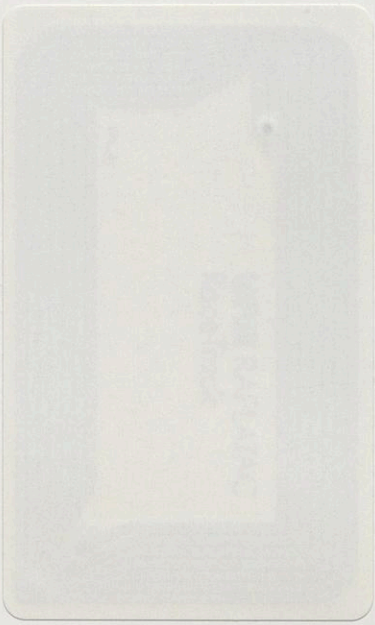

N12<526964187 021

ubTÜBINGEN

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2012

Nr. 21

Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung e. V.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

© 2012
Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Redaktion: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall

Copyright Titelfotos:
Großmünster (Zürich) und Limmatquai, Ansicht von der Wühre, Roland zh, Wikipedia
Schlosskirche in Wittenberg, Cethegus, Wikipedia

Umschlaggestaltung und Logo: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen
Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen
Druck: Schönbach-Druck, Erzhausen

ISBN 978-3-934109-13-1

ZA 8655-21

Inhaltsverzeichnis

Editorial 7

Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches 12

Die Freikirchen in den Umbrüchen der Weimarer Republik
Symposion des Vereins für Freikirchenforschung
vom 01. bis 02.04.2011 in Büsingen

Lothar Weiß
Das Staatskirchenrecht der Weimarer Reichsverfassung – Historische Bedingungen, Entscheidungen und Wirkungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Freikirchen 13

Jonathan Scheer
Der Streit um die Rechtsform der protestantischen Landeskirchen 1918/19 im Spiegel der baptistischen Zeitschriftenpresse 50

Gunter Stemmler
Die Bischöfliche Methodistenkirche in der Weimarer Republik – Gedanken zu Grundzügen ihrer Geschichte 69

Jens Mankel
Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der Weimarer Republik – Sein Verhalten in der ersten deutschen Demokratie von 1918–1933 und dessen theologische Begründungen 76

Ulrike Heitmüller
Friedrich Heitmüller und seine Auseinandersetzung mit Kirche und Staat in der Weimarer Republik 114

Karl Heinz Voigt
Die Freikirchen während der Weimarer Republik – Gemeinsames Wirken unter neuen Bedingungen 131

Gisa Bauer
Die Freikirchen der Weimarer Republik aus zeitgenössischer landeskirchlicher Sicht 158

Walter Fleischmann-Bisten
„So einfach bin ich nun jedenfalls nicht zu überwinden" – Zur Rezeption der Karl Barths in den Freikirchen 1919–1933 182

Die Freikirchen in der Zeit des Nationalsozialismus

Arbeitstagung vom 07. bis 08.10.2011
in Elstal bei Berlin

Christian Neddens
„Bekenntnis, Blut und Boden"? – Selbständige lutherische Freikirchen zur Zeit des Nationalsozialismus 195

Hartmut Weyel / Andreas Heiser
Die Freien evangelischen Gemeinden im NS-Staat 223

Andreas Liese
„Anwalt seines Vaterlandes" – Neuere Forschungsergebnisse zur Schwedenreise des Vorsitzenden der VEF Heinrich Wiesemann 1939 244

Elmar Spohn
Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus (Forschungsbericht) 262

Sven Brenner
Pfingstler in der Zeit des Nationalsozialismus (Forschungsbericht) 274

Mathias Eberle
Die Neuapostolische Kirche und der Nationalsozialismus – Skizze einer Aufarbeitung (Forschungsbericht) 287

Karl Heinz Voigt
„... a l l e haben gefehlt..." – Andacht zum Tagungsthema 304

Freikirchliche Perspektiven: Weitere Forschungsberichte und Aufsätze

Ueli Frei
Der Methodismus in Bulgarien – geduldet und verfolgt 309

Olaf Wieland
„Vom Segen gemeinsamer Arbeit" – Die Anpassungsstrategie der Neuapostolischen Kirche in der DDR 317

Buchbesprechungen

Hartmut Handt (Hg.): „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschen Methodismus. EmK Geschichte, Monographien, Band 54, Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt/M 2010 (Günter Balders) 327

Daniel Frei, Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen, (Kirchen in der Weltgeschichte 8), LIT-Verlag. Berlin / Zürich 2011 (Moritz Fischer) 333

Thomas Hahn-Bruckart, Friedrich von Schlümbach. Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 56), (V & R) Göttingen 2011 (Erich Geldbach) 335

Hans-Joachim Leisten, Wie alle anderen auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften. Mit einem Anhang von Roland Fleischer (Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Bd. 16), WDL-Verlag Hamburg 2010 (Andreas Liese) 339

Jan Carsten Schnurr, Weltreiche und Wahrheitszeugen. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 57), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2011 (Andreas Liese) 340

Denn es ging Kraft von Ihm aus! Beiträge zum Thema Heilung, BUW, Erzhausen 2010 (Klaus-Dieter Passon) 342

Stefanie Pfister, Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung, LIT-Verlag Berlin 2008 (Klaus-Dieter Passon) 343

Walter Kardinal Kasper, Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn/Leipzig 2011 (Christoph Raedel) 343

Paul Clark, Die Gründung von Pfingstgemeinden in Deutschland 1945–2005. Implikationen für intentionale Mission im 21. Jahrhundert, Priority publishing, Bad Dürkheim 2011 (Paul Schmidgall) 346

Moritz Fischer, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu" mit ihren transnationalen Verflechtungen. Kirche – Konfession – Religion 57, V & R unipress, Göttingen 2011 (Paul Schmidgall) 348

Erich Geldbach, Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA). Chronik der ersten fünf Jahrzehnte. Mit einem Geleitwort des jetzigen Vorsitzenden, Professor Dr. Uwe Swarat. Frankfurt/M. / Paderborn 2010 (Karl Heinz Voigt) 351

Tanja Hammel, Lebenswelten und Identitäten in Selbstzeugnissen protestantischer Missionsfrauen in Britisch- und Deutsch-Neuguinea, 1884–1914, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2012 (Karl Heinz Voigt) 352

Bernd W. Hildebrandt, It Can Be! 150 Years German YMCA in London (1860–2010), London 2010 (Karl Heinz Voigt) 354

Marianne Jehle-Wildberger, Adolf Keller (1872–1963). Pionier der ökumenischen Bewegung. Theologischer Verlag (TVZ) Zürich 2008 (Karl Heinz Voigt) 356

Das Leben des Predigers Gustav Friedrich Hausser, geschrieben von ihm selbst für seine Kinder. Übertragen, kommentiert, mit einigen Anhängen und 18 Abbildungen versehen von seinem Ur-Großneffen Rolf Hausser, Privatdruck, Sonthofen 2011 (Karl Heinz Voigt) 357

Nicholas M. Railton, Pietismus und Revolution. Der badische Pfarrer Jakob Theodor Plitt (1815–1886) und seine Beziehungen nach England, Heidelberg 2012 (Karl Heinz Voigt) 358

Katarzyna Stokłosa / Andrea Strübind (Hg.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, Göttingen 2007 (Karl Heinz Voigt) 360

Bianca Dümling, Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration, Diss. Univ. Heidelberg 2010, Lembeck, Frankfurt/M. 2011 (Lothar Weiß) 362

Marie-Sophie Lobkowicz (Hg.), Geistgewirkt – Geistbewegt. Die charismatische und die messianische Bewegung, Mit begleitenden Texten von Christoph Kardinal Schönborn und Altbischof Ulrich Wilckens, GGE Verlag, Hamburg 2010 (Roland Werner) 365

Dennis Bachmann u. a.
Bibliographie zur Geschichte der Freikirchen 367

Vereinsmitteilungen 400

Editorial

Es gibt Begriffe, die in der Gefahr stehen, sich durch Überbeanspruchung abzunutzen. Der Begriff „geschichtliche Umbrüche" gehört dazu. Und dennoch wird man kaum bestreiten können, dass das 20. Jahrhundert in kirchen- und theologiegeschichtlicher Hinsicht ein Jahrhundert besonderer Umbrüche war, das tiefe Spuren – auch im Selbstverständnis und im Weg der Freikirchen in Deutschland – hinterlassen hat.

Die Frühjahrs- und die Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung, dessen Beiträge in diesem Band dokumentiert werden, befassten sich mit den Freikirchen in der Zeit der Weimarer Republik sowie in der Zeit des Nationalsozialismus. Die zeitliche Nähe beider Phasen deutscher Geschichte legt es nahe, sie im Zusammenhang zu untersuchen und so ist es nur sachgemäß, dass die Vorträge beider Tagungen hier in einem Band mit deutlich historischem Schwerpunkt zusammengestellt erscheinen.

Die Beiträge zum Weg der Freikirchen in den Umbrüchen der Weimarer Republik werden eröffnet durch den Vortrag von *Lothar Weiß*, der die historischen Bedingungen, Entscheidungen und die Wirkungsgeschichte des Weimarer Staatskirchenrechts erläutert. Er verweist darauf, dass die mit dem Staatskirchenrecht der Weimarer Verfassung vollzogene Trennung von Kirche und Staat einen tiefen Einschnitt vor allem für die evangelischen Landeskirchen darstellte, während die Freikirchen, die ihre verfassungsmäßige Gleichstellung mit den Landeskirchen erreichten, zu den Gewinnern der Entwicklung zählten. Dennoch zeigte sich unterhalb der Ebene der Verfassung ein hohes Maß an Kontinuität der tradierten Verhältnisse, was die Arbeit der Freikirchen weiterhin erschwerte. Die umfängliche wirkungsgeschichtliche Analyse der Weimarer Reichsverfassung führt schließlich in die religionsrechtlichen Regelungen der beiden 1949 entstehenden deutschen Teilstaaten ein und unterstreicht die Bedeutsamkeit der 1918 getroffenen Weichenstellungen vor allem für die Bundesrepublik.

Das Referat von *Jonathan Scheer* geht der Frage nach, wie sich die Baptisten in der Umbruchszeit von 1918/19 zur entstehenden Republik positionierten und inwieweit sie versuchten, ihre Vorstellungen von „Freikirche als idealer Kirchenform" durchzusetzen. Deutlich wird, dass die untersuchten baptistischen Autoren dem neuen Staat offen gegenüberstanden und vor allem die Festschreibung von Glaubens- und Gewissensfreiheit würdigten, angesichts der religionskritischen Einstellung weiter Teile der Sozialdemokratie jedoch der SPD ablehnend gegenüberstanden und zu Wahlempfehlungen für Parteien im rechten Spektrum tendierten. Angesichts der identifizierten religionskritischen Bestrebungen forderten die Baptisten keine Abschaffung der Staatskirche, sondern lediglich eine rechtliche Gleichstellung der Freikirchen. Scheer interpretiert diese Inkonsequenz mit dem Wunsch der Baptisten, in einer – institutionell abgestützten –

„christlichen" Gesellschaft leben zu wollen, um die eigene im Kern apolitische Haltung bewahren zu können.

Mit einer weiteren Freikirche, der Bischöflichen Methodistenkirche, beschäftigt sich der Beitrag von *Gunter Stemmler*. Seines Erachtens half der optimistisch-aktivistische Grundzug des Methodismus diesem, die sich mit dem Ende des Staatskirchen-Systems eröffnenden neuen Möglichkeiten zu ergreifen. Die in den Quellen belegten Einstellungen zur Demokratie, zur Republik, zur Frauenemanzipation sowie zum Pazifismus und Antisemitismus waren in der Regel positiver als im Mehrheitsprotestantismus, während sich beim Antikatholizismus eine gleiche negative Tendenz zeigte. Die Methodistenkirche, so Stemmler, erreichte in der Weimarer Zeit ein beträchtliches Wachstum der Mitgliederzahlen, während sich zugleich Tendenzen hin zu einer stärkeren Verkirchlichung des gemeindlichen Lebens und Selbstverständnisses erkennen ließen.

Wie verhielt sich der Bund Freier Evangelischer Gemeinden zur Weimarer Republik und wie wurde dieses Verhalten theologisch begründet – das ist die Leitfrage des Vortrags von *Jens Mankel*. Er verweist auf die in den Publikationen offenkundige national-konservative und demokratiekritische Grundstimmung, hinter der eine apokalyptische Sicht der Gegenwart (angesichts der Niederlage Deutschlands im 1. Weltkrieg), die Forderung nach Konzentration der gläubigen Christen auf den Evangelisationsauftrag und die Identifikation mit Reichspräsident Paul Hindenburg als Christen standen – letzteres führte zumindest zu einer halbherzigen Bejahung der Republik. In besonderer Weise setzte sich der Bund für die christliche Schule sowie für die Erlangung eigener Körperschaftsrechte ein. Im Blick auf die theologische Begründung sieht Mankel ein unausgeglichenes Nebeneinander von konservativ-obrigkeitshöriger Ordnungstheologie, von auf die Sicherung von Glaubens- und Gewissensfreiheit zielendem Staatsverständnis sowie von Einflüssen einer apokalyptischen Theologie.

Friedrich Heitmüller, Prediger der zunächst der Gemeinschaftsbewegung nahestehenden Hamburger Philadelphia-Gemeinschaft und Leiter der ihr angeschlossenen diakonischen Stiftung, steht im Mittelpunkt der Untersuchung seiner Enkelin *Ulrike Heitmüller*. Sie skizziert die von Konsolidierung und Wachstum geprägte Entwicklung der Gemeinschaft in der Zeit der Weimarer Republik, bevor sie auf antisemitische Äußerungen Heitmüllers in dieser Zeit eingeht und seine kritische Haltung sowohl zur Landeskirche als auch zur Gemeinschaftsbewegung skizziert: Diese komme ihrem Auftrag, der Not der Landeskirche durch Evangelisation und Gemeinschaftspflege abzuhelfen, nicht hinreichend nach. Eingehend wird Heitmüllers Einschätzung von Staat und Politik am Ende der Weimarer Republik und im frühen Nationalsozialismus analysiert. Dabei vertritt Ulrike Heitmüller die These, dass sich ihr Großvater vom Kritiker zum Befürworter der nationalsozialistischen Bewegung wandelte, der sich – auch nachdem er auf-

grund von Zerwürfnissen selbst Repressalien ausgesetzt war – weiterhin antisemitisch äußerte.

Das gemeinsame Wirken der evangelischen Freikirchen in der Zeit von 1918 bis 1933 untersucht *Karl Heinz Voigt*. Er geht auf den Prozess der Konsolidierung und Etablierung der Freikirchen ein, die im Erlangen der Körperschaftsrechte Ausdruck fand, sowie auf die Bedeutung internationaler Kontakte. Vorgestellt werden sodann die Etappen auf dem Weg zur Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen 1926, die Auseinandersetzungen um die Bestimmung des Verständnisses zur (größeren) ökumenischen Bewegung und die Wendepunkte des Jahres 1932 mit einschneidenden personellen Wechseln. Insgesamt, so Voigts Resümee, lässt sich trotz einiger unerreichter Ziele für die Zeit der Weimarer Republik von einer Erfolgsgeschichte der Vereinigung Evangelischer Freikirchen sprechen.

Einen Blick auf die Freikirchen der Weimarer Zeit aus der zeitgenössischen landeskirchlichen Perspektive wirft *Gisa Bauer*. Sie führt zunächst in die Neuordnung der landeskirchlichen Verhältnisse nach 1918 und die Überlegungen zur Gestaltung des Verhältnisses der Landeskirchen zu den Freikirchen ein. An diesen Überlegungen identifiziert sie zwei Problemkreise: Zum einen bestand seitens der Landeskirchen keine Klarheit darüber, ob man den Freikirchen den Charakter einer Kirche zubilligen könne, so dass es zu einer konsistenten Verhältnisbestimmung nicht kam. Zum anderen wurde das missionarische Bemühen der Freikirchen, das auch Mitgliedern der Landeskirche galt, als ein „Wildern" unter landeskirchlichen Mitgliedern verstanden und entschieden abgelehnt. Der freikirchlichen „Konkurrenz" wurde seitens der Landeskirchen aus Sorge um den Verlust von landeskirchlichen Christen und mit dem Ziel der Aufrechterhaltung des historisch gewachsenen Machtgefüges entgegengewirkt.

Der die Zeit der Weimarer Republik abschließende Tagungsbeitrag stammt von *Walter Fleischmann-Bisten*, der sich mit der Rezeption Karl Barths in den Freikirchen während dieser Zeit beschäftigt. Er hebt zunächst die biographischen Berührungspunkte Barths mit dem Erbe des Pietismus hervor, nimmt Barths theologische Entwicklung bis 1919 in den Blick und untersucht dessen Kritik am Pietismus in der 2. Auflage seines Römerbriefkommentars. Die Rezeption Barths in den Freikirchen wird am Beispiel der Methodisten, Baptisten, Adventisten und Freien evangelischen Gemeinden dargestellt. Der insgesamt schmale Quellenbefund deutet nach Fleischmann-Bisten insgesamt in die Richtung einer Nichtbeachtung und folglich Nichtrezeption der Theologie Barths in den Freikirchen. Daraus folgende Konsequenz sei es gewesen, dass die Freikirchen theologisch schlecht gerüstet in die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus hineingingen.

In der Reihe der Beiträge zur Zeit des Nationalsozialismus steht an erster Stelle der Vortrag von *Christian Neddens* über die selbständigen lutherischen Freikirchen in dieser Zeit. Er arbeitet heraus, dass die Vielzahl klei-

nerer selbständiger lutherischer Kirchen kein einheitliches Urteil erlaubt, im Ganzen jedoch eine eher staatskonforme Haltung nach 1933 dominiert, begleitet von einer gewissen Hilflosigkeit angesichts staatlicher Eingriffe in das kirchliche Leben. Ausführlich werden die Reaktionen auf die Judenpolitik der Nationalsozialisten in ihrer Bandbreite vorgestellt. Systematisch-theologische Reflexionen runden die Analyse ab.

In einem gemeinsamen Beitrag gehen *Hartmut Weyel* und *Andreas Heiser* der Frage nach, welche Haltung die Freien evangelischen Gemeinden dem nationalsozialistischen Regime gegenüber einnahmen. Dabei zeigt sich eine Ambivalenz in der Wahrnehmung der Gemeinden: die Ideologie des Nationalsozialismus mit seinen inhumanen und antichristlichen Erscheinungsformen wurden verworfen, während zugleich die politische und soziale Einstellung der Bewegung sowie der ernste und entschlossene Wille des Führers begrüßt wurden. Die Autoren legen die in der Weimarer Zeit liegenden Wurzeln dieser Ambivalenz frei, gehen auf die Haltung freier evangelischer Christen zur Judenpolitik ein und skizzieren die Sorge um den Bund in den Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes, bevor sie ein differenziertes Fazit ziehen.

Andreas Liese untersucht auf der Grundlage bislang nicht ausgewerteter Quellen die Reise des VEF-Vorsitzenden Heinrich Wiesemann zur Tagung der schwedischen Freikirchen im April 1939. Er belegt, dass Wiesemann sich während seiner Reise ganz im Sinne der von der „Deutschen Kongress-Zentrale" vorgegebenen Richtlinien äußerte und interpretiert dieses Verhalten vor dem Hintergrund der Hoffnung Wiesemanns auf wachsende Bedeutung und Anerkennung der Freikirchen im Dritten Reich. Resümierend hält Liese fest, dass Wiesemann exemplarisch für die Einbindung der evangelischen Freikirchen in die verschiedenen Institutionen des NS-Regimes wie auch für ihr Unvermögen steht, den Weg der Gemeinden während der Zeit des Nationalsozialismus nach 1945 kritisch zu reflektieren.

Dass hinsichtlich der Untersuchung freikirchlicher Einstellungen zum Nationalsozialismus nicht nur viel zu tun bleibt, sondern durchaus einiges geschieht, belegen drei Forschungsberichte, die auf der Tagung vorgetragen wurden. *Elmar Spohn* stellt das Projekt einer Dissertation über die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus vor. Im Hauptteil seiner entstehenden Arbeit wird der Frage nachgegangen, welche Stellungnahmen sich in den Publikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu Themenbereichen wie „Nationale Erhebung", Kirchenpolitik, „Judenfrage", Bolschewismus, Innen-, Außen- und Kriegspolitik, Devisenbeschränkung, volkstums- und ordnungstheologischen Ansätze und anderes finden. Spohn sieht Gründe für die These, dass es neben der in den Missionen mehrheitlich zu findenden Zustimmung zur „nationaler Erhebung" unter Hitler auch nonkonformes Verhalten sowie die Verfolgung einzelner Widerständler gab.

Einen weiteren Forschungsbericht liefert *Sven Brenner*. Seine Arbeit untersucht die Einstellung pfingstlerischer Gruppen zum Nationalsozialismus. Angesichts der starken Zersplitterung der Pfingstbewegung können nur solche Gruppen, bei denen die Quellenlage hinreichend gut für ein fundiertes Urteil ist, einer differenzierten Analyse unterzogen werden. Brenner verweist auf die verbotenen und im Untergrund weiter arbeitenden Gruppen und hebt die Bedeutung markanter Leitungspersönlichkeiten hervor. Im letzten Teil des Berichts stellt er den Weg des Mühlheimer Verbandes zwischen Anpassung und Widerstand vor.

Über den Bereich der Freikirchen hinaus geht der Forschungsbericht von *Mathias Eberle* zur Neuapostolischen Kirche. Er betont die guten quellenmäßigen Voraussetzungen, aber auch die Schwierigkeiten einer historischen Aufarbeitung. In differenzierter Weise begutachtet Eberle sowohl einschlägige historische Untersuchungen zur Thematik als auch Stellungnahmen seitens der Leitung der Neuapostolischen Kirche. Er urteilt, dass die politische Haltung der Neuapostolischen Kirche in den 1930er und 1940er Jahren eine differenziertere Würdigung verdient, die vorliegenden Bewertungsansätze jedoch teilweise unter vorurteilsbehafteter Betrachtung oder einem zu engen Untersuchungsfokus leiden.

Außerhalb des Themas finden sich im vorliegenden Band zwei weitere Beiträge mit Schwerpunkten zur Zeit des Staatssozialismus in Mittel- und Osteuropa. *Ueli Frei* berichtet über die Entstehung der Bischöflichen Methodistenkirche, die bis 1990 Zeiten der Duldung und Verfolgung durchlebte. Die Geschichte der bulgarischen Methodistenkirche ist Gegenstand einer von ihm verfassten historischen Arbeit. *Olaf Wieland* erläutert die Anpassungsstrategie der Neuapostolischen Kirche in der DDR. Dabei urteilt er dezidiert kritisch bis hin zur Feststellung von Strukturparallelen zwischen der Neuapostolischen Kirche und dem DDR-Staat.

Auch dieser Band enthält neben einer Reihe von Buchrezensionen die Jahresbibliographien 2011. Mein Dank für die Fertigstellung dieses Jahrbuches gilt der bewährten, sich auch unter erschwerten Bedingungen zuverlässig vollziehenden Arbeit des Redaktionsteams. Mit diesem Dank verbindet sich der Wunsch, dass die Beiträge dieses Bandes zur kritischen Auseinandersetzung beitragen und zu weiteren wissenschaftlichen Untersuchungen anregen mögen.

Christoph Raedel

Mitarbeiter/innen dieses Jahrbuches

P. Dennis **Bachmann**, Johannes-R.-Becher-Str. 51, 39128 Magdeburg
Dr. Gisa **Bauer**, Stockartstr. 25, 04277 Leipzig
P. Sven **Brenner**, Carl-Benz-Str. 19, 68809 Neulußheim
Mathias **Eberle**, Sudeweg 7, 33689 Bielefeld
Pfr. Dr. Walter **Fleischmann-Bisten**, Postfach 1255, 64602 Bensheim
Ueli **Frei**, Majorangasse 6, CH 7000 Chur
Dr. Andreas **Heiser**, Jahnstr. 48, 35716 Dietzhölztal
Ulrike **Heitmüller**, Allerstr. 4, 12049 Berlin
Dr. Andreas **Liese**, Leineweg 14, 33689 Bielefeld
P. Jens **Mankel**, Luisenstr. 3, 50321 Bühl
Dr. Christian **Neddens**, Bunsenstr. 35, 66123 Saarbrücken
Jonathan **Scheer**, G.-W.-Lehman-Str. 10, 14641 Wustermark
Elmar **Spohn**, Galgenberg 9, 71334 Waiblingen
Dr. Gunther **Stemmler**, Gärtnerweg 45, 60322 Frankfurt a. M.
P. i. R. Karl Heinz **Voigt**, Touler Str. 1C, 28211 Bremen
Dr. Lothar **Weiß**, Burgstr. 16a, 50226 Frechen
P. Hartmut **Weyel**, Alte Bohle 50, 5321 Brühl
Olaf **Wieland**, Kieler Str. 23, 21465 Reinbeck

Die Freikirchen in den Umbrüchen der Weimarer Republik
Symposion des Vereins für Freikirchenforschung
vom 01. bis 02.04.2011 in Büsingen

Das Staatskirchenrecht der Weimarer Reichsverfassung

Historische Bedingungen, Entscheidungen und Wirkungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Freikirchen

Lothar Weiß

1. Historische Bedingungen: Der Erste Weltkrieg, die Novemberrevolution 1918 und die Republik

Nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs ging es in den folgenden revolutionären Auseinandersetzungen um die Frage, ob Deutschland eine Räterepublik nach bolschewistischem Vorbild oder eine parlamentarische Demokratie werden sollte. Das enge Bündnis von Thron und Altar der evangelischen Landesskirchen fiel mit dem Sturz der Monarchien.[1] Zwar war bereits im 19. Jahrhundert eine zunehmende Distanz zwischen Staat und Kirche als Folge der Französischen Revolution und des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 entstanden und die Staatskirchen erfuhren eine zunehmende organisatorische Selbstständigkeit von den übrigen staatlichen Behörden,[2] aber in Preußen war die Zusammensetzung des Oberkirchenrats eine Angelegenheit des Landesherrn geblieben. Nun wurde durch das von der verfassungsgebenden Landesversammlung beschlossene „Gesetz zur vorläufigen Ordnung der Staatsgewalt in Preußen" vom 20. März 1919[3] die preußische evangelische Kirche interimistisch noch einmal als Staatskirche von drei evangelischen Ministern der Staatsregierung geleitet, die wegen ihrer eigenartigen Rolle den Spitznamen „Die Heiligen Drei Könige" erhielten.

Während der Katholizismus weitgehend unbehelligt durch sein Selbstverständnis und das auf den exterritorial leitenden Papst in Rom ausgerichtete Gefüge den Verfassungsbruch überstand, sah sich der Protestantismus 1918/19 mit einer bis dahin ungekannten Zäsur konfrontiert. Das Ende der alten Verhältnisse wurde von den evangelischen Kirchenleitungen als massiver Einschnitt empfunden, der an die Substanz ging.[4] Sie fürchteten die

1 Einen Überblick bietet: *Eberhard Kolb*, Die Weimarer Republik, (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, 16), München [7]2009 (nachfolgend: Kolb 2009).

2 *Axel Freiherr von Campenhausen / Heinrich de Wall*, Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München [4]2006 (nachfolgend: Campenhausen 2006), 29 f.

3 Preußische Gesetz-Sammlung (nachfolgend: PrGS.) 1919, Nr. 17, 53.

4 *Martin H. Jung*, Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945, (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, III/5), Leipzig 2002 (nachfolgend: Jung 2002), 116.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Kirchenpolitik der linken Parteien, die eine völlige Trennung von Kirche und Staat verlangten und damit Einfluss, Organisation und Finanzen der Kirchen sowie den konfessionsgebundenen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Frage stellten.[5] Einer der beiden im Team amtierenden preußischen Kultusminister war der auf dem linken Flügel befindliche, atheistische Adolph Hoffmann (USPD, 1858–1930). Hoffmann war bislang führend in der Kirchenaustrittsbewegung gewesen. Nicht einmal zwei Monate (vom 12. November 1918 bis zum 3. Januar 1919) im Amt, sorgte er für erheblichen Wirbel im Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Hoffmann wurde zur Symbolfigur einer aggressiv-antikirchlichen Kulturpolitik.[6] Er kündigte die radikale Trennung von Staat und Kirche nach den Vorbildern der Französischen Revolution und der kommunistischen Oktoberrevolution in Russland 1917 an und förderte auch als Minister die Kirchenaustrittsbewegung. Mit dem preußischen „Gesetz betreffend die Erleichterung des Austritts aus der Kirche und aus den jüdischen Synagogengemeinden" vom 13. Dezember 1918[7] wurde nun das Austrittsverfahren eingeführt, das noch heute in vier Bundesländern mit ehemals preußischen Provinzen gilt.[8] Die römisch-katholische Kirche empfand eine radikale Trennung von Staat und Kirche im Sinne des Laizismus als verwerfliche Irrlehre und richtete ihre Kritik insbesondere auf die Übernahme der Schulträgerschaft durch die Kommunalgemeinde oder den Staat.

Die Zahlen der Kirchenaustritte erregten bei den großen Kirchen Furcht, die in einem engen Zusammenhang mit dem fundamentalen Umbruch standen.[9] Traten 1913, im letzten vollen Jahr vor dem Ersten Weltkrieg, reichsweit 0,6 ‰ der Mitglieder aus den evangelischen Landeskirchen aus, so waren es 1918 6,0 ‰. Die Zahl der Kirchenaustritte erreichte im Jahr der Verabschiedung der Weimarer Reichsverfassung 1919 mit 8,2 ‰ einen danach lange nicht mehr erreichten Höhepunkt. Ähnlich war die Tendenz in der römisch-katholischen Kirche, wenn auch mit 1,9 ‰ im Jahr 1919 auf einem deutlich niedrigeren Niveau.[10]

Der kirchenfeindliche Einstieg der neuen Politiker provozierte eine Abneigung der evangelischen Pfarrerschaft und eine Distanz des katholischen Klerus gegenüber der Republik. Für den neuen Staat und sein Verhältnis zu den großen Kirchen, aber auch zu den Freikirchen und anderen Glaubens-

---

Dagegen argumentiert *Campenhausen* 2006, 30, offenbar formal: „Diesen Umständen ist es zu verdanken, daß der Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments im Jahre 1918 keine bedeutenden Erschütterungen für die evangelischen Kirchen zur Folge hatte."

5 *Campenhausen* 2006, 31.

6 *Christoph Link*, Staat und Kirchen, in: Kurt A. Jeserich, Hans Pohl, Georg-Christoph von Unruh (Hg.), Deutsche Verwaltungsgeschichte, Bd. 4, Stuttgart 1985 (nachfolgend: Link 1985), 455.

7 PrGS. 1918, Nr. 42, 199.

8 Der Kirchenaustritt wird in Berlin, Brandenburg, Hessen und Nordrhein-Westfalen beim Amtsgericht erklärt, in den übrigen Bundesländern vor dem Standesbeamten.

9 *Detlef Pollack*, Kirchenaustritt. Historisch und soziologisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, [4]2001, Bd. 4 (nachfolgend: Pollack 2001), 1053.

10 Ebd., 1055.

gemeinschaften wurde der unsichere Zustand der evangelischen Landeskirchen ein Schlüsselproblem. Noch bei der Gründung des Deutschen Kaiserreichs 1871 hatte der evangelische Hofprediger des preußischen Königs und Deutschen Kaisers Adolf Stoecker (1835–1909) das Reich beschrieben als „heiliges evangelisches Reich deutscher Nation" in der Spur Gottes von 1517 bis 1871. Im Ersten Weltkrieg stand man treu zu den imperialen Kriegszielen des Kaisers. Nun sah man sich in einer tiefen Identitätskrise. Die evangelischen Kirchen hatten Schwierigkeiten, eine eigene Vorstellung zum neuen Staatskirchenrecht zu entwickeln. Sie mochten zwar nicht mehr unter der bisherigen Aufsicht des Staates stehen und verlangten ein Recht auf Selbstverwaltung, waren aber auch gegen eine völlige Trennung von Staat und Kirche. Im Unterschied zum Katholizismus besaßen sie keine gesonderte Konfessionspartei als verlängerten politischen Arm der Kirche, und die Parteienvielfalt irritierte. Unter diesen Umständen stellte sich die Kirchenleitung in Preußen politisch rechts von der Mitte auf. Die größte Nähe empfand man zur Deutschnationalen Volkspartei (DNVP): „Die Kirche ist politisch neutral – aber sie wählt deutsch-national." In vielerlei Hinsicht ist hier Otto Dibelius (1880–1967) typisch. Dibelius empfand die Novemberrevolution 1918 als Zusammenbruch eines auf christlichen Werten beruhenden Kaisertums und machte sie auch für die „Entchristlichung" bzw. „Entsittlichung" verantwortlich, weil sie ein Produkt von „Mächten der Finsternis" sei. Für die Kirche böte die Trennung vom Staat aber die Rolle einer Wächterin für die Sittlichkeit im weltanschaulich neutralen Staat. Dibelius wurde Mitglied der DNVP, in der er den Berufsständischen Ausschuss für evangelische Pfarrer leitete. Die neue nationale, antidemokratische Bewegung in den 1920er Jahren gewann im Bürgertum und vor allem in der Jugend großen Einfluss. Rund 90 % der Theologiestudenten befürworteten den Nationalsozialismus. 1933 wurde die Machtübernahme Hitlers allgemein begrüßt, auch von Dibelius, der aber noch im selben Jahr außer Dienst gestellt wurde.[11]

Ein retardierendes Moment für den Wandel des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche war die Verteilung der christlichen Konfessionen. Im Großen und Ganzen blieben die alten religiösen Strukturen intakt. Im Vergleich zur Gründung des Kaiserreichs 1871 unterschieden sie sich nach der Volkszählung von 1925 nicht wesentlich, obwohl es nach dem Ersten Weltkrieg zu größeren Gebietsabtretungen gekommen war. Rund ein Drittel der Deutschen waren Katholiken, etwas weniger als zwei Drittel gehörten den evangelischen Kirchen an. Ein Prozent war jüdischen Glaubens. Ein beachtenswerter Ansatz ist der Anstieg der Konfessionslosen von unter einem halben auf rund zwei Prozent.[12]

---

[11] *Carsten Nicolaisen*, Otto Dibelius, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 8, Berlin / New York 1981, 729–731.

[12] Statistisches Reichsamt (Hg.), Die Volkszählung im Deutschen Reiche vom 1. Dezember 1871, in: Vierteljahrshefte zur Statistik des Deutschen Reichs, 2. H. 1. Abt., Berlin 1873, 122, 188d. Statistisches Reichsamt (Bearb.), Volkszählung. Die Bevölke-

2. Entscheidungen

2.1 Die Wahl zur verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung

2.1.1 Die Programmaussagen der Parteien zur Wahl

Nach dem Zusammenbruch der Monarchie knüpften die politischen Parteien im Wesentlichen an die alten Verhältnisse an. Bedeutend war die Gründung der KPD Ende 1918, durch die die sozialistische Arbeiterbewegung weiter aufgespalten wurde, nachdem sich bereits im Krieg ein linker Flügel als „Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands" (USPD) von der Mehrheits-SPD (MSPD) abgetrennt hatte. Die Zentrumspartei für die katholische Minderheit im protestantisch dominierten Kaiserreich musste im November 1918 die Gründung der „Bayerischen Volkspartei" (BVP) durch konservative Mitglieder aus dem mehrheitlich katholischen Bayern hinnehmen. Die nach Auseinandersetzungen in den Arbeiter- und Soldatenräten angesetzte Wahl zur verfassungsgebenden Nationalversammlung ergab eine Entscheidung des „Rates der Volksbeauftragten", der sich paritätisch aus Politikern der MSPD und der USPD zusammensetzte. Mit ihr war der Kampf um das politische System zugunsten des Parlamentarismus faktisch entschieden. Konsequenterweise nahm die KPD, die lautstark die Räterepublik propagiert hatte, nicht an den Wahlen teil.

Zur Wahl für die Nationalversammlung am 19. Januar 1919 traten die teilnehmenden Parteien mit Programmaussagen über das Staatskirchenrecht an.[13] Zwar hatten sich alle Parteien „Religionsfreiheit" auf ihre Fahnen geschrieben. Auch wollte niemand mehr eine Staatskirche. In allen Programmen sollten die Schulen künftig einer staatlichen Fachaufsicht unterstehen. Aber ansonsten lagen die Konzepte für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche weit auseinander. Unter Einfluss von Laizisten wünschten sich Linksliberale und Sozialisten eine komplette Trennung von Staat und Kirche und die Abschaffung aller bisherigen kirchlichen Gestaltungsmöglichkeiten, insbesondere der geistlichen Schulaufsicht, der Erteilung von Religionsunterricht und der konfessionellen Bindung einer Schule. Sie machten sich für eine allgemeinverbindliche weltliche Schule stark. Die mildeste Form der Trennung von Staat und Kirche vertrat die linksliberale DDP. Sie wollte die Religionsgemeinschaften in ihrer Selbstständigkeit schützen. Für die Sozialisten war Religion Privatsache. Die Kirchen sollten in rein privatrechtliche Vereinigungen umgewandelt werden, die keine staatlichen Finanzleistungen mehr erhalten. Die linksextreme KPD (Spartakusbund) machte zum Verhältnis Staat-Kirche überhaupt keine programmatische Aussage zur Wahl. Die rechten, liberalen und katholischen Parteien traten für Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ein. Die monarchistische „Deutsch-

---

rung des Deutschen Reichs nach den Ergebnissen der Volkszählung 1925, (Statistik des Deutschen Reichs, Bd. 401, II), Berlin 1930, 596.

[13] Siehe Tabelle im Anhang: Parteien zum Staatskirchenrecht vor der Wahl zur Deutschen Nationalversammlung 1919.

nationale Volkspartei" (DNVP) wollte eine Sicherung und Selbstständigkeit von Kirchen und Religionsgemeinschaften. Auch die rechtsliberale „Deutsche Volkspartei" (DVP) hielt an dem historischen Verhältnis zwischen Staat und Kirche fest. Die Parteien des politischen Katholizismus, die „Bayerische Volkspartei" (BVP) und das Zentrum („Christliche Volkspartei"), verlangten ebenfalls ein enges Zusammenwirken von Staat und Kirche. Ihr besonderes Anliegen war der Erhalt konfessionsgebundener – katholischer – Schulen.

2.1.2 Das Wahlergebnis und die „Weimarer Koalition" in der Nationalversammlung

Die Wahl am 19. Januar 1919 fand unter den turbulenten Umständen einer stark politisierten deutschen Gesellschaft im Umbruch statt. An ihr beteiligten sich reichsweit 83 % der Wahlberechtigten, darunter erstmals auch Frauen. Das Ergebnis der Wahl spiegelte gut die Vielfalt und Zersplitterung der politischen Strömungen wider. MSPD und USPD erreichten nicht die erwartete gemeinsame absolute Mehrheit der Mandate, sondern die antisozialistischen Parteien.

Tabelle 1:
Ergebnis der Wahl am 19. Januar 1919 und Mandate[14]

Partei	Anteil an den gültigen Stimmen der Wahl in %	Zahl der Mandate	Anteil der Mandate in %
DNVP	10,3	44	10,4
DVP	4,4	19	4,5
BVP	3,8	*	*
Zentrum**	15,9	91	21,5
DDP	18,5	75	17,7
MSPD	37,9	165	39,0
USPD	7,6	22	5,2
Sonstige	1,6	7	1,7
Summe	100	423	100

Die Konstituierung der Deutschen Nationalversammlung am 6. Februar 1919 war die Wendemarke von der revolutionären in die parlamentarische Phase Deutschlands. Der Zwang zur Bildung einer breiten Koalition war unaus-

[14] * = Fraktionsgemeinschaft mit der Zentrumspartei, Zahl der Mandate dort enthalten. ** = Nur bei dieser Wahl „Christliche Volkspartei". Einschließlich der verteilten Mandate von gemeinsamen Wahlvorschlägen (Listenverbindungen) von mehreren Parteien. Einschließlich Nachwahlen in den Truppenverbänden im Osten am 2. Februar 1919 mit zwei Mandaten für die SPD. Quelle: *Ursula Büttner*, Weimar. Die überforderte Republik 1918–1933 (Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe, 729), Bonn 2008 (nachfolgend: Büttner 2008), 802.

weichlich, weil die neue Verfassung mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit beschlossen werden musste. Außerdem waren die bürgerlichen Parteien untereinander zerstritten. Als „Weimarer Koalition" fanden sich mit der MSPD, dem Zentrum und der linksliberalen „Deutschen Demokratischen Partei" (DDP) jene Parteien zusammen, die in den letzten Jahren des Kaiserreichs im Reichstag partiell zusammengearbeitet hatten. Dieses Bündnis für eine parlamentarische Demokratie verfügte in der Nationalversammlung über eine bequeme Drei-Viertel-Mehrheit für die Entscheidungen. Der „Rat der Volksbeauftragten" wurde am 13. Februar 1919 von der ersten regulären Reichsregierung unter dem sozialdemokratischen Politiker Philipp Scheidemann (1865–1939) abgelöst, die von der „Weimarer Koalition" getragen wurde. Innenminister wurde Hugo Preuß (DDP, 1860–1925), der im entscheidenden Moment der Verfassungsgebung die Regie führte. Dieses Kabinett hielt bis zur Schlussphase der Verfassungsberatungen durch. Am 21. Juni 1919 wurde die „Weimarer Koalition" in veränderter Zusammensetzung unter Reichskanzler Gustav Bauer (MSPD, 1870–1944) fortgesetzt. Rechts von ihr standen die DVP und am äußeren Rand die DNVP. Links von ihr befand sich die USPD. Die scheinbare große Stabilität der Koalition täuschte. Auch innerhalb der Parteien gab es Richtungskämpfe. Die Findung eines gemeinsamen mehrheitsfähigen Verfassungsentwurfs gestaltete sich aufwändig.

2.1.3 Die religiösen und kirchlichen Verhältnisse in der Nationalversammlung

Im Hinblick auf die anstehenden Entscheidungen wurde die berufliche und religiöse Zusammensetzung des Verfassungsgebers wichtig.[15] Unter den 423 Abgeordneten gab es ein breites religiöses und weltanschauliches Spektrum. Die mit großem Abstand größte Gruppe der Abgeordneten bezeichnete sich als „evangelisch" (35,7 %) oder in ähnlicher Weise. Die „Evangelischen" verteilten sich stark über mehrere Fraktionen. In der konservativ-evangelischen DNVP-Fraktion waren 36 von 39 Mitgliedern „Evangelische", in der linksliberalen DDP 54 von 75 und in der MSPD 35 von 165 Mitgliedern. Die 19-köpfige rechtsliberale DVP-Fraktion hatte nur „Evangelische" Mitglieder. Die homogenste Gruppe waren die Katholiken. Nur zwei Zentrumsabgeordnete gehörten nicht der katholischen Kirche an. In den Fraktionen der MSPD und der USPD sammelten sich die meisten Kirchenfernen. Alle 56 „Dissidenten" und 14 „Freireligiösen" befanden sich in den Fraktionen von MSPD und USPD. 70 Abgeordnete der Nationalversammlung hatten sich als „konfessionslos" bezeichnet, davon 52 in der MSPD, neun in der USPD, acht in der DDP und einer in der DVP. Die neun „jüdischen" Abgeordneten verteilten sich mit je drei Mitgliedern der DDP, MSPD und USPD auf Par-

[15] Auswertung der Datenbank der deutschen Parlamentsabgeordneten, Basis: Parlamentsalmanache u. Reichstagshandbücher 1867–1938, hg. von der Bayerischen Staatsbibliothek München, http://www.reichstag-abgeordnetendatenbank.de/. Abruf: 24.03.2011. Die Datenbank enthält für die Nationalversammlung 425 Datensätze für 423 Abgeordnete.

teien links der Mitte. Bemerkenswert ist noch, dass zwei Abgeordnete, die sich zu kleineren Kirchen bekannten, zu Fraktionen gehörten, die für eine deutliche Trennung von Staat und Kirche eintraten: Der Altkatholik Oscar Geck (1867–1928) aus Baden war ein publizistisch wirkungsvolles MSPD-Mitglied als Zeitungsredakteur. In den Plenarberatungen der Nationalversammlung blieb er aber stumm.[16] Der einzige Abgeordnete, der sich als Baptist zu einer evangelischen Freikirche bekannte, war der Klempnermeister Franz Bartschat (1872–1952) aus Ostpreußen. Er gehörte der linksliberalen DDP an wie bereits im Kaiserreich der Fortschrittlichen Volkspartei. Bartschat übernahm Ämter im Kammerwesen des Handwerks. In den Plenarberatungen der Nationalversammlung über den Verfassungsentwurf spielte er nur eine minimale Rolle. Seine Beiträge bezogen sich ausschließlich auf die Vertretung wirtschaftlicher Interessen des gewerblichen Mittelstandes.[17] Unter den Abgeordneten aus den beiden großen Kirchen befand sich auch eine Reihe von Theologen in Kirchen- und Lehrämtern.[18] Die Katholiken gehörten dem Zentrum an. Der konservative Zug leitender evangelischer Theologen wird in ihrer Verteilung auf die Fraktionen deutlich. Sie saßen alle auf dem rechten Flügel des Parlaments und standen damit außerhalb der parlamentarisch-demokratischen Parteien der „Weimarer Koalition" für die Verfassungsfindung. Ein Professor für Kirchenrecht und zwei Pfarrer waren in der DVP. Vier Pfarrer, von denen zwei Leitungsämter innehatten, saßen für die DNVP im Parlament.

2.2 Der Verfassungsentwurf des „Rates der Volksbeauftragten"

Die Aufgabe als Regierung der verfassungsgebenden Nationalversammlung den Entwurf einer Konstitution vorzulegen, stellte den sozialdemokratischen Rat der Volksbeauftragten vor eine große Herausforderung, ging man doch entsprechend der marxistischen Theorie von einem automatischen Untergang des bisherigen Staates zugunsten des Sozialismus aus. Aus dieser Perspektive hielten sie ein verfassungspolitisches Konzept für grundsätzlich überflüssig und es blieb bei allgemein formulierten Äußerungen.[19] Einig waren sich die Volksbeauftragten über die strikte Trennung von Staat und Kirche.[20] Mit dem Ausscheiden der USPD-Mitglieder am 29. Dezember 1918

16 Bureau des Reichstags (Hg.), Handbuch der verfassungsgebenden deutschen Nationalversammlung. Biographische Notizen und Bilder, Weimar 1919, 163. Auswertung des Sprechregisters zu den Verhandlungen der verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung. Recherche in: Bayerische Staatsbibliothek München, http://www.reichstag-abgeordnetendatenbank.de und digitalisierte „Verhandlungen der verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung", in: http://www.reichstagsprotokolle.de.

17 Ebd., 125.

18 Vgl. Tabelle Kirchenfunktionäre in der Deutschen Nationalversammlung 1919.

19 *Heiko Bollmeyer*, Der steinige Weg zur Demokratie. Die Weimarer Nationalversammlung zwischen Kaiserreich und Republik, (Historische Politikforschung, 13), zugl. Diss. Univ. Bielefeld 2005/6, Frankfurt a. M. 2007 (nachfolgend: Bollmeyer 2007), 208 f.

20 Ebd., 220.

und ihrem Ersatz durch weitere MSPD-Volksbeauftragte rückte der Rat der Volksbeauftragten stärker in die politische Mitte. Friedrich Ebert (MSPD, 1871–1925) ernannte den Verfassungsrechtler Hugo Preuß (1860–1925) am 15. November 1918 zum Staatssekretär des Reichsamtes des Innern und beauftragte ihn mit dem Vorentwurf, weil die beiden linken Parteien im „Rat der Volksbeauftragten" keinen geeigneten Experten hatten und Preuß in Verfassungsfragen im Kaiserreich als Außenseiter am weitesten links galt. Während der Nationalversammlung war Preuß vom 13. Februar bis zum 20. Juni 1919 Reichsminister des Innern. Mit dieser Personalentscheidung hatte der „Rat der Volksbeauftragten" zugunsten einer bürgerlich-liberalen Verfassung entschieden. Zugleich sollte durch den linksliberalen Preuß eine Basis für eine Zusammenarbeit mit bürgerlichen Parteien geschaffen werden.[21]

2.3 Der Einfluss linksliberaler und katholischer Staatsrechtslehrer

Hugo Preuß' Verfassungsentwurf wurde zum Ausgangspunkt für die Beratungen der Nationalversammlung 1919. Weil Preuß den Entwurf für die künftige Verfassung erstellte und ihn in allen Phasen ihrer Beratungen vertrat, wurde er zum „Vater" der Weimarer Reichsverfassung.[22] Die Juristen Gerhard Anschütz (1867–1948) und Godehard Ebers (1880–1958) hatten auf das Geschehen ebenfalls großen Einfluss.[23]

2.3.1 Hugo Preuß

Der bedeutendste unter den Protagonisten der Weimarer Verfassungsentwicklung war zweifellos Hugo Preuß. Preuß war nicht nur Verfassungspolitiker, sondern auch kommunalpolitisch in Berlin sehr aktiv. Die Publikationen Preuß' zur Kommunalwissenschaft und zu einer demokratischen Selbstverwaltung waren wegweisend; sie sollten sich auch auf die Gestaltung der Weimarer Reichsverfassung auswirken. Während des Ersten Weltkrieges trat er energisch für eine demokratische Umgestaltung vom „Obrigkeitsstaat" zum „Volksstaat" ein. Preuß gehörte zu den Mitgründern der DDP.[24] Er wollte einen Volksstaat, der von aktiver Beteiligung der Bürger als Self-Governments im Sinne einer „genossenschaftlichen Staatslehre" getragen wird.[25]

---

21 Ebd.

22 *Forster* 2001, 516.

23 Ausführlich unter zusätzlicher Nennung der Staatsrechtler Friedrich Giese (1882–1958), Johannes Heckel (1889–1963), Wilhelm Kahl (1849–1932) und Fritz Stier-Somlo (1873–1932): *Sandra Könemann*, Das Staatskirchenrecht in der wissenschaftlichen Diskussion der Weimarer Republik, zugl. Diss. Univ. Heidelberg 2010, Frankfurt a. M. 2011 (nachfolgend: Könemann 2011).

24 *Manfred Friedrich*, Preuß, Hugo, in: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), Neue Deutsche Biographie (NDB), 20 (2001), 708–710 [Onlinefassung]; URL: http:// www.deutsche-biographie.de /pnd118596403.html (nachfolgend: Friedrich 2001).

25 *Kathrin Groh*, Demokratische Staatsrechtslehrer in der Weimarer Republik. Von der konstitutionellen Staatslehre zur Theorie des modernen demokratischen Verfassungs-

Preuß hatte deshalb ursprünglich nur das Staatsorganisationsrecht in seinen Verfassungsentwurf aufnehmen wollen. Die Aufnahme von Grundrechten in die Verfassung eines demokratischen Volksstaats hielt er für überflüssig und wenn sie dennoch geschähe, dann so unverbindlich wie möglich.[26] Außerdem sah er die Gefahr von Grundsatzdebatten, die das Ziel der Nationalversammlung gefährden könnten,[27] zumal es schon im „Rat der Volksbeauftragten" Diskussionen über Grundrechte in der Verfassung gab.[28] Als Kompromiss sollten die Grundrechte aus der „Paulskirchenverfassung" der Nationalversammlung von 1849 übernommen werden, soweit sie passend schienen.[29] Preuß fügte auf Verlangen der Volksbeauftragten noch einen klassischen liberalen Grundrechtskatalog von 13 Artikeln seiner Vorlage hinzu, der als zweiter Abschnitt im Verfassungsentwurf der Volksbeauftragten erschien.[30] Schließlich erreichte dieser Abschnitt in der Endfassung der Reichsverfassung 57 Artikel.[31] „Eines war Preuß ganz sicher: ein wortgewandter Verteidiger der Republik in Schrift, Rede und Tat – ein Herzensrepublikaner."[32]

2.3.2 Gerhard Anschütz

Neben Hugo Preuß besaß der evangelische Staatsrechtslehrer Gerhard Anschütz eine wichtige Rolle. Im Unterschied zu Preuß war Anschütz bereits im Kaiserreich einer der renommiertesten Staatsrechtslehrer. Im Ersten Weltkrieg wandelte er sich zu einem überzeugten Demokraten. Er behielt sein Ansehen in Politik und Fachwelt auch in der Weimarer Republik.[33] Anschütz hatte die Vorstellung eines Etatisten, der die Demokratie als nützliches Mittel zum Zweck eines stabilen Staates ansah. „Etatismus und ‚gemäßigter' Positivismus verbanden sich bei Anschütz zu einer demokratischen Staatsrechtslehre der Weimarer Republik."[34] Dieser Logik folgend lehnte Anschütz „vorstaatliche Freiheiten" in Abgrenzung zum Naturrecht ab.[35] Der neue republikanische Staat solle im Unterschied zur Bevormundung des Kaiserreichs so ausgestaltet sein, dass das Volk ihn als seine eigene Angele-

---

staats, zugl. jur. Habil.-Schrift Univ. Bielefeld 2008, Tübingen 2010 (nachfolgend: Groh 2010), 28 f u. 34.

26 *Hugo Preuß*, Deutschlands Republikanische Reichsverfassung, Berlin, ²[1923], 91. *Angela Forster*, Preuß, in: Michael Stolleis (Hg.), Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2001 (nachfolgend: Forster 2001), 516.

27 *Bollmeyer* 2007, 243.

28 Ebd.

29 Ebd., 243 f.

30 Ebd.

31 *Büttner* 2008, 112 f.

32 *Groh* 2010, 21.

33 Ebd., 42 f.; *Walter Pauly*, Anschütz, in: Michael Stolleis (Hg.), Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2001 (nachfolgend: Pauly 2001), 37.

34 *Groh* 2010, 47.

35 Ebd., 56.

genheit betrachten könne.[36] Im Vorfeld des Verfassungsentwurfs des „Rates der Volksbeauftragten" engagierte sich Anschütz für die Klärung des Verhältnisses zwischen dem Reichspräsidenten und dem Reichstag.[37] Es war vor allem sein Kommentar zur Weimarer Reichsverfassung, der zum Maßstab des Verständnisses und der Auslegung des Verfassungsrechts wurde. Binnen der wenigen Jahre der Weimarer Republik erreichte er mit 14 Auflagen eine große Breitenwirkung seiner Vorstellungen. Die letzte Auflage seines Kommentars erschien noch unmittelbar vor der Machtübernahme Adolf Hitlers 1933.[38] Dazu war er Mitherausgeber des maßgeblich prägenden Handbuchs.[39] Nach der nationalsozialistischen Machtübernahme mochte er nicht mehr lehren und das Staatsverständnis der neuen Machthaber vertreten. Auf seinen Antrag vom 31. März 1933 hin ließ er sich als Heidelberger Rechtsprofessor emeritieren.[40]

2.3.3 Godehard Josef Ebers

Unter den katholischen Juristen, die Einfluss auf die Verfassung und ihre Wirkungsgeschichte nahmen, befand sich der Kölner Professor für Staats- und Kirchenrecht Godehard Josef Ebers. Ebers vertrat das christliche Naturrecht, das sich u. a. in der Unantastbarkeit und der Unverzichtbarkeit des Rechts auf Würde des Menschen ausdrückt.[41] Mit seinem Schrifttum[42] formte Ebers das Verfassungs- und Staatskirchenrecht der Republik mit. Die Trennung von Staat und Kirche durch das Religionsrecht der Weimarer Republik war für Ebers ein historischer Bruch mit der Vergangenheit, den er – im Unterschied zur Lehre seiner eigenen Kirche – nachdrücklich befürwortete.[43] In der Diskussion um das Staatskirchenrecht übernahm Ebers in einer Reihe von Punkten den wortführenden Gegenpart zu Anschütz. Bezüglich der Rolle der Kirchen in der Republik wollte Ebers ihnen ein erheblich größeres Maß der Unabhängigkeit einräumen. Dem widersprach Anschütz ausdrücklich.[44] Ebers stellte sich auch gegen die Korrelatentheorie

---

36 Ebd., 69.

37 *Bollmeyer* 2007, 236 f.

38 *Gerhard Anschütz*, Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis, Berlin, 4. Bearbeitung, [14]1933.

39 *Pauly* 2001, 37. *Gerhard Anschütz, Richard Thoma* (Hg.), Handbuch des Deutschen Staatsrechts, 2 Bde., Tübingen 1930–1932.

40 *Pauly* 2001, 37; *Horst Dreier*, Ein Staatsrechtslehrer in Zeiten des Umbruchs: Gerhard Anschütz (1867–1948), in: Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte 20 (1998), 28–48.

41 Universität zu Köln: http://rektorenportraits.uni-koeln.de/rektoren/godehard_ebers/. Abruf: 16.08.2011.

42 U. a. Staat und Kirche im neuen Deutschland, München 1930.

43 *Alexander Hollerbach*, Über Godehard Josef Ebers (1880–1958). Zur Rolle katholischer Gelehrter in der neueren publizistischen Wissensgeschichte, in: Horst Ehmke (Hg.), Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag, (Sonderdruck aus der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Berlin 1973, 143–162, (nachfolgend: Hollerbach 1973), hier: 156, http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5466/pdf/Hollerbach_Ueber_Godehard_Josef_Ebers.pdf. Abruf: 16.08.2011.

44 *Anschütz* 1933, 636.

der herrschenden Meinung von Anschütz und anderer, dass Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts einer besonderen Staatsaufsicht unterlägen.[45] Mit seiner Ansicht setzte sich Ebers langfristig durch.[46] Übereinstimmung gab es zwischen Ebers und Anschütz darüber, dass der Staat nicht gezwungen ist, den öffentlich-rechtlichen Körperschaften neuen Rechts außer dem Besteuerungsrecht alle Vorteile der Altkorporierten oder der großen Kirchen nach Maßgabe einer „Meistbegünstigungsklausel" einzuräumen.[47] Der überzeugte und selbstbewusste Katholik trat öffentlich für die demokratische Verfassung von Weimar ein. Er unterhielt eine enge Verbindung zur „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland" und war Mitglied der Zentrumspartei. Als Rektor der Universität Köln ab dem Wintersemester 1932/1933 wehrte er sich gegen die Unterwanderung und „Gleichschaltung" der Hochschule durch die Nationalsozialisten und wurde deshalb im April 1933 abgewählt.[48]

In der Wirkungsgeschichte der Weimarer Reichsverfassung auf das Bonner Grundgesetz von 1949 spielte Ebers durch seinen Schüler Adolf Süsterhenn (1905–1975) eine große Rolle. Süsterhenn promovierte 1928 bei Ebers in Köln und war zusammen mit ihm im „Görres-Ring". Er vertrat ebenso das Naturrecht in der Demokratie wie sein Doktorvater. Im Parlamentarischen Rat für das Grundgesetz beteiligte sich Süsterhenn als hervorragender CDU-Politiker aus Rheinland-Pfalz maßgeblich an der Ausgestaltung der neuen Verfassung für das Subsidiaritätsprinzip und den Föderalismus. Für die Interessen der Kirchen war er ansprechbar.[49]

2.4 Die Beratungen in der Nationalversammlung

Vier Tage nach ihrer Konstituierung beschloss am 10. Februar 1919 die Nationalversammlung das Staatsorganisationsrecht der jungen Republik im „Reichsgesetz über die vorläufige Reichsgewalt"[50] nach einem Entwurf von Preuß. In der Nationalversammlung wurde ein relativ zügiges Beratungstempo eingeschlagen. Durch die Vorentscheidungen über die Wahl und den Verfassungsentwurf lag die Grundrichtung für die folgenden Beratungen und Entscheidungen fest.[51] Über die Ausgestaltung der Grundrechtsartikel gab es die schweren Konflikte, die Preuß befürchtet hatte. Die Abgeordneten der Nationalversammlung sahen den Klärungsbedarf bei der Stellung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Neben dem Individualrecht der Religionsfreiheit wurde ein Grundrecht der Religions-

---

45 Ebd., 638.
46 *Campenhausen* 2006, 34.
47 *Anschütz* 1933, 646.
48 *Hollerbach* 1973, 146 f.
49 *Rudolf Uertz*, Adolf Süsterhenn (1905–1974), Landesminister, Rheinland-Pfalz, 355 f, 359; Konrad-Adenauer-Stiftung: http://www.kas.de/upload/dokumente/verlagspublikationen/ParlamentarischerRat/ParlamentarischerRat_Suesterhenn.pdf. Abruf: 12.08.2011.
50 Reichsgesetzblatt 1919 (nachfolgend: RGBl.), 169.
51 *Bollmeyer* 2007, 255.

gemeinschaften angenommen. Der rechtlich und organisatorisch desolate Zustand der evangelischen Landeskirchen nach dem Zusammenbruch der Monarchien bedurfte der Stabilisierung. Für die römisch-katholische Kirche war die Lage weniger schwierig, jedoch musste ihr Selbstverständnis und ihre exterritoriale Leitung berücksichtigt werden. Eine Grundorientierung ergab sich aus der „Paulskirchenverfassung" von 1848/49. Da der Verfassungsentwurf der Reichsregierung nur einige allgemeine Grundsätze der individuellen Religionsfreiheit berücksichtigt hatte, blieb die wesentliche Arbeit für die konkrete Ausgestaltung des Staatskirchenrechts beim vorberatenden „Verfassungsausschuß". An dieser Stelle übernahm der linksliberale württembergische Jurist Conrad Haußmann (DDP, 1857–1922) als Ausschussvorsitzender eine große Rolle. Die Schnittmenge zwischen den verschiedenen Konzepten und vor allem beim Erhalt der konfessionellen Schulen schien gering und der Beschluss einer Verfassung gefährdet.[52] Ein weiterer Faktor der Unsicherheit war die präzise Aufteilung der Kompetenzen zwischen dem neu formierten Reich und den Gliedstaaten. Hier kam es auf die Detaildichte der reichsrechtlichen Vorgaben für die Kultushoheit der Länder und den Schutz der Kirchen an. Die Debatten im vorentscheidenden „Verfassungsausschuß"[53] standen unter dem schockartigen Erlebnis des preußischen Kultusministers Adolf Hoffmann, der mit seiner hemdsärmelig-radikalen Art und Weise es binnen kürzester Zeit schaffte, zum „roten Tuch" zu werden. Sein Stil mobilisierte sowohl katholische als auch protestantische Apologeten der Kirchen.[54] Die Mitglieder im „Verfassungsausschuß" der Nationalversammlung gingen aber keineswegs schematisch nach Ideologie und Parteizugehörigkeit vor, wie es die Grundsatz- und Wahlprogramme vermuten ließen, sondern suchten nach mehrheitsfähigen Lösungen. Für die MSPD ging der Kölner religiöse Sozialist Johannes Meerfeld (1871–1956), Autor von Veröffentlichungen über das Zentrum, auf Katholiken zu durch die „[...] Anerkennung der geschichtlichen Verdienste der Kirche und ihres auch heute noch zweifellos starken sittlichen Ideengehalts."[55] Er unterstrich: „Meine Partei will *keinen Kulturkampf*. Sie anerkennt die Bedeutung und die Macht der Religion auch für die Gegenwart."[56] Der MSPD-Abgeordnete Simon Katzenstein (1868–1945) bot an, die Kirchen im tradierten öffentlich-rechtlichen Status zu akzeptieren: „Ich

---

52 *Büttner* 2008, 113.

53 Zur Arbeit des Verfassungsausschusses: *Karsten Bendix*, Die Arbeit des Verfassungsausschusses. Achter Ausschuss der Verfassungsgebenden Nationalversammlung von Weimar, zugl. Diss. Univ. Kiel 2001, Frankfurt a. M. 2002.

54 Gröber, 8. Sitzung des Verfassungsausschusses am 17. März 1919, in: Verhandlungen der verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung. Stenographische Berichte, Berlin 1920 (Verhandlungen DNV), Bd. 391, 78. Kahl, 19. Sitzung des Verfassungsausschusses am 1. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 189. Kaas, ebd., 194.

55 13. Sitzung der Nationalversammlung am 21. Februar 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 326, 262.

56 Kursiv im Original gesperrt. 19. Sitzung des Verfassungsausschusses am 1. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 188 f.

bejahe diese Frage mit Rücksicht auf die soziale Bedeutung, die die Religionsgemeinschaften haben."[57] Der MSPD-Abgeordnete Max Quarck (1860–1930) hatte bei aller grundsätzlichen Ablehnung historisch gewachsener „Privilegien" Verständnis für ein Besteuerungsrecht der Kirchen zur materiellen Existenzsicherung[58], das die Beherrschung der einflussreichen Kirche durch konservative Großspender wie in den USA verhindern könne. Für das Zentrum plädierte der aus dem Rheinland gebürtige katholische Theologe Carl Joseph Mausbach (1861–1931) für die Trennung der Kirche vom Staat, wenn sie dadurch gleichberechtigt Gestaltungsfreiheit erhielte wie die Freidenker.[59] Weniger flexibel, aber dogmatisch-päpstlich korrekt klang sein Parteifreund Ludwig Kaas (1881–1952) aus Trier, der grundsätzlich das Trennungsprinzip ablehnte, jedoch auch erkannte, dass die aktuelle Lage zu Abstrichen zwinge, um das radikale Gegenteil des Gewünschten zu verhindern.[60] Für die DDP verlangte Friedrich Naumann (1860–1919) aber auch eine Zugänglichkeit der Kirche für ein neu geordnetes Verhältnis zum Staat.[61] Auf der Gegenseite wünschte der Jurist Wilhelm Kahl (1849–1932) für die rechtsliberale DVP eine spezifisch deutsche Lösung, da die Konzepte anderer Länder auf die Lage in Deutschland für die Trennung der Kirche vom Staat nicht passten.[62]

Bei diesem Beratungsstand intervenierten am 2. April 1919 die Vertreter „kleinerer freier Religionsgemeinschaften" (u. a. Baptisten, Herrnhuter, Mennoniten, Methodisten) geschickt mit einer Eingabe bei Reichsinnenminister Preuß, der sie im Verfassungsausschuss vortrug. Nach einem kritischen historischen Rückblick auf die Benachteiligungen aller Art für den Gemeindeaufbau, insbesondere beim Erwerb der Rechtsfähigkeit durch das Vereinsrecht und die restriktive Handhabung in den Einzelstaaten im Kaiserreich forderten sie:

> „Dieser Zustand besteht noch jetzt fort. In einem Staate, der allen religiösen Gemeinschaften freie Entwicklung gestatten will, müßte eine derartige Ausnahmebehandlung freier religiöser Gemeinden aber baldmöglichst verschwinden. Solche Gemeinschaften müßten gleiches Recht wie andere Vereine haben und das könnte ihnen durch Aufhebung des Art. 84 des Einführungs-Gesetzes zum Bürgerlichen Gesetzbuch[63] gegeben werden."[64]

---

57 20. Sitzung des Verfassungsausschusses am 2. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 201.

58 Ebd., 199.

59 Mausbach, 19. Sitzung des Verfassungsausschusses am 1. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 191.

60 Kaas, ebd., 194.

61 20. Sitzung des Verfassungsausschusses am 2. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 191.

62 19. Sitzung des Verfassungsausschusses am 1. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 190.

63 Vom 18. August 1896, im Wortlaut: „Unberührt bleiben die landesgesetzlichen Vorschriften, nach welchen eine Religionsgesellschaft oder eine geistliche Gesellschaft Rechtsfähigkeit nur im Wege der Gesetzgebung erlangen kann", RGBl., 604.

In der Tat war dies eine Existenzfrage, denn bislang konnten nur Privatpersonen z. B. als Grundeigentümer in das Grundbuch eingetragen werden, was zu Streitigkeiten führte.[65] Preuß hatte einen weiteren Blick:

> „[...] aber ich meine, die Rücksicht auf die eventuellen Bedürfnisse und Wünsche derartiger Gemeinschaften könnten gerade im Zusammenhang des hier Verhandelten mit in den Kreis der Erörterung gezogen werden."[66]

Auch Kahl (DVP) befand das bisherige Recht als korrekturbedürftig. Er wies auf die Umgehung durch die ersatzweise Gründung von Kapitalgesellschaften durch Freikirchen und Orden hin, damit sie die Rechtsfähigkeit erreichten.[67] Nun müsse eine Gleichstellung religiöser Vereinsziele durch eine Änderung des Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB) erreicht werden, weil es bisher religiöse Vereinsziele diskriminiere.[68] Dies war ganz offensichtlich bei den maßgebenden Politikern der Nationalversammlung angekommen und ein Erfolg einer systematischen Lobbyarbeit der Freikirchen bei den Parteien.[69] Die Argumente der Freikirchenvertreter sprachen offensichtlich aus, was Empfinden vieler war und zeigten einen Lösungsweg für die Konflikte

---

64 20. Sitzung des Verfassungsausschusses am 2. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 198 f.

