eine protestantische Minderheit von ungefähr 16 % gebildet, die überwiegend den unteren sozialen Schichten des Landes angehört. Seit 1909 gibt es in Chile pfingstliche Christen. Zur Zeit erfahren pfingstliche Gemeinden einen starken Zulauf. Rund 90 % der Evangelischen gehören zu einer der Pfingstkirchen (131 f.). Der Beitrag macht deutlich, dass es keine klaren Zuordnungen von Kirchen gibt wie sie in Deutschland „treffsicher" vorgenommen werden. So versteht sich z. B. die „Iglesia Metodista Pentecostal" als treue Methodistenkirche mit Säuglingstaufe, knüpft aber mit einer pfingstlichen Gemeindepraxis an die dortige Volksfrömmigkeit an (133 f.). Es gibt in Chile eine intensive ökumenische Zusammenarbeit. Im Alltagsleben sind die Pfingstkirchen diakonisch in den Armenvierteln aktiv. Die Autorin erwähnt auch den politischen Einfluss der Evangelischen und nimmt dabei Strömungen aus den USA wahr (135 f.).

Das Gemeinsame der letzten drei Beiträge von *Dirk Spornhauer*, *Jan Badewien* und *Kai Buch* sind praktische Gesichtspunkte im Umgang mit Pfingstgemeinden.

Als „roten Faden" seines Beitrags arbeitet *Dirk Spornhauer* seinen fundierten Appell für eine Differenzierung bei der Beurteilung von pfingstlich bzw. charismatisch geprägten Gemeinden heraus. Nach einem Abriss der Geschichte, Theologie und Forschung der pentekostalen Bewegungen beschreibt Spornhauer den Umgang mit ihnen als wesentlich von Unterstellungen, Vorurteilen und Stigmatisierungen bestimmt. Er hat aber den Eindruck, dass sich andere christliche Denominationen für die Anliegen dieser Bewegungen öffnen. Danach gibt Spornhauer einen Überblick über zentrale theologische Themen der pentekostalen Strömungen. Kritisch sieht er insbesondere die Handlungen der Heilung von scheinbaren dämonischen Einflüssen in Christlichen Zentren an kranken Menschen bis Ende der 1990er Jahre, die unerfüllbare Erwartungen weckten und Kranke davon abhalten konnten, lebensnotwendige Medikamente einzunehmen (155).

Er stellt jedoch bei den Anhängern der „Dritten Welle" einen Prozess der Selbstreflexion fest: „Seit Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich die Dämoneneuphorie in vielen Gemeinden und Zentren gelegt" (152). Daraus folgert er, dass es in Diskussionen mit Christlichen Zentren unangebracht sei, die Dämonenlehre in den Mittelpunkt zu stellen (154). Spornhauer geht in seinem Beitrag auch auf die Annäherung zwischen der Evangelischen Allianz und den Pfingstkirchen 1996 ein. Fazit: „Die

Pfingstbewegung fordert die etablierten Kirchen und Gemeinschaften zu neuen theologischen Antworten heraus" (156).

Jan Badewien gibt praktische Ratschläge für den Umgang evangelischer Kirchengemeinden mit unbekannten „Freien Gemeinden" bezüglich Raumwünschen und Bewerbungen ihrer Mitglieder. Hier gibt es offensichtlich große Unsicherheiten in den Leitungen landeskirchlicher Gemeinden, obwohl es zumindest bei Bewerbungen Klarheit durch die ACK-Klausel geben sollte. Der Autor entwickelt deshalb einen Leitfaden für Gespräche der Gemeindeleitungen und einen Fragekatalog mit einer Vielzahl von Kriterien wie Öffentlichkeitsarbeit und Veranstaltungen, Konflikte und Polemiken, Verfassung, Leitung und Mitgliedschaft, Theologie und Proselytismus der unbekannten Gemeinde.

Kai Buch geht in der Veröffentlichung der Ergebnisse seiner Abschlussarbeit am Theologischen Seminar Beröa des BFP im Jahr 2001 der Frage nach, wie die Pfingstgemeinden und -kirchen von Außenstehenden wahrgenommen werden. Seine Befragung von 70 Vertretern verschiedener christlicher Denominationen fällt unter statistischen Gesichtspunkten zwar klein aus (einige Antwortmöglichkeiten erhielten nur 1-3 Nennungen). Die Befragten hielten aber die bekannten Charakteristika der Pfingstbewegung fest. Sie vermissten bei ihr Nüchternheit und Abgrenzung von Extremen, ein positives Verhältnis zur Ökumene sowie die Bereitschaft zum theologischen Diskurs. Auch der alte und offensichtlich unausrottbare Vorwurf eines Zwei-Klassen-Christentums wurde in der Befragung erhoben. Ein Viertel der Befragten verstand die Pfingstbewegung als Herausforderung. Ihre persönliche Einstellung zur Pfingstbewegung reichte von großer Sympathie bis zu entschiedener Ablehnung.

Dieser Aufsatzsammelband ist in der Lage, neue Perspektiven der pentekostalen Bewegungen zu vermitteln. Er weckt im Rahmen der Ökumene Verständnis zwischen den verschiedenen Denominationen, aber auch für die Frömmigkeit vieler pfingstlicher Immigranten in Deutschland. Dabei bleibt in den Beiträgen des Buches die nötige Distanz zum Gegenstand gewahrt. Durch die im Buch enthaltenen internationalen Beobachtungen wird die in Deutschland wahrgenommene Lage zu Recht relativiert.

Die Publikation weist die Merkmale eines Aufsatzsammelbandes unter einem weit gefassten Thema auf. Die enthaltenen Beiträge bieten interessante Informationen an. Sie sind individuell konzipiert, aber offensichtlich nur locker untereinander abgestimmt worden. Das Spektrum der Autorinnen und Autoren hätte breiter sein können. Repräsentanten der Pfingstkirchen, der katholischen Kirche und der Ökumene haben leider keine Aufsätze geliefert. Zusätzliche Beiträge über Nordamerika, Europa und Asien hätten die eindrücklichen Analysen für Lateinamerika und Afrika in diesem Band der „Bensheimer Hefte" noch ergänzen können. Aber

wahrscheinlich wäre dann dieses kleine, handliche Buch ziemlich umfangreich ausgefallen.

Am Schluss der anregenden Lektüre dieses Buches bleibt ein beachtlicher Erkenntnisgewinn für die Kirchengeschichte und Konfessionskunde, aber auch für die praktische pastorale Arbeit mit Migrantengemeinden.

Lothar Weiß

Stephan Holthaus, **Die Evangelikalen. Fakten und Perspektiven**, (Johannis Kompakt 05254), Verlag der St. Johannis-Druckerei, Lahr/Schwarzwald 2007, TB, 108 S., ISBN 978-3-501-05254-9.

Es gibt Begriffe, die in den Medien, aber auch in der theologischen Fachliteratur allgegenwärtig sind. Zu diesen Begriffen gehört auch der Ausdruck „Evangelikale" für einen Personenkreis von Christen, der sich keineswegs so sicher und klar abgrenzen lässt wie es gemeinhin vermutet wird. Er wird oft negativ wertend eingesetzt, um Stereotypen zu bedienen. Wenn sich also Stephan Holthaus als „Insider" und Kenner der evangelikalen Bewegung daran macht, in einem an das breite Publikum gerichteten kleinen Taschenbuch die Evangelikalen vorzustellen, dann kann man es nur begrüßen. Schon gleich in der Einleitung legt er die Ausrichtung seines Buches fest: „Es ist von einem überzeugten Evangelikalen verfasst, der sich um Objektivität und Sachlichkeit bemüht. Auch kritische Worte über die Bewegung werden auf den folgenden Seiten zu finden sein." (10) Schon gleich in der Einleitung wird klar, welches Bild er dem Leser von den Evangelikalen vermitteln will: „Engagierte Protestanten im Aufbruch" (Überschrift Kapitel 1). Als Beispiel werden zwei attraktive Gottesdienste mit hohen Teilnehmerzahlen in einer evangelisch-landeskirchlichen Gemeinde in Bremen vorgestellt: „Sie leben ihren Glauben, halten die Bibel für das Wort Gottes, gehen verbindlich in ihre Gemeinden und engagieren sich dort nach Kräften" (7). Evangelikale sind der missionarisch aktive Teil des Protestantismus (12). Als weitere Kennzeichen der Evangelikalen hält er fest: sind gegen Abtreibung und praktizierte Homosexualität, vertreten den Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens, haben kaum Frauen als Pastorinnen, besitzen ein hohes Innovationspotential und flexible Strukturen (9). Eine gewisse Spannung entsteht zwischen der obigen Kapitelüberschrift mit der eindeutigen Zuordnung der Evangelikalen zum Protestantismus und der Erwähnung weiterer Evangelikaler in der römisch-katholischen Kirche und in den orthodoxen Kirchen (14). Es gibt für Holthaus sogar Evangelikale, die nicht einmal selbst wissen, dass sie evangelikal sind (13). Hier erweist sich die weiträumige Beschreibung Holthaus' als wenig hilfreich für „‚Nicht-Insi-

der'..., die sich schnell und präzise informieren wollen" (10). Der Autor wagt die Prognose, dass die Evangelikalen die größte Gruppe innerhalb des weltweiten Protestantismus werden. In scharfen Kontrast dazu setzt er die deprimierende Lage Nichtevangelikaler in den evangelischen und katholischen Kirchen.

Bei der Präsentation eindrucksvoll großer Zahlen und den Zuordnungen ganzer Denominationen zu den Evangelikalen entsteht der Eindruck, dass der Autor mehr von seinem Engagement für ein positives Bild der Evangelikalen als von dem Willen nüchterner Darstellung fachlicher Erkenntnisse geleitet wurde. Als konkrete Beispiele von ausschließlich evangelikalen Kirchen in den USA führt Holthaus die „Southern Baptist Convention" und die „Assemblies of God" an (13). In Deutschland sieht Holthaus die statistische Lage nüchtern. Er schätzt die Zahl der Evangelikalen auf 1,7 % der Bevölkerung, das sind rund 1,4 Millionen, davon je die Hälfte in den evangelischen Landes- und Freikirchen (20-22). Ihre regionalen Schwerpunkte entsprechen immer noch den Erweckungsgebieten des 19. Jahrhunderts (22).

Von den freikirchlichen Denominationen in Deutschland ordnet er in ihrer Gesamtheit den Evangelikalen zu: BFeG, Brüdergemeinden, BFP, russlanddeutsche Aussiedlergemeinden (24). Die folgende kompakte Darstellung der geschichtlichen Wurzeln der Evangelikalen ist ansprechend. Allerdings bricht auch hier noch einmal Holthaus' Einsatz zur Beförderung der evangelikalen Bewegung durch. Mindestens historisch problematisch ist Holthaus' Einordnung der Theologie Martin Luthers als evangelikal: „Mit Luther und der Reformation verstehen die Evangelikalen die Bibel als Offenbarung Gottes. Die Heilige Schrift ist somit die höchste Autorität in allen Fragen des Glaubens und des Lebens" (29). Es sind Zweifel angebracht, ob sich Martin Luther mit dem Schriftverständnis des Autors voll identifiziert hätte. Nun widmet sich Holthaus ausgiebig dem amerikanischen Fundamentalismus zu und den „Neuen Evangelikalen" einschließlich Billy Graham, um einer interessanten Darstellung der Einflüsse aus der amerikanischen evangelikalen Bewegung auf Deutschland durch Mission und Evangelisation zu gelangen. Aus seiner Sicht wurde dieser Einfluss durch das Aufkommen der charismatischen Bewegung in den 1960er Jahren verstärkt (43). Es wird der evangelikalen Bewegung eine ökumenische Eigenschaft zugesprochen. Holthaus beschreibt anschaulich die vielfältigen Ausprägungen der evangelikalen Bewegung von der Allianz über Charismatiker und Bekenntnisevangelikale („Kein anderes Evangelium") bis zu den Jesus Freaks. Er schützt diese Gruppierungen vor dem Vorwurf des Fundamentalismus. Ihre Stärken sieht er in der Mission, Evangelisation und Bibelübersetzung und weist mit einem gewissen Stolz darauf hin, dass die Zahl der evangelikalen Missionare viel höher wäre als in den evangelischen Landeskirchen (52). Hatte er nicht

an anderer Stelle festgestellt, dass die Hälfte der Evangelikalen aus den Landeskirchen kommt?

Holthaus legt nun die Vorstellung vom einigenden Band aller Evangelikalen in den Grundzügen der Theologie dar („Einheit in Vielfalt") (55 ff.). Er sieht sie für die hauptsächlichen Strömungen innerhalb der Evangelikalen „in krassem Widerspruch zur kritischen Bibelauslegung, wie sie sich seit der Aufklärung entwickelt hat" und macht hier die entscheidende Differenz zwischen Evangelikalen und Nichtevangelikalen fest (60). Doch auch die internen Kontroversen spart er nicht aus (60 f.). Nun aber folgt die überraschende, weil deutliche Aussage, dass Evangelikale niemals die mechanistische „Diktatinspiration" vertreten hätten und auch nicht alle Bibelverse „wörtlich" nähmen, ja, sogar Verständnis für Textkritik besäßen (62).

Die folgende Übersicht zum Glauben Evangelikaler ist kompakt und anschaulich aufbereitet. Sie bietet zu den wesentlichen Merkmalen präzise Aussagen.

Einen interessanten kleinen Abschnitt widmet Holthaus der Gemeindesoziologie mit der Feststellung: „Evangelikale Gemeinden sind mit wenigen Ausnahmen typische ‚Mittelstandsgemeinden'." Es herrsche in den Kreisen eine „bürgerliche Mentalität" (78). Hieraus entstünde für neue Gemeindeglieder ein Anpassungsdruck. Er verweist auch auf die hohe Spendenbereitschaft in den evangelischen Freikirchen in Deutschland von ungefähr 2 000 € im Jahr für die Gemeinde und übergemeindliche Projekte (79 f.). Weitere bemerkenswerte kritische Stichworte sind hier „Elitedenken", das ambivalente Verhältnis zur Bildung, die traditionelle Ethik und die Distanz zur modernen Kunst im Unterschied zur Musik (80-87).

Kritisch sieht er die vielen fruchtlosen Debatten um Äußerlichkeiten, Erlaubtes und Verbotenes, die immer wieder zu Spannungen und Spaltungen in Gemeinden führen. Dies sei alles eine Frage der Sicht von der gefallenen Welt und den entsprechenden Schlussfolgerungen aus ihr (88 f.). Konservative unter den Evangelikalen würden eine eigene Subkultur entwickeln. Insgesamt stünde man nach seinen Einsichten der Moderne ambivalent mit widersprüchlichen Begründungen gegenüber: „Hier dürfte die Zukunft zeigen, ob die evangelikale Bewegung den Spagat zwischen Anpassung und Widerstand durchhält oder vom Zeitgeist aufgesogen wird" (90). Sogleich wird noch einmal optimistisch wiederholt, dass die Zukunft der Kirche evangelikal sei (91).

Doch fügt er dieser These noch weitere kritische Anmerkungen zu neueren Entwicklungen innerhalb der evangelikalen Bewegung an. Er wirft ihr mangelnden theologischen Tiefgang vor allem in der sogenannten „Dritten Welt" und den USA vor, sieht in ihrer Verkirchlichung die Gefahr nachlassender Evangelisation. Er geht auf den starken politischen Einfluss der Evangelikalen in der neueren Geschichte und Politik in den USA ein, der ganz im Unterschied zu ihrer Einflusslosigkeit in Europa stünde

(84 f.). Die Politik der US-Regierung George W. Bush wird als problematisch eingestuft, das Schwarz-Weiß-Denken und die heftigen Auseinandersetzungen als krisenhafte Erscheinungen bewertet (92). Für die evangelikale Bewegung in Deutschland beurteilt er die Lage grundsätzlich optimistisch. Die Wertschätzung für die Evangelikalen nähme in den evangelischen Landeskirchen zu. Zur Zeit sei die evangelikale Bewegung allerdings nur eine Randerscheinung in einer selbst verantworteten Isolation. Sie sei wenig politisch, sehr beschaulich auf die Ortsgemeinde fixiert und hätte einen Hang zu Streitsucht und Rechthaberei. Es gäbe eine Furcht vor dem Verlust der eigenen Identität, die viele Evangelikale von der Teilnahme an pluralistischen kirchlichen Veranstaltungen wie dem Deutschen Evangelischen Kirchentag abhielte. Das Verhältnis der Evangelikalen zur Römisch-katholischen Kirche stuft Holthaus als noch schwieriger ein (93 ff.). Er plädiert für eine verstärkte Arbeit an den theologischen Grundlagen der evangelikalen Bewegung, weil er ihren theologischen Kern durch die wachsende Spannweite der Ansichten und ihre Einheit stark gefährdet sieht. Die Bibel- und Theologiekenntnisse wären unzureichend. Sein Appell: „Zu einer lebendigen, gesunden Theologie zurückfinden" (97). Holthaus weist am Schluss seines Buches den Evangelikalen in Deutschland eine Rolle zu: „So oder so ist die evangelikale Bewegung eine Herausforderung für die etablierten Kirchen und die postmoderne Gesellschaft" (100).

Das kleine Taschenbuch endet mit einem kurzen Literaturverzeichnis und einer informativen und differenzierten Liste von Internetadressen für weitere Recherchen.

Es gelingt Holthaus mit seiner Eloquenz ein überschaubares Taschenbuch über eine bedeutende theologische Bewegung in der Gegenwart für das breite Publikum ohne größere Vorkenntnisse zu schreiben. Es ist ein Spagat zwischen einer Fachinformation und einem temperamentvollen Einsatz für eine „gute Sache". In einigen Punkten lässt sich Holthaus von seinem Engagement für die Evangelikalen, zu denen er sich ausdrücklich bekennt, so mitreißen, dass es zu Unklarheiten kommt. Anspruchsvoll ist das letzte Drittel des Buches mit seinen Analysen der Lage der evangelikalen Bewegungen in den USA und Deutschland. Seine klaren und vielfach kritischen Kommentare sind nachdenkenswert. Sein Selbstbewusstsein, einer zukunftsträchtigen und offenbar wachsenden Bewegung des Protestantismus anzugehören, drückt sich in seiner Liebe zu Zahlen und optimistischen Prognosen für sie aus.

Lothar Weiß

Irene Mildenberger (Hg.), **Ordinationsverständnis und Ordinationsliturgien. Ökumenische Einblicke**, (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, Bd. 18), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, 212 S., ISBN 978-3-374-02479-7.

Seit mehreren Jahren wird kontrovers über das Verständnis der Ämter bzw. des Amtes und der Ordination der Kirche diskutiert. Die Debatte wird wesentlich von den Reformanstrengungen der Landeskirchenleitungen angetrieben, um sich auf den demografischen Wandel und eine Verkleinerung der kirchlichen Organisation einzustellen. Zugleich geht es um eine Anpassung an die in den letzten Jahrzehnten veränderten Verhältnisse zwischen Pfarrern, nichttheologischen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern und der Gemeinde. In diesem Zusammenhang wird u. a. über ein neues Pfarrerbild und Modelle „eines geteilten Amtes" des Pfarrers oder der Pfarrerin mit nichttheologischen Mitarbeitern beraten. Die Diskussionen kreisen im Wesentlichen um die Frage, wie mit den Aussagen der Artikel 5 und 14 des Augsburger Bekenntnisses (CA) über das Priestertum aller Gläubigen und die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes in Predigt und Sakramentsverwaltung (Taufe und Abendmahl) umgegangen werden soll.[1] Sie finden vor allem in und zwischen den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) statt. Die begleitenden Kommentare aus der Ökumene über ihre Ergebnisse machen deutlich, dass die Äußerungen auf protestantischer Seite zu diesem Komplex der Ekklesiologie keineswegs nur eine innerkirchliche Angelegenheit sind, sondern auch dauerhafte Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen den Kirchen haben werden.

Der vorliegende Aufsatzsammelband ist das gedruckte Ergebnis eines Fachgespräches in Leipzig im Frühjahr 2006. Er wurde von der wissenschaftlichen Geschäftsführerin des Liturgiewissenschaftlichen Instituts Leipzig der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegeben. In ihm werden zwölf Beiträge aus Kirchen Deutschlands, Englands, Finnlands und den Niederlanden vereinigt. Sie beleuchten das Thema unter theologischen, ekklesiologischen, kirchenrechtlichen und liturgischen Gesichtspunkten. Unter den vertretenen Denominationen überwiegen eindeutig die reformatorischen Kirchen und

[1] Wortlaut der beiden zentralen Artikel der CA, auf die in der Diskussion um die Ordination immer wieder Bezug genommen wird: CA 5 „Vom Predigtamt": „Um diesen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt, das da lehrt, daß wir durch Christi Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, wenn wir das glauben..." CA 14 „Vom Kirchenregiment": „Vom Kirchenregiment (kirchlichen Amt) wird gelehrt, daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder die Sakramente reichen soll ohne ordnungsgemäße Berufung." aus: Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe Rheinland-Westfalen-Lippe, Gütersloh, Bielefeld, Neukirchen-Vluyn 1996, 1366, 1369.

unter ihnen die Landeskirchen. Als einzige evangelische Freikirche ist die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) vertreten, welche sich im Verständnis und in ihrer Problematik letztlich nicht sehr von den evangelischen Landeskirchen unterscheidet. Die Beiträge aus der römisch-katholischen und der alt-katholischen Kirche schauen von außen auf die landeskirchliche Debatte und ihre Produkte.

Oswald Bayer beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Amt und Ordination unter ekklesiologischen Gesichtspunkten. Er unternimmt mit biblischen Nachweisen eine scharfe Unterscheidung zwischen dem Priestertum aller Gläubigen nach CA 5 und dem ordinationsgebundenen Amt nach CA 14. Martin Luther, so Bayer, habe den Begriff „Priester" metaphorisch verstanden und auf sein Taufverständnis bezogen. Bayer weist darauf hin, dass es diesbezüglich Verständigungsprobleme mit der Römisch-katholischen Kirche gibt, die den Ausdruck „Priester" auch wörtlich versteht und deshalb an der Exklusivität des Priestertums festhält (12). Danach trifft Bayer ekklesiologische Unterscheidungen zwischen der allgemeinen Vielfalt und Verschiedenheiten der Charismen, den Erhalt der Einheit aller im Glauben durch ein besonderes „Wortamt" und das besondere Amt des Pfarrers (16). Für das letztere ist nach seiner Ansicht eine professionelle Kompetenz erforderlich, die in der Regel durch ein Universitätsstudium erworben werde, aber nicht nur. Bayer entgeht eben auch nicht die Problematik des Verhältnisses zwischen menschlicher Bildungsarbeit und göttlicher Geistgabe (24). In der Vorgabe von CA 14 sieht Bayer „die Sorge um die ‚Öffentlichkeit' der Lehre und der Verwaltung der Sakramente" (18). Die Existenz eines besonderen evangelischen Pfarramtes sieht er in dessen Ordnungsfunktion begründet, um die Gemeinschaft im Glauben zusammenhalten zu können (20). Im Ordinationsgottesdienst erlebt Bayer eine Verschränkung des Geistlichen mit dem Weltlichen, wie sie sich u. a. in der Anrufung des Heiligen Geistes in den Gemeindeliedern ausdrückt. Im letzten Teil seines Beitrages diskutiert er die Frage, ob die Ordination ein Sakrament sein könne mit dem Hinweis auf den sehr weiten Sakramentsbegriff, den Philipp Melanchthon einsetzt, ohne aber die scharfe Abgrenzung Melanchthons von der römisch-katholischen Weihe zum exklusiven Opferpriestertum zu vergessen (23 f.).

Michael Meyer-Blanck betrachtet die Ordination vor allem unter liturgiewissenschaftlichen Gesichtspunkten. Er sieht aus der ökumenischen Perspektive keine großen Probleme und verweist auf den ökumenischen Ansatz der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils der Römisch-katholischen Kirche (27). Vielmehr wären nach seinem Eindruck die vorhandenen Schwierigkeiten kirchenrechtlicher Natur. Meyer-Blanck verweist auf berufstheoretische und kirchenpolitische Überlegungen in der Diskussion über die Ordination (27). Der Professor an der Evangelisch-

theologischen Fakultät Bonn kommt zum Ergebnis: „Der evangelische Amtsbegriff, der bekanntlich funktional und nicht habituell konzipiert ist, ist offensichtlich für Unklarheiten und Auseinandersetzungen anfälliger als der hierarchisch-habituelle und damit klare katholische Weihebegriff" (28). Im Anschluss daran versucht Meyer-Blanck eine kasualtheoretische Bestimmung der Ordination „als geistlicher Rechtsakt von Gemeinde und Kirche im Hinblick auf eines ihrer Glieder" (28), also als eine „Kasualie des kirchlichen Amtes" (30). Er sucht dabei in der liturgischen Ausgestaltung der Ordination den Konsens zwischen dem Performativen und dem sakramentalen Charakter (32-38). Nach seiner Bekräftigung des evangelischen Verständnisses der apostolischen Sukzession verlangt Meyer-Blanck eine liturgische Profilierung der Ordination im Unterschied zu anderen Akten wie der Beauftragung, denn Nicht-Ordinierte hätten der Natur der Sache nach einen unselbstständigen und eingeschränkten Dienstauftrag (39). Er diskutiert kritisch die im evangelischen Raum entstandenen begrifflichen und liturgischen Unklarheiten und spricht von einer „doppelten Ordination" unter den zwei Namen „Ordination" und „Beauftragung", die von der Bischofskonferenz der VELKD aus ihrer unsachgemäßen Umsetzung der Vorgabe aus CA 14 resultiert. Konsequent plädiert Meyer-Blanck nicht nur für eine Ordination von akademisch gebildeten Theologen, sondern auch von „außerakademisch-theologisch qualifizierten Ordinanden" (39).

