

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 Sektensbegriff 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.

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 vergrößernd 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 bibliozistisch 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 Hohenau (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 Paragraphen zeigen⁶:

„§ 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 bekennnistreue 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 Kulturfreiheit 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 Bedürfnis 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 Bedürfnis der Bevölkerung ausreichend zu befriedigen ... Der Geistliche muß sich begnügen, die legalen Geschäfte abzuwickeln – aber die Seelsorge geht leer aus. Dazu kommt der herrschende Theologienmangel, 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 Kirchenzeitung 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 unheimlich erfolgreich auf Kosten der evangelischen Landeskirchen erwies sich nach 1863 die neapostolische 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 importierte 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 niveaull, 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 zugeordnet 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 Schuldbekennnisse 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.