65 *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, III/6), Leipzig 2004 (nachfolgend: Voigt 2004), 122 f.

66 20. Sitzung des Verfassungsausschusses am 2. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 199.

67 Ebd., 206. Hier könnte er sich auf mindestens eine Umgehung beziehen: Nach vergeblicher Mühe, die Rechte eines Vereins zu erlangen, wählten die Methodisten die Aktiengesellschaft als Rechtsform für eine juristische Person. Sie gründeten 1887 die „Evangelische Gemeinschaft in Deutschland AG", die am 5. März 1887 im Großherzogtum Baden in das Handelsregister eingetragen wurde. 15 Prediger erwarben je eine Aktie mit einem Anteil von 1000 Mark an der AG. Auch in Preußen war eine solche AG gegründet worden. Vgl. *Voigt* 2004, 123.

68 20. Sitzung des Verfassungsausschusses am 2. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 206 f. Wortlaut des angegriffenen § 61 BGB vom 18. August 1896, der am 1. Januar 1900 reichsweit in Kraft trat: „Wird die Anmeldung [durch das Amtsgericht] zugelassen, so hat das Amtsgericht sie der zuständigen Verwaltungsbehörde mitzutheilen. Die Verwaltungsbehörde kann gegen die Eintragung Einspruch erheben, wenn der Verein nach dem öffentlichen Vereinsrecht unerlaubt ist oder verboten werden kann oder wenn er einen politischen, sozialpolitischen oder religiösen Zweck verfolgt", RGBl. 1896, 195, hier: 205.

69 Als „Hauptausschuss Evangelischer Freikirchen in Deutschland mit Sitz in Berlin" hatte sich bereits am 14. Dezember 1916 ein Zusammenschluss aus dem Bund der Baptistengemeinden, der Bischöflichen Methodistenkirche, der Evangelischen Gemeinschaft und des Bundes Freier evangelischer Gemeinden formiert. Dessen Vorstand nahm weitsichtig die Chance wahr, die sich aus der Novemberrevolution 1918 für die Freikirchen ergab und schickte an die Reichsregierung und das preußische Kultusministerium einen Katalog von Forderungen: 1) Beteiligung an der Beratung über die Neuordnung der Kirchenangelegenheiten mit dem Ziel, daß es keine Einschränkungen mehr gibt. 2) Gesetzliche Sicherung des kirchlichen Eigentums. 3) Befreiung aller Freikirchen von jeder finanziellen Verpflichtung anderen Kirchengemeinden gegenüber. 4) Anerkennung der Geistlichen. 5) Gleichstellung mit den anderen Kirchen. 6) Vertretungsberechtigung in Aufsichtsorganen der öffentlichen Körperschaften. 7) Gleichstellung kirchlicher Friedhöfe zu den kommunalen in der öffentlichen Nutzung, um die Toten nach freikirchlichen Ordnungen bestatten zu können (vgl. *Voigt* 2004, 142–144, 147 f.).

in der pluralistischen Gesellschaft auf. Eine grundsätzliche Einordnung der Religion in das Privatvereinsrecht empfand die Mehrheit des Verfassungsausschusses von vornherein als unangemessene „Herabstufung der christlichen Kirche".[70]

Die staatsrechtliche Lösung der Einordnung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sah man in der in der Verwaltungspraxis schon eingeführten „Körperschaft des öffentlichen Rechts" (KdöR), die aber in der juristischen Debatte äußerst umstritten war. Ihre inhaltliche Neufüllung in Bezug auf die Religionsgemeinschaften wurde ein juristisches Wagnis im historisch gewachsenen Dickicht der Kirchengeschichte in Deutschland.[71] Weitgehend unklar blieben die Vorstellungen, was nun mit der Zuerkennung der KdöR-Eigenschaft speziell für die Kirchen verbunden sein sollte und welche Rolle die Länder dabei übernehmen könnten.[72]

Bei aller Gegensätzlichkeit in den Diskussionen gelang eine breite Zustimmung im Verfassungsausschuss zum Grundmodell, das noch heute gültig ist: Im Unterschied zum alten Zivilrecht hatten alle Religionsgemeinschaften künftig einen verfassungsmäßig garantierten Anspruch auf Rechtsfähigkeit und das Recht sich als „eingetragene Vereine" (e. V.) zu organisieren. Neben den Altkorporierten, den evangelischen Landeskirchen und der römisch-katholische Kirche wurden die übrigen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gleich gestellt und konnten den Status einer KdöR erwerben.[73] In einer friedlichen Ablösung der bisherigen Staatsleistungen an die Kirchen sah man das notwendige Korrelat zur Trennung von Staat und Kirche. Differenzen gab es über die Ausgestaltung des Kirchensteuerrechts und die Verankerung der Militärseelsorge.[74] Unter „Bravo"-Rufen sozialdemokratischer Abgeordneter würdigte der Zentrumspolitiker Mausbach die Arbeit des Verfassungsausschusses:

> „Es ist eine erfreuliche Tatsache, dass mitten in den Wirren und Gegensätzen unserer Zeit der Verfassungsausschuß seine Arbeiten über dieses Kapitel ohne erhebliche Kämpfe glatt und friedlich in wenigen Tagen erledigt hat. Das ist um so bezeichnender, als der Entwurf der Regierung nur einige allgemeine Grundsätze über die persönliche Religionsfreiheit der Individuen auf-

---

70 Mausbach als Berichterstatter des Verfassungsausschusses in der 59. Sitzung der Nationalversammlung am 17. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 328, 1645.

71 *Anschütz* 1933, 644 f. Mausbach, 19. Sitzung des Verfassungsausschusses am 1. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 192. Kahl, ebd., 195. Düringer, 20. Sitzung des Verfassungsausschusses am 2. April 1919, in: Ebd., 196. Naumann sträubt sich bei Kirchen gegen Eigenschaften von Behörden durch KdöR, ebd., 197. Preuß meldet ernste Zweifel an Verwendbarkeit der KdöR an, ebd., 198. Naumann u. Gröber, ebd., 200. Mausbach als Berichterstatter der Verfassungsausschusses in der 59. Sitzung der Nationalversammlung am 17. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 328, 1644 f.

72 20. Sitzung des Verfassungsausschusses am 2. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 196–207.

73 Mausbach als Berichterstatter des Verfassungsausschusses in der 59. Sitzung der Nationalversammlung am 17. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 328, 1645.

74 Mausbach als Berichterstatter des Verfassungsausschusses in der 59. Sitzung der Nationalversammlung am 17. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 328, 1645 f.

genommen hatte und das ganze Material über die Religionsgesellschaften im Ausschuß selbst erarbeitet worden ist."[75]

Dieser Zufriedenheit folgte Quarck (MSPD) mit Unterstützung von Fraktionskollegen nicht. In den Körperschaftsrechten sah er nichts anderes als den Willen der bürgerlichen Parteien die bisherige Stellung der Kirche zu erhalten. Wenn aber schon Körperschaftsrechte, dann müssten alle einen schrankenlosen Zugang zu ihnen haben. Er verwies auf die kleinen Gemeinden in der Urkirche und die aktuelle Zeit der Umbrüche und neuen Ideen.[76] Naumann (DDP) schwebte eine neue evangelische Kirche mit innerer Freiheit vor, die nicht privilegiert, sondern gleichrangig neben den anderen Gleichberechtigten stünde. Mit Mühe konnte sich der linksliberale evangelische Theologe mit der mit dem Makel großer Staatsnähe versehenen KdöR für die Kirchen anfreunden, um durch Kirchensteuern ihre finanzielle Grundlage und Unabhängigkeit von Einzelinteressen zu sichern, deren inhaltliche Ausgestaltung aber auch nach den Beratungen in der Nationalversammlung ansonsten noch völlig diffus blieb.[77] Sie mochte er aber aus praktischen Gründen auch nicht voraussetzungslos verleihen. Als auf Dauer unerträglich sah er die staatliche Bezahlung von leitenden Kirchenfunktionären. Wie sein Kollege Kahl verlangte er unter mehrfacher allseitiger Zustimmung in der Versammlung eine schikanefreie Großzügigkeit in der Verwaltungspraxis für Methodisten, Altlutheraner, Baptisten und andere:

„Die Zeit, wo kleine Religionsgesellschaften amtlich mißachtet wurden, ist jetzt grundsätzlich vorbei [...] Es haben aufzuhören diese Kirchhofsquerelen, wo herumgebettelt werden mußte, ob irgendein freigemeindlicher Geistlicher einen seiner Brüder oder eine seiner Schwestern bestatten durfte oder nicht. [...] Es muß auch aufhören, daß die aus der Kirche ausgetretenen Mitglieder der kleinen Gemeinden gezwungen werden, ihre Steuern für eine Kirche weiterzuzahlen aus der sie ausgetreten sind. Also freie Behandlung dieses ganzen Problems."[78]

Euphorisch meinte der Linksliberale: „Für viele evangelische Christen ist der Tag, an dem dieser Art. 134 [= 137 WRV zur Rechtsstellung der Kirchen, L. W.] beschlossen wird, einer der Freudentage ihres Daseins."[79] Als DNVP-Vertreter konnte der evangelische Pfarrer Karl Veidt (1879–1946) dieser Freude nichts abgewinnen, sondern trauerte in langen Ausführungen dem obsolet gewordenen evangelischen landesherrlichen Kirchenregiment nach, um sich noch in einem Allgemeinplatz der Mehrheit für die neue Gleichstellung der Freikirchen anzuschließen.[80] Auf der linken Seite des Parlaments war man restlos frustriert. Bissig kommentierte der religionslose Schriftsteller Fritz Kunert (USPD, 1850–1931) die gefundenen Regelungen:

---

[75] 59. Sitzung der Nationalversammlung am 17. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 328, 1643.
[76] Ebd., 1649 f.
[77] Ebd., 1653.
[78] Ebd., 1654.
[79] Ebd., 1651.
[80] Ebd., 1657 f.

„Diese sind so, daß der reaktionäre Pferdefuß überall grotesk herausschaut."[81] Die MSPD-Fraktion war gespalten. Quarck übte Kritik, während sein Fraktionskollege Meerfeld mit Naumann einen gemeinsamen Antrag mit mehrheitsfähigen Formulierungen für die Körperschaftsrechte der Kirchen in der Verfassung stellte und dafür die Unterstützung des Zentrumspolitikers Mausbach fand.[82] Kahl (DVP), liberales Mitglied des Generalsynodalvorstandes der „Evangelischen Kirche der älteren preußischen Provinzen" (ab 1922 „Evangelische Kirche der altpreußische Union"), sah Widerstände voraus und verlangte von den Ländern eine großzügige Verleihung der Körperschaftsrechte:

> „So halte ich für ganz selbstverständlich, daß die großen freikirchlichen Gemeinschaften hier unbedingt berücksichtigt werden müssen. Ich gedenke zum Beispiel der evangelischen Gemeinschaften Deutschlands, die in Verbindung mit den Methodistengemeinden stehen. Die Einzelgemeinden sind klein; aber die Gemeinschaften haben eine erhebliche Zahl von Mitgliedern, an 150 000. Sie bestehen außerdem seit 50 Jahren. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die in ihnen lebendigen religiösen Kräfte so stark sind, daß sie in der Tat die Gewähr der Dauer bieten. Ich nehme also an, daß kein Einzelstaat Bedenken tragen wird, solchen freireligiösen Gemeinschaften, die bisher außerhalb des Landeskirchentums stehen, im Gebrauche dieser Vorschrift die öffentliche Korporationseigenschaft zu bewilligen. Ich denke auch an die Altkatholiken."[83]

Die Entscheidungsfindung für einige Verfassungsbestimmungen blieb für eine Regierungskoalition eigenartig offen. In welchen Konstellationen die Parteien der „Weimarer Koalition" Unterstützung für ihre separaten Anträge fanden, ließ auf nicht überwundene Differenzen schließen. Bezüglich des Aufsichtsrechts des Staats und für Kompetenzen der Länder fand sich eine Gemeinschaft aus der rechtskonservativen DVP, der monarchisch-konservativen DNVP und dem katholischen Zentrum.[84] Für die Formulierung der Verfassungsartikel zur Religionsfreiheit und zum Staatskirchenrecht stellten MSPD und DDP im Verfassungsausschuss gemeinsame mehrheitsfähige Anträge ohne den Koalitionspartner Zentrum.[85] Sie gaben die Tendenz für die Schlussberatung im Plenum vor. In der letzten, dritten Lesung des Verfassungsentwurfs im Plenum der Nationalversammlung am 31. Juli 1919 ergriff die DVP-Fraktion die Initiative für zwei ergänzende Formulierungen, die sich teilweise mit einem Zentrumsantrag deckten und sich durch Beschluss der Mehrheit wörtlich in der Endfassung der Reichsverfassung wiederfinden: Die Verleihung der Rechte einer Körperschaft öffentlichen Rechts sollte nur auf Grund eines Antrags der Religionsgemeinschaft geschehen, um einen

---

81 Ebd., 1659.
82 Mausbach legt die Differenzen in seiner Rede genüsslich offen, ebd., 1661.
83 Ebd., 1648.
84 Adalbert Düringer (1855–1924), 19. Sitzung des Verfassungsausschusses am 1. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 193.
85 20. Sitzung des Verfassungsausschusses am 2. April 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 391, 199, 21. Sitzung des Verfassungsausschusses am 3. April 1919, ebd., 207 f.

Automatismus zu vermeiden und das Selbstbestimmungsrecht zu achten. Die Gewähr des dauerhaften Bestandes durch die Mitgliederzahl als Voraussetzung wurde um die Verfassung der Gemeinschaft ergänzt. Neu wurde auf Intervention der evangelischen Landeskirchenleitungen mit nachdrücklicher Unterstützung der DVP der Zusammenschluss von Körperschaften zu einer neuen Körperschaft öffentlichen Rechts aufgenommen, um einen reichsweiten Zusammenschluss der Landeskirchen mit einer eigenen Verfassung zu fördern.[86] Weitergehende Forderungen der DVP bei der Ablösung von Staatsleistungen zugunsten der Kirchen stießen auf Ablehnung der Parlamentsmehrheit. Auf Antrag der Zentrumsfraktion wurde noch das Kirchensteuerrecht präzisiert und logisch eingeschränkt auf die KdöR, dessen konkrete Ausgestaltung wurde dem Landesrecht übertragen.[87]

Insgesamt hatten die Linksliberalen der DDP ihre Schlüsselposition geschickt genutzt.[88] Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wurde gelockert, der Staat behielt aber ein freundliches Verhältnis zu den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Dem katholischen Zentrum gelang es, die Schulfrage in seinem Sinne zu entschärfen.[89]. Die MSPD gab nach und schloss sich den liberalen Verfassungsgedanken an.[90]

2.5 Die Schlussabstimmung

Kaum mehr als ein halbes Jahr nach der ersten Zusammenkunft der Nationalversammlung in Weimar fand die erfolgreiche Schlussabstimmung über die Reichsverfassung statt. Der Grundrechtsteil der Verfassung war stark ausgedehnt worden und als „Zweiter Hauptteil" in fünf Abschnitte gegliedert worden. Dem dritten Abschnitt „Religion und Religionsgesellschaften" liegt ein Kompromiss einer großen Vielfalt von Ideen zugrunde, der unentschieden war und offen blieb für die künftige Weiterentwicklung.[91] Trotz der großen Mehrheit für die Verfassung am 31. Juli 1919 gab es nur bei den Linksliberalen der DDP vorbehaltlose Akzeptanz ihres Inhalts.[92] Während der Altkatholik Geck (MSPD) bei der namentlichen Schlussabstimmung wegen Krankheit fehlte, stimmte der Baptist Bartschat mit seiner DDP-Fraktion „Ja".[93] Teile von MSPD und Zentrum blieben skeptisch.[94] Bei der Abstimmung fehlten 67 Abgeordnete der „Weimarer Koalition".[95] In

---

[86] Kahl, 59. Sitzung der Nationalversammlung am 17. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 328, 1648.
[87] 71. Sitzung der Nationalversammlung am 31. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 329, 2159 f.
[88] *Bollmeyer* 2007, 366.
[89] *Kolb* 2009, 20.
[90] *Jung* 2002, 118. *Kolb* 2009, 21.
[91] *Kolb* 2009, 20.
[92] *Bollmeyer* 2007, 367.
[93] Liste über die Abstimmung in der 71. Sitzung am 31. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 329, 2197.
[94] *Bollmeyer* 2007, 367.
[95] *Bollmeyer* 2007, 373.

der Zentrumsfraktion stimmten die drei katholischen Theologie- und Kirchenrechtsprofessoren und zwei Pfarrer für die neue Verfassung. Die Distanz evangelischer Kirchenfunktionäre dokumentierte sich bei der Abstimmung. Von den sechs evangelischen Geistlichen fehlten zwei, die übrigen vier stimmten mit „nein". Die liberale Verfassung war gegen fundamentale Änderungen nicht geschützt. Auch jedes Grundrecht wie die Religionsfreiheit und das Staatskirchenrecht konnte aufgehoben werden. Am 14. August 1919 trat die Weimarer Reichsverfassung in Kraft.

2.6 Das Ergebnis in der Weimarer Reichsverfassung

Die Nationalversammlung übernahm teilweise wörtlich die Bestimmungen aus der „Paulskirchenverfassung" aus dem Jahr 1849. Im „Verfassungs- und Kulturkompromiss" wurde die sogenannte „hinkende Trennung von Kirche und Staat"[96] oder „gelockerte Verbindung von Staat und Kirche"[97] gefunden, die noch heute durch die Übernahme des Grundgesetzes in Kraft ist.

Die „Verfassungsurkunde für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union" vom 29. September 1922 verdeutlicht beispielhaft in Artikel 1: „Die Kirchengewalt steht ausschließlich der Kirche zu. Die Kirche ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes" und beschreibt in Artikel 2: „Die Kirche, ihre Provinzial- und Kreissynodalverbände, ihre Gemeinden und Gemeindeverbände sind Körperschaften des öffentlichen Rechtes".[98]

Das Religionsrecht für die Religionsgemeinschaften ergänzte sich in der Verfassung durch die individuellen Grundrechte:

1. Das Neutralitätsgebot des Staates und das Verbot der Staatskirche: Der Staat steht neutral gegenüber allen religiösen und weltanschaulichen Äußerungen. Eine institutionelle Verbindung zwischen Staat und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ist unzulässig, eine Zusammenarbeit und der Abschluss von Kirchenverträgen zwischen dem Staat und den Kirchen sind möglich.
2. Die religiöse und weltanschauliche Vereinigungsfreiheit umfasst das Recht, sich frei aus gemeinsamer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung zu einer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft mit Rechtsfähigkeit zusammenzuschließen. Eine vollständige Gleichstellung von Weltanschauungsvereinigungen mit dem besonderen verfassungs- und strafrechtlichen Schutz der Religionsgemeinschaften war nicht beabsichtigt.[99]
3. Die individuelle Religionsfreiheit wird in zwei Kategorien geordnet: Die sogenannte „positive Religionsfreiheit" umfasst den Schutz der persön-

---

96 Ulrich Stutz (1868–1938), Prof. für Staatskirchenrecht.
97 Ulrich Scheuner (1903–1981), Prof. für Staatsrecht.
98 PrGS. 1924, 226. Eine juristische Sicht über die Evangelische Kirche der altpreußischen Union bzw. der nachfolgenden Evangelischen Kirche der Union (EKU, jetzt UEK) bietet: *Volkmar Kruk*, Kirchliche Verfassungsgebung in der Weimarer Zeit, Diss. Univ. Bonn 1998.
99 *Anschütz* 1933, 650.

lichen Glaubensüberzeugung oder Weltanschauung einschließlich der Möglichkeit sich öffentlich und offen über sie zu äußern, sie durch Feiern zu bekunden und leben zu können und für sie zu werben ohne Nachteile befürchten zu müssen. Dazu gehört auch das Erziehungs- und Schulrecht für die Kinder. Die individuelle „positive Religionsfreiheit" leitet sich nicht nur aus den speziellen Bestimmungen der Verfassung zur Glaubensfreiheit ab, sondern auch aus den übrigen Grundrechten. Die „negative Religionsfreiheit" soll kirchliche und staatliche Machtansprüche gegenüber einem Einzelnen abwehren und will vom Anpassungsdruck bezüglich der eigenen Überzeugung befreien und vor Zwang zu öffentlichen Äußerungen schützen. Mit ihr wird die Wahlfreiheit zwischen den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen garantiert und erlaubt deshalb konsequenterweise den sanktionsfreien Austritt aus der bisherigen Gemeinschaft bzw. den Wechsel in eine andere einschließlich der Abmeldung vom Religionsunterricht in der Schule.

4. Schulen, Religionsunterricht und Universitätsfakultäten: Der konfessionsgebundene Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist als ordentliches Lehrfach garantiert, der grundsätzlich von den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft besucht werden muss. Es besteht andererseits das Recht der Abmeldung. Der Inhalt des Religionsunterrichts wird in Kooperation zwischen Staat und Kirche festgelegt. Zwar wurde die geistliche Schulaufsicht durch eine staatliche Fachaufsicht ersetzt und die Gemeinschaftsschule zur Regelschule erklärt, es konnten aber wieterhin Bekenntnisschulen errichtet werden. Die Ausnahme blieb in der Weimarer Republik die Regel. Die Schulen blieben weitestgehend Bekenntnisschulen: 55 % waren evangelisch und fast 20 % katholisch. Der Fortbestand der theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten wurde garantiert, wobei es aber zu einer Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit durch den Vorbehalt kirchlicher Zustimmung bei der Besetzung der Lehrstühle durch entsprechende Staatskirchenverträge kam.
5. Das Staatskirchensystem bevorzugte Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften (de facto aber tendenziell einige von ihnen) gegenüber anderen gesellschaftlichen Organisationen. Vor dem Inkrafttreten der Weimarer Reichsverfassung als Korporationen anerkannte Religionsgemeinschaften (sogenannte „Altkorporierte") behielten ihre Rechte. Neuen Religionsgemeinschaften konnten die Rechte einer KdöR von den Ländern verliehen werden. Mit ihnen war verbunden: Mitgestaltung im Rahmen der Verfassung (Abschluss von Kirchenverträgen, Eheschließung, Bildung und Erziehung, Militär- und Anstaltsseelsorge in Kooperation mit dem Staat), das Besteuerungsrecht über die staatlichen Finanzämter, ein Selbstverwaltungsrecht mit Gesetzgebung und Personalautonomie mit Dienstherrenfähigkeit (eingeschränkt durch die „politische Klausel" als politischen Vorbehalt des Staats aus grundsätzlichen Gründen), das Pachorialrecht (Zugehörigkeit zur Wohnsitzgemeinde), die Insolvenz-

unfähigkeit, eine Vermögens- und Eigentumsgarantie (Kirchengut) und ein eingeschränktes Staatsaufsichtsrecht im Rahmen der Gesetze. Dazu kam ein „Privilegienbündel" von Einzelrechten wie z. B. Befreiung von amtlichen Gebühren, Steuerbegünstigung, Begünstigung im Datenschutz, Freistellung von staatlichen Kontrollen, Schutz durch Straf- und Ordnungswidrigkeitenrecht, das Recht zu Beurkundungen, Bestattungen und zum Betrieb von Friedhöfen. Die „Körperschaft des öffentlichen Rechts" für die Religionsgemeinschaften war damit Gegengewicht zur Aufhebung des bisherigen Staatskirchenrechts geworden. Es blieb der einzelnen KdöR überlassen, in welchem Umfang sie von diesen Rechten Gebrauch machen wollte. „Die Tragfähigkeit dieses Ausgleiches hing freilich auch von der Bereitschaft des Staates ab, sich als weltanschaulich und religiös neutraler Sachwalter des Gemeinwohls zu verstehen."[100]

2.7 Ein Fazit

Das Staatskirchenrecht der Weimarer Verfassung war ein tiefer Einschnitt in der Kirchengeschichte Deutschlands. Der Staat hielt eine wohlwollende Äquidistanz zu allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.[101] Dieses Recht zwischen Staat, Religionen, Weltanschauungen und Kirchen der Nationalversammlung blieb so tragfähig, dass es das ganze 20. Jahrhundert in Deutschland prägte.[102] Es enthielt zugleich einen so hohen Anteil der Kontinuität tradierter Verhältnisse, dass sich die aufgeregten Verteidiger des Glaubens nach der Sturm-und-Drang-Phase der Novemberrevolution beruhigen konnten. Im „Kirchlichen Jahrbuch" 1920 stellte der Referent im Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin, Johannes Schneider (1857–1930), fest:

> „Der Sturm, der über unser Vaterland hinwegfegte, der das Deutsche Reich zusammenbrach und seine starke Macht zur vollen Ohnmacht verwandelte, hat dem Bestande der Kirche nicht sonderlich viel tun dürfen."[103]

Das kirchliche Leben hatte sich spürbar belebt. Die Kirchenaustrittsbewegung erreichte bei weitem nicht das befürchtete Ausmaß.[104]

> „Aufs Ganze gesehen, blieb der Staat 1918–1933 in weiterem Umfange auf der bisherigen Linie staatskirchenrechtlicher Aufsicht und Nähe im Verhältnis zu den Kirchen, als dem Wortlaut und der Tendenz der Verfassung entsprochen hätte."[105]

---

[100] *Link* 1985, 463.
[101] *Campenhausen* 2006, 32.
[102] *Werner Frotscher / Bodo Pieroth*, Verfassungsgeschichte, München, ⁹2010, 257.
[103] Zitiert nach *Siegfried Hermle / Jörg Thierfelder* (Hg.), Herausgefordert. Dokumente zur Geschichte der Evangelischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus, Stuttgart 2008, 4.
[104] *Link* 1985, 465.
[105] *Campenhausen* 2006, 34.

Die neuen Regeln zwischen Staat und Kirche waren „in jeder Hinsicht ein Gewinn".[106] Dennoch war die Mehrheit der Protestanten in Deutschland unzufrieden.

> „Wenn der Vizepräsident des Evangelischen Oberkirchenrats und Berliner Theologieprofessor Julius Kaftan (1848–1926) auf dem Stuttgarter Kirchentag 1921 feststellte, die Weimarer Republik sei ein religionsloser Staat, traf er das Lebensgefühl der Mehrheit der deutschen Protestanten."[107]

Die Neutralität des Staates gegenüber den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften wurde nicht konsequent eingehalten. Es begann eine Epoche der Kirchenverträge mit den Ländern,[108] die bis in das 21. Jahrhundert andauert. Insbesondere der Abschluss von Konkordaten mit der römisch-katholischen Kirche und von Kirchenverträgen mit den evangelischen Landeskirchenleitungen stellte eine Bevorzugung der großen sogenannten „Volkskirchen" als „vertragsgesicherte autonome Trennungskirchen" gegenüber anderen kleineren Denominationen dar.[109] Für die evangelischen Landeskirchen dokumentierten die Staatskirchenverträge ein neues Selbstverständnis und ein Verhältnis zum Staat, in dem sie als gesellschaftlich relevante Macht anerkannt wurden.[110] Es wurden neue Kirchenverfassungen erstellt, die zwar eine innere Demokratisierung enthielten, aber auch ein ausgeprägtes Beharrungsvermögen der alten Verhältnisse. Als Dachorganisation der evangelischen Landeskirchen ohne eigene Kircheneigenschaft entstand 1922 in Wittenberg der „Deutsche Evangelische Kirchenbund", der Zweckverband ohne eigene Kirchenqualität blieb.[111]

Als Gewinner konnten sich auch die evangelischen Freikirchen betrachten, die ihre verfassungsrechtliche Gleichstellung erreichten.[112] In der Verwaltungspraxis der Länder erwies sich das neue Körperschaftsrecht erst einmal als schwierig. Hier gab es seitens der Freikirchen Enttäuschungen. In Preußen versuchten die Staatsregierung der „Weimarer Koalition" und die evangelische Landeskirche unter dem Einfluss von Otto Dibelius eine restriktive Handhabung bei der Verleihung der Körperschaftsrechte. Mit diesem Vorgehen scheiterten sie an der unabhängigen Rechtsprechung des Preußischen Oberverwaltungsgerichts.[113] Jedoch konnten diese Ungereimtheiten nicht den langfristigen Erfolg des Weimarer Staatskirchenrechts verstellen.

---

[106] *Jung* 2002, 118.
[107] *Jochen-Christoph Kaiser*, Der Protestantismus von 1918 bis 1989, in: Hubert Wolf (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3, Darmstadt 2007, 197.
[108] Braunschweig 1923, Bayern 1924, Pfalz 1925, Thüringen 1929, Preußen 1931, Baden 1932.
[109] *Campenhausen* 2006, 33.
[110] PrGS. 1924, 226.
[111] *Link* 1985, 466.
[112] *Voigt* 2004, 148.
[113] Ebd., 150.

3. Wirkungsgeschichte

3.1 Der Zweite Weltkrieg und die Besatzungszeit

Bald nach dem Ende der Souveränität Deutschlands und der Machtübernahme durch die vier alliierten Siegermächte Großbritannien, USA, Frankreich und Sowjetunion setzte der politische Wiederaufbau ein vor dem Hintergrund des Ost-West-Konflikts entlang der Grenze zwischen der sowjetischen und den westlichen Besatzungszonen und in Berlin. Durch separate Währungsreformen und neue Währungen für die Westzonen und die sowjetische Besatzungszone war die Bildung zweier Staaten auf den Resten des Deutschen Reiches nach den Gebietsabtretungen weit fortgeschritten. Aber bezüglich des Umgangs mit den eigenartig verfassten Kirchen hatten die vier alliierten Siegermächte keine konkreten Vorstellungen. Das, was sie vorfanden, war ihnen allen fremd. Deutlich wurde ihnen nur, dass die Kirchen die einzigen intakten deutschen Großorganisationen nach dem Zusammenbruch der Hitler-Diktatur waren, die relevant für den staatlichen und gesellschaftlichen Neuaufbau Deutschlands schienen und moralisches Ansehen genossen.[114] Entscheidend dafür war für die evangelischen Landeskirchen das „Stuttgarter Schuldbekenntnis" im Oktober 1945.

3.2 Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland

Am 1. Juli 1948 nahmen die elf Ministerpräsidenten der westdeutschen Länder von den Militärgouverneuren die Entscheidungen der Londoner Sechsmächtekonferenz[115] als „Frankfurter Dokumente" entgegen. Bis zum 1. September 1948 sollte eine verfassungsgebende Versammlung zusammentreten, die die Ziele Föderalismus, Demokratie und Garantien individueller Rechte und Freiheiten unter Aufsicht der Westalliierten berücksichtigen sollte. Zur Vorbereitung beriet vom 10. bis 23. August 1948 der „Herrenchiemseer Verfassungskonvent" als Ausschuss von sachverständigen deutschen Juristen und Politikern aus den Ländern. Sein Ergebnis war ein Verfassungsentwurf als leitende Diskussionsgrundlage für den ab 1. September 1948 tagenden verfassungsgebenden „Parlamentarischen Rat" in Bonn. Einige Artikel des Herrenchiemseer Entwurfs wurden sogar wörtlich in das spätere Grundgesetz aufgenommen.[116] Der Verfassungsentwurf sah nur das Grundrecht auf Religions- und Glaubensfreiheit vor, ein konkretes Staatskirchenrecht fehlte noch. Ansonsten wirkte Herrenchiemsee bereits „als Transmissionsriemen von Weimar nach Bonn".[117]

---

[114] *Peter Maser*, Die Kirchen in der DDR, Bonn 2000, 10 f.

[115] Teilnehmer waren die Westalliierten Frankreich, Großbritannien und USA sowie die westlichen Nachbarn Belgien, Niederlande und Luxemburg.

[116] *Michael F. Feldkamp*, Der Parlamentarische Rat 1948–1949. Die Entstehung des Grundgesetzes, Göttingen 1998 (nachfolgend: Feldkamp 1998), 18 f.

[117] *Angelika Bauer-Kirsch*, Der Verfassungskonvent von Herrenchiemsee – Wegbereiter des Parlamentarischen Rates, Diss. Univ. Bonn 2005 (nachfolgend: Bauer-Kirsch 2005), 262.

Der Parlamentarische Rat setzte sich aus Abgeordneten der westdeutschen Länder zusammen, die von den Landtagen gewählt worden waren. Zu den 65 Stimmberechtigten kamen noch fünf mitberatende, aber nicht stimmberechtigte Abgeordnete aus West-Berlin.[118] Sieben vorzeitig Ausgeschiedene wurden durch Nachrücker ersetzt. Von den insgesamt 77 Mitgliedern des Verfassungsgebers, die dauernd oder zeitweilig dem Gremium angehörten, waren vier, die bereits dem Herrenchiemseer Verfassungskonvent angehört hatten. Zu ihnen gehörte der ehemalige Reichstagspräsident Paul Löbe (1875–1967). Im Unterschied zur Weimarer Nationalversammlung befand sich unter den Abgeordneten kein Kirchenfunktionär und kein Theologieprofessor. Ähnlich wie in der Weimarer Nationalversammlung waren die Mehrheit der SPD- und alle KPD-Abgeordneten konfessionslos. Die liberale Fraktion hatte fast ausschließlich evangelische Abgeordnete. Der Fraktion der überkonfessionell-christlichen CDU und CSU gehörten 19 Katholiken, zehn Evangelische aus den Landeskirchen, ein Methodist und ein Konfessionsloser an, wodurch die Enge des alten katholischen Zentrums in der Weimarer Republik überwunden wurde. Im Unterschied zur Weimarer Nationalversammlung verfügten die Freikirchen mit dem Methodisten Theophil Kaufmann (CDU, 1888–1961) über ein Mitglied des Verfassungsgebers mit beträchtlichem Einfluss. Kaufmann stammte aus einem Pastorenhaus und hatte die Laienpredigerlizenz der Bischöflichen Methodistenkirche in Freudenstadt im Schwarzwald. Nach seinem Studium der Philosophie, Theologie und Geschichte in Deutschland und den USA war er vielseitig beruflich tätig gewesen. In der Weimarer Republik gehörte er dem Reichsparteiausschuss der linksliberalen DDP an und war Abgeordneter in Bremen und Hamburg. Nach 1945 war er für die badische CDU an führender Stelle und wurde CDU-Abgeordneter für Württemberg-Baden. Im Parlamentarischen Rat verstand sich Kaufmann als erfolgreicher Moderator. Kaufmann wirkte in allen Gremien mit, die entscheidende Weichen für die Verfassung stellten und bemühte sich, mit Unterstützung des Präsidenten Konrad Adenauer (CDU, 1876–1967), um Kompromisse mit SPD und FDP.[119]

Die Abgeordneten des Parlamentarischen Rats sahen sich in der Tradition der Weimarer Reichsverfassung von 1919 als Brückenbauer in eine neue Zeit, um ein demokratisches Deutschland aufzubauen.[120]

Auch bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche glichen die Gegensätze im Parlamentarischen Rat jenen in der Weimarer Nationalversammlung. Einerseits ging es um Religionsfreiheit, Erziehungs- und Schulrecht sowie das Verhältnis des Staates zur Kirche, andererseits um die Verteilung der Kompetenzen zwischen dem Bund und den Ländern. Zwischenzeitlich

---

[118] Auswertung der biografischen Daten in: http://www.parlamentarischerrat.de.

[119] Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, http://www.parlamentarischerrat.de/mitglieder_891_mitglied=53_seitentiefe=2.html#, Biographie: Erhard H. M. Lange. Abruf: 09.08.2011.

[120] *Feldkamp* 1998, 183.

war auch noch die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" von den Vereinten Nationen in Paris am 10. Dezember 1948 verkündet worden, die in ihrem Art. 18 die Religionsfreiheit ausdrücklich aufnahm. In der Abschlussphase der Verfassungsberatungen konstituierte sich der Europarat, in dessen Rahmen die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) bald bindendes innerstaatliches Recht werden sollte.[121] Die SPD wollte eigentlich gar keine klassische Verfassung, sondern nur ein Organisationsstatut, um die Teilung Deutschland nicht zu verfestigen. Während CDU/CSU, Deutsche Zentrumspartei und Deutsche Partei (DP) den Grundrechtekatalog um ein Elternrecht und die Rechte der Kirchen erweitern wollten, kam für die SPD genau dies nicht in Betracht. Die beiden großen Kirchen gewannen über diese drei bürgerlichen Parteien erheblichen Einfluss auf die Verfassungsdebatte.[122] Für die katholischen Interessen war u. a. der Abgeordnete Adolf Süsterhenn (CDU) im Verfassungsgeber ein effektiver Transmissionsriemen. Besitzstand wahrenden Einfluss nahm auch Otto Dibelius als Präsident des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin.[123]

> „Seine Auffassung, daß die Kirche, selbst frei von ideologischen Bindungen, der Gesellschaft gegenüber ein Wächteramt wahrzunehmen habe, entsprach weitgehend dem Selbstverständnis der evangelischen Kirche in den ersten Jahrzehnten nach 1945."[124]

Schließlich fand man den Kompromiss in der Aufnahme der Religions-, Erziehungs- und Schulfreiheit als Grundrechte in das Grundgesetz: Art. 3 (Diskriminierungsverbot), Art. 4 (Grundrecht auf Religionsfreiheit) und Art. 7 (Religionsunterricht und Schulen). Die „Bremer Klausel" in Art. 141 GG wurde als Teil eines Kompromisspakets eingefügt.[125] Mit ihr konnten jene Länder wie Bremen, die vor dem 1. Januar 1949 keinen konfessionsgebundenen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in öffentlichen Schulen kannten, auf seine Einführung verzichten. Die WRV-Artikel wurden ein tragfähiger Kompromiss, den diesmal u. a. der FDP-Abgeordnete Theodor Heuss (1884–1963) vorschlug. Damit war der Wille verbunden, das durch die nationalsozialistische Herrschaft gestörte Verhältnis von Kirche und Staat wiederherzustellen. Das Recht der Körperschaften öffentlichen Rechts von 1919 wurde im hinteren Teil der Verfassung aufgenommen. Die Länder erhielten mit ihrer umfassenden Kulturhoheit auch das Recht, die Belange zwischen Staat und Kirche auszugestalten. Neben Art. 123 (Fortgeltung des Reichskonkordats) war es besonders Art. 140 (institutionelle Grundlage der religiösen Vereinigungsfreiheit) mit seinem Rückgriff: „Die Bestimmungen der Artikel 136, 137, 139 und 141 der deutschen Verfas-

---

[121] Art. 9 Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Rechtsprechung durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Strasbourg (Frankreich). Gilt unmittelbar durch Art. 25 GG.
[122] *Feldkamp* 1998, 114 f.
[123] *Nicolaisen* 1981, 731.
[124] Ebd.
[125] *Feldkamp* 1998, 67, 117.

sung vom 19. August 1919 sind Bestandteil dieses Grundgesetzes."[126] Die Aufnahme von Art. 136 WRV war sogar erst gegen Ende der parlamentarischen Beratungen erfolgt. Diese erneute In-Kraft-Setzung der WRV-Artikel durch das Grundgesetz geschah aber nun in einem veränderten Kontext im Vergleich zu 1919.[127]

Am 8. Mai 1949 fand die Schlussabstimmung über das Grundgesetz statt. Er wurde mit 53 gegen zwölf Stimmen angenommen. Gegen den Verfassungsentwurf stimmten Abgeordnete der bayerischen CSU, der Deutschen Zentrumspartei, der DP und der KPD. Außer dem Bayerischen Landtag stimmten alle Bundesländer dem Verfassungsentwurf zu. Mit der feierlichen Unterzeichnung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland am 23. Mai 1949 wurde die Verfassungsgebung für den neuen westdeutschen Staat abgeschlossen.

In der Staatspraxis schlossen die neu formierten Bundesländer ähnlich wie ab 1919 mit den evangelischen Kirchen Staatskirchenverträge und mit der römisch-katholischen Kirche Konkordate ab. Für die Verleihung der Rechte einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft wurden die Voraussetzungen durch den Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 12. März 1954[128] zwischen den Bundesländern abgestimmt und präzisiert: Die Gewähr der Dauer wird an die Bedingungen „Verfassung" und „Zahl der Mitglieder" geknüpft. Unter „Verfassung" im Sinne von Art. 137 Abs. 5 WRV versteht man den Gesamtzustand einer Religionsgemeinschaft (Organisation mindestens auf dem Niveau der Satzung eines e. V., eine gewisse Intensität religiösen Lebens wie z. B. regelmäßige Mitgliederzusammenkünfte, ausreichende Finanzausstattung durch Einkünfte und Vermögen, ein Zeitraum des bisherigen Bestehens von mindestens 30 Jahren und eine gewisse Bedeutung im öffentlichen Leben). Als „Zahl der Mitglieder" wird ein Mindestbestand von einem Promille der Bevölkerung des jeweiligen Bundeslandes für die Verleihung erwartet.[129] Eine kleinere Mitgliederzahl kann als ausreichend akzeptiert werden. Dasjenige Land nimmt die Erstverleihung der Körperschaftsrechte vor, in dem die Religionsgemeinschaft ihren Sitz hat. Erst dann folgen die übrigen Länder. Das Verleihungsverfahren ist in den Bundesländern unterschiedlich geregelt und reicht von einem einfa-

---

[126] *Axel von Campenhausen*, Das Bonner Grundgesetz. Kommentar, begründet von Hermann v. Mangoldt, fortgeführt von Friedrich Klein, Bd. 14: Art. 136 bis 146, München, ³1991 (nachfolgend: Campenhausen 1991). *Feldkamp* 1998, 67, 116, 135, 170 f.

[127] *Harry Oelke*, Kirche und Staat. Kirchengeschichtlich. Neuzeit, in: ⁴RGG, 1043.

[128] Rundschreiben Nr. IV-836/54, abgedruckt in Hermann Weber, Die Verleihung der Körperschaftsrechte an Religionsgemeinschaften. Grundsätzliche und aktuelle Probleme, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 34 (1989), 337.

[129] Antwort des Ministeriums für Kultus, Jugend und Sport vom 4. Februar 1997 auf eine Kleine Anfrage des Abgeordneten Paul-Stefan Mauz (CDU) mit konkretem Bezug zu Zeugen Jehovas, Landtag von Baden-Württemberg, 12. Wahlperiode, Drucksache 12/897 vom 14.01.1997, http://www.landtag-bw.de/wp12/drucksachen/0000/12_0897_d.pdf. Abruf: 14.09.2011.

chen Geschäft von Regierung und Verwaltung bis zu einem förmlichen Gesetz für jede einzelne Religionsgemeinschaft, das durch den Landtag beschlossen und im Gesetzblatt verkündet werden muss.

3.3 Die Verfassungen der DDR

Einen auf den ersten Blick ähnlichen verfassungsrechtlichen Weg wie die Bundesrepublik im Westen schlug die Sowjetische Besatzungszone ein.[130] Allerdings vertrat die sowjetische Besatzung von Anfang an eine strikte Trennung von Staat und Kirche mit dem Ziel einer Marginalisierung der Religion. Für den Wiederaufbau des zerstörten Landes und die Festigung der Herrschaftsverhältnisse brauchte man jedoch die Kirchen dringend.[131] Es schien geraten, die Kirchen nicht mit ungestümen Aktionen zu verstören, sondern ihnen formal die tradierte Stellung zu belassen.[132] Zu diesem Zeitpunkt hatten beide großen Kirchen, vor allem aber die evangelischen Landeskirchen, einen Anteil von rund 92 % der Bevölkerung. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften verfügten über einen hohen flächendeckenden Organisationsgrad. Die Gemeindearbeit fand durchweg in kircheneigenen Gebäuden statt. Die „Sowjetische Militäradministration in Deutschland" (SMAD) erkannte die Eigenständigkeit der Kirchen an und ließ sie ihre Arbeit vorzugsweise in der Diakonie fortsetzen. Die passende kirchliche Ausbildung für Kinderbetreuung und Krankenpflege wurde von der SMAD genehmigt.[133] Es gab kircheneigene Ausbildungseinrichtungen unabhängig von den staatlichen Universitätssektionen für Theologie.[134] Die Gründung der Evangelischen Verlagsanstalt in Berlin (Ost) im Jahr 1946, die Herausgabe von evangelischen Zeitungen und Zeitschriften einschließlich der traditionsreichen „Theologischen Literaturzeitung" ab 1947 zeugten von einem geduldeten Spielraum für die einzige Großorganisation mit relativer Autonomie gegenüber Partei und Staat.[135] Der kirchliche Grundbesitz war nicht der Bodenreform unterworfen worden. Bezüglich Dienstrecht und Finanzen waren die Kirchen autonom.[136] Die SMAD überließ den Kirchen sogar die Entnazifizierung ihrer Mitarbeiterschaft.[137] So konnte sich im Umfeld der Kirche immer wieder Opposition gegen die SED-Diktatur sammeln.[138] Schwierigkeiten gab es aber von Anfang an bezüglich der „Jungen

---

[130] Zur Geschichte der DDR im Überblick: *Hermann Weber*, Die DDR 1945–1990, (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, 20), München, [4]2006.
[131] *Kaiser* 2007, 264 f.
[132] *Gisela Helwig*, Kirchen, in: Werner Weidenfeld, Karl-Rudolf Korte (Hg.), Handwörterbuch zur deutschen Einheit, Frankfurt a. M. 1992 (nachfolgend: Helwig 1992), 426.
[133] *Rudolf Mau*, Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990), (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/3), Leipzig 2005 (nachfolgend: Mau 2005), 30.
[134] *Reinhard Henkys*, Kirchen, in: Bundesministerium für innerdeutsche Beziehungen (Hg.), DDR-Handbuch, Bd. 2, Köln, [3]1985 (nachfolgend: Henkys 1985), 715.
[135] *Mau* 2005, 31.
[136] *Peter Maser*, Die Kirchen in der DDR, Bonn 2000 (nachfolgend: Maser 2000), 10 f.
[137] *Maser* 2000, 18.
[138] Ebd., 7.

Gemeinde", die nicht zugelassen war und deshalb misstrauisch beobachtet wurde.[139] Fast parallel zum Staatswerdungsprozess im Westen Deutschlands fand 1949 die Konstitutionalisierung der Sowjetischen Besatzungszone statt.[140] Unterschiedliche Erziehungskonzepte zwischen der Ost-CDU, die das Elternrecht hervorhob, und der SED, die dem Staat den Vorrang geben wollte, stießen aufeinander. Im Schulwesen setzte sich die SED durch.[141] In Fragen der Bildung und Erziehung wurden bemerkenswerte Differenzen zur Weimarer Reichsverfassung und zum Grundgesetz sichtbar. Das Recht auf gleiche Bildungschancen wurde auf die soziale und wirtschaftliche Lage der Eltern bezogen, nicht jedoch auf ihr Religionsbekenntnis.[142] Der Art. 31 erwähnte das Recht der Eltern auf religiöse Erziehung nicht.[143] Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie das Recht auf Gleichheit wurden aufgenommen. Wie sehr sich die Verfassung der DDR vom 7. Oktober 1949 bemühte, die Kirchen formal in die Diktatur sowjetischer Prägung einzubinden und den Anspruch auf Gesamtdeutschland aufrecht zu erhalten, macht die Übernahme des Staatskirchenrechts der Weimarer Reichsverfassung einschließlich der Körperschaftsrechte deutlich.[144] Nach Art. 41 Satz 3 durften die kirchlichen Einrichtungen aber „nicht für verfassungswidrige und parteipolitische Zwecke missbraucht werden". Hier war das Einfallstor, um je nach Lage für die Religionsausübung mehr oder weniger enge Grenzen zu ziehen. Vorschriften über ein Vertragskirchenrecht, die Bestandsgarantie theologischer Fakultäten sowie die Fortgeltung der Konkordate und Kirchenverträge fehlten.[145] Eine schriftliche geheime Weisung der vorherrschenden Kommunistischen Partei der Sowjetunion an die SED-Führung im Krisenjahr 1953 wurde zur Grundlage für die künftige Kirchenpolitik in der DDR. In ihr wurde aus taktischen Motiven ein relativ sicherer Status für die Kirchen festgelegt, der ihnen eine einmalige Sonderrolle im Ostblock zubilligte.[146] Neue Verträge für die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat gab es nicht. Von offenen Unterdrückungsmaßnahmen wechselte man zu versteckten Restriktionen.[147] Kirche und Religion wurden immer mehr zurückgedrängt, aktive Christen diskriminiert. Die sozialistische Jugendweihe trat in Konkurrenz zu Konfirmation und Firmung. Entgegen dem Wortlaut der Verfassung wurden die Kirchen aus dem Religionsunterricht an Schu-

[139] *Mau* 2005, 31.
[140] Grundlegend über den Entscheidungsprozess: *Heike Amos*, Die Entstehung der Verfassung in der Sowjetischen Besatzungszone, DDR 1946–1949. Darstellung und Dokumentation, Münster 2006.
[141] *Thomas Boese*, Die Entwicklung des Staatskirchenrechts in der DDR von 1945 bis 1989. Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat, Schule und Kirche, zugl. Diss. Univ. Bayreuth 1994, Baden-Baden 1994 (nachfolgend: Boese 1994), 121.
[142] Ebd., 122.
[143] Ebd.
[144] Vgl. ebd., 123–129.
[145] Ebd., 127.
[146] *Maser* 2000, 21–23.
[147] *Kaiser* 2007, 265.

len hinausgedrängt, Raum für ihre Seelsorge in der Armee und anderen staatlichen Einrichtungen wurde nicht gegeben. Das Recht auf eine exakte Erhebung der Kirchensteuer wurde dadurch ausgehebelt, dass den Kirchen der Einblick in die staatlichen Besteuerungsunterlagen verwehrt wurde. Nun mussten die Kirchen auf freiwillige Beiträge ihrer Mitglieder vertrauen.[148] So blieb die Lage der Kirchen von ständiger Unsicherheit bestimmt. Die Kirchen verloren durch die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft stark an Gewicht.

In der Verfassung vom 6. April 1968 wurde die Rechtslage weitgehend an die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit angepasst. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wurde nur noch ausdrücklich in Art. 39 erwähnt, die Selbstverwaltungsgarantie der Kirchen faktisch abgeschwächt, aber nicht aufgehoben.[149] Die revidierte Fassung vom 7. Oktober 1974 behielt in etwa den Zustand bei.[150] Das Verfassungsrecht für die Körperschaften des öffentlichen Rechts war entfallen. Faktisch blieb den Kirchen die bisherige Autonomie. Dies wirkte sich auf die Revolution und die Vereinigung der beiden deutschen Staaten in den Jahren 1989 und 1990 aus. Neben den evangelischen Landeskirchen, der römisch-katholischen Kirche und den jüdischen Gemeinden existierten in der DDR eine Vielzahl von kleinen Denominationen, die in diesem Staat nur eine Randrolle hatten. Unter ihnen waren staatlich anerkannt: die Evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der Bund Evangelisch-reformierter Gemeinden, die Herrnhuter, Bund Freier evangelischer Gemeinden, das Apostelamt Jesu Christi, die Mennoniten, die Siebenten-Tags-Adventisten, die Quäker, die Altkatholiken, die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche, die Evangelisch-Lutherische Freikirche, Reformiert-Apostolischer Gemeindebund. Nicht zugelassen war der Gemeinschaftsverband der deutschen Pfingstbewegung.[151]

3.4 „Verfassungsrecht geht, Staatskirchenrecht bleibt"

In einer Rückschau über den Zeitraum von 1849 bis zur zweiten Dekade des 21. Jahrhunderts stellte der Staatsrechtler Christian Walter (* 1966) fest:

> „Das deutsche Modell der Kooperation ist durch eine bemerkenswerte Kontinuität in der rechtlichen Ausgestaltung gekennzeichnet. Schon der Weimarer Kirchenkompromiss des Jahres 1919 vermeidet einen der französischen Entwicklung vergleichbaren Bruch mit der Vergangenheit. Seine Neuauflage im Jahr 1949 sorgt für zusätzliche Kontinuität. Unter der Geltung des Grundgesetzes lassen sich verschiedene Phasen der Interpretation und des Zugangs zu den Weimarer Bestimmungen ausmachen. Das Staatskirchen-

[148] *Helwig* 1992, 426 f.
[149] *Boese* 1994, 178.
[150] Ebd., 174 f.
[151] *Maser* 2000, 14 f. *Henkys* 1985, 720.

recht ist so gesehen ein Musterbeispiel für einen schleichenden Verfassungswandel ohne ausdrückliche Textänderung“ [152].

Eine Übersicht über die Verfassungen Deutschlands von 1849 bis 1949 belegt die Kontinuität konkret [153]: Sie gilt für die Grundrechte, die Seelsorge in staatlichen Anstalten und die Selbstverwaltung sowie die Distanzierung von einer Staatskirche. Das kreativ Neue an der Weimarer Reichsverfassung ist die Schaffung von „Körperschaften öffentlichen Rechts“. Lücken gab es beim Schutz von Sonn- und christlichen Feiertagen. 1849 überließ man ihn den Bundesstaaten. In der DDR 1949 passte er nicht zum Führungsanspruch der SED. Ähnliches gilt für die Erteilung konfessionsgebundener Religionslehre an öffentlichen Schulen.

Der Beitritt der fünf Bundesländer auf dem Gebiet der ehemaligen DDR 1990 zum Geltungsbereich des Grundgesetztes bestätigte die religionsrechtlichen Verhältnisse in Deutschland. Alle neuen Bundesländer schlossen in den Jahren 1993 und 1994 Kirchenverträge mit den Landeskirchen ab. Von 1996 bis 2003 wurden Konkordate mit dem Heiligen Stuhl für die römisch-katholische Kirche abgeschlossen. Das in den Verträgen geschaffene Regelwerk ist umfassend und wird von der strikten Einhaltung der Parität zwischen evangelischer und katholischer Kirche geprägt.[154]

3.5 „Verfassungsrecht bleibt, Staatskirchenrecht geht“? Tendenzen und Spannungsfelder

Die bei der Kreation des modernen Religionsverfassungsrechts 1849, 1919 und 1949 vorgefundene gesellschaftliche Lage hat sich grundlegend geändert. Die Dominanz der christlichen Religion und Kultur ist einem vielschichtigen Pluralismus gewichen, in dem die christlichen Großkirchen noch ein beachtliches Gewicht haben. Konnten nach 1945 die Flüchtlinge und Vertriebenen aus dem Osten Deutschlands in die bestehenden kirchlichen Strukturen eingegliedert werden, so trugen alle nun folgenden Zuwanderungsströme neue religiöse und weltanschauliche Elemente in die Religionslandschaft hinein. Der Anteil der Bundestagsabgeordneten mit christlichem Bekenntnis ist seit dem Beitritt der Bundesländer der ehemaligen DDR 1990 stark zurückgegangen. Den stärksten Rückgang gab es beim Anteil der evangelischen Abgeordneten von 37,6 % im Jahr 1990 auf 28,5 % im Jahr 2011. Zugleich ist die Zahl der religiös nicht Gebundenen und Konfessionslosen angestiegen. Im Jahr 1990 bekannten sich noch 70,4 % der Parlamentarier zu einer der beiden großen Kirchen in Deutschland, nun waren

---

[152] *Christian Walter,* Prof. für Öffentliches Recht einschließlich Europa- und Völkerrecht an der Universität Münster, Die Scheidung der Gewalten – Religion und Politik im (post)säkularen Staat, in: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), Policy. Politische Akademie, Nr. 20, Berlin, Dezember 2007, 5.

[153] Siehe Tabelle im Anhang Staatskirchen- und Religionsrecht in den Verfassungen 1849–1949.

[154] *Guido Burger* (Hg.), Staatskirchenrecht in den neuen Bundesländern – Textsammlung – Verfassungen und Staatskirchenverträge. Staatskirchenrecht in Polen, Tschechien und Ungarn, Leipzig 2000, 14.

es nur rund 59 %.[155] In allen politischen Parteien, die im Bundestag vertreten sind, hat sich eine mehr oder weniger multikulturell und -religiös zusammengesetzte Mitgliedschaft eingestellt. Parteiprogramme und andere Verlautbarungen versuchen die Lage aufzugreifen. Die Erosion der historisch gewachsenen Beziehungen der Gesellschaft zu den christlichen Kirchen stellt die bisherige Staatspraxis in Frage. Es entstand eine neue kritische Auseinandersetzung über das tradierte Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Zeitgleich verstärkten Atheisten und Agnostiker ihre öffentliche Kampagne gegen Kirchen und Christentum.[156] Es treten Spannungsfelder auf, die für Politik und Rechtsprechung zu Herausforderungen werden. Beispielhaft seien genannt:

3.5.1 Spannungsfeld:
Die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts

Besonders kontrovers wird die Verleihung der Körperschaftsrechte an die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas in Deutschland und an muslimische Verbände diskutiert.

3.5.2 Spannungsfeld: Die öffentlichen Schulen

Die öffentlichen Schulen sind Orte von Konflikten zwischen dem Erziehungsanspruch des Staates und dem Religions- und Erziehungsrecht des Individuums und einer Religionsgemeinschaft geworden. Der Zugang zum konfessionsgebundenen Religionsunterricht ist durch die Zuwanderung von Arbeitskräften, Flüchtlingen und Aussiedlern vielfältiger geworden. Neben den „klassischen" Angeboten der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Landeskirchen, unter Einschluss der evangelischen Freikirchen sowie des Judentums, wurden „orthodoxe Religionslehre", „buddhistische Religionslehre" und „alevitische Religionslehre"[157] problemfrei in das Weimarer System von Staat und Kirche eingefügt. Schwierigkeiten treten auf, wenn die Bundesländer für die Lehrplanentwicklung seitens der Religionsgemeinschaften auf eine Vielfalt von möglichen Kooperationspartnern treffen, die häufig disparate Interessen verfolgen und oft im Wettbewerb miteinander stehen. Dies ist vor allem für islamischen Religionsunterricht ein Problem. Als Lösung werden Koordinationsgremien der verschiedenen muslimischen Verbände und Gruppen als Kooperationspartner gefunden.[158]

---

[155] http://www.zenit.org/article-23636?l=german. Abruf: 14.09.2011.

[156] Exemplarisch der Bestseller von *Clinton Richard Dawkins*, Der Gotteswahn, Berlin 2007.

[157] In Nordrhein-Westfalen wird der Religionsunterricht nach den Grundsätzen der Alevitischen Gemeinde Deutschlands (AABF) in deutscher Sprache erteilt, Pressemitteilung des Ministeriums für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen vom 8. Oktober 2008, http://www.schulministerium.nrw.de/BP/Presse/Meldungen/Archiv/LP14/PM_2008/pm_08_10_2008_pdf.pdf. Abruf: 12.03.2011.

[158] Beispiel Nordrhein-Westfalen: Entwurf Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (6. Schulrechtsänderungsgesetz) der Fraktionen der CDU, SPD und Bündnis 90/Die Grünen, Landtag Nordrhein-Westfalen, 15. Wahlperiode, Drucksache 15/2209, 21.06.2011, 1: „Um unabhängig von der Ent-

Große Konflikte traten anlässlich der alternativen Einführung von bekenntnisgebundenem Religionsunterricht und Ethikunterricht als ordentliches Lehrfach in den Bundesländern auf dem Gebiet der ehemaligen DDR und in Berlin auf. Eine Berliner Besonderheit ist auch die Bedeutung der „Humanistischen Lebenskunde" als Weltanschauungsunterricht des Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD), der 1918 erstmalig angeboten wurde. Nach zwischenzeitlichen Verboten wurde dieses Fach 1984 in Westberlin neu eingeführt.[159]

Da der Vorrang der christlichen Kultur in Deutschland durch den gesellschaftlichen Wandel nicht mehr selbstverständlich akzeptiert wird, gibt es zunehmend gerichtsrelevante Konflikte zwischen Individualansprüchen und öffentlichen Schulträgern. Beispielhaft sind das Aufhängen von Kruxifixen[160] und das islamische Tragen eines Kopftuches[161] in öffentlichen Schulgebäuden. In der höchstrichterlichen europäischen und deutschen Rechtsprechung spiegeln sich die Relativierung der christlichen Glaubenskultur und die Suche nach neuen gesellschaftlich tragfähigen Lösungen wider.

3.5.3 Spannungsfeld: Beichtgeheimnis und Zeugnisverweigerungsrecht versus Strafverfolgung

Anlässlich der Neufassung des Gesetzes über das Bundeskriminalamt und die Zusammenarbeit des Bundes und der Länder in kriminalpolizeilichen Angelegenheiten (BKA-Gesetz) brach ein scharfer Konflikt zwischen der Bundesregierung und den Kirchen aus. Die Kirchen befürchteten eine Aushöhlung des Beichtgeheimnisses und intervenierten erfolgreich zugunsten seines bisherigen umfassenden Schutzes. Nach dieser Erfahrung beschloss die

---

wicklung der islamischen Organisationen zu Religionsgemeinschaften die Grundlagen für einen islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache, unter deutscher Schulaufsicht und mit in Deutschland ausgebildeten Lehrkräften schaffen zu können, wird als Übergangslösung eine gesetzliche Ermächtigungsnorm geschaffen, die es dem Ministerium für Schule und Weiterbildung erlaubt, einen solchen Unterricht allgemein einzuführen, ohne dass sämtliche im Grundgesetz und in der Verfassung für das Land Nordrhein-Westfalen geregelten Voraussetzungen erfüllt sind." Es wird die Zusammenarbeit mit einer islamischen Organisation angestrebt, „die Aufgaben wahrnimmt, die für die religiöse Identität ihrer Mitglieder wesentlich sind", ebd., 3; http://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMD15-2209.pdf?von=1&bis=0. Abruf: 14.09.2011. Gemeinsame Erklärung der Schulministerin Sylvia Löhrmann (Bündnis 90/Die Grünen) mit dem Koordinierungsrat der Muslime vom 22. Februar 2011 benennt den Koordinierungsrat als Ansprechpartner; http://www.schulministerium.nrw.de/BP/Presse/Meldungen/Pressemitteilungen/pm_22_02_11_pdf.pdf. Abruf: 12.03.2011.

159 *Andreas Fincke*, Fast jeder sechste Berliner Schüler besucht den Lebenskundeunterricht, in: EZW Materialdienst 74 (2011), Nr. 5/11, 183–185.

160 Letztgültig zugunsten des Aufhängens: „Kruzifix-Urteil" der Großen Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) vom 18. März 2011.

161 Das Kopftuchverbot in Baden-Württemberg hob das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) auf. Das BVerfG urteilte: „Der mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel kann Anlass sein, das zulässige Ausmaß religiöser Bezüge in der Schule neu zu bestimmen.

EKD-Synode im Jahr 2009 das „Seelsorgegeheimnisgesetz“[162] mit Bezug auf das Staatskirchenrecht der WRV.

3.5.4 Spannungsfeld: Die Staatsleistungen an die Kirchen

Sie waren stets hoch umstritten. Erneut ist diese Debatte wieder lautstark aufgelebt, die wesentlich von Laizisten und der Humanistischen Union betrieben wird. Diese von populärer Kirchenkritik befeuerte Diskussion stellt die Zahlungen an die Kirchen in Frage.

In der juristischen Diskussion rückte die Modifizierbarkeit des Staatskirchenrechts in den Mittelpunkt. Hier ging es um die stärkere Gewichtung des Gleichheitsgrundsatzes für Religionen, Bekenntnisse und Weltanschauungen, die nicht in einer straffen Organisation gefasst sind.

Für die EKD sah Axel von Campenhausen (* 1934) keinen grundsätzlichen Reformbedarf für das bestehende System, sieht aber Schwierigkeiten bei seiner Handhabung für die Muslime. Die bisher vorhandene Vertrautheit zwischen den dominierenden christlichen Kirchen und dem Staat sei allerdings nicht mehr gegeben, weshalb der Staat wieder mehr auf die Einhaltung der bestehenden Rechtsordnung achten müsste.[163] Für distanziertere Kritik stand beispielsweise Janbernd Oebbecke (* 1950), der im Januar 2011 eine Modifizierung des Staatskirchenrechts zugunsten des Islam verlangte. Er schlug die Einführung „theologisch kompetenter Beiräte“ aus Vertretern des Islam als Ansprechpartner ähnlich wie bei den Kirchen vor, die mit dem geltenden Religionsrecht vereinbar seien. Wenn der Islam keinen Platz darin finde, stehe das tradierte Staatskirchenrecht wegen der völkerrechtlichen Bindung an Diskriminierungsverbote zur Disposition. Eine Schwäche des Systems bestehe darin, dass es eine möglichst überörtliche Organisation einer Religionsgemeinschaft voraussetzt, damit der Staat einen einheitlichen Ansprechpartner hat. Im Falle der christlichen Kirchen sei das gegeben, im Islam nicht.[164]

3.6 Die Attraktivität des Staatskirchenrechts der WRV

Dem ehemaligen Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD (1969–2008), Axel Freiherr von Campenhausen, gelang ein Kommentar zu den Vorzügen des eigenartig verschränkten Verhältnis von Religion und Staat:

> „Das Spezifische und Besondere des deutschen Staatskirchenrechts ist darin zu sehen, daß die Beziehungen von Staat und Religionsgemeinschaften auf

---

[162] Kirchengesetz zum Schutz des Seelsorgegeheimnisses (Seelsorgegeheimnisgesetz – SeelGG) der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 28. Oktober 2009 (ABl. EKD 2009, 352).

[163] *Campenhausen* 2001, 1049.

[164] *Janbernd Oebbecke,* Prof. für Öffentliches Recht und Verwaltungslehre an der Universität Münster, Pressemitteilung der Universität Münster „Das Religionsrecht muss sich dem Islam öffnen“ vom 19. Januar 2011 über den Vortrag am 18. Januar 2011 „Der islamische Religionsunterricht und die Integration des Islam in Deutschland“, http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2011/01_2011/pm_islamischer_religionsunterricht.pdf. Abruf: 09.08.2011.

dem Boden beiderseitiger Freiheit und Unabhängigkeit solche der Kooperation sind und in der Regel auf Absprachen beruhen. [...] In dieser Regelung des schiedlich-friedlichen Ausgleichs einer vielschichtigen Interessen- und Rechtslage erscheinen Religionsfreiheit und paritätische Kirchenfreiheit als die Säulen des deutschen Staatskirchenrechts."[165]

„Der Staat verhält sich neutral, um den einzelnen Staatsbürgern nichtneutrale, bekenntnisgebundene Optionen zu eröffnen."[166]

[Diese Möglichkeit zu ignorieren] „wäre gerade nicht neutral, sondern die Identifizierung des Staates mit einer laizistischen Position".[167]

Für die Attraktivität des Weimarer Staatskirchenrechts sprechen die Anträge für die Verleihung der Körperschaftsrechte von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Im Jahr 2011 waren von den 14 Mitgliedern und Gastmitgliedern der seit 1926 bestehenden „Vereinigung Evangelischer Freikirchen e. V." (VEF) neun Körperschaften des öffentlichen Rechts.[168] Eine Liste des Bundesministeriums des Innern mit dem Stand von Januar 2005, die ausdrücklich als unvollständig bezeichnet wird, erfasst 33 Religionsgemeinschaften öffentlichen Rechts mit ihren Gemeinden. Für die Zukunft wird aber vor dem Hintergrund des fundamentalen gesellschaftlichen Wandels deutlich: Wenn das Staat-Kirche-System der Weimarer Reichsverfassung weiterhin gesellschaftlich friedenstiftend wirken soll, dann wird eine neue politische Legitimation ebenso notwendig sein wie eine Modifikation der Position des Staats im Verhältnis zu Religion und Weltanschauung.

Anhang

Quellen zur folgenden Tabelle 2:

Felix Salomon (Hg.), Die neuen Parteiprogramme mit den letzten der alten Parteien zusammengestellt, Leipzig / Berlin ²1919; eigene Zusammenstellung.

DNVP: Aufruf des Vorstandes der Deutschnationalen Volkspartei vom 27. Dezember 1918, 85-91, hier: 89–90.

DVP: Aufruf der Deutschen Volkspartei vom 18. Dezember 1918, 79–83, hier: 81.

BVP: Programm der Bayerischen Volkspartei vom Dezember 1918, 52–57, hier: 53.

Zentrum: Aufruf und Leitsätze des Reichsausschusses der Deutschen Zentrumspartei vom 30. Dezember 1918, 47–52, hier: 48 u. 50.