Heinrich de Wall leistet einen instruktiven kirchenrechtlichen Beitrag zu den Zusammenhängen von Ordination und Pfarrdienstverhältnis. Er stellt einen langfristigen Trend zur Lockerung der früher engen Konnexion zwischen Pfarramt und Ordination fest (41 f.). De Wall bezieht sich dabei auf Dietrich Bonhoeffer: „Das Predigtamt und das Pfarramt sind nicht identisch, so wie heute auch Gottes Wort und unsere Predigt nicht identisch sind ... Das Predigtamt ist das Amt der Kirche, nicht das Pfarramt" (zitiert nach de Wall, 42). Nun unterscheidet de Wall zwischen der Übertragung des Predigtamtes durch die Ordination, die Begründung des Pfarrdienstverhältnisses durch Berufung und die Übertragung einer bestimmten, konkreten Pfarrstelle (47). Ihm gelingt es nun, für Klarheit bei verschiedenen Begriffen zu sorgen. Wie sein Vorautor, so sieht auch er die Diskussion um die Ordination von berufsständischen Überlegungen der Pfarrerschaft beeinflusst. De Wall weist auch viele begriffliche und organisatorische Differenzierungen der Landeskirchen für die Zulassung zum Dienst der öffentlichen Verkündigung nach, die eigentlich alle die Vorgabe aus CA 14 erfüllen. Schließlich beklagt er in deutlichen Worten die entstandenen Unklarheiten im evangelischen Amts- und Ordinationsverständnis durch den verunglückten Versuch der VELKD-Bischöfe, für Ordnung zu sorgen (58 ff.). Im Ergebnis tritt de Wall mit dem Kommentar „konsequent" der Position der rheinischen Landeskirche von der einheit-

lichen Ordination zum einheitlichen Dienst am Wort bei (62). Allerdings sieht er für die evangelische Kirche keinen Ansatz für eine „absolute Ordination" ohne konkreten Auftrag und spricht sich für das Recht der Kirchenleitungen aus, in konkreten Situationen Ordinierten ohne kirchlichen Dienst und bei fehlendem Interesse die Ordinationsrechte zu entziehen (65).

Klaus Grünwaldt, Oberkirchenrat der VELKD in Hannover, versucht die Diskussion um das Amts- und Ordinationsverständnis der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und den Inhalt der VELKD-Studie „Ordnungsgemäß berufen" nachvollziehbar zu machen.

Er setzt mit dem Auftrag an den Theologischen Ausschuss der VELKD ein, der daraufhin stellvertretend für die Gliedkirchen der EKD zwischen 1998 und 2002 eine Studie entwarf. In ihrem Mittelpunkt steht die Klärung des Verhältnisses zwischen dem reformatorischen Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen und dem ordinationsgebundenen Amt (69), zumal mancher die Vielfalt landeskirchlicher Regelungen als „Unordnung im Umgang mit der Amtsfrage" und Ausdruck „ökumenischer Unglaubwürdigkeit" ansieht (71). Insbesondere die römisch-katholische Kirche, die Alt-Katholiken und die Anglikaner verlangen die Einhaltung bereits getroffener Vereinbarungen und der Selbstverpflichtung der evangelischen Landeskirchen zum „rite vocatus" nach CA 14 (71). Die Klärung des Amts- und Ordinationsverständnisses in der EKD sollte aber auch einen Beitrag für die Sicherung einer flächendeckenden Versorgung der Gemeinden in der Zukunft leisten. Zugleich musste die Rolle der Ehrenamtlichen in der öffentlichen Verkündigung als Lektoren oder Prädikanten und von beschäftigungslosen Theologen nach dem 2. Kirchlichen Examen untersucht und die Frage nach einer Ordination ins Ehrenamt beantwortet werden (70). Die fundierte Studie des Theologischen Ausschusses endet mit dem Ergebnis: „Eine Beauftragung für diese öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung geschieht durch die Ordination" (76). Dies gelte gleichermaßen für Theologen und Nichttheologen, Haupt- wie Ehrenamtliche (77). Für die Ordination soll in der Regel ein Hochschulstudium mit anschließendem Vikariat vorausgesetzt werden, jedoch sollen andere Wege des Zugangs zu ihr offen bleiben (78). Ein von vornherein zeitlich begrenzter Auftrag durch die Ordination sei nicht zwingend, denn die Ordinationsrechte könnten auch wieder zurückgeholt werden, allerdings sei die Dauerhaftigkeit der Ordination wegen der Kontinuität und Unabhängigkeit der Arbeit an allen Orten mit verschiedenen Aufgaben besser. Hieraus zog der Ausschuss den Schluss einer unbefristeten Ordination (76 f.).

Im fast zeitgleichen Beratungsgeschehen der Evangelischen Kirche im Rheinland zu diesem Thema fühlte man sich durch die Aussagen des Theologischen Ausschusses zur einheitlichen Ordination motiviert. Doch

bald nahm man dort mit Kopfschütteln die folgende Zaghaftigkeit in der VELKD zur Kenntnis.

Grünwaldt bemüht sich nun redlich, dem von Zaghaftigkeit bestimmten seltsamen Korrekturprozess der VELKD Logik zu verleihen. Aber dieses Vorhaben kann ihm nicht richtig gelingen, weil dieser Vorgang ein Rückschritt hinter die klaren Aussagen des Theologischen Ausschusses wurde. An die Stelle der ursprünglichen Unterscheidung des Verkündigungsdienstes durch die Studie zwischen „selbstständig-unselbstständig" setzte man die Differenzierung „uneingeschränkt-eingeschränkt" (80 f.). Die im Dienst „Eingeschränkten" sollten die „Beauftragung" erhalten, die „Uneingeschränkten" ordiniert werden (80 f.). Hinter dieser Lösung schimmern zu deutlich die pragmatischen Einflüsse wie das traditionelle Rollenverständnis und die berufsständischen Überlegungen von Pfarrern durch. Das Resultat war ein misslungener Kompromiss mit den Aussagen von CA 14 bei gleichzeitiger Missachtung ökumenischer Dialoge, der nicht überzeugen konnte. Die Folge war ein Sturm der Entrüstung weit über die VELKD hinaus: „Das neue Papier unternehme den Versuch, eine ökumenisch unehrliche Praxis der Abendmahlsfeier durch Nichtordinierte theologisch zu legitimieren" (Walter Kardinal Kasper, zitiert nach Grünwaldt, 82).

Die erneute Überarbeitung der Beschlusslage durch die VELKD, die in eine „Empfehlung" der Bischöfe ihrer Gliedkirchen im Jahr 2006 mündete, stellt zwar die Rolle der biblischen Botschaft und die Bedeutung des „rite vocatus" nach CA 14 heraus, doch bleibt sie bei der grundsätzlichen Differenzierung zwischen Ordination für das Pfarramt mit allen seinen Aufgaben und einer Beauftragung für die Gottesdienstleitung mit der Feier des Abendmahls. Die Ordination wird mit dieser Lösung immer noch von nichttheologischen Faktoren abhängig gemacht, wie auch der Autor einräumen muss (86 f.).

Es spricht einiges dafür, dass sich der Charakter der Vorläufigkeit dieser „Empfehlung" der lutherischen Bischöfe bald offen zeigen wird. Da wirkt Grünwaldts Schlusswort ziemlich naiv: „Es ist in jedem Fall zu begrüßen, dass die deutschen lutherischen Kirchen ihr Verständnis von Allgemeinem Priestertum und Amt, Ordination und Beauftragung geklärt haben. Solche Klarheit dient langfristig immer auch der Ökumene" (89). – Leider nicht, wie die anschließenden Kontroversen und die Beiträge in diesem Buch zeigen.

Die folgenden beiden Aufsätze lenken den Blick auf zwei reformatorische Kirchen des europäischen Auslandes und bieten damit Ansätze für einen Vergleich mit der deutschen Situation.

Pentti Miettinen stellt das Verständnis und die Liturgie der Ordination in der lutherischen Kirche Finnlands vor. In diesem Land kam es durch die Reformation zu einer religiösen Monopolstellung der lutherischen

Landeskirche, der noch heute rund 84 % der Finnen angehören. Miettinen beschreibt seine Kirche als stark auf Mitarbeiter in Anstellungsverhältnissen orientiert. Im „geistlichen Dienst" seien in ihr neben Jugend- und Kindermitarbeitern, Kantoren und Gemeindediakonen rund 12 % Pfarrer beschäftigt. Nach dem finnischen Kirchenrecht gibt es nur ein Amt, das „Priesteramt", und nur Theologen haben Anteil an diesem geistlichen Amt (92). Doch durch die arbeitsrechtlich begründete Überschneidung dieser Definition mit dem „geistlichen Dienst" gerät die finnische Kirche in ein ungelöstes Dilemma. Hier kommt es nun zu einer Stärkung des Diakonenamtes neben dem Priester- und dem Bischofsamt (93 f.). Die Grundsätze des Amtsverständnisses werden aus CA 14 abgeleitet (94-96), wobei das dreigliedrige Amt in seinen nebeneinander stehenden Ausprägungen nicht hierarchisch verstanden wird. Hieraus wird eine liturgische Form für die Ordinationen zu Diakonen, Priestern und Bischöfen abgeleitet, die nur bezüglich des Versprechens des Ordinanden amtsbezogen differenziert (96).

In einem gewissen Kontrast dazu steht das Beispiel aus der „Protestantse Kerk in Nederland", die 2004 als neue, unierte Landeskirche entstand, jedoch mit einer deutlichen Dominanz der traditionell reformierten Wurzeln. Ihrem ekklesiologischen Verständnis folgend scheidet *Marcel Barnard* den Begriff „Ordination" aus dem Vokabular aus. Es gibt stattdessen „Einsegnungen" in das geistliche Amt (107). Auf dem Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen fußt die Differenzierung des einen Amtes des Wortes und der Sakramente in die gleichrangigen „Pfarrer", „Älteste" und „Diakone" (104). Doch muss der Autor einräumen: „Das Pfarramt ist unwillkürlich das wesentlichste Amt in der Kirche!" (112). Ein Grund liegt darin, dass die Ältesten und Diakone durch fakultative Handauflegung nur in einer Gemeinde für eine begrenzte Zeit dienen, die Pfarrer jedoch durch obligatorische Handauflegung für den lebenslangen Dienst in der ganzen Kirche „eingesegnet" werden (111).

Nach einer kritischen Analyse des VELKD-Votums zum Ordinations- und Amtsverständnis und des umstrittenen EKD-Papiers „Kirche der Freiheit" mit Zitaten aus Kommentaren („Betriebsunfall", „vorreformatorischer Gegensatz zwischen Klerus und Laien", 118) und dem Hinweis auf Nachteile für die Ökumene gelingt es *Patrick Fries* mit seiner beachtlichen Eloquenz, die Intention und das Ergebnis der Reform der Ordination und Zugänge zum „Dienst" der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes in Predigt und Sakramentsverwaltung in der Evangelischen Kirche im Rheinland werbend zu präsentieren. Ausgang seiner Darstellung ist die von der Landessynode 2004 beschlossene Vorlage „Ordination, Dienst und Ämter nach evangelischem Verständnis" (man beachte die Setzungen von Singular und Plural). „Durch die Ordination werden Menschen in ein

Dienstverhältnis berufen, das theologisch in dem Herrschaftsanspruch Jesu Christi als des Herrn der Kirche begründet und geistlich qualifiziert ist" (Landessynode, zitiert nach Fries, 121). Und: „Das ordinierende Handeln einer Kirche geschieht stellvertretend für die eine Kirche Jesu Christi" (ebd., 123). Fries stellt das Provokante für viele Vertreter von berufsständischen Interessen der Pfarrerschaft heraus. Gewachsene unevangelische Denkstrukturen eines „Klerus" geraten nun unter starken Rechtfertigungsdruck, denn es wird nicht in ein Amt („Brotberuf", wie Fries es ausdrückt) ordiniert. Die Praxis einer vom Predigtdienst Ehrenamtlicher entkoppelten Sakramentsverwaltung in einigen Landeskirchen wird zurückgewiesen, da das Amt der öffentlichen Verkündigung Wort *und* Sakrament umfasst (communio sanctorum) (124). Auch stellt sich Fries entschieden gegen eine Hierarchisierung der „Ämter" in einen „clerus minor" durch „Beauftragung" und einen „clerus major" durch „Ordination" (124). Folgerichtig wurde die rheinische Ordination in einem eigenen Ordinationsgesetz und nicht mehr im Pfarrdienstrecht geregelt (125) sowie die bisherige zeitlich und örtlich begrenzte „Beauftragung" als Irrweg abgeschafft (132 f.). Damit nimmt man einen sichtbaren Abstand zum Verständnis eines exklusiven Pfarramts ein. Jedoch bleibt die Ordination für das Pfarramt Voraussetzung (121). Die theologische Kompetenz für die Ordination nach CA 14 wird nach der Logik dieses Konzepts entweder durch ein wissenschaftliches Studium der Theologie mit anschließendem Vikariat oder eine „theologische Alltagskompetenz" (122) erworben, die vor der Ordination durch eine zweijährige strukturierte fachliche Zurüstung ergänzt wird. Die nun einsetzende, wohl unvermeidliche, Polemik gegen diese aus seltener Geradlinigkeit des Denkens gewonnenen Einsichten ging vor allem von jenen aus, die wieder einmal den ehrwürdigen, traditionsbeladenen Berufsstand des evangelischen Pfarrers in Gefahr sahen. Doch prallte sie am Ziel mangels seiner Widerlegbarkeit erfolglos ab. Tatsächlich wird erst im Vergleich mit anderen Kirchen deutlich, wie unbefangen und mit ökumenischer Perspektive das neue, einheitliche Ordinationsrecht der rheinischen Kirche daherkommt. Kaum eine Kirchenleitung wird an ihm ohne seine Kenntnisnahme vorbeigehen können, wenn sie über eine Neuordnung ihres eigenen Rechts nachdenkt. In einigen Landeskirchen dürfte sogar Unruhe aufkommen, weil viele Ehrenamtliche und Nichttheologen im Dienst der Verkündigung, mittlerweile gut informiert ähnliche Regelungen von ihren Kirchenleitungen erwarten. Bedauerlich ist nur, dass Fries versäumt, das parallel in Kraft gesetzte Prädikantengesetz wenigstens zu erwähnen, enthält es noch weitere konkrete Schlussfolgerungen für haupt- und ehrenamtlich Mitarbeitende der Kirche für ihren „Dienst" am Wort. Bezüglich der Gestaltung der Ordinationsliturgie erinnert Fries die Landeskirche zu Recht an ein neues, entsprechend angepasstes Einheitsformular (126 ff.). In seinem Schlussplädoyer bietet Fries das rheinische Ordinationsrecht als

konstruktiven Beitrag zur Diskussion in der EKD an, zumal es nach seiner Interpretation von der Grundordnung der EKD und der Leuenberger Konkordie gedeckt wird (135 f.). In den Schlussworten Fries' klingt sein Stolz durch, ein rheinischer Prädikant mit einer Botschaft zu sein: „Mit ihrem Ordinationsgesetz hat die Evangelische Kirche im Rheinland ein Pfund, mit dem sie – laut gedacht – hier gut wuchern könnte" (136).

Die Diskussion um Ordination und Amtsverständnis kommt nun auch bei den Freikirchen der VEF an. Zu ihnen gehört die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK), wie der Aufsatz von *Holger Eschmann* belegt. Der Verfasser macht darauf aufmerksam, dass die in der EmK vorhandenen Meinungsverschiedenheiten auf die unterschiedlichen Wurzeln des Methodismus zurückzuführen sind. Der gewichtiger werdenden Position, dass die ordinierten Dienste aus dem Priestertum aller Gläubigen abzuleiten sind, steht die Ansicht gegenüber, dass sie besondere Stiftungen Gottes seien (139). Neben dem Hinweis auf die Gemeindeordnung des Apostels Paulus führt Eschmann die Tradition des reformatorischen Predigtamts als auf Dauer ausgeübtes Hirtenamt und die anglikanisch-hochkirchliche Tradition an. Er stellt fest, dass John Wesley die bekannte bischöfliche Verfassung für schriftgemäß hielt. Zugleich hatte für ihn die Ausbildung von theologischen Laien zu „Reisepredigern" ein großes Gewicht. Die Ordination von Diakonen und Ältesten geschah mit dem besonderen Blick auf eine ordnungsgemäße Sakramentsverwaltung (141). Die EmK folgt der Auffassung John Wesleys von zwei ordinierten Diensten der Kirche: Diakone/Diakoninnen und Älteste, die in Deutschland Pastoren/Pastorinnen genannt werden (141). Die in der EmK vollzogene Ordination gilt für einen lebenslangen Dienst in der weltweiten Kirche für die Wortverkündigung, die Sakramentsverwaltung und die Gemeindeleitung (143). Sie selbst wird nicht als Sakrament, sondern rein funktional betrachtet. „Die Ordinierten sind in einem Bund, einer Art Orden, miteinander verbunden..." (142). Neben diesen hauptamtlichen Pastoren und Pastorinnen, die in Konferenzen eingebunden sind und den Dienstzuweisungen unterliegen, gibt es noch sogenannte „Lokalpastoren" vor Ort, die nicht ordiniert werden und deren Mandat für die öffentliche Wortverkündigung jährlich erneuert werden muss. Außer ihnen stehen Laienprediger zur Verfügung, die keine Vollmacht für die Sakramentsverwaltung besitzen und ebenfalls nur im Jahresrhythmus zu verlängernde Lizenzen besitzen. Der Bischof bzw. die Bischöfin wird als „Ältester im Sonderdienst" nicht mehr ordiniert, sondern in sein Amt eingeführt. Eschmanns Darstellung der Verhältnisse legt die Frage nach einer Vereinfachung nahe. Der Autor betont die vermittelnde Stellung seiner Kirche zu Amt und Ordination mit Chancen für ökumenische Zugänge und Vereinbarungen (141).

Mit den beiden anschließenden Beiträgen wird die Perspektive auf den Gegenstand des Buches gewechselt.

Insbesondere der Aufsatz von *Stefan Böntert* über die römisch-katholische Kirche erweist sich erfrischend offen für die Fortführung der Debatte über das Verständnis und die Liturgie der Ordination in der Ökumene. Für manchen evangelischen Leser dieses Beitrags ist es sicher spannend zu erfahren, mit welcher geradlinigen Konzeption die maßgebende Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils von 1963 die Fragen nach dem dreigliedrigen Amt, seiner Einordnung in die Gemeinschaft aller Gläubigen, seiner Übertragung durch „Weihen" und ihren liturgischen Ausgestaltungen beantwortet hat. Der von Böntert hervorgehobene Paradigmenwechsel in Theologie und Liturgie der Sakramente und der Ordination in der katholischen Kirche ist durch seine konzentrierte Darstellung noch schärfer mit dem Blick auf die „Teilhabe aller Gläubigen am Amt Christi aufgrund der Taufe" erkennbar (154 ff.). Die übertragenen kirchlichen Ämter in der Stufung Bischof, Priester, Diakon sind nun „Dienste am Volk Gottes". Und: „Die Weihe überträgt folglich keine persönlichen Vollmachten, sondern zielt auf die Sendung von Christus her..." (158). Aber bereits vor dem Konzil wurde durch Papst Pius XII. 1947 der unabdingbare Kern der Liturgie auf die Handauflegung und das Gebet reduziert (159). Die Ordinationsliturgie betrachtet Böntert als „Spiegelbild des Ineinanders von Kirche und Liturgie" (151). Er verweist auf das Pontifikale von 1990 (deutsch 1994) (161 ff.). Böntert stellt fest, dass im Ritus zwar noch von einer „Weihe" gesprochen wird, doch wird an ihrer Stelle in der katholischen Theologie zunehmend der Begriff „Ordination" verwendet. Daraus zieht Böntert den Schluss: „Der Wechsel im Sprachgebrauch verweist auf die ökumenischen Verbindungen mit den christlichen Kirchen der Reformation, die (wie die Konvergenzerklärung von Lima) zuerst von ‚Ordination' sprechen" (153). Allerdings stellt Böntert in seiner eigenen Kirche wachsende Unsicherheiten und Veränderungen der Rolle der Ordinierten fest, die durch den Priestermangel in der Gemeindearbeit entstehen: Der Priester stehe immer noch ordnungsgemäß der Eucharistiefeier vor, seelsorgliche Dienste würden jedoch auch ohne Ordination übertragen (171 ff.). Als „verheerend" bezeichnet Böntert die Wiedereinführung der Weiheliturgie nach dem vorkonziliaren Pontifikale Romanum für einige Gemeinschaften im Jahr 1988 (176). Böntert mahnt: „Das Amt hängt konstitutiv an einer liturgisch vollzogenen Ordination, unbeschadet aller damit verbundenen rechtlichen Bestimmungen" und „... ist durch seine liturgische Bestellung theologisch determiniert" (176). Am Schluss seines Beitrags plädiert Böntert für eine stärker ökumenische Ausrichtung der Liturgiewissenschaft. „Die Netze der amtstheologischen Diskussionen enthalten noch viel (ökumenisches) Potential. Sie weiter aufzuspannen, Unentdecktes freizulegen und neue

Stärken für die Zukunft aufzuweisen, dafür bietet die nachkonziliare katholische Ordinationsliturgie einen reizvollen Ausgangspunkt" (178).

In seinen Ausführungen legt *Oliver Kaiser* die Theologie und die Liturgie der alt-katholischen Kirche zur Ordination dar. Er rekapituliert zunächst die wichtigsten Weichenstellungen im Entstehungsprozess der alt-katholischen Kirche, verweist auf die alte ungeteilte Kirche des 1. Jahrhunderts und stellt fest, dass sie durch die Errichtung eines Bischofsamtes in der apostolischen Sukzession die Eigenschaft einer katholischen Kirche bewahrt hätte (179).

Im kirchlichen Amt sieht er eine persönliche, dauernde und unumkehrbare Beauftragung und Bevollmächtigung durch den Herrn, was sich in seinem Verständnis als Sakrament ausdrückt (180). Das einheitliche, dreifach ausgeprägte Amt (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) drückt sich liturgisch seit 1985 in einem Einheitsritus aus (185). Es ist bezüglich der Verkündigung der Gemeinde vorgeordnet und zugleich in die Gemeinde im Zusammenhang des Priestertums aller Gläubigen eingebunden. In der alt-katholischen Kirche gibt es neben den hauptamtlichen Pfarrern und Pfarrerinnen, die den Gemeinden vorstehen, dauerhaft ehrenamtliche Geistliche mit der Bezeichnung „Priester im Zivilberuf" (190). Den „Priester" leitet Kaiser von „Presbyterium" ab. Das Diakonenamt bezieht sich auf die Fürsorge für Arme, Kranke und Benachteiligte und enthält gottesdienstliche Aufgaben. Es soll als dauerhaftes Amt und als Durchgangsstation für die Priester mit neuen, besonderen Aufgaben separat vom Priester wiederbelebt werden (191). Sehr kritisch nimmt Kaiser zu den offensichtlichen Unstimmigkeiten der VELKD und der Kakophonie in den Gliedkirchen der EKD bezüglich einer „Beauftragung" neben der Ordination Stellung: „Aus alt-katholischer Sicht wird damit ein bereits erreichter Konsens wieder verlassen..." (190). Er erinnert daran, dass die Eucharistiefeier nur durch Ordinierte geleitet werden könne (190).

Mit einem kleinen Aufsatz von *Irene Mildenberger* über die Ordinationsliturgie der Church of England aus dem Jahr 2005 endet der Reigen der Einzelbeiträge aus verschiedenen Perspektiven auf das Thema des Buches. Er zeigt auf, dass das dreifache Amt beibehalten wird, allerdings mit unterschiedlichen, geschlechtsabhängigen Zugängen: Diakoninnen und Priesterinnen werden zugelassen, Bischöfinnen abgelehnt (193). Neben den Priestern im Hauptamt gibt es Ehrenamtliche und Lokalordinierte, die von der Ortsgemeinde vorgeschlagen worden sind. Für alle gilt die gleiche Ordination (194). Theologisch wird die Ordination der Taufe und dem Priestertum aller Gläubigen zugeordnet. In der Praxis sind in der Church of England Ordination und Einführung grundsätzlich getrennte Handlungen (197 f.).

Der Schlussbeitrag von *Irene Mildenberger* mit „ökumenischen Ausblicken" erfüllt die Rolle einer Klammer zwischen den verschiedenen Aufsätzen. Ihm gelingt es, dem Leser die Grundzüge der Aussagen aller Autoren herauszuarbeiten und den Ansatz einer Perspektive für die Ökumene zu entwickeln. Mildenberger findet sie in den drei Ausprägungen des gestuft oder funktional gegliederten Amtes (Diakon, Priester, Bischof), der Aufwertung des Diakonats, der Beziehung zwischen dem Anstellungsverhältnis und dem Amt sowie in den Ordinationsliturgien bezüglich der Bitte um den Heiligen Geist und die Handauflegung. Sie stellt einen ungeklärten Status der Diakone dort fest, wo sie nicht Teil des dreigliedrigen Amts sind. Im Rahmen der EKD plädiert Mildenberger für eine noch konsequentere Entkoppelung von Ordination und Beschäftigungsverhältnis (207).