---

[165] *Campenhausen* 1991, 42.

[166] Ebd., 44.

[167] Ebd., 47.

[168] Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, Evangelisch-methodistische Kirche, Die Heilsarmee in Deutschland, Gemeinde Gottes, Evangelische Brüderunität-Herrnhuter Brüdergemeine, Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland, VEF, http://www.vef.de/index.php?id=20. Abruf: 19.09.2011.

DDP: Wahlaufruf der Deutschen Demokratischen Partei vom 15. Dezember 1918, 59–62, hier: 60; Programm der Deutschen Demokratischen Partei (Entwurf im Auftrag des Hauptvorstandes), 63–71, hier: 66.

MSPD: Programm der Sozialdemokratischen Partei, beschlossen auf dem Parteitage zu Erfurt 1891 („Erfurter Programm"), 1-5, hier: 4: Es galt noch 1919.

USPD: Das Aktionsprogramm der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands vom März 1919, 32-35, hier: 35: Es bekannte sich zu den Grundsätzen des „Erfurter Programms" (siehe MSPD), forderte Räterepublik und Diktatur des Proletariats.

KPD: Programm der Kommunistischen Arbeiterpartei Deutschlands („Spartakusbund") vom 14. Dezember 1918, 38–42: Fundamentalopposition, Forderung nach Räterepublik nach Vorbild der Bolschewiki in Russland.

Tabelle 2: Parteien zum Staatskirchenrecht vor der Wahl zur Deutschen Nationalversammlung 1919

Partei	Grundsatz	Recht	Finanzen	Schule, Schulaufsicht	Religionsunterricht
DNVP	Christentum zusammen mit nationalen Gedanken, Religionsfreiheit.	Schutz der Religionsgemeinschaften, Selbstverwaltungsrecht der Kirchen.	Sicherung der wohlerworbenen Rechte u. Finanzen der Kirchen.	Allgemeine Fachaufsicht.	Nationale Erziehung mit Religion, Religionsunterricht.
DVP	Religionsfreiheit	Erhalt der historischen Verbindung Staat–Kirche.		Abschaffung geistlicher Schulaufsicht, Einführung staatlicher Fachaufsicht.	Religionsunterricht
BVP	Christliche Weltsicht, Religionsfreiheit.		Gleichmäßige öffentliche Förderung.	Konfessionelle Schulen.	Religiöse Erziehung.
Zentrum („Christliche Volkspartei")	Erhalt christlicher Kultur, Kultusrecht der Länder, Religionsfreiheit, Erziehungsrecht der Eltern u. Religionsgesellschaften.	Zusammenarbeit Kirche – Staat, Bewahrung der Rechtsbeziehungen, keine Zwangsänderungen.	Förderung der Diakonie.	Erhalt der konfessionellen Volksschule.	Sicherung eines ausreichenden Religionsunterrichts.
DDP	Religionsfreiheit.	Trennung von Staat und Kirche, staatlicher Schutz für Religionsgemeinschaften.	Finanzielle Selbstständigkeit der Kirchen, Kirchensteuerrecht, Erhalt Kirchenbesitz.	Allgemeinverbindliche Gemeinschaftsgrundschule, staatliche Schulaufsicht für Privatschulen.	Konfessioneller Religionsunterricht.
MSPD	Religion Privatsache.	Kirchen u. Religinsgemeinschaften in Privatrecht.	Keine öffentlichen Finanzleistungen für Kirchen u. Religionen.	Weltliche Schule.	
USPD		Trennung von Staat und Kirche.		Weltliche sozialistische Einheitsschule.	
KPD	Keine Aussage	Keine Aussage	Keine Aussage	Keine Aussage	Keine Aussage

Tabelle 3: Kirchenfunktionäre und Theologieprofessoren in der Deutschen Nationalversammlung 1919

Name	Lebenszeit	Wahlkreis	Funktion	Partei	Abstimmg.
Evangelische Landeskirchen					
Julius Aßmann	1868-1939	8 Posen	Pfarrer	DVP	Beurlaubt
Dr. mult. Wilhelm Kahl	1849-1932	3 Berlin	Universitäts-Prof. Generalsynodalvorstand Preußen	DVP	Nein
Dr. Franz Heinrich Költzsch	1861-1927	28 Sachsen 1	Oberpfarrer, Superintendent, Oberkonsistorialrat	DNVP	Nein
Dr. h. c. Reinhard Mumm	1873-1932	18 Arnsberg	Pastor, Generalsekretär des Kirchlich-sozialen Bundes	DNVP	Nein
Richard Oertel	1860-1932	21 Koblenz-Trier	Pfarrer	DVP	Fehlt
Dr. Gottfried Traub	1869-1956	5 Potsdam	Pfarrer	DNVP	Nein
Karl Veidt	1879-1946	19 Hessen-Nassau	Pfarrer	DNVP	Nein
Römisch-katholische Kirche					
Dr. Franz Hitze	1851-1921	23 Düsseldorf	Universitäts-Prof. Christliche Gesellschaftslehre	Zentrum	Ja
Dr. mult. Ludwig Kaas	1881-1952	21 Trier-Birkenfeld	Universitäts-Prof. Kirchenrecht, Theologie	Zentrum	Ja
Dr. Carl Joseph Mausbach	1861-1931	17 Münster-Minden-Lippe	Dompropst, Päpstlicher Hausprälat, Universitäts-Prof. Sozialethik	Zentrum	Ja
Dr. Dr. Wilhelm Maxen	1867-1956	16 Hannover-Hildesheim-Lüneburg	Pastor, Domkapitular	Zentrum	Ja
Carl Ulitzka	1873-1953	10 Oppeln	Pfarrer	Zentrum	Ja

Zu Tabelle 3:
Abstimmung: Namentliche Abstimmung über den Entwurf einer Verfassung des Deutschen Reichs nach den Beschlüssen in der 3. Beratung in der 71. Sitzung der Nationalversammlung am 31. Juli 1919, in: Verhandlungen DNV, Bd. 329, 2197. Auswertung der Datenbank der deutschen Parlamentsabgeordneten, Basis: Parlamentsalmanache u. Reichstagshandbücher 1867–1938, hg. von der Bayerischen Staatsbibliothek München, http://www.reichstag-abgeordnetendatenbank.de/. Abruf: 24.03.2011.

Zur folgenden Tabelle 4:
Quelle: *Horst Hildebrandt* (Hg.), Die deutschen Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn, ^{9}1975; Verfassung des Deutschen Reiches vom 28. März 1849, Abschnitt VI: Die Grundrechte des deutschen Volkes, in: RGBl., 28.03.1849, S. 101–147; eigene Zusammenstellung.

Verfassung	Grundsatz Glaubens- u. Gewissensfreiheit	Gleichheitsgrundsatz	Keine öffentliche Bekenntnispflicht	Unbeschränkte Religionsausübung ohne Zwang u. Vereinigungsfreiheit, Seelsorge in staatlichen Anstalten u. a.	Keine Staatskirche	Selbstverwaltung der Religonsgemeinschaften	Rechtsfähigkeit, Körperschaften des öffentlichen Rechts (KdöR), Eigentumssicherung, Ablösung alter Rechtstitel	Sonn- u. Feiertagsschutz	Freiheit der Schulgründung	Religionslehre als Lehrfach in öffentlichen Schulen
„Paulskirchenverfassung" 28.03.1849	§ 144 Abs. 1	§ 146	§ 144 Abs. 2	§ 145 Abs. 1, § 147 Abs. 3	§ 147 Abs. 2	§ 147 Abs. 1			§ 154 Abs. 1	§ 153 unter geistlicher Aufsicht
„Weimarer Reichsverfassung" 11.08.1919 (WRV)	Art. 135 Satz 1	Art. 136 Satz 1 u. 2; Art. 137, Satz 11	Art. 136 Satz 3 Einschränkung für Auskünfte u. Zählungen Art. 136 Satz 4	Art. 135 Satz 2; Art. 136 Satz 5; Art. 137 Satz 2 u. 3; Art. 140; Art. 141	Art. 137 Satz 1	Art. 137 Satz 3-5	Art. 137, Satz 6, 7, 9, 10; Art. 138	Art. 139	Art. 146; Art. 147 mit Auflagen	Art. 149 Satz 1 u. 3 Ordentliches Lehrfach, in Übereinstimmung mit Religionsgemeinschaft, Staatsaufsicht
Grundgesetz 23.05.1949 (GG)	Art. 4 Abs. 1	Art. 4 Abs. 3; Art. 140 i. V. m. 136 u. 137 WRV	Art. 140 i. V. m. Art. 136 WRV	Art. 4 Abs. 2; Art. 140 i. V. m. Art. 137 u. 141 WRV	Art. 140 i. V. m. Art. 137 WRV	Art. 140 i. V. m. Art. 137 WRV	Art. 140 i. V. m. Art. 137 u. 138 WRV	Art. 140 i. V. m. Art. 139 WRV	Ähnlich wie WRV Art. 7 Abs. 4 u. 5	Wie WRV Art. 7 Abs. 3, „Bremer Klausel" Stichtag 1.1.1949 als Ausnahme Art. 141
Verfassung der DDR 07.10.1949	Art. 41 Satz 1	Ähnlich wie WRV Art. 42, Abs. 1 u. 2; Art. 43, Abs. 8	Fast wörtlich, inhaltlich identisch mit WRV Art. 42 Satz 3 u. 4	Ähnlich wie WRV Art. 41 Satz 2, wörtlich aus WRV Art. 43 Satz 2	Wörtlich WRV Art. 43 Satz 1	Fast wörtlich, inhaltlich identisch mit WRV Art. 43 Satz 3	Fast wörtlich, inhaltlich identisch mit WRV Art. 43, Satz 4-7; Art. 45, Satz 1			Religionslehre als Lehrfach in öffentlichen Schulen

Tabelle 4: Staatskirchen- und Religionsrecht in den Verfassungen 1849–1949

Der Streit um die Rechtsform der protestantischen Landeskirchen 1918/19 im Spiegel der baptistischen Zeitschriftenpresse

Jonathan Scheer

1. Einleitung

Die Novemberrevolution von 1918 hatte neben ihren politischen Folgen auch massive Auswirkungen auf die Kirche. Der zuständige Minister Adolph Hoffmann sah in der Revolution die Chance, seine kirchenpolitischen Vorstellungen zur Geltung zu bringen.

Die vorliegende Arbeit thematisiert die Folgen der Novemberrevolution auf die Kirchen im Spiegel baptistischer Veröffentlichungen. Dazu wurden die betreffenden Jahrgänge der baptistischen Zeitschriften im Hinblick auf politische Aussagen ausgewertet. Untersucht wurden insbesondere Aussagen zur Revolution und Sozialdemokratie, zur Trennung von Kirche und Staat und zum Religionsunterricht.

Diese Auswertung erfolgt unter der Fragestellung, ob die Baptisten in der Umbruchszeit von 1918/19 eindeutig Stellung bezogen haben und inwieweit sie versucht haben, ihre Vorstellungen von „Freikirche als idealer Kirchenform" durchzusetzen.

Dargestellt wird, wie diese Forderungen vertreten wurden und wie sie im Zusammenhang zu baptistischen Grundwerten stehen.

2. Im Vorfeld der Revolution

Um die Auswirkungen der Novemberrevolution richtig einschätzen zu können, muss zunächst die Situation der Kirchen vor der Revolution dargestellt werden.[1]

2.1 Die evangelische Staatskirche im Kaiserreich

Zwischen Staat und evangelischer Kirche bestand im Kaiserreich eine enge Bindung, die auf eine Jahrhunderte lange Tradition zurückblickte.[2] Seit der

---

1 Überblicksdarstellungen über den politischen Ablauf der Revolution finden sich bei *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Der Zusammenbruch der Monarchie und die Entstehung der Weimarer Republik, in: Die Weimarer Republik 1918-1933, hg. v. Karl Dietrich Bracher (Schriftenreihe 251), Bonn 1987, 17-43; *Kurt Nowak*, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Göttingen ²1988, 17–71; zur Situation der Staatskirchen vgl. *Martin Greschat*, Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918–19 (Politik und Kirche 2), Witten 1974, 33–66; zur Situation der Baptisten vgl. *Günter Balders*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, hg. v. Günter Balders, Wuppertal ²1985, 17–168.

2 Vgl. *Klaus Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt ²1986, 3.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Reformation waren die jeweiligen Landesherren per Amt Inhaber des Kirchenregiments. Das bedeutete, dass zentrale Kirchenentscheidungen nur nach Absprache mit den jeweiligen Landesherren getroffen werden konnten.[3]

Die Staatskirche stand unter dem Schutz der Regierung, die die Kirchen zu einem wesentlichen Teil mitfinanzierte.[4] Im Gegenzug dazu stand die Kirche fest an der Seite der Regierung. Mit der sonntäglichen Fürbitte leistete sie die christliche Legitimation der Regierung.[5]

Die Verbindung war so eng, dass sich die Kirche auch hinter die Kriegspolitik stellte und theologische Rechtfertigungstheorien zu liefern suchte.[6] Auch die evangelische Presse leistete ihren Beitrag: Sie veröffentlichte Kriegskorrespondenzen im Sinne der obrigkeitlichen Kriegspropaganda.[7] Die Vermischung religiöser und politischer Anliegen wird in der Evangelischen Presse besonders deutlich.[8] In Erwartung göttlicher Gerechtigkeit wurde von Seiten der Kirche fest mit dem Sieg gerechnet.[9] Noch am 02.10.1918 rief eine Mobilmachung von kirchlicher Seite jeden Bürger in die Verteidigungspflicht.[10]

2.2 Die Situation der Baptisten im Kaiserreich

Die politische Situation der Baptisten im Kaiserreich war schwierig. Vor allem von staatskirchlicher Seite wurden Staatsfeindlichkeit und Sektiererei unterstellt,[11] was zu Verfolgung, Verboten und Vertreibungen führte.[12] So suchten die Baptisten ihrerseits, seit ihrer Gründung, die eigene Staatstreue zu beweisen.[13] Dies äußerte sich in positiver Einstellung zur Monarchie, die durch Patriotismus und Kriegsteilnahme bewiesen werden sollte.[14] Insgesamt wurden über 10 000 Baptisten zum Krieg einberufen.[15]

Die vormals noch als Sekte Verunglimpften und staatlich Verfolgten rückten so zu einer anerkannten Religionsgemeinschaft auf. Als patriotische Gemeinschaft fühlte sie sich, ungeachtet seiner Demokratiefeindlichkeit, dem Staat zu Gehorsam verpflichtet.[16] Apologetische Schriften trugen genau

---

3 Vgl. ebd.
4 Vgl. ebd., 6.
5 Vgl. ebd., 4.
6 Vgl. ebd., 6.
7 Vgl. *Roland Rosenstock*, Evangelische Presse im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002, 60.
8 Vgl. *Karl-Werner Bühler*, Presse und Protestantismus in der Weimarer Republik. Kräfte und Krisen evangelischer Publizistik, Witten 1970. 58.
9 Vgl. *Scholder*, 6.
10 Vgl. ebd., 7.
11 Vgl. *Günther Kösling*, Die deutschen Baptisten 1933/1934. Ihr Denken und Handeln zu Beginn des Dritten Reiches, Siegen 1980, 5.
12 Vgl. ebd., 3.
13 Vgl. *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche: der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich", Wuppertal ^{2}1995, 37. So zum Beispiel beim Hamburger Brand. Vgl. *Balders*, Geschichte, 28.
14 Vgl. *Strübind*, Freikirche, 37 f.
15 Vgl. *Balders*, Geschichte, 75.
16 Vgl. *Strübind*, Freikirche, 38.

diese patriotische Haltung in die Öffentlichkeit. Im *Wahrheitszeugen* erschien 1918 eine vierteilige Serie mit dem Titel: „Was haben die deutschen Freikirchen dem Vaterland genützt?" In 11 Punkten legt der Baptistenprediger C. Dreßler freikirchliche Staatstreue, Dienstbereitschaft und religiöse Ernsthaftigkeit dar.[17]

Hingegen trennte Baptisten und Staatskirchen eine scheinbar unüberwindbare Kluft: Die Baptisten verstanden sich als „wahrhaft biblische Gemeinde"[18] und stellten sich gegen die Staatskirche, die in unbiblischer Weise den jeweiligen Herrscher zum Summus Episkopus ernannte.[19]

3. Die Kirchenpolitik der Übergangsregierung

Die Novemberrevolution von 1918 führte zu einer politischen und kirchlichen Neuordnung im Deutschen Reich.[20] Der politische Umsturz, der die Monarchie ablöste und den Weg zu einer parlamentarischen Demokratie ebnete, stellte nicht nur rein politisch einen radikalen Einschnitt dar,[21] er war auch für die Großkirchen von zentraler Bedeutung: Er bedeutete das Ende des „Heiligen Evangelischen Reiches Deutscher Nation".[22]

In der Übergangsregierung wurde das für Kirchen zuständige Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung[23] mit den politischen Kontrahenten Konrad Haenisch (SPD) und Adolph Hoffmann (USPD) besetzt.[24] Haenisch, als Vertreter der sozialdemokratischen Positionen zu Religion und Kirche,[25] vertrat einen kirchenpolitisch grundsätzlich moderaten Kurs. So stand er nicht nur ohne jede Polemik den Kirchen gegenüber, sondern äußerte auch öffentlich Respekt vor dem Christentum.[26] Hoffmann dagegen war Vertreter einer radikalen antikirchlichen Gegenposition,[27] und als entschiedener Atheist und Kirchenkritiker bekannt.[28]

---

17 Vgl. „Der Wahrheitszeuge" (WZ), Kassel (Oncken-Verlag), 02/1918 (20.01.1918), 13 f.; WZ 03/1918 (03.02.1918), 21 f.; WZ 04/1918 (14.02.1918), 30 f.; WZ 05/1918 (03.03.1918), 37 f.

18 *Kösling*, 5.

19 Ebd. 4.

20 Zur Auswirkung der Novemberrevolution auf die Staatskirchen vgl. *Scholder*, 3–45 und *Günter Köhler*, Die Auswirkungen der Novemberrevolution von 1918 auf die altpreußische evangelische Landeskirche, Berlin 1967, 17–171.

21 Vgl. Brockhaus-Enzyklopädie, Art.: Novemberrevolution, Bd. 13, Wiesbaden ^{17}1971, 595.

22 Vgl. *Jochen-Christoph Kaiser*, Der Protestantismus von 1918–1989, in: Ökumenische Kirchengeschichte 3, hg. v. Hubert Wolf, Darmstadt 2007, 181–270, dort 185.

23 Das Ministerium hieß vor dem 15.11.1918 noch Kultusministerium; vgl. ebd., 19.

24 Vgl. ebd.

25 Die Grundlagen der SPD-Politik wurden auf dem Erfurter Parteitag 1891 beschlossen. vgl. *Johannes Tews*, Sozialdemokratie und öffentliches Bildungswesen (Friedrich Mann's Pädagogisches Magazin 9), Langensalza ^{5}1919, 17-27.

26 Vgl. *Scholder*, 19.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. *Greschat*, Protestantismus, 88.

Hoffmann (1858–1930)[29] war durch seine Veröffentlichung „Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse" (1891) bekannt geworden. Im Zentrum seiner Agitation stand die Auffassung, dass „für die herrschenden Klassen die Religion nur eines von verschiedenen Mitteln ist"[30] um die Arbeiterschaft zu beherrschen. Hoffmann war somit wesentlicher Vertreter der Kirchenaustrittaustrittsbewegung.[31]

Am 12.11.1918 übernahm Hoffmann gemeinsam mit Haenisch das Kultusministerium. Mit Amtsübernahme begann Hoffmann seine kirchenpolitischen Vorstellungen umzusetzen.[32] Sein Vorgehen stellte einen Alleingang dar. Dieser widersprach eindeutig dem am 12.11.1918 verabschiedeten Neun-Punkte-Plan: Der betonte den provisorischen Charakter der Regierung und gab vor, dass auf ministerialer Ebene nur Erlasse zu treffen seien, die zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung notwendig wären.[33] Weitere Entscheidungen sollten erst nach der verfassungsgebenden Nationalversammlung getroffen werden.[34] Bis dahin würde die Garantie auf freie Religionsausübung gelten.[35]

Während seiner nur vierwöchigen Amtszeit löste Hoffmanns Tatendrang von kirchlicher Seite massive Proteste aus.[36] Am 10.12.1918 schied Hoffmann aufgrund einer Erkrankung aus dem Dienst aus, am 03.01.1919 verließ Hoffmann gemeinsam mit allen USPD Ministern die Regierung.[37]

3.1 Die Forderung nach Abschaffung der Staatskirche

Am 16.11.1918, also vier Tage nach Amtsübernahme, beschloss Hoffmann auf einer Tagung der geistlichen Abteilung seines Ministeriums die Trennung von Kirche und Staat unverzüglich durchzuführen.[38] Dieser Beschluss solle „im Wege der Verordnung ohne Verzug"[39] durchgeführt werden. Ferner seien alle Staatszuschüsse an die Kirchen bis spätestens zum 01.04.1919 einzustellen.[40] 1918 erhielten die Kirchen Finanzzuschüsse in Höhe von

---

[29] Zu Hoffmanns Lebensdaten vgl. *Gernot Bandur*, Adolph Hoffmann – Leben und Werk, in: Los von der Kirche, hg. v. Horst Groschopp, Aschaffenburg 2009, 29–69; Deutsche Biographische Enzyklopädie, Art.: Hoffmann, Adolf, Politiker, Journalist, Bd. 5, München 2001, 113.

[30] *Bandur*, 40.

[31] Vgl. *Köhler*, 172–187. Das Kirchenaustrittsgesetz vom 13.12.1918 ist das einzige von der Revolutionsregierung erlassene Gesetz. Ansonsten wurden nur Verordnungen erlassen. Vgl. *Claus Motschmann*, Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Zusammenarbeit (Historische Studien 413), Lübeck 1969, 29.

[32] Vgl. *Scholder*, 20.

[33] Vgl. *Motschmann*, 29.

[34] Vgl. *Scholder*, 20.

[35] Vgl. *Motschmann*, 29.

[36] Vgl. *Scholder*, 22.

[37] Vgl. *Eckart Müller*, Adolph Hoffmann und die deutsche Sozialdemokratie, in: Los von der Kirche, hg. v. Horst Groschopp, Aschaffenburg 2009, 70–108, dort 106.

[38] Vgl. *Scholder*, 20.

[39] *Motschmann*, 28.

[40] Vgl. *Scholder*, 20.

28 Millionen Mark, das machte ca. 50% des Kirchenhaushaltes und 0,22% des Staatshaushaltes aus.[41]

Diese Beschlüsse blieben zwar unveröffentlicht, dennoch gab die Zentrumszeitung „Germania" schon am 19.11.1919 eine entsprechende Meldung heraus und löste damit Entsetzen innerhalb der Kirchen aus.[42] Die grundsätzlichen sozialdemokratischen Bestrebungen, Kirche und Staat voneinander zu trennen, waren seit langem bekannt. Schlagworte des Parteiprogramms von 1891 waren „Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken"[43], die Erklärung von „Religion zur Privatsache"[44] und folglich die „Trennung der Kirche vom Staate"[45]. In einer Erklärung vom 27.11.1918 verweist Hoffmann darauf, dass die Trennung oberster Grundsatz sei und die Kirchen selber ihre Unkosten tragen sollten, dazu müssten im „christlichen Sinne [...] die reichen den armen Gemeinden [...] zur Seite stehen."[46]

Auch von kirchlicher Seite gab es Überlegungen, Kirche und Staat voneinander zu trennen, da die staatliche Einflussnahme von kirchlicher Seite durchaus kritisch wahrgenommen wurde.[47] Hoffmanns rücksichtsloses Vorgehen über die Köpfe aller Beteiligten hinweg, vernichtete die Hoffnung, dass eine Trennung von Kirche und Staat einvernehmlich geschehen könne.[48] Von kirchlicher Seite gab es dementsprechend heftigen Widerstand.

In verschiedener Form wurde offiziell Protest eingereicht.[49] Das Wort vom „Staat ohne Gott" wurde zum großen Vorwurf gegen die junge Republik.[50] Die Bedrohung erschien so massiv, dass an der Basis sogar Protestanten und Katholiken zusammenrückten. Sie führten am 01.01.1919 in Berlin vor ca. 60 000 Menschen eine gemeinsame Kundgebung ausschließlich zur Kirchen- und Kulturpolitik durch.[51]

3.2 Forderungen nach einer religionslosen Schule

Dem Beschluss zur Trennung von Kirche und Staat folgte am 19.11.1918 der Erlass, den Religionsunterricht in allen Schulen Preußens als reguläres Lehrfach aufzuheben.[52] Damit sollten die Beschlüsse des Erfurter Parteitages zur Schaffung religionsloser Schule umgesetzt werden.[53]

---

41 Vgl. ebd., 6.
42 Vgl. ebd., 20.
43 *Tews*, 19.
44 Ebd., 21.
45 Ebd., 20.
46 *Friedrich Thimme*, Das Verhältnis von Staat und Kirche und seine Veränderung durch die Revolution, in: Revolution und Kirche, hg. v. Friedrich Thimme, Berlin 1919, 29.
47 Vgl. *Scholder*, 3.
48 Vgl. ebd., 20.
49 Vgl. ebd., 21.
50 Vgl. ebd.
51 Vgl. ebd., 21 f.
52 Vgl. ebd., 20.
53 Es wird die Weltlichkeit der Schule und Religion als Privatsache gefordert; vgl. *Tews*, 19.

Von Seiten der Regierung hieß es, dass die Religion in der Schule allgemeine Missstände verursacht habe und dass es daher die Pflicht der Regierung sei „jeden Zwang zu religiösen Übungen“[54] zu unterbinden. Die Motivation sei nicht, die „Freiheit der [...] verschiedenen Religionsgemeinschaften anzutasten“[55], sondern vielmehr Nicht-Gläubigen ihre Rechte einzugestehen, da die Schule religiösen und nicht-religiösen Menschen gehöre.[56] Weiter erklärte die Regierung: „Wer es ehrlich mit der Religion meint, [...] wem sie nicht bloß ein politisches Machtmittel ist, der muss sich empören gegen die, ihr durch die zwangsweise Entrichtung angetane Erniedrigung und uns Dank wissen.“[57] Sämtliche andere Interpretationen des Erlasses würden auf Böswilligkeit basieren,[58] da Religion auch für die Regierung eine unantastbare Sache sei und kein Gläubiger wolle, dass Glaube durch Zwang und äußerliches Mitmachen vermittelt würde.[59]

Konkret wurde angestrebt, das Schulgebet aufzuheben, die obligatorische Teilnahme an Schulgottesdiensten sollte entfallen, Religion als Prüfungsfach wegfallen und Lehrer sowie Schüler sollten nicht mehr zur Teilnahme am Religionsunterricht gezwungen werden können.[60]

4. Die Ereignisse im Spiegel der baptistischen Zeitschriftenpresse

Die Revolutionsereignisse finden selbstverständlich auch in den baptistischen Zeitschriften Resonanz.[61] Ausgewertet wurden jeweils die Jahrgänge 1918/19 der Zeitschriften *Die Rheinische Traube*, *Der Lotse*, *Der Friedensbote*, *Wort und Werk* und *Der Wahrheitszeuge*. Jedoch äußert sich allein *Der Wahrheitszeuge* explizit zum tagespolitischen Geschehen. Insbesondere die Ausgaben 20/1918 bis 06/1919 enthalten zahlreiche Artikel, die das Revolutionsgeschehen thematisieren. Der Großteil dieser Artikel findet sich in der Kategorie „Aus der Schmiede“, die sich vor allem mit politischen und gesellschaftlichen Fragen beschäftigt und deutlich die politische Meinung der Schriftleitung präsentiert. Zu beachten ist, dass sich die freikirchliche Presse deutlich an der Evangelischen Presse orientierte.[62]

Die Schriftleitung der Jahrgänge 1918/19 lag bei dem Baptistenprediger Albert Hoefs (1866–1946), welcher sie insgesamt für 32 Jahre innehatte.[63]

---

54 *Köhler*, 126.
55 Ebd.
56 Vgl. ebd.
57 Ebd., 126 f.
58 Vgl. ebd., 126.
59 Vgl. ebd., 127.
60 Vgl. ebd.
61 Zum Umgang der Freikirchen mit der Revolution vgl. *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6, hg. v. Ulrich Gäbler, Leipzig 2004, 137–162.
62 Zur Evangelischen Presse vgl. *Bühler*, 9–86.
63 Vgl. *Günter Balders*, Hoefs, Albert, in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, hg. v. Günter Balders, Wuppertal ^{2}1985, 348.

Ferner liegt die Darstellung „Wie kann's am schnellsten besser werden" des Baptistenpredigers Carl August Flügge (1876–1948) zu Grunde. Flügge war für sein aktives diakonisches Eintreten bekannt und übernahm ab 1921 die Leitung der christlichen Traktatgesellschaft.[64]

Ausgabe 23/1918 des *Wahrheitszeugen* vom 10.11.1918 äußert sich sehr positiv über die zunehmende Demokratisierung, die ohne Zweifel gut sei, da sie die Macht einiger weniger vom Volk Entfremdeter beende. Baptistische Gemeinden seien von je her demokratisch organisiert und kennten auch schon lange das Frauenwahlrecht.[65]

Eine Ausgabe später, in Ausgabe 24/1918 findet sich die erste vollständige Stellungsnahme zur Revolution, die positiv darstellt, dass die Regierung mittlerweile gefestigt sei. In der Redaktion wird auf den unpolitischen Charakter der Baptisten verwiesen, die als Bibelbewegung ihren Glauben leben wollten und eine „absolut unpolitische Körperschaft"[66] seien. Schließlich kenne die Bibel keine biblische Regierungsform.[67] Politik sei Privatsache, interessiere den Großteil der Baptisten auch ohnehin nicht.[68] Man wolle der neuen Regierung Untertan sein und für sie beten.[69] Schließlich sei auch die konservative Regierung nicht perfekt gewesen.[70] Trotz prinzipieller Offenheit den neuen Machthabern gegenüber könne man der alten Regierung nicht einfach „einen Fußtritt versetzen"[71]. Der Kaiser sei als aufrichtiger Christ bekannt gewesen. Der Verlust der Monarchie wird in Ausgabe 25/1918 beklagt.[72]

In derselben Ausgabe werden die ersten Maßnahmen der Übergangsregierung gelobt. Explizit wird die Gewährleistung von Religions-, Rede- und Pressefreiheit genannt.[73] Freie Meinungsäußerung, keine Beschlagnahmen, Schutz der Arbeit und weitere soziale Vorhaben seien ebenso sehr zu würdigen.[74] Insgesamt sei es den Baptisten unter der neuen Regierung „ganz gut ergangen"[75], die Gefahr drohe vielmehr von den revolutionären Gruppen um Liebknecht.

Die letzte Ausgabe des *Wahrheitszeugen* 1918 veröffentlicht den Abdruck eines Schreibens an die Reichsregierung. Dieses enthält sieben Bitten zur Gleichberechtigung der Baptisten und anderer Freikirchen und stellt sich gegen die Benachteiligung gegenüber der Staatskirche.[76] Es macht

---

64 Vgl. *Edwin Brandt*, Flügge, Carl August, in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, hg. v. Günter Balders, Wuppertal ²1985, 345.
65 Vgl. WZ 23/1918 (10.11.1918), 178.
66 WZ 24/1918 (24.11.1918), 187.
67 Vgl. WZ 24/1918 (24.11.1918), 187.
68 Vgl. ebd.
69 Vgl. *Carl August Flügge*, Wie kann's am schnellsten besser werden, Kassel ²1919, 3.
70 Vgl. ebd.
71 WZ 24/1918 (24.11.1918), 187.
72 Vgl. WZ 25/1918 (08.12.1918), 194.
73 Vgl. ebd.
74 Vgl. ebd.
75 Ebd.
76 Das Dokument findet sich unter Anhang 7.1; vgl. WZ 26/1918 (22.12.1918), 206.

die Hauptstreitigkeiten mit der Staatskirche deutlich, enthält aber keine rein politischen Forderungen.

Ausgabe 01/1919 betont noch einmal die Forderung nach Demokratie.[77] Die folgende Ausgabe gibt sich im Vergleich zu den früheren schon sehr viel revolutionskritischer. Die Revolution bringe Unglück und Antichristentum.[78]

4.1 Die baptistische Position zur Sozialdemokratie

Im Folgenden soll die baptistische Position speziell zur Sozialdemokratie herausgearbeitet werden. Im vorhergehenden Arbeitschritt wurde deutlich, dass von baptistischer Seite keine grundlegend ablehnende Position zum politischen Wandel eingenommen wurde. Bezüglich der Kernthemen sozialdemokratischer Politik bestanden zahlreiche Übereinstimmungen: Beide standen für Demokratie[79] und die Trennung von Kirche und Staat.[80] Diese Schnittmenge konstatiert auch Flügge.[81] Grundsätzlich seien die Baptisten in allen Parteien vertreten und würden daher „auch ihre Glieder nicht beeinflussen, für bestimmte Richtungen einzutreten".[82]

Dennoch positioniert sich die baptistische Presse letztlich gegen die Sozialdemokratie. Im letzten *Wahrheitszeugen* von 1918 ist ein langer Artikel den Wahlen zur Nationalversammlung gewidmet. Zum Beginn wird darin deutlich zur Wahlteilnahme aufgerufen.[83] Im zweiten Teil wird zunächst vor allen sozialistischen Parteien gewarnt, weil diese „gegen Gott, gegen meinen Heiland"[84] seien.[85] Flügge beschreibt den Religionshass der Sozialdemokraten ausführlich.[86] Dabei versucht Flügge zwar, zwischen politischem und religiösem Programm zu differenzieren: Man stelle sich von baptistischer Seiten eigentlich nicht gegen die Sozialdemokratie, sondern nur gegen die sozialdemokratische Bekämpfung der Religion.[87] Diese Einschätzung verschärft sich in den folgenden Ausgaben des *Wahrheitszeugen*. In Ausgabe 01/1919 wird formuliert, dass die Sozialisten, also die Spartakusgruppe, USPD und SPD[88] für Staat und Religion gefährlich seien, da sie vom Hass gegenüber der Religion erfüllt seien und für Enteignung und

---

77 Vgl. WZ 01/1919 (05.01.1919), 3.
78 Vgl. WZ 02/1919 (19.01.1919), 9.
79 Vgl. WZ 23/1918 (10.11.1918), 78; vgl. WZ 01/1919 (05.01.1919), 3.
80 Vgl. WZ 25/1918 (08.12.1918), 194; vgl. WZ 26/1918 (22.12.1918), 205.
81 Vgl. *Flügge*, 9.
82 *Flügge*, 3 und WZ 24/1918 (24.11.1918), 187.
83 So auch Flügge. Vgl. *Flügge*, 3.
84 WZ 26/1918 (22.12.1918), 205.
85 Auch vor den rechten Parteien wird in dieser Ausgabe gewarnt, es wird zur Wahl der Demokratischen Partei aufgerufen. Vgl. WZ 26/1918 (22.12.1918), 205. Die Ausgabe 02/1919 steht der Wahl rechter Parteien schon viel offener gegenüber; vgl. WZ 02/1919 (19.01.1919), 11.
86 Vgl. *Flügge*, 7 f., 10.
87 Vgl. ebd., 7.
88 An dieser Stelle wird nicht mehr zwischen den sozialistischen Parteien differenziert.

Versklavung stünden.[89] Die Wahlen werden mit einem Kampf um das lebendige Christentum verglichen. Jeder, der sozialdemokratisch wähle, trage zur Christenverfolgung bei.[90]

In den Ausgaben 03/1919 und 04/1919 finden sich noch moderate Töne gegenüber der Sozialdemokratie in Bezug auf ihre politischen Anliegen,[91] jedoch wird auch hier sofort vor dem sozialdemokratischen „unzähmbaren Hass gegen alles Göttliche"[92] gewarnt. Weiter äußert man sich in Ausgabe 04/1919 sehr zufrieden über das Wahlergebnis. Eine sozialistische Mehrheit sei verhindert worden und die bürgerlichen Parteien hätten die Oberhand gewonnen. Schließlich neigten auch Ebert und Scheidemann stark nach rechts, was positiv zu bewerten sei.[93]

4.2 Die Stellung der Baptisten zum Verhältnis von Kirche und Staat

Mit der Revolution gewann die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat ganz neue Bedeutung. Selbstverständlich findet diese Fragestellung auch im baptistischen Kontext Resonanz. Im *Wahrheitszeugen* wird sie zum ersten Mal in der Ausgabe 25/1918 aufgeworfen. Der Artikel beschreibt die aktuelle Diskussion und nennt fünf Folgen der kommenden Trennung.[94] Es sei mit Entziehung der Staatsmittel, Verlust an Einfluss auf Volk und Jugend, Schließung der theologischen Fakultäten sowie der Zersplitterung der Kirche zu rechnen. Der *Wahrheitszeuge* folgert, dass diese den Zusammenbruch der Kirche bedeuten würden und kommentiert: „Wir sehen diesem Zusammenbruch mit innerer Erschütterung zu. Andererseits können wir das Gefühl von Befriedigung nicht unterdrücken, dass wir nun nicht mehr unter den Vergewaltigungen der Landeskirche zu leiden haben werden."[95] Genauso kommentiert Flügge, dass man gleichermaßen Freude und Mitleid verspüre. Gott würde durch die sozialistische Regierung Gericht über die Kirche halten.[96]

Die Grundproblematik für die Landeskirche bestehe nicht in der Trennung, sondern läge darin, dass sie nicht die absolute Autorität der Schrift habe und keinen Glauben fordere, aber ohne diesen könne es keine Gemeinde und Taufe geben.[97] Ohnehin sei nicht der wahre Leib Christi bedroht, sondern nur die verweltlichte Kirche.[98] Die Freikirchen hätten diese

---

89 Vgl. WZ 26/1918 (22.12.1918), 205; WZ 01/1919 (05.01.1919), 3; WZ 02/1919 (19.01.1919), 11 f.; WZ 03/1919 (02.02.1919), 19; WZ 04/1919 (16.02.1919), 27. Innerhalb der sozialdemokratischen Parteien wird hier nicht differenziert. Genauso urteilt „Der Lotse", Kassel (Oncken-Verlag), in seiner Februarausgabe 1919.

90 Vgl. WZ 02/1919 (19.01.1919), 11.

91 Vgl. WZ 03/1919 (02.02.1919), 22; WZ 04/1919 (16.02.1919), 27.

92 WZ 04/1919 (16.02.1919), 27.

93 Vgl. WZ 04/1919 (16.02.1919), 28.

94 „Der Wahrheitszeuge" formuliert, dass die Trennung kommen wird; vgl. WZ 25/1918 (08.12.1918), 194.

95 Ebd.

96 Vgl. *Flügge*, 5; vgl. WZ 02/1919 (19.01.1919), 11.

97 Vgl. WZ 25/1918 (08.12.1918), 195 und *Flügge*, 6.

98 Vgl. *Flügge*, 6.

Trennung ja immer schon gefordert,[99] da die Gemeinde Christi auch ohne staatliche Unterstützung existieren könne.[100]

Anstatt auf die Bibel zurückzugreifen, wolle man den „Mischmasch von Göttlichen und Widergöttlichen"[101] aufrecht erhalten. Eine Trennung durchzuführen traue man sich nicht, da man die Volkskirche um jeden Preis aufrecht erhalten wolle.[102] Flügge schreibt, dass man sehr viel Grund zur Dankbarkeit hätte, wenn die Revolution nicht nur die Trennung von Kirche und Staat, sondern auch die Trennung von unbiblischen Gebräuchen brächte.[103] Entscheidend festzuhalten sei ferner, dass die Motivationen Kirche und Staat voneinander zu trennen grundverschieden seien. Die Sozialdemokraten forderten die Trennung aus Hass gegen das Christentum, die Baptisten dagegen „aus Liebe zum Gründer."[104] Mit ihren Trennungsforderungen würden die Sozialdemokraten aber den Bürgerlichen zuspielen. Das sehe man auch an der Demonstration gegen Hoffmann vom 01.01.1919.[105]

4.3 Die Beurteilung des Streits um den Religionsunterricht

Im Zuge des politischen Umsturzes und der einhergehenden Machtergreifung von SPD und USPD stand auch der Religionsunterricht zur Disposition. Schon ein Jahr vor der Revolution erklärten Hoffmann und andere Sozialdemokraten laut *Wahrheitszeugen*, dass der Religionsunterricht abgeschafft werden müsse. *Der Wahrheitszeuge* kommt zu dem Schluss, dass die positiven materiellen Entwicklungen, die durch die SPD geschaffen worden seien, niemals den Verlust des Religionsunterrichtes aufwiegen könnten. Er sei das Fundament, „auf dem das stabilste Gebäude der Sittlichkeit aufgebaut werden kann."[106] Man könne Gott danken, dass dieser Vorschlag Hoffmanns aktuell noch keine Mehrheit fände, aber müsse davon ausgehen, dass das Volk sich diesen Gedanken nach und nach öffnen würde. Dagegen müsse man sich mit aller Gewalt stellen. „Was sagen wir? Kampf bis aufs Äußerste und Krieg gegen alle die, die uns unseren Gott nehmen wollen!"[107]

In Ausgabe 01/1919 versucht man die Krise als Chance zu verstehen. Man sei damit einverstanden, das die ungläubigen Lehrer nicht mehr unterrichteten, da diese ohnehin mehr Unheil anrichteten.[108] Die Wichtigkeit des Religionsunterrichts müsse betont werden. Man träumt laut: „Biblischer Unterricht von wahrhaft gläubigen Lehrern erteilt, und das acht Jahre hin-

---

[99] Vgl. WZ 02/1919 (19.01.1919), 11.
[100] Vgl. *Flügge*, 11.
[101] WZ 26/1918 (22.12.1918), 203.
[102] Vgl. WZ 01/1919 (05.01.1919), 3; WZ 04/1919 (16.02.1919), 26.
[103] Vgl. *Flügge*, 6.
[104] WZ 02/1919 (19.01.1919), 11.
[105] Vgl. ebd.
[106] WZ 21/1918 (13.10.1918), 164.
[107] Ebd.
[108] Vgl. WZ 01/1919 (05.01.1919), 3.

durch, wäre das nicht ideal!“[109] Denn so könnten den Schülern „die ewigen Gesetze Gottes in Herz und Gewissen“[110] geschrieben werden, damit sie intuitiv das Gute täten.

5. Auswertung des Befundes

Nach der Darstellung der baptistischen Veröffentlichungen sollen diese vor dem Hintergrund grundsätzlicher baptistischer Standpunkte diskutiert werden. Das bedeutet die Bezugnahme auf Glaubensbekenntnisse, deren Bedeutung im Baptismus aber stark relativiert ist, da allein die Heilige Schrift als Maßstab gilt, wobei deren Interpretation oftmals ungeklärt ist.[111] Weiter führt das Prinzip der Autonomie der Ortsgemeinde zu einer uneinheitlichen Gewichtung der baptistischen Grundsätze.[112] Dennoch kann das Moment der persönlichen Entscheidung, die Forderung nach Religions- und Gewissensfreiheit sowie der Trennung von Staat und Kirche genannt werden.

5.1 Das baptistische Politikverständnis

„Der Staat ist eine politische, die Kirche eine geistliche Einrichtung, die nichts miteinander gemein haben.“[113] Die Forderung, Kirche und Staat voneinander zu trennen, gehört sicherlich zu den öffentlichkeitswirksamsten Forderungen, richte sich jedoch nicht primär an den Staat richtetet, sondern bezog sich vielmehr auf den konfessionellen Konkurrenten in Gestalt der Staatskirchen. Seit der Gründungszeit diente diese Forderung der baptistisch konfessionellen Identitätsstiftung. Eduard Scheve erklärt: „Wir Baptisten trennen gründlich Staat und Kirche“.[114]

Deutlich wird betont, dass Baptisten die Obrigkeiten als von Gott eingesetzt verstehen.[115] Daraus erfolgt die Verpflichtung, für die Obrigkeit zu beten und ihr Gehorsam entgegenzubringen, solange kein Widerspruch zum christlichen Glauben besteht.[116] Diese Überzeugung spiegelt sich auch in

---

[109] Ebd., 4.
[110] Ebd.
[111] Vgl. *Edwin Brandt*, Vom Bekenntnis der Baptisten, in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, hg. v. Günter Balders, Wuppertal ²1985, 175–232, dort 181. Zur Darstellung baptistischer Grundsätze vgl. *Erich Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen ²2005, 34-123; als exemplarischen Quellentext: *Julius Köbner*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in Religions-Freiheit, hg. von Erich Geldbach, Berlin 2006, 129-150.
[112] Vgl. *Brandt*, Bekenntnis, 208 f.
[113] *Josepf Lehmann*, Geschichte der deutschen Baptisten. Erster Teil: Bildung, Ausbreitung und Verfolgung der Gemeinden bis zum Anbruch wirklicher Religionsfreiheit im Jahre 1848, Kassel ²1912, 339. Zum baptistischen Politikverständnis vgl. *Erich Geldbach*, Einige Thesen zum politischen Verhalten der Freikirchen in Deutschland, in: Freikirchenforschung (FF), 13 (2003), 98–110 und *Manfred Marquardt*, Freikirchliche Aspekte einer politischen Ethik, in: FF, 8 (1998), 52–71.
[114] *Brandt*, Bekenntnis, 225.
[115] Vgl. *Lehmann*, 333.
[116] Vgl. ebd.

den Veröffentlichungen wider. Dabei wird zunächst einmal die grundsätzliche Offenheit der neuen Regierung gegenüber betont. Das Evangelium gebe keine bestimmte Staatsform vor, daher seien Baptisten grundsätzlich unpolitisch.[117] Kösling schließt, dass zunächst einmal von einer positiven Grundhaltung der Revolution gegenüber auszugehen sei.[118] Vor allem die Zusagen der Regierung, die Gewährleistung der Religionsfreiheit betreffend, weckten große Hoffnungen.[119] Gerade zu Beginn der Revolution glaubte man auf Seiten der Baptisten, dass nun die „Stunde der Freikirchen"[120] anbrechen würde.

Aufgrund der Erklärungen zum unpolitischen Charakter des Baptismus und der alleinigen Verpflichtung auf das Gewissen dürfen von Seiten des Baptismus keine Wahlvorschläge ergehen. In diesem Sinne wurde der sozialdemokratische Wahlspruch: „Religion ist Privatsache"[121] von baptistischer Seite in „Politik ist Privatsache"[122] umgedreht. Als logische Konsequenz müssten die Parteien gewählt werden, mit denen es rein politisch die größte Übereinstimmung gebe, der persönliche Glaube der Politiker dürfe keine tragende Rolle spielen.

Genau das geschieht aber nicht. *Der Wahrheitszeuge* gibt eindeutige Wahlempfehlungen zur Wahl rechtsorientierter Parteien.[123] Im Gegenzug stellt man sich eindeutig gegen die sozialistischen Parteien.[124] Flügge versucht zwar differenzierter zu argumentieren, äußert aber ebenso deutlich Kritik am religionsfeindlichen Charakter der Sozialdemokratie.[125]

Ferner wird der persönliche Glaube immer wieder zum Kriterium der Wählbarkeit oder Unwählbarkeit gemacht. Dieses Kriterium steht unausgesprochen hinter der positiven Einschätzung des Kaisers, welcher als aufrichtiger Christ bekannt gewesen sei.[126] Genauso beeinflusst es die allgemeinen Erklärungen zur Sozialdemokratie.[127]

Diese Haltung ist einerseits mit der teilweise heftigen Religionskritik von Seiten der Sozialdemokraten zu erklären, welche durch die Amtszeit Hoffmans ihren Höhepunkt fand.[128] Scholder bezeichnet Hoffmann als Kampfansage gegen die Kirche, der selbst beim „gutwilligsten christlichen

---

[117] Vgl. WZ 24/1918 (24.11.1918), 187; WZ 25/1918 (08.12.1918), 194; WZ 26/1918 (22.12.1918), 205; WZ 03/1919 (02.02.1919), 20; WZ 04/1919 (16.02.1919), 27; WZ 05/1919 (02.03.1919), 35; Flügge, 3 f. und 7 ff.
[118] Vgl. *Kösling*, 6.
[119] Vgl. WZ 26/1918 (22.12.1918), 205; *Kösling*, 6.
[120] Vgl. *Strübind*, Freikirche, 49.
[121] WZ 24/1918 (24.11.1918), 187.
[122] Ebd.
[123] Vgl. WZ 26/1918 (22.12.1918), 205; WZ 03/1919 (02.02.1919), 20.
[124] Vgl. WZ 21/1918 (13.10.1918), 164; WZ 26/1918 (22.12.1918), 205; WZ 01/1919 (05.01.1919), 3; WZ 02/1919 (19.01.1919), 9, 11, 12; WZ 04/1919 (16.02.1919), 27.
[125] Vgl. *Flügge*, 7.8.10.
[126] Vgl. WZ 24/1918 (24.11.1918), 187; WZ 25/1918 (08.12.1918), 194.
[127] Vgl. WZ 26/1918 (22.12.1918), 205.
[128] Flügge zitiert zahlreiche antireligiöse Äußerungen. Vgl. *Flügge*, 7, 8, 10.

Hörer“[129] Widerstand erzeugte. Strübind konstatiert, dass die antireligiöse Haltung der Sozialdemokratie dazu führte, dass sämtliche politischen Übereinstimmungen und moderaten Töne in den Hintergrund traten, was zu einem völligen Vertrauensverlust führte.[130] Weiter muss bedacht werden, dass es in Russland infolge der Oktoberrevolution zu Christenverfolgungen kam. Diese Lage war durchaus bekannt, so dass ähnliche Entwicklungen in Deutschland befürchtet wurden.[131] Hoffmann hatte explizit formuliert, dass er eine Demokratie nach russischem Vorbild wünsche.[132] Folglich entwickelte sich ein Gefühl, als Christ durch die Sozialdemokratie bedroht zu sein.

Hinzu kommt ein zweites Moment. Von Seiten des Baptismus war es gewünscht, in einer christlich geprägten Gesellschaft zu leben. Deutlich wird das gemeinsame Eintreten der evangelischen Abgeordneten für christliche Werte gefordert.[133] An anderer Stelle wird die Regierung für den Werteverfall kritisiert.[134]

Die Kombination aus dem Bedrohungsgefühl und der Vorstellung von einer auf christlichen Grundwerten basierenden Gesellschaft[135] führte dazu, hinter eigene politische Grundüberzeugungen zurückzutreten.

5.2 Das baptistische Gemeindeverständnis

Das baptistische Gemeindeverständnis spielt für die Positionierung zur Revolution eine entscheidende Rolle. Für Baptisten ist die persönliche Entscheidung für Christus das zentrale Moment.[136] Ferner muss die Gemeinde vom Staat getrennt und allein nach biblischem Vorbild aufgebaut und organisiert sein. Das bedeutet, dass auch die Struktur der Gemeinde sich deutlich von weltlichen Ordnungen abheben muss.[137]

Im *Wahrheitszeugen* wird die Errungenschaft des baptistischen Gemeindeprinzips immer wieder positiv dargestellt.[138]

Demgegenüber steht das unbiblische Prinzip der Staatskirche. Der nicht schriftgemäße Charakter der Staatskirche wird immer wieder heftig kritisiert.[139] Die grundsätzliche Organisationsform der Staatskirche, die als Zuwachskirche aufgebaut ist, sei das eigentliche Problem, da es keine Tren-

---

[129] *Scholder*, 19.
[130] Vgl. *Strübind*, Freikirche, 51.
[131] Vgl. WZ 21/1918 (13.10.1918), 165.
[132] Vgl. ebd., 164.
[133] Vgl. WZ 04/1919 (16.02.1919), 26.
[134] Vgl. WZ 06/1919 (16.03.1919), 44 und *Geldbach*, Thesen, 105.
[135] Eine „christliche Gesellschaft“ kann es aus baptistischer Sicht nicht geben, da Glaube auf einer persönlichen Entscheidung beruht.
[136] Vgl. *Rudolf Thaut*, Der theologische Beitrag der Freikirchen, in: Glieder an einem Leib, hg. von Hans-Beat Motel, Konstanz 1975, 9–38, dort 27 f.
[137] Vgl. ebd., 19–24.
[138] Vgl. WZ 25/1918 (08.12.1918), 195. WZ 26/1918 (22.12.1918), 203. WZ 01/1919 (05.01.1919), 3.
[139] Vgl. WZ 25/1918 (08.12.1918), 195; WZ 26/1918 (22.12.1918), 203: WZ 01/1919 (05.01.1919), 3; WZ 02/1919 (19.01.1919), 12; WZ 04/1919 (16.02.1919), 26.

nung von Glaube und Unglaube gebe.[140] Folglich müsste übereinstimmend mit den Sozialdemokraten die konsequente Trennung von Kirche und Staat gefordert werden. Aber auch das geschieht nicht.

Die Absichten der Regierung werden nicht unterstützt, sondern nur, teilweise genüsslich, kommentiert.[141] Genauso beschreibt der Baptistenprediger Simoleit die Freikirche als leuchtendes Beispiel wahrer Gemeinde und fordert eine geistliche Reformation innerhalb der Staatskirche.[142] Bezeichnenderweise wird in den Wünschen an die Reichsregierung nur die Gleichstellung zur Staatskirche, nicht deren Abschaffung gefordert.[143] Dieses unkohärente Verhalten lässt sich durch ein zweifaches Verständnis vom Christentum erklären.

Strübind diskutiert, dass man von Seiten der Baptisten als „wahrhaft gläubige Schar" [144] separiert sein wollte, nicht um die Gesellschaft zu verändern, sondern um den eigenen Glauben uneingeschränkt leben zu können.[145] Das Selbstverständnis, wahre Gemeinde zu sein, drückt auch Flügge aus, indem er formuliert, dass die Baptisten nicht jeden aufnehmen könnten, sondern nur diejenigen die „der Herr selbst hinzutut".[146] Da sich das Prinzip des wahren Glaubens nicht einfach auf die gesamte Gesellschaft übertragen lässt, muss der Baptismus eine Minderheit bleiben. Dementsprechend kann die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit keinen Platz in den Baptistengemeinden finden.

Andererseits war eine christliche Grundlage für die Gesellschaft gewünscht. Diese Grundlage konnte aber nicht durch die Baptistengemeinden gelegt werden, dafür war eine Staatskirche vonnöten. Nur das Prinzip der Staatskirche konnte gewährleisten, dass der Großteil der Gesellschaft mit dem christlichen Glauben immer wieder in Berührung kam, auch wenn sie keinen persönlichen Glauben wecken würde. Die Staatskirche sollte gewissermaßen den moralischen Unterbau legen, auf dessen Grundlage die Baptisten ihren Glauben frei und uneingeschränkt leben könnten.

Zuletzt muss wieder betont werden, dass gegenüber der Sozialdemokratie massives Misstrauen bestand. Deutlichen Ausdruck findet dies in der Aussage, dass man aus baptistischer Sicht die Trennung aus religiösen Motiven fordere, die Regierung dagegen aus Hass gegenüber Christus.[147] Diese Einschätzung wird es den Baptisten schwer gemacht haben, gemeinsam

---

[140] Vgl. WZ 01/1919 (05.01.1919), 3.
[141] Vgl. WZ 25/1918 (08.12.1918), 194; WZ 02/1919 (19.01.1919), 11; WZ 03/1919 (02.02.1919), 20; WZ 04/1919 (16.02.1919), 26.
[142] Vgl. *Friedrich Wilhelm Simoleit*, Das Beispiel der evangelischen Freikirchen, in: Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19 (Politik und Kirche 2), hg. von Martin Greschat, Witten 1974, 175 f.
[143] Vgl. Anhang 7.1.
[144] *Andrea Strübind*, Die deutschen Baptisten und der Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG), Hamburg, 7 (2002), 179.
[145] Vgl. ebd., 178 f.
[146] *Flügge*, 14.
[147] Vgl. WZ 02/1919 (19.01.1919), 11.

mit der Regierung eine konsequente Trennung zu fordern und diese nicht einfach abzuwarten.

5.3 Die baptistische Position zum Religionsunterricht

Nach baptistischen Grundpositionen hätte der 1918 bestehende organisierte christliche Charakter der Schulen abgelehnt werden müssen. Hauptgründe wären die verpflichtende Teilnahme am Religionsunterricht, der Zwang zum Schulgebet und zur Teilnahme an Schulgottesdiensten. Diese Gründe widersprechen eindeutig dem baptistischen Verständnis von Religions- und Gewissensfreiheit, sowie dem Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat.

Dennoch wird in der Diskussion um den Religionsunterricht klar Position für den Religionsunterricht bezogen. An keiner Stelle wird der Religionsunterricht aufgrund seiner Organisationsform kritisiert. Einziger Kritikpunkt ist, dass der Unterricht zum Teil durch nicht wahrhaft gläubige Lehrer geschehe.[148] In vielen Artikeln wird stattdessen der Segen beschrieben, der aufgrund des Unterrichtes geschehen sei,[149] daher gebe es nur die eine Option, gegen die Abschaffung zu kämpfen.[150]

Hier muss deutlich betont werden, dass von der sozialdemokratischen Regierung an keiner Stelle das Verbot des Religionsunterrichtes gefordert wurde, sondern die freiwillige Teilnahme für Lehrer sowie Schüler. Diese Forderungen stehen gerade nicht gegen den Grundsatz der Religionsfreiheit, da der Unterricht vormals auf Zwängen und Verpflichtungen beruhte.

Dennoch standen die Baptisten gegen eine Neuregelung des Religionsunterrichtes. Dieser Haltung liegt, wie in den vorhergehenden Punkten, ein zweifaches Verständnis vom Christentum zugrunde. Es wurde nicht erwartet, dass die Schüler im Religionsunterricht zu einem persönlichen Glauben fänden. Die Unterrichtung christlicher Grundsätze und Werte an praktisch jeden Schüler bilde jedoch die Grundlage einer auf christlichen Werten basierenden Gesellschaft, die aus baptistischer Sicht ein hohes Gut sei.[151] Als zweites konnte der Religionsunterricht als Grundlage des persönlichen Glaubens eine tragende Rolle spielen. Das wird deutlich, wenn der Segen durch den Unterricht betont wird.[152]

---

148 Vgl. WZ 01/1919 (05.01.1919), 3 f.
149 Vgl. WZ 21/1918 (13.10.1918), 164; WZ 01/1919 (05.01.1919), 4; WZ 03/1919 (02.02.1919), 19.
150 Vgl. WZ 21/1918 (13.10.1918), 164.
151 Vgl. WZ 21/1918 (13.10.1918), 164; WZ 26/1918 (22.12.1918), 205.
152 Vgl. WZ 03/1919 (02.02.1919), 19.

6. Schlussfolgerungen

6.1 Die politische Neuordnung von 1918/19 als verpasste Chance für den Baptismus

Nachdem der erste Schock über die Novemberrevolution überwunden war, erhoffte man als Freikirche von der angekündigten Trennung von Kirche und Staat profitieren zu können.[153] Tatsächlich fand sich mit der Sozialdemokratie eine Regierung, die – zwar aus einer anderen Motivation – in Kernthemen mit den Baptisten grundsätzlich übereinstimmte.

Obwohl diese Übereinstimmungen von baptistischer Seite deutlich wahrgenommen wurden, konnte man sich nicht zu echter politischer Partizipation durchringen. Es blieb aus, die Übereinstimmungen mit der Regierung öffentlichkeitswirksam zu Gehör zu bringen. Dies unterblieb einerseits aufgrund des massiven Misstrauens gegenüber der Regierung, andererseits aufgrund der inneren Unklarheit, wie das Christentum gesamtgesellschaftlich verstanden werden solle. Vor allem der Wunsch nach einer christlich geprägten Gesellschaft verwehrte es den Baptisten, eigene, für sich selbst erkannte Ideale zur Wirkung zu bringen. Der Öffentlichkeitscharakter der Kirchen stellte auf einmal ein schützenswertes Gut dar, welches durch den Umbruch hindurch bewahrt werden sollte.

Hinzu kam, dass man unabhängig vom eigenen Tun fest damit rechnete, dass Kirche und Staat ohnehin getrennt würden. Zu Dieser Trennung kam es mit der Weimarer Reichsverfassung, die in den Artikeln 135 bis 141 Fragen der Religion regelt. Deutlich billigt Artikel 137 sämtlichen Religionsgemeinschaften gleiche Rechte zu und bietet die Option, Körperschaftsrechte zu beantragen. Kösling urteilt, dass die Gleichberechtigung zwar de jure geschehen sei, de facto von ihr aber nichts zu spüren war.[154] Bis 1930 wurden die Körperschaftsrechte durch volkskirchliche Einsprüche verhindert, da die Gleichberechtigung nur per Verordnung, nicht per Gesetz gewährleistet wurde.[155] Von einer echten Gleichberechtigung von Großkirchen und Freikirchen konnte also keine Rede sein.[156]

Folglich wurden die Freikirchen weiterhin nicht als vollwertiges Gegenüber oder echte Gesprächspartner wahrgenommen.[157] Sie wurden weiterhin ignoriert oder gar denunziert.[158] Stattdessen wurden die Großkirchen zum politisch beachteten Faktor,[159] während die Freikirchen bei der Neuordnung der Machtverhältnisse unbeteiligt blieben.[160]

---

[153] Vgl. *Balders*, Geschichte, 76.
[154] Vgl. *Kösling*, 7.
[155] Vgl. ebd.
[156] Vgl. *Erich Geldbach*, Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben?, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG), 10 (2005), 193–215, dort 206.
[157] Vgl. *Strübind*, Freikirche, 51.
[158] Vgl. *Geldbach*, Thesen, 99.
[159] Vgl. *Kösling*, 7.
[160] Vgl. *Strübind*, Freikirche, 51.

Das inkonsequente Verhalten von baptistischer Seite schwankte zwischen apolitischer[161] Haltung und massiver antisozialdemokratischer Stimmungsmache. Letztendlich positionierte man sich in allen Bereichen gegen die Sozialdemokratie, anstatt die Gemeinsamkeiten zu betonen. Dieses Verhalten wird die Freikirchen auch aus sozialdemokratischer Sicht als Partner unattraktiv gemacht haben, wobei sich die Sozialdemokratie vorrangig gegen das Staatskirchentum und nicht primär gegen den christlichen Glauben stellte. Dementsprechend konnte auch eine politische Partizipation kaum stattfinden und blieb, zumal es keine evangelischen Parteien gab, oberflächlich.[162] Schlussendlich war die Umsetzung der Trennung von Kirche und Staat aus freikirchlicher Sicht eine Enttäuschung.[163]

7. Anhang: Zeitgeschichtliche Dokumente

7.1 Wünsche an die Reichsregierung[164]

1. Wir erbitten, daß bei den ausschlaggebenden Beratungen über die Neuordnung der Kirchenangelegenheiten auch einige Vertreter der von uns vertretenen Freikirchen gehört werden.
2. Wir erbitten die durch keine kirchliche Behörde mehr eingeschränkte Freiheit, unserer Glaubensüberzeugung gemäß leben und handeln zu können.
3. Wir erbitten die gesetzliche Bestimmung, daß wir als Freikirchen unser Eigentum auf unseren Namen eintragen lassen können, wie die jetzt nur den Staatskirchen und den mit Korporationsrechten ausgestatteten freikirchlichen Gemeinden möglich ist.
4. Wir erbitten die gesetzliche Bestimmung, daß die Mitgliedschaft in unseren Gemeinden von jeder Verpflichtung irgendeiner anderen Kirche gegenüber befreit.
5. Wir erbitten die gesetzliche Bestimmung, daß die von unseren Gemeinden erwählten und ordinierten Prediger als vollberechtigte Geistliche im Sinne des Gesetzes anerkannt werden.
6. Wir erbitten, daß wir allen anderen kirchlichen Verbänden des Landes völlig gleichgestellt werden, so daß wir in die gesetzmäßig verordneten Organe, die die allgemeinen christlichen Angelegenheiten des Landes überwachen, in welchen die anderen Kirchen vertreten sind, auch Vertreter der Freikirchen entsenden dürfen.
7. Weil die Benutzung der kirchlichen Friedhöfe und das Amtieren freikirchlicher Prediger bei den Beerdigungen ihrer Mitglieder von den Staatskirchen bisher mit wenig Ausnahmen in einem uns sehr feindlichen Sinne gehandhabt worden ist, so bitten wir, daß die kirchlichen Friedhöfe gleich den Kommunalfriedhöfen uneingeschränkt der Allgemeinheit des Volkes zur Verfügung gestellt werden und daß auch die Freikirchen ihre Toten nach dem ihnen eigenen Ritus bestatten können.

---

[161] Vgl. *Strübind*, Baptisten, 180.
[162] Vgl. *Strübind*, Freikirche, 51.
[163] Vgl. *Strübind*, Baptisten, 180.
[164] Veröffentlicht in WZ 26/1918 (22.12.1918).

7.2 Wahlergebnisse

Wahlen zur Nationalversammlung vom 19.01.1919[165]

Wahlberechtigte	36,766 Mio.
Abgegebene Stimmen	30,524 Mio.
Wahlbeteiligung	83%
Gesamtzahl der Mandate	421

	Mandate	Prozent
DNVP	44	10,3%
Wirtschaftspartei/Bayer. Bauernbund	4	0,9%
Deutsch- Hannoversche Partei	1	0,2%
DVP	19	4,4%
Zentrum	91	19,7%
DDP	75	18,5%
SPD	163	37,9%
USPD	22	7,6%
Sonstige	2	0,5%

7.3 Weimarer Reichsverfassung (Art. 135–137)

Dritter Abschnitt: Religion und Religionsgesellschaften[166]

Artikel 135

(1) Alle Bewohner des Reichs genießen volle Glaubens und Gewissensfreiheit. Die ungestörte Religionsausübung wird durch die Verfassung gewährleistet und steht unter staatlichem Schutz. Die allgemeinen Staatsgesetze bleiben hiervon unberührt.

Artikel 136

(1) Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt.

(2) Der Genuß bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis.

(3) Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Behörden haben nur soweit das Recht, nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu fragen als davon Rechte und Pflichten abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung dies erfordert.

(4) Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden.

Artikel 137

(1) Es besteht keine Staatskirche.

(2) Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften wird gewährleistet. Der Zusammenschluß von Religionsgesellschaften innerhalb des Reichsgebiets unterliegt keinen Beschränkungen.

(3) Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.

---

[165] Vgl. *Karl Dietrich Bracher*, Anhang, in: Die Weimarer Republik 1918–1933, hg. v. Karl Dietrich Bracher (Schriftenreihe 251), Bonn 1987, 630.

[166] Vgl. Reichsgesetzblatt, Reichsministerium des Inneren, Berlin, 152/1919, 1408–1410.

(4) Religionsgesellschaften erwerben die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechtes.
(5) Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Schließen sich mehrere derartige öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften zu einem Verbande zusammen, so ist auch dieser Verband eine öffentlich-rechtliche Körperschaft.
(6) Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben.
(7) Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen.
(8) Soweit die Durchführung dieser Bestimmungen eine weitere Regelung erfordert, liegt diese der Landesgesetzgebung ob.

Die Bischöfliche Methodistenkirche in der Weimarer Republik

Gedanken zu Grundzügen ihrer Geschichte[1]

Gunter Stemmler

Die Geschichte der Bischöflichen Methodistenkirche in Deutschland während der Weimarer Republik ist eine Erfolgsstory – nur ohne Happy End. Die Bischöfliche Methodistenkirche erreichte in der Weimarer Zeit einen großen Mitgliederzuwachs: Sie steigerte ihre Gliederzahl um 50 Prozent von gut 22 000 auf über 33 000. Dem Methodismus gelang es, weiterhin zur geistlichen Belebung des deutschen Protestantismus beizutragen. So wuchs vor Ort die Aktivität in den Landeskirchen auch als Antwort auf das methodistische Engagement. Aber die gesellschaftliche Anerkennung, erst recht die Gleichberechtigung als Kirche, blieben ihr versagt. Sie und ihre Glieder mussten Außenseiter im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben bleiben. Auch ihre Organisationsform und die Züge ihrer Frömmigkeit passten nicht in diese Gesellschaft.

Zur Bedeutung des Themas sei die quantitative Dimension vorgestellt: Die Mitgliederzahl stieg von 1918/1919 mit gut 22 000 auf fast 34 000 in 1931/1932. Hinzu kommt die Zahl der Probeglieder von gut 7 000 auf gut 8 000 sowie die der Kirchenkinder von fast 7 000 auf über 9 000. Die Sonntagsschulen, deren Wirken über die Kirche hinausreichte, hatten an Helfern und Schülern erst fast 30 000 und am Ende der Zeitspanne über 35 000. Bei der Volkszählung 1925 wurde die Zahl der Methodisten mit 48 891 angegeben. Von daher kann man schätzen, dass die Bischöfliche Methodistenkirche schließlich einen Einfluss auf 75 000 bis zu 100 000 Menschen hatte. Auch im qualitativen Sinne war die Bischöfliche Methodistenkirche damals relevant, denn sie stellte in mehrfacher Hinsicht eine Alternative zum landeskirchlichen Protestantismus dar.[2]

Zugespitzt formuliert lässt sich dies in jener Zeit wie folgt charakterisieren: Die Methodisten in Deutschland bildeten eine Synthese von verschiedenen Frömmigkeitstraditionen. Neben den methodistischen Elementen aus der angelsächsischen Tradition nahmen die seit Beginn vorhandenen Elemente aus dem Luthertum immer mehr zu. Dabei konnten sich die Methodisten auf der Grundlage einer strengen Ethik und orthodoxen Frömmigkeit von den weltlichen Strömungen der Zeit relativ frei halten. In ihrem Prozess der Kirchwerdung verschlossen sie sich aber nicht Einflüssen des landeskirchlichen Lebens. Nachdem die Methodisten sich in den Kriegsjah-

---

1 Der Vortrag fußt auf meiner Magisterarbeit, Zentralarchiv der Evangelisch-methodistischen Kirche an der Theologischen Hochschule in Reutlingen.

2 Diese Ausführungen sind aufgrund der damaligen Recherche vor dem Hintergrund von Veröffentlichungen des Mehrheitsprotestantismus zu sehen.

FF 21 (2012)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

ren dem Zug der Zeit geöffnet hatten, kehrten sie anschließend schon bald zu ihren eigenen Werten zurück. In der Reflexion über den Methodismus und in der Aufrechterhaltung und Verbreitung des eigenen Erbes bestanden dennoch z. T. Defizite. Zugleich verfügten die Mitglieder der deutschen Bischöflichen Methodistenkirche über ein entschiedenes und bewusstes Verständnis als Freikirche.[3] Die Kirche hatte das Stigma einer Sekte. Ihre Mitglieder bildeten eine religiöse „Subkultur", denn sie verbrachten ihre Freizeit in einem erheblichen Umfang bei kirchlichen Veranstaltungen.

Die Wurzeln des Methodismus liegen im 18. Jahrhundert in der anglikanischen Kirche. Nach 1848 kam die Bischöfliche Methodistenkirche aufgrund von Missionsbemühungen von Deutschamerikanern nach Deutschland.[4] Es bestand damals kurzfristig eine Religionsfreiheit, die Anstoß und Argument für den Beginn der Evangelisation war, abgesehen von einer bisher schon bestehenden kleinen englischen Mission. Das Wachstum während der Weimarer Zeit erfolgte im Wesentlichen bis 1924. Eine weitere Steigerung ist ab 1930 zu verzeichnen. Hinzuweisen sei auf die häufigen Auswanderungen in dieser Zeit. Verstärkt durch die kirchlichen und teilweise persönlichen Bindungen in die USA kam es in den Gemeinden zu einem „Amerikafieber": Weit über 1 000 Mitglieder wanderten in die USA aus und schlossen sich dort Gemeinden an.

Ein Charakteristikum der methodistischen Theologie ist die Betonung der „Heiligung". Der damalige Bischof in Deutschland, John L. Nuelsen, beschrieb die Heiligung wie folgt – und zeichnete dabei ein korrespondierendes Menschenbild:

> „Die Heiligungslehre hat dem Methodismus ein das ganze Leben beherrschendes und adelndes Ideal gegeben. Sie bleibt nicht stehen bei der bloßen Sündenvergebung, nicht bei der Hoffnung auf eine jenseitige Seligkeit, während das jetzige Leben durch das Armesündergefühl immerfort gedrückt wird. Sie hält dem Menschen das positive und zu erstrebende Ideal einer reifen, in Christus gegründeten und vollständig ausgebildeten Persönlichkeit vor Augen. So entspricht sie dem tiefen Verlangen des Menschen nach Bejahung, Betätigung, Auswirkung. [...] Dadurch werden die sittlichen Kräfte entbunden. Sie zerreiben sich nicht in einzelnen Anstrengungen".[5]

Dieses Menschenbild steht in einer Wechselbeziehung zum Selbstbild des Methodismus.

---

[3] Es besteht die Gefahr der Verallgemeinerung von Aussagen innerhalb einer Freikirche sowie zu anderen Freikirchen. Aussagen auch in der methodistischen Presse geben häufig die individuelle Meinung eines Redakteurs wieder; es sind von daher für die Geschichte der Bischöflichen Methodistenkirche viele Einzelheiten zu einem – letztlich unvollständigen – Puzzle zusammenzusetzen.

[4] Es dürfen der amerikanische, der deutsch-amerikanische sowie der deutsche Methodismus nicht gleichgesetzt werden.

[5] *Gunter Stem*mler, Eine Kirche in Bewegung. Die Bischöfliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik, Stuttgart 1987, 40; ebenso nach *John L. Nuelsen*, Der Methodismus als religiöse Bewegung und als Kirche. Drei Vorträge gehalten an der Theologischen Woche des Predigerseminars der Bischöflichen Methodistenkirche zu Frankfurt am Main, Bremen (1924), 17.

Im von John Wesley geprägten Methodismus war im Unterschied zum Luthertum ein unüberwindlicher Optimismus verwurzelt, der in Deutschland selbst durch die vielen Krisen und Nöte der Weimarer Republik keinen Schaden nahm. Die Methodisten verstanden den christlichen Glauben als eine aktive, tatkräftige Religion. Daraus ergaben sich Aktivitäten und Aktionen sowohl in der Sozialarbeit als auch bei der Evangelisation. Sie bemühten sich zudem auch um ein gesellschaftspolitisches Engagement nach dem Vorbild John Wesleys in England des 18. Jahrhunderts. Allerdings litten sie darunter, dass es ihnen nicht gelang, wirklich Einfluss zu nehmen. Das Selbstbild der einfachen Mitglieder kann folgendes Zitat zeigen:

> „Unsre Kirche hat den Vorzug, Methodistenkirche genannt zu werden. Infolge der Eigentümlichkeit des Namens sind unsre Mitglieder bis zu einem gewissen Grade von Andersgläubigen isoliert und diese Isolierung bewirkt ein größeres Zusammengehörigkeitsgefühl. Wir betrachten uns als eine große Familie, deren einzelne Glieder, die Gemeinden, über den ganzen Erdkreis zerstreut sind, da wo sie sich befinden aber im gleichen Sinne wirken und arbeiten."[6]

Erkennbar ist hier auch die Internationalität und deren Auswirkungen auf das eigene Selbstverständnis.

Zur Internationalität gehörte die Unterstützung der Methodistenkirche in Deutschland einerseits institutionell durch die amerikanische Mutterkirche – welche aber relativ gering war, worüber sich immer beklagt wurde –, und andererseits individuell durch die deutsch-amerikanischen Methodisten. Dazu kam die Auswanderung, vor allem in die USA. Das Sonntagsblatt der deutsch-amerikanischen Methodisten *Der Christliche Apologete* wurde von 1919 bis 1931 kostenlos an alle Prediger in Deutschland geschickt. Die kleine deutsche Kirche engagierte sich überdurchschnittlich in der Ökumene,[7] gerade auch international.[8] Aus seiner frühen Prägung heraus hat der Methodismus stets ökumenische Bewegungen unterstützt.

Einige Züge an Modernität zeigten sich: Die erste Radiopredigt fand in Deutschland am Totensonntag 1923 statt; seit 1924 konnten sich die Methodisten ab und zu bei einigen Sendern daran beteiligen. Sie hatten eine eigene Lichtbilderzentrale und nahmen seit 1931 Schallplatten auf. Lautsprecheranlagen wurden in den Gottesdiensträumen aufgestellt. Ebenfalls hielt die Leuchtreklame Einzug. So gab es Leuchtkreuze und angestrahlte

---

6 *Stemmler*, Kirche, 29, nach Der Evangelist 78 (1927), 429.

7 Zur Vereinigung Evangelischer Freikirchen vgl. *Heinz Boberach, Carsten Nicolaisen, Ruth Pabst,* Handbuch der deutschen evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände – Personen. Bd. 1: Überregionale Einrichtungen, Göttingen 2010, 293, 297–300.

8 Vgl. *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927), in: FF 9 (1999), 151–187; *ders.*, Beziehungen zwischen dem deutschen Zweig der Methodistenkirche in Europa und der ökumenischen Bewegung, in: *Michel Weyer* (Hg.), Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen den beiden Weltkriegen, Stuttgart 1990, 155–188; *Nicholas M. Railton*, German Free Churches and the Nazi Regime, in: JEH 49 (1998), H. 1, 85–139, hier 112.

Bibelsprüche. Ich sehe besonders das Feld der Technik als Freiraum für Modernität und die Möglichkeit, hier der Lebenswirklichkeit der Jugend zu entsprechen. Ansonsten war man wohl in vielem traditionell-konservativ; einige Prediger waren ausgesprochen reaktionär.

Die Methodisten waren – wie auch andere Mitglieder von Freikirchen – im Kaiserreich Bürger zweiter Klasse. So gab es für sie ein Berufsverbot als Lehrer. Diese Benachteiligungen haben den Methodisten sehr „weh getan", so eine Feststellung von 1920. Denn aus ihrer Sicht geschah dies durch einen „christlichen" Staat, zu dem sie sich loyal verhielten. Sie erkannten als Ursache der staatlichen Maßnahmen das Bündnis von Thron und Altar. Bei aller Loyalität und Begeisterung im Kaiserreich war die Bindung an die Monarchie und das Festhalten an einer solchen Staatsform letztlich schwach.

Weil die Methodisten überwiegend Kleinbürger waren, bestand unter ihnen nach der Revolution kein Grund zum Klagen über den Verlust des alten Standes; von daher gab es 1919 keine Stimmung im Sinne von: „Wir wollen unseren Kaiser Wilhelm wiederhaben". Stattdessen wurde die Gesamtkrise von Staat und Führungseliten als Chance für die eigene Organisation und ihre Ziele begriffen. So wurden die Vorzüge des Neuen wahrgenommen. Im *Evangelist*, dem Sonntagsblatt, hieß es 1920: „die sozialistische Regierung hat schon jetzt viel mehr Sonntagsruhe eingeführt als die frühere es je getan hätte."[9]

Während der Weimarer Zeit unterscheiden sich die Einstellungen zur Demokratie, Republik, Frauenemanzipation, sowie zum Pazifismus und Antisemitismus[10] in der Regel positiv vom Mehrheitsprotestantismus; nur beim Antikatholizismus gibt es eine gleiche negative Tendenz.[11] Wahrscheinlich ist das auf Einflüsse aus den USA zurückzuführen.

Drei Beispiele für politische Aussagen seien vorgestellt: 1922, als Rathenau ermordet wurde, tagte die Norddeutsche Jährliche Konferenz. Mit einer Resolution an den Reichspräsidenten verurteilte sie den Mord. Für diese Erklärung gab es aus der freikirchlichen und landeskirchlichen Presse Angriffe gegen sie. Als 1925 Reichspräsident Ebert starb, kondolierte Bischof Nuelsen persönlich in Berlin. Dazu erfolgte aus den Reihen der Methodisten sowohl Zustimmung als auch Ablehnung; veröffentlicht wurden diese Ansichten im deutsch-amerikanischen Sonntagsblatt der Methodisten, dem *Christlichen Apologeten*. Zum Tod von Stresemann äußerte der

---

9 *Stemmler*, Kirche, 85, nach Der Evangelist 71 (1920), 357.

10 Ein Beispiel für antisemitische Vorurteile nennt *Michel Weyer*, Methodismus und Judentum. Die Last der Vergangenheit, in: MSEMK 17 (1996), H. 1, 8–25, hier 21 f.

11 Beim Verhältnis zum Nationalsozialismus verweise ich auf *Hans Witzel*, Die Mitteldeutsche Jährliche Konferenz in Wilkau 1933. Report einer kirchenpolitischen Krisenstunde, Stuttgart 1983; vgl. auch *Herbert Strahm*, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, z. B. 29; *ders.*, Freikirchliches Denken und Handeln angesichts der Deutschen Christen in den Jahren 1933/34. Dargestellt am Beispiel der Bischöflichen Methodistenkirche in Deutschland, in: KZG 6 (1993), 312–330, hier 314 f.; *Railton*, Free Churches, hier 107, 110, 120 ff.

Seminardirektor F. H. Otto Melle (ab 1936 Bischof) seine tiefe Erschütterung.[12]

Einige führende Methodisten waren im Christlich-Sozialen Volksdienst tätig, einer z. T. sehr konservativen evangelischen Splitterpartei. Die Aufheizung des politischen Klimas am Ende der Weimarer Zeit führte wohl zur Zurücknahme dieser Betätigung. Gleichzeitig kam es in der ansonsten betont apolitisch auftretenden Kirche anscheinend sprunghaft zu einem gewissen Einfluss der Nationalsozialisten.[13]

Die Bischöfliche Methodistenkirche wollte in der Weimarer Republik Körperschaft des öffentlichen Rechts werden. Es ging um Steuererleichterungen vor allem für die Immobilien. In Baden erhielt sie diesen Status 1921[14], in Preußen erst 1930. Zuvor gab es 1929 u. a. eine gemeinsame freikirchliche Demonstration von 8000 Teilnehmern in Berlin. Otto Dibelius bezeichnete diesen Wunsch der Freikirchen als „grober Unfug". „Was die Freikirchen an Geltung und öffentlichem Einfluss erstreben, kann durch freundschaftliches Verständnis mit der evangelischen Kirche besser erreicht werden als durch staatliche Privilegien." Karl Heinz Voigt sagt dazu mit Recht: „Angesichts der zwischenkirchlichen Wirklichkeit war dies für die Freikirchen eine Zumutung."[15] Von daher ist die Distanz der Methodisten zu den alten Eliten und der alten Ordnung nachvollziehbar. Doch die mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erwarteten Rechte, z. B. bei der Steuer, mussten eigens noch jeweils mühsam erkämpft werden. Die Ursache sah man im landeskirchlichen Einfluss auf die staatlichen Organe.

---

[12] Zu Nuelsen, Melle und weitere Methodisten finden sich Beiträge von *Karl Heinz Voigt* im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon, das über das Internet einsehbar ist. Nuelsen verschickte sog. Rundbriefe an die deutschsprachigen Prediger seines Sprengels. Diese „Rundschreiben" „sollen keine offiziellen Mitteilungen sein [...], sondern ganz schlichte persönliche Briefe, in denen ich dies und das aus dem gemeinsamen Werke berichte", so Nuelsen ebenda am 28. Dezember 1932, [Bl. 2]. In diesen vielleicht nur etwa jährlich verfassten Schreiben ging er auf seine Reisen und seine Aufgaben ein wie allgemein auf Notlagen. Im Brief vom November 1922 behandelte er die Frage der Unterstützung durch die Methodisten in den USA, im September 1923 die Inflation und im Dezember 1932 die Bedeutung der Laienprediger; Fundort ist das Zentralarchiv der Evangelisch-methodistischen Kirche. *W. Harrison Daniel,* To Strenghten the Ties that Bind: Bishop John L. Nuelsen and German-American Connectionalism in the Methodist Episcopal Church Mission in Europe, 1912–1940, in: MethH 38 (2000), 160–175 (berührt die Weimarer Zeit nur am Rande).

[13] Vgl. *Stemmler*, Kirche, 103–106.

[14] Zur Erteilung in Sachsen 1922: *Rüdiger Minor,* Die Methodistenkirche im Gebiet der heutigen DDR (1850–1968), in: MSEMK 6 (1985), H. 1, 5–30, hier 17.

[15] *Stemmler*, Kirche, 80, nach *Karl Heinz Voigt*, Die Methodistenkirche in Deutschland, in: *Karl Steckel / C. Ernst Sommer* (Hg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas, Stuttgart 1982, 85–112, hier 299, Anm. 79; vgl. auch *Herbert Strahm*, Das Verhältnis der deutschen Methodisten zu Staat und Gesellschaft in den Weimarer Jahren, in: FF 1 (1991), 31–35, hier 33 f. Als „Alleinvertretungs- und Ausschließlichkeitsanspruch" bezeichnet dies in diesem Zusammenhang *Hartmut Fritz*, Otto Dibelius. Ein Kirchenmann zwischen Monarchie und Diktatur, Göttingen 1998, 205.

Die Mitglieder der Bischöflichen Methodistenkirche bildeten eine „Subkultur" mit hoher Aktivität während der Woche in Chören, Orchestern, geschlechts- und alterspezifischen Gruppen, Aktionsgruppen gegen den Alkohol etc. Die soziale Zusammensetzung lässt sich als kleinbürgerlich einstufen; manchem wird der soziale Aufstieg ins Bürgertum gelungen sein. Es gab relativ wenige Arbeiter. Über diese fehlenden Einflüsse in die Arbeiterschaft – im Unterschied zum englischen Ideal (der Vergangenheit) – beklagte man sich.

Die Evangelisation galt als Mittelpunkt und zugleich Ziel der gesamten Arbeit der Kirche. Diesem Ideal wird man wohl z. T. recht nahe gekommen sein. Zu den Formen gehörten in der Regel zwei Evangelisationen im Winter, Freiluftveranstaltungen im Sommer. Der in vielen Gemeinden gehaltene Abendgottesdienst hatte zumeist ebenfalls evangelistischen Charakter. Das Lieblingswort der Methodisten für ihre Art missionarischer Tätigkeit war „aggressiv". In Berlin wagte man sich sogar 1928 an Diskussionsabende mit Kommunisten. Die Praxis dieser Arbeit lässt folgendes Zitat erkennbar werden: „Auf dem Chor oben sitzen die Bläser, Lied Nr. 401 bereit, wenn die Gäste es wagen sollten, etwa die Internationale anzustimmen."[16]

Das sprunghafte Wachstum führte vielerorts zu Raumnot und daher zu Kirchenbauten. Statt gemieteter dunkler Räume im Hinterhof konnten die Kirchenbauten an besseren Standorten errichtet werden. Dennoch fanden weiterhin häufig kirchliche Feiern und Veranstaltungen in Privaträumen statt. Das lässt sich daran erkennen, dass noch am Ende der Weimarer Zeit 260 Predigern und 19 Probepredigern 918 Predigtplätze gegenüberstanden. Möglich war diese Arbeit nur dank der Laienprediger, von denen es damals 1 151 gab.[17]

Es existierten Tendenzen zur Verkirchlichung. Veränderungen in diesem Sinne wurden beklagt. Ursache einer „Identitäts- und Relevanzkrise" (S. Lodewigs) war wohl eine gewissen Stagnation. Die jungen Prediger strebten ein anderes berufliches Rollenverständnis an. Ich gehe davon aus, dass sich viele von ihnen nach dem Status und der Arbeitswelt des landeskirchlichen Pfarrers sehnten, statt Sektenprediger zu sein. So hatte z. B. einer eine offizielle Sprechstunde eingeführt. Die Zahl der Prediger war von 187 bis gegen Ende der Weimarer Zeit auf 260 stark angestiegen. (Verweisen möchte ich auf die Zahl der Diakonissen, die 1932 an Diakonissen, Probe- und Vorprobeschwestern 846 betrug.[18])

---

[16] *Stemmler*, Kirche, 101, Anm. 3, nach Der Evangelist 79 (1928), 542.

[17] Vgl. zur ersten Laienpredigerin im Jahr 1932, die zur Missionarin in Übersee bestimmt, war, *Patrick Ph. Streiff*, Der Methodismus in Europa im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2003, 191; vgl. zur Laientätigkeit während der Weimarer Zeit *Thomas Hahn-Bruckart*, „Sie wollen nun". Der Weg der bischöflich-methodistischen Laien in die General- und Jährlichen Konferenzen und überbezirkliche Laientätigkeit im deutschen Kirchenzweig an der Wende zum 20. Jahrhundert. Teil 2, in: EmK Geschichte. Quellen – Studien – Mitteilungen 26 (2005), H. 2, 5–28, hier 23–26.

[18] Vgl. *Ulrich Ziegler*, Beruf Diakonisse – Motive und Rahmenbedingungen, in: *Patrick Ph. Streiff* (Hg.), Der europäische Methodismus um die Wende vom 19. zum 20. Jahr-

Veränderungen zeigen sich auch bei der Einführung des neuen Gesangbuches. Allerdings zeigt sich darin auch eine Spannung zwischen süddeutschen und norddeutschen Methodisten. Methodisten liebten ihren kräftigen Gemeindegesang. Bestimmt war ihr typisches Liedgut von den liedartigen, emotionalen, teilweise schwungvollen englischen Erweckungsliedern. Die Ablehnung von landeskirchlicher Seite gegen die „seichten" Lieder mit den „Knüttelversreimereien" wurde von einigen Methodisten übernommen. Diese wollten eine Angleichung an die „maßgebenden" Gesangbücher, „deren Texte wirklichen poetischen und geistlichen Gehalt haben und deren Weisen nicht nur sentimental und gefühlsmäßig, sondern wirklich erhebend und würdevoll sind."[19] Der Bischof hatte bei der Einführung ein formales Vetorecht, das er auf der Zentralkonferenz 1925 nutzte „aus schwerwiegenden Bedenken gegen den Entwurf als ganzen"[20]. Deshalb wurden als Kompromiss 37 norddeutsche und 3 Schweizer Vorschläge aufgenommen. Ab 1928 lag das neue Gesangbuch vor.

Insgesamt gesehen lässt sich sagen, dass es gerade die quantitativen Erfolge sowie die positiven Möglichkeiten aufgrund des gesellschaftspolitischen Systemwandels waren, die auch zu Entwicklungen führten, die innerhalb der Bischöflichen Methodistenkirche unter dem Terminus „Verkirchlichung" teilweise als negative Folgen angesehen wurden.

---

hundert, Stuttgart 2005, 189–199; vgl. auch *Marc Nördinger / Thomas Bauer*, Der Schwestern Werk. Die Geschichte des Bethanien-Krankenhauses in Frankfurt am Main von 1908–2008, Frankfurt am Main 2008, 72–89; vgl. zu Predigerfrauen, Diakonissen, Frauenwerk und Missionarinnen: Mit Weisheit, Witz und Widerstand. Die Geschichte(n) von Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche, hg. v. Frauenwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 2003, z. B. 25, 90, 137 f., 247 f., 284.

19 *Stemmler*, Kirche, 62, nach Christlicher Apologete 91 (1929), 586. Karl Heinz Voigt hat darauf hingewiesen, dass begrifflich statt von „Herrlichkeit" zu sprechen – wie in den Heilsliedern –, es nun um „Ewigkeit" ging, vgl. *Karl Heinz Voigt*, Methodistische Evangelisation im volkskirchlichen Kontext. Überlegungen zum „Missionarischen Jahr" unter besonderer Berücksichtigung historischer Aspekte. Referat, Stuttgart 1979, 20: Der Zeitgeist war „für die klassischen Choräle und gegen die Lieder der Heiligungsbewegung"; *Walter Klaiber*, Die Gesangbücher im deutschsprachigen europäischen Methodismus, in: *Hartmut Handt* (Hg.), „... im Lied geboren". Beiträge zur Hymnologie im deutschsprachigen Methodismus, Frankfurt am Main 2010, 59–102, hier 71.

20 *Stemmler*, Kirche, 62, nach *Karl Zehrer*, Der Methodismus in Deutschland. Seine Ausbreitung und Probleme der Kirchwerdung (1830–1968), Diss. Halle (Saale) 1971, 20.

Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der Weimarer Republik[1,2]

Sein Verhalten in der ersten deutschen Demokratie von 1918–1933 und dessen theologische Begründungen

Jens Mankel

Hartmut Weyel zum 70. Geburtstag am 17. Februar 2012

1. Einführung

Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland (abgekürzt: BFeG) wurde 1874 von 22 Gemeinden und Abendmahlsgemeinschaften gegründet,[3] die im Zuge der evangelischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts entstanden waren. Überwältigt vom Evangelium der freien Gnade Gottes in Jesus Christus und „überzeugt von der Notwendigkeit des persönlichen Glaubens, um Christo anzugehören"[4], waren und sind sie bestrebt, evangelische Heiligung bzw. Nachfolge Christi orientiert am Wort Gottes zu leben,[5] um so der „herrlichen Freiheit"[6] (Röm. 8,21) und der „Einheit der Kinder Gottes"[7] (Joh. 17,21) Gestalt zu geben. Freiheit und

---

1 Dieser Beitrag ist der überarbeitete und ergänzte Vortrag vom 01.04.2011 beim Symposium des Vereins für Freikirchenforschung am European Nazarene College der Kirche des Nazareners in Büsingen am Hochrhein. Er basiert auf meiner Diplomarbeit von 1991.

2 Literaturübersicht zur erörterten Thematik siehe Anhang.

3 Lt. Protokoll konstituierte sich 1874 die „Conferenz von Abgeordneten auswärtiger Abendmahlsgemeinschaften". Die genaue Anzahl der Gemeinschaften, 20, 21 oder 22, ist unsicher, da nicht bei allen klar war, ob sie sich als zugehörig verstanden. 22 Gemeinschaften waren lt. Protokoll, S. 2–3, anwesend. Erst auf der 2. Konferenz 1875 wurde mit der Annahme der „Leitenden Grundsätze" die „1874 gestiftete" „Vereinigung von Freien evangelischen Gemeinden und Abendmahlsgemeinschaften" offiziell begründet. Der Ausdruck „Bund" wurde bereits seit 1877 für den offiziellen, aber zu langen Namen der Vereinigung benutzt und in der neuen Verfassung von 1922 als offizieller Name anerkannt. Vgl. auch *Richard Hoenen*, Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1930, 64 f.

4 So im Kirchenaustrittsschreiben von Hermann Heinrich Grafe, dem Gründer der ersten Freien ev. Gemeinde in Deutschland, und anderen, vom 30.11.1854, abgedruckt und kommentiert in: *Wolfgang Dietrich* (Hg.), Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe, (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden. Band 1), Witten 1988, 214–219.

5 Vgl. etwa Artikel 4, Grundsatz 1 der Verfassung des BFeG von 1922: „daß die Heilige Schrift für Glauben und Wandel der Christen in jeder Beziehung maßgebend ist".

6 Vgl. *Otto Schopf* in: Der Gärtner, 10. Jg. 1902, 252 f.

7 So der programmatische Titel von *Hartmut Lenhard*, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Witten 1977.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Einheit, daher auch Freiwilligkeit und Einigkeit,[8] sind die beiden Pole des Glaubens- und Gemeindeverständnisses, deren notwendige Spannung nur durch die Orientierung am Evangelium lebendig gehalten werden kann.

Daraus folgen im Blick auf die Gemeinde die kongregationalen Grundsätze, dass nur Christusgläubige zur Gemeinde gehören können, dass diese alle miteinander geistliche Verantwortung tragen, also alle wichtigen Entscheidungen in der „Kongregation", der Versammlung der Glaubenden, getroffen werden, und dass die konkrete Ortsgemeinde „ganz Gemeinde, aber nicht die ganze Gemeinde" ist (Hartmut Weyel). Sie „verbündet"[9] sich mit anderen Gemeinden. Im Blick auf das Verhältnis Einzelner, Gemeinde und Staat gilt der independentische[10] Grundsatz der Gewissens- und Religionsfreiheit als „freie Gemeinde (der Freien) in einem freien Staat". Im Blick auf das Verhältnis von Christsein und Gesellschaft ergibt sich der Grundsatz, „nicht von der Welt" Maßstäbe und Werte zu übernehmen, aber „in der Welt" das Evangelium von der Liebe Gottes in Wort und Tat, durch Glaube, Hoffnung und Liebe zu bezeugen. Diese Grundsätze zu leben, ist und bleibt eine ständige Herausforderung.[11]

Dies gilt insbesondere in Zeiten des Umbruchs. So beschreibt der Gründer der ersten Freien evangelischen Gemeinde (abgekürzt: FeG), Hermann Heinrich Grafe (1818–1869)[12] in seinen Tagebüchern unter dem 21.06. 1852 sein Ringen im Blick auf die politischen Umbrüche der Revolutionsjahre 1848/49 und seinen Weg von einer ablehnenden zu einer kritisch-bejahenden Haltung gegenüber einer demokratischen Republik:

---

8 Vgl. *Ralf Dziewas*, Warum Gemeinden sich verändern. in: *Wilfrid Haubeck / Wolfgang Heinrichs* (Hg.), Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde. Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie, Theologische Impulse, Band 22, Witten 2011, 105–137.

9 Der kongregationale Bundesgedanke ist für freikirchliche Ekklesiologie ein zentrales Element. Vgl. *Erich Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, 2. völlig neu bearb. Aufl. (Bensheimer Hefte. Heft 70), Göttingen 2005. 44 f.

10 Die Begriffe Independentismus und Kongregationalismus werden meist synonym gebraucht, wobei der in Deutschland gebräuchlichere Begriff „Kongregationalismus" mehr die Verfasstheit der Gemeinden und ihre Verbundenheit im Blick hat, der im angelsächsischen Sprachraum üblichere Begriff „Independentism" mehr die aus der geistgewirkten Unmittelbarkeit zu Gott erwachsende Selbstständigkeit des einzelnen Christen und der einzelnen Gemeinde und ihre Unabhängigkeit von kirchlichen und staatlichen Behörden und Strukturen.

11 Zu den ekklesiologischen Grundlagen und dem Wandel im Selbstverständnis der FeG vgl. *Markus Iff*, Was sind Freie evangelische Gemeinden? Systematisch-theologische Grundzüge zum Selbstverständnis, in: *Haubeck / Heinrichs*, Gemeinde der Zukunft (s. Anm. 8), 138–168; vgl. auch das jahrzehntelange Standardwerk zur FeG-Ekklesiologie: „Die Gemeinde Jesu Christi. Das Wesen der Gemeinde Jesu nach dem Neuen Testament besonders hinsichtlich ihrer Glieder und Ordnungen", das erstmals 1905 erschien und mehrfach überarbeitet und neu aufgelegt wurde. Verfasser ist ein Autorenteam um *Konrad Bussemer* (1874–1944), maßgebender Theologe des BFeG in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Zum Lebensbild s. *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft. Biografische Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. II (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Band 5.5/2), Witten 2010, 293–302.

12 Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. I, 145–181.

„Ich schrieb so als ein guter Patriot, als ein warmer Freund des Königs und des Königthums. Voll Abscheu vor dem Wühlen der Revolutionsmänner, vertheidigte ich die Regierung des Landes. In der damaligen Bewegung sah ich nur Schlechtes, und in dem Festhalten am Alten meistens nur Gutes. Aber seit dem Jahre 1849 habe ich über unsre königlichen und fürstlichen Regierungen ein ganz anderes Urtheil gewinnen müssen. Ohne die Demokraten vertheidigen und ihre Handlungsweise irgendwie rechtfertigen zu wollen, muß ich jetzt doch bekennen, daß sie darin ganz recht gesagt haben: »den Fürsten ist nicht zu trauen; so bald sie wieder zu Kräften kommen, werden sie alle ihre Versprechungen nicht mehr halten, sondern uns mit neuem Eifer und mit neuem Unrecht in die alten Zustände wieder zurückdrängen.« – Ich sehe jetzt das Unrecht nicht mehr bloß im Volke, sondern ebensogut bei den Fürsten; ich sehe es überhaupt in jedem unbekehrten Menschen, als Menschen eben, gleichviel welches Standes und Ranges er sonst ist. – Und sollte ich unter den verschiedenen Regierungsformen wählen, so würde ich keine Bedenken tragen, mich für eine Republik, als für die an sich beste, zu erklären".[13]

Grafe ging den Weg vom „Freund des Königtums" zum „Freund der Republik". Wie verhielt es sich nun mit den Freien evangelischen Gemeinden, die auf Grafe zurückgehen, als es zur ersten deutschen Republik kam?

Die so genannte „Weimarer Republik"[14] von 1918–1933 war eine Epoche[15] gewaltiger Aufbrüche und Umbrüche, der Suche nach Neuorientierung und großer Unruhe, pulsierenden Lebens und radikalen, gewaltbereiten Extremen. Der politische Systemwechsel geschah im Chaos von Revolution und Kriegsniederlage. Mit dem Zusammenbruch des Kaiserreiches war die alte, vertraute Ordnung unwiderruflich vorbei. Eine mögliche neue Ordnung konnte kaum entstehen bzw. litt unter größten Belastungen. Die Kriegsfolgen, die Zerrissenheit der politischen und gesellschaftlichen Kräfte, die bürgerkriegsähnlichen Zustände, der Friedensvertrag von Versailles mit der aufgezwungenen Anerkennung der Alleinschuld Deutschlands, die daraus resultierenden mentalen und vor allem wirtschaftlichen Lasten, Besetzung des Ruhrgebietes, Inflation, Massenarbeitslosigkeit und nach einer Phase der Konsolidierung die Wirtschaftskrise, zunehmende Radikalisierung und der erstarkende Nationalsozialismus, aber auch der durchgängig fehlende nationale Überzeugungskonsens über die neue Staatsform, führten zum Untergang der ersten deutschen Demokratie.

---

[13] *Wilfried Haubeck / Wolfgang Heinrichs / Michael Schröder* (Hg.), Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen, Witten / Wuppertal 2004, 91.

[14] Wegen der Unruhen in Berlin tagte die verfassungsgebende Nationalversammlung 1919 in Weimar, daher der Name.

[15] Diese Epoche kann man in die Phasen unterteilen: 1) Zeit der Revolution, der Utopien und der Neuorientierung 1918–1922, 2) das Krisenjahr 1923, 3) Zeit der Stabilisierung, wirtschaftlicher und außenpolitischer Erholung sowie der „neuen Sachlichkeit" 1924–1928, 4) Zeit der System-, Weltwirtschafts- und Sinnkrise, der Extremisierung, und der Präsidialkabinette 1929–1933. Diese Phasen werden aber hier im Blick auf den BFeG aus Platzgründen überwiegend nicht differenziert.

In dieser Epoche hat sich der BFeG als Bundesgemeinschaft selbstständiger Gemeinden konsolidiert[16] und ist deutlich gewachsen. Am Anfang der Weimarer Republik hatte er 8973 Mitglieder in 96 Gemeinden[17]. Die Mitglieder sind überwiegend dem kleinbürgerlichen Milieu (Handwerker, Fabrikarbeiter, Bauern, aber auch Unternehmer)[18] mit altnational-konservativer Prägung zuzuordnen.[19] Die Gemeinden befanden sich zum größten Teil in Gebieten der Erweckungsbewegung, so vor allem im Bergischen Land, an Rhein und Ruhr, im Sauer- und Siegerland, im so genannten hessischen „Hinterland" und vereinzelt auch in Mittel- bzw. Ostdeutschland, um Frankfurt/Main und auf dem Hunsrück.[20] Gegen Ende, im Jahre 1931, gab es 12322 Mitglieder in 140 Gemeinden. Der BFeG ist also im Laufe der Weimarer Republik stark gewachsen, Neue Mitglieder, aber vor allem neue Gemeinden sind hinzugekommen. Das hat neben evangelistischen Bemühungen hauptsächlich damit zu tun, dass landeskirchliche Gemeinschaften ihren Ort im freikirchlichen Bereich sahen, sich als Gemeinden verstanden und dem Bund beitraten.[21]

---

16 Für den BFeG wichtige Wegmarken in dieser Zeit: 1919 Wiederaufnahme der vierjährigen Predigerausbildung in der Bibelschule (ab 1926 „Predigerschule") in Wuppertal-Vohwinkel; 1920 wird Karl Krull zum ersten „Bundesjugendpfleger" berufen; ab 1921 Herausgabe der Schriftenreihe „Kelle und Schwert" zum Aufbau und zur Verteidigung des Glaubens- und Gemeindeverständnisses; 1922 neue bzw. erste Bundesverfassung und Umbenennung vom „Bund der Jünglingsvereine" in „Bund der Jugendvereine", Umbenennung der „Buchhandlung der Stadtmission" in „Bundes-Verlag"; Umbenennung der Jugendzeitschrift „Timotheus" in „Der Pflüger"; 1924 Rechtsstellung als K.d.ö.R. für die Gemeinden im Land Thüringen; 1925 Vereinsrechte für den BFeG und Gründung der Bundessparkasse (später: „Spar- und Kreditbank"); 1926 Mitgründung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (abgekürzt: „VEF", vgl. dazu den Beitrag von *Karl Heinz Voigt* in dieser Ausgabe); 1928 juristische Überarbeitung der Verfassung (wg. der Vereinsrechte); 1930 neues Liederbuch „Der Gemeindepsalter" und Kinder-Liederbuch „Der Kinderpsalter", wichtige Personen des BFeG in dieser Zeit, die im Folgenden nicht erwähnt werden: Peter Bolten (1868–1948), Kaufmann in Krefeld und 1915–1933 Präses bzw. Bundesvorsitzender, zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 141–158; der Kaufmann und Komponist Johannes Theophil Giffey (1872–1948), s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 265–278; der Frankfurter Prediger Eduard Wächter (1865–1947), s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 181–198; der Prediger Friedrich Kaiser (1863–1955), der so genannte „Sonntagschulkaiser", s. *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 117–140, und der Haigerer Kaufmann August Rudersdorf (1867–1931)), s. *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 199–206.

17 So belegt für das Jahr 1920, in: Der Bund in Zahlen. Christsein Heute, Witten, 114. Jg. (2007), Nr. 4, 12–13.

18 So *Lothar Beaupain*, Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR, Haan 2001, 24.

19 *Susanne Roßkopf*, Die Freien evangelischen Gemeinden im Systemwechsel 1917–1923 (unveröffentlichte Magisterarbeit an der Universität Karlsruhe), 2003,123 f.

20 Vgl. die beiden ersten Jahrbücher des Bundes: Jahrbuch 1925/26 des Bundes Freier evang. Gemeinden Deutschlands, Witten 1926, und Jahrbuch 1930/31 des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Witten 1931. Im Blick auf die heute starke Verbreitung der FeG auch in Süddeutschland ist interessant, dass seit 1922 Worms, dann ab 1928 Hochstetten die mit Abstand südlichste FeG war.

21 Das bekannteste Beispiel, die landeskirchliche Gemeinschaft mit Friedrich Heitmüller in Hamburg, ist allerdings erst 1937 in den Bund FeG aufgenommen worden, nachdem sie 1933 aus dem Gnadauer Verband und 1934 aus der evangelischen Kir-

Wie aber hat sich der BFeG zu und in dem neuen, demokratischen Staatswesen verhalten und wie hat er dieses Verhalten verstanden? Welche politischen Positionen haben die FeG und ihr Bund während der Weimarer Republik bezogen? Und wie wurden diese biblisch-theologisch begründet?[22]

2. Haltungen und Verhalten des BFeG in der Weimarer Republik

2.1 Patriotische Grundüberzeugungen

Wie Grafe zunächst auch, verstanden sich FeGler als „gute Patrioten". Im Kaiserreich und insbesondere mit Ausbruch des 1. Weltkrieges 1914 wurden auch sie von der nationalen Euphorie ergriffen, die weite Teile des Volkes, vor allem auch die Kirchen, erfasste.

> „Die in den evangelischen Landeskirchen herrschende Kriegstheologie und Verehrung des Kaisers wurde – entgegen allen freikirchlichen Beteuerungen der Trennung von Kirche und Staat – voll inhaltlich übernommen."[23]

---

che ausgetreten war und bereits ab Ende 1935 den Namen „Freie evangelische Gemeinde Hamburg-Holstenwall" mit Zustimmung des BFeG führte. Deshalb sind die Ausführungen zu Friedrich Heitmüller für die Zeit der Weimarer Republik im Beitrag dieses Jahrbuches von Ulrike Heitmüller nicht unmittelbar auf die Freien evangelischen Gemeinden in dieser Zeit zu beziehen. Zu Heitmüller und der Hamburger Gemeinde vgl. auch *Ulrich Betz*, Leuchtfeuer und Oase, Witten 1993; *ders.*, Gepredigte und gelebte Liebe Gottes. Das Hamburger Werk von seinen Anfängen bis zum Tod Friedrich Heitmüllers. Christsein Heute, Witten, 106. Jg. (1999), Nr. 15, 466–469; *Michael Schröder*, Friedrich Heitmüller und der Weg der Christlichen Gemeinschaft Hamburg am Holstenwall. In: Freikirchenforschung (FF), Nr. 12 (2002), 71–89, und *Hartmut Weyel*, Zur Klärung der Fronten. Friedrich Heitmüller (1888–1965), Pastor und Direktor, Evangelist und Publizist. Teil I. Christsein Heute, Witten, 118. Jg. (2011), Nr. 8, 40–43; Teil II: Christsein Heute, Witten, 118. Jg. (2011), Nr. 9, 58–61; vgl. jetzt auch *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 269–330.

22 Für diese Fragen ist neben den beiden Jahrbüchern 1925/26 und 1930/31, diversen Schriften (etwa aus der ab 1921 erscheinenden Reihe „Kelle und Schwert") und Büchern sowie zugänglichen Protokollen vor allem die seit 1893 wöchentlich in Witten erscheinende Zeitschrift „Der Gärtner", seit 1896 offizielles Organ der FeG, eine sehr ergiebige Quelle. Durch den 1. Weltkrieg bedingt erschien er bis zum 29.06.1919 (Nr.25/26) nur alle zwei Wochen, allerdings als Doppelnummer. Ab dem 12.06.1921 (Nr.24) wurde der Inhalt von 8 auf 16 Seiten aufgestockt, und die während des Krieges eingestellte Rubrik „Vom Acker der Welt" wieder aufgenommen. In ihr wurde über das politische und gesellschaftliche Geschehen intensiv und kritisch berichtet, vor allem von Wilhelm Wöhrle (1888–1986) unter dem Pseudonym „Pflüger Helm". Bedeutsam sind auch abgedruckte Referate und wiedergegebene Aussprachen von Bundesveranstaltungen. Im Jahre 1931 betrug die Gesamtauflage 6 600 Expl., davon wurden 5 166 in den FeG bezogen, die zu dieser Zeit 12 322 Mitglieder hatten. (Vgl. Jahrbuch 1930/31, Witten 1931). „Der Gärtner" gibt natürlich zunächst einmal die Standpunkte der Schriftleiter, Herausgeber und Autoren wieder. Aber zugleich bietet er einen umfassenden Einblick in das, was im BFeG gedacht wurde, vor allem aber von den maßgeblichen Personen. Angesichts der Verbreitung und der geringen Alternativen für die FeG kann die prägende Bedeutung des „Gärtner" kaum überschätzt werden.

23 So *Geldbach*, Freikirchen, 177.

Was Erich Geldbach für die Freikirchen insgesamt schreibt, gilt auch für den BFeG. Zwar führte der verlorene Krieg zu einer Erschütterung der Kriegstheologie und Kaiserverehrung, aber nicht der patriotischen Grundüberzeugung. So beantwortete beispielsweise Missionsinspektor Karl Engler (1874–1923)[24] Ende 1918 im *Gärtner* eine Leserfrage, ob ein Christ noch Vaterlandsliebe haben könne, so:

> „Es ist gewiß gut und nötig, daß man klar unterscheidet zwischen natürlichen und geistlichen Beziehungen. Es ist auch schriftgemäß, die Bande des Geistes höher zu achten als die Bande der Natur (siehe Matth. 12,46-50). Damit ist aber nicht gesagt, daß alle natürlichen Bande ungeistlich und gottwidrig sind. Im Gegenteil, viele sind von Gott gegeben, und ihre Verletzung würde die Auflösung heiliger Gottesordnungen bedeuten. Wie der Bund der Ehe und damit die Gattenliebe, wie die Gemeinschaft der Familie und damit die Eltern- und Kindesliebe, so ist auch die Volksgemeinschaft mit ihrer Stammes- und Blutsgemeinschaft eine göttliche Ordnung. Und darum wäre es nicht nur unnatürlich, sondern auch widergöttlich, wollten wir als Christen nicht unser Volk und Vaterland liebhaben. Die besten Christen sollen zugleich die besten Volks- und Vaterlandsfreunde sein."[25]

Es wird hier zwar die Unterscheidung zwischen geistlichen und natürlichen Bindungen gefordert, aber kaum vollzogen. Die Volksgemeinschaft wird als „heilige Gottesordnung" verstanden. Auffällig ist auch der starke Wunsch, in der „Vaterlandsliebe" zu den Ersten zu gehören: „Niemand kann uns in der Liebe zur irdischen Heimat übertreffen", schreibt 1923 etwa der *Gärtner*-Schriftleiter Wilhelm Wöhrle (1888–1986)[26].

Der starke Patriotismus war mitgeprägt worden durch die nahe Verwandtschaft zur innerkirchlichen Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung. Der Drang aber, ganz vorne dabei zu sein, erwuchs wohl aus dem Bedürfnis, den häufigen Vorwurf abzuwehren, dass die Freikirchen englischen Ursprungs und damit „undeutsch" seien. Auch wenn der BFeG die geringste englische Prägung unter den Freikirchen hat, so traf ihn doch auch dieser landeskirchliche und zum Teil gesellschaftliche Vorwurf und die damit verbundene Ausgrenzung in der Kaiserzeit.[27]

Der Schritt zur Vergöttlichung eines völkischen Deutschtums schien klein, wurde aber nicht gegangen. Vielmehr gab es hier deutliche Abgrenzungen, die sich vor allem in Äußerungen des Diakonie-Inspektors Robert Kaiser (1862–1936)[28] finden.

> „Haarsträubend ist es, wie unser Volk berauscht worden ist mit dem albernen Geschwätz vom deutschen Gott, vom deutschen Glauben, deutscher Treue, deutscher Gesittung und von dem deutschen Wesen, an dem die Welt genesen müsse."[29]

---

[24] Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 159–186.
[25] Der Gärtner, 26. Jg., Nr. 51 /52 v. 29.12.1918, 219.
[26] Wöhrle arbeitete seit 1912 in der Redaktion, war ab 1921 in der Schriftleitung, ab 1924 alleinverantwortlich. Zum Lebensbild s. Weyel, Zukunft, Bd. III, 237–268.
[27] Vgl. *Geldbach*, Freikirchen, 171–178.
[28] Zum Lebensbild s. *Weyel*, Bd. II, 145–158.
[29] Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 3 /4 v. 26.01.1919, 10.

Wöhrle versuchte später, diese Abgrenzung begrifflich zu fassen, indem er den Patriotismus als natürliche und durch den christlichen Glauben „geheiligte Vaterlandsliebe" vom Nationalismus als der Vergötzung der Nation unterschied.[30]

Diese Abgrenzung wurde allerdings nicht immer scharf gezogen. So konnte *Der Gärtner* im November 1918 einen längeren Artikel abdrucken und als beherzigenswert empfehlen, in dem diese Grenze verschwimmt und in dem deutlich wird, dass eine „geheiligte Vaterlandsliebe" nicht vor völkischem Nationalismus geschützt ist:

> „Wohl dem, der jetzt freien Zugang hat zum Herzen des Vaters! [...] Er [...] bittet Gott, nicht um unserer Gerechtigkeit, sondern um seiner großen Barmherzigkeit willen um die Rettung unseres Volkes, weil seine Lebensaufgabe noch nicht erfüllt ist. Die durch das Wesen Jesu Christi erneuerte deutsche Art hat noch einen göttlichen Auftrag auszurichten in der Geschichte der Menschheit [...]. Wenn [...] der heimatliche Boden vor den Feinden geschützt werden muß, dann müssen Männer und Frauen bereit sein, voranzugehen in heiligem Opferwillen."[31]

Diese „heilige Vaterlandsliebe", war eine aus dem Kaiserreich mitgenommene Grundüberzeugung, die in der Weimarer Republik durchgehalten und mit der die nationalsozialistische Machtergreifung 1933 als „Aufbruch der Nation" freudig begrüßt wurde.[32]

2.2 National-konservative, gesellschafts- und demokratiekritische Stellungnahmen

a) Das Ende des Kaiserreiches und der verlorene Krieg wurden als nationale Katastrophen betrauert, zugleich aber auch als göttliches Gericht erlebt.[33] Diese zweite Sicht ermöglichte eine gewisse Akzeptanz des Umbruchs und eine gewisse kritische Selbstreflektion, etwa darüber, nicht ausreichend beachtet zu haben, „daß wir voneinander scheiden müssen: Gottes Reich und des deutschen Reiches Herrlichkeit"[34].

Aber diese Selbstkritik bewirkte keine Akzeptanz der neuen Staatsform. Bereits im September 1918 wurde im *Gärtner* festgestellt: „Der demokratische, christusfeindliche Geist wird epidemisch, besonders bei uns in Deutsch-

---

30 Der Gärtner, 39. Jg., Nr. 22 v. 31.05.1931, 345.

31 Der Gärtner, 26. Jg., Nr. 3 /4 v. 17.11.1918, 196.

32 Vgl. Der Gärtner, 41. Jg., Nr. 14 v. 02.04.1933. 273–275.

33 Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 40 v. 03.10.1920, 321 f: „Wir haben Furchtbares erlebt. Unser Vaterland ist nach fünfjährigem heißem Ringen zusammengebrochen. Mit dem äußeren Zusammenbruch kam der innere. Die Fürstenthrone Deutschlands sind über Nacht eingestürzt, die Kaiserkrone zerbrochen. Die alte Staatsordnung ist nicht mehr. Des deutschen Reiches Herrlichkeit liegt im Staube. Aus der Höhe jäh in solche Tiefe gesunken! Nacht und Wirrwarr um uns, vor uns. Die alten Ideale liegen in Scherben. Nichts scheint mehr festzustehen. [...] Die Gedanken der Menschen sind durch diesen Krieg Lügen gestraft worden, aber Gottes Wort hat recht behalten. [...] Weil die Sünde im Völkerleben übermäßig geworden war, darum mußte es zu diesem Zusammenstoß der Völker kommen. Gottes Wort hat es vorausgesagt."

34 Ebd.

land."[35] Demokratie wurde als christusfeindlich gesehen und (mit bedingt durch die Kräfte, die sie vertraten) als solche erlebt.

Sicherlich gab es auch andere Sichtweisen. Doch gerade die Fülle der *Gärtner*-Artikel in dieser Zeit, die sich mit endzeitlichen Fragen beschäftigten, und aus dieser Sicht die Zeitereignisse beurteilten,[36] verdeutlichen die im BFeG verbreitete Sicht, dass damit zu rechnen sei, dass die nun beginnende Epoche die Zeit des in der Bibel, Offenbarung 13, vorhergesagten Antichristen und seines Reiches ist.[37] Daraus resultierte natürlich eine ablehnende Haltung gegenüber den revolutionären Ereignissen:

> „An einer ganzen Reihe von Unternehmungen, die umstürzende, umgestaltende und gestaltende Wirkung haben, können und dürfen sich wahre Nachfolger des Herrn Jesu unbedingt nicht beteiligen, wenn sie ihren Standpunkt nicht verleugnen wollen."[38]

Dieser Standpunkt war bestimmt durch den „halben" Grundsatz „nicht von der Welt" und von dem in Römer 13 von Christen geforderten Untertansein gegenüber dem Staat, was wiederum eine völlige Ablehnung der neuen Staatsform verhinderte. Auf der Brüderkonferenz[39] 1919 formulierte Walther Hermes (1877–1935)[40], Prediger in Witten, zeitweise *Gärtner*-Schriftleiter, und ab 1925 Bundespfleger und Bundesschriftführer, in einem programmatischen Grundsatzreferat:

> „Auch Positives ist dann unsere Aufgabe, nämlich betend für die Regierung einzutreten [...]. Gewiß, bei dem alten Regiment fiel einem das ein gut Teil leichter; indessen muß auch von der neuen Sache gelten: ‚Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott!'"[41]

So war ein sehr kleiner Spalt offen für eine zumindest indirekte Akzeptanz der neuen Staatsform. Innerhalb des Meinungsspektrums in den verschiedenen Veröffentlichungen sind bei einem weit überwiegenden gemeinsamen Grundtenor zwei Ausrichtungen im BFeG auszumachen, wie sie Jakob Lenhard (1882–1948)[42], ab 1919 Prediger in Siegen und späterer Bundesvorsteher (1933-1947), 1925 nebeneinander darstellt.[43] Die eine zielt auf eine politische Mitgestaltung im Rahmen der eigenen Möglichkeiten und in einem national-konservativen und mindestens demokratiekritischen Sinne, die andere zielt auf politische Zurückhaltung und ausschließlich evangelistische Nutzung der neuen Möglichkeiten.

---

35 Der Gärtner, 26. Jg., Nr. 37 /38 v. 22.09.1918, 165.
36 Die Fülle endzeitlicher Artikel wird schon an den Inhaltsverzeichnissen der „Gärtner"-Jahrgangsbände von 1918 bis 1921 ersichtlich, die dafür sogar eine eigene Rubrik aufweisen.
37 Vgl. etwa Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 27 v. 06.07.1919, 107 f.
38 So Robert Kaiser in: Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 3 /4 v. 26.01.1919, 9.
39 Das war bis 1922 die entscheidungsbefugte Delegiertenversammlung im Rahmen der „Bundeskonferenz".
40 Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 303–314.
41 Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 29 v. 20.07.1919, 121.
42 Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 339–350.
43 Der Gärtner, 33. Jg., Nr. 18 v. 03.05.1925, 285 ff.

Vor allem Robert Kaiser plädierte im Sinne der zweiten Ausrichtung für das Wahrnehmen der eigentlichen Aufgabe der Christen:

> „Wenn wir sehen, wie alle Schichten der Bevölkerung mit fieberhafter Eile darangehen, die Reiche der Welt umzuformen und zu befestigen, dann dürfen Gottes Kinder nicht müßig sein, das Reich zu bauen, das ewigen Bestand hat! Je mehr sie das tun, um so nützlicher sind sie auch für die Reiche der Welt. Sind sie doch das Salz der Erde und das Licht der Welt, ohne welche der Bestand der Völker unmöglich ist."[44]

Diese Konzentration auf die evangelistische Aufgabe war für ihn kein Desinteresse, sondern der eigentliche Beitrag der Christen zur Weltgestaltung:

> „Können und sollen wir etwa als völlig unbeteiligte, gleichgültige Zuschauer mit verschränkten Armen dastehen und Gottes Wasser über Gottes Land laufen lassen? Nein, durchaus nicht! [...] Hat einst die Verkündigung des Evangeliums und die sich daraus ergebende Ausbreitung des wahren Christentums den durch Sünde und Laster allerart zermürbten Nationen neues Leben eingehaucht, so gibt es auch in der Gegenwart kein besseres Mittel zur Festigung der ins Schwanken geratenen Völkerschaften als eben dieses lebendige biblische Christentum. [...] Jetzt ist es Zeit, das Wort vom Kreuz mit Posaunenstimme hineinzurufen ins bewegte Völkermeer. Das ist ‚unsere Aufgabe'!"[45]

Die Schriftleitung[46] des *Gärtner* hingegen ermutigte ganz im Sinne der ersten Ausrichtung immer wieder zur politischen Mitgestaltung, zumindest zur Wahlbeteiligung. So heißt es Ende 1918 vor der Wahl zur Nationalversammlung eindringlich:

> „So bitten denn auch wir in der Not unseres Volkes alle unsere Männer und Jünglinge, ebenso aber auch unsere Frauen und Jungfrauen, aus Liebe zu ihrem Vaterlande die Wahl nicht zu versäumen."[47]

Bei den ausgeführten Wahlkriterien ist auffällig, dass das freikirchliche Grundanliegen der Trennung von Kirche und Staat als ein entscheidendes Kriterium ausdrücklich abgelehnt wurde, dagegen das Erhalten der Sittlichkeit im Volk und der göttlichen Ordnungen für den Staat als Hauptkriterien dargestellt wurden.[48]

---

[44] Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 1/2 v. 12.01.1919, 5.

[45] Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 3/4 v. 26.01.1919, 10.

[46] Zur Schriftleitung gehörten 1916–1921 Jakob Millard (1860–1938) in Wuppertal-Vohwinkel (Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 115–144), zeitweise Gustav Ischebeck (1863–1937) in Düsseldorf (Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 159–168), 1921–1923 Walther Hermes, ab 1921 Wilhelm Wöhrle (der bereits seit 1912 in der Redaktion war).

[47] Der Gärtner, 26. Jg., Nr. 51/52 v. 29.12.1918, 218.

[48] Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 1/2 v. 12.01.1919, 4: „Wir müssen auf die Hauptsache sehen, nämlich wo wir am meisten Hoffnung haben können, daß solche Männer und Frauen in den Nationalrat gewählt werden, welche die göttlichen Grundlagen jedes gesunden Staatslebens zu wahren suchen, die also für Ehe und Familie, für Recht und Gerechtigkeit und eine Freiheit, die nicht Willkür und Knechtung anderer ist, eintreten. Diese Hoffnung glauben wir persönlich augenblicklich noch am meisten bei der deutschnationalen Volkspartei hegen zu dürfen, wiewohl wir uns das Programm dieser Partei keineswegs in allen Stücken zu eigen machen können. [...] Wir können doch gewissenshalber nicht solche Parteilisten, die Männer in die Nationalversamm-

b) Dabei wurde auch eine Wahlempfehlung für die monarchisch, nationalistisch, antiliberal und antiparlamentarisch ausgerichtete Deutschnationale Volkspartei (DNVP) ausgesprochen. Sie war 1918 aus konservativen, völkisch-nationalen und christlich-sozialen Bewegungen entstanden. Sie trat für die Erhaltung der alten Ordnungen, wie zum Beispiel die christliche Schule, ein. Zugleich forderte sie auch die Gleichstellung der Freikirchen mit den großen Kirchen. So konnte der BFeG in ihr einen Verbündeten für eigene wichtige Anliegen sehen.[49]

Zwar gab es später keine solche ausdrückliche Wahlempfehlung mehr, aber eine parteipolitische Ausrichtung zumindest der Schriftleitung des *Gärtner* war klar gegeben. Sicherlich gab es innerhalb der FeG auch andere (partei-)politische Stimmen. Sie hatten aber für den BFeG kein nennenswertes Gewicht.[50]

Die kritisch-solidarische Nähe zur DNVP änderte sich gegen Ende der Weimarer Republik, zum einen, weil sich die DNVP unter Alfred Hugenberg zunehmend rechtsradikal-völkisch und atheistisch orientierte, zum anderen, weil sich die Hoffnung auf eine evangelisch-konservativ orientierte Partei nun doch noch erfüllte.

War eine „Evangelische Volkspartei" 1918/19 nicht zustande gekommen,[51] so entstand aus dem christlich-sozialen Flügel der DNVP und dem Christlichen Volksdienst Ende 1928 der Christlich-soziale Volksdienst (CSVd)[52], der 1929–1933 im Reichstag vertreten war und bei den Reichstagswahlen 1930 immerhin 2,5 % der Stimmen erhielt und damit 14 der 577 Mandate erringen konnte. Er hatte vor allem in Gebieten, die eine pie-

---

lung wählen, welche Vertreter des nackten Unglaubens und Feinde des Evangeliums sind, durch unsere Stimme unterstützen, etwa deswegen, weil diese Parteien unter anderm auch die Trennung von Kirche und Staat auf ihre Fahne geschrieben haben. Allerdings sind wir der bestimmten Überzeugung, daß die Gemeinde des Herrn vom Staat unabhängig sein muß, und haben unser Leben lang für diese Überzeugung viele Opfer gebracht Wir können aber nicht Männer, welche in ihrer ganzen Richtung gottfeindlich sind, deshalb wählen, weil sie die Trennung von Kirche und Staat herbeiführen wollen."

49 Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 22 v. 30.05.1920, 182.

50 Vgl. etwa in *Susanne Roßkopf*, FeG im Systemwechsel, 75–78, die Auseinandersetzung mit der Frage, ob ein Christ sich gewerkschaftlich organisieren darf bzw. sollte. Dazu auch die Leseranfrage in Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 50 v. 14.12.1919, 293, ob ein gewerkschaftlich engagierter „Bruder" weiterhin Bibelstunden halten dürfe. Die Leserbeiträge zeigen eine große Meinungsvielfalt, die Stellungnahmen von Seiten des Bundes und der Schriftleitung vermeiden dem Glaubens- und Gemeindeverständnis gemäß eine explizite, verpflichtende Festlegung, aber zeigen eine klar ablehnende Haltung, die im Blick auf FeGler, die sich an Streiks und Demonstrationen beteiligen, empfiehlt: „Gehen wir diesen irrenden Brüdern [...] durch das Wort der Wahrheit nach." (Der Gärtner, Nr. 17 v. 25.04.1920, 141).

51 Der Gärtner, 26. Jg., Nr. 51/52 v. 29.12.1918, 218.

52 Vgl. *Günter Opitz*, Der Christlich-soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik, Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 37, Hg.: Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Düsseldorf 1969.

tistisch-erweckliche oder freikirchliche Prägung hatten, Erfolg. Von Kirchenleitungen der evanglischen Landeskirchen wurden die Freikirchen als „treibende Kraft" hinter dem CSVd gesehen.[53] Für die FeG bot sich zum ersten Mal eine Partei an, die etliche ihrer Grundüberzeugungen und Anliegen vertrat. Deshalb „marschiert[e] der Gedanke des christlichen Volksdienstes vielerorts".[54] Abgeordnete des CSVd wurden auch als „unsere Abgeordneten" bezeichnet.[55] Einzelne FeGler engagierten sich hier auch parteipolitisch und als Mandatsträger, so etwa der *Gärtner*-Schriftleiter Wilhelm Wöhrle im Stadtparlament Witten.[56]

Neben der starken Identifikationsfigur Paul von Hindenburgs als Reichspräsident ab 1925 hatte der CSVd entscheidenden Anteil daran, dass im BFeG Ende der 1920er, Anfang der 1930er Jahre eine vorübergehend positivere Grundhaltung zur Weimarer Republik und ihrer Verfassung eingenommen wurde.

c) Die Wahl Hindenburgs zum Reichspräsidenten wurde im *Gärtner* sehr begrüßt und die Person Hindenburgs ausführlich gewürdigt, ganz im Gegensatz zu der kurzen Notiz über den Tod seines sozialdemokratischen Vorgängers Friedrich Ebert[57].

> „Was uns als Christen die Person Hindenburgs noch besonders wert macht, ist sein Gottvertrauen und seine Demut. Treue Fürbitte des Volkes Gottes sollte dem neuen Reichspräsidenten helfen, sein schweres Amt im Segen zu führen. [...] Möge der treue Eckart des deutschen Volkes ein treues Volk hinter sich haben!"[58]

Auch Hindenburgs Wiederwahl 1932 (gegen Hitler) wurde unterstützt. Als dann am „Tag von Potsdam", dem feierlichen Schauspiel zur Reichstagseröffnung im März 1933, Reichspräsident Hindenburg und der neue Reichskanzler Adolf Hitler gemeinsam dem Volk präsentiert wurden, trat auch Hitler in den Glanz der tiefen Verehrung für Hindenburg[59], und damit zerstreuten sich auch die letzten Bedenken gegen ihn:

> „Ergreifend und erhebend war die Huldigung des Reichskanzlers Adolf Hitler im Namen des deutschen Volkes vor dem greisen Vater des Vaterlands, Hindenburg, in dessen Erleben sich eine ans Unbegreifliche grenzende Span-

---

[53] Vgl. *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. III/6. Hg.: *U. Gäbler / G. Haendler / J. Schilling / J. Rogge*, Leipzig 2004, 160.

[54] Der Gärtner, 37. Jg., Nr. 45 v. 10.11.1929, 753.

[55] Der Gärtner, 38. Jg., Nr. 39 v. 28.09.1930, 619.

[56] Vgl. *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 245.

[57] Vgl. Der Gärtner, 33. Jg., Nr. 10 v. 08.03.1925, 162.

[58] Der Gärtner, 33. Jg., Nr. 19 v. 10.05.1925, 306.

[59] Ein Ausdruck für diese Verehrung ist die Strophe eines Gedichtes von Robert Kaiser, das kurz nach Hindenburgs Tod im „Gärtner" veröffentlicht wurde: „Der ist ein Segen für die Welt, der ihm verantwortlich sich hält. Der ist ein wirklich großer Mann, der Gottes Willen gern getan. Der dient dem Volk, dem Vaterland, ist Werkzeug in des Höchsten Hand. Der rühmt und preist nur Gottes Gnad, wie unser Hindenburg es tat! Ahmst du ihm nach?" in: Der Gärtner, 42. Jg., Nr. 34 v. 26.08.1934, 675.

> nung deutscher Geschichte zusammendrängt. Hitler hat damit aus der Vergangenheit das Beste herübergerettet in die neue Zeit: Ehrfurcht, Autorität, Treue, Opferwilligkeit."[60]

Hitler als derjenige, der aus der geliebten „alten Zeit" des Kaiserreiches das Beste „herüber rettet". Das war die Perspektive, in der Menschen altnational-konservativer Prägung Hitlers Machtergreifung meinten begrüßen zu müssen.

d) In der Beschäftigung des *Gärtner* mit dem aufkommenden Nationalsozialismus ist auffällig, dass er einerseits als Weltanschauung abgelehnt wurde, es aber möglich war, die Arbeit und Ausrichtung der NSDAP als Partei positiv zu würdigen, wie es in einer gründlichen Auseinandersetzung mit der NSDAP und ihren ideologischen Grundlagen 1932 deutlich wird.[61]

Andererseits wird ebenso die Weltanschauung des Sozialismus vehement als gott- und volksfeindlich abgelehnt, aber damit zugleich der mögliche Blick verstellt auf eine davon zu unterscheidende parteipolitische bzw. realpolitische Arbeit der Sozialdemokratie.[62] Die Sozialdemokratie ebenso wie die anderen Linksparteien wurden ausschließlich als sozialistische bzw. kommunistische Weltanschauung mit ihrer antireligiösen und atheistischen Ausrichtung wahrgenommen,[63] was durch manches Gebaren sozialdemokratischer Akteure[64] und die Schreckensnachrichten aus dem bolschewistischen Russland verstärkt wurde. In einer Artikelserie Ende 1919 legte Hermes dar, dass Christentum und Sozialdemokratie zwar einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben, aber kein gemeinsames Ziel, da sich das sozialdemokratische ausschließlich auf das Diesseits beziehe und dabei die erlösungsbedürftige Sündhaftigkeit des Menschen verkannt werde.[65]

Die übrigen bedeutenden Parteien waren die demokratisch-linksliberale DDP (Deutsche Demokratische Partei), die rechtsliberale DVP (Deutsche Volkspartei), die Zentrumspartei als katholische Volkspartei, die USPD (Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands)[66] sowie später die KPD

---

60 Der Gärtner, 41. Jg., Nr. 14 v. 02.04.1933, 273.

61 Der Gärtner, 40. Jg., Nr. 16 v. 17.04.1932, 250.

62 Wobei die SPD der Weimarer Republik wesentlich ideologischer, sozialistischer ausgerichtet war als wir es heute kennen. Allerdings gehörte die SPD zu den wenigen verfassungsbejahenden, staatstragenden Parteien dieser Zeit.

63 Der Gärtner, 33. Jg., Nr. 12 v. 22.03.1925, 194: „Von den Linksparteien trennt uns eine ganze Weltanschauung; wir können unter keinen Umständen hinter der aufgerollten Fahne der Christusfeindschaft marschieren."

64 Siehe unten das Beispiel des preußischen Kultusministers Adolph Hoffmann.

65 Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 48 v. 30.11.1919, 273 ff und Nr. 49 v. 07.12.1919.

66 Die USPD hatte sich 1917 von der SPD getrennt, weil diese weiteren Kriegskrediten zugestimmt hatte. Sie stellte dann im November 1918 drei von sechs Mitgliedern des Rates der Volksbeauftragten, und war dabei die revolutionärere, eine Räterepublik anstrebende Kraft. Nach der Abstimmungsniederlage auf dem Zentralkongress der Arbeiter- und Soldatenräte im Dezember 1918 und einem Einsatz der von Friedrich Ebert zu Hilfe gerufenen alten Reichsheertruppen bei einer Straßenschlacht gegen kommunistische Demonstranten trat die USPD aus der Regierung aus und der radikalere Flügel der USPD bildete mit dem Spartakusbund die KPD.

(Kommunistische Partei Deutschlands). Diese Parteien finden im *Gärtner* wenig Beachtung.