Die vom Untertitel vorgegebene ökumenische Perspektive des Buches wird durch seine enthaltenen Aufsätze gut sichtbar. Eine andere Anordnung der Beiträge hätte allerdings dem kontrovers-dialogischen Charakter des Themas innerhalb der reformatorischen Kirchen und in der Ökumene besser entsprochen. Bereichernd wären noch zusätzliche Beiträge aus der Orthodoxie und wenigstens einer kongregationalistisch verfassten Freikirche gewesen. Sehr bedauerlich ist das Vorwort der Herausgeberin, das die ekklesiologische Debatte um CA 5 und CA 14 mit der rhetorischen Frage „Was aber geschieht, wenn nicht genügend ordinierte Pfarrerinnen und Pfarrer zur Verfügung stehen oder bezahlt werden können? ... Ähnliche Mangelsituationen kennen auch viele andere Kirchen der Ökumene" (5). Natürlich mögen solche Hintergedanken bei Kirchenleitungen vorhanden sein. Trotzdem ist aus der Sicht der reformatorischen Ekklesiologie die hier angedeutete Reduzierung Ehrenamtlicher zu bloßen Vertretern für fehlende Theologen im Pfarramt problematisch. Von diesem eingenommenen Ausgangspunkt haben sich die Autoren der Aufsätze erfreulicherweise nicht beeinflussen lassen. Die Vielfalt ihrer Darstellungen in Stil und Inhalt ist bereichernd, erkenntnisreich und klärend. Zugleich ist eine ökumenische Einstellung zum Verständnis der Ämter und der Ordination der Kirche auf der Grundlage der CA erkennbar. Insbesondere vor dem Spiegel der Reaktionen auf das eigenartige Produkt der VELKD zur Ordination für den Dienst der öffentlichen Verkündigung in Wort und Sakrament wird auch deutlich, welches Problem mit gravierenden Störungen für die Ökumene entsteht, wenn nichttheologische Aspekte und Pragmatik ekklesiologisch korrekte Lösungen verbiegen. Offenbar zu lange hat man theologisch unreflektierte Phänomene und Einstellungen zu Kirche und Amt still wachsen lassen, die weder mit dem Verständnis der Reformatoren noch mit den Ergebnissen des bisherigen ökumenischen Dialogs vereinbar sind. Es sind die ziemlich typischen Ungereimtheiten des Selbstverständnisses vieler evangelischen Kir-

chen, die eine klare ekklesiologische Ansage verhindern. Nun müssen sich Gliedkirchen der EKD den Vorwurf gefallen lassen, dass sie nachlässig mit den Konsequenzen aus CA 14 und den ökumenischen Aspekten ihres Kirchen- und Amtsverständnisses umgegangen sind.

Für einige evangelische Freikirchen kann man sich nur wünschen, dass sie aus den dargestellten Vorgängen um die VELKD-Verlautbarungen zum Amts- und Ordinationsverständnis Konsequenzen ziehen. Dies gilt insbesondere für den vielfach – nicht nur aus ökumenischer und staatskirchenrechtlicher Sicht – problematischen, ungestalteten Verkündigungs- und Pastorendienst und das Kirchenverständnis. Insofern ist die Lektüre des vorgestellten Aufsatzsammelbandes über die kirchliche Ordination für die Leitungen und Theologen evangelischer Freikirchen sehr aufschlussreich.

Lothar Weiß

John N. (Niebuhr) Klassen, **Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie** (edition afem mission academics 27), Verlag für Theologie und Religionswissenschaft VTR, Nürnberg, ISBN 978-3-937965-87-1, Verlag für Kultur und Wissenschaft VKW, Bonn, ISBN 978-3-938116-36-4, 2007, zugl. aktualisierte Diss. University of South Africa 2002.

In den letzten Jahren wird der großen Zahl der Russlanddeutschen eine wachsende und angemessene wissenschaftliche Aufmerksamkeit zuteil.[1] Es wird deutlich, dass die Deutschen aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion sich in mehrfacher Hinsicht von den einheimischen Deutschen unterscheiden. Den einheimischen Freikirchen gelingt es nur teilweise, diese Deutschen in ihre Gemeinden zu integrieren. Es zeigt sich, dass die theologischen, kulturellen und sprachlichen Traditionen, aber auch das Glaubensleben wenig mit den einheimischen Kirchen kompatibel sind. Es entstanden, von der Öffentlichkeit selten bemerkt, zahlreiche russlanddeutsche freikirchliche Gemeinden und Gemeindebünde.

Klassen nimmt sich in seinem Buch dieser Problematik mit Engagement und Akribie an. Er ist am Bibelseminar Bonn seit seiner Gründung Dozent in Bornheim (Rhein-Sieg-Kreis), dessen Trägerkreis sich u. a. aus zwei russlanddeutschen Gemeindeverbänden zusammensetzt. Unter dem etwas zu weit gefassten Titel des Buches untersucht Klassen mennonitische und baptistische Gemeinden und Gemeindeverbände. Seine Veröf-

[1] Vgl. z. B. Freikirchenforschung 16 (2007): Aufsatzbeiträge und Rezension des Buches von Cr. Eyselein, Russlanddeutsche Aussiedler verstehen.

fentlichung ist die umgearbeitete Fassung der Dissertation aus dem Jahr 2002. Wegen des großen Zeitabstands seit der Fertigstellung seiner Doktorarbeit hat Klassen sein Werk für die Veröffentlichung in Deutschland fortgeschrieben.

Nach der Darstellung des historischen Hintergrundes der Russlanddeutschen geht Klassen auf die Einwanderung der Russlanddeutschen in die Bundesrepublik ein. Er untersucht die Konfessionszugehörigkeit und die Einstellung der Russlanddeutschen zu Religion und Glauben. Danach widmet sich Klassen ausführlich der Gründung und Entwicklung russlanddeutscher freikirchlicher Gemeinden. Das Wachstum und das Leben dieser „Aussiedler"-Gemeinden nach Kriterien der Missiologie wird anhand von ausgewählten Gemeinden aus verschiedenen Gemeindebünden einer detaillierten Analyse unterzogen. In einem großen Kapitel betrachtet Klassen Glaubensinhalt und Lebensstil in den russlanddeutschen Gemeinden und stellt die Frage nach ihren Auswirkungen auf ihre Entwicklung. Er beobachtet den raschen Bau von Gemeinde-Bethäusern und die Anstellung von Mitarbeitern. In seinen umfangreichen „Schlussfolgerungen" geht der Autor nicht nur auf die biblisch-theologischen Aspekte und die Begründungen für das Wachstum der russlanddeutschen freikirchlichen Gemeinden ein, sondern auch auf die Frage nach ihrer Integration in die westliche Gesellschaft Deutschlands. Das Schlusskapitel endet mit Prognosen unter der Frage „Was wird aus den Gemeinden werden?" Unter den Anhängen sind die zahlreichen, zum Teil farbigen, Tabellen, Grafiken und Karten hervorzuheben (u. a. zu Gemeindegründungen und -entwicklungen, Mitgliedschaften in den freikirchlichen Gemeindeverbänden, Taufen und Glaubenseinstellungen). Durch ein differenziertes Personen-, Sach- und Ortsregister wird ein rascher Zugriff auf Informationen zu einem bestimmten Thema oder über eine konkrete Gemeinde möglich.

Klassen versteht es, die Vielfalt der angegangenen Aspekte der russlanddeutschen freikirchlichen Gemeinden in einer nüchternen Sprache mit wohlwollendem und einfühlsamem Grundton zu präsentieren. Für seine Studie konnte er seine offensichtlich guten und vertrauensvollen persönlichen Beziehungen zu Russlanddeutschen fruchtbringend nutzen. Sein Fundus ist eine in Art und Umfang wohl einmalige persönliche Sammlung von Statistiken, Umfrageergebnissen, Interviewprotokollen, allgemein kaum erhältlichen Zeitschriften und sonstigen Quellen, von der man nur wünschen kann, dass sie eines Tages in einem Archiv öffentlich zugänglich gemacht wird. Aus diesen Quellen kann Klassen mittels einer vergleichenden Darstellung, einer geschickten Strukturierung und hohen Belegdichte zu nachvollziehbaren Erkenntnissen gelangen, die dem gemeinen Leser und Interessenten an den Russlanddeutschen verschlossen geblieben wären.

Durch das Buch werden für die meisten Leser die bislang inhaltsleeren Abkürzungen vieler Vereinigungen russlanddeutscher Gemeinden mit Leben gefüllt. Generell verliefen die Gemeindegründungen und das Gemeindewachstum ähnlich den Einwanderungswellen (131). Außer ihnen geht er auf bemerkenswerte Aspekte der baptistischen Russlanddeutschen im BEFG ein. Tiefere Einblicke in die Gemeindeentwicklung und das Gemeindeleben vermittelt er durch ausgewählte Beispiele. Durch Listen der Gemeinden in zwölf Gruppen differenziert sich die langfristige Entwicklung der Mitgliederbestände. Es wird den Ursachen für diese Mitgliederbewegungen nachgegangen.

Aus der großen Zahl erwähnenswerter Erkenntnisse aus den Buch kann hier ohne einen Anspruch auf Ausgewogenheit nur eine kleine Auswahl präsentiert werden.

Klassen betrachtet die Hermeneutik russlanddeutscher Gemeinden auf der Grundlage der Grundsätze evangelikaler Theologie kritisch. Er würdigt ihre hohe Wertschätzung der Bibel und Treue zur Schrift sowie den illegalen Einsatz für Bibelnachdrucke mit Risiken für Leib und Leben in ihrer früheren Heimat. Jedoch: „Eine Lehre darüber, warum das Buch Gottes Wort ist, gab es selten" (229). So seien unter den Aussiedlern „anfechtbare Auslegungsweisen" vorhanden (230). Unter „unzureichende hermeneutische Wege" geht Klassen auf einflussreiche Vorstellungen des Bibelverständnisses ein (231-233).

Es gelingt Klassen, offensichtliche Vermischungen von engen ethischen Vorgaben mit angeblichen biblischen Bezügen offen zu legen: „Ich habe Bedenken, ob es berechtigt ist, aufgrund von selbstgemachten Verhaltensregeln, die nicht eindeutig von der Schrift belegbar sind, Zucht bis hin zum Ausschluss zu üben" (324). Für die Gemeinden sieht Klassen Folgen: „Es sind nicht die biblischen Normen und nicht die biblischen Aufgaben, die das Volk Gottes müde und kaputt machen, sondern die menschlichen Forderungen, die als göttlich verstanden werden oder so verstanden werden sollen. Wenn es aber wirklich nur menschliche Forderungen sind, dann stehen sie auch nicht unter Gottes Vollmacht" (326). Die Einsicht in Änderungen von Verhaltensregeln und ethischen Normen fällt vielen in den Gemeinden schwer. „Deshalb wird in Aussiedlergemeinden vielfach alttestamentlich gedacht und gehandelt" (331). Eine weitere Konsequenz sind Konflikte und Spaltungen von Gemeinden. Es fällt den russlanddeutschen Gemeindeverbänden schwer, sich auf konsensfähige Glaubenssätze zu verständigen. „Dadurch zeigt sich die weite Kluft, die bei den Gläubigen aus den GUS-Staaten über einige Lehrmeinungen herrscht" (256).

Klassen wendet seinen Blick auch auf die theologische Qualifikation in den Gemeinden. Er beobachtet eine ambivalente Einstellung der Gemeindeleiter und Eltern gegenüber dem Besuch einer Bibelschule. Der Sinn einer solchen Vollzeitausbildung erschließt sich ihnen nicht, was

sich in den Rahmen der weit verbreiteten Skepsis gegenüber höheren Bildungsabschlüssen fügt (242). Als Hauptgründe für diese Haltung sieht Klassen u. a. die erlebten Veränderungen der Einstellungen zurückkehrender Bibelschüler, die nicht mehr in die Gemeinde passen. Manche Gemeinde bittet ihre Bibelschüler, die Gemeindemitgliedschaft zu kündigen. Viele Schulabsolventen kehren auch nicht mehr in die Heimatgemeinden zurück, sondern gehen mit Missionsgesellschaften ins Ausland. Die Beziehungen bleiben nach dem Besuch der Bibelschule angespannt (239). Hierzu gehört das Resultat einer Umfrage im Bibelseminar Bonn aus dem Jahr 2006, dass von acht russlanddeutschen Absolventen sechs eine Anstellung in einer einheimischen Gemeinde gefunden haben, aber nur zwei in einer russlanddeutschen (241).

Unter seinen „Schlussfolgerungen" unterstreicht Klassen die Widersprüchlichkeit zwischen dem Selbstverständnis der freikirchlichen Gemeinden der Russlanddeutschen als Erben der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung einerseits und den ständigen Warnungen in Predigt und Seelsorge, das Heil zu verlieren durch die Nichtbeachtung der Gebote und ethischen Normen andererseits. Zwischen Heil und Heiligung wird nach seiner Auffassung nicht differenziert. Es werde viel von Wiedergeburt und Heiligung gepredigt, aber wenig von der Rechtfertigung. Dieser Mangel zeige sich schon in den russlanddeutschen Glaubensbekenntnissen (310). „Die Folge ist meist eine fehlende Heilsgewissheit" (307).

Klassen sieht Fortschritte der Integration russlanddeutscher Gemeinden in die westlich geprägte Gesellschaft Deutschlands, kommentiert sie jedoch mit einer gewissen Zurückhaltung, um aber letztlich optimistisch vorherzusagen: „Die Aussiedler werden heimisch..." (294) Den leitenden Mitarbeitern in den Gemeinden seien die Kriterien für eine „gelungene" Integration bewusst, an denen sie gemessen werden. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang bereits erfolgreiche Bemühungen für den Aufbau eines Netzes russlanddeutscher Privatschulen, die bis zum Abitur qualifizieren. Die Bundesländer Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz stehen dieser Bewegung durch ihre großzügige Genehmigungspraxis und Schulaufsicht offen gegenüber. (243 f.).

Klassen findet Motive, warum sich konservative Russlanddeutsche nach einer Zeit der Ernüchterung in Deutschland in einheimischen Gemeinden so schwer tun. Liberales Schriftverständnis, Liberalität gegenüber Sexualleben und in der Ethik, Frauenordination und Ökumene sowie ein laues, kalt empfundenes Gemeindeleben in den einheimischen Kirchen passen nicht zu ihren mitgebrachten Lebens- und Glaubenseinstellungen (353). Nur Klassens Behauptung, dass die schulische und berufliche Eingliederung Russlanddeutscher eher unproblematisch sei im Vergleich zu einer religiösen bzw. kirchlichen Anpassung (353), könnte bei vielen erfahrenen Lehrern an öffentlichen Schulen Verwunderung auslösen. Ih-

nen werden täglich in den Klassenräumen die Integrationsprobleme der Schüler mit russlanddeutschem Hintergrund vorgeführt.

Schließlich plädiert Klassen engagiert für eine missionarische bzw. evangelistische Arbeit der Gemeinden unter den nichtgläubigen Russlanddeutschen in Deutschland, weil sie eine Brücke für ihre Landsleute seien, die sie zum Glauben führen könne (355-361).

Klassens Monografie über die mennonitischen und baptistischen Freikirchen der Russlanddeutschen ist eine Bereicherung für die Freikirchengeschichte und ein großer Fortschritt für ein besseres Verständnis der Deutschen aus dem Osten Europas. Sein Buch schließt viele Lücken über russlanddeutsche freikirchliche Gemeinden und ihre Zusammenschlüsse, die großenteils öffentlichkeitsscheu sind. Die Materialfülle ist beeindruckend. Gelegentlich ist sie auch etwas unübersichtlich, was auch an den notwendigen Aktualisierungen der Daten und Darstellung liegt. Darüber hinaus bietet die Monografie ein Beispiel für die praktische Anwendung der Erkenntnisse aus der Missiologie und Ansätze für eine empirische Sozialforschung. Das Buch regt durch den Methodeneinsatz und die vergleichenden Darstellung zu ähnlichen Untersuchungen über andere russlanddeutsche Denominationen wie z. B. die Pfingstgemeinden an. Jeder, der sich gründlich über die Mennoniten und Baptisten unter den Russlanddeutschen in Deutschland informieren will, wird daraus viele Einsichten gewinnen.

Lothar Weiß

Siegfried Zimmer, **Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts**, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007, TB, 203 S., ISBN 978-3-525-57306-8.

Die Diskussion um das Schriftverständnis in und zwischen den christlichen Kirchen ist eine permanente. Bei Betrachtung des gesamten Spektrums ist sie in mancher reformatorischen Kirche die kontroverseste aller Debatten. Erinnert sei nur an den Streit um die Frauenordination, der in seiner Heftigkeit ohne die hintergründigen Spannungen um Exegese und Hermeneutik kaum verständlich wird. Einen umfassenden Konsens wird man, wenn er überhaupt wünschenswert sein sollte, wohl ohnehin kaum finden. Doch eine Folge dieser Auseinandersetzungen ist ein „volkstümliches" Schriftverständnis aus Halbwissen, einfach nachvollziehbaren Glaubenssätzen und unreflektierten individuellen Positionen. Mancher Konflikt in Gemeinden findet hier seine Ursache. Insofern kann man nur jeden Versuch einer Darstellung des Themas begrüßen, der allgemein verständlich, motivierend und moderierend einen nachvollziehbaren „Roten Faden" durch die Vielfalt der Meinungen bildet. Genau hier setzt

Zimmer mit seinem Buch an. Der Professor für Theologie und ihre Didaktik versteht es, den interessierten Leser auf den Lauf durch die Hermeneutik zu schicken. Die Einladung zu diesem Lauf beginnt schon mit dem Buchumschlag. Wo findet man schon auf dem Buchdeckel eine hervorragende Karikatur zum Inhalt? Sie regt zum Schmunzeln an. Ihre Pointe führt sicher in den Kern des Buchinhaltes. Auch die Wahl des Buchtitels in der Gestalt einer Frage ist geschickt provozierend und macht neugierig auf das, was sich zwischen den Deckeln abspielen wird. Beim Inhalt angekommen, setzt sich dort die didaktische Leistung des Autors fort. Nach den unter „grundsätzlichen Aspekten" beschriebenen Gemeinsamkeiten und Differenzen unter christlichen Theologen zum Schriftverständnis entwickelt Zimmer die „Unterscheidung von Gott und Bibel" und die „Unterscheidung von Jesus Christus und Bibel". Er ordnet unmissverständlich: Gott und sein Sohn Jesus Christus können Anbetung und Verehrung beanspruchen, andere und anderes nicht, auch nicht die Bibel. Und man ahnt schon, woran sich der Autor stoßen wird. Es ist die unverhältnismäßige Einordnung der Heiligen Schrift durch den christlichen Fundamentalismus in das Lehrgebäude des Glaubens durch den verliehenen Rang gottgleicher Verehrung, ihre unnötige Überhöhung wie sie in Teilen des Protestantismus mehr oder weniger bewusst geschieht. In diesen Denominationen wird – aus durchaus edlen Motiven, aber mit völlig ungeeigneten Mitteln – versucht, das Wort Gottes für den rechten Glauben zu bewahren und seine Wirksamkeit in einer sich scheinbar immer mehr säkularisierenden Welt zu entfalten. Zimmer weist nach, dass es die protestantische Orthodoxie im 17. und 18. Jahrhundert war, die einst die Lehre von der absoluten Fehlerfreiheit und Widerspruchslosigkeit der Bibel entstehen ließ. Und in der Gegenwart ist es die gleiche Angst, die sich im Fundamentalismus mit seinen sehr ähnlichen Mitteln ausdrückt. Diese theologische Richtung will flächig-gleichmäßig ohne Unterschied für die Relevanz des Glaubens an Jesus Christus die Bibel rundum mit einem Kokon schützen. Doch der Autor stellt nüchtern fest: „Alle Gewissheit, die die Bibel in uns bewirkt, stammt vom Heiligen Geist" (34).

Zimmers Alternative zum Fundamentalismus ist ein angstfreier Umgang mit den wissenschaftlichen Methoden für die Gewinnung neuer theologischer Erkenntnisse, die zum Glauben führen und ihn unterstützen. Ausgehend vom lutherischen „Was Christum treibet" sind seine Anzeigen und Grenzlinien von seltener Klarheit. Von diesem Ausgangspunkt geht er den Begriff „bibeltreu" an: „Ist Jesus Christus für uns der Herr und Maßstab der Bibel, dann können wir nicht mehr pauschal sagen: Wir sind ‚bibeltreu'. Die Frage kann nur noch lauten: Sind wir Jesus Christus treu?" (88) und: „Der Ausdruck ‚bibeltreu' kann nicht mehr sein als ein ‚Insider'-Ausdruck unter Gleichgesinnten" (27). Nun leuchtet jene einzigartige Aufgabe der Bibel durch die verwirrende Streitkultur im Christen-

tum, nämlich die Verkündigung des Wortes Gottes zum Glauben an Jesus Christus. Daraus lässt sich auch der logische Schluss ziehen, wie fragwürdig und unnötig manche wirkungsvolle Theorie vom Verständnis der Schrift durch die Kirchen und Gemeinden des Protestantismus kursiert. In den bescheiden als „Exkurse" bezeichneten Erläuterungen zum Begriff des Fundamentalismus und seinen drei Chicagoer Erklärungen sorgt Zimmer auf wenigen Seiten beim Leser für Orientierung und zieht ihn mit Argumenten auf seine kritische Position: „Man kann aber nicht sagen: Ohne Bibel gäbe es kein Wort Gottes" (99). Der Überblick zur Geschichte des Inspirationsverständnisses ist ein Schnellkurs in Hermeneutik, um dann zum „Exkurs: Die absolute Autorität und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift im orthodoxen Judentum und im Islam" zu gelangen. Da dieser Exkurs unter den Gliederungspunkt „Das Inspirationsverständnis des protestantischen Fundamentalismus" eingeordnet wird, entfaltet der damit hergestellte religionsübergreifende Zusammenhang eine weitere Provokation für das persönliche Schriftverständnis des Lesers. In den folgenden Kapiteln geht er auf die „moderne Bibelwissenschaft" mit ihren Inhalten, Zielen und Auswirkungen ein. Unter der „modernen Bibelwissenschaft" versteht Zimmer „den Umgang mit der Bibel, der an den Universitäten üblich und anerkannt ist" (7). Ziel der Bibelwissenschaft ist für Zimmer: „Die Bibel soll ihr eigenes, ursprüngliches Wort sagen dürfen, auch dann, wenn es ein fremdes und sperriges Wort ist" (143). Für ihn ist dieses theologische Fach deshalb „traditionskritisch, kirchenkritisch, dogmenkritisch, frömmigkeitskritisch und selbstkritisch" (143). Der Autor sieht sich mit seiner Haltung in einer zweihundertjährigen Tradition ertragreicher wissenschaftlicher Herangehensweise an die Heilige Schrift, die für viele Theologen eine Hilfe geworden sei (7). Doch er bleibt bescheiden: „Gottes Wirken durch die Bibel entzieht sich der wissenschaftlichen Forschung" (147). Die Darstellung weist einen unspektakulären, aber breiten und tiefgründigen Konsens in der Ökumene nach. Er ist das Resultat eines Siegeszuges dieses Umgangs mit der Heiligen Schrift im 20. Jahrhundert. „Damit wird die historisch-kritische Bibelwissenschaft von allen großen Konfessionen der westlichen Christenheit anerkannt" (152). Beachtenswert ist auch eine sehr knappe Darstellung der theologischen Lage in den USA zu diesem Thema. In der „Bilanz" spricht Zimmer der historisch-kritischen Bibelwissenschaft Berechtigung und Nutzen zu. In ihrer generellen Ablehnung sieht er eine Gefährdung der Einheit der Christen im Glauben an Jesus Christus. Doch er betont: „Der Geltungsbereich der historisch-kritischen Bibelwissenschaft ist begrenzt." Monopolansprüche ihrerseits wären auch destruktiv für die christliche Einheit.

Unter „Ausgewählte Brennpunkte" bietet Zimmer drei sehr verschiedene Aspekte an. Am Beispiel des Buches Hiob diskutiert der Autor die Frage der Authentizität und Autorität der Heiligen Schrift und ihre Rolle als Botschaft des Glaubens. Er stellt auch hier unausgesprochen Anfragen

an das Schriftverständnis des Lesers und regt sein Nachdenken an. Es folgen „Biographische Aspekte in der Auseinandersetzung um die Bibelwissenschaft". Dieser Abschnitt ist von herausragender praktischer Bedeutung für Studierende der Theologie, weil er einfühlsam und klar auf die Problematik der heutigen herrschenden Lehre und Forschung in Deutschland eingeht. Der Hochschullehrer Zimmer versteht es, für das Studium der wissenschaftlich angelegten Theologie zu werben. Andererseits gibt er Orientierungshilfen für Interessenten des Studiums aus konservativen, evangelikalen oder fundamentalistischen Kirchen und Gemeinden, die am Beginn des Studiums einen besonders breiten Graben zwischen ihrer bisherigen geistlichen Heimat und der Hochschullehre überspringen müssen. Sie werden durch das Buch auf mögliche Irritationen vorbereitet. Im Schlussabschnitt stellt Zimmer versöhnlich für alle die Frage „Wie wichtig ist das, was Christen im Blick auf die Bibel eint?" In seiner Antwort auf die rhetorische Frage lässt er bei allen Differenzen keinen Zweifel: Es ist der gemeinsame Glaube an das Evangelium Jesu Christi, das sich durch das Wort Gottes unter anderem in der Heiligen Schrift ausdrückt.

Zimmer hat mit diesem Taschenbuch eine intellektuell und didaktisch anspruchsvolle Einführung in die herrschende universitäre Lehre vom Verstehen und Auslegen der Bibel in Deutschland geschrieben. Gelegentlich hätte man sich ein deutlicheres Hinterfragen von manchem Denkmodell der herrschenden, insgesamt aber alternativlosen Bibelwissenschaft an konkreten Beispielen vorstellen können. Nicht alles, was so sicher aussieht, ist ohne alternative Erklärungsansätze. Auch die Lehren von Verständnis und Auslegung der Schrift sind zeitbedingt, d. h. in einen bestimmten historischen Kontext einzuordnen und deshalb zu relativieren. Die Wirkungsgeschichte der neuzeitlichen historisch-kritischen Exegese für das Selbstverständnis der Kirchen und ihren Verkündigungsauftrag ist durchaus ambivalent.

Das Buch richtet sich zweifellos an Menschen, denen der Glaube an Jesus Christus und das sorgfältige Lernen aus den verschiedenen Quellen des Wortes Gottes ein Herzensanliegen ist. Und es ist Zimmers Herzensanliegen, diese Menschen zu ermutigen. Dieses Buch sollte eine Pflichtlektüre für Studierende in den ersten beiden Ausbildungsjahren an Universitäten und Theologischen Seminaren evangelischer Freikirchen sein. Der relativ hohe Preis für dieses Taschenbuch mit kaum mehr als 200 Seiten ist ein Kritikpunkt. Aber der mögliche Erkenntniszuwachs ist beachtlich. Das im Vorwort formulierte Ziel des Buches, in den Auseinandersetzungen um das Schriftverständnis einen Beitrag der Vermittlung und Versöhnung zu leisten, hat der Autor klar erreicht.