Von Anfang an bestanden grundsätzliche Bedenken gegen eine Parteiendemokratie und die parteipolitische Auseinandersetzung. Angesichts der sechsten Regierungsumbildung innerhalb von 28 Monaten wurde Ende 1921 das ganze Parteiensystem in Frage gestellt:

> „Hätten wir eine stabile Regierung, die sich ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen bewußt ist, dann wären die Parteien sehr nützlich zur Ausübung der erforderlichen Kritik. So aber sind die Parteien unser Unglück. Denn zu großzügigem und gerechtem Regieren sind die Parteien schon deshalb unfähig, weil sie nicht unabhängig sind, sondern dauernd Rücksicht nehmen müssen entweder auf den Pöbel aller Sorten, oder auf ihre Geldgeber."[67]

Schon hier deutet sich aus Frustration, aber auch aus Überzeugung, der Wunsch nach einem starken Führer an. Dieser Wunsch wurde mit der beginnenden Inflation 1922, mit der sich radikalisierenden innenpolitischen Auseinandersetzung und mit dem zunehmenden Druck durch die uneinlösbaren Reparationsforderungen der Siegermächte immer stärker, und stellte die Parteiendemokratie grundsätzlich in Frage:

> „Doch glauben wir, daß die Not des Volkes nur dann zum Ausgangspunkt seiner Selbstbesinnung und einer ungeahnten Kraftentwicklung werden kann, wenn Gott ihm einen Mann schickt, der es versteht, den Willen der blinden Masse in eine Richtung zu lenken, seine Kräfte zusammenfassen, ohne Rücksicht auf die Geldgeber der Wahlfonds und Parteikassen das Volkswohl allein zu suchen [...] und [...] der sich mit Führertalent der verwirrten und verirrten Massen annimmt und sowohl die Arbeiter gegen den Raubbau schützt, der mit ihrer Kraft und ihrer Seele getrieben worden ist und noch wird, sie aber auch schützt vor der Gemütsvergiftung durch die Klassenkampfparole und die nationale Selbstentmannung, die ausgeht von landes- und rassenfremden Elementen. Wann kann Gott unserem Volk statt Parteifunktionären Führer geben?"[68]

e) Der Versailler Friedensvertrag von 1919 wurde auch im *Gärtner* als „Schmachfrieden"[69] kommentiert. Der Kampf der rechts-konservativen und reaktionären Kreise gegen „Versailles" wurde wegen der enormen wirtschaftlichen Belastungen durch die Reparationsforderungen, aber vor allem wegen der Festlegung der deutschen Alleinschuld unterstützt. Noch 1929 wurde im *Gärtner* dazu aufgefordert, diesen Kampf nicht aufzugeben.[70] Dabei wurde auch die fatale „Dolchstoßlegende"[71] dieser Kreise aufgenommen.

---

67 Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 45 v. 06.11.1921, 528.
68 Der Gärtner, 30. Jg., Nr. 47 v. 19.11.1922, 737.
69 So von Karl Krull in: Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 37 v. 14.09.1919, 189.
70 Der Gärtner, 37. Jg., Nr. 2 v. 13.01.1929, 26.
71 Die „Dolchstoßlegende" besagt, dass die Vertreter des neuen Staates durch die Novemberrevolution 1918 und die Annahme des Waffenstillstandangebotes dem angeblich im Felde unbesiegten Heer in den Rücken gefallen und deshalb Landesverräter

Auch der Völkerbund war als ein Ergebnis des Versailler Vertrages von vornherein diskreditiert. 1924 wurde der diskutierte (und 1926 vollzogene) Beitritt Deutschlands abgelehnt.[72] Überhaupt wurde die Gründung eines Völkerbundes als Manifestation antichristlicher Einheitsbestrebungen gesehen, die „dem Antichristen in die Hände [...] arbeiten! [...] Darum will Gott die Bildung grosser weltumspannender Einheiten nicht".[73]

f) Aus dieser häufig vorherrschenden apokalyptischen Perspektive erwuchs auch ein ausgeprägter Kulturpessimismus, der fast ausnahmslos die gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen negativ bewertete. Die enorme Zunahme von Kultur- und Unterhaltungseinrichtungen wurde als Sittenverfall gewertet. Man sprach von einer gefährlichen „Kinoseuche"[74], die bekämpft werden müsse. Dem hohen Alkohol- und Tabakkonsum wurde ebenfalls der moralische Kampf angesagt.[75] Es war ein Kampf auf breiter Front „gegen Schmutz und Schund"[76]

Als das gesellschaftliche Grundübel wurde der herrschende „Geist des Umsturzes"[77] gesehen, der „alles gleichmachen" will und die „bisherigen Sitten und Einrichtungen" umstößt, „ohne etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen".[78] Seine Widergöttlichkeit und Christusfeindlichkeit wurde darin gesehen, „daß die heutigen Freiheits- und Gleichheitsideale [...] die Mannigfaltigkeit und Schönheit des göttlichen Schöpfungswerkes völlig zerstören".[79]

Hier wurde auch die Ursache für die beobachtete Sittenlosigkeit gesehen, die zwar auch schon vor und während des Krieges existierte, aber erst jetzt ihrem Höhepunkt zustrebe:

> „Was dagegen die eigentlichen Sünden betrifft, die Gottlosigkeit und Autoritätslosigkeit, den Mammonsgeist und Fleischessinn, die Vergnügungs- und Genusssucht usw., so haben diese allerdings während des Krieges in erschreckender Weise zugenommen; aber sie [...] waren längst vorher da. Sahen wir doch schon seit Ende des vergangenen Jahrhunderts, wie unser deutsches Volk, dem früher Gottesfurcht und Sittenreinheit nachgerühmt werden konnte, sich immer mehr von allem Guten abkehrte und allem Schlechten zuwandte."[80]

---

seien. Dabei wurde völlig übersehen, dass der verlorene Krieg ein Erbe aus der Kaiserzeit war und dass bereits im Frühherbst 1918 die Oberste Heeresleitung die bevorstehende Niederlage als unabwendbar erkannt hatte, aber die Politiker zu Waffenstillstandsverhandlungen vorschickte.

72 Der Gärtner, 32. Jg., Nr. 42 v. 19.10.1924, 676.
73 Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 31 v. 01.08.1920, 252.
74 Der Gärtner, 34. Jg., Nr. 3 v. 17.01.1926, 42.
75 Der Gärtner, 30. Jg., Nr. 36 v. 03.09.1922, 567.
76 Der Gärtner, 37. Jg., Nr. 49 v. 08.12.1929, 817.
77 Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 17 v. 25.04.1920, 141.
78 Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 7/8 v. 23.02.1919, 25 f.
79 Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 44 v. 02.11.1919, 241 f.
80 So *Karl Engler* in: Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 11/12 v. 23.03.1919, 44.

Die Aufhebung bisheriger Ordnungen und Werte wurde als Abkehr von Gottes Ordnungen und zugleich als Zeichen des näher kommenden Weltendes gesehen. Dementsprechend wurde auch die aufkommende Frauenemanzipation abgelehnt. 1920 etwa bezeichnete Richard Schmitz (1858–1945)[81], ehemaliger Stadtmissionar und pensionierter Fabrikdirektor in Essen, Publizist und Mitglied des Rechtsausschusses, das 1919 eingeführte Frauenwahlrecht als „ein bedenkliches Zeichen der Letztzeit". Weiter schreibt er:

> „Die Emanzipation des Weibes (seine Gleichstellung mit dem Manne im öffentlichen Leben) ist gegen Gottes Wort; es soll schweigen auch in der Gemeinde. Die edle Aufgabe der Frau ist auf anderem Gebiet."[82]

Immer wieder beklagt wurden eine allgemeine Gottlosigkeit, die damit einhergehende allgemeine Autoritätslosigkeit und die Aufhebung von Gottes Ordnungen wie Volk, Familie, Ehe mit den geschlechtlichen Aufgabenverteilungen. Diese Entwicklungen wurden nicht nur als widergöttlich beklagt und als Endzeit-Zeichen hingenommen, sondern ihre Überwindung wurde durchgängig gefordert, damit das deutsche Volk wieder erstarken könne. Vor allem die Aufrechterhaltung und der Schutz von Ehe und Familie war ein wichtiges Anliegen. Als 1925 ein neues Strafgesetzbuch beraten wurde und vor allem liberale Kreise die Abschaffung des Ehebruches als Straftatbestand verfolgten, wurde im *Gärtner* auf die Zehn Gebote als göttliches Recht hingewiesen und dazu aufgefordert, solche Abgeordnete nicht zu wählen, die nicht die „Gewähr bieten für Schaffung eines Gesetzes nach den göttlichen Rechtsgrundsätzen"[83]. Auch der parlamentarische Versuch, die Todesstrafe abzuschaffen, wurde als eine Abkehr vom göttlichen Recht verstanden.[84]

Traditionell-bürgerliches Recht aus der Kaiserzeit und „göttliches Recht" sind in solcher Symbiose fast nicht mehr unterscheidbar. So kann es kaum verwundern, dass auch die Geburtenbeschränkung als ein wichtiges Symptom für den sittlichen Verfall des Volkes gewertet wurde, zum einen weil sie gegen das göttliche Fortpflanzungsgebot verstoße, und zum anderen weil sie zu einer Verringerung des Volkes bzw. wichtiger Volksgruppen führe. Im Hintergrund erscheint bei diesen Äußerungen eine gefährliche Rassen- und Erbgutideologie:

> „Die Geburtenbeschränkung [...] richtet unser Volk langsam, aber sicher zugrunde. Nach dem Gesetz der Auslese sterben diejenigen Stämme, die sich nicht vermehren, aus; und da gerade die intelligenten Kreise des Volkes in erster Linie Geburtenbeschränkung üben, so siechen die intelligenten Volks-

---

81 Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 101–114.

82 Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 17 v. 25.04.1920, 141.

83 Der Gärtner, 33. Jg., Nr. 24 v. 14.06.1925, 386. Weiter heißt es zur Begründung: „Je weiter sich das Strafgesetz vom Grundgehalt der zehn Gebote entfernt und damit die göttliche Rechtsordnung ablehnt, ohne die auch ein ‚heidnischer' Staat nicht bestehen kann, um so näher ist unser Staatswesen dem Untergang, wie die Geschichte erweist."

84 Vgl. Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 29 v. 17.07.1921, 271.

werte nach diesem Gesetz dahin. Das Volk wird vielleicht zahlenmäßig nicht vermindert, aber geistig immer geringwertiger. Niemand gehört sich selbst, sondern der Volksgemeinschaft."[85]

Der Ausgangspunkt für den Sittenverfall und die sich breit machende Autoritätslosigkeit wurde in der Erziehung festgemacht:

„Daß im neuen Deutschland rohe Gewalt, Unordnung und Ausschreitungen überhand nehmen, kann freilich nicht wundernehmen, wenn man liest und hört, wie [...] die Saat der Zügellosigkeit und der Empörung wider gottgegebene Autoritäten und Ordnungen schon in Kinderherzen gepflanzt werden."[86]

2.3 Der Einsatz für die christliche Schule

Dieser tiefe Eindruck war ein starker Motor, sich gerade im Bereich der Erziehung, im Kinder- und Jugendbereich zu engagieren, Kräfte zu mobilisieren und einzusetzen. Hier zeigte sich ein werdendes Bewusstsein für die Freiheit und Mitverantwortung in einem demokratischen Staat.[87] So wurde 1920 mit Karl Krull (1878–1936)[88], Prediger der FeG Schwelm, erstmals ein Leiter für den „Bund der Jugendvereine" der FeG eingestellt, der sich auch öffentlich sehr engagierte, vor allem zusammen mit Johannes van den Kerkhoff (1876–1945)[89], dem politisch aktiven[90] Unternehmer in Velbert, für den BFeG in der Schulfrage. Schon im Frühjahr 1919, während in der Nationalversammlung an der Weimarer Reichsverfassung (WRV) gearbeitet wurde, gründete sich auf Initiative von van den Kerkhoff und auf Einladung des Kreisausschusses des Bergischen Kreises der FeG ein freikirchlicher „Ausschuss zur Sicherung des christlichen Religionsunterrichtes für die schulpflichtige Jugend" (27.04.1919). In diesem Ausschuss waren neben frei-

---

85 Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 39 v. 25.09.1921, 434. Vgl. auch die unter dem Pseudonym Ludwig Ernst veröffentlichte Schrift von *Konrad Bussemer*, Wie urteilt Gottes Wort über Geburten-Verhinderung, Kelle und Schwert 40, Witten 1928, in der er anhand von 1. Mose 38,6–10 Geburtenverhinderung als wider die gottgesetzte natürliche Ordnung ablehnt, sowie *Karl Krull*, Gott und die Völker. oder Rasse, Volk und Nationalismus im Lichte der Heiligen Schrift, Kelle und Schwert 58, Witten 1933, wo Krull ausführt, dass Volk, Nation und auch Rasse zu Gottes Schöpfungsordnungen gehören , wobei Edelrassen und minderwertige Rassen zu unterscheiden seien und „die Erhaltung und Veredelung der Rasse [...] durchaus dem Schöpferwillen Gottes und der von ihm in der Schöpfung niedergelegten Ordnung" entspricht (20).

86 Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 39 v. 25.09.1921, 432.

87 „Der Obrigkeitsstaat ist dahin, wir sind nicht mehr Untertanen, sondern freie Bürger, und wir müssen uns bemühen, uns in diese Stellung, in ihre Rechte und Pflichten einzuleben. Es mag freilich manchem lieber sein, eine hohe Obrigkeit für sich denken, planen und sorgen zu lassen. Aber die Zeit, wo das geschah, ist dahin. [...] Wir müssen jetzt wissen, was wir wollen und wollen, was wir wissen. Und das gilt, wie auf allen Gebieten unseres öffentlichen Lebens, so auch auf dem Schulgebiet. Das ist unser Recht, aber auch unsere Pflicht." So *Karl Krull* in: Der Gärtner, 30. Jg., Nr.38 v. 17.09.1922, 601.

88 Krull war dies bis 1929. Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 315–338.

89 Van den Kerkhoff war von 1919–1931 Vorsitzender des Rechtsausschusses des BFeG und lange BFeG-Delegierter in der VEF. Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 187–220.

90 Van den Kerkhoff war von 1920 bis 1924 DNVP-Reichstagsabgeordneter.

kirchlichen Vertretern von FeG (v. a. Krull und van den Kerkhoff), Baptisten, Bischöflicher Methodistenkirche und der ebenfalls methodistischen Evangelischen Gemeinschaft auch Vertreter landeskirchlicher Gemeinschaften.[91]

In der Schulpolitik wurde die weltanschauliche Auseinandersetzung konkret. Der „Rat der Volksbeauftragten"[92] hatte die religionslose Schule als eines seiner Ziele proklamiert und gleich am 12.11.1918, als ersten Schritt dorthin, die Teilnahmepflicht für den Religionsunterricht aufgehoben. Die vorläufige preußische Regierung mit ihrem USPD-Kultusminister Adolph Hoffmann (1858–1930) ging noch radikaler vor. Per Erlass wurden die Erziehung „im Geist [...] des Konfessionalismus" und konkret etwa Hausaufgaben für den Religionsunterricht verboten. Ebenso wurden die geistliche Schulaufsicht, das Schulgebet sowie der Religionsunterricht als Pflicht- und Prüfungsfach abgeschafft. Hoffmann, obwohl er nur bis Anfang 1919, also wenige Wochen, im Amt war, wurde so zur Symbolfigur eines atheistischen, kirchen- und christentumsfeindlichen Sozialismus,[93] der von weiten christlichen Kreisen, so auch von den FeG, als eine grundsätzliche Bedrohung der christlichen Grundlagen des Volkes angesehen wurde. Die Sorge, dass die Kinder, besonders die eigenen, religions- und damit – wie man meinte – gottlos erzogen würden, motivierte zum engagierten Widerstand.

Allerdings war in der ersten „Weimarer Koalitionsregierung"[94] mit der DDP und vor allem mit dem katholischen Zentrum die radikalen Ziele der Sozialisten nicht zu verwirklichen. So zeigte sich im Verfassungsausschuss der Nationalversammlung die Tendenz, Religion zwar grundsätzlich als ordentliches Unterrichtsfach beizubehalten, aber die Unterrichtsteilnahme in die Entscheidung der Erziehungsberechtigten zu legen. Diese Tendenz wur-

---

[91] Vgl. *Roßkopf*, FeG im Systemwechsel, 90, und dort der Hinweis auf Der Gärtner, 27. Jg., Nr. Nr.29 v. 20.07.1919, 126.

[92] Der „Rat der Volksbeauftragten" wurde als Übergangsregierung am 10.11.1918 vom damit durch den bisherigen Reichskanzler Prinz Max von Baden (1867–1929) beauftragten Sozialdemokraten Friedrich Ebert (1871–1925) gebildet. Er bestand aus drei Sozialdemokraten und drei Mitgliedern der USPD. Er wurde von der Vollversammlung der Berliner Arbeiter- und Soldatenräte bestätigt und hatte dadurch eine doppelte Legitimation und somit auch einen gewissen, wenn auch begrenzten, Handlungsspielraum.

[93] Vgl. *Karl Dienst*, Synode – Konsistorium – Demokratie. Zu Problemen des »demokratischen Charakters« der neuen Kirchenverfassungen der Weimarer Zeit. In: *Richard Ziegert* (Hg.), Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neukirchen-Vluyn 1994, 105–128, hier 113 f.

[94] Die so genannte „Weimarer Koalition" war die Republik bejahende, demokratisch-bürgerliche Dreiviertelmehrheit in der Nationalversammlung. Zu ihr gehörten SPD (37,9 %), DDP (18,5 %) und die katholisch-bürgerliche Zentrumspartei (19,7 %). Diese Koalition hatte allerdings nur kurzen Bestand. Ab 1920 hatten diese staatstragenden Parteien auch keine absolute Mehrheit mehr. In der Nationalversammlung bildete die USPD (7,6%) die linke Opposition, die 1918 als rechter Flügel von der DDP abgespaltene, nationalliberale DVP (4,4 %) und die DNVP (10,3 %) die rechte Opposition.

de zwar vom freikirchlichen Schulausschuss begrüßt,[95] doch stand die Sorge im Vordergrund, dass doch noch „die radikal-sozialistische Richtung zur Regierung kommt und der öffentliche Rel.-Unt. abgeschafft wird"[96].

Darum setzte sich der Ausschuss drei Ziele, für die er sich politisch einsetzen wollte: 1. den biblisch-christlichen Religionsunterricht an den Schulen sicher zu stellen; 2. sollte das nicht gelingen und die religionslose Schule kommen, staatlich anerkannte christliche Schulen in freier Trägerschaft einzurichten; und 3. „außerkirchlichen" (= freikirchlichen) Lehrern, den ungehinderten Zugang zu den Lehrerseminaren und damit die volle Anerkennung zu garantieren. Auch wollte der Ausschuss sich gegebenenfalls für einen außerschulischen, von christlichen Kreisen getragenen, Religionsunterricht einsetzen.[97]

So wurde das Ergebnis der Beratungen in der Nationalversammlung und damit die endgültige – am 31.07.1919 verabschiedete, am 11.08.1919 verkündete und am 14.08.1919 in Kraft getretene – Reichsverfassung gerade in Bezug auf die Schule mit Spannung erwartet. Laut Reichsverfassung sollte die Simultanschule, bzw. Gemeinschaftsschule, der Normalfall sein, d. h. die Schule, die Kindern aller Bekenntnisse und Weltanschauungen offen steht. An dieser Schule sollte der Religionsunterricht ordentliches, aber nicht verpflichtendes, Lehrfach bleiben und nach Konfessionen getrennt von Lehrern gleicher Konfession erteilt werden. Die Eltern in einer politischen Gemeinde sollten aber Schulen ihres Bekenntnisses auf Antrag einrichten können, „soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb [...] nicht beeinträchtigt wird. Der Wille der Erziehungsberechtigten ist möglichst zu berücksichtigen".[98] Somit gab es erstmals die Möglichkeit, eigene christliche –, nicht von einer der beiden großen Kirchen abhängige – Schulen einzurichten, zumindest in den Orten, wo hierfür genügend Kinder vorhanden waren. Deshalb trat Krull, Schriftführer des Schulausschusses, vehement für die Zusammenarbeit mit anderen freikirchlichen Kreisen ein, um diese Möglichkeit auch in die Tat umzusetzen.[99] Denn überall machten sich Interessengruppen für den jeweils bevorzugten Schultyp stark und versuchten, vor Ort die Eltern zu gewinnen und in Schulgemeinden zu organisieren. Deshalb mahnte Krull, sich ebenfalls lokal zu organisieren und die eigenen Interessen zu verfolgen, also idealerweise die Einrichtung eigener Schulen oder dort, wo wegen zu geringer Schülerzahl dies nicht möglich sein sollte, sich für einen entsprechenden Religionsunterricht einzusetzen.[100]

---

[95] Vgl. *Karl Englers* Referat in Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 19/20 v. 18.05.1919, 76. Engler setzte sich im BFeG neben Krull und van den Kerkhoff besonders für die Schulfrage ein.

[96] Ebd.

[97] So in den Richtlinien des Ausschusses. In: Der Gärtner, 27. Jg., Nr. Nr. 29 v. 20.07. 1919, 126

[98] Artikel 146, Absatz 2 der Weimarer Reichsverfassung, zitiert nach *Hermann Mosler* (Hg.), Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11.08.1919, Stuttgart 1977, 46 f.

[99] Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 37 v. 14.09.1919, 160.

[100] Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 47 v. 23.11.1919, 269.

Im weiteren Fortgang ist ein bemerkenswerter Wandel bei Krull und wohl auch allgemein in FeG vor Ort im Verhältnis zu evangelisch-landeskirchlichen Gruppen zu beobachten. Krull hatte 1919 noch vehement vor einer Zusammenarbeit mit evangelischen Schulgemeinden gewarnt und an alte, traumatische Erfahrungen mit landeskirchlicher Unterdrückung erinnert:

> „Und wir Außerkirchlichen haben von Seiten der Kirche zu viel Bedrückung, Verfolgung und Verachtung erlebt, als dass wir nun mit einem Male volles Vertrauen zu ihr haben könnten. Und wie sind unsere Kinder, besonders diejenigen aus taufgesinnten Kreisen, vielfach in der kirchlich-evangelischen Schule behandelt worden! Wir werden es uns sehr überlegen müssen, ob wir unsere Kinder der Gefahr dieser Behandlung aufs Neue aussetzen wollen."[101]

Im Jahre 1920 kam es zum Umschwung, wahrscheinlich durch ermutigende Begegnungen, größere Erfolgsaussichten, gute Zusammenarbeit und erfahrene Anerkennung, vor Ort und auch auf Ausschussebene.[102] 1921 wurden mit drei Vertretern des freikirchlichen Schulausschusses erstmals Freikirchler zu einem evangelischen Schulkongress, dem kirchlichen Zusammenschluss zahlreicher Lehrer- und Schulverbände, eingeladen und „freudig begrüßt" sowie in der Zusammenarbeit als gleichwertig akzeptiert. Einige freikirchlichen Anliegen wurden in die Abschlusserklärung mit aufgenommen. Für Krull, einen der Vertreter, war es „ein Erlebnis von geradezu geschichtlicher Bedeutung"[103]. Susanne Roßkopf resümiert in ihrer ausführlichen Darstellung:

> „Die uneingeschränkte Akzeptanz der Freikirchen auf dieser ursprünglich kirchlichen Tagung kann in ihrer Bedeutung für die Freikirchen kaum überschätzt werden."[104]

Bereits im Sommer 1920 zog der Ausschuss im *Gärtner* eine erste, positive Bilanz seiner Tätigkeit:

> „Wenn sich auch die frei- und außerkirchlichen Kreise an dem Kampf um die Erhaltung der christlichen Schule so rege beteiligen, so ist das eine Frucht der Arbeit dieses Ausschusses. [...] wertvolle Aufklärungsarbeit [...] ist durch eine Anzahl von Vorträgen geschehen, die von den Mitgliedern des Ausschusses hin und her gehalten worden sind. Bei der bevorstehenden Reichsschulkonferenz [...] wird der Ausschuss vertreten sein. Es ist ihm vom Ministerium aus 1 Sitz zugewiesen worden."[105]

Auch dies war ein Erfolg der politischen Bemühungen. Auf dieser Reichsschulkonferenz 1920 waren unter den etwa 600 Teilnehmern Vertreter des

---

[101] Ebd.

[102] So schreibt *Krull* im Gärtner, 28. Jg., Nr. 7 v. 15.02.1920, 55: „Es ist eine ganze Reihe von Zuschriften eingegangen, aus denen hervorgeht, daß man unsererseits sich an die Arbeit gemacht hat. Und zwar geschieht das überall im Zusammenschluß auch mit den kirchlichen Gläubigen. [...] Es wäre verhängnisvoll, wenn nun die Freunde der christlich-evangelischen Schule sich in Sonderstrebungen zersplittern würden."

[103] Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 30 v. 24.07.1921, 292.

[104] *Roßkopf*, FeG im Systemwechsel, 94.

[105] Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 26 v. 27.06.1920, 214.

Reiches, der Länder, der Gemeinden, der Kirchen, der verschiedenen Lehrerschaften, der Erziehungsberechtigten und der Jugendorganisationen. Die Regierung wollte sich so ein Bild der verschiedenen Interessen in Bezug auf ein nach Artikel 146 der Reichsverfassung noch zu verabschiedendes Reichsschulgesetz machen. Bis zur Verabschiedung dieses Gesetzes sollte die bestehende Rechtslage beibehalten werden (so Art. 174 der WRV).

Die Konferenz tendierte dazu, dass die Simultanschule als der Normalfall angesehen werden sollte, und das Ausnahmerecht der Bekenntnisschule gegenstandslos gemacht und somit indirekt wieder gestrichen werden sollte. Gegen diese Tendenz wehrten sich gemeinsam die kirchlichen Vertreter, zu denen sich an dieser Front auch Krull hielt. So kam er allerdings nicht dazu, seine spezifisch freikirchlichen Interessen zu vertreten, wie zum Beispiel die Festlegung einer Schülermindestzahl für die Genehmigung einer Bekenntnisschule, die ja für die zahlenmäßig kleine Gruppe der freikirchlichen Christen sehr wichtig gewesen wäre. Eine solche Festlegung gab es aber nicht.[106]

Auf der Reichsschulkonferenz wurde zumindest deutlich, dass es in Zukunft keine konfessionellen Lehrerseminare mehr geben, sondern die Lehrerausbildung an den staatlichen Hochschulen erfolgen sollte, so dass nun auch den freikirchlichen Christen der Religionslehrerberuf offen stand. Wenn auch dieses Teilziel erreicht war, so musste der „Kampf" weitergehen. Denn man sah die gesellschaftliche Entwicklung hin zu einer Entfremdung des Kindes vom Elternhaus und zu einer „Verstaatlichung des Kindes", der es entgegen zu treten galt.[107] Und da das erwartete Reichsschulgesetz trotz verschiedener Initiativen im Reichstag in den Jahren 1922, 1925 und 1928, wegen fehlender Mehrheiten und zu unterschiedlichen Interessen nie zustande kam, blieben die konkreten Verhältnisse von wechselnden politischen Mehrheiten in den jeweiligen Ländern und den Gegebenheiten vor Ort abhängig. Deshalb sah der Ausschuss es als vordringliche Aufgabe an, Eltern zur Einflussnahme vor Ort zu ermutigen, u. a. mit dem Hinweis, sich auf die verfassungsmäßig gegebene Gewissensfreiheit und das Elternrecht zu berufen.[108] Der konkrete Einsatz geschah nun mehr und mehr mit und in den evangelischen Schulverbänden, die ja auch die Erhaltung der christlich geprägten Schule und gegebenenfalls die Errichtung von biblisch orientierten Bekenntnisschulen anstrebten und durch ihre Größe einflussreicher waren.[109] So wurde an einzelnen Schulen den Bestrebungen gemeinsam entgegengewirkt, die den Religionsunterricht abschaffen und den alten, christlichen Charakter der Schule zerstören wollten, der sich vor allem in Schulgebeten und -andachten äußerte. Dieses Bemühen hatte an etlichen Orten auch Erfolg![110] Das Engagement innerhalb der evangelischen Schul-

[106] Vgl. Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 43 v. 24.10.1920, 349, und Nr. 44 v. 31.10.1920, 355.
[107] Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 45 v. 07.11.1920, 364.
[108] Vgl. etwa Der Gärtner, 35. Jg., Nr. 30 v. 24.07.1927, 474 f.
[109] Vgl. Der Gärtner, 30. Jg., Nr. 38 v. 17.09.1922, 602.
[110] Vgl. etwa Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 26 v. 26.06.1921, 224.

verbände sollte keinesfalls das Ende des freikirchlichen Schulausschusses bedeuten:

> „Infolge des Stillstandes der Reichsschulgesetzgebung befindet sich der Ausschuss zur Zeit gewissermaßen in Ruhestellung. Doch wird er zur gegebenen Zeit erneut in Tätigkeit treten."[111]

Denn die Schulfrage galt als „die Schicksalsfrage unseres Volkes"[112]. Deshalb blieb es

> „nötig, gegen widerchristliche Bestrebungen einer Regierung, wie sie heute besteht, mit allen erlaubten Mitteln anzugehen, wenn sie sich in Konflikt mit der Verfassung setzt und die Zukunft des Volkes bedroht".[113]

Der Einsatz in der Schulfrage war die prägende politische Aktivität im BFeG. Er nahm wie kein anderes gesellschaftspolitisches Thema viel Raum ein, was schon im *Gärtner* deutlich wird.

2.4 Die Auseinandersetzung um die Vereins- und Körperschaftsrechte

Ein zweites großes Thema nach innen und außen war für den BFeG die Auseinandersetzung um die Rechtsstellung des Bundes und seiner Gemeinden sowie die Klärung interner und externer Rechts- und Strukturfragen, die durch die neue Situation gegeben waren. Die Bundesleitung („kleiner Ausschuss", ab 1922 „Arbeitsausschuss", heute „Bundesleitung") hatte deshalb schon 1919 einen Rechtsausschuss eingesetzt, der seine Aufgabe darin sah, mit Sachkenntnis sich um „die Begutachtung und Erledigung finanzieller, geschäftstechnischer und rechtlicher Angelegenheiten der Gemeinden und des Bundes" zu kümmern.[114] Dadurch bekam er eine wichtige Bedeutung in dieser Phase des Bundes. Er war intensiv tätig, war oft gefragt, wurde aber auch argwöhnisch-kritisch begleitet. Engagierter, einflussreicher und profilierter Vorsitzender des Rechtsausschusses war van den Kerkhoff. Zum Vorstand gehörten u. a. auch Hermes und Schmitz.

Die Weimarer Reichsverfassung eröffnete zwei neue, bisher verschlossene, Wege zur rechtlichen Anerkennung.

Zum einen ermöglichte sie in Artikel 124 die Gründung eines privatrechtlichen religiösen Vereins und dessen Eintragung in das amtliche Vereinsregister.[115] Damit „ist die Möglichkeit gegeben, das Gemeindeeigentum unmittelbar auf den Namen des Vereines bzw. der betreffenden freien evangelischen Gemeinde im Grundbuch eintragen zu lassen"[116]. Die Bildung religiöser Vereine war im Kaiserreich verboten. Zwar waren innerkirchliche Vereine erlaubt, aber dieser Status wurde den Freien evangelischen Gemeinden und anderen Freikirchen nicht zugestanden, so dass sie nur über per-

---

[111] Der Gärtner, 30. Jg., Nr. 38 v. 17.09.1922, 602.
[112] Der Gärtner, 35. Jg., Nr. 30 v. 24.07.1927, 474 f.
[113] Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 26 v. 26.06.1921, 224.
[114] Die Freien evangelischen Gemeinden, Anlage A. (als Manuskript gedruckt), vom Rechtsausschuss vorgelegt zur Bundeskonferenz 1921 (Bundesarchiv Witten).
[115] Art. 124, Abs. 2 der WRV: „Der Erwerb der Rechtsfähigkeit [...] darf einem Vereine nicht aus dem Grunde versagt werden, daß er einen [...] religiösen Zweck verfolgt."
[116] Vgl. Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 40 v. 05.10.1919, 213.

sonengebundenen Privatbesitz oder über die Umwege von Erwerbsgenossenschaften oder Wohltätigkeitsvereinen ihr Eigentum sichern konnten. Dabei lebten sie entweder in der Gefahr, von Einzelnen abhängig zu sein, oder dass auch diese Vereine wegen ihres wahren Charakters verboten wurden.[117]

Zum anderen war mit Artikel 137 de iure die Staatskirche abgeschafft und alle Religionsgesellschaften waren gleichgestellt. Für sie bestand die verfassungsmäßige Möglichkeit, den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes („eigener Art")[118], den die ehemaligen Staatskirchen schon hatten und behielten, auf Antrag zu erhalten. Dafür mussten sie „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten".[119] Mit dem öffentlich-rechtlichen Status ist eine Eigenständigkeit gegenüber dem Staat gegeben. Damit verbunden sind Steuerbegünstigungen wie die Steuerfreiheit für die Kultusgebäude, das Besteuerungsrecht gegenüber den Mitgliedern, ein eigenes Dienstrecht, rechtliche Anerkennung der Prediger als Geistliche im Sinne der Gesetze und andere, sonst nur in der Hoheit des Staates liegende Rechte (wie Beurkundungs- und Vertragsrechte).

Zu klären war nun die Frage, welchen Weg der Bund und seine Gemeinden einschlagen sollten. Die vorherrschenden Tendenzen wechselten. Am 13.07.1919 wurde im *Gärtner* erstmals dieses Thema behandelt. Beide Rechtsformen wurden beschrieben, wobei deutlich für den Weg der Vereinsrechte plädiert wurde:

> „Es wäre kein schönes Bild, wenn jetzt [...] die Freikirchen allerlei Forderungen anmeldeten, die ihnen so etwas wie staatliche Anerkennung verschafften. [...] Es soll damit nicht gesagt sein, dass wir [...] uns nicht [...] beteiligen sollten, um einzelne Härten und Ungerechtigkeiten der Gesetzgebung [...] zu beseitigen, z. B. den künstlich gemachten Unterschied zwischen kirchlichen und religiösen Vereinen, der uns bis jetzt noch immer die Vorteile des Reichs-Vereinsgesetzes vorenthielt [...]. Sehr sollten wir uns aber schon hüten, Korporationsrechte nachzusuchen, die uns vielleicht Steuerfreiheit für unsere Säle und Gemeindehäuser verschaffen, aber wahrscheinlich auch dem Staat allerlei Überwachungsrechte gäben."[120]

Die Angst vor einer solchen Überwachung erwuchs aus den bisherigen Erfahrungen in der Geschichte und Vorgeschichte der FeG. Man sah den Grundsatz des Independentismus bedroht. Ihn aufzugeben, käme einem Identitätsverlust gleich. Doch wurden die veröffentlichten Stimmen bald anders. Im Oktober 1919 wurde der Bundesausschuss gebeten, eine Empfehlung zu geben, welcher Weg von den Gemeinden beschritten werden

---

[117] Ebd.

[118] Da sie damit nicht wie andere öffentlich-rechtliche Körperschaften zu einem Teil des Staates und damit unter seiner Aufsicht stehen. Dies war aber in der neuen, ungeklärten Rechtslage noch nicht für alle deutlich genug.

[119] In der Verfassung nicht genannt, wird die implizite Voraussetzung der „Verfassungs- und Rechtstreue" (nicht Staatstreue!) erst später deutlich. Vgl. dazu den Beitrag von Lothar Weiß im vorliegenden Jahrbuch.

[120] Vgl. Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 28 v. 13.07.1919, 117 f.

soll, und dass er gegebenenfalls ein Musterstatut ausarbeite.[121] Am 29.02. 1920 wurde in einer gesponserten Doppelnummer[122] des *Gärtner* in drei längeren Artikeln ausführlich über beide Rechtsformen informiert, und dabei von allen drei Autoren sehr engagiert für eine Beantragung der Körperschaftsrechte Stellung genommen.[123] Diese Position nahm auch die Bundesleitung bei ihrer Sitzung im März 1920 ein, vor allem weil die neue Reichsverfassung diesen Status für die Religionsgesellschaften vorgesehen habe.[124]

Die Brüderkonferenz 1920 bestätigte den Rechtsausschuss und beauftragte ihn, „Schritte [...] einzuleiten", damit der Bund die Körperschaftsrechte erhalte, und den Gemeinden, die diese Rechte beantragen wollen, mit Rat und Tat zur Seite zu stehen.[125] Doch wieder arbeitete die Gesetzgebungsmaschine viel langsamer. Für die Regelung der Körperschaftsrechte brauchte es Landesrahmengesetze, die aber nicht in Aussicht standen. Deshalb erarbeitete der Rechtsausschuss mit der Beantragung der Körperschaftsrechte einen eigenen Gesetzentwurf! Zugleich forderte er die Gemeinden auf, Angaben zur Zahl ihrer Mitglieder und zur Gemeindegeschichte zu machen. Bei dieser Gelegenheit wurde ausdrücklich noch einmal auf die Freiheit jeder einzelnen Gemeinde in Bezug auf die Beantragung hingewiesen:

> „Die [...] Frage, ob nach Verabschiedung des Gesetzes alle dem Bund angeschlossenen Gemeinden selbständig Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, ist natürlich zu verneinen. Es wird dazu bei jeder Gemeinde erst eines Antrages beim Ministerium oder der Regierung bedürfen. [...] Eine derartige Abfassung des Gesetzes käme auf lauter Bevormundung, ja gar auf Vergewaltigung der Einzelgemeinde hinaus; es widerspräche auch vollständig unseren independentischen Grundsätzen. [...] So wird es ebenso später Gemeinden geben, die weder bürgerliche noch öffentliche Körperschaftsrechte haben wollen [...]. Die Mehrzahl unserer Gemeinden hat [...] dargetan, daß sie wünscht, daß uns die durch die Revolution gewordenen Freiheiten auch werden sollen."[126]

Im Frühjahr 1921 wandte sich dann der Rechtsausschuss mit seinem statistischen und geschichtlichen Material sowie seinem selbst erarbeiteten Gesetzentwurf an die Preußische Landesregierung. Diese stellte ein baldiges Rahmengesetz in Aussicht und erklärte, dass ein spezielles Gesetz für jede Körperschaft (dann) nicht mehr notwendig sei. Bei der Ausarbeitung des Rahmengesetzes sollten auch die Freikirchen gehört werden.[127] Doch zog sich dies so in die Länge, dass der Rechtsausschuss im September 1921 den

---

[121] Vgl. Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 40 v. 05.10.1919, 214.
[122] Der Gärtner 28. Jg., Nr. 9 v. 29.02.1920, 66: „Durch gütige Mithilfe eines Freundes unseres Werks können wir unsern Gemeinden in einer Doppelnummer Aufklärung über die jetzt zur Entscheidung drängende Frage der Korporationsrechte bieten."
[123] Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 9 v. 29.02.1920, 66–76.
[124] Vgl. Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 42 v. 17.10.1920, 342.
[125] Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 18 v. 02.05.1920, 151.
[126] Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 42 v. 17.10.1920, 342.
[127] Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 14 v. 03.04.1921, 109.

Gemeinden riet, doch zuerst einmal die Vereinsrechte zu erlangen, da dies wesentlich leichter und durch den bloßen Eintrag ins Vereinsregister zu erledigen sei.[128] Trotz weiterer Bemühungen des Rechtsausschusses kam auch 1922 das Rahmengesetz nicht, so dass sich gerade durch die steigende Inflation die in Aussicht gestellte, jetzt aber doch nicht eingetretene Steuerabzugsfähigkeit der Gemeindebeiträge negativ bemerkbar machte.[129]

Als staatlicherseits auch weiterhin nichts passierte, kam es im Sommer 1923 zu einem Meinungsumschwung im Bund, erstaunlicherweise auch bei van den Kerkhoff. Auf der Bundeskonferenz, und (abgedruckt) im *Gärtner*, berichtete er über den Stand der Verhandlungen, äußerte grundsätzliche Bedenken und riet den Gemeinden von der Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts ab.[130] Diese Kehrtwende bei einem bisher sehr engagierten Befürworter irritierte und hatte nachhaltige Wirkung, so dass auch in der Bundegemeinschaft das Interesse an den Korporationrechten erlahmte. Van den Kerkhoff hatte von einem „Verrat an den Vätern" und einer drohenden Preisgabe der Unabhängigkeit gesprochen, sollte man weiterhin die Korporationsrechte anstreben. Entgegen den sachkundigen Ausführungen des Rechtsausschusses im Jahre 1920, die deutlich machten, dass man dem Staat eher mit den Vereinsrechten Einflussmöglichkeiten gab als mit dem Status einer eigenständigen Rechtsköperschaft, siegte nun diese Sicht. Dass sie von van den Kerkhoff öffentlich vertreten wurde, bleibt unverständlich. Vor allem, da er 1930 in einem Beitrag für die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) ausführlich und sachkundig darlegte,

> „daß die Körperschaftsrechte uns die einfachste und beste Form bieten für die Unterbringung all' unserer äußeren Belange und daß wir andererseits damit nichts annehmen oder uns angehängt werden kann von dem Charakteristischen der Volkskirchen, das wir mit Bewußtsein ablehnen"[131].

Warum war van den Kerkhoff zwischenzeitlich zumindest in der Bundesöffentlichkeit gegen die Beantragung der Körperschaftsrechte? War es seine eigene Sicht oder musste er hier eine Mehrheitsmeinung des Rechtsausschusses bzw. der Bundesleitung vertreten? Das lässt sich nur vermuten. Die spätere Eskalation[132] zwischen van den Kerkhoff auf der einen sowie Hermes und Wöhrle auf der anderen Seite lässt auf starke Spannungen im Hintergrund schließen. Theologisch ging es um das stets neu auszulotende Verhältnis zwischen geistlichem Organismus und äußerer Organistion der Gemeinde. Mit der neuen Möglichkeit der akzepierten Rechtstellung wur-

---

[128] Der Gärtner, 29. Jg., Nr. 38 v. 18.09.1921, 421.
[129] Der Gärtner, 30. Jg., Nr. 33 v. 13.08.1922, 523.
[130] Vgl. *Roßkopf*, FeG im Systemwechsel, 106 f.; Der Gärtner, 31. Jg., Nr. 26 v. 01.07. 1923, 394.
[131] So van den Kerkhoff in seinem Beitrag „Die Evangelischen Freikirchen in Deutschland und die Körperschaftsrechte". In: Der Evangelist, Bremen 1932, 149 f: „Die Körperschaft des öffentlichen Rechts ist ‚ewig', ihre Wirksamkeit ist nicht abhängig von bestimmten Personen, die bei Gericht oder sonstwo eingetragen sein müssen."
[132] Vgl. *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 206–220.

den die Fragen nach diesem Verhältnis dringend und deshalb oft mit Vehemenz geführt.

Auf jeden Fall nahm der BFeG nun Abstand davon, die Körperschaftsrechte anzustreben. Am 16.02.1925 wurde der Bund ins Vereinsregister des Amtsgerichts Elberfeld als Verein eingetragen. Etliche Gemeinden folgten diesem Weg. Allerdings gingen im kleinen Land Thüringen einige Gemeinden um die FeG Gera herum einen eigenen Weg. Um die Körperschaftsrechte zu erlangen, hatten sie sich zu einem „Bund Freier evangelischer Gemeinden in Thüringen" zusammengeschlossen. Diesem „Bund" wurden am 12.02.1924 von der Landesregierung Thüringen die Rechte einer öffentlichen Körperschaft verliehen.[133] Diese Eigenständigkeit stieß bundesintern auf heftige Kritik.[134] Im *Gärtner* wurde allerdings mit einem „Dank dem treuen Herrn dafür" sehr positiv darauf hingewiesen.[135]

Die Bedeutung einer anerkannten Rechtsstellung bzw. Gleichstellung mit den großen Kirchen für freikirchliche Gemeinden ist leicht am Beispiel der Friedhofsproblematik zu zeigen. Auf kircheneigenen Friedhöfen hatten die Landeskirchen das „Hausrecht". Kommunale Friedhöfe gab es oft nicht, wenn doch, waren sie vielfach auch unter der Verwaltung der landeskirchlichen Gemeinden. So kam es immer wieder zu Einschränkungen oder Verboten bei freikirchlichen Bestattungen. Im Auftrag der VEF hatte van den Kerkhoff für das Kirchenbundesamt „im Mai 1928 eine Dokumentation mit 24 brisanten Fällen aus den vorangegangenen fünf Jahren" erstellt.[136] So wurde beispielsweise 1926 der Prediger Hermann Schmidt aus Hartenrod

> „vom Schöffengericht in Marburg wegen Halten einer Grabrede auf dem unter kirchlicher Verwaltung stehenden Kommunalfriedhof in Bracht, Kreis Marburg zu 30 Mark Geldstrafe oder drei Tage Haft verurteilt"[137].

In zweiter Instanz wurde er zwar freigesprochen, doch in letzter Instanz, dem von der Staatsanwaltschaft angerufenen Kammergericht, wurde er 1928 erneut verurteilt,[138] die Strafe aber auf den niedrigsten Betrag von 3 Mark reduziert.[139] Oft standen solche Bestattungsfeiern auch unter enormen zwischenmenschlichen Spannungen, wie das Beispiel aus Bracht auch zeigt.[140]

---

133 Vgl. *Beaupain*, BFeG in der DDR, 51.

134 Darauf hat Johannes Schmidt, ehemaliger Bundesvorsteher des BFeG in der DDR, im persönlichen Gespräch hingewiesen. Es sei sogar der Ausschluss dieses regionalen Bundes in Erwägung gezogen worden.

135 Der Gärtner, 32. Jg., Nr. 10 v. 09.03.1924, 158.

136 *Voigt*, Freikirchen in Deutschland, 154.

137 Der Gärtner, 34. Jg., Nr. 31. v. 01.08.1926, 503. Zitiert nach *Gerhard Lehmann*, Der Wind bläst, wo er will... Modell einer Erweckung, Wuppertal 1974, 232; vgl. 278, Anm. 83 und 292, Anm. 11.

138 Im Jahrbuch des Bundes FeG 1930/31 wird nur kurz vermerkt unter dem Jahr 1927/28: „Im Friedhofsprozess Bracht unterliegen wir."

139 Im Gärtner, 36. Jg., Nr. 13/1928, 201 heißt es dazu: „Wiederholt und ausführlich verweilt das Kammergericht auch dabei, daß die Kirchengemeinde dem Prediger Schmidt zweifellos die Erlaubnis zur Vornahme der Kultushandlung auf dem Friedhof gegeben haben würde, wenn er hierum gebeten hätte. Schmidt habe aber im Gegenteil vor dem Amtsgericht erklärt, daß er die Beerdigungsfeier auch vorgenommen haben

So kam es in der Weimarer Republik weiterhin zu einer Vielzahl bitterer Erfahrungen mit den evangelischen Landeskirchen. Aber immerhin wurden hier und da (wie etwa bei der Schulfrage) Annäherungen und positive Erfahrungen möglich. Dennoch blieb bei den Kirchen, die sich nach dem Zusammenbruch des landesherrlichen Kirchenregiments und dem Ende der Staatskirche neu orientieren und um ihre öffentlich-rechtliche Stellung kämpfen mussten, eine herablassende Haltung spürbar.[141]

2.5 Die Verabschiedung und Überarbeitung einer Bundesverfassung

Um – wie zunächst beabsichtigt – die Körperschaftsrechte zu erlangen, aber auch um die eigene Identität zu klären sowie die größer gewordene Bundesgemeinschaft zu strukturieren, war für den BFeG eine Bundesverfassung nötig. Bisher gab es nur die „Leitenden Grundsätze" von 1875, die aber in vielen Punkten nicht mehr der gelebten Wirklichkeit entsprachen und keine rechtsgültige Verfassung darstellten. Der oben bereits erwähnte Rechtsausschuss unter dem Vorsitz von van den Kerkhoff erarbeitete eine independentisch und demokratisch geprägte Bundesverfassung, die im Jahre 1922 von der Brüderkonferenz auch verabschiedet wurde.

Oberstes Entscheidungsorgan war jetzt der „Brüdertag" (zu Beginn des BFeG war dies die „Bundeskonferenz", dann später im wachsenden Bund die provisorische „Brüderkonferenz" im Rahmen der „Bundeskonferenz" heute ist es der „Bundestag"), die Versammlung der Gemeindeabgeordneten. Er wählte – auf Vorschlag der Bundeskreise, in die der Bund gegliedert wurde – die Mitglieder des „Bundesausschusses", der die laufende Arbeit

würde, wenn er gewußt hätte, daß die Kirche dies berechtigterweise verbieten würde. Zweifellos ist das Kammergericht hier bemüht, die offenbar werdende Blöße der Kirche mit linder Hand zu decken und gleichzeitig den Weg anzugeben, der, solange eine gesetzliche Regelung nicht erfolgt ist, beschritten werden muß. [...] Da es sich im vorliegenden Fall um einen kommunalen Friedhof handelt, ist die Entscheidung von größter Bedeutung für das gesamte Freikirchentum in Preußen."

140 So schreibt *W. Bamberger* zu der erwähnten Bestattung (Der Gärtner, 34. Jg., Nr. 16/1926, 253): „Außer einigen Trägern nahmen nur die hiesigen und auswärtigen Geschwister teil, während die Ortsbewohner es offenbar für eine große Schmach hielten, einer Verstorbenen das letzte Geleit zu geben, die auf ihren eigenen Wunsch von einem ‚Sektierer' beerdigt wurde. Dagegen versuchten sie, in unwürdiger Weise die Trauerfeier zu stören, wohl ermutigt durch die Aufregung die sich des jungen Pfarrers der Evang.-luth. Kirche über diesen Fall bemächtigt hatte. [...] diesem ‚verordneten Diener der christlichen Kirche' [zu erg.: gelang es] sogar den Sohn der Verstorbenen, der zur Gemeindevertretung gehört, derart einzuschüchtern, daß er nicht an der Beerdigung teilnahm! Trotz der mannigfachen Störungen durch die aufgehetzten Dorfbewohner sprach H. Schmidt am Grabe frisch und lebendig über 1.Mose 24,56. Wir alle gingen bewegt vom Friedhof, innerlich uns freuend, daß wir um Jesu willen ein klein wenig Schmach tragen durften."

141 So zitiert *Voigt* (Freikirchen in Deutschland) beispielsweise Bischof Otto Dibelius: „Was die Freikirchen an Geltung und öffentlichem Einfluß erstreben, kann durch freundschaftliche Verständigung mit der ev. Kirche besser erreicht werden als durch staatliche Privilegien." (149) und Bischof August Mahrahrens: „die Frage, ob die freikirchliche Religionsgemeinschaft als Kirche anzuerkennen ist, [wird] bezüglich [...] der Freien ev. Gemeinden aber wegen ihres independentistischen Charakters verneint" (152).

zu verantworten hatte und dem die eigentliche Leitung des Bundes oblag (bisher war dies der „Ausschuss"). Zum Bundesausschuss gehörten Delegierte aus den Kreisen und den großen Gemeinden (über 100 Mitglieder). Der Bundesausschuss berief aus seiner Mitte einen „Arbeitsausschuss" (bisher: „kleiner Ausschuss"; heute: „Bundesleitung"), der die Geschäfte des Bundes nach den Richtlinien des Bundesausschusses zu führen hatte.

In den „Leitenden Grundsätzen"[142] von 1875 zeigt sich eine Spannung. Einerseits wurde die Vereinigung als loses Zweckbündnis zur gegenseitigen Unterstützung beschrieben (§ 5), andererseits aber auch mit dem Ziel, die Liebe zu allen Christen zu stärken und die Einheit des Leibes Christi sichtbar darzustellen (§ 3). Um der Darstellung der Einheit willen, die für alle Christen offen sein will, sollte auch der Eindruck vermieden werden, „daß wir irgendeine Parteisache verfolgen wollen" (§ 4). Gerade wegen des Einheitsmotivs sollte dieser Gemeindebund keine eigene Denomination sein.

Mit der Bundesverfassung von 1922 wurde die Verbundenheit der Gemeinden in einer „Lebens- und Arbeitsgemeinschaft" deutlicher. Die Zwecke waren neben der gegenseitigen Förderung jetzt vor allem auch die gemeinsamen Aufgaben der Evangelisation, der Diakonie und der „Ausbreitung der biblischen Gemeindewahrheit". Einzeln benannt wurden die vielen, im Laufe der Jahre entstandenen, gemeinsam getragenen Tätigkeiten. Durch sie wurde das Bundesbewusstsein gestärkt und mit Leben gefüllt. Allerdings war von der Darstellung der Einheit des Leibes Christi in der Verfassung keine Rede mehr.[143] Vielmehr wurde die gewachsene Identität deutlich in dem „independentischen Grundsatz, daß jede Gemeinde in ihren eigenen Angelegenheiten den anderen gegenüber selbständig ist"[144]. So brachte die Verfassung die im Bund vollzogene Verlagerung des ekklesiologischen Grundgedankens vom Einheits-Motiv zum „Freiheits-Motiv" zum Ausdruck,[145] zum anderen aber auch die gemeinsame Profilierung als eigenständige Denomination: ein Gemeindebund der selbstständigen Ortsgemeinden der Glaubenden.

Hierin zeigt sich deutlich die Spannung zwischen Freiheit und Verbundenheit, aber mit der nun gegebenen, schriftlich fixierten Verfassung mit formalen Rechten und Pflichten auch die Spannung zwischen freier Individualität und geistlicher Persönlichkeit auf der einen und rechtlicher Organisation auf der anderen Seite.

Hermes, Wöhrle und andere „Wittener" vertraten eher die eine, van den Kerkhoff eher die andere Seite. Zwischen ihnen kam es zu erbitterten Aus-

---

[142] Abgedruckt in: *Hoenen*, FeG, 104 f.

[143] Nur noch in dem vorangestellten, aber nicht verbindlichen Glaubensbekenntnis. Dort auch nur im Zusammenhang mit dem Abendmahl: „Wir bekennen im Abendmahl [...] die Einheit des Leibes Christi". Der Bezug zu den anderen Gemeinden wird darin nicht deutlich.

[144] Artikel 4, in: *Hoenen*, FeG, 113.

[145] Vgl. *Iff*, Was sind FeG?, 153 f.

einandersetzungen.[146] Van den Kerkhoff etwa brachte 1927 gesammelte Beschwerden vor, dass sich die Bundesleitung nicht an die Verfassung halte. Diese Kritik führte zum Riss. Zum Bruch kam es bei dem Prozess zur redaktionellen Überarbeitung der Verfassung (diese war wegen der erlangten Vereinsrechte nötig geworden), die beim Brüdertag 1928 abgeschlossen wurde. Hartmut Weyel schreibt dazu:

> „Die entstandene sachlich und persönlich bedingte Krise eskaliert vollends nach einem Bericht des Schriftleiters Wöhrle über die Bundeskonferenz in Frankfurt. Dort muss es ziemlich turbulent hergegangen sein, was v. d. Kerkhoff später bedauernd als von seiner Seite nicht entschuldbar bezeichnet. Wöhrle bringt in diesem Bericht tendenziös die Verfassung mit dem Begriff ‚Papierkorb' in Verbindung, indem er süffisant berichtet, dass im Hintergrund des Saales eine Gruppe einen Antrag formuliert habe, der Bund möge ‚einen großen Papierkorb beschaffen und darin den ganzen Paragraphenkram versenken'. Es sei zwar nicht zur Abstimmung darüber gekommen, ‚aber die Mehrheit wäre zweifellos dafür gewesen'. Natürlich sieht sich v. d. Kerkhoff dadurch in seinem Amt als Vorsitzender des Rechtsausschusses aufs Schwerste getroffen."[147]

1931 kam es schließlich zur endgültigen Trennung von van den Kerkhoff. Er spielte danach im BFeG keine Rolle mehr, blieb aber weiterhin engagiert in der VEF.[148]

2.6 Antisemitische Tendenzen

Wie in anderen Kirchen und Freikirchen[149] auch, war die Einstellung gegenüber den jüdischen Mitmenschen und dem Judentum im BFeG sehr ambivalent. Es finden sich viele antisemitische Äußerungen, die aber zugleich von einer gewissen Zurückhaltung geprägt waren. Hartmut Weyel spricht von einem „moderaten Antisemitismus" im BFeG zu dieser Zeit.[150]

Aber das verhängnisvolle Geflecht von politischem Antisemitismus (Juden als Vertreter eines international gesinnten, liberalen und kapitalkräftigen Bürgertums), theologischem Antijudaismus (Juden als das Christus ablehnende und deshalb von Gott verworfene Volk, deren Verheißungserbe an die Christen übergegangen sei) und völkischem Rassenantisemitismus (Juden als minderwertige Rasse), vermochten auch FeGler nicht zu entflechten.

Gleichwohl gab es – wenn auch unzureichende – Versuche. Auf der einen Seite war eine große Offenheit für antisemitische Erklärungsmuster, die „die Juden" pauschal für gesellschaftliche Übel verantwortlich machten. Auf der anderen Seite bestand die biblische Überzeugung, dass „Israel"

---

146 Vgl. zu diesen Auseinandersetzungen *Weyel*, Zukunft, Bd. III, 206–215.

147 Ebd., 211.

148 Vgl. dazu den Beitrag von *Karl Heinz Voigt* in diesem Jahrbuch.

149 Vgl. zu den Freikirchen *Daniel Heinz* (Hg.), Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011.

150 *Hartmut Weyel*, Die Freien evangelischen Gemeinden und die »Judenfrage« im Nationalsozialismus. In: *Heinz*, Freikirchen und Juden, 183–214.

bzw. ein „heiliger Rest", nach wie vor als das Volk Gottes anzusehen sei, mit dem Gott seine besondere Geschichte mache. Dabei wurde versucht, mit der problematischen Unterscheidung von biblischem „Israel" und heutigem „Judentum" diese Ambivalenz durchzuhalten.[151]

Dazu zwei Beispiele: In dem schon erwähnten Grundsatzvortrag auf der Brüderkonferenz 1919 äußerte sich Hermes folgendermaßen:

> „Wir können auch nicht mitmachen bei der Bekämpfung der Juden, so stark wir manchmal nach der Seite hin uns gereizt fühlen mögen. Traurig und schauerlich ist es, wie sie unser Volk und Vaterland während des Krieges ausgeplündert haben, wie sie überhaupt für alles der Sprengstoff und das Zersetzungsmittel sind, mit dem sie in Berührung kommen. Dennoch bleiben für Israel die Verheißungen bestehen und steht es uns unverrückbar fest, daß mit diesem Volk Gott noch etwas vorhat, und zwar sowohl im Irdischen als im Ewigen. Dabei können wir andererseits denen nicht in den Arm fallen, die diesem Wucherer- und Krämervolk ein wenig Zaum und Gebiß anlegen wollen."[152]

Und Gustav Friedrich Nagel (1868–1944)[153], eine der prägendsten Persönlichkeiten für den BFeG und für die Evangelische Allianz in dieser Zeit, schrieb 1924 in einem Bericht über seine Litauenreise:

> „Welche himmlischen und höllischen Geheimnisse birgt doch das Volk der Juden in sich! Und seine Glieder wissen das gar nicht einmal und haben keine Ahnung davon. Wir Christen dürfen die Juden nicht hassen, wie wir überhaupt außer dem Bösen nichts und niemand hassen dürfen. Aber soweit die Juden einen volksvergiftenden Einfluß ausüben, soweit hat die Obrigkeit die Pflicht, diesen Einfluß zu bekämpfen, wie sie ihn von jeder Seite zu bekämpfen hat, woher er auch kommen mag. Das darf nicht irgendwie unklar werden. Die heilige Liebe Gottes hat nichts zu tun mit sentimentaler Verschwommenheit."[154]

Hier wird die ganze Zwiespältigkeit deutlich. Man war zwar (noch?) geschützt vor der Bereitschaft zu eigenen Aktivitäten. Rassenhass[155], Angriffe auf das biblische Israel und das Alte Testament[156] wurden entschieden abgelehnt. Der „Israel"-Begriff war auch in eschatologischer Perspektive positiv besetzt („daß mit diesem Volk Gott noch etwas vorhat"), aber der darin enthaltene geschichtstheologische Gerichtsaspekt („Gottes Gericht an Isra-

---

[151] So etwa *Krull*, Gott und die Völker, 32.

[152] Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 28 v. 13.07.1919, 118.

[153] Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 207–226. Nagel kam aus Witten, war 1898–1919 erster Prediger der FeG Siegen, dann kurz in der landeskirchlichen Gemeinschaft Hamburg-Holstenwall unter Heitmüller tätig, ab 1918 Redakteur des Ev. Allianzblattes, ab 1924 zweiter, ab 1926 erster Vorsitzender der Ev. Allianz. Mit seinem Buch „Der große Kampf" (1. Auflage 1898; 2. Auflage 1912) profilierte er das independentistische Gemeindeverständnis der FeG in der zweiten Generation. Zugleich war er die Zentralfigur der Ev. Allianz zwischen 1918 und 1944.

[154] Der Gärtner, 32. Jg., Nr. 38 v. 21.09.1924, 611.

[155] „Rassenstolz und Rassenhaß kann nicht die Sache derer sein, die Gottes Kinder heißen". So *Konrad Bussemer* in einem Vortrag im Februar 1933, abgedruckt in: Der Gärtner, 41. Jg., Nr. 19 v. 07.05.1933, 364–367.

[156] Vgl. Der Gärtner, 30. Jg., Nr.48 v. 26.11.1922, 755, wo ein solcher Angriff scharf verurteilt wird, aber zugleich die erwähnte Judenverfolgung in Russland nur maßvoll kritisiert wird.

el") vergrößerte auch von dieser Seite her die schon große Bereitschaft, staatliche Maßnahmen gegen Juden zu unterstützen. So ging Krull so weit, dass er zwar nicht den eliminatorischen Rassenhass, aber doch die Notwendigkeit einer Rassentrennung meinte aus der Bibel begründen zu können.[157]

3. Theologische Begründungen

Für einen Gemeindebund, für den die Bibel „für Glauben und Wandel der Christen in jeder Beziehung maßgebend ist" (Artikel 4, Grundsatz 1 der BFeG-Verfassung von 1922), ist die Frage nach den biblisch-theologischen Begründungen seines Verhaltens von zentraler Bedeutung. Welche Begründungsmotive werden für Haltungen und Verhalten in der Weimarer Republik deutlich? Die bisher eher angedeuteten theologischen Begründungen sollen hier in dreifacher Perspektive aufgezeigt werden.

3.1 Untertansein nach Römer 13 und Überhöhung von Volk und Vaterland als Grundlagen

Als theologisch grundlegend für das Verhältnis des BFeG zum Staat erweist sich das Untertansein mit Bezugnahme auf Römer 13.[158] Damit ist zweierlei gegeben. Der Christ wie auch die christliche Gemeinde haben sich jeder Obrigkeit unterzuordnen, aber zugleich wird der Staat so gesehen, dass er Gott untergeordnet ist. In der Verfassung des BFeG von 1922 heißt es in Artikel 4:

> „In bezug auf das Verhältnis zum Staate vertreten die [...] Gemeinden den Grundsatz, daß die Christen der Obrigkeit nach Gottes Wort untertan sein sollen".[159]

Dieser Grundsatz machte es FeGlern unmöglich, sich in irgendeiner Weise an den revolutionären Veränderungen zu beteiligen. Zugleich ermöglichte er aber auch ein gewisses Sich-einlassen auf das neue Staatswesen trotz überwiegend monarchisch-altnational-konservativer Distanz. Zu den republikfeindlichen Kreisen gab es zwar eine ständige, latente Nähe, aber keine völlige Identifikation mit ihnen.

Luthers oft so genannte „Zwei-Reiche-Lehre" spielte dabei im BFeG keine tragende Rolle, weder im Sinne einer schiedlich-friedlichen Trennung zwischen religiösen Überzeugungen und davon differierendem politischen Handeln noch im Sinne einer wirklichen und tiefen Akzeptanz des neuen Staatswesens noch in der – dem Ursprungsanliegen entfremdeten – Form

---

[157] *Krull*, Gott und die Völker; vgl. dazu auch die Ausführungen bei *Weyel*, die »Judenfrage« und bei *Wolfgang Heinrichs*, Freikirchliche Ansichten über Juden im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: *Heinz*, Freikirchen und Juden, 13–33, hier 16–18.

[158] „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet." (Römer 13,1).

[159] Abgedruckt in: *Hoenen*, FeG, 113.

der Eigengesetzlichkeit des Politischen.[160] Wenn überhaupt wurde sie in Form der „Zwei-Regimenter-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes"[161] aufgegriffen, aber nur, um mit der von Wilfried Härle so genannten „ungedeckten Flanke"[162] dieser Lehre die alte politische Obrigkeit und das weltliche Regiment Gottes im Sinne des „Kaisertums von Gottes Gnaden" nahezu gleichzusetzen.

Das Kaiserreich wurde religiös überhöht. Volksgemeinschaft und Vaterland wurden als „heilige Gottesordnungen" verstanden. Vaterlandsliebe und der nationale Opferwille waren somit „geheiligt". Dem deutschen Volk wurde ein göttlicher Auftrag in der Geschichte zugeschrieben. So wurde gerade nicht ausreichend zwischen Gottesreich und Weltreich unterschieden, sondern beides miteinander vermischt. Diese göttliche Überhöhung von Volk und Vaterland machte anfällig für eine völkische Ideologie. Erst da, wo diese sich antichristlich zeigte, konnte man sie mit der Berufung auf Römer 13, dass die Obrigkeit unter Gott steht und somit sich ihm auch unterzuordnen habe, abwehren.

3.2 Freiheitliche Ansätze und ordnungstheologisches Denken als Handlungsmaßstäbe

In Artikel 4 der BFeG-Verfassung heißt es weiter:

> „daß der Staat aber volle Gewissensfreiheit und - in den Schranken der allgemeinen Sittlichkeit - volle Freiheit der Religionsausübung zu gewähren hat, und daß die christlichen Gemeinden sich (im Unterschied zu dem Staatskirchentum) in allen geistlichen Dingen vom Staate unabhängig zu erhalten haben."[163]

Die strenge Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Gemeinde und Staat, führt zu dieser gegenseitigen Freiheit und Aufgabenbestimmung.[164] Der Staat hat die Aufgabe, Gewissens- und Religionsfreiheit zu wahren. Aus diesem freiheitlichen Ansatz kam es zu den beiden oben beschriebenen Ausrichtungen der Aufgabenbestimmung für die Gemeinde: auf der einen Seite eine möglichst abwartende, passive Haltung, die vor allem die neuen Freiheiten zur Verkündigung des Evangeliums nutzen will, auf der anderen Seite eine politisch interessierte, gegebenenfalls auch aktiv

---

[160] Damit korrigiere ich meine entsprechenden Ausführungen in meiner Diplomarbeit, dass die „Zwei-Reiche-Lehre" eine theologische Grundlage war. Zum Umdenken hat mich mein Prüfer Erich Geldbach angeregt, der diesen zuvor von ihm selbst in diesem Zusammenhang gebrauchten Begriff zu verschwommen findet. Auf die neue Spur hat mich der Sammelband gebracht: *Richard Ziegert* (Hg.), Die Kirchen und die Weimarer Republik, Neukirchen-Vluyn 1994; darin insbesondere der Beitrag von *Klaus Tanner*, Protestantische Demokratiekritik in der Weimarer Republik, 23–36.

[161] Vgl. *Wilfried Härle*, Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes. In: Marburger Jahrbuch Theologie I, Marburger Theologische Studien 22, Hg.: *W. Härle / Rainer Preul*, Marburg 1987, 12–32.

[162] Ebd., 29.

[163] Abgedruckt in: *Hoenen*, FeG, 113.

[164] Vgl. *Geldbach*, Freikirchen, 46f.

werdende Haltung, die die neuen Mitgestaltungsmöglichkeiten nutzen will. So schreibt etwa Krull im Blick auf den Einsatz für die christliche Schule:

> „Der Obrigkeitsstaat ist dahin, wir sind nicht mehr Untertanen, sondern freie Bürger, und wir müssen uns bemühen, uns in diese Stellung, in ihre Rechte und Pflichten einzuleben. Es mag freilich manchem lieber sein, eine hohe Obrigkeit für sich denken, planen und sorgen zu lassen. Aber die Zeit, wo das geschah, ist dahin."[165]

Aber der Einsatz auf politischem Gebiet orientierte sich ausschließlich an einem Denken in Ordnungen, die in der neuen Zeit bedroht erschienen. Diese Ordnungen werden theologisch begründet. Vor allem in Auslegung von 1. Mose 1–11 wurden sie als von Gott gegebene Schöpfungs- oder Erhaltungsordnungen aufgefasst. Zu diesen Ordnungen gehören auch gottgesetzte Unterschiede. Ausschließlich in der Beachtung dieser Ordnungen und Unterschiede wurde die Basis für das Gelingen des Lebens gesehen. Als solche Ordnungen wurden Ehe und Familie, Stände, Völker und Recht im Sinne der Zehn Gebote verstanden. Diese Ordnungen standen, da sie als göttlich verstanden wurden, über Recht und Verfassung der parlamentarischen Demokratie von Weimar und wirkten somit de facto destabilisierend.[166] Gefährdet sah man diese Ordnungen durch Umsturz und Gleichmacherei. Man wandte sich gegen emanzipatorische, demokratische und liberale Tendenzen. Der Berliner Prediger Engelhard Ostermoor (1865–1931)[167] verdeutlichte dies 1919 in seiner Artikelreihe „Gottgewollte Unterschiede und ungöttliche Gegensätze":

> „Gott [...] bildete die Nationen in ihren Verschiedenheiten, er setzte dienende und herrschende Stände ein, er machet arm und machet reich. [...] Der verhängnisvolle Gegensatz unter den Stämmen der Menschen entstand in dem göttlichen Gericht der Sprachenverwirrung beim Turmbau zu Babel. Bis zu diesem Zeitpunkt war bei aller Mannigfaltigkeit [...] ein Einheitsband gegeben in dem einen Gott, zu welchem alle aufschauten. [...] Die nationale Verschiedenheit ist fuer diese Weltzeit von Gott gesetzt, ebenso der Unterschied der Stände. Aber in dieser Verschiedenheit waltet als zerstörende Macht die Sünde [...]."[168]

> „Mir lag daran, nachzuweisen, daß die heutigen Freiheits- und Gleichheitsideale antichristliche Grundlagen haben. Sie zerstören die Mannigfaltigkeit und Schönheit des göttlichen Schöpfungswerkes völlig."[169]

Der ordnungstheologische Maßstab wurde auf den geschöpflichen, weltlichen Bereich angewandt und dualistisch scharf getrennt vom Bereich der Gemeinde und dem. was für Christen gilt. Ostermoor zeigte auf, dass die Unterschiede in der Gemeinde als Leib Christi ihre sündige Eigenart verlie-

---

[165] Der Gärtner, 30. Jg., Nr. 38 v. 17.09.1922, 601.

[166] Vgl. *Tanner*, Protestantische Demokratiekritik, 34: „Die auf Religion und Metaphysik zurückgreifenden Legitimationsmuster wirkten de facto delegitimierend für die parlamentarische Demokratie von Weimar."

[167] Zum Lebensbild s. *Weyel*, Zukunft, Bd. II, 169–180. Ab 1926 war er im geschäftsführenden Ausschuss der VEF.

[168] Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 42 v. 19.10.1919, 226.

[169] Ebd., 242.

ren und so zwar nicht aufgelöst, aber doch in einer neuen Mannigfaltigkeit vereint sind.[170] Genau dies aber könne nicht für die Welt gelten. Tendenzen, die in der Welt gegebene Ordnungen und Unterschiede auflösen, geben dem zerstörerischen Bösen freien Raum.

Von daher wurde der demokratische Staat stets kritisch bis ablehnend betrachtet, wobei dessen Repräsentanten auch immer wieder Anlass dazu boten. Demokratie galt als christusfeindlich, auch wenn *Konrad Bussemer* den Ursprung des demokratischen Gedankens „in dem independenten calvinischen Gemeindeideal" sah.[171] Aufgrund des genannten Dualismus schien eine Übertragung nicht möglich. Auch der ordnungstheologische Maßstab und die Überhöhung von Volk und Nation hinderten daran. Sie hießen vielmehr den Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft willkommen.

Dass ein Volk ohne Führer und ohne Ordnungen in die Irre gehen muss, war feste Überzeugung im BFeG. Dass aber auch ein Volk mit und gerade durch seinen Führer (und dessen religiös überhöhte Ordnungen) in die Irre gehen kann, wurde nicht als Gefahr gesehen. Fast jeder Schritt in Richtung eines autoritären Regimes wurde freudig begrüßt. Alle politischen Aktivitäten wurden darauf gerichtet, alte Ordnungen aufrecht zu erhalten. Diese wurden aber kaum tiefgründig auf ihre „Christlichkeit" hin befragt. Dies wird exemplarisch beim Einsatz für die christliche Schule deutlich. Entspricht es nicht gerade auch dem freikirchlichen Ansatz, konfessionellen Religionsunterricht von den öffentlichen Schulen und damit von staatlicher Kontrolle abzutrennen und ihn in die Verantwortung der Gemeinden zu legen? Diese Frage wurde m. E. nie gestellt. Vielmehr wurde in vielen Veränderungen von alten Ordnungen ein endzeitliches Zeichen gesehen.

3.3 Eschatologische Interpretationen und dualistisch-apokalyptische Weltsicht als Orientierungsmuster

Im endzeitlichen Denken fand man Orientierung in dieser Zeit des Umbruchs, der Verunsicherung und der Zukunftsangst. Eschatologische Interpretationen halfen, den Horizont zu weiten und Hoffnung zu schöpfen. Biblische Eschatologie weist dem Leben und der Welt ein Ziel zu: die Vollendung durch und bei Gott. So gibt sie Hoffnung. Sie lässt diese Vollendung im Leben, Sterben und Auferstehen von Jesus Christus beginnen. So begründet sie Hoffnung. Von dieser Eschatologie ist die neutestamentliche Apokalyptik umfasst. Diese sieht – im soteriologischen Bezug auf Jesus Christus – die jetzige Weltzeit als qualifizierte Endzeit, die im dualistischen Kampf zwischen Böse und Gut steht, zwischen jetziger, in einem katastro-

[170] Vgl. ebd., 236.
[171] Der Gärtner, 29. Jg-, Nr. 35 v. 28.08.1921, 362.

phalen Weltuntergang zu Ende gehender Weltzeit und kommender Herrlichkeit.[172]

Diese dualistisch-apokalyptische und damit pessimistische Weltsicht überwog und konnte auch die umfassende, soteriologisch orientierte Eschatologie verdrängen. Vor allem in den apokalyptischen Texten des NT, besonders in der Offenbarung des Johannes suchte man nach Halt und Orientierungsmarken. Hier sah man eine Deutemöglichkeit der verwirrenden Zeitereignisse. Die Offenbarung sieht das Ende dieser Welt durch eine Vielzahl von katastrophalen Ereignissen hindurch kommen, die als Gottesgerichte gedeutet werden. Zugleich zeigt sie eine Menschheit, die sich von Gott abwendet und seine Gemeinde bedroht. Der Antichrist errichtet sein Reich, und lässt sich als Weltherrscher und Gegengott verehren, bis Christus dessen Herrschaft beendet. Die Gemeinde wartet auf den wiederkommenden Herrn und die Gemeinschaft mit ihm.

All diese bildhaften Ereignisse wurden größtenteils wortwörtlich genommen und auf die eigene Zeitgeschichte hin zu deuten versucht. Dabei waren zwei Fragestellungen vorherrschend: „Wo und wie zeigt sich der Antichrist und sein Reich?“[173] und: „Wann haben wir die Entrückung der Gemeinde Christi zu erwarten?“[174] Bei der zweiten Frage wurde der Termin innerhalb der als Zeitablauf verstandenen Ereignisse der Offenbarung heftig diskutiert. Diese Diskussion war geprägt durch die Auseinandersetzung mit dem von John Nelson Darby und der Brüderbewegung vertretenen Prämillenarismus, einer auf Darbys „Dispensationalismus“ gründenden, heilsgeschichtlichen Überzeugung, die die „Entrückung“ der Gemeinde Christi aus dieser Welt vor (*prä*-!) den schreckenerregenden Endereignissen und vor der tausendjährigen Herrschaft Christi erwartet. Innerhalb dieser Diskussion gab es ein breites Spektrum von zustimmenden und ablehnenden Meinungen, die aber alle dem Hintergrund des heilsgeschichtlichen-bibelfundamentalistischen Denkens des Dispensationalismus verhaftet blieben.[175]

Die erste Frage wurde mit Hilfe des ordnungstheologischen Denkens beantwortet: Überall da, wo Ordnungen in Gefahr schienen, überall da, wo

---

[172] So mein Versuch, in Anlehnung an *Klaus Berger*, Wie kommt das Ende der Welt. Stuttgart 1999, und *Markus Iff*, Eschatologisches Denken und apokalyptisches Geschichtsbild. In: *Wilfrid Haubeck / Wolfgang Heinrichs* (Hg.), Zwischen Angst und Hoffnung. Aspekte christlicher Endzeiterwartung. Theologische Impulse, Band 21, Witten 2010, 7–33, das ungeklärte Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik zu bestimmen.

[173] Vgl. etwa Der Gärtner, 26. Jg., Nr. 27/28 v. 07.07.1918, 113.

[174] So der Titel einer Artikelserie von *Karl Engler* in Der Gärtner 27. Jg., 1919, 129 ff, die später auch als Heft Nr. 33/34 in der Reihe „Kelle und Schwert“ veröffentlicht wurde.

[175] Vgl. die von *Engler*, ebd., genannten Auffassungen. Zu den von Darby geprägten endzeitlichen Vorstellungen vgl. *Erich Geldbach*, Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1975, und neuerdings: *Erich Geldbach*, Der Dispensationalismus. Theologische Beiträge, Witten, 42. Jg. (2011), H. 4, 191–210.

der christlich geprägte Obrigkeitsstaat durch liberale und sozialistische Tendenzen gefährdet erschien, überall da, wo menschliche Schranken überwunden werden sollten, wurde zumindest eine Wegbereitung für den Antichristen gesehen.[176] Auch hier zeigt sich wieder eine dualistische Bestreitung bestimmter, in der Gemeinde geltender Werte für die Gesellschaft.

> „Das, was Christus der Welt bringen wollte aber, weil die Menschen nicht wollten, nicht verwirklichen konnte oder doch nur einem kleinen Häuflein zugute kam, das will der Antichrist der ganzen Welt bringen, [...] alle Menschen vereinigen [...], Frieden [...], den einzelnen Menschen glücklich machen [...]. Im Reiche des Antichristen soll jeder sein Existenzminimum haben."[177]

So kam es aufgrund eines apokalyptischen Dualismus zur Verdammung vieler demokratischer und friedenspolitischer Tendenzen.

4. Fazit

Bei jedem Fazit zum Verhalten von Christen und (Frei-)Kirchen in der Weimarer Republik

> „wird man [...] bedenken müssen, was selbstverständlich ist, und doch kaum je ernsthaft bedacht wird: daß die politische Theologie der zwanziger Jahre Hitler noch vor sich hatte, während wir ihn hinter uns haben"[178]

Dennoch bleibt es erstaunlich, dass ein freikirchlicher Gemeindebund, der unter der engen Verbindung von Kirche und Staat gelitten und den Gedanken der christlichen Freiheit als Freiheit des Glaubens und als Freiheit der Gemeinde gerade auch auf dieser Ebene betont hat, eine solch kritisch-distanzierte, ja ablehnende Haltung zu einer Staatsform einnimmt, die ihm genau diese Freiheit endlich bringt.

In den FeG gab es wohl auch Stimmen, die diesen Gedanken des freien Staates betonten und zu einer politischen Bewertung nutzten,[179] aber die maßgebenden Personen nahmen nicht zur Kenntnis, dass ihr Grundsatz von der Unabhängigkeit der Gemeinde vom Staat und ihre Forderung nach vom Staat gewährter Gewissensfreiheit auf der gleichen Linie lagen, auf der es zum Ende des „christlichen" Obrigkeitsstaates kam. Sie aber versuchten, genau diesen Obrigkeitsstaat einzufordern. Dafür traten sie couragiert, eindeutig, aber auch einseitig-engstirnig ein. Es ist beeindruckend, wie sehr das politische Geschehen interessiert und wach wahrgenommen wurde.[180] Im BFeG wurde keine „Weltflucht" propagiert. Erstaunlich bleibt aber auch,

---

[176] Vgl. etwa Der Gärtner, 26. Jg., Nr. 49 v. 15.12.1918, 211.

[177] So Prediger *W. Paulerberg* in Der Gärtner, 28. Jg., Nr.35 v. 29.08.1920, 282 f.

[178] So *Klaus Scholder* über die politische Theologie im Protestantismus jener Zeit, in: *Ders.*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, Frankfurt / Berlin / Wien 1977, 150. Seine Aussage gilt sicherlich allgemein für die Beurteilung jener Zeit.

[179] Vgl. etwa Der Gärtner, 27. Jg., Nr. 1/2 v. 12.01.1919, 4.

[180] Vgl. das Fazit bei *Susanne Roßkopf*, Kritisch und unverblümt. Freie evangelische Gemeinden und ihre Stellung zur Politik in den Jahren 1917 bis 1923, Christsein Heute, Witten, 111. Jg. (2004), Nr. 7, 60.

dass gerade frei-evangelische Christen, die erfahren und erlitten hatten, dass Ordnungen wie etwa das Staatskirchentum, erstarren können, und somit nicht das letzte Wort haben dürfen, in politischen Fragen fast ausschließlich ordnungstheologisch argumentieren, wobei immer wieder nationalistische Grundüberzeugungen und Überhöhungen bestimmend sind. Auch der im Freiheitsmotiv wurzelnde Anspruch der Trennung von Kirche und Staat löst sich fast ganz auf in die im Heiligungsanspruch begründete Absonderung von der Welt. Die Welt gilt als böse und für die Gemeinde als bedrohlich. In Verbindung mit apokalyptischem Denken erscheint das Reich der Welt als dem Untergang geweiht, für das ein Einsatz sich nicht lohnt. Dass Einsatz sehr wohl möglich war, zeigt der engagierte Kampf um die „christliche Schule".

Hier sind einige hermeneutische Anfragen zu stellen. Bei aller notwendigen Orientierung an der Bibel ist doch zu anzufragen, ob 1. Mose 1-11, Römer 13 und die Offenbarung allein für eine biblisch-theologische Begründung von politischer Ethik ausreichen. Hier ist, wie überhaupt bei angemessener Schriftauslegung, auf das Gesamtzeugnis der Bibel und vor allem auf ihre Sinnmitte, das Evangelium von Jesus Christus zu hören. Der BFeG hat immer die Bedeutung der personalen Christusbeziehung betont. Warum spielt dann diese Beziehung in den politischen Positionen so eine geringe Rolle? Statt eine christologische Begründung der eigenen politischen Ethik zu suchen, scheinen auch FeG der allgemeinen Versuchung erlegen zu sein, eine alle umfassende, universalistische Ethik mit vermeintlich „christlichen" Grundwerten und -ordnungen zu formulieren.

Aber der „christliche" Grundwert einer Ethik kann nur die Liebe sein, die in der Zuwendung Gottes zu uns Menschen wurzelt, „als wir noch Feinde waren" (Römer 5,10), und sich in der Liebe zu anderen Menschen konkretisiert. Von der letztgenannten Liebe war auffallend wenig die Rede. Sicherlich haben die oben genannten Begründungen auch ihr Recht, doch nur dann, wenn sie in der Weltzuwendung Gottes ihren Orientierungspunkt haben. Dieser Orientierungspunkt ist ein Korrektiv vor einer zu starken Verschmelzung mit weltlichen Wertmaßstäben. Er schützt vor Vereinseitigungen bei der auch für die Ethik zentralen Schriftauslegung. Vereinseitigungen durch eine fast ausschließlich dualistisch-apokalyptisch geprägte Weltsicht und überhöhte Grundüberzeugungen von Volk und Nation kamen bei vielen im BFeG zum Ausdruck. Diese Weltsicht war allein an Gott als dem anordnenden Schöpfer und endzeitlichen Richter orientiert und verlor dadurch den Gott aus dem Auge, der seine Welt so sehr liebt, dass er sich in Christus mit ihr versöhnt hat (Johannes 3,16; 2 Korinther 5,19). Aber nur in der Orientierung an der in Christus geoffenbarten Gottesliebe kann eine (auch politische) Nachfolgeethik wurzeln, und nur von daher kann sie auch Gott als Schöpfer und als endzeitlichen Vollender in den Blick bekommen. Aber nur sehr wenigen gelang es, sich diesen Vereinseitigungen zu entziehen und auf diesen Orientierungspunkt zu verweisen.

Robert Kaiser etwa fand schon 1920 bedenkenswerte Worte angesichts der Diskussion um die Auslegung der Offenbarung:

> „Über die [zu erg.: Offenbarung] bin ich so verschiedenes, zum Teil sich völlig Widersprechendes gelehrt worden, daß ich wirklich nicht weiß, wie unser Gott es anfangen soll, die zukünftigen Ereignisse nun auch so zu ordnen, daß die lieben Brüder mit ihren so sehr verschiedenen Auslegungen nun auch alle Recht behalten. Und das müßte doch sein, wenn die verschiedenen Darstellungen alle in Gottes Auftrag und unter Leitung des Heiligen Geistes zustande gekommen wären. Muß man sich angesichts solcher Schwierigkeiten nicht fragen, ob manche lieben Brüder nicht doch besser getan haben würden, wenn sie sich engere Grenzen gesteckt und in ihren Ausführungen weniger bestimmt gewesen wären? [...] Und bedenkt es [...], daß Christum liebhaben viel besser ist denn alles Wissen! [...] Im Blick auf die Schriftauslegung im allgemeinen möchte ich hier einmal daran erinnern, daß der Teufel der erste Ausleger des Wortes Gottes war und mit seiner Auslegung den Sündenfall herbeigeführt hat."[181]

> „Aufgefallen ist mir bei uns deutschen Christen die Gefahr, so zu tun, zu reden und zu schreiben, als ob unser gegenwärtiges Erleben, Fühlen und Empfinden schlechthin Gemeingut der ganzen Christenheit wäre. Und das ist doch keineswegs der Fall. [...] Nun ist es ja allbekannt, daß Gläubige, wenn sie recht schwere und unangenehme Zeiten durchleben müssen, [...] eine große Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn haben [...]. Aber nichtsdestoweniger liegt es in der Natur der Sache, daß diese Heimwehstimmung unsere Schriftforschung sehr stark beeinflußt und einseitig macht. Und an dieser Einseitigkeit scheinen mir auch die endgeschichtlichen Betrachtungen in unsern Zeitschriften und Broschüren ein wenig zu leiden."[182]

Diese Einsichten sind im Bereich der politischen Ethik leider so gut wie gar nicht umgesetzt worden. Abschließend muss deshalb leider auch für den BFeG gesagt werden, was wohl allgemein für die Weimarer Republik gilt: „Es war das Schicksal der ersten deutschen Demokratie, dass zu wenige bereit waren, für sie zu kämpfen".[183]

Anhang:

Zu dieser Thematik liegen bisher überwiegend (unveröffentlichte) Seminar- oder Examensarbeiten vor, die in der Bibliothek der Theologischen Hochschule Ewersbach (THE) des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Dietzhölztal-Ewersbach einsehbar sind:

Schnoor, Sabine, Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland zwischen 1918 und 1945 unter besonderer Berücksichtigung ihrer Theologie (unveröffentlichte Examensarbeit an der Bergischen Universität – Gesamthochschule Wuppertal) 1989

---

[181] Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 4 v. 25.01.1920, 28.
[182] Der Gärtner, 28. Jg., Nr. 5 v. 01.02.1920, 35 f.
[183] So *Michael Schaper* im Editorial der Zeitschrift: Die Weimarer Republik. GEO Epoche Nr. 27, 2007, 3.

Mankel, Jens, Die Freien evangelischen Gemeinden in der Weimarer Republik. Ihre politischen Positionen und deren theologische Begründung (unveröffentlichte Diplomarbeit an der Universität Marburg) 1991

Smits, Gerhart, Die Stellung der Freien evangelischen Gemeinden zur politischen Entwicklung in den Jahren 1923-1933 anhand des „Gärtner" (unveröffentlichte Examensarbeit am Theologischen Seminar Ewersbach) 1999

Nowatzky, Christian, Die Freien evangelischen Gemeinden in der Weimarer Republik – Politische Positionen und Überzeugungen im BFeG zwischen 1929 und Januar 1933 (unveröffentlichte Proseminararbeit an der Freien Theologischen Akademie Gießen), 1999

Roßkopf, Susanne, Die Freien evangelischen Gemeinden im Systemwechsel 1917–1923 (unveröffentlichte Magisterarbeit an der Universität Karlsruhe), 2003.

Veröffentlicht wurden bisher:

Mankel, Jens, Die Freien evangelischen Gemeinden in den Anfängen der Weimarer Republik. Ihre Stellung von 1918 bis 1922 im Spiegel des „Gärtners". GÄRTNER-Forum 30/31, Witten o.J. (1987) und

Roßkopf, Susanne, Kritisch und unverblümt. Freie evangelische Gemeinden und ihre Stellung zur Politik in den Jahren 1917 bis 1923. Christsein Heute, Witten, 111. Jg. (2004), Nr. 7, 58–60.

Neuerdings sind von Hartmut Weyel drei Bände mit biografischen Porträts zu wichtigen Personen im Bund Freier evangelischer Gemeinden erschienen:

Weyel, Hartmut, Zukunft braucht Herkunft. Biografische Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. I (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden. Band 5.5/1), Witten 2009

Für die prägenden Personen in der Zeit der Weimarer Republik finden sich die Porträts in

Weyel, Hartmut, Zukunft braucht Herkunft. Biografische Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. II (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden. Band 5.5/2), Witten 2010

und in

Weyel, Hartmut, Zukunft braucht Herkunft. Biografische Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. III (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden. Band 5.5/3), Witten 2011

Friedrich Heitmüller und seine Auseinandersetzung mit Kirche und Staat in der Weimarer Republik[1]

Ulrike Heitmüller

1. Einleitung

Friedrich Heitmüller (1888–1965) war Prediger und Evangelist. Er gründete in Hamburg zunächst eine landeskirchliche Gemeinschaft, trat mit zahlreichen Anhängern im Jahr 1934 aus der Landeskirche aus und gründete eine Freikirche. Später trat er mit dieser dem Bund Freier evangelischer Gemeinden bei. Er war Leiter der Freien evangelischen Gemeinde Hamburg-Holstenwall und Direktor des diakonischen Werkes „Elim". Von 1954 bis 1965 stand er dem Internationalen Bund Freier evangelischer Gemeinden als Präsident vor.

Für Friedrich Heitmüller bedeutete die Weimarer Republik eine Zwischenzeit. Vergangen waren Jahre der Unsicherheit, der Gemeindewechsel und Umzüge. Der nationalsozialistische Terror lag noch in der Zukunft. Mit dem Jahr 1918 trat eine Zeit der äußeren Ruhe und Konsolidierung ein: Heitmüller hatte geheiratet, er kehrte zur Philadelphia-Gemeinschaft zurück, in der er auch zum Glauben gekommen war, und er übernahm die Leitung dieser Gemeinde samt der angeschlossenen diakonischen Stiftung. Gemeinde und Stiftung wuchsen. Diese Zeit der Konsolidierung in der Weimarer Republik bedeutete aber auch Besinnung und Nachdenken. Heitmüller führte Auseinandersetzungen mit Gegnern und Freunden und schärfte seine theologischen Positionen: So stritt er mit Landeskirche und Gemeinschaftsbewegung. Dies führte im Jahre 1934 zum Austritt aus der Kirche und zur Gründung einer Freikirche. In der Auseinandersetzung mit Staat und Kirche entwickelte er sich vom Gegner des Nationalsozialismus zu dessen glühendem Anhänger.

[1] 1. Bei diesem Text handelt es sich um die für die Drucklegung leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten beim Frühjahrssymposium des Vereins für Freikirchenforschung am 1. April 2011. – 2. Viele Autoren unterscheiden in ihrem Anmerkungsapparat wissenschaftliche und erbauliche Literatur. In diesem Aufsatz nenne ich beides nebeneinander, ohne zu unterscheiden.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

2. Geschichte

2.1 Übernahme und Konsolidierung der Philadelphia-Gemeinschaft und des Diakonischen Werkes

„Es waren Zeiten des Wurzelns in die Tiefe und Wachsens in die Breite, die wir damals erleben durften", schrieb Friedrich Heitmüller im Jahr 1935, als er auf die Zeit der Weimarer Republik zurückblickte.[2] Ende 1949 nannte er sie „Jahre angriffsfreudiger Evangelisation"[3].

Man muss aber auch die Vorgeschichte kennen: Friedrich Heitmüller stammte aus Völksen, einem kleinen Ort in der Nähe von Hannover. Sein Vater besaß dort mehrere Steinbrüche und Straßenbauunternehmen. Nach dem Realschulabschluss sollte er in das Geschäft einsteigen. Doch er ging nach Hamburg, um Beamter bei der Oberpostdirektion zu werden. Dort besuchte er den „Christlichen Verein Junger Männer" und die „Christliche Gemeinschaft Philadelphia". Im Herbst 1908 hatte er auf einer Evangelisationsveranstaltung der Philadelphia-Gemeinschaft ein Bekehrungserlebnis[4] Bald wollte er Pastor werden. Sein Vater verbot es ihm – bis er seinen Sohn predigen hörte. Das überzeugte ihn. Friedrich Heitmüller war damals 22 Jahre alt. Zwei Sommer arbeitete er bei einer Zeltmission, gut ein Jahr lernte er als Gasthörer am Predigerseminar St. Chrischona in der Schweiz. In dieser Zeit fragte ihn der Leiter der Hamburger Philadelphia-Gemeinschaft, Israel Johannes Rubanowitsch, ob er dort arbeiten möchte. Heitmüller sagte zu. So zog er Anfang 1912 wieder nach Hamburg.

Die Zusammenarbeit mit Rubanowitsch funktionierte allerdings gar nicht.[5] Noch im selben Jahr verließ Heitmüller die Gemeinschaft. Ungefähr 70 Mitglieder folgten ihm und er gründete die „Friedens-Gemeinde". Sechs Jahre später allerdings, am 1. Oktober 1918, erkrankte Rubanowitsch so, dass er als Leiter seiner Gemeinschaft zurücktrat. Heitmüllers Gemeinde zählte inzwischen 300 Mitglieder. Er wurde als Rubanowitschs Nachfolger berufen. So kehrte er zum 9. November 1918 samt seiner Friedens-Gemeinde zur Christlichen Gemeinschaft Philadelphia zurück. Die Gemeinden schlossen sich zusammen. Damit wurde Friedrich Heitmüller an seinem 30. Geburtstag Leiter einer Gemeinde von wohl 1 600 Mitgliedern, außerdem Direktor eines Diakonissenhauses und mehrerer Siechenhäuser.

---

[2] *Friedrich Heitmüller*, 25 Jahre Dienst am Evangelium Gottes von Jesus Christus, in: In Jesu Dienst, 14. Jahrgang Nr. 16, 15. Mai 1935, 418–433, dort 426. Heitmüller hob in seinen Schriften zahlreiche Passagen durch Sperrung, Kursiv-, Fettdruck oder Unterstreichungen hervor. Es sind so viele, dass sie in kurzen Zitaten eher Verwirrung als Sinn stiften, daher wird auf diese Hervorhebungen durchweg verzichtet.

[3] *Ders.*, Aus vierzig Jahren Dienst am Evangelium, Witten 1949/1950, 47.

[4] *Ders.*, 50 Jahre Dienst am Evangelium in Hamburg. In: Das feste prophetische Wort 12. Jahrgang Heft 1, Januar 1962, 1–17, dort 11: „Bekehrung und Wiedergeburt (1908)".

[5] *Ders.*, 25 Jahre Dienst, 423 f.; *Ders.*, Aus vierzig Jahren Dienst, 38–44. Andere Darstellung: *August Jung*, Israel Johannes Rubanowitsch, Judenchrist – Evangelist – KZ-Opfer, Witten 2005, 65 ff.

Fruchtbare Jahre folgten. Der Gemeinde gehörten bald etwa 3 000 Mitglieder an. Heitmüller hielt Vorträge vor bis zu 6 000 Zuhörern. Auch außerhalb machte er Karriere, beispielsweise wurde er Vorsitzender der Evangelischen Allianz Hamburg und stellvertretender Vorsitzender des Gnadauer Verbandes.

Auch das Stiftungswerk wuchs: Am 1. Januar 1921 wurde eine „kleine Krankenhausarbeit im Sinne der Privatkliniken" in der Straße Am Weiher 7 eröffnet. Das tue den Schwestern gut, schrieb Heitmüller im Jahr 1935: „Wie froh waren unsere Schwestern, als sie nun nicht nur Sieche zu Tode, sondern auch Kranke zum Leben pflegen durften!" [6] Zahlreiche Immobilien kamen dazu.[7] Dies hatte die Stiftung einem Gönner zu verdanken, dem Hamburger Kaufmann Hugo Preuß. Ihm widmet Einar Rimmerfors in seiner Heitmüller-Biographie ein kleines Kapitel.[8] Rimmerfors zufolge lernten Heitmüller und Preuß einander zur Zeit des Ersten Weltkrieges kennen. Heitmüller hatte persönliche Beziehungen zur Familie von Hindenburg und Preuß wollte über ihn zum Generalfeldmarschall Kontakt aufnehmen, um den U-Bootkrieg auszudehnen. Heitmüller lehnte ab, er sei Prediger und Seelsorger, dies sei unvereinbar. Daraufhin verloren die beiden einander erst einmal aus den Augen. Zehn Jahre später besuchte Preuß eine Evangelisationsveranstaltung in der Aula eines Gymnasiums – und spendete zunächst anonym 50 000 Reichsmark „für die Armen der Gemeinde von einem dankbaren Zuhörer", wie Rimmerfors zitiert. Dann lud Preuß Heitmüller zu sich ein. Der wollte nämlich ein Gemeindehaus in Hamburg verkaufen, um ein Haus am Timmendorfer Strand als Erholungsheim für Diakonissen zu erwerben. Preuß hielt ihn davon ab, zu Inflationszeiten eine Immobilie zu verkaufen und bezahlte 90 000 Reichsmark für das Haus an der Ostsee. Später gab er 24 000 Reichsmark für eine Orgel, dann „ähnliche Gaben" für Kinderheime, Altenheime, Erholungshäuser und Gottesdienststätten. Er zahlte sogar 2 ¼ Millionen Goldmark für den Neubau des Krankenhauses Elim.[9]

---

6 *Heitmüller*, 25 Jahre Dienst, 426.

7 Es ging im April 1923 um das Erholungshaus „Bethanien" am Timmendorfer Strand, im Dezember 1923 um ein Grundstück neben dem Haus „Bethel" in Eppendorf, im März 1924 um das Kindererholungsheim „Nazareth" in Hanstedt, im Juli 1924 um ein Gemeinschaftshaus in Rothenburgsort. Ostern 1925 wurde ein Gemeinschaftshaus in Barmbek eingeweiht. Im Januar des Jahres 1927 eröffnete die Stiftung „Diakonissenhaus Elim" in Hamburg das neu gebaute Kranken- und Diakonissenhaus „Elim" an der Hohen Weide. Im Juni 1927 kam das Schwesternerholungsheim „Bethesda" in Fissau am Kellersee dazu (ebd., 42 f.).

8 *Einar Rimmerfors*, Von der Post zur Kanzel. Leben und Werk Friedrich Heitmüllers, Witten 1984, 60–64, schwedische Originalausgabe: Mannen från stenbrottet. Heitmüllers liv och verk, Stockholm 1965.

9 Es ist schwierig, die Summe der Zuwendungen genau zu beziffern, denn Rimmerfors' und Heitmüllers Angaben stimmen nicht ganz überein: *Rimmerfors*, ebd. und *Heitmüller*, 50 Jahre Dienst, 5–7.

2.2 Heitmüllers Antisemitismus in der Weimarer Republik[10]

Zwar arbeitete im Krankenhaus Elim eine Schwester, wahrscheinlich Irma Levy, die vom Judentum zum Christentum übergetreten war, und der er später geholfen haben soll, ins Ausland zu fliehen. Aber: Friedrich Heitmüller hat mehrmals öffentlich erklärt, dass in seinem Krankenhaus kein jüdischer Arzt arbeiten dürfe. Mindestens vier Briefe und Schriften liegen vor, in denen er dies darlegt und sein Handeln verteidigt.[11] Am ausführlichsten tat er dies ausgerechnet nach dem Holocaust, im Jahr 1947 in einem Schreiben an die britische Militärregierung. Darin heißt es zunächst:

> „Zur Judenfrage möchte ich Ihnen noch Folgendes sagen: Ich verstehe es durchaus, das die Verbrechen am jüdischen Volk in Ihrer Beurteilung der Ihnen zur Entscheidung vorliegenden Fälle sehr schwer wiegen. Mit sehr vielen deutschen Menschen stehe ich darin genau so wie Sie, Die [sic] schwe-

---

[10] Zu Heitmüllers Antisemitismus, seinem Verhältnis zum Nationalsozialismus und seinen späteren Äußerungen darüber vgl. die genannten Werke von *Jung* und *Rimmerfors*, außerdem: *Ulrich Betz*, Leuchtfeuer und Oase, Witten 1993, 169 ff.; *Simon Gerber*, Eine freikirchliche Werbeschrift für Christentum und Nationalsozialismus, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Bd. 54, 113–133, Neumünster 2009; *Michael Hansel*, Friedrich Heitmüllers Austritt aus der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate im Jahre 1934, Freie Universität Norddeutschland 1989; *Ulrike Heitmüller*, Mein Großvater, der Antisemit: Prediger Friedrich Heitmüller. In: *Wolfgang Benz* (Hg.): Jahrbuch für Antisemitismusforschung Bd. 19, Berlin 2010, 178–196; *Bastian Meyer*, Friedrich Heitmüllers Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus im Kontext seiner Zeit und seine Stellung zur Schuldfrage, Freie Theologische Akademie Gießen 2004 (Abschlussarbeit); *Walter Persson*, In Freiheit und Einheit. Die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Witten 1999, 148 f.; *Alexander Prieur*, Friedrich Heitmüller. Gedanken über eine christliche Führergestalt des 20. Jahrhunderts. Unveröffentlichtes Manuskript, Siegen 2002; *Erich Günter Rüppel*, Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich, Göttingen 1969, 166 ff.; *Heinrich Wilhelmi*, Die Hamburger Kirche in der nationalsozialistischen Zeit 1933–1945, Göttingen 1968, 149 ff.; *Hartmut Weyel*, Die Freien evangelischen Gemeinden und die „Judenfrage" im Nationalsozialismus. In: *Daniel Heinz* (Hg.), Freikirchen und Juden im „Dritten Reich", Göttingen 2011, 183–214; *Anne Wolf-Mittmann*, Die Stellung der Freien evangelischen Gemeinden während des Nationalsozialismus, Schriftliche Hausarbeit, Universität Duisburg 1983; *Karl Zehrer*, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich", Berlin 1986, 99, Anm. 213. In diesem Zusammenhang ist eine Anmerkung am Platz: Einige Autoren betonen, dass Heitmüller sich nach dem Krieg zu seiner Schuld bekannt habe. Seine Bekenntnisse lassen allerdings die Frage nach ihrer Aufrichtigkeit offen, vgl. den o. a. Aufsatz im Jahrbuch für Antisemitismusforschung, 196.

[11] Heitmüllers Darstellungen widersprechen einander. So etwa schrieb er 1933 von einem jüdischen Arzt „St.", der inzwischen nach Palästina ausgewandert sein solle, und der auch für andere jüdische Ärzte gesprochen habe – wahrscheinlich handelte es sich um Alex Stiebel, vgl. die Angaben bei *Anna von Villiez*, Mit aller Kraft verdrängt. Entrechtung und Verfolgung „nicht arischer" Ärzte in Hamburg 1933 bis 1945, München 2009. Im Jahr 1947 schrieb Heitmüller dagegen von einer „Abordnung jüdischer Ärzte". *Friedrich Heitmüller*, Betrifft: Die Judenfrage. In: In Jesu Dienst, 12. Jahrgang Nr. 17, 1. Juni 1933, 540–542; *ders.*, Offener Brief an den damaligen Hamburgischen Landesbischof Franz Tügel, Beilage zu: In Jesu Dienst 13. Jahrgang Nr. 15, 01. Mai 1934; *ders.*, Schreiben an die Gesundheits- und Fürsorgebehörde vom19. Oktober 1934, STA HH, 352–3 Medizinalkollegium, Bd. 1; I H. 5 xx Elim, Bl. 69–81; *ders.*, Brief an die britische Militärregierung vom 28. Januar 1947, STA HH, 221–11 Staatskommissar für die Entnazifizierung und Kategorisierung, Ed 9038.

ren Gerichte Gottes, die über unser Volk und Land ergehen, treffen uns nicht zuletzt deshalb so vernichtend, weil unser Volk sich an den Juden so unmenschlich-verbrecherisch versündigt hat."

Wenige Zeilen später dann die Wendung:

„In den Jahren 1920–1926, als wir in unserem Krankenhaus noch das System der freien Arztwahl hatten und jeder Arzt bei uns seine Patienten behandeln konnte, waren es jüdische Ärzte, die in der Hauptsache Schwangerschaftsunterbrechungen und Sterilisationen ohne jede Indikation vornahmen. Bei jeder Blinddarm- oder sonstigen Bauch-Operation nahmen sie auch eine Sterilisation vor. Und als wir unser jetziges Krankenhaus bauten, kam im Jahre 1926 eine Abordnung jüdischer Ärzte zu mir und stellte den Antrag, daß ihnen in unserem Krankenhaus eine Abteilung mit 80 Betten lediglich für Schwangerschaftsunterbrechungen und Sterilisationen zur Verfügung gestellt werden möchte. – Ich stelle darum nur eine Tatsache fest, wenn ich sage: Die Träger der Bewegung zur Ermordung des keimenden Lebens waren jüdische Ärzte in großer Zahl. Unter dieser Tatsache haben damals andere jüdische Arzte, die diese Tendenz im Blick auf das deutsche Volk verneinten, mit uns schwer gelitten."

Es ist unwahrscheinlich, dass sich dies so zugetragen hat. Ich fand jedenfalls weder in den Protokollen des Stiftungsvorstandes noch in denen des Brüderrats Belege.[12] Zudem verfügten Kranken- und Diakonissenhaus bei der Eröffnung über zusammen 332 Betten – es ist also unwahrscheinlich, dass ganze 80 Betten ausschließlich für Sterilisationen und Abtreibungen verlangt wurden. Insbesondere ist kaum denkbar, dass jüdische Arzte diese Eingriffe stets ohne Indikation durchführten und dass nur sie Abtreibungen vornehmen wollten. Dennoch hat die Geschichte vermutlich einen wahren Kern. In manchen Berichten erwähnt Heitmüller nämlich, dass er eine öffentliche Auseinandersetzung darüber geführt habe. Auch der Zeitpunkt hätte zu einer solchen Anfrage gepasst: So wurde im Jahr 1926 der Abtreibungsparagraph gelockert, statt bisher bis zu fünf Jahren Zuchthaus stand auf einen Schwangerschaftsabbruch nun als Strafandrohung eine Gefängnisstrafe; 1927 wurden Abbrüche aus medizinischen Gründen legalisiert. Es ist also durchaus möglich, dass Ärzte an den Krankenhausdirektor herangetreten waren, um Abtreibungen vornehmen zu dürfen. Doch selbst wenn seine Darstellung der Wahrheit entspräche: Heitmüller unterstellte jüdischen Ärzten, dass sie die nichtjüdische Bevölkerung dezimieren wollten.

In der Zeit der Weimarer Republik wuchsen und gediehen Gemeinde und Stiftung. Es war für Friedrich Heitmüller eine Zeit relativer Ruhe und ohne politsche Bedrohungen. Seine Ansichten und Überzeugungen vertrat er freiwilllig, ohne finanzielle Not und ohne Bedrohung durch eine Diktatur. Er machte Karriere und auch im Privatleben schien es gut zu gehen: Heitmüller war jung verheiratet, das Ehepaar bekam vier Söhne. Allerdings

[12] Die Protokollbücher befanden sich zum Zeitpunkt der Recherche im Archiv der Freien evangelischen Gemeinde „Hamburg-Holstenwall", Michaelispassage 1, 20459 Hamburg.

überschattete eine Fehlgeburt das Familienleben. Vielleicht hat diese Erfahrung seine Einstellung zu Verhütung und Abtreibung beeinflusst. Aber dies ist eine Spekulation. Und selbst dies würde seine schwerwiegenden Verdächtigungen gegen jüdische Ärzte nicht erklären oder rechtfertigen.

3. Theologie

3.1 Zeit des Wachsens und der Konsolidierung – Schärfung der theologischen Positionen

Friedrich Heitmüller hatte, als er im Jahr 1912 nach Hamburg kam, schon ein Komitee der Evangelischen Allianz vorgefunden. Später wurde er Vorsitzender der Evangelischen Allianz in Hamburg. Lange später erzählte er von Auseinandersetzungen mit ihr. Man merkt beim Lesen, dass ihn die Erinnerung auch nach einem Vierteljahrhundert noch sehr berührte.[13] Heitmüller schloss sich dem Komitee an und versuchte, dort seine theologischen Überzeugungen durchzusetzen. So wandte er sich scharf gegen die so genannte „Mitternachts-Mission", ebenso gegen die Pfingstbewegung durch Emil Meyer von der Strandmission. Dieser wurde auf Heitmüllers Drängen hin sogar ausgeschlossen. Andererseits war auch Heitmüller selbst und seine Gemeinde umstritten. So berichtet er von einem Flugblatt von 17 Mitgliedern des Allianz-Komitees gegen ihn.

Friedrich Heitmüller war im allgemeinen sehr fest von seinen Ansichten überzeugt. So schrieb er in diesem Zusammenhang: „Die außergewöhnliche Arbeitsfreudigkeit, die wir damals entfalteten, ließ den Satan nicht ruhen, bis er nicht nur unsere Feinde, sondern je und dann auch Brüder im Allianz-Komitee ins Feld gegen uns führte." Und etwas später: „Und doch war ich erkenntnis- und gewissensmäßig gebunden, in folgerichtiger Ablehnung der Pfingstbewegung meinen Weg im Gegensatz zum Allianz-Komitee weiterzugehen." Gelitten habe er trotzdem: „Jene Frühjahrs- und Sommermonate 1924 waren mit die schwerste Zeit in den vierzig Jahren meines Dienstes am Evangelium."

3.2 Auseinandersetzung mit Landeskirche und Gemeinschaftsbewegung

„Mit der Übernahme der Leitung der Gemeinschaft Hamburg und des Diakonissen-Mutterhauses Elim im Jahr 1918 gehörte Friedrich Heitmüller als Leiter der Hamburger Arbeit zur Mitgliederversammlung des Gnadauer Verbandes", von 1929 bis 1932 war er stellvertretender Vorsitzender. Während dieser Zeit kritisierte er die volkskirchliche Bestimmung und Bindung

[13] Beschrieben in: *Heitmüller*, Aus vierzig Jahren Dienst, S. 109 ff. Von hier stammen auch die folgenden Zitate.

des Verbandes und forderte, dieser möge sich innerlich von der Landeskirche lösen.[14]

So deutlich wurde er vor allem gegen Ende der Weimarer Republik: Im Jahr 1931 veröffentlichte er „Die Krisis der Gemeinschaftsbewegung. Ein Beitrag zu ihrer Überwindung"[15], eine Broschüre, in der er seine Kritik am Verband neutestamentlich und kirchengeschichtlich zu begründen suchte. Im darauffolgenden Jahr schrieb er als Fortsetzung und Ergänzung „Um die Spitze des Entschlusses. Eine ‚harte Rede' an Kirche und Gemeinschaft"[16].

Man merkt die Verschärfung seiner Position schon, wenn man die Titel vergleicht: 1931 schrieb er noch von einer „Krisis" und wollte einen Beitrag zu ihrer Überwindung leisten. Im darauffolgenden Jahr hieß es schon „Entschluss". Weitere zwei Jahre später sollte er seinen Entschluss denn auch fassen und umsetzen: In der Karwoche 1934 trat er aus der Landeskirche aus, um eine Freikirche zu gründen. Im Gnadauer Verband wäre er zwar gern geblieben, aber weil er aus der Kirche ausgetreten war, musste er auch den Verband verlassen.[17,18]

---

[14] Zur Auseinandersetzung zwischen Heitmüller und dem Vorsitzenden Walter Michaelis: *Michael Diener*, Kurshalten in stürmischer Zeit: Walter Michaelis (1866–1953). Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1998, 401–405; *Dieter Lange*, Eine Bewegung bricht sich Bahn. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung, Berlin 1979, 258–262.

[15] *Friedrich Heitmüller*, Die Krisis der Gemeinschaftsbewegung. Ein Beitrag zu ihrer Überwindung, Hamburg 1931.

[16] *Friedrich Heitmüller*, Um die Spitze des Entschlusses. Eine „harte Rede" an Kirche und Gemeinschaft, Hamburg 1932.

[17] Dieser Ablauf – erst Austritt aus der Kirche, dann Ausschluss aus dem Verband – geht aus einem Briefwechsel zwischen Heitmüller und dem damaligen Verbandsvorsitzenden Walter Michaelis hervor. Heitmüller jedoch stellt die Ereignisse später anders herum dar und der Großteil der Literatur folgt ihm. Darum in dieser Fußnote der Ablauf laut Briefwechsel, in der nächsten Fußnote Heitmüllers Darstellung, eine mögliche Begründung, und Literatur.

„Sehr verehrter Herr Pastor ! In Christo lieber Bruder !", Friedrich Heitmüller an Walter Michaelis, Brief vom 31.03.1934: Heitmüller teilte Michaelis mit, dass man aus der Reichskirche ausgetreten sei und diese Entscheidung am Vortag in der Gemeinde bekanntgegeben habe. „Es würde mir sehr schmerzlich sein, wenn unsere Entscheidung zur Scheidung von der Reichskirche auch zur äußeren Scheidung vom Gnadauer Verband und seinen Brüdern führen müßte."

„Lieber Bruder Heitmüller!", Walter Michaelis an Friedrich Heitmüller, Brief vom 04.04.1934: „Ihr Austritt aus der Reichskirche und die Gründung einer freikirchlichen Freiwilligkeitsgemeinde mit der dadurch von selbst gegebenen Lösung vom Gnadauer Verbande ist schmerzlich wie alle die Stücke unserer Wegstrecke, wo Brüder wegen innerer Gegensätze ihre Arbeitsgemeinschaft, die sie lange mit einander hatten, auflösen. Trotzdem kann ich Ihrem Schritt nur zustimmen, da er Klarheit bringt. […] Ob trotz Ihrer Lösung von der Kirche und damit auch von Gnadau eine Arbeitsgemeinschaft mit uns Gnadauern stattfinden kann über das Mass hinaus, das durch den Begriff der Allianz umschrieben wird, muss die weitere Entwicklung zeigen, die sich ja vielleicht in einem raschen Tempo vollziehen wird. Auch auf getrennten Wegen wird es uns aber ein Anliegen sein, dem Sie ja schon Ausdruck gaben, wie bisher als Brüder zu einander zu stehen und von einander zu denken."

3.3 Wie kam es dazu?

Zwei Aufgaben, so Heitmüller, habe man dem Volk gegenüber: Evangelisation und Gemeinschaftspflege.[19] Diese Aufgaben prägten Heitmüllers gesamtes Arbeitsleben. Noch heute reden viele Menschen, mit denen ich gesprochen habe, tief beeindruckt von seinen Evangelisationen. Er hatte in der Zeltmission begonnen. Während der Weimarer Republik sprach er regelmäßig in den Aulen der höheren Schulen und während der Kar- oder der

---

Die Briefe befinden sich im Archiv des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes e.V., Kassel.

18 Merkwürdigerweise stellte Heitmüller die Ereignisse später anders herum dar (Aus vierzig Jahren Dienst, 66 f.): Der Verband habe ihn wegen seiner Kritik aufgefordert, auszutreten, was er 1933 getan habe. Im Jahr danach, 1934, sei er aus der Kirche ausgetreten. Die Begründung: Er, Heitmüller, habe mündlich (Halberstadt, Gnadauer Pfingstkonferenz, 1931) und schriftlich (Die Krisis der Gemeinschaftsbewegung, 1931) die volkskirchliche Bestimmung und Bindung des Verbandes kritisiert, sowie schriftlich die Bindung der Kirche an den gott- und christusfeindlichen Staat (Aus 40 Jahren Dienst, 66). „Der damalige Gnadauer Vorstand unter seinem Vorsitzenden D. Walter Michaelis vermochte in meinem Ruf nicht das ‚Gebot der Stunde' zu verstehen. Er sah sich von Gott so geführt, daß Gnadau eine Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung innerhalb der Volkskirche sein und bleiben müsse. Mit dieser Entscheidung wurde mir auch der Austritt aus dem Gnadauer Verband nahegelegt. Und ich habe ihn vollzogen. Wahrhaftig nicht leichten Herzens! Nur selten ist mir ein Schritt so schwer geworden wie jener. Es war mir in meinem Schmerz eine gewisse Beruhigung, daß der Gnadauer Vorstand ihn von mir erwartete, um nicht zu sagen forderte." (ebd.) „Unserm Austritt aus dem innerkirchlichen Gnadauer Verband im Sommer 1933 mußte zwangsläufig der Austritt aus der Volkskirche und der Anschluß an einen der bestehenden freikirchlichen Verbände folgen. Daß es bereits im Frühjahr 1934 geschah, hatte seine besonderen Gründe." (67)

Warum stellte Heitmüller 15 Jahre später die Ereignisse so anders dar, als sie geschehen sind? Er hat immer die Kirche kritisiert, aber was hatte er gegen den Verband außer dessen Bindung an die Kirche? Eventuell entspringt die falsche Darstellung dem Wunsch, einen verlorenen Machtkampf im Nachhinein als Sieg darzustellen. Vielleicht hatte er 1934 gehofft, dass Michaelis, wenn der schon nicht auf seine mündliche und schriftliche Kritik reagierte, doch nun seinem Beispiel folgen und der Verband seine volkskirchliche Bindung lösen würde. Seine Hoffnung wurde wieder enttäuscht und er stand plötzlich allein dar. Für diesen Gedanken, eine Niederlage im Nachhinein als Sieg darzustellen, spricht auch, dass er im selben Atemzug behauptet, erstens, dass führende Brüder des Gnadauer Verbandes ihn in der Folgezeit gefragt hätten, ob er nicht zurückkehren möchte. Und zweitens, dass er häufig aufgefordert worden sei, „in letzter Zeit aus Kreisen jüngerer gläubiger Pastoren", die beiden Broschüren, „die längst vergriffen bzw. seinerzeit von der Gestapo beschlagnahmt sind, neu herauszugeben." Interessant in diesem Zusammenhang: „Unser damaliger Weg aus der innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung war Gottes Weg mit uns." Hier deutet er nicht nur einen Hinauswurf in einen Austritt um, sondern er behauptet auch, Gott habe ihn so geführt.

Heitmüllers Darstellung folgt ein Großteil der Literatur, sogar *Ulrich Betz* (Leuchtfeuer, 145 f.): „Zunächst verließ die Christliche Gemeinschaft Hamburg-Holstenwall den Gnadauer Verband [...] Dem [...] mußte zwangsläufig auch der Austritt aus der Landeskirche folgen" und *Michael Schröder* (Friedrich Heitmüller und der Weg der Christlichen Gemeinschaft Hamburg am Holstenwall. Überarbeitetes Vortragsmanuskript, in: Freikirchenforschung Bd. 12: Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung; Evangelisation, Herausgegeben vom Verein für Freikirchenforschung, Münster 2002, 71–89): „Im Sommer 1933 löst sich die Christliche Gemeinschaft am Holstenwall aus dem Gnadauer Verband."

19 *Heitmüller*, Aus vierzig Jahren Dienst, 47.

Bußtagswoche in Sagebiels Sälen an der Drehbahn – dort, so erzählt man noch heute, ohne Mikrophon vor 6 000 Zuhörern. Dabei wurde er gelegentlich durch, wie er schrieb, „kommunistische Gruppen", „marxistische politische Linksparteien" oder auch durch einige „ernstzunehmende hamburgische Pastoren"[20] angegriffen. Seiner Darstellung nach gab es zwei Gründe dafür: Zunächst halte er keine gesetzlichen Umkehrpredigten, sondern bezeuge den „neutestamentlichen Ruf zur Bekehrung und zum Glauben"[21]. Außerdem schließe man die Erweckten und Bekehrten zu Gemeinschaften zusammen, anstatt sie „der Pflege des zuständigen Pfarrers zu überlassen."[22] Dazu schrieb er: „Evangelisation ohne anschließende Seelenführung und Seelenpflege unter dem Worte Gottes in einer biblischen Gemeinde ist Geburtshilfe ohne nachfolgende Pflege des Kindes."[23] Und der Landeskirche traute er diese Kinderpflege – meist – nicht zu. Heitmüller erklärte seine Einstellung gegenüber den evangelischen Landeskirchen mit dem Beispiel seiner eigenen Geschichte:

> „Von Haus aus war ich nach väterlicher und mütterlicher Weise gut kirchlich, und zwar im Sinne des Luthertums. Luthers Katechismus und die Ordnungen der lutherischen Kirche waren in mir lebendig. Aber ich gehöre zu den Millionen in unserem Volke, an denen die Kirche – um mit einem Worte Adolf Schlatters zu sprechen! – wie eine ‚Rabenmutter' gehandelt hat, und zwar insofern, als sie mich nicht geleitet und genährt und mir nicht zur Entscheidung für Christus und seine Nachfolge geholfen hat, sondern mich durch die Duldung der gott- und christusfeindlichen liberalen Theologie auf ihren Kanzeln zur Verneinung und Verwerfung der Gottheit Christi und der Göttlichkeit der Bibel zu verführen suchte."[24]

Das ist harter Tobak: Seiner Ansicht nach wolle die Kirche ihre Mitglieder zum Unglauben verführen, und die liberale Theologie sei gott- und christusfeindlich.

In der *Krisis der Gemeinschaftsbewegung* begründete er dies: Die Kirche leide unter einer „großen Not [..., denn sie war] infolge ihrer herrschenden Sakramentslehre zur angriffsfreudigen Evangelisation und zur siegesfreudigen Verkündigung der Heiligung unwillig und unfähig".[25]

Heitmüller glaubte, dass diese „Not" auf Luther zurückgehe und auf die Orientierung der Kirche am Reformator. Mit dem jungen Luther war er einverstanden, den älteren unterschied er davon und kritisierte ihn heftig: „Dieses hell leuchtende, anziehende Bild des jungen reformatorischen Luther hat vom Jahre 1522 an eine zunehmende Verdunkelung erfahren, und zwar auf fast allen Gebieten und in fast jeder Beziehung."[26]

---

[20] Ebd., 4.
[21] Ebd., 52.
[22] Ebd., 51.
[23] Ebd., 63.
[24] *Ders.*, 25 Jahre Dienst, 429 f.
[25] *Ders.*, Krisis, 14.
[26] Ebd., 182; und weiter (184 ff.): So habe der in zunehmenden Maße die Gemeinde Gottes verfolgt, habe sich gegen Karlstadt und die Schwärmer, gegen Schwenckfeld und die Täufer gewandt. Schließlich habe er sogar „die Anwendung der Todesstrafe

Die Kirche aber wolle zu Luther zurück. Und bedürfe daher „der Ergänzung durch eine Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung. Ob das heute noch wie ehedem die deutsche Gemeinschaftsbewegung sein kann oder nicht, das ist die andere Frage".[27]

Zwar habe Gott der deutschen Gemeinschaftsbewegung einen besonderen Auftrag erteilt, nämlich:

> „den inneren, durch die Reformation und den Pietismus überlieferten Besitz an Schrifterkenntnis und geistlichen Lebensmöglichkeiten lebendiger und tiefer zu erfassen, die Heilsgewißheit auf Grund der Rechtfertigung durch den Glauben auf den Leuchter zu stellen und das aus der Rechtfertigung hervorwachsende Heiligungsleben des Überwindens der Macht der Sünde, als im Bereich der Glaubensmöglichkeiten liegend, siegesfreudig zu verkündigen."[28]

Und wenn diese „Not" der Kirche überwunden ist, dann hat die Gemeinschaftsbewegung ihren Gottesauftrag erfüllt – und dann ist „ihre Zeit vorbei".[29]

Aber: Vorerst stand die Gemeinschaftsbewegung nach Heitmüllers Auffassung in einer „Krisis" – so in seinem Buch zum Thema – „an gefährlichem Abgrund":

> „Die Kirchenleitungen, die verfassunggebenden Kirchenversammlungen und nicht zuletzt auch die damals verantwortlichen Führer der Gemeinschaftsbewegung haben in totaler Verkennung des Ernstes der Lage den Geist des Urchristentums verleugnet und den Geist des Mammons bejaht."[30]

Die Gemeinschaftsbewegung komme, so Heitmüller, ihrer Aufgabe nicht nach, sie lasse sich sogar von der Kirche einwickeln, und darin bestehe ihre Krisis.

Dieses Buch hatte großes Aufsehen erregt. Der spätere Hamburgische Landesbischof D. Theodor Knolle schrieb eine Serie in der Halbmonatsschrift *Das evangelische Hamburg*, die im Jahr 1933 als knapp 50-seitige

---

wider alle Ketzer, die seiner Lehre widersprachen, in aller Form als richtig anerkannt und gutgeheißen." Zweitens (193 f.) habe Luther in Hinblick auf den Bauernaufstand versagt. Der junge reformatorische Luther habe zwar immer die Rechtfertigung durch den Glauben verkündigt, sehr viel weniger aber die Heiligung. Damit verbunden sei seine Ermahnung zum Frieden zu spät gekommen, und vor allem: „Luther und die mit ihm verbundenen Träger der jungen Reformationsbewegung haben sich dieser Pflicht der Lösung der akuten sozialen Frage in ihren Tagen entzogen und sich schließlich auf die Seite der Fürsten und gegen die leibeigenen Bauern gestellt." „Ein drittes Versagen großen Stils" (200 f.) habe 1520 in Luthers Leben begonnen. Da habe er in der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" im Kapitel „Von dem Sakrament der Ehe" offen ausgesprochen, dass unter gegebenen Umständen und Verhältnissen schon verheirateten Gemeindegliedern eine heimliche Nebenehe gestattet werden könne. Dies Versagen habe sich vollendet, als Luther „zusammen mit Melanchthon dem Landgrafen Philipp von Hessen die Erlaubnis zu einer heimlichen Doppelehe gab."

27 *Heitmüller*, Krisis, 17.

28 Ebd., 13.

29 Ebd., 14.

30 Ebd., 93.

Broschüre erschien.[31] Knolle warf Heitmüller vor allem mangelnde Sachkenntnis vor. So habe dieser nur zweimal die Weimarer Ausgabe oder den Reformator überhaupt falsch zitiert. Er habe nicht differenziert, außerdem einseitige und überholte Literatur ausgewählt und Zitate von Wissenschaftlern verfälscht. Knolle seinerseits ging sehr korrekt mit Literatur um, so etwa nannte er Seitenzahlen und erlaubte dadurch, Zitate nachzuprüfen. Inhaltlich begegnete er Heitmüller, indem er Luther in seinen historischen Kontext stellte oder Heitmüller mit Luther selbst widerlegte.[32]

Heitmüller antwortete wiederum auf Knolle mit einem offenen Brief.[33] Knolle hatte Heitmüller etwa vorgeworfen, Luther falsch zu zitieren. Um das zu beweisen, hatte er ein vollständiges Zitat aus der Weimarer Ausgabe abgedruckt und dabei Heitmüllers Weglassungen gekennzeichnet. Dies konnte Heitmüller nicht widerlegen und schob die Schuld auf sein Sekretariat. Andere Vorwürfe Knolles bestritt er eher pauschal, so schrieb er etwa:

> „Ich verzichte darauf, auf alles das einzugehen, was Sie unternommen haben, um den Nachweis dafür zu bringen, daß Luther von Anfang bis zu Ende eine reformatorische Persönlichkeit sei. Menschen, die unter einem psychologischen Zwang stehen, sind schwer zu überführen."

Heitmüller hat diesen Brief in seiner Halbmonatsschrift *In Jesu Dienst* veröffentlicht. Also handelte es sich bei seiner avisierten Leserschaft vor allem um Menschen, die sich zu seiner Gemeinde hielten. Dies legt den Schluss nahe, dass er seine Gemeinde nicht informieren, sondern – hart gesagt – manipulieren wollte, indem er ihr eine sachliche Auseinandersetzung vorenthielt und Andersdenkende herabsetzte.

So viel zur Auseinandersetzung um Luther. In einem gab Knolle Heitmüller jedoch recht: „Friedrich Heitmüller hat in durchaus richtiger Erkenntnis der großen Zusammenhänge ‚die Krisis der Gemeinschaftsbewegung' als eine organische Folge der religiösen ‚Gesamtkrisis der Gegenwart' angesprochen".[34]

---

31 *Theodor Knolle*, Luther – eine Gefahr für uns? Reihe: Beiträge und Forschungen zur Kirchengeschichte Hamburgs, Hamburg 1933. Zu den kirchlichen Hintergründen der Entstehung dieser Schrift siehe: *Konrad Rabe* (Hg.), Die Briefe von Julius Hahn an Heinz Harten 1931–1937, Kiel 2004. Online unter: http://www.kirche-christen-juden.org/dokumentation/download/rahe-harten.doc (Abruf 22.03.2011).

32 Er nannte etwa Luthers Verhalten gegenüber Philipp von Hessen „Irren und Fehlgreifen" (*Knolle*, Luther, 44) und zitierte andererseits zahlreiche Beispiele für eine, wie er schrieb, an Gottes Wort ausgerichtete Wertung des Ehestandes. Und wo Heitmüller der Kirche vorwarf, dass sie sich zu sehr an Luther orientiere, nannte Knolle Wissenschaftler, die Luther durchaus kritisierten. Ferner habe Luther Philipp die Nebenehe nur deswegen gestattet hat, weil Philipp behauptet hatte, er würde sonst körperlich und seelisch zugrunde gehen. Kurz: Der ältere Luther sei nicht von den reformatorischen Zielen seiner Frühzeit abgefallen. Knolle als überzeugter Lutheraner: „Man muß sich schon für oder wider den ganzen Luther entscheiden." (47).

33 *Friedrich Heitmüller*, Offener Brief an Herrn Hauptpastor D. Knolle, Hamburg. In: In Jesu Dienst, 11. Jahrgang Nr. 11, 01. März 1932, 333–336.

34 *Knolle*, Luther, 5.

Die Thematik bewegte Heitmüller weiter. Ein knappes Jahr später veröffentlichte er ein zweites – schmaleres – Buch: „Um die Spitze des Entschlusses“[35]. Im Rückblick schrieb er:

> „In meiner Broschüre [...] bemühte ich mich, die Kirche, deren mitverantwortliches Glied ich war, aus der Bindung an den gott- und christusfeindlichen Staat heraus auf den Weg der ‚Freiwilligkeits- und Gemeindekirche‘ zu rufen und der Gemeinschaftsbewegung, deren zweiter Vorsitzender ich inzwischen geworden war, zu sagen, daß die ‚innere Lösung‘ von der Kirche, die Wittekindt auf der Gnadauer Pfingstkonferenz des Jahres 1920 als notwendig empfohlen hatte, das Gebot der Stunde sei.“[36]

„Gott- und christusfeindlicher Staat“ – diese Broschüre ist deutlich politischer als die „Krisis der Gemeinschaftsbewegung“. Dies führt uns zur Auseinandersetzung Heitmüllers mit Staat und Politik.

4. Staat und Politik

4.1 Blick auf Politik und Soziales

Friedrich Heitmüller hat politische und soziale Entwicklungen beobachtet und bewertet. So berichtete er, dass er sich schon als Schuljunge für Politik interessiert habe.[37] Er sei national-liberal erzogen worden, daneben aber durch die Arbeiter seines Vaters auf den Marxismus gestoßen. Nach seiner Bekehrung habe er für Marxismus und Sozialdemokratie nichts mehr übrig gehabt. Einige Jahre sei es ihm vor allem um Evangelisation gegangen. Als Direktor eines Kranken- und Diakonissenhauses habe er dann gemerkt, dass er das Wohlwollen des Staates und der Behörden brauche. Außerdem fürchtete er den, wie er schrieb, „bolschewistischen Kommunismus“. Da begann er, sich für den Christlich-Sozialen Volksdienst zu engagieren, eine konservative protestantische Partei, die von 1929 bis 1933 existierte.

Liest man Heitmüller heute, fällt zunächst ein ausgeprägter Nationalismus auf, ebenso wie eine radikale Ablehnung der Demokratie. Das war eine zumindest zu Beginn der Weimarer Republik recht verbreitete Auffassung, auch im Bund Freier evangelischer Gemeinden.[38] Er nannte den 9. November 1918 einen Tag „der verbrecherischen marxistisch-sozialistischen Revolution!“[39] In seinen Medien wie etwa dem Halbmonatsblatt *In Jesu Dienst* griff er regelmäßig politische und soziale Themen auf – neben seinen sehr konservativen Ansichten. Dies sollte er auch später beibehalten. So schrieb er noch in den 1950er Jahren, welche Parteien man als Christ in

---

35 *Friedrich Heitmüller*, Um die Spitze des Entschlusses. Eine „harte Rede“ an die Kirche und Gemeinschaft, Hamburg 1932.
36 *Heitmüller*, Aus vierzig Jahren Dienst, 66.
37 Ebd., 134 ff.
38 *Susi Roßkopf*, Die Freien evangelischen Gemeinden im Systemwechsel 1917–1923, (Magisterarbeit) Karlsruhe 2003 .
39 *Heitmüller*, 25 Jahre Dienst, 426.

die Hamburger Bürgerschaft wählen könne und welche besser nicht – die SPD etwa fand er sehr bedenklich.[40]

Heitmüllers politische Ansichten fanden ihren direkten Niederschlag in seiner Arbeit als Prediger und Stiftungsdirektor. So schrieb er in seinem Rückblick im Jahr 1935[41] über die Mitarbeiterkonferenz des Werkes, die aus 19 Brüdern und 28 Schwestern bestand und die sich jeden Donnerstag Vormittag „zu ernster Bibelarbeit und eingehender Arbeitsbesprechung am Holstenwall versammelt. Welchen Reichtum an Gaben des Geistes dieser Arbeitskreis in sich schließt, das kann nur der ermessen, der das Vorrecht hat, zu ihm zu gehören und in ihm zu stehen." Es gab zwar diese Konferenz, aber er war der Chef. Und das war von Gott so gewollt und niemand hatte dran zu rütteln:

> [So hat im Werk] „von Anfang an das Führerprinzip in seiner biblischen Begrenzung gegolten. Die liberalistische Demokratie hat nie unter uns Raum gehabt. Und es kann unsern Brüdern im Vorstand und Brüderrat gar nicht hoch genug angerechnet werden, daß sie das Führerprinzip in all den vielen Jahren unseres gemeinsamen Dienstes als einen göttlichen und biblischen Grundsatz gewollt und bejaht haben."[42]

4.2 Wie beeinflusst der Staat das „Reich Gottes"?

Die wichtigste Frage für Heitmüller bei der Auseinandersetzung mit Staat und Politik war allerdings die religiöse Fragestellung. In der Auseinandersetzung mit dem Staat unter diesem Gesichtspunkt war Heitmüller zunächst ein scharfer Gegner der nationalsozialistischen Bewegung. So schrieb er Anfang 1932:

> „Die nahe Zukunft wird sowohl die Kirche als auch die Gemeinschaftsbewegung vor ernste Entscheidungen stellen. [...] Die Feinde der Kirche in den links- und rechtsradikalen politischen Gruppen unseres Volkes sind gerade jetzt im Begriff, der Kirche den Stoß zu versetzen, der sie vernichtend treffen soll. [...] Aber auch der faschistische Nationalsozialismus wird die Krisis innerhalb der Kirche und Gemeinschaftsbewegung beschleunigen und zur Entscheidung bringen. Denn auch der Nationalsozialismus hat an der Kirche als dem ‚Propheten Gottes und Christi' keinerlei Interesse. Er will und stützt sie nur insofern und insoweit, als sie ihm eine willige Helferin zur Verwirklichung seiner nationalsozialistischen politischen Grundsätze und Aufgaben, also ein politisches Machtinstrument ist. Wir erinnern uns an die diesbezüglichen Vorgänge zwischen dem Faschismus und der katholischen Kirche in Italien, die für uns in Deutschland außerordentlich lehrreich sind."[43]

Hiermit machte Heitmüller sich Feinde: Gut einen Monat später stand ein vierspaltiger Artikel im Hamburger Tageblatt: „Eine Abrechnung mit Herrn

---

[40] Z. B. im Mitteilungsblatt der Freien evangelischen Gemeinde in Hamburg, 3. Jahrgang Nr. 8, August 1953.