Lothar Weiß

Markus Hero, Volkhard Krech, Helmut Zander (Hgg.), **Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen.** Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, mit Tabellen und Karten, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn / München / Wien / Zürich 2007 und 2008, ISBN 3-506-76456-X und 978-3-506-7656-0.

Rund ein Viertel der Bevölkerung in Nordrhein-Westfalen hat eine Zuwanderungsgeschichte. Dies wirkt sich auch in der religiösen Vielfalt des Bundeslandes aus. Eine Vielzahl von Religionsgemeinschaften, Kulten und Strömungen wurde im religionswissenschaftlichen „Bochumer Pluralismus-Projekt" ab 2005 ermittelt, das mit Förderung Nordrhein-Westfalens an der Ruhr-Universität Bochum durchgeführt wurde. Grundlagen waren im Wesentlichen religionsstatistische Erhebungen; qualitative Fallstudien wurden nur ansatzweise durchgeführt. Es entstanden rund 8 500 Datensätze von Gemeinden oder Ortsgruppen (19 ff.). In diesem Zusammenhang wurde der oben angezeigte Aufsatzsammelband erstellt und ein Internetportal unter http://www.religion-plural.org eingerichtet.

Im Buch steht die langfristige Pluralisierung der religiösen Verhältnisse in Nordrhein-Westfalen im Mittelpunkt. Sie ist Thema des einleitenden Beitrags von Volkhard Krech (24-43). Mit Methoden der deskriptiven Statistik (Streudiagramme, Diversitätsindex u. a.) gelingt Krech eine präzise Analyse. Allerdings werden historische Aspekte relativ wenig berücksichtigt.

Die Römisch-katholische Kirche wird in zwei Aufsätzen behandelt. *Wilhelm Damberg* gibt einen Überblick über die Geschichte und Gegenwart der katholischen Kirche in Nordrhein-Westfalen (45-52). Er holt sehr weit bis zum Römischen Reich aus, jedoch findet z. B. das in diesem Bundesland wirksame Preußen-Konkordat keine Erwähnung. In seinen weiteren Ausführungen hat Damberg vor allem das katholische Verbändewesen im Blick. Insgesamt bietet der Beitrag Dambergs nur Bekanntes über den Zustand der katholischen Kirche.

Unter der These einer „inneren Pluralisierung statt äußeren Differenzierung" berichtet *Helmut Zander* über die katholische Kirche in der Stadt Bonn (52-66). Sein „pluralisierungshistorischer Rückblick" beginnt in der Römerzeit (53).

Volkhard Krech präsentiert unter der Überschrift „Zwischen hohem Engagement und Religion bei Gelegenheit" die evangelischen Landeskirchen (67-83). Er stellt interessante Umfrageergebnisse vor. Auf die Frage nach dem Glauben antworteten rund 40 % der Glieder der evangelischen Landeskirchen in Nordrhein-Westfalen, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus offenbart hat (71). Den Aussagen, dass Gott wie ein Vater durch das Leben führt und dass Jesus Christus lebt, stimmte jeweils eine Minderheit zu (72). Nur ein gutes Drittel der Kirchenglieder fühlt sich mit ihrer Landeskirche verbunden, allerdings kommt für 83 % von

ihnen ein Kirchenaustritt nicht infrage (73). Fast 73 % der landeskirchlichen Evangelischen beteiligt sich, abgesehen vom Gottesdienstbesuch, nicht am Gemeindeleben (74). Interreligiöse Kontakte der Kirchen werden von den Kirchengliedern für wichtig erachtet (77 f.). Dem uneingeschränkten Bau von sichtbaren Moscheen steht man aber distanziert gegenüber (79). Über ein Drittel der Kirchenglieder interessiert sich für nichtchristliche Praktiken einschließlich Horoskope und Astrologie (80). Krechs Ausführungen unter „Kleine Geschichte der evangelischen Kirchen in Nordrhein-Westfalen" sind fachlich unbefriedigend. Er erwähnt z. B. den Pietismus nur für Westfalen, was unvollständig ist. Der lippischen Kleinstadt Lemgo im Nordosten Nordrhein-Westfalens räumt Krech einen überdimensionierten Platz ein. Das „Kirchliche Handeln" reduziert sich bei ihm auf die bloße Nennung großer Zahlen bis zur letzten Ziffer ohne Vergleiche, Bezugsgrößen, Entwicklungen und Zusammenhänge (70).

Nikolaj Thon (84-99) zeigt deutlich den Zusammenhang des Wachstums der christlichen Orthodoxie im Zusammenhang mit der Migration aus den entsprechenden Ländern auf, die zu einer starken Vermehrung von Bistümern, Gemeinden und Priestern sowie ihrer Verwurzelung und Institutionalisierung führte. Aus seiner Sicht „kommt auch der Festigung der Orthodoxie auf deutschem Boden für die Gesamtorthodoxie eine eminente zukunftsweisende Bedeutung zu." (92).

Sören Asmus nimmt in seinem Beitrag die Verhältnisse der Migranten in den beiden christlichen Großkirchen in den Blick (114-124). Er beschreibt die Integrationsprobleme lutherischer Flüchtlinge und Vertriebener aus Ostdeutschland nach dem Zweiten Weltkrieg und die Gründung von katholischen Gemeinden der „Gastarbeiter" und ihrer Familien aus Südeuropa. Seit den 1990er Jahren integriert die katholische Kirche diese „Parallelgemeinden" in die heimischen Ortsgemeinden (115-119). Bei den Integrationsmaßnahmen der Gegenwart im evangelischen Bereich gibt es eine Kooperation zwischen den Landes- und Freikirchen im Rahmen der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM), die einen neuen Gemeindetyp für die Migranten entwickelte (121 f.). Asmus: „Zusammenfassend lassen sich die christlichen Großkirchen als unauffällige, aber effektive Integrationsagenten von christlichen Migranten und Migrantinnen beschreiben" (123).

Mit dem Wachstum und der Organisation des Islam in Nordrhein-Westfalen setzt sich Raida Chbib auseinander (125-139), die vor allem mit der Zuwanderung von Arbeitskräften und ihren Familien in die Industrie- und Städteregionen des Bundeslandes zusammenhängen. Chbib engagiert sich für eine differenzierte Betrachtung des Islam und verweist u. a. auf die Binnenpluralität und -differenzierung sowie die äußerst heterogene Organisation der Religion. Da die formale Gemeindemitgliedschaft im Islam keine besondere Bedeutung hat, übersteigt nach seiner

Berechnung die Zahl der regelmäßigen Besucher die der Mitglieder der Gemeinden um den Faktor 5 (139). In diesem Zusammenhang weist er auf eine Vielzahl von Gemeinden und Gruppen hin, die außerhalb von allen islamischen Verbänden stehen: Es sind ein Viertel der Sunniten, alle Schiiten und ein Drittel der türkischen Aleviten (136). In den informellen Gruppen sieht er die Gefahr radikaler Einflüsse (137).

Den fundamentalen Wandel jüdischen Lebens und jüdischer Gemeinden durch die Zuwanderung von Osteuropäern nach der Öffnung der ehemaligen Sowjetunion zeigt *Michael Rubinstein* plastisch auf (140-152). Schon Rubinsteins zahlenmäßiger Vergleich der Mitgliederzahlen jüdischer Gemeinden in Nordrhein-Westfalen (1990: weniger als 5 000, heute: mehr als 31 000) (140) macht das Ausmaß der Herausforderungen für die Gemeinden deutlich, das Schilderungen aus den Gemeinden konkretisieren. Zugleich drückt sich sichtbar jüdisches Leben durch den Neubau von Synagogen, Schulen und Kindergärten aus (140).

In seinem Überblicksartikel „Identität ohne Abgrenzung" beschreibt *Robert Kötter* die sogenannten „östlichen Religionen" Asiens, die sich durch die Zuwanderung, aber auch – in weitaus geringerem Ausmaß – durch die Adaption von Glaubensinhalten und Kultpraktiken Einheimischer vergrößert haben (153-164). Nordrhein-Westfalen hat sich zu einem Zentrum dieser Religionen in Europa entwickelt. Die größten Gruppen stellen Buddhisten aus China, Vietnam und Thailand, welche in Vereinen organisiert sind und bald als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt werden sollen (157). Diese Religionen sind in der Öffentlichkeit präsent durch 22 hinduistische Tempel, eines der größten buddhistischen Zentren Deutschlands im niederrheinischen Sonsbeck und tibetische Klöster in der Eifel.

„Auf dem Weg zum religiösen Markt?" fragt *Markus Hero* angesichts des Wandels der Religiosität und der Vermarktung der Esoterik (165-177). Am Schluss des Aufsatzes angelangt, kann der Leser klar antworten: „Ja! Es gibt den Markt schon." Hero charakterisiert ihn geschickt: Konkurrenz um den Beitrag zahlenden und spendenden Klienten (165) mit fortschreitender Inszenierung des Heilsgeschehens als „Erlebniskonsum" (168), „Psychoboom" (170), „Ansprüche der Emanzipation und Selbstermächtigung" (165) mit diesseitigen Heilserwartungen, Angebote der kommunalen Volkshochschulen (170 f.). „Der größte Teil neuer Religiosität in NRW wird von einzelnen Heilern, Therapeuten und Coaches bereitgestellt, die ihre Dienstleistungen individuell auf die Bedürfnisse einer wechselnden Kundschaft zusammenschneiden" (170). Mehr als 1000 Einrichtungen und Heilspraxen existieren in Nordrhein-Westfalen, die zu über 80 % von Frauen geführt werden (172). Eine wirkliche Gefahr für das Gemeinwesen durch diese Entwicklung sieht Hero nicht. Eine Ausbreitung sei nicht nachweisbar. Hero unterstellt den Volkskirchen einen „Stigmatisierungsdiskurs" gegen diese Religiosität (166).

Die evangelischen Freikirchen fasst *Gerhard Bleick* unter dem Titel „Bekenntnisse, Differenzen und die Kunst der Nichtwahrnehmung" als „kleine protestantische Gemeinschaften" zusammen (100-124). Ihre Vielfalt kommentiert er „als eine Art wunderlicher Nicht-Kommunikation unter religiösen Akteuren" (100). Seine These gipfelt in der „Notwendigkeit der Nicht-Wahrnehmung" in einer „Kultur der Selbstpflege", die in einer „Verdrängungs-Kultur" den Anderen ausblendet (112) in einem „Markt religiöser Wahrheit" (113). Für Bleick müsste aber „moderne Religion" „umfassende, in diese Welt gehörige Lebensbewältigungsentwürfe und Lebensräume anbieten" (109). Diese kleinen Kirchen sieht er in einem unerhörten theologischen Dilemma, „einer legitimatorischen Bankrotterklärung" wegen der fortschreitenden Spaltung des Leibes Christi (109 f.). Bleicks Beitrag ist offenbar von Vorurteilen und negativen Erfahrungen beeinflusst (siehe auch die Darstellung der Schwierigkeiten im Projekt, 20). Als ein aktuelles Hauptargument führt er „unversöhnliche Auseinandersetzungen" zwischen klassischen Evangelikalen untereinander und zwischen diesen und der Pfingstbewegung an (110). Immerhin sieht er noch die VEF als „den Beginn einer effektiven interkonfessionellen Zusammenarbeit" (113).

Hervorzuheben ist der lesenswerte Beitrag von *Thomas Langer* und *Ralf Poscher* über Religionskonflikte im Verwaltungsrecht (179-189). Die beiden Autoren untersuchten 57 Verfahren vor den Verwaltungsgerichten in Nordrhein-Westfalen zwischen 1985 und 2005, die offensichtlich aus religiösen Motiven geführt wurden. Sie ergänzten sie durch Interviews. Es fällt auf, dass die Bereitschaft zu Klagen deutlich zugenommen hat. Fast vier Fünftel der Klagen fallen auf Mitglieder der Religionsgemeinschaften mit Migrationshintergründen, davon waren 26 muslimisch und 16 russlanddeutsche Evangeliumschristen-Baptisten (181 f.). Wichtigster Streitgegenstand war mit großem Abstand die Schulpflicht (187). Insgesamt aber kann nicht von einem „Kampf der Kulturen" gesprochen werden (189).

Unter der Überschrift „Die politische Dimension religiöser Vielfalt" fasst *Volkhard Krech* die Hauptaussagen der vorherigen Aufsätze zu Einzelaspekten zusammen (190-203) und diskutiert auch die Rolle der evangelikalen, charismatischen und russlanddeutschen Migrantengemeinden unter der rhetorischen Frage „Parallelgesellschaften oder religiöse Organisationen als Partizipationsagenten?" (201).

Tabellen und farbigen Karten (211-231) stellen anschaulich die Verhältnisse der Religionen auf der Ebene der Kreise und kreisfreien Städte dar.

Das als „Kleines Lexikon der in NRW vertretenen Religionsgemeinschaften" bezeichnete Glossar von 90 Seiten bietet für jede Denomination, die in dem religionswissenschaftlichen Projekt erfasst wurde, ein Porträt von wenigen Zeilen. Die Vorbemerkungen zeigen eine sehr dis-

tanzierte Haltung seiner Urheber zu den christlichen Kirchen und Veröffentlichungen einschließlich Lexika (235). Selbst renommierte Werke (RGG, TRE, LTK) erscheinen nicht im Literaturverzeichnis. Durch diese fachliche Selbstbeschränkung und der Versuch einer extremen Informationsverdichtung auf wenige Zeilen sind eine Reihe von Stichworten sprachlich und inhaltlich verunglückt. Da hat die diffuse Mischung aus Selbstdarstellungen und Mitwirkungen der Religionsgemeinschaften in Kombination mit „wissenschaftlicher Außenperspektive" (233) als Korrektiv nicht immer gegriffen. Beispiele: „Das Christentum breitete sich zuerst regional, seit der Reformation des 16. Jh. auch in Konfessionskirchen aus" (Helmut Zander, 241), „Die Landeskirchen haben sich historisch aus den mittelalterlichen Staaten entwickelt" (Helmut Zander, 249). Die Begriffe „pfingstlich" und „charismatisch" werden synonym verwendet, ihre Denominationen als „verfeindete Brüder" bezeichnet (235). „Pfingstler und Charismatiker vertreten einen dreistufigen Heilsweg..." (Gerhard Bleick u. Gabriele Schäfer, 271). Die Behauptung, „Pfingstlich-charismatische Migrationskirchen" seien „eher selten" Mitglieder des BFP (Gabriele Schäfer, 275) übersieht, dass im BFP – mit steigender Tendenz – bereits 22 % der Mitglieder Migrantengemeinden sind. Diese Tatsache wird auch nicht im Artikel über den BFP erwähnt. Der russlanddeutsche Bund FECG wird von Gerhard Bleick ganz vorsichtig angegangen mit den Worten „... soweit bekannt" (277); seine angeschlossenen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen finden keine Beachtung. Hier ist das öffentlich zugängliche aktuelle Gemeindeverzeichnis auf der Jugendseite des FECG-Bundes im Internet übersehen worden.

Herausgeber und Autoren dieses Aufsatzsammelbandes verstehen ihre Standpunkte und Erkenntnisse zu formulieren. Die Präsentation gesellschaftlicher und organisationssoziologischer Phänomene sowie der Methodeneinsatz der Statistik und Kartografie sind die Stärken des Buches. Wegen dieser Teile lohnt sich ein Blick in dieses Buch. Allerdings ist die fachliche Qualität seiner Beiträge sehr unterschiedlich. Nicht alle Autoren waren in der Lage, wirklich relevante neue Ergebnisse aus dem Projekt der Bochumer Religionswissenschaft vorzulegen, einige mussten sich auf flotte Thesen oder die Wiederholung von Bekanntem beschränken. In einigen Fällen war wohl auch die Fachkompetenz begrenzt. Erkenntnisse der Regionalgeschichte hätten stärker in die Aufsätze und Glossarartikel einfließen müssen. Die Theologie wurde offensichtlich nicht ausreichend als Hilfswissenschaft genutzt. In der Konsequenz haben sich Flüchtigkeitsfehler und seltsame Gewichtungen eingeschlichen. So bleibt von diesem Buch als Ertrag aus dem aufwändigen Forschungsprojekt ein zwiespältiger Eindruck zurück.

Das Internetportal „http://www.religion-plural.org" ist mit der Homepage der Religionswissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum verbunden. Links führen zu weiteren religionswissenschaftlichen Einrichtungen

in Deutschland, darunter zu REMID (Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V.). Es werden digitalisierte Karten auf der Grundlage der Geobasisdaten des Landesvermessungsamtes Nordrhein-Westfalen mit genauen Nachweisen der lokalen Versammlungsorten der Gemeinden und Gruppen geboten. Als Hintergrund können die Dichten der Bevölkerung, der Migranten, der lokalen Einheiten einer Denomination und der religiösen Vielfalt gewählt werden. Die eingestellten Karten sind professionell konzipiert und vielseitig für den persönlichen Gebrauch nutzbar. Sie laden die Benutzer ein zu eigenen Entdeckungen in den visuellen Informationsquellen über die religiösen Verhältnisse vom gesamten Land bis zu den Kommunen.

Das hinter „Materialien" steckende „Glossar" übernimmt für die Denominationen im Wesentlichen die Beschreibungen aus dem Buch. Darüber hinaus werden Kurzartikel und Definitionen zu Ausprägungen in allen Religionen und Konfessionen angeboten, die unter der Verantwortung der Bochumer Religionswissenschaftler verfasst wurden.

Allerdings wird in diesem Internetportal noch stärker als im Buch deutlich, an welche Grenzen der Fachlichkeit die Autoren stoßen. Während das Fehlen wesentlicher Stichworte wie z. B. „Methodismus" noch mit dem Hinweis auf den fortschreitenden Aufbau des Internetportals entschuldigt werden kann, gilt dies für die bereits veröffentlichten Artikel im Glossar nicht. Ein paar „Kostproben" verdeutlichen, dass sie einer Überprüfung unterzogen werden müssten. Bei den „Täufern" werden die Mennoniten nicht erwähnt. Das Stichwort „Brüderbewegung" wird ohne Verständnis für das „Brotbrechen" erläutert. Hier hilft der Hinweis auf „John Nelson Darby" nicht weiter, weil es auch dort fehlt. Unter „Gläubigentaufe" kann man lesen: „Täuferkirchen sind etwa Mennoniten, Baptisten, Pfingstler, Heilsarmee." Dass die Heilsarmee überhaupt keine Taufe praktiziert, ist bekannt. Helmut Zanders Definition „Charisma/Charismen" ist seltsam ohne biblischen Bezug und differenziert nur zwischen einer „großkirchlichen Tradition" und „charismatischen Bewegungen". Die Sprache der Artikel ist vom Bemühen um Volkstümlichkeit für das breite Publikum bestimmt. Das ist allerdings erst dann ein ehrgeiziges Ziel, wenn die Fachlichkeit darunter nicht zu sehr leidet. Was sich aber hier streckenweise präsentiert, ist enttäuschend. Viele Artikel sind wohl „mit heißer Nadel gestrickt" worden. Oft wurden ein paar richtige Brocken zusammengewürfelt. Das Glossar ist in seinem jetzigen Zustand nicht empfehlenswert. Es sollte überarbeitet werden.

Wegen des oben erwähnten ansprechenden Teils kann sich die Benutzung des Internetportals trotz seiner Unvollkommenheit im Einzelfall lohnen.

Lothar Weiß

Bibliographie 2007 zur Geschichte der Freikirchen

Unter Mitarbeit von Claus Bernet, Gerrit Jan Beuker, Gerhard Bially, Helmut Fenske, Thomas Hahn-Burckart, Daniel Heinz, Ines Pieper, Christoph Raedel und 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	Doopsgesinde 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 Agitur: 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
MGBl	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. jetzt: EmK Geschichte
ÖR	Ökumenische Rundschau
PuN	Pietismus und Neuzeit
QR	Quaterly Review. A Scholarly Journalfor 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
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

1. Bibliographie 2005/2006 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: FF 16, 2007, S. 344-386
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christian Soboth. In: PuN 33, 2007, S. 311-339

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

3. Encyclopedia of Fundamentalism, hg. v. Brenda E. Brasher, New York u.a. 2001, 576 S.
4. Encyclopedia of Millenialism and Millenial Movements, hg. v. Richard Landes, New York u.a.2000, 512 S.
5. Encyclopedia of Pentecostal and charismatic Christianity, hg. v. Stanley M. Burgess, New York u.a., 2006, 500 S.
6. Graf, Friedrich Wilhelm: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006, 127 S.
7. Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis, Redaktion Herman J. Selderhuis, Kampen 2006, 950 S.
8. Jung, Martin H.: Pietismus. Fischer Taschenbuch, Frankfurt/M. 2005, 128 S.
9. Schultze, Harald und Andreas Kurschat (Hgg.): „Ihr Ende schaut an...". Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006, 768 S.
   Der Band enthält auch Adventisten, Baptisten und Mennoniten.

10. Ward, W. Reginald: Early evangelicalism. A global intellectual history (1670-1789), Cambridge 2006,220 S.

Aufsätze, Artikel

11. Beutel, Harald: Die Sozialtheologie Thomas Chalmers (1780-1847) und ihre Bedeutung für die Freikirchen. Eine Studie zur Diakonie der Erweckungsbewegung, Diss. Universität Heidelberg 2004, 305 S.
12. Geldbach, Erich: Theologische Ausbildungsstätten des deutschsprachigen Protestantismus außerhalb der Universitäten. In: Klöcker / Tworuschka: Handbuch der Religionen, 16. EL, 2007, (II - 2.1.10, S. 1-50)
13. Schwarz, Karl: Zwischen Konsens, Konflikt und gesetzlicher Anerkennung. Zur kultusrechtlichen Lage in Böhmen im 19. Jahrhundert. In: Dietrich Meyer, Karl Schwarz, Christian-Erdmann Schott (Hgg.): Über Schlesien hinaus. Festgabe Herbert Patzelt, Würzburg 2007, S. 57-81
14. Urban, Hans Jörg: Freikirchen aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche. In: FF 16 (2007), S. 199-204

C. Übergreifende Sachthemen

Selbständige Veröffentlichungen

15. Hoffmann, Klaus Jakob: Der Streit um die Taufe. Neues Licht auf eine alte Frage, erw. Auflage, Nürnberg 2006, 194 S.
16. Penner, Peter F. (Hg.): Theological Education as Mission. Occasional Publications of the E.B.F./I.B.T.S., Prag/Schwarzenfeld 2005
    Referate einer internationalen Konferenz zum Thema: „Theologische Ausbildung als Mission – Mission in der theologischen Ausbildung"
17. Vogt, Peter (Hg.): Zwischen Bekehrungseifer und Philosemitismus. Texte zur Stellung des Pietismus zum Judentum, Leipzig 2007, 128 S. (Kleine Texte des Pietismus, 11)

Aufsätze, Artikel

18. Bernet, Claus: The New Jerusalem in the 18th Century Among the Moravian Church and the Radical Pietists. In: FF 16 (2007), S. 234-250
19. Geldbach, Erich: Die römisch-katholische Kirche im Gespräch mit den Freikirchen. In: FF 16, 2007, S. 95-103
20. Geldbach, Erich: Die konfessionsgeschichtliche Bedeutung der Glaubensfreiheit. In: Una Sancta 62. 2007, S. 115-123
21. Geldbach, Erich: Taufe – Gemeinde – Mitgliedschaft. Ein unaufgefordertes Gutachten". In: ZThG 12, 2007, S. 85-99

22. Geldbach, Erich: Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen? Einige ökumenische Anmerkungen in irenischer Absicht. In: ZThG 12, 2007, S. 152-165
23. Heinz, Hans: Jesus Christus und die Heilsverkündiger in den Weltreligionen. In: M. Pröbstle (Hg.), For You Have Strengthened Me: Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday (Festschrift), St. Peter am Hart 2007, S. 267-274
24. Mueller, Harald: Zur rechtlichen Lage von Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts. In: Spes Christiana 17, 2006, S. 21-44
25. Voß, Klaus-Peter: Gibt es eine freikirchliche Ekklesiologie? Eine Spurensuche anhand der Präambel der Vereinigung Evangelischer Freikirchen. In: ThG 30, 2006, S. 91-104

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

26. Gemeinsam unterwegs (3). Reformiert – altreformierte Gespräche 2001–2007. Hg. vom Gemeinsamen Ausschuss der Evangelisch-reformierten Kirche und der Evangelisch-altreformierten Kirche, Emden 2007, 64 S.
    Das Heft enthält die Gesprächsergebnisse der letzten 6 Jahre sowie eine Übersicht über alle synodalen Ausschüsse und Beauftragungen beider Kirchen. Es dokumentiert den Kooperationsvertrag der beiden Kirchen und zwei altreformierte Verträge mit der Protestantischen Kirche der Niederlande.

Aufsätze Artikel

27. Beuker, Gerrit Jan: Pastor Lambert Stroeven (1836-1919). In: C. Haverkamp, H. Kleene und H. Lensing, Emsländische Regionalgeschichte, Haselünne 2007, S. 329-342 (Studiengesellschaft für Emsländische Regionalgeschichte, 14)

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien

28. Meyer, Gudrun: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UnFr 59/60, 2007, S. 201-211

Selbständige Veröffentlichungen

29. Andresen, Johann Heinrich: Ebersdorf während des Durchzugs der französischen Hauptarmee im Oktober 1806, hg. v. Archiv der Brüdergemeine Ebersdorf, bearb. v. Heinz-Dieter Fiedler. Ebersdorf

2005. 73 S., [3 Bl.], zahlr. Ill. und Kt. [nach hs. Orig. im Archiv Ebersdorf; Privatdruck]

30. Becker, Erdmann (Hg.): 25 Jahre Sozietät Herrnhaag, Frankfurt/Main 2007, 123 S, Ill.

31. Bergmann, Willi: Wandeln durch Gnadenfeld und den südlichen Kreis Cosel. Hg. Willibald Haase unter Mitarbeit von Ronald Kirchner. 2. Aufl.,[Delbrück] 2007, 6 S., (27) Bl., 247 S., (5) Bl., zahlr. Ill., Kt. [hauptsächlich Kopien aus dem Coseler Heimatblatt]

32. Fiedler, Heinz-Dieter: Ebersdorfer Dichter geistlicher Lieder. Saalburg-Ebersdorf 2007, 66 S.,zahlr. Ill. [mit Texten; Privatdruck]

33. Fiedler, Heinz-Dieter: Der Gottesacker der Herrnhuter Brüdergemeine in Ebersdorf, Saalburg-Ebersdorf 2006, 19 S., zahlr. Ill. [Privatdruck]

34. 50 Jahre Zinzendorfhaus, hg. von der Herrnhuter Sozietät Basel, Basel 2007, 23 S., Ill.