[41] *Heitmüller*, 25 Jahre Dienst, 428.

[42] Ebd., 429.

[43] *Heitmüller,* Ein Wort zur gegenwärtigen Lage in Kirche und Gemeinschaftsbewegung. In: In Jesu Dienst, 11. Jahrgang Nr. 7, 01.01.1932, 181–183, dort 181.

Heitmüller – ‚In Jesu Dienst' – Verdrehungen, Unwahrheiten, Fälschungen."[44] Der anonyme Autor sprach Friedrich Heitmüller direkt an. Er nannte im Titel Heitmüllers Artikel im Blatt *In Jesu Dienst*, bezog sich aber auf mehrere Passagen, die gar nicht hier standen, sondern in der Broschüre *Um die Spitze des Entschlusses*[45]. Wahrscheinlich verschwieg er die Broschüre, um deren Verkaufszahlen nicht zu steigern. Wohl aus demselben Grund nannte er auch nicht die genaue Ausgabe der Halbmonatsschrift, ebensowenig die Überschrift des betreffenden Artikels.

Der Autor bezeichnete Heitmüllers Artikel als „übles Machwerk" und behauptet, dass er „die unglaublichsten Entstellungen der nationalsozialistischen Weltanschauung in die Welt hinausposaunt." Er verweist Heitmüller auf das NSDAP-Programm, das „volle Religions- und Gewissensfreiheit verspricht, [... den] besonderen Schutz der christlichen Glaubensbekenntnisse fordert und zusagt, und [...] Glaubenslehren, die dem deutschen Sittlichkeitsgefühl zuwiderlaufen und deren Inhalt staats- und volkszerstörenden Charakter trägt", unterdrücke und fernhalte. „Es kann nicht genug betont werden, daß der NSDAP nichts ferner liegt, als die christliche Religion und ihre würdigen Diener anzugreifen." Hitler sei es ernst mit den Dogmen und dem Glauben, Heitmüller habe einzelne Worte Hitlers aus dem Zusammenhang gerissen. Üble Nachrede und Entstellungen „werden wir bekämpfen bis aufs Blut."

Dieser Artikel im Tageblatt zeigt, dass die NSDAP um Christen warb und dass Heitmüller anfangs durchaus wach für – manche – Gefahren des Nationalsozialismus war. Und: Sein Angriff hat gesessen. Aber: Er wollte zwar nicht, dass der Nationalsozialismus die Gemeinden Gottes beeinflusse, mit seinen politischen Zielen jedoch war er grundsätzlich einverstanden.

Dies wird besonders in der Broschüre *Um die Spitze des Entschlusses* deutlich. Vier Seiten handeln vom Nationalsozialismus.[46] Hier warnte Heitmüller

---

[44] Eine Abrechnung mit Herrn Heitmüller – „In Jesu Dienst" – Verdrehungen, Unwahrheiten, Fälschungen. In: Hamburger Tageblatt, 03.02.1932, 3. Das Blatt war die Zeitung der NSDAP und erschien zuerst im Jahr 1931.

[45] *Heitmüller*, Spitze, 29–32.

[46] Da die Schrift nur schwierig zu erhalten ist, hier einige Schlüsselstellen: „Der Kirche der nachapostolischen Zeit ist schließlich die römische Staatspolitik zum Verhängnis geworden. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, dann wird der Kirche und der Gemeinschaftsbewegung eine neue verhängnisvolle politische Bindung bereitet [...] vom Nationalsozialismus, (Fußnote mit Verweis auf eine Untersuchung von Richard Karwehl) der sich in seinem siegreichen Vordringen bereits die Köpfe und Herzen vieler [sic] innerhalb der kirchlichen und der gemeinschaftlichen Kreise erobert hat. Damit jedes Mißverständnis von vornherein ausgeschlossen sei, betonen wir mit stärkstem Nachdruck, daß wir uns von Herzen freuen über den nationalsozialistischen Willen zum Volk und Vaterland und über den [29/30] Kampf um Deutschlands Freiheit und Reinheit. Wir sagen hier kein Wort gegen das Programm des Nationalsozialismus, soweit es sich in den Linien des rein Politischen hält. Nun aber ist der Nationalsozialismus nicht nur eine geistige Bewegung, auch nicht nur eine politische Partei, sondern ein geschichtlicher Vorgang ‚von starker naturhafter Gewalt' und vor allen Dingen eine ‚religiöse' Weltanschauung, die mit radikaler Entschiedenheit den ganzen Menschen erfaßt, die kein einziges Gebiet des persönlichen und öffentlichen Lebens

noch vor den Lügen und Gefahren; höchstens ein Jahr später erlag er ihnen.[47] Einiges davon kündigte jedoch schon an, dass er zum Anhänger der Bewegung werde sollte[48]:

---

unberührt läßt. Das alles beherrschende Grundgesetz in dieser Weltanschauung ist der Rassengedanke. Der Glaube an die arische und besonders an die germanische Rasse tritt geradezu an die Stelle des Glaubens an Gott. Im Mittelpunkt der Weltanschauung des Nationalsozialismus steht also nicht Gott in Jesus Christus, sondern der Mensch und letzten Endes der arische Mensch, weil er und nur er ‚das Wunder des gütigen Schöpfers' ist. Das, was der Nationalsozialismus ‚Gott' nennt, ist eine absolut bedeutungslose Größe, ein toter Götze [...] Die nationalsozialistische Weltanschauung lehnt mit dem lebendigen Gott der Offenbarung auch Jesus Christus als den Versöhner und Erlöser der Welt und Menschheit ab. Jesus ist im Rahmen der Weltanschauung des Nationalsozialismus nur das Idealbild des arischen Menschen, ein nordisches Heldenideal. [...] Gibt es einen noch wuchtigeren Faustschlag in des blutbefleckte Angesicht des gekreuzigten Heilandes als diese wohl überlegten Formulierungen des nationalsozialistischen Führers Hitler? Aber nicht nur als der Versöhner wird Jesus verworfen, sondern auch als der wiederkommende Erlöser und Vollender des Heilsratschlusses Gottes, und zwar sowohl als der Messias des jüdischen Volkes als auch als der Heiland und Herr der ganzen Welt."

Heitmüller schloss aus den nationalsozialistischen Anschauungen, dass es eine Irreführung sei, wenn Hitler oder das Parteiprogramm aussagten, dass die Dogmen der Kirche unangetastet bleiben sollten. Aber er hält es doch für möglich, dass die Bewegung aufrichtig und kritikfähig sei: „Deshalb muß vom Nationalsozialismus gefordert werden, daß er ganzen Ernst macht mit seinem Bekenntnis zum positiven Christentum [...[und daß er infolgedessen seine grundstürzend falschen Denkvoraussetzungen preisgibt. [Wenn nicht, ...] dann muß von ihm erwartet werden, daß er sein Bekenntnis zum ‚positiven Christentum' und zu den ‚Dogmen der Kirche' fallen läßt. Religiöse Falschmünzerei aus politischen Nützlichkeitsgründen muß entlarvt und verurteilt werden." (31) Nationalsozialismus sei „ein Neuheidentum, das bereits begonnen hat, die entscheidenden christlichen Wahrheiten und Lehren, die es im Grunde ablehnt, zu zersetzen und unter der Hand zu verwandeln. Wenn Kirche und Gemeinschaft jetzt nicht auf der Hut sind, dann werden sie denselben Weg gehen, den schließlich die Kirche der nachapostolischen Zeit in ihrem Hunger nach Macht und staatlicher Anerkennung ging, als sie dem staatspolitischen Zugriff Konstantins erlag." (31) Und weiter: „Die Gemeinde Jesu Christi als solche spricht mit Tertullian: ‚Nichts liegt uns ferner als Politik.' [...] Wohl respektiert sie den Staat als die von Gott gesetzte vornehmste Ordnung der Welt, aber in ihrem innersten Sein und Wesen entzieht sie sich seiner Bevormundung und seinem irgendwie gearteten Eingriff." (32) „Möge der Nationalsozialismus zum Scheitern verurteilt sein!" (32)

47 Heitmüller hat manche Gefahren also früh erkannt, zwei Erklärungen liegen nahe für seinen Schwenk vom Gegner zum Anhänger: Entweder glaubte er wirklich, den Nationalsozialismus reformieren zu können. Oder er erhoffte durch den Nationalsozialismus einen Machtgewinn für sich selbst.

Interessant ist in dem Zusammenhang *Hartmut Weyel*, Die Machtergreifung Hitlers. Wie die Freien evangelischen Gemeinden darauf reagierten. In: Christsein heute 2/2008, 46–49: „Es gibt viele Gründe dafür, warum so viele Menschen und leider auch viele Christen in Freien evangelischen Gemeinden die verbrecherische Denkweise Hitlers und des Nationalsozialimus nicht erkannten und begeistert der Machtergreifung zustimmten." Weyels Aussage über Mitglieder von FeGs passt zumindest nicht auf Heitmüller (der auch nicht genannt wird). Heitmüller hat Manches erkannt und stimmte trotzdem der Machtergreifung begeistert zu. Unwahrscheinlich, dass er der einzige war – in der FeG-Mitgliederzeitung „Der Gärtner" gab es gelegentlich Kritisches zu lesen.

48 Anders *Betz*, Leuchtfeuer, 173 f.: „Schon um die Jahreswende 1931/1932 hatte er [Heitmüller] seine Grundanschauungen dazu mutig veröffenlicht – und er ist im wesentlichen davon auch nie abgegangen." Betz sieht nicht die Ankündigung, dass Heitmüller den Lügen und Gefahren erliegen sollte. Im Gegenteil: „Die Linienführung

So kritisierte er zwar den Rassismus, aber er lobte den „nationalsozialistischen Willen zu Volk und Vaterland und [...] den Kampf um Deutschlands Freiheit und Reinheit". Später äußerte er sich denn auch ausgesprochen rassistisch, etwa in dem Buch *Sieben Reden eines Christen und Nationalsozialisten*. So schrieb er, Jesus sei sowohl der „Messias des jüdischen Volkes als auch der Heiland und Herr der ganzen Welt." Man kann die Unterscheidung zwischen Juden und dem Rest der Welt so verstehen, dass sie sich bloß darauf bezieht, dass er im Alten Testament den Messias angekündigt fand. Man kann hier aber auch seinen Antisemitismus angedeutet finden, den er schon 1927 mit der Abweisung jüdischer Ärzte gezeigt hatte und den er später in mehreren Schriften ausführen sollte.

Anderes kündigte sich vor 1932 noch nicht an. Allerdings wird Heitmüllers Kehrtwendung deutlich: Zwar kritisierte er die „‚religiöse' Weltanschauung, die mit radikaler Entschiedenheit den ganzen Menschen erfaßt, die kein einziges Gebiet des persönlichen und öffentlichen Lebens unberührt läßt", besuchte aber mindestens einen Parteitag der NSDAP in Nürnberg. Außerdem predigte er im Braunhemd. Er ließ sein persönliches und öffentliches Leben durchaus vom Nationalsozialismus erfassen. Er warnte zwar vor religiöser „Falschmünzerei aus politischen Nützlichkeitsgründen", hielt aber bald Reden vor Ortsgruppen der NSDAP, wurde Mitglied bei den Deutschen Christen, stellte einen Aufnahmeantrag für die NSDAP und wollte Gauleiter in Hamburg werden: Er war nützlich und ließ sich gern einspannen.

Heitmüller wurde vom Kritiker zum Befürworter der nationalsozialistischen Bewegung. Nach dem Krieg erklärte er seinen Sinneswandel: Er hätte sich überzeugen lassen, als Hitler Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie Schutz für das Christentum versprach, und als soziale Hilfen eingeführt, sowie Prostitution, Abtreibung und „entartete Kunst" kriminalisiert wurden.[49]

---

ist unverkennbar. Der Nationalsozialismus als politische Idee und staatsgestaltende Kraft wird, auf den säkularen Bereich beschränkt, ziemlich positiv bewertet. Der Nationalsozialismus als völkische Ideologie wird konsequent als Gottlosigkeit abgelehnt und verworfen. Und die heimliche Hoffnung ist und bleibt in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre, daß die großen Werte vom positiven Christentum, für das der Nationalsozialismus eintrete, doch Inhalt und Gestalt gewönnen." – Ähnlich *Bastian Meyer*, Friedrich Heitmüllers Auseinandersetzung, 46: „Das erstaunlich klare Urteil überrascht im Kontext der pro-nationalsozialistischen Äußerungen Heitmüllers ab März 1933. Zwar sind die vaterländischen Sympathien schon 1930 [sic] unüberhörbar, aber die wesentlich bestimmenden Grundanschauungen des deutschen Faschismus: Antisemitismus, Klassenhass, völkische Religion, politischer Messianismus und vor allem der religionspolitische Täuschungskurs der NSDAP, werden hier schon enttarnt."

49 *Friedrich Heitmüller*, Die Stellung der Christen zum Nationalsozialismus, Hamburg, 01.01.1946, 3, Staatsarchiv Hamburg (STA HH), 221–11 Staatskommissar für die Entnazifizierung und Kategorisierung, Ed 9038; vgl. auch: *Ders.*, Aus vierzig Jahren Dienst, 136 ff.

5. Schluss

Für Friedrich Heitmüller bedeutete die Weimarer Republik eine Zwischenzeit, eine Zeit der äußeren Ruhe und Konsolidierung. Gemeinde und Stiftung wuchsen, er schärfte seine theologischen Positionen und bereitete den Austritt aus der Landeskirche vor. Er begann, sich in politische Fragen einzumischen und wurde von einem scheinbaren Gegner zu einem glühenden Anhänger des Nationalsozialismus.

Leider kann ich diesen Text nicht damit abschließen, dass mein Großvater bald wieder zu einem wahren Gegner dieser Bewegung wurde: Als Heitmüller aus der Landeskirche austrat, erstattete der damalige Landesbischof Tügel Anzeige gegen ihn. Damit war Heitmüllers Karriere in der Partei vorbei, bevor sie richtig angefangen hatte. Von da an litt er auch unter Repressalien. Trotzdem schrieb er noch längere Zeit sehr nationalsozialistische Texte. Selbst beschlagnahmte und verbotene Broschüren[50] lesen sich führerfreundlich und antisemitisch. Seine antisemitischen Positionen vertrat er selbst noch nach dem Krieg.

[50] Vgl. Personalakte der Reichsschrifttumskammer, Bundesarchiv Berlin/BArch (ehem. BDC), RK/RSK II, Heitmüller, Friedrich, 9. 11. 1888; Sammlung Heitmüller, Friedrich – Kopien/Abschriften Entnazifizierungsakte, Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg (FZH), 1.2/H.

Die Freikirchen während der Weimarer Republik

Gemeinsames Wirken unter neuen Bedingungen

Karl Heinz Voigt

Den Rahmen dieser Ausführungen bilden zwei tiefgreifende politische Veränderungen. Zunächst 1918 der Schritt von der Monarchie zur Republik, dann 1933 der Beginn einer ihre Existenz bedrohenden Diktatur. Beide Umbrüche waren von gesellschaftlichen Erfahrungen begleitet, welche die Freikirchler erheblich beschäftigten. Am Anfang standen die Debatten um den Versailler Vertrag und die auch zwischen den europäischen Kirchen schmerzlich erfahrene Diskussion um die Kriegsschuldfrage. Die Ereignisse am Ende der Republik sind uns nicht so gegenwärtig, wie die Lage an deren Anfang. Darum soll kurz auf Erwähnungen in dem 1932er Bericht der VEF-Vorsitzenden Otto Ortmann (1872–1945), Superintendent der Evangelischen Gemeinschaft in Berlin, an den im November in Dresden versammelten *Hauptausschuß der Vereinigung Evangelischer Freikirchen* eingegangen werden.

Ortmann charakterisierte die Zeit seines Vorsitzes von 1930 bis 1932 als „zwei schwere Jahre". Er konkretisierte das mit einem Hinweis auf eine noch nie so in Erscheinung getretene „*Gottlosenbewegung*", die „auch unsere Kreise nicht ganz unberührt gelassen [hat], wurden doch da und dort auch unsere Anbetungshäuser mit bolschewistisch antichristlichen Anschlägen und Anschriften besudelt". Auch die „Wirtschaftsnot" werde immer größer. Unsere soziale Arbeit werde „von der Verarmung unseres Volkes immer mehr berührt; besonders auch unsere Diakonissenhäuser haben durch den Umstand, daß Krankenkassen und Wohlfahrtsämter unseren Häusern weniger Kranke zuweisen und nur noch beträchtlich geminderte Pflegesätze bezahlen, nicht geringe Sorgen". Im Vorfeld der Konferenz hatte der Methodist F. H. Otto Melle (1875–1947) schon den Vorschlag eingebracht, die Dresdner Tagung aus wirtschaftlichen Gründen ausfallen zu lassen. Aber, sagte der Vorsitzende den etwa 30 Tagungsteilnehmern[1], man wolle in Dresden keine Klagelieder singen, sondern sei zusammengekommen, um sich zu stärken und um „unsere Aufgaben am deutschen Volk Schulter an Schulter zu lösen".[2] Es war ein wohltuender Weitblick, der über die engen Grenzen der eigenen Gemeinde hinaus geradezu volkskirchlich den Herausforderungen ins Gesicht sah.

Die freikirchliche Weggemeinschaft durch die Weimarer Jahre (1918–1933) lässt sich in drei Phasen beschreiben: (1) Das öffentliche Auftreten

---

1 22 Delegierte aus vier Kirchen, dazu Prediger Theodor Marx von der Direktion der Brüder-Unität aus Herrnhut und acht weitere freikirchliche Pastoren, überwiegend aus Dresden und Umgebung.

2 Alle Zitate: Prot. 4. Hauptausschuss-Sitzung der VEF am 3.11.1932 in Dresden, 4 f.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

von Berliner Vertretern des 1916 gebildeten „Hauptausschusses evangelischer Freikirchen" (1918–1922). (2) Die Bildung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland" (VEF) mit ihrer ökumenischen Vorgeschichte (1922–1928). (3) Die Krise innerhalb der VEF aufgrund unterschiedlicher ökumenischer Interessen (1929–1932).

1. Der politische Umbruch 1918/19

Totale Defensive und erfolgreiche Offensive – unterschiedliche Bedingungen in Landeskirchen und Freikirchen.

Am Beginn der Weimarer Zeit war die Befindlichkeit in den Freikirchen und in den bisherigen Staatskirchen sehr unterschiedlich. Als Wilhelm II. am 9. November 1918 praktisch zu seinem Thronverzicht gezwungen wurde, stürzten mit dem Ende der Monarchie die Landeskirchen in eine bedrohliche Lage. Durch den Sturz und die Flucht des Kaisers hatten sie ihren Rückhalt, ihre staatlich gesicherte Ordnung, ja ihren obersten Schirmherrn verloren. Wie sollte es mit ihren Kirchen weitergehen? Wer sollte sie leiten? Wie sollten die vielen Pfarrer finanziert werden? Würde es noch eine starke politische Kraft geben, die sich für ihre Belange einsetzen wird. In Berlin war der preußische Evangelische Oberkirchenrat in der totalen Defensive, er versuchte lediglich, auf die drohenden Maßnahmen des Kultusministeriums zu reagieren. Die Landeskirchen waren auf den Umbruch nicht vorbereitet.[3]

Selten war die Haltung der Freikirchen den Vorstellungen in den Landeskirchen so entschieden gegensätzlich. Die Methodisten hatten Impulse ihres Bischofs John L. Nuelsen (1867–1946) aufgenommen. Er hatte sie aufgefordert: „Gegen den Grundsatz der Staatskirche, soweit er die bürgerlichen Rechte und die beruflichen Anstellungsmöglichkeiten von Gliedern von Freikirchen beeinträchtigt, sollten wir ankämpfen; zugleich sollten wir uns unablässig bemühen, daß der Methodistenkirche vom Staat ein Rechtsboden geschaffen werde." Nuelsen scheute sich nicht, die verantwortlichen Mitarbeiter zu ermutigen, „an den Bewegungen auf politischem Gebiet, welche sich die Abschaffung veralteter staatskirchlicher Vorrechte zum Ziele setzen [...], sich ganz ruhig zu beteiligen". Es sei zu „verlangen, daß die Zeit zu Ende gekommen ist, da man die Methodisten als Staatsbürger zweiter

---

[3] Ein Beispiel, das sowohl die preußische Landeskirche wie auch den Staat charakteristisch spiegelt, ist die Autobiographie des Oberhofpredigers Ernst von Dryander. Er hatte die Absicht, am 1. Juli 1918 das Amt des Vizepräsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats abzugeben. Für seinen Nachfolger schrieb er auf Wunsch des Kaisers einen „Thronbericht", der als Grundlage für die Berufung eines Nachfolgers gedacht war. Die für die Zukunft entfalteten Perspektiven zeigen, dass die längst erkennbaren Veränderungen in der Kirche, im Staat und in der Gesellschaft darin noch keine Rolle spielten. Es sah so aus, als würde auch nach dem dreißigjährigen Regierungsjubiläum (15. Juni 1918) alles weitergehen wie bisher. *Ernst von Dryander*, Erinnerungen aus meinem Leben, Bielefeld / Leipzig 1922, 288–291.

Klasse zu betrachten sich erlaubt".[4] Die Anpassung an die Kriegstheologie und nationale Kaiserverherrlichung legten sie schnell ab, jedenfalls vorübergehend.

2. Aktivitäten der evangelischen Freikirchen unmittelbar nach 1918

Sofort nach dem Ende des Krieges setzte eine vielseitige Aktivität ein, die besonders von den Berliner Freikirchlern ausging.

2.1 Kontakte mit Schweden

Am 9. November 1918 hatte der Kaiser abgedankt und die Republik wurde ausgerufen. Zwei Tage später war das Waffenstillstandsabkommen unterzeichnet. Noch in diesem November sandte der schwedische Freikirchenrat einen Aufruf zur Versöhnung an die Freikirchen aller vorher kriegführenden Länder. Darin hieß es: „Als Jünger Christi liegt es uns ob, einer Wiederannäherung der Völker den Weg zu bereiten. Niemand ist mehr berufen, die tiefen Wunden, die der Krieg geschlagen hat, zu heilen, als wie die Nachfolger des Friedensfürsten."[5] So berichtete der Baptist Friedrich Wilhelm Simoleit (1873–1961) dem freikirchlichen Hauptausschuss. Die international vernetzten Freikirchen konnten sich schneller wieder auf die übergreifenden Beziehungen einstellen als die bis dahin staatsverbundenen deutschen Landeskirchen, die sich bis 1922 internationalen ökumenischen Kontakten geradezu verweigerten.

2.2 Politisches Engagement

Der am 14. Dezember 1916 gebildete *Hauptausschuß Evangelischer Freikirchen* mit seinem personalen Schwerpunkt in Berlin ergriff die Initiative. Die Berliner Freikirchler waren froh, dass es dieses gemeinsame Instrument gab, „denn er kann unsern Freikirchen in den jetzigen Verhältnissen große Dienste leisten," schrieben der Baptist Simoleit als Vorsitzender und der Methodist Heinrich Schaedel (1874–1960) als Schriftführer.[6] Ein *Ausschuß zur Vertretung der Interessen der Evangelischen Freikirchen Deutschlands*, offensichtlich ein Organ innerhalb des *Hauptausschusses*, hatte in einem Brief an die Leitungsorgane der einzelnen Freikirchen folgende politische Forderungen zu vier Themenfeldern formuliert: (1) Religionsfreiheit, (2) Zugehörigkeit zu einer Freikirche ohne Verpflichtungen anderen Kirchen gegenüber, (3) gesetzliche Gleichstellung der „Geistlichen" und (4) Gleich-

---

4 *John L. Nuelsen*, Der Methodismus nach dem Kriege, Bremen o. J., 25.

5 *Friedrich Wilhelm Simoleit / Heinrich Schaedel*, Hauptausschuss Evangelischer Freikirchen. In: Der Evangelist (EV), Kirchenzeitung der Bischöflichen Methodistenkirche, 69 (1918), 389 f.

6 Ebd.

stellung in den Vertretungen von gesetzgebenden Körperschaften.[7] Von den vier autonomen Kirchenleitungen erwartete man Zustimmung und Ergänzungen. Drei weitere Themenfelder wurden in einen danach aufgestellten *Forderungskatalog* aufgenommen. Der *Hauptausschuss* sandte seine Forderungen schon Ende 1918 an die mitten in den politischen Machtkämpfen neu gebildete Reichsregierung und an das preußische Kultusministerium. Was der *Ausschuss zur Vertretung der Interessen der Evangelischen Freikirchen Deutschlands* schrieb, soll hier in vollem Wortlaut dokumentiert werden:

„1. Wir erbitten, daß bei den ausschlaggebenden Beratungen über die Neuordnung der Kirchenangelegenheiten auch einige Vertreter der von uns vertretenen Freikirchen gehört werden.
2. Wir erbitten die durch keine kirchliche Behörde mehr beschränkte Freiheit, unserer Glaubensüberzeugung gemäß leben zu können.
3. Wir erbitten die gesetzliche Bestimmung, daß wir als Freikirchen unser Eigentum auf unseren Namen eintragen lassen können, wie dies jetzt nur den Staatskirchen und den mit Korporationsrechten ausgestatteten freikirchlichen Gemeinden möglich ist.[8]
4. Wir erbitten die gesetzliche Bestimmung, die die Mitgliedschaft in unseren Gemeinden von jeder, auch finanziellen Verpflichtung irgend einer anderen Kirche gegenüber befreit.
5. Wir erbitten die gesetzliche Bestimmung, daß die von unseren Gemeinden erwählten und ordinierten Prediger als vollberechtigte Geistliche im Sinne des Gesetzes anerkannt werden.
6. Wir erbitten, daß wir allen anderen kirchlichen Verbänden des Landes völlig gleichgestellt werden, so daß wir in die gesetzmäßig verordneten Organe, die die allgemeinen Angelegenheiten des Landes überwachen, in welchem andere Kirchen vertreten sind, auch Vertreter der Freikirchen entsenden dürfen.
7. Weil die Benutzung der kirchlichen Friedhöfe und das Amtieren freikirchlicher Prediger bei den Beerdigungen ihrer Mitglieder von den Staatskirchen bisher mit wenigen Ausnahmen in einem uns sehr feindlichen Sinne gehandhabt worden ist, so bitten wir, daß die kirchlichen Friedhöfe gleich den Kommunalfriedhöfen uneingeschränkt der Allgemeinheit des Volkes zur Verfügung gestellt werden, und daß auch die Freikirchen dort ihre Toten nach dem ihnen eigenen Ritus bestatten können."[9]

Dieser Katalog zeigt, dass die Freikirchen neben den zukünftigen Landeskirchen einen gleichberechtigten Status erreichen wollten, der ihnen Unabhängigkeit und gleiche Rechte garantierte. Die Freikirchen waren nicht ein-

---

7 O. V., Freikirchliches. In: EV 69 (1918), 372.

8 Es gab in einigen Staaten eine gesetzliche Anerkennung minderen Ranges: In Bremen erreichte die Methodistenkirche 1863 die Anerkennung eines „Bremer Methodistenvereins", was in der hanseatischen Schwesterstadt am 22. März 1889 mit dem „Hamburger Methodisten-Verein" ebenfalls folgte. Am 28. Juni 1879 hatte die zentrale Berliner Baptistengemeinde nach langem Kampf Korporationsrechte erhalten, die Bischöflichen Methodisten in Bayern wurden am 18. März 1885 als ‚Privatkirchengesellschaft' anerkannt, die dortige Wesleyanische Methodistengemeinschaft am 18. Mai 1885 ebenfalls. unterscheiden.

9 Text in: EV 69 (1918), 389 f.

fach den sog. „Stillen im Lande" gleichzustellen oder Konventikeln, die nur „Privaterbauung" in frommen Gemeinschaften suchten. In die gesellschaftlich abstinente Rolle, die sie im 19. Jahrhundert einnehmen mussten, wurden sie durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und die staatskirchliche Vormachtstellung gedrängt. Endlich hatten sich die Verhältnisse gewandelt. Fühlten sich jetzt die Landeskirchen politisch in die Defensive gedrängt, so meldeten sich die Freikirchen vernehmlich zu Wort.

2.3 Verfassungsmäßig gesicherte Körperschaftsrechte

Mit ihren Forderungen hatten die Freikirchen Erfolg. Der Blick in die Protokolle der in Weimar tagenden Nationalversammlung vom 17. Juli 1919 zeigt, dass die Freikirchen in der Sache der Körperschaftsrechte überzeugende Lobby-Arbeit geleistet hatten.[10] Es waren Sozialdemokraten, die einen weitgehenden Vorschlag „anderen Religionsgemeinschaften auf Antrag gleiche Rechte [wie den beiden Großkirchen] zu gewähren", eingebracht hatten. Friedrich Naumann von der Deutschen Demokratischen Partei (DPD) sprach sich strikt dagegen aus, unter der Hand „eine privilegierte Staatskirche" fortzuführen. Naumann plädierte dafür, „dieselben Korporationsrechte, die die Großen haben, sollen den Kleinen auch gegeben werden". Er lehnte eine bedingungslose Vergabe der Körperschaftsrechte ab, fügte aber hinzu, „Gemeinschaften, die schon vorhanden sind, wie die Methodisten, die Baptisten, die Altlutheraner und mögen sie heißen wie sie wollen, brauchen keine neue Schikane oder Hinschleppung mehr zu erleben". Im weiteren Verlauf der Debatte wurden verschiedene Themen aus dem Freikirchen-Papier zu den sieben Forderungen in die Diskussion eingebracht. Die Freikirchen erreichten mit der verfassungsrechtlichen Verankerung eines für sie günstigen Körperschaftsrechts einen Kernpunkt ihrer Forderungen.

Man kann vermuten, dass ein wesentlicher Teil der Lobby-Arbeit durch den Unternehmer Johannes van den Kerkhoff aus Velbert geleistet wurde. Van den Kerkhoff war ab Juni 1920 Mitglied des Reichstags, hatte aber vorher schon als Vertreter der *Eisen- und Stahlverarbeitenden Industrie* und als Mitglied des später kritisch besehenen *Nationalclubs Berlin* ein gutes Kontaktnetz aufgebaut. Der Industrielle arbeitete später viele Jahre sachkundig und engagiert auch im Rechtsausschuss der Freikirchen-Vereinigung mit. Die 1949 ins Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland übernommenen Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung[11] wurden

---

[10] Verh. der verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung, Bd. 328, Stenographische Berichte, 53. bis 70. Sitzung (10. Juli 1919 bis 30. Juli 1919), 1920, 1645 ff.; auch: *Heinrich Schaedel*, Die Reichsverfassung und die Freikirchen. In: EV 70 (1919), 284 ff.

[11] Es handelt sich um die Artikel 136–139 und 141, die dauerhaft Bestandteil des Grundgesetzes der BRD geworden sind (Artikel 140). Die EKD schreibt dazu: „Die Religions- und Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung [...], die unser Grundgesetz bis heute bewahrt, sind das Ergebnis einer Entwicklung, die aus leidigen Religionskriegen den Weg zu einem friedlichen, konstruktiven Miteinander von Kirchen und Religionsgemeinschaften in Deutschland ermöglicht hat und dieses auch für die

schon 1919 als „geschichtlich [...] bedeutsam" bewertet. Es ist nicht zu übersehen, dass der einer Freien evangelischen Gemeinde angehörende Kerkhoff für seine gesellschaftspolitischen Aktivitäten in seiner eigenen Freikirche nur zeitweise Unterstützung fand. Es war vor allem sein Einsatz in der Schulgesetzgebung, in der es durch die Ablösung der Landeskirchen von der Schulaufsicht durch den Staat kam.[12]

2.4 Aufwertung durch internationale Kontakte

Im August 1919 kam nach der Öffnung der Grenzen für Ausländer umgehend eine kleine Delegation amerikanischer Methodisten unter der Leitung von Bischof John L. Nuelsen nach Berlin. Die Amerikaner, alle deutschen Superintendenten der Methodistenkirche und die Berliner Methodistengemeinden feierten einen Versöhnungsgottesdienst. Er hatte für die methodistischen Kirchen 1919 etwa die Wirkung der *Stuttgarter Erklärung* vom Oktober 1945. Noch im Herbst setzte die Hungerhilfe vor allem für deutsche Kinder ein. Den Startschuss gab ein offizieller Besuch einer hochrangigen Gruppe amerikanischer Methodisten, die in Berlin auch ganz unterschiedliche politische Kontakte wahrnahmen, bis hin zu Gesprächen mit Vertretern der noch von den Landeskirchen gemiedenen neuen Reichsregierung.[13] Am 15. Dezember 1919 hielt Ernst Troeltsch (1865–1923) in seiner damaligen Eigenschaft als Unterstaatssekretär auf dem Parteitag der *Deutschen Demokratischen Partei* eine Rede über „Demokratische Kulturpolitik". Darin ging er auch auf das Verhältnis von Kirche und Staat besonders im Hinblick auf das damals heiß umkämpfte Thema der Erteilung von Religionsunterricht an den Schulen ein. In dem Zusammenhang wies er auf „die verschiedenen amerikanischen Glaubensarten" hin, die

> „zu uns kommen und das ‚unbußfertige Deutschland' bekehren wollen. Es wird mit amerikanischem Geld gearbeitet und, was dabei nicht zu übersehen ist, auch geholfen. Denken Sie an die baptistischen [sic!] und methodistischen Bischöfe, die eben jetzt bei uns in Berlin sind. Sie knüpfen völlig ehrlich bei uns an; sie haben versprochen, dass sie uns für unsere Kinder Lebensmittel schaffen wollen. Beachten Sie wohl, diese Leute gehören Sekten an, sie sind sehr orthodox, aber auch geborene Demokraten. Das deutet auf kommende Veränderungen des kirchlichen Lebens hin, die vor allem ein demokratischer Staat im Auge haben muß."[14]

Zukunft ermöglichen wird." www.ekd.de/aktuell/edi_2009_08_12_weimarer_reichsverfassung.html (29.05.2011).

12 *Hartmut Weyel*, Johannes van den Kerkhoff (1876–1945). Unternehmer, Politiker und FeG-Mann. In: *ders.*, Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Portraits aus der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. III, Witten (in Vorbereitung).

13 *Karl Heinz Voigt*, Konservativ und demokratisch – ungewöhnliche Zwillinge früherer Frömmigkeit. Methodistische Bemühungen um Frieden und Versöhnung nach dem Ersten Weltkrieg. In: Mit uns hat der Glaube nicht angefangen. Berlin 2001, 196–206.

14 *Ernst Troeltsch*, Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923). Gesamtausgabe Bd. 15, 2002, 246 f. – Auf den Sektenbegriff von Troeltsch kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Er ist aber bei Troeltsch, im Unterschied zur allgemeinen damaligen Verwendung, eher soziologisch als theologisch zu verstehen.

Troeltsch war über die Einzelheiten der frühen methodistischen Nachkriegshilfe so gut informiert, dass er die neu begründete „Kinderhilfe der Methodisten" nicht nur kannte, sondern wusste, dass sie noch 1919 ihre Arbeit aufgenommen hat und dass Bischof Nuelsen der Mittelsmann zwischen den amerikanischen Spendern, die 525 Millionen Dollar aufzubringen beabsichtigten, und dem notleidenden Nachkriegdeutschland war. In seiner *Deutschen Demokratischen Partei* gehörte Troeltsch zu den einflussreichsten Mitgliedern und Zuarbeitern Friedrich Naumanns. Seine Erfahrungen in Berlin haben zweifellos Auswirkungen auf dessen politische Arbeit in Weimar gehabt. Man muss sie, wenn sie auch etwas später anzusetzen sind, neben die noch genauer zu erforschenden Bemühungen van den Kerkhoffs stellen.

2.5 Ziel der freikirchlichen Bemühungen: demokratische Grundrechte[15]

Die Mitarbeit der Freikirchen gerade an diesem Verfassungsartikel zeigt ihr Interesse an der Durchsetzung demokratischer Grundrechte. Damit wollten sie auch ihren eigenen gesellschaftlichen Status aufbessern und sichern. Sie befanden sich jetzt im Aufwind. Das war eine andere Lage als die, in der sich die früheren Staatskirchen befanden. Klaus Scholder skizzierte zusammenfassend ihre Position und schrieb: „Der Zusammenbruch des Kaiserreichs stürzte die beiden großen Kirchen in Deutschland in eine tiefe Krise. Beide waren national, monarchisch und kaisertreu gewesen. Die Flucht des Kaisers, der Sturz der Fürstenhäuser und die Ausrufung der Republik traf beide gleichermaßen wie ein Schock."[16]

2.6 Die Rolle des Hauptausschusses evangelischer Freikirchen

Der Hauptausschuss evangelischer Freikirchen hat im gesellschaftlichen und damit auch kirchlichen Umbruch zwischen 1916 und 1926 für die Minderheitenkirchen eine kaum zu überschätzende Bedeutung gewonnen. Keine der Freikirchen hätte z. B. die Verfassungsartikel allein in dieser Weise beeinflussen können. Trotzdem war der *Hauptausschuss* nur eine Zwischenlösung nach dem lokalen, nichtautorisierten *Berliner Bund freikirchlicher Prediger* und vor der Bildung der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF).

---

[15] *Erich Geldbach*, Gottes Bundesrepublik. In: FF 18 (2009), 166–187; auch: *Karl Heinz Voigt*, Religionsfreiheit bei Baptisten und Methodisten in Deutschland. Versuch eines Vergleichs. In: Erich Geldbach u. a., Religionsfreiheit. FS zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006, 295–324.

[16] *Klaus Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Hamburg 1977, 3.

3. Die Bildung der VEF mit ihrer ökumenischen Vorgeschichte

Die bereits auf Feldern des praktischen Wirkens vorhandene Zusammenarbeit[17] wurde über die Freikirchenvereinigung durch ein Zusammenwirken der vier *Leitungsebenen* verstärkt. Wie dringend eine gemeinsame Interessenvertretung zur Durchsetzung der neu erworbenen Rechte notwendig war, zeigte Gunter Stemmler in einer Studie über die Methodistenkirche zur Zeit der Weimarer Republik auf. Was er schildert, betraf die anderen Freikirchen in gleicher Weise. Stemmler entfaltet, wie selbst die in der Verfassung zugesicherten Rechte mit ihren Folgen erkämpft werden mussten. Er schrieb: „Die mit dem Körperschaftsrecht verbundenen Rechte wurden den Methodisten nicht – wie erwartet – automatisch zuerkannt! Die Bürokratie in den Regierungsstellen [... und] sonstigen Behörden [beharrten] in der überlieferten Kirchenpolitik."[18] Es war ein „mühseliger Weg zur Erreichung von Steuervorteilen" z. B. bei Übertragungen von Grundstücken und Immobilien. Lange Wege mit einem Durchlauf durch viele Instanzen und manche Prozesse mit eigenartigen Begründungen erschütterte das Vertrauen der Freikirchler in die Rechtssprechung. Im Kampf um die Durchsetzung ihrer sogar verfassungsmäßig garantierten Rechte war die 1926 gebildete VEF ein unersetzlich hilfreiches Instrument. Es ist kein Zufall, dass einer der ersten Ausschüsse der Vereinigung ein *Rechtsausschuss* war, in den die Freikirchen sachkundige, durchsetzungsfähige und hoch engagierte Männer entsandten, die – wie auch immer autorisiert – für alle Freikirchen wichtige Außenvertretungen wahrnahmen.

Ausgangspunkt für die festere Organisation der Freikirchen war aber die Notwendigkeit von zwischenkirchlichen Regelungen. Das betraf zunächst die Kopenhagener *Bethesda-Konferenz* vom 19. bis 12. August 1922. In ihrer Folge kam es 1926 zum Schritt vom *Hauptausschuss evangelischer Freikirchen* zur *Vereinigung Evangelischer Freikirchen*.[19] Darum ist der Blick zunächst auf diese Konferenz zu richten.

---

[17] Vor der Organisation der VEF wirkten die Freikirchen in einer Anzahl von konkreten Feldern bereits aktiv zusammen: (1) Christlicher Sängerbund (CS), (2) Bund Christlicher Posauenenchöre (BCPD), (3) Verband der Evangelisch-Freikirchlichen Diakonissen-Mutterhäuser, (4) Sonntagsschul-Ausschuss, (5) Verband der Jugendbündnisse, (6) Alkoholbekämpfung – Freies Blaues Kreuz und bald auch (7) die Predigerseminare.

[18] *Gunter Stemmler*, Eine Kirche in Bewegung. Die Bischöfliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik, BGEmK Bd. 29, Stuttgart 1987, 80 unter Verweis auf eine Diss. von *Herbert C. Fritz*, Die Methodistenkirche in Deutschland, Wilhelmshaven 1959, 169.

[19] *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927). In: FF Bd. 9 (1999), 151-187.

3.1 Die Kopenhagener Bethesda-Konferenz[20]

Die vom US-Federal Council[21] angeregte und durch den Sekretär des *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds* Adolf Keller[22] organisierte *Bethesda-Konferenz* in Kopenhagen hatte das Ziel, die vorwiegend aus Amerika kommende ökumenische Nachkriegshilfe für die europäischen Kirchen und Länder zu koordinieren. Diese Konferenz bot übrigens auch der *Deutschen Evangelischen Kirche* den Anlass, ihre ökumenische Reserviertheit zu überwinden und sich zukünftig an den ökumenischen Entwicklungen zu beteiligen. Zur Bethesda-Konferenz hatte Keller einen Vorbereitungsband mit dem Titel *Zur Lage des europäischen Protestantismus* herausgegeben. Der ökumenisch engagierte Methodist Theophil Mann[23] hatte darin den Beitrag für den freikirchlichen *Hauptausschuss* geschrieben.[24] Es lag nahe, dass er an der Tagung teilnahm, da der *Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen* in unmittelbarer zeitlicher Nähe seine Tagung auch in Kopenhagen hielt, zu der Mann als einer der Delegierten aus Deutschland angemeldet war.

Eine formale – aber nicht unwichtige – Frage war: Wer stattete Mann mit einem offiziellen Mandat aus, in der Bethesda-Konferenz die vier Freikirchen zu vertreten? Zu jener Zeit war der baptistische Prediger Bernhard Weerts (1858–1929) Vorsitzender im *Hauptausschuss evangelischer Freikirchen*. Als Vorsitzender der *Vereinigten Bundesverwaltung der Baptisten* war er gewohnt, Aufgaben zu delegieren und Vollmachten auszustellen. So schrieb er auch für Theophil Mann ein Legitimationsschreiben, durch das er bevollmächtigt war. Bernhardt Weerts konnte nicht ahnen, dass diese Vollmacht eine Entwicklung einleitete, deren Tiefpunkt sein Schwiegersohn Paul Schmidt (1888–1970) 1937 in Oxford miterleben sollte.

3.2 Ausblick auf Stockholm 1925

Als die Vorbereitungen für die erste *ökumenische Weltkonferenz für Praktisches Christentum* 1925 in Stockholm ihre Schatten voraus warfen, regte Theophil Mann seine beiden methodistischen Konferenzen in Süd und Nord an, den *Hauptausschuss evangelischer Freikirchen* zu einem Instrument mit mehr Gewicht auszugestalten. Er solle eine „kraftvolle Vertretung des

---

[20] *Karl Heinz Voigt*, Einflüsse des US-Federal Council auf die Ökumene in Deutschland, in: ÖR 2/2011.

[21] Eine Anzahl von Kirchen in den USA hatten 1908 einen Ökumenischen Rat, das „Federal Council of Churches of Christ in America" gebildet.

[22] *Marianne Jehle-Wildberger*, Adolf Keller (1872–1963). Pionier der ökumenischen Bewegung, Zürich 2008, 183 ff.

[23] BBKL Bd. 5 (1993), 684–688.

[24] Weitere deutsche Beiträge schrieben: *August Wilhelm Schreiber*/Berlin (1867–1945) für die DEK, Unitäts-Direktor *Otto Uttendörfer* / Herrnhut (1870–1954) für die Brüder-Unität und *Ernst G. Ziemer* / Breslau (1872–1949), für die Kirchen der heutigen SELK.

deutschen Freikirchentums" sowohl gegenüber der *Deutschen Evangelischen Kirche* wie den Einheitsbewegungen im Weltprotestantismus werden. Angesichts der nahenden Weltkonferenz von Stockholm regte Mann an, für das Frühjahr 1925 eine *Evangelisch Freikirchliche Konferenz für Deutschland*[25] einzuberufen. Er entwickelte die Vorstellung einer beständigen Einrichtung, die alle zwei Jahre eine Tagung durchführt.[26] Eine vorrangige Aufgabe war zunächst die Klärung der freikirchlichen Teilnahme an der Stockholmer Tagung. Die deutsche Delegation wurde – im Grunde völlig unökumenisch – vom *Kirchenbundesamt des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes* zusammengestellt. Dem freikirchlichen *Hauptausschuss* wurde für seine vier Mitgliedskirchen *ein* Delegierter zugedacht. Der Vorgang zeigt, dass aufgrund eines Missverständnisses im Bereich der Ökumene der „Kirchenbund" einerseits beanspruchte, den deutschen Protestantismus international zu vertreten und dass andererseits der Bundesbegriff in der Ökumene wie z. B. beim *Federal Council of Churches of Christ in America* nicht national, sondern ökumenisch besetzt war.[27]

In einem europäischen ökumenischen Gremium, der nach der Kopenhagener Bethesda-Konferenz organisierten *Evangelischen Zentralstelle für Hilfsaktionen* mit ihrem Sitz in der Schweiz,[28] waren die Freikirchen bereits durch Theophil Mann vertreten. Wie sollte es nun mit der Weltkonferenz in Stockholm weitergehen?

3.3 Probleme bei der Organisation der VEF

Die Organisation der ersten ökumenischen Arbeitsgemeinschaft in Deutschland, zu der sich vier autonome *Kirchen* zusammenfanden, gestaltete sich offensichtlich schwieriger als es bisher gesehen wurde. Die Vorbereitungen zur Bildung der VEF wurden am 5./6. Mai 1925 in Berlin getroffen. Reinhold Kücklich d. Ä. (1863–1931) und Theophil Mann (1872–1939) wurden als Vorsitzender und als Schriftführer eines *Arbeitsausschusses* beauftragt, einen Satzungsentwurf zu erarbeiten. Der wurde am 28. Oktober 1925 gemeinsam diskutiert und danach dem bisherigen *Hauptausschuss* vorgelegt. Dieser *Hauptausschuss* war es, der „erweitert um eine Anzahl führender Persönlichkeiten aus den beteiligten Kirchen [...] die gegenwärtige Lage der deutschen Freikirchen erwog [und] ihren engeren Zusammenschluß und die Vertretung auf der Allgemeinen Konferenz der Kirche Christi für Praktisches Christentum im August dieses Jahres in Stockholm" vorgeschla-

---

[25] Die Wortkombination „evangelisch-freikirchlich" finden wir bei Theophil Mann schon früher in Verbindung des „Verbands der Evangelisch-Freikirchlichen Diakonissen-Mutterhäuser Deutschlands".

[26] Brief Theophil Mann an die Konferenz der Methodistenkirche in Süddeutschland 1924. Verh. 1924, 87. Die Gründungsphase und die Mitwirkenden wurden bereits früher beschrieben: *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen und Ökumenische Bewegung, FF 9 (1999), 173–176.

[27] Auch dieses Problem ist in dem genannten Aufsatz behandelt.

[28] *Jehle-Wildberger*, Adolf Keller, 183–258.

gen hatte.[29] Als konkretes Anliegen lag zunächst lediglich die Stockholmer ökumenische Konferenz im Blickfeld.

Ursprünglich sollte am 18. November 1925 in Kassel die konstituierende Sitzung der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland*[30] stattfinden. Die Tagung wurde aber so kurzfristig abgesagt, dass die Mitteilung Reinhold Kücklich d. Ä. nicht mehr erreichte und er in Kassel vor verschlossenen Türen stand. Bisher sind die Ursachen für die aufgetretenen Probleme noch nicht erhoben. Dieser Frage nachzugehen, führt in ganz unterschiedliche Richtungen. Der methodistische Bischof Nuelsen schrieb während des Krieges, dass er sich „nicht mit dem Gedanken befreunden kann, unsere Kirche in einer zu bildenden deutschen Freikirche aufgehen zu lassen. Ob es überhaupt zur Bildung einer deutschen Freikirche kommt, ist mir noch zweifelhaft."[31] Der Gedanke einer vereinigten deutschen Freikirche tauchte also nicht erst 1933 auf, als die Existenz der Freikirchen auf dem Spiel zu stehen schien.[32] Innerhalb der Bundesleitung der *Freien evangelischen Gemeinden* gab es noch gewisse Unsicherheiten, wie man sich zu einer größeren Verbindlichkeit stellen sollte. Heinrich Wiesemann schrieb im Rückblick auf 1926: Die theologischen Positionen der vier Mitgliedskirchen waren zu unterschiedlich: „Die Baptisten verteidigten die Glaubenstaufe, die Methodisten und die Evangelische Gemeinschaft die bischöfliche Kirchenordnung und die Freien evangelischen Gemeinden den Tisch des Herrn, der offen sein sollte für jeden Jünger des Herrn."[33]

---

[29] Brief des Arbeitsausschusses der evangelischen Freikirchen in Deutschland vom 8. Mai 1925 an die Evangelische Gemeinschaft, unterzeichnet von E. R. Kücklich d. Ä. (Vors.) und Th. Mann Schriftführer. In: Verh. der Norddeutschen Konferenz der Ev. Gemeinschaft 1925, 33. – Es ist anzunehmen, dass dieser Brief gleichlautend an alle entscheidungsberechtigten Organe der vier Freikirchen verschickt worden ist, die später Mitbegründer der VEF wurden.

[30] Die ursprüngliche Schreibweise VeF wurde später in VEF geändert. Ich verwende, außer in Zitaten, die heutige Form durchgehend.

[31] *John L. Nuelsen*, Der Methodismus nach dem Kriege, Bremen, o. J., 12.

[32] *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert) KiG Bd. III/6, Leipzig 2004, 163. In der Deutschen Evangelischen Kirche ging es um die Frage, *wie* sie im Nationalsozialismus existieren könne. In den VEF-Kirchen verschärfte sich die Fragestellung. Bei ihnen wurde diskutiert, *ob* sie ihre Autonomie bewahren können oder ob durch eine zwangsweise Eingliederung in die gebildete Reichskirche wenigstens eine eigenständige „Säule" innerhalb derselben zu organisieren sei.

[33] *Heinrich Wiesemann*, Fünfzig Jahre Vereinigung evangelischer Freikirchen. In: Der Gärtner 83. Jg.(1976), 212 f. – Die geraffte rückblickende Formulierung zeigt, wie wenig sich die Freikirchen nach 50 Jahren wirklich kannten. Die Baptisten brauchten gegenüber den kindertaufenden Kirchen ihr Taufverständnis nicht zu verteidigen. Es wurde respektiert; einen Taufstreit gab es selten. Die Verteidigung der „bischöflichen Kirchenordnung" ist den Methodisten bei dem funktionalen Verständnis dieses bischöflichen Aufsichtsdienstes (der ἐπισκοπή) fremd. Sie hätten eher ihren weltweiten Connexionalismus als verbindliches Strukturelement und die Konferenzen mit ihrem Gewicht gegenüber dem Independentismus betont. Und schließlich haben die Methodisten das offene Abendmahl mit der Einladung an alle, die die Liturgie von Herzen mitbeten können, zu dieser Zeit längst gefeiert. Die Wiesemannsche Formel weist auf einen bis heute bestehenden schmerzlichen Mangel hin. Es gab unter den

Angedeutete Probleme der Neuorganisation:

(1) *Der Name.* In dem Bericht über die Gründung im *Gärtner*, der Wochenschrift der Freien evangelischen Gemeinden, war zu lesen: Man einigte sich auf „Vereinigung evangelischer Freikirchen" und vermied „mit Absicht das Wort ‚Verband' [...], damit nicht der Gedanke aufkommen kann, es sei außer gegenseitiger Beratung und gemeinsamem Dienst auch eine rechtliche Verbindung der angeschlossenen Gemeinden und Kirchen in Aussicht genommen".[34]

(2) *Die Satzung.* Heinrich Wiesemanns rückblickender Satz „Man hatte eine einigende Formel gefunden"[35], deutet Probleme bei der Gestaltung der gemeinsamen Ordnung an, auf die auch im Gründungsbericht bereits hingewiesen worden war. Dort hieß es: „Auch bei Beratung der Satzung ließ sich in allem Einmütigkeit erreichen, wenn es auch nicht leicht war, die einigende Formel zu finden."[36]

(3) Im *Gärtner* wird den Gemeinden kommentierend mitgeteilt, dass die VEF einer *Bewegung der evangelischen Schulgemeinden* beigetreten sei, dass ein „Vohwinkeler Ausschuss zur Wahrung der freikirchlichen Schulbelange" der VEF beigetreten sei und dass die Vereinigung sich um die Frage der Körperschaftsrechte erfolgreich bemüht habe. Schon 1919 hatte sich unter dem Einfluss der FeG im Bergischen Land ein Ausschuss gebildet, der sich des christlichen Religionsunterrichts in den Schulen annahm.[37] In Sachen Körperschaft war die Meinung innerhalb der FeG geteilt, aber die ablehnende Haltung setzte sich auf längere Sicht für mehrere Jahrzehnte durch. Aufschlussreich ist, dass der ursprüngliche Grund, die Vertretung gemeinsamer Interessen den Landeskirchen gegenüber und die ökumenische Vertretung von Heinrich Wiesemann in seiner kleinen Geschichte der VEF nicht erwähnt werden.

(4) *Unklare Rechtspositionen.* Die norddeutschen Methodisten waren anlässlich der Gründung noch nicht bereit, der Gemeinschaft beizutreten. Bei ihnen gab es Einwände gegen einige Formulierungen in der Satzung. Man kann davon ausgehen, dass der in Rechtsfragen konsequent agierende Superintendent Bernhard Keip (1869–1941) es war,

---

verschiedenen Ausschüssen, die innerhalb der VEF arbeiten, nur zeitweise eine Theologie-Kommission.

34 *H. (Hermes?)*, Gründung der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland, in: Der Gärtner, 33. Jg. (1926), 330. Die Bezeichnung als „Verband" war im Entwurf vorgesehen.

35 *Heinrich Wiesemann*, Fünfzig Jahre Vereinigung evangelischer Freikirchen, in: Der Gärtner 83. Jg. (1976), 212.

36 *H. (Hermes?)*, Gründung, 330.

37 Van den Kerkhoff / FeG als 2. Vorsitzender, Sup. Otto Ortmann / Ev. Gemeinschaft (1872–1945) und Herr Scheve aus Hattingen gehörten neben anderen diesem Ausschuss an. Aufschlussreich zur Schulfrage: *Susanne Rosskopf*, Die Freien evangelischen Gemeinden im Systemwechsel 1917–1923. Magisterarbeit, Karlsruhe 2003, bisher unveröffentlicht.

der die erneute Debatte suchte. Die norddeutschen Methodisten wollten insbesondere sichergestellt sehen, dass die Selbständigkeit der einzelnen Kirchen nicht angetastet wird, dass die Majorisierung einer Kirche durch die anderen ausgeschlossen ist und dass im „Vorstand" immer alle vier Mitgliedskirchen vertreten sein müssen. Gerade diese Aspekte zeigen, wie rücksichtsvoll ökumenische Zusammenarbeit sein muss. Nach der Annahme dieser Zusätze in ergänzende *Ausführungsbestimmungen zur Satzung* waren die Vorbehalte überwunden und die Zusammenarbeit konnte mit allen Beteiligten beginnen.

(5) Ein wesentlicher Punkt war die Frage nach dem *Mandat von Vorstand, Geschäftsführendem Ausschuss und Hauptausschuss*. Was bedeutete in der Praxis die in der Satzung formulierte „Wahrnehmung und Pflege gemeinsamer freikirchlicher Interessen nach außen"? In seinem Bericht an die Kasseler Tagung des Hauptausschusses 1928 warf der Schriftführer die Frage auf: Bedeutet diese Wahrnehmung unserer Interessen, „daß die Vereinigung als ‚Spitzenorganisation' solche Interessen nicht nur wachsam verfolgt, berät und allgemein oder vorbereitend bearbeitet, sondern auch durch Verhandlungen soweit führt, daß es zu Vereinbarungen zwischen ihr und dem Verhandlungsgegner kommt, die für die angeschlossenen Freikirchen bindend sind?" Oder hat sie nur zu beobachten „und, sofern es nötig oder gewünscht wird, Vereinbarungen vorzubereiten, ohne sie jedoch zum Abschluß zu bringen, es sei denn, daß ein bestimmter Auftrag der angeschlossenen Kirchengemeinschaften vorliege?"[38]

(6) Ein späterer Vorgang zeigt, dass ein klarer Vorbehalt fehlte. Die Klärung des Zusammenspiels von VEF-Vorstand und VEF-Konferenz einerseits mit den einzelnen Freikirchenleitungen andererseits war offen geblieben. Damit war in der VEF *eine neue Entscheidungsebene* geschaffen, auf der unabhängig von den jeweils leitenden Organen der einzelnen Kirchen weitreichende Entscheidungen getroffen wurden. Das musste zuerst die Bundesleitung der Freien evangelischen Gemeinden erleben (van den Kerkhoffs Abberufung) und dann die Baptisten und die Methodisten (Melles und Schmidts Delegation nach Oxford).

(7) *Theologische Grundlage*. In der Satzung ist die Mitgliedschaft in der VEF lediglich an eine Voraussetzung geknüpft. Sie gibt die weitgefasste theologische Basis für das gemeinsame Wirken ab und stellt gleichzeitig die VEF in einen weiteren Zusammenhang. In Abschnitt I heißt es dazu: „Mitglied dieser Vereinigung kann jede Freikirche oder jeder Verband freier evangelischer Gemeinden werden, die [sic!] *auf dem Boden der Heiligen Schrift und des Glaubensgrundes der Reformation* stehen und an der Erfüllung des Vereinigungszweckes mitwirken wollen."[39]

---

[38] *Albert Hoefs / Theophil Mann*, Bericht über die Tagung des Hauptausschusses 1928, Bericht des Schriftführers.

[39] Erste Satzung der VEF von 1926, Abschnitt I. Mitgliedschaft.

3.4 Die Rolle Theophil Manns

Theophil Mann war in der Bildung der VEF von Anfang an zielstrebig engagiert. Er hatte mit seinem Brief an die methodistischen Konferenzen den Stein ins Rollen gebracht. In den Sitzungen des Vorbereitungsausschusses[40] schrieb er das Protokoll. Er war auch der erste Schriftführer der VEF, der seit 1926 neben dem baptistischen Vorsitzenden Albert Hoefs (1866–1946) und dessen Stellvertreter Johannes van den Kerkhoff (1876–1945) wie ein Sekretär wirkte. Durch sein ökumenisches Engagement in der *Deutschen Christlichen Studentenvereinigung* und im *Christlichen Studentenweltbund*, im *Arbeitsausschuss des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen* und in der *freikirchlichen Mutterhausdiakonie* hatte er viele Kontakte. Im *Kirchenbundesamt* ging er aus und ein. Er verfolgte das Ziel, die VEF als erste ökumenische Gemeinschaft neben dem *Deutschen Evangelischen Kirchenbund* als selbständigen ökumenischen Partner national und international zu platzieren.

4. Uneins in Fragen der Einheitsbewegung – erste Krise in der VEF 1929/30

Theophil Mann hatte immer ökumenische Interessen in der VEF vertreten. Er hatte es eingeleitet, dass die freikirchliche Gemeinschaft neben dem *Deutschen Evangelischen Kirchenbund* zum Träger des ökumenischen Gedankens in Deutschland wurde. Nicht die einzelnen Freikirchen, sondern die VEF trat als ökumenischer Partner auf.

4.1 Der Stein des Anstoßes: Mitgliedschaft im Fortsetzungsausschuss

Seit seiner Teilnahme an der Stockholmer Weltkonferenz war Theophil Mann ständig dafür eingetreten, dass die deutschen Zweige der Freikirchen einen Sitz im sog. *Fortsetzungsausschuss*, der die begonnene Arbeit weiterführte, bekommen sollten. Darin hatte er jahrelang keinen Erfolg.

Im September 1929 trat eine Wende ein. Der *internationale Fortsetzungsausschuss* hatte seine Tagung in Eisenach. Dessen Sekretär, der amerikanische Prebyterianer A. Henry Atkinson (1877–1960), den Theophil Mann schon seit Jahren kannte,[41] lud ihn zur Teilnahme ein. Für Mann war es je-

---

[40] In den Vorbereitungsausschuss, der die Satzung ausarbeitete und den Einladebrief zur konstituierenden Zusammenkunft, nach dem die entsendenden Kirchen und Bünde im Blick auf die vorzunehmenden Delegierungen bereits handeln sollten, waren gewählt: Bischöfliche Methodistenkirche: Theophil Mann und Bernhard Keip (Stellv. F. H. Otto Melle), Bund der deutschen Baptisten: Dreßler und Reimer (Stellv.: Friedrich Füllbrandt –1884–1934), Evang. Gemeinschaft: Reinhold Kücklich d. Ä. und Otto Ortmann (Stellv.: Wilhelm Quack), Bund Freier ev. Gemeinden: Ostermoor und van den Kerkhoff (Stellv.: Konrad Bussemer- 1874–1944).

[41] In einer schwierigen Phase des Deutschen Arbeitsausschusses des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen verhandelte Mann am Rande der Stockholmer Konferenz mit Atkinson, um eine Lösung zu finden. (Brief Th. Mann an seine Frau vom 25.8.1925 aus Stockholm. in: ZAEmK Reutlingen Bestand Briefe Th.Mann.)

doch nicht möglich, nach Eisenach zu reisen. Es ist nicht bekannt, was er an Atkinson geschrieben hat. Leitete der Amerikaner die Wende ein? Immerhin hat der Deutsche Ev. Kirchenausschuss (DEKA) noch im Herbst 1929 der VEF wenigstens den Platz eines offiziellen Stellvertreters zugesprochen. Damit war der Konflikt innerhalb der VEF ausgelöst.

Die Mitarbeit in einem Gremium des entstehenden Ökumenischen Rates ging den Vertretern der *Freien evangelischen Gemeinden* zu weit. Das Protokoll des VEF-GA vom 21. Februar 1930 hält fest:

> „Es wurden Bedenken geäußert, ob die Freikirchen in dieser Bewegung einen Platz hätten, da sie in derselben doch mit vielen liberalen Theologen zusammenarbeiten müssten. Von seiten der Freien evangelischen Gemeinden wurde klar zum Ausdruck gebracht, daß dieselben ‚Stockholm' ablehnen. Bei den baptistischen Brüdern herrscht Zurückhaltung, während bei der Evangelischen Gemeinschaft und den Methodisten der Wille zur Mitarbeit besteht."

So protokollierte es der baptistische Schriftführer Albert Hoefs (1866–1946).[42] Trotz aller Zurückhaltung wurde Theophil Mann „für den ‚ökumenischen Rat' gewählt", allerdings vom Geschäftsführenden Ausschuss unter dem Vorbehalt der späteren Zustimmung des *Hauptausschusses*.[43]

Zur Herbstsitzung des Hauptausschusses war Theophil Mann nicht erschienen. Offensichtlich wollte er einer offenen Diskussion über den zukünftigen ökumenischen Weg der VEF nicht im Wege stehen. Seinen Bericht als Vorsitzender legte er schriftlich vor. Darin schilderte er nochmals zusammenfassend den Weg vom 1916 gebildeten *Hauptausschuss* zur Organisation der VEF über Kopenhagen 1922 und Stockholm 1925. Er betont „das nötige Gewicht", das der engere Zusammenschluss in der VEF nun gegenüber dem DEKA habe. Er bot diesen historischen Rückblick, „um zu zeigen, welche Rolle der Gedanke unsrer Vertretung in ökumenischen Bewegungen einerseits und der Gedanke einer starken freikirchlichen Stellung gegenüber dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund andrerseits unsern Zusammenschluß zur VEF bestimmt hat." Auf diesem Hintergrund bat er die Vollversammlung der VEF, dafür einzutreten, „daß wir auch weiterhin geschlossen und aufrecht in den ökumenischen Bewegungen von Stockholm und Lausanne mitarbeiten und ebenso aufrecht mit dem Deutschen Evangelischen Kirchenbund und anderen evangelischen Gruppen und Organisationen in Fühlung und guten Beziehungen bleiben."[44] In dem Zusammenhang bat er auch darum, den jährlichen Beitrag für die Arbeit des Oekumenischen Rates (Stockholm) weiter zu bezahlen. Seit 1926/27 war der Jahresbeitrag von 137,27 auf 330,00 Mark für 1930/31 gestiegen. Alle vier VEF-Kirchen hatten bisher ihren Anteil daran bestritten.

---

42 Bericht über die Sitzung des GA-VEF am 21.02.1930 in Frankfurt/Main, 5.

43 Anwesend waren in der Sitzung vom BFeG Johannes van den Kerkhoff und Konrad Bussemer als Delegierte und Eduard Wächter als Gast; vom Bund der Baptisten: Albert Hoefs und Paul Schmidt.

44 Verh. der 3. Hauptausschuß-Sitzung der VEF am 05.11.1930 in Pforzheim, 8.

In der Versammlung des *Hauptausschusses* löste die Besetzung der Stellvertreterstelle im Stockholmer Fortsetzungsausschuss „erneut eine größere Debatte aus". Das Protokoll vermerkt:

> „Während die Brüder Baptisten ihre bisher bekundete Zurückhaltung aufgaben, weisen die Vertreter der Freien evangelischen Gemeinden erneut mit großem Ernst auf die ihnen fast untragbar erscheinende Tatsache hin, daß die Beschickung des Oekumenischen Rats mit einem Vertreter der Vereinigung ein Zusammengehen mit der liberalen Theologie bedeute. Sie sprechen aus, daß sie aus den gleichen und anderen Gründen eine offizielle Teilnahme der Vereinigung an der vom Deutschen Evangelischen Kirchenbund veranstalteten Augustana-Feier in Augsburg und an dem Kirchentag sehr ungern gesehen hätten."[45]

Die FeG-Stellungnahme war durch ihren gastweise anwesenden Prediger Eduard Wächter (1865–1947) eingebracht worden. Er selber fühlte sich von seinen anwesenden FeG-Brüdern im Stich gelassen. Später schrieb er an Walter Hermes[46] (1877–1935): „Unsere Brüder v. d. Kerkhoff und Krull verhielten sich bei der Diskussion so, daß bei mir und wohl auch bei den anderen Anwesenden durchaus der Eindruck entstand, als ob sie meine ablehnende Stellungnahme nicht teilten." Später hätten sie ihr Einverständnis mit Wächter jedoch ausgesprochen.[47] Die FeG-Delegierten milderten ihre Position ausdrücklich ab und stellten fest, dass sie „aus diesem Anlaß das brüderliche Verhältnis zu den übrigen in der Vereinigung zusammengeschlossenen Freikirchen nicht gefährdet sehen möchten". Aber sie baten darum, „auf ihre gewissensmäßige Einstellung Rücksicht nehmen zu wollen".[48]

Nach der Aussprache wurde beschlossen, „den angebotenen Stellvertretersitz im Oekumenischen Rat durch Br. Theophil Mann zu besetzen". Jedoch soll nach Ablauf der ersten Mitarbeiterperiode „die Frage der Beschickung erneut zu prüfen" sein. Die Stellung zu *Faith and Order*[49] sei damit

---

[45] Ebd., 9; Th. Mann war in Augsburg zum Augustana-Jubiläum und er hatte den Kirchentag des DEKB besucht. An der Mitarbeit der Revision der Lutherbibel gab es keine Einwände!

[46] Zu Walter Hermes: *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft Bd. 2, Witten 2010, 303–313.

[47] Brief (Abschrift) Eduard Wächter an Walter Hermes, Frankfurt/M. 01.02.1932.

[48] Verh. der 3. Hauptausschuß-Sitzung der VEF am 05.11.1930 in Pforzheim, 9.