35. Jauernik, Richard: Gnadenfeld: Chronik eines verlorenen Paradieses: 5000 v. Chr. - 1945. Gnadenfeld / Pawlowitzke. Ein Dorf im Kreis Cosel, Oberschlesien. Neuss 2007, 249 S., zahlr. Ill. und Kt. [mit Abbildungen aus der Topografischen Sammlung des Unitätsarchivs]

36. Kröger, Rüdiger (Hg.): Abraham Düninger, ein Herrnhuter Kaufmann. Herrnhut 2006, 127 S., zahlr. Ill. (Schriften aus dem Unitätsarchiv 2)
Quellenbuch mit Texten aus dem Unitätsarchiv

37. Lasch, Alexander: Beschreibungen des Lebens in der Zeit. Zur Kommunikation biographischer Texte in den pietistischen Gemeinschaften der Herrnhuter Brüdergemeine und der Dresdner Diakonissenschwesternschaft im 19. Jahrhundert, Münster 2005, IX, 295 S.

38. Lost, Christine: Das Leben als Lehrtext. Lebensläufe der Herrnhuter Brüdergemeine, Hohengehren / Herrnhut 2007,337 S.
Neben einer Analyse der Eigenart der Herrnhuter Lebensläufe werden 30 Autobiographien exemplarisch abgedruckt

39. Morgenstern, Werner: Sei gerne arm und klein! Lebensbericht, Herrnhut 2006, 200 S.
Morgenstern war 1966-1980 Pfarrer der Brüdergemeine, schloss sich dann aber der charismatischen Bewegung an

40. Neval, Daniel A[lexander]: Die Macht Gottes zum Heil: Das Bibelverständnis von Johann Amos Comenius in einer Zeit der Krise und des Umbruchs, Zürich 2006, XXXII, 604, [5 Bl.] (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, 23), urspr. Zürich, Univ. Diss. 2004

41. Nitzschke, Johann Friedrich: Chronik der Brüdergemeine Ebersdorf von den Anfängen bis zum Jahr 1796, hg. v. Archiv der Brüdergemeine Ebersdorf, bearb. v. Heinz-Dieter Fiedler, Ebersdorf [ca. 2002], 100 S., Ill. [nach dem hs. Orig. von 1796; Privatdruck]

42. Reichel, Ernst und Bourquin, Hermann: Chronik der Brüdergemeine Ebersdorf von den Anfängen bis zum Jahre 1896, hg. vom Archiv

der Brüdergemeine Ebersdorf, bearb. v. Heinz-Dieter Fiedler, Ebersdorf 2006, 50 S. [nach hs. Originalen im Archiv der Brüdergemeine Ebersdorf; Privatdruck]

43. Rican, Rudolf: Die Böhmischen Brüder. Zweite, überarb. Aufl., übers. von Bohumir Popelar, Basel 2007, 307 S., Kt., Originaltitel: Dejiny Jednoty bratrske [Mit Kapitel von Amedeo Molnar: Die Theologie der Brüder (S. 270-303); ohne Quellen- und Literaturangabe der dt. Ausgabe von 1961]
44. Rohde, Michael: Luther und die Böhmischen Brüder nach den Quellen, Brno 2007, 240 S.
45. 60 Jahre Neugnadenfeld, 60 Jahre Bläserchor, 1946-2006 [Hg.:] Bläserchor Neugnadenfeld, Neugnadenfeld 2006, 141 S., zahlr. Ill.

Aufsätze Artikel

46. Albrecht, Ruth: Adeline Gräfin Schimmelmann. Deutsche Evangelistin nach amerikanischem Vorbild? In: Transatlantische Religionsgeschichte 18. bis 20. Jahrhundert (2006), S. 72-108
Adeline Gräfin Schimmelmann war beeinflusst durch Herrnhutische Frömmigkeit, wahrscheinlich besonders von Hauslehrerin Emma Henriette Garve
47. Böß, Stephanie: Brüderische Blut- und Wundenverehrung und ihre Spuren in Lebensläufen der Herrnhuter Brüdergemeine Neudietendorf. „Er wird mich auch erhalten bis zum Kuß seiner Spalten". In: Bayerische Blätter für Volkskunde, NF 7 (2005)1/2., S. 3-33
48. Burgess, Andrew J.: Kierkegaard, Moravian Missions and Martyrdom. In: International Kierkegaard Commentary Bd. 18, Macon 2006, S. 177-201
49. Damaschke, Karin: Diktatur und Kirche. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der Zeit des Nationalsoziaismus. In: Neues Lausitzisches Magazin 10 (2007), S. 75-92
50. Hasegawa, Kenichi: Über den Selbstmord der verheirateten „Schönen Seele": Theodor Fontanes Herrnhut-Roman Unwiederbringlich. In: Seminarium [japan. Zeitschrift] 28 (2006), S. 1-28 [japan. Aufsatz mit dt. Zusammenfassung]
51. Hasegawa, Kenichi: Eine Betrachtung über den Enthusiasmus und das Zinzendorf-Bild im 18. Jahrhundert: Spangenberg, J. G. Müller und Herder. In: Jimbun-Ronso [japan. Zeitschrift] 35 (2007), S. 33-52 [japan. Aufsatz mit dt. Zusammenfassung]
52. Meyer, Dietrich: Spener, Graf Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. In: Dorothea Wendebourg (Hg.): Philipp Jakob Spener – Leben, Werk, Bedeutung. Bilanz der Forschung nach 300 Jahren, Halle 2007, S. 105-122 (Hallesche Forschungen, 23)
53. Missions Magazin. Miteinander glauben – voneinander lernen – füreinander einstehen. 275 Jahre Herrnhuter Mission, hg. vom Vorstand der Herrnhuter Missionshilfe Bad Boll, verantwortlich Frieder

Vollprecht, Redaktion Dorothea Weller, Gestaltung Irene Pahlke, Bad Boll 2007, 31 S., zahlr. Ill.

54. Philipp, Guntram: Integrationsprobleme im 18. Jahrhundert. Ein Türke am Weimarer Hofe und bei den Herrnhutern. In: PuN 33, 2007, S. 99-127
55. Richter, Hedwig: Wir spürten den Herzschlag brüderlicher Liebe. Vom transnationalen Austausch der Herrnhuter Brüdergemeine im Kalten Krieg, Berlin, 2006. In: Umworbener Klassenfeind. Das Verhältnis der DDR zu den USA, Berlin 2006, S. 96-122
56. Ruhland, Thomas: The Moravian Brethren and the Danish-Halle Mission in Tranquebar – the „Garden of the Brothers" at the Centre of a European Conflict. In: Halle and the beginning of Protestant Christianity in India II. Halle 2006, S. 743-766, Ill.
57. Schmidt, Pia: „In Christo ist weder Mann noch Weib". Zur Aufwertung des Weiblichen in der Herrnhuter Brüdergemeine im 18. Jahrhundert. In: Bildungsgeschichten. Geschlecht, Religion und Pädagogik in der Moderne. FS für Juliane Jacobi zum 60. Geburtstag, hg. v. Meike Sophia Baader u.a., Köln u.a. 2006, S. 103-118
58. Schöllkopf, Wolfgang: Hiller, Halle und Herrnhut – der Pietismus und das neue Lied. In: Gott ist mein Lobgesang. Philipp Friedrich Hiller (1699-1769). Der Liederdichter des württembergischen Pietismus, Bad Wildbad 2007 (Neuaufl.), S. 63-77
59. Schott, Christian-Erdmann: Der Pietismus in Schlesien. Von der Reformation bis zu den Herrnhutern. In: Dietrich Meyer, Karl Schwarz, Christian-Erdmann Schott (Hgg.) Über Schlesien hinaus. Festgabe für Herbert Patzelt, S. 125-144
60. Schumann, Arndt D.: Menantes und Zinzendorf. Der Barockpoet und der Gründer der Brüdergemeine. In: Menantes. Ein Dichterleben zwischen Barock und Aufklärung, hg. v. Cornelia Hobohm, Bucha 2006, S. 174-180
61. Srba, Ondrej: David Schneider, 1693-1755. Red.: Daniel Rican. Suchdol n. Odrou 2006, 48, 10 S., zahlr. Ill. (Edice Moravian; 6)
62. Veres, Magdolna: Johann Amos Comenius und Friedrich Breckling als „Rufende Stimme aus Mitternacht". In: PuN 33, 2007, S. 71-83
63. Vogt, Peter: Aktuelles Reden Gottes. Die Herrnhuter Losungen. In: Die Bibel im Leben der Kirche, Paderborn 2007, S. 185-198
64. Vogt, Peter: Everywhere at Home. The Eighteenth Century Moravian Movement as a Transatlantic Religious Community. In: Journal of Moravian History; 1 (2006), S. 7-29
65. Vogt, Peter: „Gloria Pleurae!" Die Seitenwunde Jesu in der Theologie des Grafen von Zinzendorf. In: PuN 32 (2006), S. 175-212
66. Weller, Dorothea: Haltestelle Cottbus. Wegstation auf der Straße des Lebens. In: Europa. Jahrbuch Mission 37 (2006), S. 144-153

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

67. Albertinen-Diakoniewerk e. V. (Hg.): Auf klarem Kurs. 100 Jahre. Vom Diakonissenverein Siloah zur Albertinen-Gruppe, Ahnatal 2007, 182 S.
Festschrift: 100 Jahre diakonische Arbeit in Hamburg

68. Duhr, Stephan: Die Bibliotheken freikirchlicher theologischer Seminare in der SBZ/DDR 1945-1990. Dargestellt an den Bibliotheken der Theologischen Seminare in Friedensau bei Magdeburg und Buckow bei Berlin, Berlin 2007, 158 S.

69. EFG Frankfurt/Oder (Hg.): Gottes sind Wogen und Wind – Segel aber und Steuer sind euer. Chronik anlässlich des Jubiläums 150 Jahre Missions- und Gemeindearbeit der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Frankfurt (Oder), Frankfurt (Oder) 2007, 478 S.

70. Klammt, Thomas Georg: A Systematic Theological Investigation of the Marks of the Pastor According to Temporary Baptist Theology in South African and German Contexts. Doctoral Thesis at the University of South Africa, 2006

71. Lütz, Johannes: Opportunities for Global Poverty Reduction in the 21st Century: The Role of Policy Makers, Corporations, NGOs and Individuals (Gebundene Ausgabe), Hamburg 2007, 238 S. (Dissertation)

72. Nowottka, Dietmar: Ehre, wem Ehre gebührt. Erfolgreich Ehrenamtliche leiten, Kassel 2007, 96 S.

73. Olpen, Bernhard: Gekämpft mit Gott und Menschen. Das Leben Heinrich Vietheers, Erzhausen 2007, 240 S.
Heinrich Vietherr war Evangelist und Gründer der Deutschen Pfingstbewegung. Auf sein Wirken geht die Elim-Bewegung zurück.

74. Penner, Peter (Hg.): Ethnic Churches in Europe. A Baptist Response, Schwarzenfeld 2007, 255 S.

75. Rohde, Michael: Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 26), Leipzig 2007, 255 S.
Michal Rohde ist Professor für Altes Testament am Theologischen Seminar Elstal.

76. Stiegler, Stefan (Hg.): Kein anderes Evangelium! Festschrift für Adolf Pohl zum 80. Geburtstag – Predigten seiner Schüler und Kollegen, Hamburg 2007, 197 S.
Adolf Pohl war von 1959 bis 1992 Dozent für Neues Testament und Dogmatik am Theologischen Seminar Buckow.

77. Swarat, Uwe (Hg.): Das Lob Gottes bringt den Himmel zur Erde. Festschrift für Günter Balders zum 65. Geburtstag. Im Auftrag des Theologischen Seminars Elstal und des Christlichen Sängerbundes Wuppertal, Wuppertal 2007, 318 S.
Darin: Liedtexte, Textunterlegungen und Melodien von Günter Balders, eine Übersicht erstellt von Holger Würth und Uwe Swarat S. 291-300, Bibliographie Günter Balders erstellt von Uwe Swarat S. 301-309. Günter Balders lehrte von 1973-1979 und von 1989-2007 Kirchengeschichte am Theologischen Seminar Hamburg bzw. später Elstal.

78. Werner, Simon: Das politische Verhalten der Mitglieder Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Auswertung einer Umfrage. Elstal 2007, ThG Beiheft 9, 64 S.

Aufsätze, Artikel

79. Dyck, Johannes: Rebirth in the Valley of Shadow: Churches of Ethnic Germans in Kazakhstan after World War II. In: Journal of European Baptists Studies 2007, Vol. 8, No. 1, S. 38-55

80. Geisser, Christiane: Die Bedeutung der Heiligen Schrift im deutschen Baptismus. Beobachtungen aus dem baptistischen Gemeindealltag. In: Klaiber, Walter / Thönissen, Wolfgang (Hgg.): Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn / Göttingen 2007, S. 69-83

81. Geldbach, Erich: Der baptistisch/römisch-katholische Dialog. In: FF 16, 2007, S. 153-163

82. Geldbach, Erich: Nachruf auf Peter Dienel. In: ZThG 12, 2007, 9-12

83. Geldbach, Erich: Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt"? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis. In: ZThG 2007, S. 166-191

84. Hartfeld, Hermann: Die russlanddeutschen Gemeinden in Deutschland auf dem Weg zu Selbstfindung. Ein Erfahrungsbericht. In: FF 16 (2007), S. 32-54

85. Heinze, André: Die Bedeutung der Heiligen Schrift im deutschen Baptismus. Grundlegende Beobachtungen. In: Klaiber, Walter / Thönissen, Wolfgang (Hgg.): Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn / Göttingen 2007, S. 47-68

86. Kißkalt, Michael: Das christliche Verständnis von Religion und Politik angesichts der islamischen Herausforderung. In: ThG 2007, H. 31, S. 24-40

87. Lütz, Dietmar: „... aber einige sind gleicher". Religionsfreiheit und die Freikirchen. In: ZThG 2007, S. 19-30

88. Schreiber, Claudia: Ihr ständiger Begleiter. München 2007, 221 S.
Die Hörfunk- und Fernsehjournalistin Claudia Schreiber zeigt in ihrem Roman die Beziehungsgeschichte ihrer Protagonistin zu Gott im Umfeld einer Baptistengemeinde.

89. Strübind, Andrea: Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden. In: ZThG 2007, S. 241-271

90. Strübind, Kim: Missionstheologie und missionarische Praxis der Baptisten im ökumenischen Kontext. Eine Thesenreihe. In: ZThG 2007, S. 287-293

Evangelisch-Methodistische Kirche

Bibliographien

91. Brose, Martin: Charles Wesley – Literaturverzeichnis. In: EmK Geschichte 28.1 (2007), S. 39-47

92. Raedel, Christoph: Evangelisch-methodistische Kirche. In: FF 16 (2007), S. 356-362

93. Raedel, Christoph: Methodistika 2005. In: EmK Geschichte 28.1 (2007), S. 48-54

Selbständige Veröffentlichungen

94. Barthel, Jörg/Eschmann, Holger/Voigt, Christoph: Das Leiden und die Gottesliebe. Beiträge zur Frage der Theodizee, Göttingen 2006, [Reutlinger Theologische Studien 1]

95. Burkhardt, Friedemann / Gerold, Thomas: Gottes Kraft erfahren. 40 Tage mit Gott. Einkehr, Zurüstung und Vertiefung des Lebens im Geiste wesleyanischer Spiritualität, München 2007

96. Eschmann, Holger / Gebauer, Roland / Ruof, Klaus: Stellungnahme und Arbeitshilfe zur „heilsgeschichtlichen" Theologie, Frankfurt am Main / Stuttgart 2007

97. Härtner, Achim (Hg.): Unterwegs ins Leben. Standpunkte bestimmen, Orientierung gewinnen, Wege beginnen. Arbeitshilfe für den Kirchlichen Unterricht (Jahrgangsstufe 7/8) in der Evangelisch-methodistischen Kirche, Ringbuch-Ordner, 480 Seiten, mit 26 farbigen OHP-Folien und CD-ROM, Frankfurt 2006

98. Heitzenrater, Richard: John Wesley und der frühe Methodismus, Göttingen 2006, 394 S.

99. Raedel, Christoph (Hg.): Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007 [Reutlinger Theologische Studien 2]

100. Snyder, Howard A.: „Live while you preach". The autobiography of methodist revivalist and abolitionist John Wesley (1810-1863), Lanham 2006, 412 S.

101. Sommer, Carl E. / Steckel, Karl (Hg.): Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 3. Aufl. Göttingen 2007

102. Voigt, Karl Heinz: Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Von den Anfängen bis zum Ende des Deutschen Kaiserreichs, Göttingen 2007, KKR 52

103. Wesley, Charles: Die Predigten. Deutsche Auswahlausgabe, übersetzt und herausgegeben von Martin Brose, Göttingen 2007, 140 S.

104. Wesley, Charles: Tagebuch 1736-1738, übersetzt und kommentiert von Martin Brose, o. O. 2007

Aufsätze, Artikel

105. Bolleter, Heinrich: Protestanten-Erlass im Osmanischen Reich im Jahre 1850/51. In: EmK Geschichte 28.1 (2007), S. 18-26

106. Brose, Martin: Charles Wesley und die deutsche Sprache. In: EmK Geschichte 28.1 (2007), S. 34-39

107. Burkhardt, Friedemann: Leitungsprinzipien bei John Wesley und ihre Bedeutung für eine erfolgreiche Gemeindearbeit heute. In: ThFPr 33 (2007), S. 19-43

108. Carter, David: Roman Catholic-Methodist dialogue: Harvest or springboard? In: Ecclesiology 4.1 (2007), S. 107-118

109. Dauner, Reiner: Der Weg des „Arbeitskreises Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelisch-methodistischen Kirche". Persönliche Erfahrungen und Eindrücke. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 30-37

110. Drutkowski, Frank: Charismatischer Gemeindeaufbau in der Evangelisch-methodistischen Kirche. Ein Praxisbericht aus der Gemeinde der Kreuzkirche in Berlin-Lankwitz. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 194-217

111. Eschmann, Holger: Amt und Ordination in der Evangelisch-methodistischen Kirche. Eine Standortbestimmung und die neuere Diskussion in der Generalkonferenz der UMC. In: ThFPr 33 (2007), S. 4-18

112. Eschmann, Holger: Ordinationsverständnis und Ordinationsliturgie im Bereich der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: Ordinationsverständnis und Ordinationsliturgien. Ökumenische Einblicke, hg. von Irene Mildenberger, Leipzig 2007, S. 137-150 [Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 18]

113. Eschmann, Holger: Theologische Ausbildung und pastoraler Dienst in den gegenwärtigen Herausforderungen. In: Theologische Beiträge, 37 (2006), S. 262-267

114. Fellmann, Ulrich: George Brown (1835-1917). In: BBKL 28 (2007), S. 261-271

115. Gebauer, Roland: Die Autorität der Heiligen Schrift allein. Das methodistische Schriftverständnis. In: Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen

(Hg.), Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn / Göttingen 2007, S. 85-104

116. Gebauer, Roland: Gottes wirksame Gegenwart. Grundlinien des neutestamentlichen Zeugnisses vom Heiligen Geist und den Geistesgaben. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 110-134
117. Georg, Joachim: Wir loben unsern Gott von ganzem Herzen. Anbetung in der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 85-108
118. Gerold, Thomas: John Wesley und George McDonald. Wahre katholische Geister im 18. und 19. Jahrhundert. In: EmK Geschichte 28.1 (2007), S. 5-17
119. Hahn-Bruckart, Thomas: Die Anfänge des Methodismus in Hamburg und Schleswig-Holstein. In: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 52 (2006), S. 221-249
120. Hoffmann, Klaus Jakob: Zerstörung und Wiederaufbau Frankfurts. Die Bischöfliche Methodistenkirche 1944-46 im Spiegel der Aufzeichnungen von Paulus Scharpff . In: FF 16 (2007), S. 219-233
121. Klaiber, Walter: Erweiterter Konsens. Der Weltrat Methodistischer Kirchen tagte in Korea. In: HerKorr 60 (2006), S. 458-463
122. Klaiber, Walter: Mein Weg mit der charismatischen Bewegung. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 14-29
123. Klaiber, Walter: Missionarische Ökumene im Kontext religiöser Pluralität und Renaissance. In: Missionarische Ökumene im Kontext religiöser Orientierungssuche, EMW Blaue Reihe 14 (2007), S. 78-86
124. Klaiber, Walter: Missionarische Ökumene. Wie Kirchen gemeinsam das Evangelium bezeugen können. In: Herder-Korrespondenz 61 (2007), S. 352-357
125. Klaiber, Walter: Ökumene wohin? Kirchen und ökumenische Strukturen. In: KNA-ÖKI 11, 14. März 2006, S. 1-7
126. Klaiber, Walter: Wann wurden die methodistischen Kirchen in Europa in die Leuenberger Kirchengemeinschaft aufgenommen? In: EmK Geschichte 28.1 (2007), S. 27-31
127. Klaiber, Walter: Wer ist zum Abendmahl eingeladen? Neutestamentliche und freikirchliche Perspektiven. In: Theologie für die Praxis 32 (2006), S. 4-22
128. Leitlinien. Die Evangelisch-methodistische Kirche und die charismatische Bewegung. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und

charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 230-245

129. Marquardt, Manfred: Glaube an Gott den Schöpfer. Ethische Perspekiven und ökumenische Herausforderungen, Catholica 61 (2007), S. 193-215

130. Marquardt, Manfred: Das Trinitätsdogma als christlicher Monotheismus. In: Stefan Stiegler / Uwe Swarat: Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem, Leipzig 2006, S. 83-102

131. Nausner, Helmut: Die Bischöfliche Methodistenkirche in Österreich und der Nationalsozialismus. In: EmK Geschichte 27.1 (2006), S. 6-38

132. Nausner, Helmut: Evangelisch-methodistische Kirche in Europa. Ein Blick auf Budapest und Wien. In: EmK Geschichte 27.2 (2006), S. 29-41

133. Nausner, Michael: Glaube an der Grenze. Eine wesleyanische Perspektive zur Begegnung mit Andersgläubigen. In: ThFPr 33 (2007), S. 44-66

134. Nausner, Michael: Upon Our Lord's Sermon on the Mount. Discourse 3. In: 44 Sermons to Serve the Present Age. Edited by Angela Shier-Jonesand Kimberly D. Reisman, Peterborough 2007, S. 112-117

135. Park, Hae J.: The Lord's Supper and the first Korean Methodist missionary, Henry Gerhard Appenzeller. In: MethH44 (2006), S. 177-186

136. Raedel, Christoph: Gotteserfahrung im Widerstreit? Zwischen methodistischer Identität und charismatischer Erfahrung. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 163-192

137. Raedel, Christoph: Vierzig Jahre methodistisch/römisch-katholischer Dialog auf Weltebene.Eindrücke – Analysen – Erwartungen. In: FF 16 (2007), S. 104-134

138. Reimers, Hans-Jakob: Methodismus/Methodisten in der Literatur. In: EmK Geschichte 27.1 (2006), S. 49-52

139. Reimers, Hans-Jakob: „To stet free" und „to set at liberty". Eine Wendung aus der Anfangszeit der methodistischen Bewegung. In: EmK Geschichte 27.2 (2006), S. 42-54

140. Röder, Thomas: Erfahrungen mit der charismatischen Bewegung in der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 53-61

141. Schneeberger, Vilém: Ein Herr – ein Geist – ein Glaube. Die pneumatologische Programmatik wesleyanischer Theologie. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung.

Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 135-162

142. Schuler, Ulrike: Die Autorität der Heiligen Schrift allein. Die Notwendigkeit der hermeneutischen Reflexion – das „Wesleyanische Quadrilateral". In: Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Hg.), Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn / Göttingen 2007, S. 105-126
143. Steven, James H. S.: Das charismatische Liedgut im Lichte des frühen methodistischen Liedguts. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 64-84
144. Twardowski, Stephan von: Der „ökumenische" Geist John Wesleys. In: EmK Geschichte 27.2 (2006), S. 5-28
145. Ufer, Frank und Irmgard: Sozialdiakonische Arbeit im Kontext geistlicher Gemeindeerneuerung. Geschichte und Auftrag der Suchtkrankenhilfe „come back" in Zittau. In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 218-227
146. Voigt, Karl Heinz: Ein historischer ökumenischer Schritt. Methodisten treten der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung" bei. In: ÖR 56 (2007), S. 117-120
147. Voigt, Karl Heinz: Fünf Freikirchen weltweit in bilateralen Dialogen mit den Katholiken. In: ÖR 56 (2007), S. 121-123
148. Voigt, Karl Heinz: Georg Durdis (1877-1918). In: BBKL 26 (2006), S. 274-280
149. Voigt, Karl Heinz: Ernst Heinrich Gebhardt (1832-1899). In: BBKL 26 (2006), S. 362-431
150. Voigt, Karl Heinz: Alexander Kuum (1899-1989). In: BBKL 26 (2006), S. 826-828
151. Voigt, Karl Heinz: Franz Ludwig Nagler (1849-1900). In: BBKL 26 (2006), S. 979-985
152. Voigt, Karl Heinz: Hugo Oengo (1907-1978). In: BBKL 26 (2006), S. 1025-1029
153. Voigt, Karl Heinz: Martin Prikask (1877-1942). In: BBKL 26 (2006), S. 1199-1202
154. Voigt, Karl Heinz: Adolf Scharpff (1845-1933). In: BBKL 26 (2006), S. 1315-1319
155. Voigt, Karl Heinz: Hans Soete (1866-1942). In: BBKL 26 (2006), S. 1444-1445
156. Voigt, Karl Heinz: Robert Baird (1798-1863). In: BBKL 27 (2007), S. 71-75
157. Voigt, Karl Heinz: Andreas Graf von Bernstorff (1844-1907). In: BBKL, 27 (2007), S. 79-99

158. Voigt, Karl Heinz: Franz Wilhelm Dibelius (1847-1924). In: BBKL, 27 (2007), S. 343-350

159. Voigt, Karl Heinz: Eduard Hug (1859-1915). In: BBKL 27 (2007), S. 704-706

160. Voigt, Karl Heinz: Gertrud Kücklich (1897-1976). In: BBKL 27 (2007), S. 813-820

161. Voigt, Karl Heinz: Johannes Piersig (1867-1942). In: BBKL 27 (2007), S. 1055-1059

162. Voigt, Karl Heinz: Hanna Scharpff (1877-1964). In: BBKL 27 (2007), S. 1188-1193

163. Voigt, Karl Heinz: Karl Steckel (1913-2005). In: BBKL 27 (2007), S. 11372-1381

164. Voigt, Karl Heinz: John H. Vincent (1832-1920). In: BBKL 27 (2007), S. 1452-1466

165. Voigt, Karl Heinz: Edward Eggleston (18371902. In: BBKL 27 (2007), S. 511-517

166. Voigt, Karl Heinz: Frederick B. Meyer (1847-1929). In: BBKL 28 (2007), S. 1140-1141.

167. Voigt, Karl Heinz: Julius Rohrbach. In: BBKL 28 (2007), S. 1325-1334

168. Voigt, Karl Heinz: Eine fast vergessene Wurzel des ÖRK. World Sunday School Association vor 100 Jahren in Rom gegründet. In: KNA Nr. 20, 15. Mai 2007, S. 8-11

169. Voigt, Karl Heinz: Ludwig S. Jacoby – erster Methodist in Bremen. In: Detlev F. Gross (Hg.), Pastoren in Bremen. Lebensbilder aus dem 19. und 20. Jahrhundert, Bremen 2007, S. 26-37

170. Voigt, Karl Heinz: Vom unverzichtbaren Wert der Kirchengeschichte. In: Theologie für die Praxis 33 (2007), S. 118-125

171. Voigt, Ulrike: Hildegard Grams (1921-2007). In: BBKL 28 (2007), S. 679-686

172. Wainwright, Geoffrey: Kirche – Leib Christi, Gottesvolk, Gemeinschaft des Geistes. In: Ernstpeter Maurer, Grundlinien der Dogmatik, Rheinbach 2005, S. 265-284

173. Wainwright, Geoffrey: „Unitatis Redintegratio" aus protestantischer Sicht. In: Catholica 59 (2005), S. 189-203

174. Wainwright, Geoffrey: World Methodist Council and the Joint Declaration on the Doctrine of Justification. In: Pro ecclesia 16.1 (2007), S. 7-13

175. Weigel, Dieter: Zur Geschichte der charismatischen Bewegung in der Evangelisch-methodistischen Kirche (Schwerpunkt: Ostdeutsche Jährliche Konferenz). In: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, S. 38-52

176. Der Weltrat methodistischer Kirchen und die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. In: Una Sancta 61 (2006), S. 252-256

177. Weyer, Michel: Rechtfertigung multilateral diskutiert. Eine evangelisch-methodistische Sicht. In: Uwe Swarat u.a. (Hg.), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78, Frankfurt a. Main 2006, S. 198-212

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

178. Dittmar, Karl: Excerpte der Niederschriften über die Brüder-Mitglieder-Sitzungen [BMV] der Freien Evangelischen Gemeinde in Elberfeld und Barmen von 1854 bis 1999, Wuppertal (o. V.) 2004

179. Zahn, Friedrich: Dichtungen im Bund FeG. 1979–2004. Rückblick auf 25 Jahre, Freiburg (o. V.) 2004

Aufsätze, Artikel

180. N. N.: FeG-Gründer. Zwölf historische Kurzporträts. In: Ch 113/4, 2006, S. 14-17

181. Betz, Ulrich: „Wenn ich noch einmal anfangen könnte…". Ein Rückblick auf die Tätigkeit in Gemeinde und Bund. In: Ch 113/1, 2006, S. 26-28

182. Ritter, Heinz Adolf: Die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG). In: FF 15, 2005/2006, S. 258-271

183. Schnepper, Arndt: Vom FeG-Pastor zum orthodoxen Priester. Edward Rommen. In: Ch 113/1, 2006, 22-24

184. Schnepper, Arndt: „Sein Herz an die Angel hängen". Else Diehl. In: Ch 113/5, 2006, S. 50-52

185. Schnepper, Arndt: FeG-Kongresse. Ein tabellarischer Überblick seit 1945. In. Ch 113/7, 2006, S. 52-53

186. Schnepper, Arndt: Der Israel-Streit. Zu einer Diskussion im Bund Freier evangelischer Gemeinden in den 1950er Jahren. In: Ch 113/8, 2006, S. 10-13

187. Schnepper, Arndt: Christliche Rechtschreibung? Zur Frage, ob Rechtschreibung etwas mit dem christlichen Glauben oder der Gemeindezugehörigkeit zu tun hat. Ein Gang durch alte Ausgaben des „Gärtners". In: Ch 113/8, 2006, S. 48-49

188. Schnepper, Arndt: FeG-Federn. Die Autoren Lexa Anders und Otto Bamberger. In: Ch 113/10, 2006, S. 18-19

189. Schröder, Michael: Freie evangelische Gemeinden als Modell der Einheit in Christus – Anspruch und Wirklichkeit. In: Haubeck, Wilfrid / Heinrichs, Wolfgang / Schröder, Michael (Hgg.): Einheit in

Christus. Anspruch, Wirklichkeit und Perspektiven (Theologische Impulse 9), Witten 2004, S. 33-59

190. Spincke, Reinhard: Markenzeichen FeG. Charakteristische Kennzeichen Freier evangelischer Gemeinden. In: Ch 113/1, 2006, S. 11
191. Strauch, Peter: Eine untrennbare Koalition. Warum Evangelische Allianz und Freie evangelische Gemeinden zusammen gehören. In: Ch 113/1, 2006, S. 8-10
192. Strauch, Peter: Wenn einer aus dem Ruder läuft. Wie halten es Freie evangelische Gemeinden mit der Gemeindezucht? In: Ch 113/2, 2006, S. 17-20
193. Weyel, Hartmut: Im Wesentlichen eins, im Unwesentlichen frei. Carl von Rodt (1805-1861). In: Ch 113/5, 2006, S. 46-49
194. Weyel, Hartmut: Ein Licht auf dem Weg. Adam Klumb (1832-1906), der blinde Evangelist des Hunsrücks. In: Ch 113/6, 2006, S. 59-60
195. Weyel, Hartmut: „Dass es KZ gab, wusste jeder". Freie evangelische Gemeinden und die so genannte „Judenfrage" im Dritten Reich. In: Ch 113/8, 2006, S. 16-19
196. Weyel, Hartmut: Ein Christ und Kaufmann macht Geschichte. August Rudersdorf (1867-1931). In: Ch 113/10, 2006, S. 48-50
197. Weyel, Hartmut: Der FeG-Pionier für Berlin. Engelhard Ostermoor (1865-1931). In: Ch 113/11, 2006, S. 48-50
198. Weyel, Hartmut: Amboss, Kanzel und Druckerpresse. Friedrich Fries (1856-1926). In: Ch 113/12, 2006, S. 26-29

Heilsarmee

199. Heimowski, Uwe: Die Heilsarmee. Practical Religion – gelebter Glaube, Schwarzenfeld 2006, 220 S.
200. The Salvation Army. International Headquarters (Hg.): The Salvation Army Year Book 2006 (Centennial Edition 1906-2006, Norwich 2005, 364 S.

Mennoniten

Selbständige Veröffentlichungen

201. Camden, Laura L. / Gaetz Duarte, Susan: Mennonites in Texas: The Quiet in the Land, College Station: Texas A. and M. University Press 2006
202. Enss, Renate: Unsere Familiengeschichte Enss. u. a. Dyck, Hamm, Conrad, Wiebe Claassen, Harder und Warkentin, Lübeck: Dräger u. Wullenwever 2007, 251 S.
203. Epp, Irmgard (Hsg): Constantinoplers – Escape from Bolshevism. Victoria BC, Trafford Publishing 2006, 370 S.

204. Ester, Peter: Die Amish People. Überlebenskünstler in der modernen Gesellschaft, Düsseldorf, Patmos Verlag, 2008, 200 S.

205. Fast, Viktor / Penner, Jakob: Wasserströme in der Einöde, Die Anfangsgeschichte der Mennoniten-Brüdergemeinde Karaganda 1956-1968, Steinhagen, Samenkorn, 2007, 630 S.

206. Friesen, Abraham: In Defense of Privilege: Russian Mennonites and the State Before and During World War I. Winnipeg / Hillsboro, Kindred Productions, 2006, 525 S.

207. Gerlach, Horst: Die Rußlandmennoniten, Band 2, Kirchheimbolanden, Selbstverlag, 2007, 416 S.

208. Huebert, Helmut T.: Mennonites In The Cities Of Imperial Russia, Vol. 1, Winnipeg, Springfield Publishers, 2006, 456 S.

209. Klassen, John N.: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2007, 444 S.

210. Kraybill, Donald / Hurd, James P.: Horse-and-Buggy Mennonites – hoofbeats of humility in a postmodern world, University Park, Pennsylvania State University Press, 2006

211. Lapp, John A. / Snyder / C. Arnold (Hsg): Anabaptist Songs in African Hearts. A Global Mennonite History, (Bd. 1) Africa, Intercourse (Pennsylvania), Good Books und Kitchener, Pandora Press, 2006, 291 S.

212. Lapp, John A. / Snyder, C. / Arnold (Hsg): Testing Faith and Tradition: A Global Mennonite History, (Bd. 2) Europe, Intercourse (Pennsylvania), Good Books und Kitchener, Pandora Press, 2006, 323 S.

213. Letkemann, Peter: The Ben Horch Story, Winnipeg, Old Oak Publishing, 2007, 490 S.

214. Leu, Urs / Scheidegger, Christian (Hrsg.): Die Zürcher Täufer 1525-1700, Zürich, Theologischer Verlag, 2007, 428 S.

215. Loewen, Harry: Between Worlds. Reflections of a Sowiet-born Canadian Mennonite, Kitchener, Pandora Press, 2006, 358 S.

216. Loewen, Royden: Diaspora in the Countryside. Two Mennonite Communities and Mid-Twentieth-Century Rural Disjuncture. Toronto, University of Totonto Press und Urbana, University of Illinois Press, 2006, 331 S.

217. Lowry, James W.: Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists, Volume I, 1635-1709, Millersburg/Ohio Amish Library, 2007, 737 S.

218. Mannhardt, H. G.: The Danzig Mennonite Church. Its Origin and History from 1569-1919. Übers. v. Victor G. Doerksen, Hgg. Mark Jantzen / John D. Thiesen, Kitchener, Pandora Press, 2006, 286 S.

219. Matthews, Mark: Smoke Jumping on the Western Fire Line. Conscientious Objectors during World War II., Norman, University of Oklahoma Press, 2006, 302 S.

220. McMaster / Richard K.: Mennonite and Brethren in Christ Churches of New York City, Kitchener, Pandora Press, 2006, 366 S.

221. Neufeld, Elsie K. et al.: Half in the Sun. Anthology of Mennonite Writing, Vancouver, Ronsdale 2006, 253 S.

222. Rediger, Markus / Röthlisberger Erwin (Hrsg.): Täuferführer der Schweiz, Bern, Konferenz der Mennoniten in der Schweiz, 2007, 86 S.

223. Schapansky, Henry: Mennonite Migrations (and The Old Colony, Russia), Rosenort/Manitoba, Country Graphics and Printing 2006, 813 S.

224. Teichrib, Abram: Alexanderwohl. 60 Jahre danach, Bad Salzuflen, PeWe-Media, 2007, 198 S.

225. Thiessen Nation, Mark: John Howard Yoder. Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions; Grand Rapids, Erdmanns Publishing Co, 2006, 211 S.

226. Urry, James: Mennonites. Politics and Peoplehood, Europe – Russia – Canada, 1525-1980, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2006, 400 S.

227. Warkentin, Jakob: Erziehung und Bildung im Raum der Schule (Bd. I) und Erziehung und Bildung im Raum der Kolonie (Bd. II), Asunción, Imprenta Litocolor 2007, 387 bzw. 424 S.

228. Wiebe, Rudy: Of this Earth. A Mennonite Boyhood in the Boreal Forest. Toronto, Alfred A. Knopf, 2006, 391 S.

229. Yoder, Lawrence M.: The Muria Story. A History of the Chinese Mennonite Churches of Indonesia, Kitchener, Pandora Press, 2006, 386 S.

Aufsätze, Artikel

230. Alexis-Baker, Andy: The Gospel or a Glock? Mennonites and the Police. In: CGR 25, Spring 2007, S. 23-49

231. Bachmann-Geiser, Brigitte: „Machet's guet" – Die Lebensweise der Amischen in Berne/Indiana als Beitrag zur Kultur der Täufer. In: MH 30, 2007, S. 157-178

232. Baecher, Robert: Le domaine de Schoppenwihr et les anabaptistes – Contribution à l'histoire des anabaptistes des environs de Colmar au XVIIIe siècle. In: SA 25, 2006, S. 16-42

233. Barge, Scott: Renegotiating the Goshen College-Mennonite Church Relationship: Faculty Development at goshen College, 1931-1944. In: MQR 81, 2007, S. 549-576

234. Bechtel, Ken: A Premillenialist Pacifism: The Canadian Swiss Mennonite Peace Position. In: JMS 25, 2007, S. 89-106

235. Beck, Ervin: The Study of Mennonite Folklore and Folklife. In: MQR 81, 2007, S. 107-124

236. Benner, Keith: Education, Authority and the Church in the Life and Thought of John Ellsworth Hartzler. In: MQR 81, 2007, S. 577-598

237. Biesecker-Mast, Susan: A Genealogy of the Confession of Faith in a Mennonite Perspective. In: MQR 81, 2007, S. 371-397

238. Doell, Leonard: Mennonite CO's and the United Church in Northern Aboriginal Communities. In: JMS 25, 2007, S. 125-136

239. Driedger, Michael D.: „Een Woord op zyn tyd". Eine Predigt von Hiddo Wibius van der Ploeg aus dem Jahr 1794. In: MGBl 64, 2007, S. 117-128

240. Dueck, Abe J.: Making a Case for Non-combantant Service: B. B. Janz's Negotiations with the Government During World War II. In: JMS 25, 2007, S. 107-124

241. Dueck, Jonathan: Music and Development. MCC Workers in Chad. In: CGR 25, Winter 2007, S. 63-82

242. Dyck, Andrea: „Very Welcome Brothers and Sisters". The Vietnamese and Chinese Church and Winnipeg's Mennonite Community, 1981-1991. In: JMS 24, 2006, S. 177-196

243. Engel, Jean-Michel: Brandelfing. In: SA 25, 2006, S. 9-12

244. Enns, Marlene: Erziehung und Bildung in Schule und Gemeinde aus biblisch-theologischer Sicht. In: JGKMP 7, 2006, S. 83-102

245. Finger, Thomas: The Confession of Faith in a Mennonite Perspective as a Living Letter. In: MQR 81, 2007, S. 309-326

246. Friesen, Lauren: A Pox on All Wars: Friedrich Dürrenmatt's Grotesque Comedy Die Wiedertäufer. In: JMS 25, 2007, S. 11-22

247. Friesen, Uwe: Die Schule als Vermittlerin zwischen sturer Traditionsgebundenheit und überzeugter Erkenntnis. In: JGKMP 7, 2006, 55-82

248. Froese, Brian: Compassion and Culture. Southeast Asian Refugees and California Mennonites. In: JMS 24, 2006, S. 129-148

249. Gerber, Hansulrich: Die Mennoniten weltweit – eine Friedenskirche in der Ökumene. Ein nicht umfassender Überblick. In: MH 30, 2007, S. 289-312

250. Gerber-Geiser, Nelly: Täufer und Reformierte heute. In: MH 30, 2007, S. 323-326

251. Gibson, Heather: Familiar Patterns. Hmong Refugees and Mennonite Quiltmakers in Lancaster County. In: JMS 24, 2006, S. 197-210

252. Glendinning, Lesley: Low German Mennonite Drama as a Subversive Activity. Five Plays by Manitoba Women. In: JMS 25, 2007, S. 23-38

253. Grant, Hugh / Rosenstock, Michael: Do Menonites Earn Less than Other Canadians? The Role of Religion in the Determination of Income. In: JMS 24, 2006, S. 73-92

254. Guenther, Bruce L.: Evangelicalism in Mennonite Historiography. The Decline of Anabaptism or a Path Towards Dynamic Ecumenism. In: JMS 24, 2006, S. 35-53

255. Gueth, Francis: Frédéric Kirschleger, l'anabaptiste Jacob Steiner, et la ferme du Lauchen. In: SA 25, 2006, S. 43-49

256. Harder, Helmut: The Reception of Confession of Faith in a Mennonite Perspective in the Canadian Context. In: MQR 81, 2007, S. 443-458

257. Harder, Jacob: Aufbau und Arbeitsweise des Instituts für Lehrerbildung in Filadelfia/Paraguay. In: JGKMP 7, 2006, S. 43-54

258. Harder, Laureen: One Photograph, Many Stories. A Mennonite Congregation's Diverse Response to War. In: JMS 25, 2007, S. 137-144

259. Harder, Tom: The Dichotomy Between Faithfulness and Effectiveness in the Peace Theology of John Howard Yoder. In: MQR 81, 2007, S. 227-242

260. Hege, Jean: Les Mennonites du Pays de Bitche. In: SA 25, 2006, S. 69-77

261. Hege-Galle, Barbara / Landes Christoph / Landes, Dieter / Ferderer, Willi / Wiebe, Rainer / Krauß, Wolfgang: Antworten mennonitischer Werke auf die Frage nach sozialer Verantwortung. In: MJ 106, 2007, S. 58-65

262. Hertzler, Hans-Adolf: Eine Kirche mischt sich in Politik ein. In: MJ 106, 2007, S. 28-33

263. Hinojosa, Victor J.: A Christological Social Science? (Response to Gayle Gerber Koontz). In: MQR 81, 2007, S. 97-106

264. Homan, Gerlof D.: „We Have Come to Love Them": Russian Mennonite Refugees in the Netherlands 1945-1947. In: JMS 25, 2007, S. 39-59

265. Homan, Gerlof D.: ‚We hebben ze lief gekregen'. Het verblijf van Russische mennonieten in Nederland van 1945 tot 1947. In DB 32, 2006, S. 225-253

266. Janzen, Rod: Paul Tschetter's „Chicago Fire" Hymn. In: MQR 81, 2007, S. 261-271

267. Janzen, Ronda: Recent Mennonite Poetry. A Review Essay. In: MQR 81, 2007, S. 131-140

268. Janzen, William: The 979 M(ennonite) C(entral) C(ommittee) Canada Master Agreement for the sponsorship of Refugees in Historical Perspective. In: JMS 24, 2006, S. 211-222

269. Kauffman, Jason: Faith Amidst Prosperity:Business, Wealth and the Mennonite Church in Fulton County/Ohio 1930-2005. In: MQR 81, 2007, S. 599-621

270. Kikkert, Jakob: Die Arbeit des MCC unter dem Aspekt sozialer Verantwortung. In: MJ 106, 2007, S. 41-47

271. Klassen, Peter J.: When Caesar Looks Like God. Mennonite Peace Theology in a Militaristic Society. In: JMS 24, 2006, S. 9-34

272. Klassen, Peter P.: Lehrerbildung und Staatliche Anerkennung der Schulen. In: JGKMP 7, 2006, S. 37-42

273. Klauser, Silvia: Mennoniten und soziale Verantwortung. In: MJ 106, 2007, S. 24-27

274. Knoeff, Rina: ‚Het kunstige, toch verderfelyke gestel'. Eeen cultuurhistorische interpretatie van de anatomische atlas van Govert Bidloo. In: DB 32, 2006, S. 123-139

275. Koffel, Christine / Klotz, Manuel / Koffel, Jean-Claude: Les anabaptistes de Diane-Capelle et de Kerprich-Aux-Bois. In: SA 25, 2006, S. 51-55

276. Koontz, Gayle Gerber: Peace Theology in Transition. North American Mennonite Peace Studies and Theology 1906-2006. In: MQR 81, 2007, S. 77-96

277. Kraybill, Donald B. / Kopko, Kyle C.: Bush Fever. Amish and Old Order Mennonites in the 2004 Presidential Campaign. In: MQR 81, 2007, S. 165-205

278. Kremer, Marcel: Teken aan de Wand. Een onderzoek naar de naleving van de Loppersummer voorschriften onder de Groninger Oude Vlamingen in de stad Groningen. In: DB 32, 2006, S. 141-169

279. Lange, Andrea: Der mennonitisch/römisch-katholische Dialog. In: FF 16 (2007), S. 192-198

280. Lapp, John A.: The Mennonite Historical Library and the Renewing of a Tradition. In: MQR 81, 2007, S. 7-20

281. Lichdi, Diether Götz: Mennoniten blicken zurück. Schuldbekenntnisse und Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945. In: FF 16 (2007), S. 205-218

282. Lichdi, Diether Götz: Vergangenheitsbewältigung und Schuldbekenntnisse der Mennoniten nach 1945. In: MGBl 64, 2007, S. 39-54

283. Loewen, Harry: Of suffering, forgiveness, and closure. Reflections on Russian Mennonite experience. In: Vision 8, Fall 2007, S. 48-54

284. Lutz, Samuel: Einander mit neuen Augen sehen. In: MH 30, 2007, S. 327-330

285. Marr, Lucille: A Lonely Outpost. The Mennonite Maison de l'Amitié of Montreal 1973-2006. In: JMS 24, 2006, S. 149-167

286. Mayordomo, Moisés / Zürcher, Elsbeth: Das moderne Täufertum zwischen Pluralität, Gemeindeautonomie und Tradition am Beispiel der Mennonitengemeinde Bern. In: MH 30, 2007, S. 265-288

287. Neufeld, Alfred: Das Oikos-Prinzip und die mennonitische Ökumene. In: MJ 106, 2007, S. 34-40

288. Neufeld, Laura: Leading a Divided People. The Dissolution of the General Conference of Mennonite Brethren Churches (1990-2002). In: MQR 81, 2007, S. 485-514

289. Neumann, Heinzgeorg: Die staatskirchenrechtliche Stellung der Mennoniten als Körperschaften des öffentlichen Rechts. In: MGBl 64, 2007, S. 69-78

290. Nussbaumer, André: Pierre Kennel. le réfractaire (1886-1945). Un prophète qui crie dans le désert. In: SA 25, 2006, S. 62-68

291. Ott, Bernhard: Die Evangelischen Täufergemeinden (ETG) auch „Neutäufer" oder „Fröhlichianer". In: MH 30, 2007, S. 179-212

292. Phetsamay Stobbe, Stephanie: Cross-Cultural Experiences of Laotian Refugees and Mennonite Sponsors in British Columbia and Manitoba. In: JMS 24, 2006, S. 111-128

293. Post, Pieter: „Fiolen van spot en minachting". Christelijke Gezangen en Liederen, de Haarlemse bundel von 1804/05. In: DB 32, 2006, S. 207-224

294. Reimer, Johannes: „Mennonite rede Plautdietsch". Konfessionalität und Sprache unter Plattdeutschen der ehemaligen UdSSR. In: MGBl 64, 2007, S. 55-67

295. Reimer, Johannes: Zwischen Traditionen und Auftrag. Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen. In: FF 16 (2007), S. 10-31

296. Roessingh, Carel / Plasil, Tanja: From Collective Body to Individual Mind. Religious Change in an Old Colony Mennonite Community in Belize. In: JMS 24, 2006, S. 55-72

297. Sawatsky, Walter: Umkehr und Erziehung im Spiegelbild der Täufer- und Mennonitengeschichte. In: JGKMP 7, 2006, S. 13–28

298. Schlabach, Theron F.: The Historiography of Mennonites and Amish in America. Reflections on Past and Future. In: MQR 81, 2007, S. 49-68

299. Schmidt, Joél: The Lord's Supper in the Confession of Faith in a Mennonite Perspective. Re-presenting the Body of Christ. In: MQR 81, 20007, S. 351-369

300. Schörry, Liesel: Einiges über die Mennoniten vom Bitcherland. In: SA 25, 2006, S. 13-15

301. Siebert, Steven: Modernity's Long Shadow. The Banishment of the Body and the Suppression of Memory in the Confession of Faith in a Mennonite Perspective. In: MQR 81, 2007, S. 399-426

302. Smucker, Janneken: Mennonite (Folk) Culture (Response to Ervin Beck). In: MQR 81, 2007, S. 125-130

303. Sprunger, Mary S.: Iemand burgemeester maken. Doopsgezinden en 75 regentengeslachten in de Gouden Eeuw te Amsterdam. In: DB 32, 2006, S. 75-121

304. Swartz, David R.: New Directions in North American Mennonite History (Response to Theron F. Schlabach). In: MQR 81, 2007, S. 69-75

305. Trollinger, Rebekah: The Pleasure of Habit. Holy Frustarations in Mennonite Kitchens. In: MQR 81, 2007, S. 531-547

306. Ummel, Michel: Täufer und Reformierte heute – „auch füllt niemand neuen Wein in alte Schläuche", In: MH 30, 2007, S. 313-318

307. Urry, James: Time and Memory. Secular and Sacred Aspects of the World of the Russian Mennonites and their Descendants. In: CGR 25, Winter 2007, S. 4-62

308. Visser, Piet: De Zon boven Waterland. Nieuw licht op een veronachtzaamde nasleep van de „Lammerenkrijgh" dankzij de teksteditie van een nieuwe bron. Conferentie gehouden met de vereenigde gemeentens tot Amserdam als oock met de Vlaemse gemeente aldaer haer vergadering houdende inde Zon op de Zingel. Anno 1673 op den 6,7, 8 Martius. In: DB 32, 2006, S. 255-291

309. Vuyk, Simon: „Wat is dit anders dan met onze eigen hand deze gruwelen te plegen?" Remonstrantse en doopsgezinde protesten tegen slavenhandel en slavernij in het laatste decennium van de achttiende eeuw. In: DB 32, 2006, S. 171-206

310. Warkentin, Jakob: Bildung als Herausforderung für Gemeinde und Kolonie. In: JGKMP 7, 2006, S. 103-133

311. Warkentin, Jakob: Rolle und Bedeutung des Lehrers in einer Siedlungsgemeinschaft. In: JGKMP 7, 2006, S. 29–36

312. Winland, Daphine: Revisiting a Case Study of Hmong Refugees and Ontario Mennonites. In: JMS 24, 2006, S. 169-176

313. Wright, Jeff: Teaching Position or Conversation Starter? The Confession of Faith in a Mennonite Perspective and the New Mennonites of Southern California. In: MQR 81, 2007, S. 427-441

314. Zeller, Andreas: Die Aktivitäten der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn im Täuferjahr 2007. In: MH 30, 2007, S. 319-322

315. Zerbe, Gordon: Christ, Canon and Confession. The Bible and the Confession of Faith in a Mennonite Perspective. In: MQR 81, 2007, S. 327-350

316. Zimmermann, Earl: Beyond Secular and Sacred. An Anabaptist Model for Christian Social Ehtics. In: CGR 25, Spring 2007, S. 50-67

Quäker

Selbständige Veröffentlichungen

317. Bernet, Claus: Deutsche Quäkerschriften des 18. Jahrhunderts, Hildesheim 2007 (Deutsche Quäkerschriften, 2)

318. Bernet, Claus: Quäker aus Politik, Kunst und Wissenschaft in Deutschland. 20. Jahrhundert. Ein biographisches Lexikon, Nordhausen 2007

319. Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker). Pyrmonter Jahresversammlung e. V. (Hg.): Ratschläge und Fragen. Advices and Queries. Erw. Neuauflage Bad Pyrmont 2007

320. Lampen, Diana: Mit dem Tode vertraut werden. Hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker). Erw. Neuauflage Bad Pyrmont 2007
321. Manousos, Anthony: Der Islam aus Sicht eines Quäkers. Bad Pyrmont 2007

Aufsätze, Artikel

322. Bernet, Claus: Die Deutsche Jahresversammlung in Stuttgart: Ein Gründungs-Versuch aus der Anfangszeit der deutschen Quäker um 1920. In: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, 107, 2007 (im Druck)
323. Bernet, Claus: Die radikalpietistische Siedlung Friedensthal. Internationale Netzbeziehungen Deutschland – England – Nordamerika. In: Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte, 103, 2007, 131-155
324. Bernet, Claus: Lebensreform in Oberfranken. Hans Klassen und die Kommune Neu-Sonnefeld. In: Jahrbuch für fränkische Landesforschung, 67, 2007, 241-354
325. Bernet, Claus: Der Mediziner Otto Buchinger (1878-1966). In: Zeitschrift für hessische Geschichte und Landeskunde, 112, 2007, S. 227-234
326. Bernet, Claus: Das „historische Friedenszeugnis". Was ist das eigentlich? In: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, 81, 6, 2007, S. 282-286
327. Bernet, Claus: 80 Jahre Deutsche Jahresversammlung – oder sind wir doch älter? In: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, 81, 5, 2007, S. 262-263
328. Bernet, Claus: Das Wohnhaus von Ludwig Seebohm in Friedensthal (Historische Orte des Quäkertums, 7). In: Quäker. Zeitschrift der deutschen Freunde, 81, 2, 2007, S. 71-72.
329. Bernet, Claus: Gertrude von Petzold (1876-1952) – Quaker and First Woman Minister. In: Quaker Studies. Journal of the Quaker Studies Research Association and the Center for Quaker-Studies, University of Sunderland, 21, 1, 2007, S. 129-133.
Gertrude von Petzold war eine deutsche Germanistin, die aus Preußen stammt.
330. Bernet, Claus: Albrecht, Lisa (1896-1958). In: BBKL, 28, 2007, S. 17-20.
331. Bernet, Claus: Allen, William (1770-1843). In: BBKL, 28, 2007, S. 20-24.
332. Bernet, Claus: Askevold, Ingolf (1875-1951). In: BBKL, 28, 2007, S. 61-64.
333. Bernet, Claus: Bedford, Peter (1780-1864). In: BBKL, 28, 2007, S. 96-97.
334. Bernet, Claus: Beiss, Adolf (1900-1981). In: BBKL, 28, 2007, S. 97-99.

335. Bernet, Claus: Coggeshall, Elizabeth (1770-1851). In: BBKL, 28, 2007, S. 323-324.

336. Bernet, Claus: Cook, Charity (1745-1822). In: BBKL, 28, 2007, S. 324.

337. Bernet, Claus: Dillwyn, George (1738-1820). In: BBKL, 28, 2007, S. 450-452.

338. Bernet, Claus: Dillwyn, Sarah (1738-1826). In: BBKL, 28, 2007, S. 452-453.

339. Bernet, Claus: Geyer, Margarete (1885-1950). In: BBKL, 28, 2007, S. 675-678.

340. Bernet, Claus: Grellet, Stephen (1773-1855). In: BBKL, 28, 2007, S. 687-690.

341. Bernet, Claus: Haffenrichter, Hans (1897-1981). In: BBKL, 28, 2007, S. 744-748.

342. Bernet, Claus: Hanbury, Cornelius (1796-1869). In: BBKL, 28, 2007, S. 748-749.

343. Bernet, Claus: Harrison, Sarah (1746-1812). In: BBKL, 28, 2007, S. 749-753.

344. Bernet, Claus: Hering, Elisabeth (1909-1999). In: BBKL, 28, 2007, S. 796-799.

345. Bernet, Claus: Howard, Luke (1772-1864). In: BBKL, 28, 2007, S. 827-832.

346. Bernet, Claus: Johnson, Benjamin (1766-1822). In: BBKL, 28, 2007, S. 874-875.

347. Bernet, Claus: Jordan, Richard (1756-1826). In: BBKL, 28, 2007, S. 875-877.

348. Bernet, Claus: Marriage, Joseph (1773-1849). In: BBKL, 28, 2007, S. 1059-1060.

349. Bernet, Claus: Mayer, Milton (1908-1986). In: BBKL, 28, 2007, S. 1091-1094.

350. Bernet, Claus: Pemberton, John (1727-1795). In: BBKL, 28, 2007, S. 1218-1222.

351. Bernet, Claus: Penney, Norman (1858-1933). In: BBKL, 28, 2007, S. 1222-1224.

352. Bernet, Claus: Petersen, Katharina (1889-1970). In: BBKL, 28, 2007, S. 1228-1231.

353. Bernet, Claus: Rasche, Wilhelm (1829-1890). In: BBKL, 28, 2007, S. 1287-1290.

354. Bernet, Claus: Sands, David (1745-1818). In: BBKL, 28, 2007, S. 1355-1356.

355. Bernet, Claus: Savery, William (1750-1804). In: BBKL, 28, 2007, S. 1358-1361.

356. Bernet, Claus: Schlosser, Rudolf (1880-1944). In: BBKL, 28, 2007, S. 1363-1366.

357. Bernet, Claus: Seebohm, Benjamin (1798-1871). In: BBKL, 28, 2007, S. 1439-1442.

358. Bernet, Claus: Sharp, John (1812-1853). In: BBKL, 28, 2007, S. 1442-1443.

359. Bernet, Claus: Shillitoe, Thomas (1754-1836). In: BBKL, 28, 2007, S. 1443-1446.

360. Bernet, Claus: Steen, Albert (1906-1976). In: BBKL, 28, 2007, S. 1481-1486.

361. Bernet, Claus: Swett, Mary (um 1739-1821). In: BBKL, 28, 2007, S. 1497.

362. Bernet, Claus: Tylor, Charles (1816-1902). In: BBKL, 28, 2007, S. 1517-1520.

363. Bernet, Claus: Ullmann, Richard (1904-1963). In: BBKL, 28, 2007, S. 1519-1525.

364. Bernet, Claus: Winter, Clara Elisabeth (1894-1965). In: BBKL, 28, 2007, S. 1581-1584.

365. Bernet, Claus: MacMaster, Gilbert (1869-1967). In: BBKL, 27, 2007, S. 881-885.

366. Bernet, Claus: Ockel, Gerhard (1894-1975). In: BBKL, 27, 2007, S. 1009-1017.

367. Bernet, Claus: Pleißner, Marie (1891-1983). In: BBKL, 27, 2007, S. 1070-1074.

368. Juterczenka, Sünne: Crossing Borders and Negotiating Boundaries. The Seventeenth-Century European Missions and Persecution. In: Quaker Studies, XXI, 1, 2007, S. 39-53.

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

369. Boxdörfer, Johannes: Um des Glaubens willen? Über die Motivation der Auswanderung preußischer Altlutheraner nach Südaustralien im Jahr 1838, Bamberg, Univ., Zulassungsarbeit 2006, 87 S.

370. Brunn, Frank Martin: Union oder Separation? Eine Untersuchung über die historischen, ekklesiologischen und rechtlichen Aspekte der lutherischen Separation in Baden in der Mitte des 19. Jahrhunderts, Karlsruhe 2006, XI, 453 S. (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, 64). Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2004

371. Eichhorn, Harro: Stellenwert und Funktion von Gemeinde, Pastor und Lehrer in Kirchengemeinden der Missouri-Synode des 19. und 20. Jahrhunderts. Auf den Alltagsspuren deutscher Auswanderer in

Kirchenbüchern, Protokollbüchern und religiösen Periodika, Oldenburg, Univ., Diss., 2006, 618 S. [in 2 Teilbänden]

372. „Glut, nicht Asche weitergeben". Erinnerungen an Hans Otto Harms; (1905-1990), Pastor der Selbständigen ev.-luth. Kirche und Kondirektor der Hermannsburger Mission. Stationen, Begegnungen, Texte, hg. v. Hartwig F. Harms, Hermannsburg 2006, 196 S.

373. Hoffmann, Gerhard: 50 Jahre Erlöserkirche. 1956-2006. Evangelisch-Lutherische Erlöserkirchengemeinde Düsseldorf, Düsseldorf 2006, 154 S.

374. Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg lutherischer Kirchen in Europa nach der Millenniumswende, hg. v. Werner Klän, Göttingen 2007, 198 S. (Oberurseler Hefte, Erg.-Bd. 4) [Tagungsband]

375. Martens, Johann: Karl Eichhorn. Kampf um die Rechtgläubigkeit, Freetz, Eigenverl., [2006], 48, 27 S.

376. Martens, Johann: Ludwig Otto Ehlers. Kampf um das Altarsakrament. Gostynin 1833 bis 1835, Freetz : Eigenverl., [2007], 36, 1 Bl.

377. Neddens, Christian: Glaubenskurse für Erwachsene – eine Chance für lutherische Gemeinden?, Oberursel 2006, 70 S. (Oberurseler Hefte 45)

378. Preparing lutheran pastors for today. ILC – Theological Seminaries World Conference – O Preparo de Pastores Luteranos para Hoje, Paulo Moisés Nerbas (Org.), Canoas 2006, 338 S.

379. Spiritui Sancto sacrum – dem Heiligen Geist geweiht. Beiträge aus Geschichte und Gegenwart der lutherischen Kirche in Görlitz, [Festschrift zum 100. Kirchweihjubiläum der ev.-luth. (alt-luth.) Heilig-Geist-Gemeinde Görlitz], hg. v. Gert Kelter, Herrnhut 2006, 60 S.

380. Stolle, Volker: „Den christlichen Nichtariern nimmt man alles". Der evangelische Pädagoge Karl Mützelfeldt angesichts der NS-Rassenpolitik, Münster 2007, 112 S. (Münsteraner Judaistische Studien 19)

381. 50 Jahre St. Michaelis-Kirche. Zum Kirchweihjubiläum am 3. Sonntag im Advent, dem 17.12.2006, hg. v. der Evangelisch-Lutherische Sankt Michaelis Gemeinde Kaiserslautern, Kaiserslautern 2006, 52 S.

Aufsätze, Artikel

382. Blaufuß, Dietrich: Löhe auf dem Weg in die Separation? Die Korrespondenz Wilhelm Löhe – Alexander von Wartensleben-Schwirsen Dezember 1848/Januar 1849. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 75 (2006), S. 87-95

383. Grünhagen, Andrea: Die Vorgängerkirchen der SELK in der Zeit von 1945-1955 im Spiegel ihrer Kirchenzeitungen. In: FF 15 (2005/06), S. 155-166 und in: LuThK 30 (2006), S. 36-47

384. Kelter, Gert: Das Luthertum als inner-(römisch-)katholische Reformbewegung. Ein ökumenischer Weg? Versuch einer ekklesialen Selbst-

verortung des Luthertums am Modell der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK). In: Lutherische Beiträge 12 (2007), S. 242-266

385. Klän, Werner: Einig in der Rechtfertigungslehre? Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" aus konkordienlutherischer Sicht. 2 Anhänge: Stellungnahmen der SELK. In: Von Gott angenommen – in Christus verwandelt, hg. v. Uwe Swarat, Frankfurt a. M. 2006, S. 95-124
386. Klän, Werner: „Ubi Christus, ibi ecclesia". Gedanken über die Zuordnung von Gemeinde und kirchlichem Dienstamt in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Erwägungen Hermann Sasses. In: LuThK 31 (2007), S. 135-159
387. Mayes, Benjamin T.: Grabau zu Amt und Sakramenten. Historisch-theologische Untersuchung einer historischen Debatte. In: Lutherische Beiträge 12 (2007), S. 19-41
388. Rakowski, Torben: Ludwig Harms' diakonisches Wirken. In: LuThK 31 (2007), S. 195-247
389. Schorling, Christof: Der Ort der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden. In: Lutherische Kirche in der Welt 53 (2006), S. 140-148
390. Schulz, Günther: Der Aufbau der Jugendarbeit in den Niedersächsischen Diözesen der SelK 1948 bis 1959. Erinnerung an Hans Otto Harms (1905-1990). In: LuThK 30 (2006), S. 151-166
391. Siegwalt, Martin: Hermannsburg et Paris. Les rapports entre Louis Harms et l'Église évangélique-luthérienne de Paris. In: Positions luthériennes 54 (2006), S. 437-452
392. Silva, Gilberto da: Geschichte der altlutherischen Kirche in Pommern. Anfänge und Entwicklungen im 19. Jahrhundert. In: Ewangelicy..., hg. v. Jan Wild, Slupsk 2007, S. 45-65

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

393. Bradford, Graeme: Prophets are Human, Victoria/Australien 2004, 92 S.
Zum besseren Verständnis des Lebens und Wirkens Ellen G. Whites und ihrer prophetischen Mission.
394. Pöhler, Rolf J. (Red.): Christsein heute. Gelebter Glaube, Lüneburg 2007, 140 S.
Populäre Selbstdarstellung von Glaube und Leben der STA in den dt.sprachigen Ländern mit nützlichen Adressen der Institutionen und Werke.
395. Pröbstle, Martin (Hg.): „For You Have Strengthened Me". Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday (Festschrift), St. Peter am Hart 2007, 478 S.

396. Hartlapp, Johannes / Stefan Höschele (Hgg.): Geschichte – Gesellschaft – Gerechtigkeit. Festschrift für Baldur Pfeiffer zum 70. Geburtstag, Berlin 2007, 248 S.

397. Höschele, Stefan: Christian Remnant – African Folk Church: Seventh-Day Adventism in Tanzania, 1903-1980, Leiden-Boston 2007, 622 S.
Ausführliche Missionsgeschichte der STA in Tansania. Das ehemalige „Deutsch-Ostafrika" war das erste missionarische „Übungsfeld" für Adventisten aus Deutschland. Die Arbeit zeigt die Entwicklung des Adventismus als Minderheitskirche zu einer regional dominanten volkskirchlichen Bewegung im Land auf mit Blick auf Inkulturation und sozio-kulturelle Bezüge.

398. Heinz, Daniel, Hans Heinz: Das Christentum begegnet dem Islam. Eine religiöse Herausforderung, Zürich 2007, 156 S.
Kirchen- und missionsgeschichtliche Studie mit einem Kapitel zur Geschichte der adventistischen Mission in moslemisch geprägten Ländern.

Aufsätze, Artikel

399. Czukta, Dirk: Gemeinschaft – Sekte – Freikirche? Konfessionskundliche Darstellungen der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland seit 1994. In: J. Hartlapp / S. Höschele (Hgg.), Geschichte – Gesellschaft – Gerechtigkeit (s. oben), S. 63-82

400. Duhr, Stefan / Ralph Köhler: Bewegte Geschichte und Gegenwart: Die Bibliothek der Theologischen Hochschule Friedensau. In: J. Hartlapp / S. Höschele (Hgg.), Geschichte – Gesellschaft – Gerechtigkeit (s. oben), S. 51-62

401. Erben, Andreas: Adventistische Identität und christliche Solidarität: Der Konflikt um die Sabbatruhe der adventistischen Bausoldaten in der NVA in Prora 1983-1984. In: Spes Christiana 17, 2006, S. 85-112

402. Hartlapp, Johannes: Eine vergessene Liebe: Ludwig Richard Conradi und die Adventgemeinde. In: Spes Christiana 17, 2006, S. 69-84

403. Hasel, Frank M.: Was Ellen G. White a Fundamentalist? In: M. Pröbstle (Hg.), „For You Have Strengthened Me" (s. oben), S. 347-359

404. Heinz, Daniel: Adventgemeinde und Reformation. In: D. Heinz / C. Fazekas / Z. Rajki (Hgg.), Ünnepi tanulmányok Szigeti Jenö 70. születésnapjára (Festschrift für J. Szigeti), Miskolc 2006, S. 154-172

405. Heinz, Daniel: Adventisten im Osmanischen Reich – ein Fallbeispiel für islamische Intoleranz. In: M. Pröbstle (Hg.), „For You Have Strengthened Me" (s. oben), S. 453-478

406. Heinz, Daniel: Chaim Horn – tragisches Schicksal eines Brandenburger Juden. In: Heimatkundliche Blätter. Zeitschrift des Arbeitskreises Stadtgeschichte im Brandenburgischen Kulturbund e. V., Mai 2007, S. 15-20

407. Heinz, Daniel: Zukunft braucht Herkunft. Das Historische Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa. In: J. Hartlapp / S. Höschele (Hgg.), Geschichte – Gesellschaft – Gerechtigkeit (s. oben), S. 41-50

408. Höschele, Stefan: An Emerging Genre. Adventist Denominational Statements and Their Theological Implications. In: Spes Christiana 17, 2006, S. 113-128

409. O'Reggio, Trevor: Slavery, Prophecy and the American Nation as Seen by the Adventist Pioneers, 1854-1865. In: Journal of the Adventist Theological Society 17, 2006, S. 135-158

410. Pöhler, Rolf J.: Adventisten, Ellen White und das Sola-Scriptura-Prinzip. In: Spes Christiana 17, 2006, S. 45-68

411. Pöhler, Rolf J.: Der adventistisch/römisch-katholische Dialog. In: FF 16, 2007, S. 135-152

412. Rodriguez, Angel M.: Toward an Adventist Theology of Hope. In: M. Pröbstle (Hg.), „For You Have Strengthened Me" (s. oben), S. 289-304

413. Timm, Alberto R.: The Seventh-day Adventist Doctrine of the Sanctuary (1844-2007): A Brief Historical Overview. In: M. Pröbstle (Hg.), „For You Have Strengthened Me" (s. oben), S. 331-345

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

414. Dipple, Geoffrey: "Just as in the Time of the Apostles". Uses of History in the Radical Reformation, Kitchener, Pandora Press, 2006, 324 S.

415. Fast, Heinold / Seebaß, Gottfried(Hgg.): Briefe und Schriften oberdeutscher Täufer 1527-1555. Das „Kunstbuch" des Jörg Probst Rotenfelder gen. Maler. (Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XVII) Gütersloher Verlagshaus, 2007, 775 S.

416. Isaak, Helmut: Menno Simons and the New Jerusalem, Kitchener, Pandora Press, 2006, 158 S.

417. Isaak, Helmut: Menno Simons and the New Jerusalem, 2006, 158 S.

418. Koop, Karl (Hg): Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition 1527-1660, Kitchener, Pandora Press, 2006, 366 S.

419. Kriedte, Peter: Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes (Mitte des 17. Jahrhunderts bis 1815), Göttingen 2007, 803 S.

420. Lutterbach, Hubertus: Der Weg in das Täuferreich von Münster. Ein Ringen um die Heilige Stadt, Münster, Dialogverlag, 2006, 376 S.

421. Packull, Werner O.: Peter Riedemann – Shaper of the Hutterite Tradition, Kitchener, Pandora Press, 2007, 187 S.

Aufsätze, Artikel

422. Barth, Emmy: For the Sake of Divine Truth. The Legacy of Jeronimus Käls, Michael Seifensieder and Hans Oberecker. In: MQR 81, 2007, S. 243-259

423. Bick, Martina: „Gelobt sei Gott, liebe Hausfrau und Schwester in dem Herrn". Genderaspekte im Liedgut der frühen Täuferbewegung. In: MGBl 64, 2007, S. 27–38

424. Biesecker-Mast, Gerald: The Persistence of Anabaptism as Vision. In: MQR 81, 2007, S. 21-42

425. Bräuer, Siegfried: Wittenberg und die Prototäufer in Zürich. Erhard Hegenwalds Brief an Konrad Grebel und seinen Kreis vom 1. Januar 1525. In: MBGl 64, 2007, S. 79-104

426. Farmer, Craig S.: Reforamtion-Era Polemics Against Anabaptist Oath Refusal. In: MQR 81, 20007, S. 207-226

427. Gerber, Ulrich J.: Täufergemeinden und Landeskirche, Die Differenz im Kirchenbegriff. In: MH 30, 2007, S. 71-96

428. González, Antonio: Grace and Freedom. An Anabaptist Perspective. In: CGR 25, Spring 2007, S. 68-87

429. Haas, Martin: Die Berner Täufer in ihrem schweizerischen Umfeld I: Gesellschaft und Herrschaft. In: MH 30, 2007, S. 1-28

430. Hatch, Derek C.: Autobiography as Theology. Menno Simon's "Confession of My Enlightenment, Conversion and Calling". In: MQR 81, 2007, S. 515-529

431. Jecker, Hanspeter: „Biss das gantze Land von disem unkraut bereinigt sein wird." Depression und Verfolgung des Täufertums in Bern – Ein kurzer Überblick zu einigen Fakten und Hintergründen. In: MH 30, 2007, S. 97-132

432. Kobelt-Groch, Marion: Geldgierig, gewalttätig und verlogen. Zum Image der Täufer in in Thomas Bircks Ehespiegel (1598). In: MGBl 64, 2007, S. 105-115

433. Lavater, Hans Rudolf: Die Berner Täufer in ihrem schweizerischen Umfeld II: Theologie und Bekenntnis. In: MH 30, 2007, S. 29-70

434. Osborne, Troy: New Directions in Anabaptist Studies (Response to Gerald Biesecker-Mast). In: MQR 81, 2007, S. 43-47

435. Schubert, Anselm: Täufertum und Humanismus. Kurze Anmerkungen zu einer langen Forschungsdebatte. In:MGBl 64, 2007, S. 7-26

436. Seiling, Jonathan, (Hg. und Übers.): Christoph Freisleben's On the Genuine Baptism of John, Christ and the Apostles. In: MQR 81, 2007, S. 623-654

437. Terpstra, Laas: Een „nieuw" geschrift. Eeen onderzoek naar Melchior Hoffmans commentaar op Daniel 12. In: DB 32, 2006, S. 13-38

438. Ummel, Michel: „Sonder den ausser ir statt und land weisen..." Exil, Auswanderung und Deportation im 16. bis 21. Jahrhundert. In: MH 30, 2007, S. 133-156

439. Veen, Mirjam van: „Ontallijcke brieven van eenderley materie". De propaganda van David Joris. In: DB32, 2006, S. 39-74

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Brüderbewegung

Selbständige Veröffentlichungen

440. Afflerbach, Horst: Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers, Wuppertal 2006, Systematisch-Theologische Monographien 16, 543 Seiten.
Die erste wissenschaftliche Untersuchung über den Wiedenester Bibelschullehrer Erich Sauer (1898–1959), dessen Bücher das evangelikale Denken weltweit beeinflusst haben. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der missiologischen Bedeutung seiner Theologie.

441. Bister, Ulrich: Georg Müller (1805-1898). Zum 200. Geburtstag, Hammerbrücke 2005, edition Wiedenest, 88 Seiten.
Anders als in den meisten früheren Veröffentlichungen über Georg Müller steht hier nicht seine Waisenhausarbeit im Mittelpunkt, sondern seine Stellung innerhalb der Erweckungsbewegung und speziell der Brüderbewegung.

442. Bister, Ulrich (Hg.): Johannes Warns. Wahrheit in der Liebe (Ein quellengeschichtliches Lesebuch). Mit einer Einführung von Gerd Goldmann und einer Kurzbiografie von Matthias Schmidt, Hammerbrücke 2005, edition Wiedenest, 658 Seiten.
Aus der von Johannes Warns (1874-1937), dem späteren Leiter der Bibelschule Wiedenest, zwischen 1904 und 1908 herausgegebenen Zeitschrift „Wahrheit in der Liebe" wird hier eine Auswahl von Artikeln insbesondere zu ekklesiologischen und kirchengeschichtlichen Themen vorgelegt.

443. Bister, Ulrich / Holthaus, Stephan (Hg.): Friedrich Wilhelm Baedeker. Leben und Werk eines Russlandmissionars, Hammerbrücke 2006, edition Wiedenest, 120 Seiten.
Im ersten Teil des Bandes (S. 7-35) gibt Stephan Holthaus einen Überblick über Baedekers Leben, im zweiten Teil (S. 37–120) ediert und kommentiert Ulrich Bister 35 bisher unveröffentlichte Briefe Baedekers an Toni von Blücher und Karl Mascher aus den Jahren 1875-1905.

444 Haldenwang, Marcel: Religion, Politik und Staat. Zur politischen Theologie der sogenannten „Brüder" unter besonderer Berücksichtigung ihrer Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, Staatsexamensarbeit, Wuppertal 2003, 86 Seiten, www.bruederbewegung.de/pdf/haldenwang.pdf.
Der erste Teil der Arbeit beschreibt auf der Grundlage von Primärquellen das Staats- und Politikverständnis der „geschlossenen Brüder", im zweiten

Teil wird anhand der Zeitschrift „Die Tenne" (1923-1937) ihre Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus analysiert.

445. Jordan, Volker: Widerstand der Brüderbewegung im Dritten Reich, Nürnberg 2004, 123 S.
Überarbeitete Fassung einer Freiburger Hauptseminararbeit von 1996. Die ersten drei Kapitel zeichnen die Geschichte der „geschlossenen" Brüderbewegung von den Anfängen bis zum Verbot 1937 nach (mit Schwerpunkt auf ihrem Verhältnis zur „Welt" und zur Politik); in den beiden letzten Kapiteln werden anhand von fünf exemplarischen Lebensläufen Formen des Widerstands gegen die NS-Diktatur dokumentiert.

446. Jordy, Gerhard (Hg.): 150 Jahre Brüderbewegung in Deutschland. Eine Bewegung blickt nach vorn, Dillenburg 2003, 128 S.
Sammelband mit zwölf Beiträgen zu Geschichte, Theologie und Gemeindepraxis der Brüderbewegung. Behandelt werden u.a. Bibelverständnis, Gemeinde- und Abendmahlsverständnis, Eschatologie, Mission und Diakonie.

447. Jung, August: Julius Anton von Poseck. Ein Gründervater der Brüderbewegung, Wuppertal 2002, Kirchengeschichtliche Monographien 9, 173 S.
Die erste Biografie Julius Anton von Posecks (1816-1896), der als Wegbereiter der Brüderbewegung in Deutschland angesehen werden kann. Durch die Auswertung bisher unbekannter Quellen gelingt es dem Autor, etliche Irrtümer der bisherigen Geschichtsschreibung zu korrigieren.

448. Kunz, Eugen (Hg.): Beiträge zur Geschichte der Brüderbewegung vor 150 Jahren im Raum Dillenburg, Eschenburg 2002, 169 S.
Edition von 40 Dokumenten aus den Archivbeständen der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau über die Anfänge der Brüderbewegung im Raum Dillenburg (1852-1865), ergänzt durch Erinnerungen von Zeitzeugen.

449. Liese, Andreas: verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung (Diss. Berlin 2001), Hammerbrücke 2002, edition Wiedenest, 642 S.
Nach einer allgemeinen Darstellung der nationalsozialistischen Politik gegenüber kleinen Religionsgemeinschaften wird das Verhältnis des NS-Staates zu den „geschlossenen Brüdern" auf der Grundlage neu entdeckter amtlicher Dokumente detailliert untersucht. Ein Schwerpunkt liegt auch auf der Behandlung der sog. „Nichtbündler", die dem BfC bzw. BEFG nicht beitraten.

450. Steinmeister, Andreas: „... ihr alle aber seid Brüder". Eine geschichtliche Darstellung der Brüderbewegung, Lychen 2004, 288 S.
Auf einer Vortragsreihe basierende Darstellung der Geschichte der Brüderbewegung aus (gemäßigt) „geschlossener" Sicht. Behandelt werden vor allem die Anfänge in Irland und England, die Trennungen zwischen 1845 und 1908, die Entwicklung im „Dritten Reich" sowie aktuelle Tendenzen unter den „geschlossenen Brüdern".

Aufsätze, Artikel

451. Bretschneider, Arnd: Ein wahrer Bruder. Lebensbild von Robert Cleaver Chapman. In: Perspektive, 6 (2006), Heft 7-8, S. 58-61
Kurzbiografie des englischen „offenen Bruders" Robert Cleaver Chapman (1803-1902), bekannt als „Patriarch von Barnstaple".

452. Brinkmann, Klaus: Brüdergemeinden weltweit. In: Perspektive, 3 (2003), Heft 10, S. 10-12
Überblick über die aktuelle Präsenz der Brüderbewegung in den verschiedenen Teilen der Welt.

453. Brockhaus, Ulrich: Rudolf Brockhaus 1856-1932. In: Perspektive, 7 (2007), Heft 5, S. 25-28
Kurzbiografie und Würdigung des einflussreichsten „geschlossenen Bruders" im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.

454. Holthaus, Stephan: Die Bedeutung der Brüdergemeinden heute. Beobachtungen eines Sympathisanten. In: Perspektive, 3 (2003), Heft 10, S. 28-30
Überlegungen zur Stellung und Bedeutung der Brüdergemeinden innerhalb des kirchlichen bzw. freikirchlichen Spektrums.

455. Holthaus, Stephan: Ein Leben für Gott. Zum 200. Geburtstag von Georg Müller. In: Perspektive, 5 (2005), Heft 10, S. 18-25
Kurzbiografie von Georg Müller (1805-1898), dem „Waisenvater von Bristol".

456. Holthaus, Stephan: Weitblick des Glaubens. Friedrich Wilhelm Baedeker – der Evangelist Russlands. In: Perspektive, 6 (2006), Heft 12, S. 22-25
Gekürzte Fassung der Biografie Baedekers aus Bister/Holthaus (2006).

457. Jordy, Gerhard: Geschichte der Diakonie in der Brüderbewegung. In: Perspektive, 2 (2002), Heft 7-8, S. 19-23
Überblick über die diakonische Arbeit der Brüderbewegung in Vergangenheit und Gegenwart (Waisenhäuser, Kinder-, Behinderten- und Altenheime, Diakonissenmutterhaus, Entwicklungshilfe).

458. Jordy, Gerhard: Der Glaubensmut der Väter. Eine veraltete Bewegung? In: Perspektive, 3 (2003), Heft 10, S. 24-27
Herausarbeitung der modernen, zukunftsweisenden Elemente der frühen Brüderbewegung vor ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund.

459. Jung, August: Julius Anton von Poseck (1816-1898) and Brethren Origins in Germany. In: The Growth of the Brethren Movement. National and International Experiences. Essays in Honour of Harold H. Rowdon, hg. von Neil T. R. Dickson und Tim Grass, Milton Keynes (England) 2006, S. 133-144
Zusammenfassung von Poseck (2002).

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

460. Aschoff, F. / Joest, Br. F. / Marman, P. M. (Hgg.): Zuneigung. Christliche Perspektiven für Europa, Gnadenthal 2007, 168 S.
„Miteinander – wie sonst" heißt die Bewegung, von der dieses Buch Zeugnis gibt: geistliche Gemeinschaften, die eine „Ökumene der Herzen" lernen und üben möchten. Bisherige Höhepunkte bildeten die Stuttgarter Treffen 2004 und 2007 „Miteinander für Europa" mit jeweils ca. 10.000 Teilnehmern.

461. Baumert, Norbert: Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes, Würzburg 2007, 448 S.
45 Jahre Forschungsarbeit sind in diesem Auftakt zu Baumerts geplanter Kommentarreihe „Paulus neu gelesen" komprimiert. N. Baumert SJ gilt als theologischer Kopf der kath.-charismatischen Erneuerung im deutschsprachigen Raum.

462. Dokumentation: Pfingstkirchen, Charismatische Bewegung und ACK-Kirchen im Gespräch: Was verbindet uns? Was trennt uns? epd Nr. 7 (Frankfurt 2007), 51 S.
Beiträge einer Konsultationstatung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 4./5. September 2006 in Bonn. (Verantwortlicher Redakteur: Peter Bosse-Breckenfeld).

463. Jenkins, Philip: Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Gießen 2006, 384 S.
Der Religionswissenschafter Jenkins prognostiziert, dass sich der Schwerpunkt des Christentums zunehmend nach Asien, Afrika und Lateinamerika verlagert und überwiegend pfingstlich-charismatisch geprägt sein wird.

464. Schäfer, Christel: Umfassende Seelsorge. Ein Handbuch zur seelsorgerlichen Begleitung (Bd. I u. II), Erzhausen 2006-2007, 155 u. 256 S.
Drei Jahrzehnte Erfahrung in der persönlichen Seelsorge und in der Seelsorgeschulung ihrer pfingstlichen Heimatgemeinde finden hier ihren Niederschlag. Das auf 3 Bd. angelegte Handbuch (Bd. 3 erscheint 2008) behandelt Themen wie Bekehrung und Wiedergeburt, Geistestaufe, Glaubenstaufe, Vergebung. Selbstannahme, geisterfülltes Temperament, Freiheit von dämonischen Bindungen, innere Heilung.

465. Rust, Heinrich Christian: Charismatisch dienen. Gabenorientiert leben, Kassel 2006, 352 S.
Vieles von dem, was Dr. Rust hier zusammengetragen hat, konnte man auch schon in anderen charismatischen Publikationen der letzten 30 Jahre lesen. Doch: Rust ist eine maßgebliche, anerkannte Stimme, und seine Synthese von Gnadengaben und natürlichen Talenten sowie sein Plädoyer für die gemeindliche Einbindung der Geistbegabten sollte nicht unbeachtet bleiben.

466. Schönheit, Swen: Unter offenem Himmel bauen. Begeisterung für wachsende Gemeinden, Hamburg 2006, 160 S.
Mit diesem Praxisbuch zum Gemeindeaufbau legt der in der Geistlichen Gemeindeerneuerung engagierte ev. Pfarrer ein Standardwerk für Pastoren, Kleingruppenleiter und andere Mitarbeiter der Gemeinde vor.

Aufsätze, Artikel

467. Bially, Gerhard: Go West. Deutsch-russische Bibelschule an der Frankfurter Uni. In: Charisma 140 (Düsseldorf 2007), S. 9
Etwa 300 Lernbegierige aus Deutschland und sogar benachbarten Ländern kommen einmal im Monat für einen ganzen Tag an die Frankfurter Universität, um dort Bibelunterricht zu erhalten. Initiator ist der nigerianische Pastor einer Megakirche in Kiew, Sunday Adelaja.

468. Bially, Gerhard: 100 Jahre europäische Pfingstbewegung. Europäische Beziehungen in der frühen Pfingstbewegung und heute. In: Charisma 140 (Düsseldorf 2007), S. 15
Ein Rückblick auf erste Begegnungen zwischen deutschen und holländischen Pfingstlern (1910–1925) – und die Ermutigung, die Kontakte zum 100-jährigen Jubiläum zu intensivieren.

469. Bially, Gerhard: „... aber ein großes Gottvertrauen. Zur Geschichte der Freien Christlichen Jugendgemeinschaft in Lüdenscheid. In: Charisma 140 (Düsseldorf 2007), S. 25–27
Ein Rückblick – nach 30 Jahren FCJG. Interview mit dem Leiter Walter Heidenreich und einem der Ältesten der Gemeinschaft, Helmut Diefenbach.

470. Bially, Gerhard: Zeichen des Reiches Gottes. In: Charisma 141 (Düsseldorf 2007), S. 1-12
Schwerpunkt dieser Ausgabe ist „Göttliche Heilung": angefangen mit dem Editorial, über eine Reportage zur Internationalen Heilungskonferenz 2007 (der International Association of Healing Ministries), Berichte über eine freikirchliche Heilungs- und Erweckungskonferenz sowie eine Tagung der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der EKD zum gleichen Thema bis hin zur Vorstellung einiger Healing Rooms in Deutschland.

471. Bially, Gerhard: Come, Holy Spirit – Komm, Heiliger Geist. Entstehung und Entwicklung der Zeitschrift „come". In: Charisma 142 (Düsseldorf 2007), S. 3 f.
„Genesis und Exodus" der von GGE, JMEM und CZF-Netzwerk herausgegebenen Zeitschrift, die sich Ende 2007 mit der Zeitschrift „Charisma" verbündete – nunmehr die einzige unabhängige pfingstlich-charismatische Abonnementszeitschrift im deutschsprachigen Raum.

472. Bially, Gerhard: Happy Birthday, BGG! Die Biblische Glaubens-Gemeinde Stuttgart feierte den 70. Geburtstag. In: Charisma 142 (Düsseldorf 2007), S. 10 f.
Kurze Beschreiung der Anfänge unter Paula Gassner, Ausweitung zur größten pfingstlich-charismatischen Gemeinde im deutschsprachigen Raum unter Peter Wenz (BFP).

473. Bieberich, Adelheid: „Mittendrin". Bericht zum Deutschlandkongreß 17.-20. Mai 2007 in Fulda/Künzell. In: Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche 3/07 (Passau 2007), S. 32-35
Grundtenor der Ansprachen: Wir haben uns zu sehr angepasst, weil wir nach Anerkennung strebten. Dabei habe die (kath.) CE „faule Kompromisse geschlossen", indem sie ihren ureigensten Auftrag unterdrückt habe: „die Charismen, besonders das Sprachengebet und die Prophetie".

474. Das Hauskreis Magazin. Glauben gemeinsam leben, Witten 2007
Für den Herausgeberbeirat dieses neuesten Produktes des Wittener Zeitschriftenkonzerns konnten sowohl prominente Evangelikale als auch prominente Pfingstler und Charismatiker gewonnen werden. Zum Gründungsteam gehören der Leiter des Bundesverlags Ulrich Eggers, Redaktionsleiter Christof Klenk und Chefredakteur Martin Gundlach.

475. Eggers, Christel: Gospel Art und Willow Creek – Die Geschichte von Mirjana Angelina. In: Aufatmen 2/07 (Witten 2007), S. 52-56
Eggers hält es für „ziemlich einmalig auf der Welt", dass die Gemeinde der Angelinas [früher „Wort des Glaubens", später Gospel-Life-Center in Feldkirchen bei München] einen eigenen Theatersaal mit 90 Plätzen betreibt. Dazu gehört auch das „Gospel Art Studio", in dem Schauspiel und Tanz gelehrt wird. Geleitet wird die Schauspielschule von der Pastorenfrau M. Angelina, selbst gelernte Schauspielerin.

476. Eggers, Ulrich: Wo Jesus Chef ist – 25 Jahre Christus-Treff in Marburg. In: Aufatmen 2/07 (Witten 2007), S. 58-62
Eggers führt ein Interview mit dem Gründer und Leiter des evangelikal-charismatischen „Christus-Treff" (stark von Studenten frequentiert).
Siehe auch: Eine Gemeinschaft im Aufbruch. 25 Jahre Christus-Treff in Marburg. In: Charisma 142 (Düsseldorf 2007), S. 12 f.

477. Fleischmann-Bisten, Walter: Die Christusbruderschaft. In: MD 04/2007 (Bensheim 2007), S. 74-77
Führte ursprünglich Pfarrfrau Hanna Hümmers charismatisch-prophetische Begabung dazu, dass während des 2. Weltkriegs und danach immer mehr junge Leute in Hümmers Pfarrhaus zusammenkamen, so zogen 1984 mehrere Schwestern und Brüder vom Selbitzer Mutterhaus nach Falkenstein, weil es ihnen „zu politisch, zu charismatisch und zu psychologisch" geworden war.

478. Franz, Andreas: Ein weltanschaulicher Tsunami. In: Charisma 139 (Düsseldorf2007), S. 4-7
Mit einem Tsunami vergleicht Dr. A. Franz, Leiter der Theologisch-Missionswissenschaftlichen Akademie (TheMA) in Uhrsleben, den Zerbruch des modernen Weltbildes. War in jenem „geschlossenen System" Gott fern, so kennt die Postmoderne „unerklärliche Phänomene und Wunder", Netzwerke statt Institutionen, Beziehungen statt einer Hierarchie. Mehr als 600 Mio. Christen im pfingstlich-charismatischen Aufbruch sind davon geprägt.

479. Gasper, Franz / Gerhard Bially: Der pfingstkirchlich/römisch-katholische Dialog. In: FF 16 (2007), S. 164-191

480. Interview: Denk ich an Deutschland ... so steh' ich auf und halte Wacht. In: come 3/07 (Lüdenscheid 2007), S. 20-23
Friedrich Aschoff, Ehrenvorsitzender der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung (GGE) in der EKD im Gespräch mit Ortwin Schweitzer, dessen Lebensmotto „Aufbruch" lautet. Angefangen mit der Gründung der Schüler-Bibel-Kreise (SBK) 1972/73 ziehen sich mehrere geistliche Aufbrüche durch sein Leben und seinen Dienst.

481. Interview: (Fast) 20 Jahre nach Gründung der Anskar-Kirche. Wolfram Kopfermann im Gespräch. In: come 2/07 (Lüdenscheid 2007), S. 20-25
1988 machte der Hamburger St.-Petri-Pfarrer Schlagzeilen: Er trat aus der Landeskirche aus, um eine charismatische Freikirche zu gründen. Nach fast 20 Jahren fragt ihn come-Redakteurin Katja Lehmann über seine damaligen Beweggründe und seine heutige Evaluierung dieses Schrittes.

482. Interview: Der Feuer-Prediger. Reinhard Bonnke – weltbekannt und heiß umstritten. In: idea Spektrum Nr. 38 (Wetzlar 2007), S. 20-22
Der bekannteste Pfingstler unserer Zeit wird von idea-Reporter Karsten Huhn mit kritischen Fragen bombardiert. Ein Interview, das seit Erscheinen für Empörung unter pfingstlich-charismatischen Christen sorgt. Vgl. als Pendant „Reinhard Bonnke: Ein Mann bewegt den schwarzen Kontinent". In: ACP (Arbeitskreis Christlicher Publizisten) 26. Jg. 3/07 (Niedenstein 2007), S. 11-14

483. Heidelberger, Hans: Zwanzig Jahre „Abenteuer Nehemia Team. In: Nehemia Info 01/2007 (Fürth 2007), S. 6 f.
Nach zwanzig Jahren Nehemia Team, das die Nehemia Infos herausgibt (eine konfessionsübergreifende hochwertige Zeitschrift, die zu geistlicher Erneuerung, Einheit und Gemeindeaufbau in Nordbayern beitragen möchte), ist diese gesamte Ausgabe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieser beispielhaften Initiative gewidmet.

484. Lägel, Markus: Visionär von Heute: Pete Greig, der unabsichtliche Gründer von 24-7-Prayer. In: come 2/07 (Lüdenscheid 2007), S. 26-29
„Wenn dieses kleine sächsische Dorf 100 Jahre am Stück beten konnte, dann können wir das doch zumindest mal einen Monat", dachte der englische Jugendpastor Greig, als er im August 1999 in der Berthelsdorfer Kirche (bei Herrnhut) saß. Daraus entstand – beginnend mit der Jahrtausendwende – eine inzwischen weltweite Gebetsbewegung 24 Stunden an 7 Tagen in der Woche.

485. Neue Stadt – Spezial: Sonderberichterstattung zur zweiten Begegnung christlicher Bewegungen und geistlicher Gemeinschaften in Stuttgart vom 10. bis 12. Mai 2007. In: Neue Stadt 6/07 (hg. v. d. Fokolar-Bewegung), Augsburg 2007, S. 10-26
Der Europatag (S. 10), Die Botschaft (S. 14), Die Vorträge (S. 15), Der Kongress (S. 18), Dokumentation (S. 21), Die Geschichte (S. 22), Die Bewertung (S. 25).

486. Schmid, Erna: Die heilige Crescentia und das Wirken des Heiligen Geistes in ihrem Leben. In: Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche 1/07 (Passau 2007), S. 28-30
Crescentia (Anna) Höß aus Kaufbeuren im Allgäu (1682-1744) wird als eine „bedeutsame Charismatikerin" vorgestellt, die der heutigen charismatischen Bewegung „viel über den Heiligen Geist und die Charismen zu sagen" habe.

487. Shishkoff, Eitan: Die Anfänge einer geistlichen Revolution in Israel. In: Charisma 140 (Düsseldorf 2007), S. 25-27
Eitan Shishkoff, verantwortlich für mehrere „messianische Gemeinden" in Israel, sieht die dringende Not-Wendigkeit einer landesweiten Jugendarbeit in hebräischer Sprache (Einwanderer, wie er selbst, hatten bisher meist ihre Muttersprache in ihren Gemeinden gepflegt). „Ha Katzir" ist ein Start in diese Richtung.

488. Themenheft: Die Suche nach Gesundheit. In: Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden, Nr.2/Jan. 2007 (Erzhausen 2007)
Mit Beiträgen von BFP-Präses Ingolf Ellßel, BFP-Frauenbeauftragte Hannelore Illgen, CiG-Vors. Dr. med. Georg Schiffner, Dozent Dr. Mike Sheldon, Ernährungsberaterin Heike Malisic, Pastor i.R. Wolfgang Müller u.a.

489. Tränkle, Matthias: Fremde, die uns bereichern. Ausländische Gemeinden als Erweckungsträger. In: Charisma 139 (Düsseldorf2007), S. 26-27
Am Beispiel der „Lighthouse International Christian Fellowship" in Mülheim an der Ruhr soll dargestellt werden, wie die seit 1990 in der BRD entstandenen 1100 christl. Gemeinden fremder Sprache/Herkunft das geistliche Klima in Deutschland verändern.

490. Tyrlík, Thomás: Die spirituellen und charismatischen Bewegungen in der Schlesischen Evangelischen Kirche in Tschechien. In: Lutherische Kirche in der Welt 54 (2007), S. 123-137

491. Vollmann, Michael: Wohlstand durch Buße und Umkehr. Evangelikale Kirchen haben in Brasilien, dem größten katholischen Land der Welt, in den vergangenen zwanzig Jahren mit Erfolg missioniert. Das hat Folgen für das Verhältnis zwischen den Religionen und deren Einfluss auf die Politik. Anklang finden die Pfingstler vor allem in der armen Bevölkerung. In: Eintwicklung und Zusammenarbeit [E+Z], 48. Jg., 2007, Nr. 12, S. 470 f.
Der Artikel nimmt die Differenz zwischen Evangelikalismus und Pentekostalismus zwar nicht mit der gebotenen Deutlichkeit wahr, zieht aber ansonsten ein knappes, schlüssiges Resümee der Veränderungen der letzten Jahrzehnte durch das Wachstum der Pfingstkirchen in Brasilien.

492. Weiblein, Walter u. a.: Aufbruch 2009. In: SALZ & LICHT (Informationen der Partei Bibeltreuer Christen) 2/07 (Karlsruhe 2007), S. 4 ff.
Schwerpunkt dieser 40-seitigen Ausgabe bildet die Vision, einerseits mehr bekennende Christen für die Politik zu gewinnen, andererseits eine neue Partei zu gründen, in der sich die bisherigen christlichen Splitterparteien vereinigen. Außer dem Bundesvorsitzenden der aus dem pfingstlich-charismatischen Lager entstandenen PBC, Dr. Weiblein, kommen Persönlichkeiten aus der ödp und der Zentrumspartei zu Wort.

493. Zopfi, Jakob: Pfingsten für alle! Pfingst-Europa-Konferenz Oslo. In: Wort und Geist. Zeitschrift pfingstlicher Gemeinden, Nr.2/Jan. 2007 (Erzhausen 2007), S. 8-9 u. 14
Nicht etwa an Pfingsten, sondern vom 17. bis 23.9.2007 fand diese historische Konferenz nach 100 Jahren europäischer Pfingstbewegung statt. Kritisch setzt sich der langjährige Sekretär der Weltpfingstkonferenz mit dem Geschehen in Oslo auseinander.

Sonstige

494. Schlachta, Astrid von: Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika. Eine Reise durch die Jahrhunderte, Innsbruck 2006, 240 S.

495. Wieland, Olaf: Von einer „Sekte" zur „Freikirche"? Klärungsversuche innerhalb der Neuapostolischen Kirche am Beispiel der Diskussion zur DDR-Geschichte. In: FF 16 (2007), S. 251-259

Vereinsmitteilungen

Der Verein für Freikirchenforschung e.V. wurde 1990 unter dem Namen „Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie" (VEfGT) 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. Gegenwärtig hat der Verein 191 persönliche sowie 25 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde, Ausbildungsstätten).

Der Verein unterhält eine eigene Forschungsbibliothek, die ihren Standort an der Theologischen Hochschule Friedensau hat und auch per Fernleihe benutzt werden kann.

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*

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 siehe unten). Vielen Dank.

Der Verein führt jährlich ein Symposium und eine Arbeitstagung durch, zu denen interessierte Gäste herzlich willkommen sind.
Für 2008/09 sind bislang folgende Veranstaltungen geplant:

- Arbeitstagung 2008:
  Unterwegs zur „Einheit der Kinder Gottes"?
  Freikirchliche Allianzen, Unionen und Bünde
  Pilgerheim Weltersbach, 42799 Leichlingen
  13.-15.11.2008

- Symposium 2009:
  100 Jahre „Berliner Erklärung" –
  Gemeinsame Tagung des Vereins für Freikirchenforschung und des Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung
  Theologisches Seminar BERÖA, 64390 Erzhausen b. Darmstadt
  26.-28.3.2009

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 50150), Kto. 19901
IBAN: DE 94 4005 0150 000 019901; SWIFT (BIC) welade.imst

254

- Symposium 2009:
  100 Jahre „Berliner Erklärung" –
  Gemeinsame Tagung des Vereins für Freikirchenforschung und des Interdisziplinären Arbeitskreises Pfingstbewegung
  Theologisches Seminar BEROA, 64390 Erzhausen b. Darmstadt
  26.-28.3.2009

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 50150), Kto. 19901
IBAN: DE 94 4005 0150 000 019901; SWIFT (BIC) welade1mst