[49] Die Lausanner *Faith and Order* Konferenz von 1927 wurde durch drei Delegierte der Predigerseminare der Baptisten (Carl Neuschäfer), der Evangelischen Gemeinschaft (Johannes Schempp d. J.) und der Methodistenkirche (J. W. Ernst Sommer) offiziell beschickt. Auch hier nahm kein Dozent der Freien evangelischen Gemeinden am theologischen Gespräch teil. Es waren aber gekommen: Theophil Mann, Bischof Paul Jensen (Brüder-Unität) und Benjamin Unruh (Mennoniten) und der methodistische Berichterstatter Heinrich Holzschuher. Während die Entsendung nach Stockholm 1925 durch den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss (DEKA) erfolgte, hatte er für Lausanne 1927 kein Mandat, weil es sich mit „Glaube und Kirchenverfassung" um stärker theologische Fragestellung handelte, die sich die einzelnen Landeskirchen zu entscheiden grundsätzlich vorbehalten hatten. Daher konnten auch die Freikirchen unabhängig vom DEKA ihre Delegierten entsenden.

noch nicht festgelegt. Es wurden neue Modalitäten für die Finanzumlage beschlossen, die jedoch immer noch alle vier Kirchen einbezog.[50]

4.2 Wieder Johannes van den Kerkhoff

Innerhalb der Bundesleitung der *Freien evangelischen Gemeinden* gab es Debatten um die Formulierung, die ihre Mitglieder in öffentlichen Formularen verwenden sollten. Eine junge Frau war in ihrer Bemühung um einen Ausbildungsplatz diskriminiert worden, weil sie einer Freien evangelischen Gemeinde angehörte. Innerhalb ihres Bundes führte dies zu einer langen Auseinandersetzung. Der Rechtsausschuss suchte nach einer Formel, welche Glieder der FeG ihrem Selbstverständnis entsprechend verwenden sollten. Nicht-Landeskirchler wurden damals bezeichnet als „christlich-dissident", „konfessionslos", „freireligiös", „freikirchlich". Es wurde die Frage aufgeworfen, ob sie nicht einfach „evangelisch" schreiben sollten? Einig war man sich, dass noch nicht in eine Gemeinde aufgenommene Kinder von Eltern aus einer FeG-Gemeinde bei Befragungen diese Spalte einfach offen ließen. Für die Gemeindeglieder schlug der Vorsitzende des FeG-Rechtsausschusses van den Kerkhoff kurzerhand vor, „evangelisch" einzusetzen. Dies entspreche dem Eigennamen und auch der theologischen Verortung. Er betonte schon damals, „dass die Landeskirche nicht allein den Anspruch auf die Bezeichnung ‚evangelisch' erheben könne."[51] Kerkhoff konnte sich nicht durchsetzen. Am Ende setzte sich der Vorschlag von Rudersdorf durch, ausschließlich „Freie evangelische Gemeinde" einzutragen.

Damit war aber das Problem nicht gelöst. Es hat den Anschein, als habe sich die Meinungsverschiedenheit nach manchen früheren Differenzen zu einem zwischenmenschlichen Problem hochgeschaukelt, das schließlich dazu führte, den FeG-Rechtsausschuss, in dem van den Kerkhoff der Vorsitzende und Ruderdorf der Schriftführer war, aufzulösen.

Das hatte wiederum Konsequenzen für van den Kerkhoffs Mitarbeit in der VEF, wo er zu dieser Zeit den Stellvertretenden Vorsitz inne hatte, Vorsitzender des Schulausschusses war und weiter im VEF-Rechtsausschuss als Schriftführer wirkte, ganz abgesehen von seinen zahlreichen Verhandlungen in kirchlichen Ämtern und bei staatlichen Behörden. Weil durch die in-

---

[50] Es ist nicht ausgeschlossen, dass der längere Zeit innerhalb des BFeG aktive Gustav F. Nagel, der inzwischen für die Evangelische Allianz einflussreich tätig war, mit seiner kritischen Haltung gegenüber dem Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, sowie der Stockholmer und der Lausanner Bewegung die traditionelle Skepsis in den Gemeinden und in der Bundesleitung verstärkt hatte, die ohnehin von Anfang an stark mit der Ev. Allianz verbunden war. Nagels Buch mit dem Titel „Eine heilige christliche Kirche war gerade im Entstehen. (*G. F. Nagel*, Eine heilige christliche Kirche, Blankenburg 1931. Im Auftrag des deutschen Zweiges der Evangelischen Allianz herausgegeben.) Nagel hatte sich 1929/1930 auch an die VEF gewandt mit der Bitte, „die Freikirchen möchten den Grundsätzen der Ev. Allianz nicht nur zustimmen, sondern dies auch ausdrücklich erklären." Diese Bitte verlief aber im Sande.

[51] Bericht über die Kommissionssitzung vom 25. Januar 1931 (10 Seiten). VEF-Archiv im Oncken Archiv Elstal (VEF-OAE).

ternen FeG-Aufgaben van den Kerkhoff einen Platz in deren leitenden Bundesausschuss hatte, den er nach der Auflösung des Rechtsausschusses nicht mehr in Anspruch nehmen konnte, sah er sich veranlasst, auch die Mitarbeit in der VEF aufzugeben. Nachdem er das dem Vorsitzenden Theophil Mann mitgeteilt hatte, bezog der VEF-Vorstand Stellung. Der wollte nicht auf dessen Mitarbeit verzichten und vertrat die Ansicht, als gewählter 2. Vorsitzender solle er sein Amt bis zur nächsten ordentlichen Wahl beibehalten. Damit war ein neues Problem zwischen VEF und FeG entstanden.

4.3 Das ökumenische Problem bleibt ungelöst

Eine neue Debatte wurde im Januar 1932 durch die Bitte von Theophil Mann eröffnet, die Überweisung des „Beitrag[s] für den Ökumenischen Rat für praktisches Christentum und das Internationale Institut in Genf [...] nach dem Pforzheimer Beschluß" vorzunehmen.[52] Die damit ausgelöste Rechtsfrage lautet: Steht, wer zur VEF gehört, damit gleichzeitig in einer rechtlichen Verbindung zu anderen ökumenischen Organisationen?

Innerhalb der FeG führte das zu einer Diskussion über ihre Mitgliedschaft in der VEF. Am 22. Februar 1932 bemerkte Jakob Millard[53] (1860–1938) in einem Brief an Walter Hermes: „Du weißt ja, daß ich in der letzten Arbeitsausschuss-Sitzung gegen einen etwaigen Austritt protestiert habe." Aber er führte dann weiter aus: „Ich halte es gar nicht für unwahrscheinlich, daß es einmal über kurz oder lang zu einem Austritt kommen mag." Jetzt müsse es zunächst die Sorge der Verantwortlichen sein, „daß Br. v. d. K.[erkhoff] seinen Einfluß dort nicht mehr im Namen unseres Bundes geltend machen kann und daß andere wirklich geeignete Brüder uns dort vertreten und den verderblichen Strömungen dort entgegenwirken." Millard bemerkte noch, er habe es versäumt, im Arbeitsausschuss des BFeG festzustellen, daß dieser in einer so weitreichenden Sache nicht berechtigt sei, einen Beschluss zu fassen. Das sei Sache des Bundesausschusses.[54]

Bis Ende Februar 1932 hatte der Arbeitsausschuss des BFeG[55] seine Meinungsbildung zu den aufgeworfenen Fragen abgeschlossen. Für die FeG-Leitung war klar, dass für Johannes van den Kerkhof mit dem Ausscheiden aus den Aufgaben innerhalb seiner Kirche auch „seine Vertretung in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen aufgehört hat". Der Auffassung des VEF-Vorstands, dass er bis zur Neuwahl in seiner Mitarbeit verbleiben soll, „vermögen wir uns nicht anzuschließen", teilte Walter Hermes dem Geschäftsführenden VEF-Ausschuss über Theophil Mann mit. Weiter schrieb er:

---

[52] Schreiben Th. Mann an die Mitglieder des GA-VEF vom 20. Januar 1932 (VEF-OAE).

[53] Zu Jakob Millard: *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft Bd. 2, Witten 2010, 115–143.

[54] Schreiben (Abschrift) Millard an Walter Hermes, W.-Vohwinckel 22.02.1932 (VEF-OAE).

[55] Ihm Gehörten an: Bolten (Vorsitzender der Bundesleitung), Jakob Millard, Sprenger, Pickhardt, Bender, Wilhelm Wöhrle und Jakob Lenhardt – Außerdem hatte Eduard Wächter seine Meinung beigetragen.

„Wir können Sie dann weiter nicht im Unklaren darüber lassen, dass uns durch unsere Mitgliedschaft bei Ihnen [war man schon so weit von der gleichberechtigten Mitgliedschaft entfernt, dass eine solche sprachliche Distanzierung stattfand?] nicht auch die Mitgliedschaft bei andern Organisationen gegeben erscheint, wie Sie solches in Ihrem Briefe bezw. der Einladung voraussetzen bezl. der Zugehörigkeit im *Fortsetzungsausschuss* der *Stockholmer Weltkirchenkonferenz*, dem *Oekumenischen Rat für praktisches Christentum* und dem *Internationalen Institut in Genf*. Wir sind nur bei Ihnen Mitglied, liebe Brüder, und sind es bisher auch trotz zeitweise laut gewordenen Bedenken immer noch geblieben."[56]

Es geht den Verantwortlichen in der FeG um das „kleine Häuflein", das „klar und deutlich festhält an der Scheidung von der Welt in jeder Art und Gestalt". Eine Verbindung, die über die als Basis angesehenen neun Lehrpunkte der *Evangelischen Allianz* hinausgeht, „wie das hier der Fall ist, ist für uns nicht tragbar und wir sind völlig sicher, dass wir bei anderer Stellungnahme unsere verbundenen Gemeinden nicht hinter uns haben." Den Schluss des Briefes bildete schließlich eine wohlverpackte Mahnung. Durch das Ausscheiden oder wenigstens den Mandatsentzug Johannes van den Kerkhoffs und den Tod des anderen VEF-GA-Mitglieds Engelhard Ostermoor[57] (1865–1931) sind „wir im Geschäftsführenden Ausschuss nun nicht mehr vertreten, [darum] sei bemerkt, dass wir Wert auf die Klärung der obigen grundsätzlichen Frage legen, ehe wir neue Brüder als unsere Vertreter bestimmen können."[58]

Der Brief lag der Sitzung des GA-VEF am 18. März 1932 vor. Inzwischen war die Gesprächslage so ernst geworden, dass der GA den nicht anwesenden Theophil Mann bat, vor der im Herbst stattfindenden Hauptausschuss-Sitzung mit der Bundesleitung der FeG „eine Klärung der Frage durch mündliche Verhandlungen anzustreben."[59] Das Protokoll gibt keine weiteren Hinweise. Die Sache war zu brisant.

4.4 Auch Baptisten versagen Zustimmung zu „Stockholm"

In der Sitzung vom 18. März 1932 gab es eine weitere Überraschung. Es heißt lapidar: „Der *Bund der Baptistengemeinden* gibt bekannt, daß er seine Zustimmung zur Vertretung der Freikirchen im ökumenischen Rat (Stockholmer Fortsetzungsausschuß) nicht mehr aufrecht erhalten könne, also an der Vertretung nicht mehr beteiligt sein möchte."[60]

Nach einer Aussprache wurde entschieden, dass Theophil Mann anlässlich der nächsten Hauptausschusssitzung darlegen solle, „welche Bedeu-

---

[56] Schreiben W. Hermes (Bundespfleger und Schriftführer der Bundesleitung) an den GA-VEF Th. Mann, ohne Datum [14. März 1932] (VEF-OAE).
[57] Zu Engelhard Ostermoor: *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft Bd. 2, Witten 2010, 169–179.
[58] Schreiben W. Hermes an den GA-VEF Th. Mann, ohne Datum [14. März 1932] (VEF-OAE).
[59] Prot. GA-VEF vom 18.03.1932, 2 (Elberfeld).
[60] Ebd., 3.

tung eine Vertretung der Evangelischen Freikirchen im ökumenischen Rat jetzt noch hat."[61] Diese Sitzung war für den November in Dresden geplant.

Wenige Tage nach der Sitzung schrieb Mann an Walter Hermes.[62] Zur Klärung der Mitarbeit van den Kerkhoffs teilte er mit: „Sein Recht [zur Mitarbeit in der VEF] erlischt, wenn Ihr Bund ihn aus dem Hauptausschuß, bezw. aus dem Geschäftsführenden Ausschuß zurückzieht." Damit war der Ball der Bundesleitung zugespielt. Den Anlass für das gewünschte Ausscheiden hatten – wie gezeigt – interne FeG-Fragen gegeben. Anfang Mai teilte W. Hermes mit, dass die Freien evangelischen Gemeinden „mit dem Verbleib unseres Vertreters dort einverstanden sind, bis seine Amtstätigkeit mit der nächsten Tagung des Hauptausschusses [...] zu Ende geht, womit sich diese Angelegenheit von selbst erledigt".[63]

Zur Frage der ökumenischen Beteiligung verwies Mann auf den Bericht der letzten Hauptausschuss-Sitzung der VEF, wo die entsprechenden Beschlüsse mitgeteilt sind. Dieser Beschluss gelte ebenfalls bis zur nächsten Tagung des *Hauptausschusses*. In einem Begleitbrief an Peter Bolten teilte Mann mit, dass er um die ökumenischen Sorgen der FeG wisse. Er ergänzte die Information durch einen Hinweis auf die neuen Bedenken der Baptisten und verwies auf die Besprechung in der nächsten gemeinsamen Tagung aller Delegierten im November in Dresden.

Wahrscheinlich war das Hauptanliegen dieses Briefes die Einladung, bei einem gelegentlichen Besuch in Frankfurt zusammen mit F. H. Otto Melle und ihm ein Gespräch zu führen.[64] Unabhängig von diesem Schreiben hatte Mann über den Frankfurter FeG-Prediger Eduard Wächter[65] (1865–1947) die Information weitergegeben, dass eine Überprüfung über die weitere Mitwirkung der VEF in der Ökumene durchaus möglich sei.

Inzwischen hatte auch das Gespräch zwischen Peter Bolten und Eduard Wächter auf der einen Seite und Th. Mann mit F. H. Otto Melle auf der anderen Seite stattgefunden. Im Rahmen der Vorbereitung der Sitzung des VEF-Hauptausschusses, der zum 2./3. November nach Dresden einberufen wurde, bemerkte Hermes in einem Schreiben an Peter Bolten, „daß unter alles Gewesene durch Eure Aussprache mit Br. Mann und Melle, sowie durch den bisherigen Schriftwechsel ein Strich gezogen sei, von dem ich hoffen möchte, daß er mich in Dresden unter demselben bei der neuen Sachlage sein lässt".[66] Ganz sicher war sich Hermes allerdings nicht. Egal, es wurden als neue Mitglieder des BFeG im Hauptausschuß vorgeschlagen

---

61 Ebd.

62 Th. Mann als Schriftführer der VEF an W. Hermes als Bundespfleger (Geschäftsführer) der Bundesleitung des BFeG Frankfurt/M. vom 21. März 1932 (VEF-OAE).

63 W. Hermes an Th. Mann, vom 4. Mai 1932 (VEF-OAE).

64 Th. Mann als Schriftführer der VEF an Kaufmann Peter Bolten (Bundesleitungs-Vorsitzender) Frankfurt/M. vom 21. März 1932 (VEF-OAE).

65 Zu Eduard Wächter: *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft Bd. 2, Witten 2010, 181–198.

66 Brief W. Hermes an P. Bolten vom 10.11.1932, Unterstreichung übernommen.

Walter Hermes, Eduard Wächter und Karl Krull. Alle waren VEF-Neulinge. Aus diesem Grunde bat Walter Hermes darum, bei der turnusmäßig für die FeG fälligen Vorsitzwahl an ihrer Stelle auf einen Baptisten auszuweichen. Gleichzeitig teilte Hermes dem VEF-Schriftführer Mann mit, dass von den drei Genannten wohl nur er selber in der Lage sei, nach Dresden zu kommen. Für die anderen beiden sollten die in Sachsen tätigen Brüder Heise und Bamberger d. J. gastweise teilnehmen. Später konnte er den erfahrenen Eduard Wächter doch noch für eine Reise nach Dresden gewinnen.

5. Die 4. Hauptausschuss-Sitzung in Dresden 1932

Was ist nun in Dresden passiert? Walter Hermes sandte am 10. November 1932 an Peter Bolten, den Vorsitzenden seiner Bundesleitung, einen Bericht über seine Eindrücke. Der Brief ergänzt das gedruckte Protokoll in einigen Einzelheiten. Es ist auffallend, dass in dem Brief keine Mitteilungen über die weitere Positionierung der VEF zur Ökumene gemacht werden. Das Protokoll selber geht darauf ziemlich ausführlich ein, allerdings in einer nicht zu erwartenden Weise.

Zunächst lag dem Hauptausschuss ein „Antrag des Bundes Freier evangelischen Gemeinden" vor, dessen genauer Text nicht übermittelt ist. Man muss vorab feststellen, dass – soweit ich es übersehe – zum ersten Mal eine Mitgliedskirche formal einen Antrag stellte. Über dessen Inhalt heißt es im Protokoll:

> „Der Hauptausschuß möge die Verbindung der Vereinigung mit dem ‚Ökumenischen Rat für praktisches Christentum' (wie sie durch Entsendung eines stellvertretenden Ratsmitgliedes seitens der Vereinigung zum Ausdruck kommt) in Wiedererwägung ziehen. Es gehe gegen die Gewissensüberzeugung der Brüder, hier weiter mitzuarbeiten, weil in den hier verbundenen Kirchen auch Männer stehen, die nicht an Jesus Christus, den ewigen Sohn Gottes, glauben."[67]

Das Bestreben, eine Absage an die ökumenischen Verbindungen herbeizuführen, war schon vorher klar. Die Argumente dazu zeigen eine pauschalisierende Außenwahrnahme, die das eigene Selbstverständnisses widerspiegelt.

Im Hauptausschuss hielt Theophil Mann den von ihm erbetenen Vortrag über „Werden und Arbeit der sogenannten ökumenischen Bewegung, insonderheit über die Fortsetzungsarbeit der Weltkonferenz von Stockholm".[68] Der freikirchliche *Hauptausschuss* war 1925 mit zwei Delegierten und zwei Stellvertretern in Stockholm anwesend.

---

[67] Prot. 4. Hauptausschusssitzung der VEF am 03.11.1932 in Dresden, 11.

[68] Ebd. Durch den Hauptausschuss waren zunächst nominiert: F. W. Simoleit / Baptist (1873–1961), Colestin. Schuler / Ev. Gemeinschaft (1875–1940), B. Keip / Methodist und J. v. d. Kerkhoff / Freie ev. Gemeinde. Teilgenommen haben: Methodisten: Bischof John L. Nuelsen, Bernhard Keip, Th. Mann, Heinrich Holzschuher (als akkreditierter Journalist); Ev. Gemeinschaft: Reinhold Kücklich d. Ä., Colestin Schuler.

Aus dem vor der Tagung stattgefundenen Frankfurter Versöhnungsgespräch zwischen Vertretern der FeG und der Methodisten musste Theophil Mann die auch im Antrag erwähnten Vorbehalte Wächters kennen. So wird verständlich, wenn das Protokoll festhielt: In seinem Vortrag wies Mann darauf hin, „daß diese Bewegung aus dem Glauben an Jesus Christus und aus dem Gehorsam gegen sein Wort entstanden sei, und daß die tätig Mitarbeitenden als gläubige Männer und Frauen angesehen werden dürfen, wenngleich die hinter ihnen stehenden Kirchen als Volkskirchen nicht die gleiche Zucht wie die Freikirchen üben können".[69] Diese Überzeugung noch einmal ausdrücklich zu formulieren war notwendig, weil – wie aus dem Bericht von Hermes an Bolten hervorgeht – Hermes die Darlegung der FeG-Position Wächter überlassen hatte, um „klar auf den Bauplan hinzuweisen, der uns von den Brüdern der Landeskirche unterscheidet". In Dresden sei es in der Debatte über Stockholm „zu einem Zusammenstoß" zwischen Wächter und dem Methodisten Bernhard Keip gekommen. Nach dem Protokoll muss die problematisierende Debatte allerdings stärker durch Delegierte von den Baptisten geführt worden sein. Es wird schließlich zur Entscheidung in dieser Sache vermerkt:

> „Trotz auch sonst geäußerter Bedenken, besonders von Seiten der Baptisten[70] wird beschlossen, auch weiterhin in Verbindung mit der Arbeit des Ökumenischen Rats zu bleiben. Nur die Brüder von den Freien Gemeinden sehen sich genötigt, bei ihrer ablehnenden Haltung zu beharren, die von Br. Wächter eingehend begründet wird. Dozent Br. Theophil Mann wird gebeten, dieser Bewegung im Auftrag unserer Vereinigung weiterhin seine Aufmerksamkeit zu schenken."

Diese weiche Formulierungen konnten scheinbar alle Delegierten mittragen. Sie sagt nichts über die formale Verbindung der VEF mit den Gremien der Ökumene und über eine offizielle Vertretung aus.

Das vorliegende Problem, inwieweit die Freikirchen gemeinsam Verbindungen zu anderen Organisationen eingehen und dort auch eine Art Mitgliedschaft erwerben, wie sie durch die finanziellen Beiträge den Anschein erwecken, wurde nicht gelöst. Auch die personale Vertretung in anderen Organisationen, selbst die Frage der Repräsentation, wie anlässlich der Augustana-Feier und des Nürnberger Kirchentags des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, blieben offen. Die in der VEF gefundene gemeinsame Interessenvertretung hatte sich einen eigenen Spielraum geschaffen. Deren Vertreter agierten auch ohne formale Rückbindung an die Entscheidungsgremien der Mitgliedskirchen. Die Verbindung zwischen VEF und Ökumenischen Gremien war offensichtlich aus der Perspektive der Ökumene durch die VEF gegeben, aber sie bestand in der Praxis der VEF lediglich auf einer personalen Ebene. Wie die delegierten Personen die Anliegen, Entwick-

---

69 Prot. 4. Hauptausschusssitzung der VEF am 03.11.1932 in Dresden, 11. Daraus auch die folgenden Zitate.

70 Delegierte waren: M. Knappe, O. Nehring, F. R. Mascher, W. Priebe, P. Schmidt, C. A. Flügge und Fr. Sontheimer.

lungen und Entscheidungen des Hauptausschusses in die jeweils eigenen Kirchen und Bünde einspeisten, war nicht gemeinsam geklärt. Scheinbar auch nicht in den entsendenden Kirchen! Die nach 1933 entstandenen Probleme, besonders die Entsendung nach Oxford 1937, können jetzt nicht mehr geschildert werden. Sie liegen außerhalb des gestellten Themas.

6. 1932 – Jahr der Wechsel

Trotz aller Defizite ist die Arbeit der VEF in der Zeit der Weimarer Republik eine Erfolgsgeschichte. Das Zusammenfinden gab den Freikirchen in der Durchsetzung ihrer Interessen ein bis dahin nicht gekanntes Gewicht. Sie waren im Staat und für den *Deutschen Evangelischen Kirchenbund* als gemeinsames Gegenüber stärker und fanden mit ihren Anliegen zunehmend Beachtung.

Im staatlichen Bereich waren die Kirchenartikel in der Weimarer Verfassung für die Freikirchen und alle Nicht-Landeskirchen eine Grundlage für die zukünftige Gestaltung der Rechtsstellung, die sie erstmals im religionsneutralen Staat als „Religionsgesellschaften" neben den früheren Staatskirchen anerkannte. Allerdings war dieses nur die Grundlage für eine weitere Entwicklung, die damit nicht automatisch voranschritt. Jeder Schritt zur Anerkennung, zur Steuerleichterung, zur rechtlichen Gleichstellung musste in ermüdenden Einzelschritten nach und nach erkämpft und durchgesetzt werden.

6.1 Abschied van den Kerkhoffs

Hier nahm der Fabrikant Johannes van den Kerkhoff aus Velbert als erfahrener Lobbyist der Metallindustrie und von 1920 bis 1924 Reichstagsabgeordneter der Deutschen Nationalen Volkspartei (DNVP) für die Freikirchen eine unschätzbare Aufgabe wahr. Er brachte als eigenständiger Unternehmer viele Voraussetzungen für eine engagierte Wirksamkeit mit, in welcher er durch den kirchenjuristisch erfahrenen Methodisten Bernhard Keip unterstützt wurde. Dagegen verlor er in seinem eigenen Bund zunehmend die Basis, weil er den innerhalb seiner Freikirche gesetzten Denkrahmen überschritt[71], obwohl er in schulpolitischen Fragen nahe bei den Interessen der *Freien evangelischen Gemeinden* war. Seine Vorstellungen über die Erlangung der Körperschaftsrechte für die Gemeinden der FeG waren schwankend. Es schien ein Spagat zu sein, einerseits die Autonomie der Ortsgemeinde zu betonen und andererseits für den Bund ein alle Gemeinden betreffendes staatlich verliehenes Recht in Anspruch zu nehmen. Der in der Rechtssprechung benutzte Vorwurf der „hinkenden Trennung" beeindruckte andere FeG-Vertreter mehr als ihn. Er schrieb einen längeren Artikel über

[71] Es kann nicht ganz ausgeschlossen werden, dass auch Probleme, die sich 1923/24 in seinem Velberter Unternehmen ergaben, hier Einfluss hatten. Vgl. Velberter Zeitung vom 29. Januar 1924.

„Die Evangelischen Freikirchen in Deutschland und die Körperschaftsrechte", der in verschiedenen freikirchlichen Zeitschriften gedruckt wurde.[72] Es klingt verbittert gegenüber seiner eigenen Bundeszeitschrift *Der Gärtner*, wenn er in seinem Artikel die Nebenbemerkung machte: „Eine freie kirchliche Wochenschrift hat diese Ausführungen zum Anlass genommen, um die Freikirchen, die die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts für sich in Anspruch genommen haben, des religiösen Großmachtdünkels zu bezichtigen."[73] Van den Kerkhoff hielt als 2. Vorsitzender der VEF diese Bewertung für „unbrüderlich" und „völlig ungerechtfertigt".

Seine Bemühung um die Ausgestaltung des Grundrechts in den verschiedensten Feldern der Freikirche-Staat-Beziehungen kamen 1932 zum Abschluss. Anlässlich der Dresdner Sitzung Anfang November 1932, zu der van den Kerkhoff nur seine schriftlichen Berichte für den *Schulausschuss* und den Rechtsausschuss eingesandt hatte, ohne selber teilzunehmen, dankte ihm der Vorsitzende Otto Ortmann in seinem Gesamtbericht. Darin heißt es im Zusammenhang mit dem Ausscheiden van den Kerkhoffs: „Gerne nehmen wir hier aber Anlaß, ihm unseren herzlichsten Dank für seine treue, hingebende und fördernde Mitarbeit auszusprechen." Nach der Berichterstattung über seine Ausschussarbeit wurde ein weiterer Dank ausgesprochen mit der ergänzenden Bitte, er möge der VEF weiterhin mit Rat und Tat dienen.[74]

Im Protokoll wird nicht erwähnt, dass van den Kerkhoff auch einen Brief nach Dresden schickte. Hermes berichtet darüber an Bolten: „Schwierig wurde die Lage bei der Verlesung des Scheidebriefes unseres früheren Vorsitzenden des R.[echts]-A.[usschusses], der sehr geschickt abgefasst war." Hermes bemerkte weiter, dass der Methodist Heinrich Holzschuher (1881–1954), der selber von sich gesagte habe, er sei ja oft anderer Meinung gewesen als van den Kerkhoff, einen Antrag einbrachte, dem nun Ausscheidenden „den Dank für seine viele fleißige und hingebende Arbeit abzustatten und den Versuch zu machen, sich seine Weiterarbeit in irgendeiner Weise zu sichern". Der Baptist Nehrung habe ihn sogar zum Ehrenmitglied machen wollen. Für die Delegierten der FeG berichtete Hermes an Bolten: „Wir haben uns hierbei jeglicher Kundgebung enthalten und nur dem Antrag auf Abstattung eines Dankes zugestimmt."[75]

6.2 Rücknahme von Theophil Mann

Die starke Rolle, die Theophil Mann von Anfang an in der VEF gespielt hat, kam ebenfalls zum Abschluss. Mit 60 Jahren hatte er noch nicht die Grenze für den Ruhestand erreicht, aber angesichts seiner in der VEF umstrittenen ökumenischen Aktivitäten schien es weise zu sein, sich zurückzuziehen. Vielleicht war der Quasi-Rücktritt auch eine Folge des vertraulichen Ge-

---

72 Der Evangelist 1932.
73 Ebd.
74 Prot. 4. Hauptausschuss-Sitzung der VEF am 3. 11.1932 in Dresden, 7 und 11.
75 Brief W. Hermes an P. Bolten vom 10.11.1932.

sprächs zwischen den FeG-Vertretern und den beiden Methodisten in Frankfurt.

War Kerkhoff der Motor für die Gespräche mit staatlichen Behörden und Politikern, so war das Tätigkeitsfeld Manns die Ebene des Kontakts zu den Kirchen, insbesondere zum *Kirchenbundesamt* in der Berliner Jebensstraße. Die Aktivitäten begannen im Zusammenhang der erfolgreichen Bemühung um eine angemessene Beteiligung der VEF in der Delegation nach Stockholm, sie setzten sich fort mit der offiziellen Mitteilung an den *Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss* (DEKA) über die Bildung der VEF und konkretisierten sich in vielen Verhandlungen. Es war gelungen, den *Deutschen Evangelischen Kirchenbund* in zwei Fragestellungen in eine folgenreiche Bewegung zu bringen. Nach dem jahrzehntelangen Ignorieren der Freikirchen kam es zunächst zu einer ausführlichen internen DEK-Untersuchung und Diskussion der Vertreter der Kirchenregierungen über die Frage, ob die Freikirchen „bekenntnisverwandt" seien – nicht „bekenntnisgleich", wie es ausdrücklich hieß.[76] Diese Frage war für die Folgen aus der Schulgesetzgebung von erheblicher Bedeutung. Aber sie führte die Landeskirchen auch in die inhaltlich-theologische Auseinandereinsetzung mit den VEF- und anderen Freikirchen.

Später legte die VEF dem Kirchenbundesamt eine Dokumentation mit 24 Streitfällen zum Problem der Verweigerung kirchlicher Friedhöfe für Mitglieder von Freikirchen vor.[77] Das führte wieder zu einer umfangreichen Untersuchung und Stellungnahme, die allerdings die Grenzen des *Kirchenausschusses* aufzeigte. Er konnte, so sehr er die Notwendigkeit einsah, den Freikirchen nicht direkt helfen, weil er mit einer Entscheidung in die Rechte der autonomen Landeskirchen eingegriffen haben würde. An der Zusammenstellung der traurigen Dokumentation war wieder einmal van den Kerkhoff beteiligt, der sie auch dem Berliner Kirchenbundesamt übergab.[78]

Zurück zu Theophil Mann. Er stand auch in Verhandlungen mit der Inneren Mission. Es ging um den Anschluss des „Verbandes der Evangelisch-freikirchlichen Diakonissen-Mutterhäuser"[79] an diesen „Spitzenverband der Freien Wohlfahrtspflege". Daher wurde er in Dresden auch zusammen mit Mutterhausvertretern Wilhelm Weischedel (Ev. Gemeinschaft), W. Paulerberg (FeG), Paul Kuczewski (Baptisten) in den diakonischen „Wohlfahrtsausschuss" gewählt. Aber aus der einflussreicheren Vorstandsmitarbeit schied er aus.

---

[76] Vertrauliches Sonderprotokoll der Sitzung des Kirchenbundesrates am 11./12.06. 1928, EZA Best. A2/256.

[77] DEKA (Kapler) an VEF (van den Kerkhoff), Schreiben v. 30.04.1929, EZA A2/264.

[78] Leider wurde dieses Aktenbündel nach der Bearbeitung vom Kirchenbundsamt an van den Kerkhoff zurückgesandt. Dadurch ist es nicht im Evangelischen Zentralarchiv gelandet. Bemühungen bei Nachfahren van den Kerkhoffs, einen Nachlass zu finden, waren ergebnislos.

[79] Hier taucht die spätere Bezeichnung „Evangelisch-freikirchlich", die später in den Namen des BEFG aufgenommen wurde, zehn Jahre vor der dortigen Einführung auf.

Van den Kerkhoff und Mann hatten sich als engagierte Interessenvertreter bemüht, die neuen Rahmenbedingungen im Staat, die durch die Weimarer Verfassung eröffnet waren, und der Kirchen, die durch die aufkommende ökumenische Bewegung neue Beziehungen schufen, mit Leben zu füllen. Mit dem Ausscheiden dieser beiden freikirchlichen „Agenten" schloss eine Ära der VEF ab, die nach außen sehr erfolgreich war ohne in ihrem Außenverhältnis in besonders spannungsvolle Situationen zu geraten, obwohl manches nicht ohne energischen Einsatz gelang. Im Innenverhältnis gab es durch die insbesondere in ökumenischen Fragen unterschiedlich positionierten Freikirchen wachsende Spannungen, die aber letztlich nicht zum Bruch der Arbeitsgemeinschaft führten. Allerdings haben sie auch nicht geholfen, die erkennbaren Satzungsprobleme einer Lösung zuzuführen. Fragen der Änderung wurden nach dem frühen Einspruch der norddeutschen Methodisten von 1925 nicht mehr diskutiert. Ein Zusammenwirken auf Ortsebene in evangelistischen oder diakonischen Aktivitäten wurde durch die VEF kaum erreicht.

Der hohe persönliche Einsatz Johannes van den Kerkhoffs und Theophil Manns lässt erkennen, dass die VEF eigentlich einen hauptamtlichen Sekretär mit einem ständigen Büro gebraucht hätte. Eine solche Organisationsstruktur, die für die Freikirchen nicht finanzierbar war, hätte früher – und auch heute – der Arbeit unter den wechselnden Vorsitzenden eine Kontinuität geben können, die sich auf die Dauer ausgezahlt haben würde.

7. Personeller Wendepunkt mit Konsequenzen für eine neue Ära

Die Dresdner Hauptausschuss-Sitzung im November 1932 war für die VEF ein Wendepunkt. Jetzt übernahmen Paul Schmidt und F. H. Otto Melle das Ruder. Auch der traditionelle Berichterstatter Heinrich Holzschuher, der über die internationalen ökumenischen Tagungen informiert hatte, schrieb den Bericht über Dresden nicht mehr.[80] Der Baptist Schmidt und der Methodist Melle hatten schon früher im *Christlich-Sozialen Volksdienst* in unterschiedlichen Positionen zusammengearbeitet. Schmidt war mit einem natürlichen Charisma der Leitung ausgestattet, er konnte strategisch denken und planen. Als Redakteur der Gemeindezeitschrift verfügte er über viele Kontakte. Er war urteilsfähig und kannte sich als ehemaliger Reichstagsabgeordneter des *Christlich-Sozialen Volksdienstes* im politischen Geschäft aus. Melle hatte einen weiten internationalen Erfahrungshorizont. Es wird zu jener Zeit kaum einen deutschen, kirchenleitend tätigen Theologen gegeben haben, der über ein ähnliches Maß an internationalen Kontakten durch eigene Gemeindedienste, Reisen, Vorträge und Konferenzteilnahmen verfügte wie er. Er wurde, auch in der VEF in Verbindung mit den Hauptaus-

[80] *Paul Schmidt*, Freikirchentag in Dresden. In: EV 84 (1933) 109.

schuss-Sitzungen, mit seinem Charisma als volkstümlicher Redner gerne gehört. Seine frühere Tätigkeit in Ungarn und Wien hatte Einfluss auf seine deutsch-nationale Grundhaltung, mit der er in den angelsächsischen Ländern in vielen Vorträgen und manchen Verhandlungen mit hochrangigen Politikern gegen den Versailler Vertrag gekämpft hat.[81] Melle stand der Evangelischen Allianz und deren Blankenburger Zentrum näher als den ökumenischen Aktivitäten.

Diese kurzen Charakterisierungen zeigen bereits, dass mit Paul Schmidt und F. H. Otto Melle eine neue Ära begann. Sie wurde in ihren Fragestellungen durch den politischen Umsturz in eine völlig neue Richtung gedrängt. Die aufgezeigten Probleme unterschiedlicher ökumenischer Positionen traten durch die problematische, politisch inszenierte Frage einer kommenden *Reichskirche* bereits wenige Monate nach der Übernahme der Verantwortung durch die neue VEF-Führung in den Hintergrund. Die auftretenden Herausforderungen erschienen höchst bedrohlich. Es ging nicht, wie in der DEK um die Frage, *wie* es weitergehen würde, sondern zunächst darum, *ob* es überhaupt für die Freikirchen eine Zukunft für ein autonomes Überleben geben könne. Das äußerst spannende Jahr 1934 bedarf einer eigenen Darstellung.

[81] *F. H. Otto Melle*, Fußspuren in meinem Leben. Lebenserinnerungen 1875–1936, hg. von Klaus Schneider, Rübgarten 2005, 374–386.

Die Freikirchen der Weimarer Republik aus zeitgenössischer landeskirchlicher Sicht

Gisa Bauer

1. Die Grundlagen des Verhältnisses der evangelischen Landeskirchen in der Weimarer Republik zu den Freikirchen

Der politische Umbruch 1918/19 und die neuen rechtlichen, die Kirche und die Religionsgemeinschaften betreffenden Bestimmungen in der Weimarer Verfassung von 1919 sorgten weitgehend für Unmut und Verunsicherung im maßgeblichen nationalkonservativen Lager des deutschen Protestantismus. Dass man angesichts der neuen Situation vorsichtig und keineswegs selbstherrlich gestimmt war, zeigt die rasche Bündnisbildung der ursprünglich 30 Landeskirchen im Kirchenbund, der bereits im August 1919 auf der Eisenacher Kirchenkonferenz beschlossen wurde. Dieser Plan eines Zusammenschlusses wurde unter anderem auf Grund des Eindrucks gefasst, dass die eigene Position durch die neue Gesetzeslage geschwächt war und eine neue evangelische Phalanx formiert werden musste, ohne aber die landeskirchlichen Strukturen im Deutschen Reich aufzulösen. Im Mai 1922 schlossen sich die deutschen Landeskirchen offiziell zum „Deutschen evangelischen Kirchenbund" zusammen und bildeten damit die Vorläuferorganisation der heutigen EKD.[1]

Drei Jahre später, im Juni 1925 beschäftigte sich der Kirchenausschuss, das geschäftsführende und vollziehende Organ des Kirchenbundes, erstmalig mit der Frage, wie man sich zu den Freikirchen und Sekten stellen sollte. Es wurde konstatiert, dass eine Zusammenarbeit mit den Freikirchen in der „Schulfrage" und im „Kampf gegen Volksschäden" möglich zu sein schien und eine Fühlungnahme der Freikirchen mit dem Kirchenbund ersichtlich wäre.[2] Die Zusammenarbeit hinsichtlich des Kampfes gegen „Volksschäden" meinte dabei allgemein das Engagement gegen Entchristli-

---

1 Zu der diskutierten Frage, inwiefern „nichtlandeskirchliche Gruppen" in den Kirchenbund, ähnlich wie in der Schweiz im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, integriert werden sollten oder nicht vgl. *Karl Heinz Voigt*, Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? 75 Jahre nach Dresden 1919, in: epd-Dokumentation 15 (1994), 11–20. Kurz nach 1919 waren die evangelischen Landeskirchen durchaus offener für eine Fühlungnahme mit den Freikirchen. Aber als sich der Schock über die antireligiösen Attitüden der jungen Demokratie und über die Auflösung des Staatskirchentums legte, die „Volkskirchen innerlich wieder erstarkten und der Kurs der Regierungen sich zu ihren Gunsten wandte, desto mehr begann dieses Verhältnis sich wieder zu trüben", bemerkt John Nuelsen in seiner 1929 erschienenen „Geschichte des Methodismus" (*John Nuelsen*, Kurzgefasste Geschichte des Methodismus von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Bremen 1929, 659).

2 Auszug der Verhandlungsniederschrift des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom 24./25. Juni 1925 in Eisenach (EZA 1/739).

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

chung und Entsittlichung, die Zusammenarbeit in der „Schulfrage" die Tatsache, dass auch Mitglieder von Freikirchen auf einem konfessionsgebundenen Unterricht für ihre Kinder beharrten und diese in den Religionsunterricht schickten, der ihrer Glaubensrichtung am nächsten lag.

1925 also kam der Kirchenausschusses zu dem Entschluss, einen Rundbrief an alle Landeskirchenleitungen zu versenden, mit der Frage, wie sich das Verhältnis in der jeweiligen Landeskirche zu den Freikirchen gestalte. Von den Antworten ausgehend wurde die Festlegung einer gemeinsamen Richtlinie anvisiert. Auf diesen Rundbrief antworteten nicht alle, aber einige Landeskirchen. Letztlich wurde die Initiative abgebrochen, da der württembergische Oberkirchenrat bat, man möge in Rücksicht auf die gerade laufenden Verhandlungen mit den beiden größten methodistischen Verbänden in Württemberg von weiteren Aktionen absehen. „Auf Grund dieser Verhandlung", so hieß es aus Württemberg, werde es sich „entscheiden müssen, ob wie früher ein Zustand des Kampfes zwischen Freikirchen und Volkskirche eintreten soll oder ob sich ein geordnetes friedliches Verhältnis erreichen läßt".[3] Man war im Kirchenausschuss keineswegs undankbar über diese Intervention, denn die Frage, in welche Richtung sich das Verhältnis zu den Freikirchen zukünftig entwickeln sollte, war völlig offen und bisher kaum gestellt worden. Mit der Situation in Württemberg konnte Zeit gewonnen und anhand der Württemberger Entscheidung eine Weichenstellung vorgenommen werden. Die Regelung in Württemberg sei für die Positionierung aller deutschen Landeskirchen in der Frage des Verhältnisses zu den Freikirchen „von großer Bedeutung", betonte der Präsident des Kirchenausschusses Hermann Kapler in einem Schreiben an den Stuttgarter Oberkirchenrat.[4] Diese abwartende Haltung des Kirchenausschusses widerspiegelt die Unsicherheit sowohl des Kirchenbundes als auch der Landeskirchen im Hinblick auf den zukünftigen Umgang mit den Freikirchen.

Allerdings wurden die sich in Württemberg zäh hinziehenden Verhandlungen von außerkirchlichen Entwicklungen überholt. Dazu zählt z. B. die Weltkonferenz für praktisches Christentum im August 1925, die auf internationaler Ebene eine Annäherung der Kirchen verhieß oder die Gründung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen Deutschlands" im April 1926.[5]

---

3 Brief des Evangelischen Oberkirchenrates, Stuttgart, an den Deutschen Evang. Kirchenausschuß vom 9.10.1925 (EZA 1/739).

4 Brief[entwurf] [des Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses] an den Evang. Oberkirchenrat Stuttgart vom 20.10.1925 (EZA 1/739).

5 Eine Annäherung der Kirchen auf internationaler Ebene wurde eher von den Landeskirchenleitungen wahrgenommen, drang aber in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre noch nicht an die Kirchenbasis vor; vgl. Antworten zu Frage 12 des Rundbriefes von 1928 im Anhang dieses Artikels. Die Gründung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen Deutschlands" wurde im landeskirchlichen Protestantismus im Allgemeinen positiv bewertet, da man in der Vereinigung einen Ansprechpartner organisato-

Eine Situation, die wiederum eine Stellungnahme der Landeskirchen zu den Freikirchen erforderlich machte, waren die Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre auf deutschem Gebiet im Vorfeld eines neuen Reichsschulgesetzes. Hier wurden Überlegungen laut, für den Religionsunterricht Bekenntnisgruppen festzulegen, d. h. so genannte „bekenntnisverwandte" Religionsgemeinschaften in einer konfessionellen Systematisierung zu erfassen. Das war zwar nur ein kleiner Punkt in der viel umfassenderen Schuldebatte, die im Februar 1928 auf Grund der heillosen Zerstrittenheit aller Parteien abgebrochen wurde. Allerdings lösten schon die Vorüberlegungen zur Festlegung der Bekenntnisverwandtschaft bei der evangelischen Kirche die Frage aus, wen sie denn als bekenntnisverwandt bezeichnen sollte und wie man überhaupt wen bezeichnen sollte.

Damit ist der erste Aspekt genannt, der aus der Sicht der Landeskirchen auf die Freikirchen in der Zeit der Weimarer Republik eine wesentliche Rolle spielte: das Definitionsproblem als Grundlage des Verhältnisproblems. Wie sollte man Freikirchen bezeichnen und wie sie definieren? 1928 nahm man die Idee der Rundfrage von 1925 im Kirchenbund noch einmal auf, nicht zuletzt auf Grund der aufgeworfenen Fragen im Zuge der Reichsschuldebatte. Nun wurde der Rundbrief als Fragebogen mit 13 Anfragen an die Landeskirchenleitungen verschickt.[6] Die erste Frage lautete, ob man den Freikirchen, zumindest einigen von ihnen, den Charakter einer Kirche zugestehen könne und wie sich das begründen ließe. Hier wurde also die Frage nach der Definition in die Runde der Landeskichenleitungen geworfen.

Aber es kann noch ein zweiter, gravierender Aspekt bei der Sicht der Landeskirchen auf die Freikirchen in der Weimarer Republik konstatiert werden. Die zweite Frage des Rundbriefes von 1928 macht diesen Punkt deutlich: Es wurde gefragt, ob sich Beweise dafür anbringen ließen, dass die Freikirchen in den Landeskirchen missionierten und die Landeskirchen als ein Missionsgebiet ansähen, das erst durch freikirchliche Aktivität christlich werde. Schon im Begleitbrief des Rundschreibens des Kirchenausschusses von 1925 wurde hervorgehoben, dass eine Klärung des Verhältnisses umso notwendiger sei, als dass die Landeskirchen von den Freikirchen teilweise noch als Missionsgebiet angesehen würden.[7] Der zweite Punkt im Verhältnis zwischen Landeskirchen und Freikirchen war also aus landeskirchlicher Sicht das „missionarische Wildern" der Freikirchen unter landeskirchlichen Gemeindegliedern.

---

rischer Augenhöhe sah; vgl. Antworten zu Frage 1 des Rundbriefes von 1928 im Anhang dieses Artikels.

6 Vgl. Anhang.

7 Rundbrief des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, gez. Dr. Böhme, an die deutschen evangelischen Kirchenregierungen vom 11.9.1925 (LKA KA GA 11029; EZA 1/739).

2. Die für die evangelischen Landeskirchenleitungen wesentlichsten Probleme im Hinblick auf die Freikirchen

2.1 Das Problem der Definition

Nachdem 1919 die rechtliche Gleichstellung von Religionsgemeinschaften mit Kirchen in der Weimarer Verfassung garantiert wurde,[8] beantragten Freikirchen und Religionsgemeinschaften die staatliche Anerkennung als Körperschaften öffentlichen Rechts.

Die Gewährung des Körperschaftsstatus' war Ländersache, so dass die Beantragungen und Bewilligungen hinsichtlich ein und derselben Freikirche oder Religionsgemeinschaft in den einzelnen Ländern völlig zeitversetzt stattfanden. Was bei dem Antragsprozedere hervorsticht ist, dass sich die Ministerien mit ihrer Bitte um eine Empfehlung oder Einschätzung der jeweiligen Freikirche in den meisten Fällen an die jeweilige Landeskirchenleitung wandten, da diese als in evangelischen Religionsbelangen am kompetentesten erachtetet wurde. Damit wurde ein staatlich garantiertes Recht wieder in die Hände der Landeskirchen gelegt.

Dieser Umstand konnte zu unangenehmen Situationen für die Freikirchen führen. Karl Heinz Voigt schildert in seiner Untersuchung zu „Freikirchen in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert" das Debakel, welches sich in Preußen um die Anerkennung der „Evangelischen Gemeinschaft" entwickelte.[9] Dabei ist anzumerken, dass sich die Evangelische Kirche der altpreußischen Union generell stärker gegen die Befürwortung der staatlichen Verleihung der Körperschaftsrechte an Freikirchen stemmte, als das bei anderen Landeskirchen der Fall war. Hier erhielten die meisten der beantragenden Religionsgemeinschaften und Freikirchen erst 1930 die Anerkennung als Körperschaften öffentlichen Rechts. Die Situation in Preußen kann allerdings nicht verallgemeinert werden. So begann fast zeitgleich zu der Debatte um Loofs Gutachten und Dibelius' Protektion dieses Gutachtens in Preußen der Württembergische Oberkirchenrat die schon erwähnten Gespräche mit dem Landesverband der Evangelischen Gemeinschaft in Württemberg und mit der Bischöflichen Methodistenkirche in Württemberg über ein Konsenspapier zur Zusammenarbeit und Festlegung des gegenseitigen Verhältnisses. 1928 kam eine solche Vereinbarung mit der Evan-

---

[8] Überraschend war die rechtliche Neuorientierung 1919 letztlich nicht, hatte man doch schon im 19. Jahrhundert die Frage der Korporationsrechte, die den Körperschaftsrechten nahe kamen, für bestimmte Religionsgemeinschaften diskutiert.

[9] Otto Dibelius, nebenamtliches Mitglied des altpreußischen Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin, hatte auf den Antrag der Methodisten mit einem Gutachten des Hallenser Theologen Friedrich Loofs reagiert, der wiederum die Zuerkennung der Körperschaftsrechte an „kleine" Religionsgemeinschaften ablehnte. Das war die Evangelische Gemeinschaft in Preußen im Gegensatz beispielsweise zu Württemberg in der Tat. Allerdings blieb die Relationsbestimmung fraglich, denn für Loofs rechtfertigte erst eine Mitgliederzahl von mindestens einer Million Menschen den Körperschaftsstatus (*Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland [19. und 20. Jahrhundert], Leipzig 2004, 148–150).

gelischen Gemeinschaft zustande und war eine der ersten dieser Art auf deutschem Gebiet.[10]

In Landeskirchen, in denen sich die die landeskirchliche Befürwortung der staatlichen Anerkennung der Körperschaftsrechte von Freikirchen nicht derartig schwierig gestaltete wie in Preußen, ergaben sich ganz andere Probleme, z. B. wenn Freikirchen, die bereits die Körperschaftsrechte erhalten hatten und nun teilweise von den Ministerien auch zur Begutachtung von Anträgen anderer Freikirchen herangezogen wurden, ihren freikirchlichen Nachbarn die Berechtigung des Körperschaftsstatus absprachen. So wurde die Evangelisch-lutherische Synode in Baden (die spätere Evangelisch-lutherische Kirche in Baden), die als erste badische Freikirche die Körperschaftsrechte im August 1919 erhalten hatte, im Zusammenhang mit einem Antrag auf die Erteilung der Körperschaftsrechte der Evangelisch-lutherischen Gemeinde Pforzheim-Sperlingshof vom badischen Kultusministerium angefragt, wie sie diesen Antrag beurteile. Die Evangelisch-lutherische Synode sprach sich für eine Ablehnung aus, mit der Begründung, die lutherische Gemeinde Pforzheim-Sperlingshof sei zu klein – im Gegensatz zu der landeskirchlichen Empfehlung, der lutherischen Gemeinde den Körperschaftsstatus zu verleihen, da sie zwar klein sei, aber durchaus eine fast fünfzigjährige Geschichte aufweisen könne.[11] Im November 1919 wurde der Antrag der Sperlingshofer auf einer Sitzung des Staatsministeriums abgelehnt, weil „die evangelisch-luth. Gemeinde Pforzheim-Sperlingshof nach der Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer nicht bietet".[12] Die Vorlage für diesen abschlägigen Bescheid lieferte somit nicht die Landeskirchenleitung, sondern eine eben erst in den rechtlichen Stand einer Körperschaft des öffentlichen Rechts aufgenommene lutherische Freikirche. Die Unklarheit in der Definitionsfrage zog sich letztlich von den Ministerien durch die Landeskirchen bis in die Freikirchen selbst hinein.

Die staatlichen Behörden – gewohnt, mit den Kirchenbehörden eng zusammen zu arbeiten – waren mit dem in der Verfassung intendierten Religionspluralismus überfordert und hofften deshalb, von denjenigen Organen, denen von staatlicher Seite eine hohe gutachterliche Kompetenz zugesprochen wurde, Richtlinien zu bekommen: nämlich von den Landeskirchenleitungen. Damit wurde allerdings das grundsätzliche Problem der Vormachtstellung der Landeskirchen vor den Freikirchen, der mit den Verfügungen der Religionsgesetzgebung der Weimarer Verfassung entgegen gewirkt werden sollte, weiterhin virulent gehalten – und zwar unabhängig vom landeskirch-

---

10 Vgl. *Karl Heinz Voigt*, Der Weg zur ersten Vereinbarung zwischen einer Landeskirche und einer Freikirche. Evangelische Gemeinschaft und Württembergische Landeskirche, in: Freikirchenforschung 17 (2008), 257–274.

11 Diverse Schreiben und Dokumente in Akte LKA KA GA 4430.

12 Briefdurchschlag des Ministeriums des Kultus und Unterrichts, gez. Hummel, an das Evangelisch-lutherische Pfarramt Pforzheim-Sperlingshof betr. Die Anerkennung der evangelisch-luth. Gemeinde Pforzheim-Sperlingshof als Körperschaft des öffentlichen Rechts, vom 13.12.1919 (LKA KA GA 4430).

lichen Agieren. Durch den Umstand, dass die staatliche Definitionshoheit, wer nun die Körperschaftsrechte erhalten sollte und wer nicht – und aus welchen Gründen nicht –, wieder zu weiten Teilen in der Hand der Landeskirchenleitungen lag, wurde einerseits das Selbstbewusstsein der evangelischen Kirche gestärkt. Andererseits forderte es die Kirchen heraus, sich einheitlich auf die Kriterien der Definition von Freikirchen zu einigen. Dabei war die Aufgabe, zum ersten von dem abwertenden Begriff „Sekte" abzurücken und zum zweiten – problematischer – den Begriff „Kirche" für Religionsgemeinschaften freizugeben.

Um die Verwendung der Begriffe „Sekte oder Freikirche" gab es in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre eine harsche Debatte zwischen Kirchenvertretern und Theologen auf der einen und freikirchlichen Protagonisten auf der anderen Seite. Angestoßen wurde sie von der Auseinandersetzung zwischen Otto Dibelius und dem methodistischen Superintendenten Bernhard Keip.[13] In diese Debatte schalteten sich weitere Theologen und Freikirchenvertreter ein, ohne dass die Frage letztlich wirklich geklärt wurde. 1929 zählten unter „außerkirchliche Gemeinschaften (Sekten)" die „disparatesten religiös-soziologischen Gebilde" und in einer Kategorie befanden sich „Baptisten und Ernste Bibelforscher, Mennoniten und Mormonen".[14] Ein skurriles Beispiel für die völlig ungeregelte Begriffsverwendung bietet die Antwort des Oberkirchenrates von Mecklenburg-Strelitz auf die Anfrage des Kirchenausschusses von 1925: Es gebe, so der Oberkirchenrat, auf dem Gebiet der Landeskirche keine Freikirche, aber einige Methodisten.[15]

Was viel mehr Aufregung in den Landeskirchen hervorrief als die freikirchliche Forderung, den abwertenden Begriff „Sekte" fallen zu lassen, war das Insistieren von Freikirchen, sich dezidiert „Kirche" zu nennen. Um das an einem Beispiel zu verdeutlichen: 1923 gründete in Schleswig-Holstein ein durch Amtsenthebung aus dem landeskirchlichen Dienst entlassener Pfarrer die „treu lutherische Kirche Schleswig-Holstein". Das Kieler Konsistorium intervenierte empört – nicht weil sich eine Sekte gebildet hatte, sondern weil eine Kirche gegründet worden war. Die Begründung gegenüber dem Ministerium war, dass die Bezeichnung „Kirche" in Preußen nur den „sogenannten privilegierten Religionsgesellschaften vorbehalten sei".[16] Der Regierungspräsident dagegen vertrat die Auffassung, „dass der Name Kirche von jeder Religionsgesellschaft ohne weiteres angenommen werden könne, freilich ohne dass eine solche hierdurch zu einer Kirche im Sinne der Staatsgesetze werde."[17] Auch diese Antwort der Regierungsseite war

---

13 *Voigt*, Freikirchen, 148 f.

14 *Alfred Uckley*, Kirche und Sekte, in: Reinhold-Seeberg-Festschrift, Bd. II: Zur Praxis des Christentums, hg. von Wilhelm Koepp. Leipzig 1929, 135–150, Zitat 135.

15 Rücklauf der Anfrage des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom 11.9.1925. Antwort des Oberkirchenrates der Evangelisch-lutherische Kirche von Mecklenburg-Strelitz (EZA 1/740).

16 Brief des Ev.-Luth. Konsistoriums, Kiel, gez. Dr. Müller, an den Vorsitzenden des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom 20.3.1923 (EZA 1/739).

17 Ebd.

nicht völlig präzise, denn eine „Kirche" im Sinne der Staatsgesetze war eben eine Körperschaft des öffentlichen Rechts und wer diesen Status erhalten hatte, konnte sich nach eigenem Gutdünken einen Namen geben – unabhängig von Staat und Landeskirchen. Damit standen Freikirchen alle Möglichkeiten offen, sich als „Kirche" zu bezeichnen. Im Gegensatz zu der Debatte um den Begriff „Sekte" war das aber ureigenes Hoheitsgebiet der evangelischen und katholischen Kirche. Das Monopol auf den Begriff „Kirche" wurde von den Landeskirchenleitungen daher verzweifelt verteidigt, allerdings mit sehr schwammigen Argumenten. Da der Begriff „Kirche" vor dem Hintergrund einer Rechtslage definiert werden musste, die dafür keine Kriterien aufstellte, versuchten es Kirchenleitungen mit Festlegungen wie derjenigen, „Kirche" bezeichne „nach dem allgemeinen Sprachgebrauch eine christliche Religionsgemeinschaft ..., die mit Rücksicht auf ihre Größe, ihre Geschichte und ihre Bedeutung für das Volksleben allgemeine öffentliche Anerkennung erlangt hat" oder „vollprivilegierte christliche Religionsgemeinschaften".[18] Derartig nebulös waren in dieser Zeit kirchliche Verlautbarungen selten formuliert. Die ganze Situation traf die evangelischen Landeskirchen völlig überraschend. Über derartige Infragestellungen des eigenen Namens und damit einhergehend auch der eigenen Identität hatte man vorher nicht reflektiert. Zum Glück war wenigstens der Begriff „evangelischer Pfarrer" kirchenrechtlich geschützt.[19]

1928 war man sich in den meisten Landeskirchenleitungen darüber im Klaren, dass man bezüglich des Alleinanspruchs auf den Begriff „Kirche" keine Handhabe hatte. Resignativ und gleichzeitig abwertend fasste der Dessauer Landeskirchenrat die Lage zusammen: „Die Bezeichnung Kirche ist ebenso wenig gesetzlich geschützt wie die Diakonissentracht. Wenn also eine der Sektengemeinschaften sich den stolzen Titel einer Kirche zulegt, wird wenig dagegen zu machen sein. Bei dem Streben dieser Sekten, es den Landeskirchen gleich zu tun, wird man mit Wahrscheinlichkeit darauf rechnen müssen, dass es geschieht."[20]

Und so gestand der größte Teil der Landeskirchenleitungen 1928 den Freikirchen, insbesondere denen, die in der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen Deutschlands" zusammengeschlossen waren, durchaus Frei„kir-

---

[18] Auszugsweise Abschrift zu E.O.I. 2039, Evangelischer Oberkirchenrat, für den Präsidenten gez. Kaftan, an den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Berlin vom 29.5.1922 (EZA 1/739). Diese Formulierung wurde vom preußischen EOK anderen Landeskirchenleitungen empfohlen und taucht häufiger in verschiedenen Zusammenhängen in den Korrespondenzen der Zeit auf.

[19] So im Schreiben des preußischen EOK an das Kieler Konsistorium (Brief[kopie] vom Evangelischen Oberkirchenrat Berlin an das Evang.-luth. Konsistorium Kiel vom 16.05.1923 [EZA 1/739]). In der zweiten Hälfte der 1920er Jahre wurde in Sachsen und Preußen darüber diskutiert, ob man die Bezeichnung „Oberkirchenrat" und „Konsistorium" in den Selbstbezeichnungen der Evangelisch-Johannischen Kirche nach der Offenbarung St. Johannis, später Johannischen Kirche, gerichtlich verbieten könne (diverse Schreiben in Akte EZA 7/3452).

[20] Brief des Evangelischen Landeskirchenrats für Anhalt, gez. A. Hinze, [an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss] vom 28.1.1928 (EZA 1/740).

chen"charakter zu. Hinsichtlich der darüber hinausgehenden Religionsgemeinschaften verwiesen diese Landeskirchen darauf, dass auch die „Vereinigung Evangelischer Freikirchen Deutschlands" andere Sondergemeinschaften ihres nichtkirchlichen Charakters wegen ablehne und sie Sekten nenne.[21]

Hinsichtlich der Anerkennung der Freikirchen als „Kirchen" waren die Landeskirchenleitungen zurückhaltender bzw. lehnten dies rundweg ab. Eine besonders scharfe Position gegen die Kirchenanerkennung vermerkt das Protokoll einer Sitzung des Kirchenbundesrates im Juni 1928. In dem Redebeitrag von Prälat Wilhelm Diehl aus der hessischen Landeskirche hieß es, wenn der Staat einzelnen der Religionsgesellschaften

> „mehr Recht denn vorher geben wolle, so könne man dagegen nicht viel machen. Ganz abwegig aber sei es, wenn die Initiative zur Anerkennung von Freikirchen und Sekten als ‚Kirchen' von den privilegierten Kirchen ausgehe. Die Kirchen entfernten sich dadurch von der Verpflichtung, die Gott in der Geschichte ihnen als Volkskirchen auferlegt habe. Die Freikirchen und Sekten seien nichts Bodenständiges, sondern durch Absplitterung von den Kirchen entstandene Grössen. Wenn die Kirchen sie als ‚Auchkirchen' anerkennen, begeben sie sich von der ihnen durch Gott in der Geschichte auferlegten Mission weg und beginnen damit, selbst Sekten zu werden." [22]

Das waren scharfe Worte, die nicht von allen geteilt wurden. Allerdings blieb im allgemeinen Sprachgebrauch, je nach subjektivem Empfinden, eine Unterscheidung in „kirchlich" und einem nicht näher definierten „nicht kirchlich" bestehen und zeigte sich in den disparatesten Situationen. So wurde z. B. 1929 die Bitte einer baptistischen Lehramtsstudentin, ihr nach dem Studium die Befugnis zur Erteilung von Religionsunterricht zu erteilen, abschlägig vom Kieler Landeskirchenamt bescheinigt, da man nicht glaube, dass eine Baptistin, auch wenn sie „an sich guten Religionsunterricht erteilen wird", „einen kirchlichen Religionsunterricht erteilen kann".[23]

---

[21] Vgl. Antwort zu Frage 1 des Rundbriefes von 1928 im Anhang.

[22] Auszug aus dem Sonderprotokoll der Sitzung des Kirchenbundrates am 11./12. Juni 1928, 13–29, „streng vertraulich" (LKA KA GA 4430; EZA 1/3178). Nicht unähnlich der Attitüde Diehls empörte sich 1931 das Ostpreußische Konsistorium in der Frage der Kirchensteuerbefreiung für Baptisten, denn wenn sich die Fälle häuften, „in denen die Beibringung des Mitgliedscheines anderer Religionsgemeinschaften zur Befreiung von den mit der Zugehörigkeit zur Landeskirche verbundenen Verpflichtungen genügt, [werde] mehr und mehr die unzutreffende Meinung völliger Gleichwertigkeit der anderen Religionsgemeinschaften mit der Landeskirche Platz greifen, während die Notwendigkeit des förmlichen Kirchenaustritts dazu beiträgt, das Bewußtsein wach zu halten, daß mit der Aufgabe der Zugehörigkeit zu der großen geschichtlichen Gemeinschaft der Landeskirche etwas Unersetzliches preisgegeben wird". (Brief des Evangelischen Konsistoriums der Provinz Ostpreußen an den Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin-Charlottenburg vom 27.4.1931 [EZA 7/3544, 109]).

[23] Brief des Evangelisch-Lutherischen Kirchenamtes Kiel, gez. D. Dr. Frh. v. Heintze, an den Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin-Charlottenburg vom 20.07.1929 (EZA 7/3544, 65; Unterstreichung im Original). Die Anfrage der Studentin, Irmgard Bruer, an das preußischen Kultusministerium hatte das Ministerium an den preußischen EOK weitergeleitet, der daraufhin eine Umfrage an die Landeskirchenleitungen startete, wie sie die Anfrage um Erteilung der Lehrbefugnis für den Religionsunterricht durch baptistische Lehrerinnen beantworten würden. Die Antworten fielen differenziert aus.

Gerade die Uneinigkeit in der Frage der Definition von „Kirche" ließ die innerevangelische Diskussion auf der Stelle treten. Auch die Kirchenbundesratssitzung im Juni 1928, auf der Diehl sich zu der Kirchendefinition durch die Landeskirchen geäußert hatte, endete ergebnislos offen. Dabei hatte gerade auf dieser Sitzung der hannoversche Landesbischof August Mahrahrens über das „Verhältnis der evangelischen Landeskirchen zu den in der ‚Vereinigung der evangelischen Freikirchen in Deutschland' zusammengeschlossenen Freikirchen" referiert und unter anderem eine durchaus konsensfähige dreiteilige Klassifikation in der Frage der „Bekenntnisverwandtschaft" und auch der Bezeichnung einiger Freikirchen als „Kirche" vorgeschlagen.[24]

Aber woher rührte nun die Verhaltenheit der Landeskirchen, sich auf eine Definition einzulassen, um damit zumindest mit einem Teil der Freikirchen als Partnerkirchen in das Gespräch eintreten zu können? Es wäre zu kurz gegriffen, hier nur von der Angst vor einem machtpolitischen Einflussverlust zu sprechen. Der größte Vorbehalt der Landeskirchen gegen die Freikirchen ging vorrangig auf deren Evangelisations- und Missionsengagement in den landeskirchlichen Gemeinden zurück.

2.2 Das Missionsengagement der Freikirchen als Problem für die Landeskirchen

Das Thema der freikirchlichen Mission auf landeskirchlichem Gebiet ist ein Grundsatzproblem mit einer Vorgeschichte, die weit hinter die Weimarer Staats-Kirche-Regelungen zurückreichte. Im Prinzip stellte es ein unlösbares Dilemma auf Grund der historischen kirchenpolitischen Entwicklungen und dem landesherrlichen Kirchenregiment auf deutschem Gebiet dar. Freikirchen stießen in Deutschland zu keinem Zeitpunkt auf Gebiete, die nicht landeskirchlich „besetzt" waren. Das führte dazu, dass die Freikirchen den Landeskirchen vorwarfen, keine Mission zu betreiben, sondern sich auf ihre Gebietsansprüche und die Volkskirche als eine reine regional angebundene kirchenpolitische Größe zurückzuziehen. Die Volkskirche und das Landeskirchentum als typisch deutsche Variante des Protestantismus waren in freikirchlicher Perspektive nicht hoch angesehen und wurden als Ver-

So befanden der Vorsitzende des Landesausschusses für Religionsunterricht Wiesbaden und der Evangelische Landeskirchenrat Frankfurt am Main, dass einem Religionsunterricht durch eine Baptistin nichts entgegenstünde, während andere Landeskirchenleitungen zögerlich ablehnten, wiederum andere sich strikt dagegen aussprachen (diverse Schreiben Akte EZA 7/3544). Der preußische EOK formulierte in seiner Empfehlung an das preußische Kultusministerium letztlich, dass die Vorbedingung zum Religionsunterricht eigentlich die Mitgliedschaft in einer evangelischen Landeskirche sei, aber wenn sich die Lehrerin verpflichte, den Unterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen unserer Kirche zu erteilen und ihr Sonderbekenntnis dabei weder zu berücksichtigen noch dafür zu werben" bereit wäre, eine Ausnahme gemacht werden könne (Briefkonzept E.O.I. 8179 II vom 08.11.1929 [EZA 7/3544, 71 f.]).

[24] Auszug aus dem Sonderprotokoll der Sitzung des Kirchenbundesrates am 11./12. Juni 1928, 13–29. Streng vertraulich (LKA KA GA 4430; EZA 1/3178); *Voigt*, Freikirchen, 152 f.

fallserscheinung der Kirche gedeutet: Landeskirchen seien bekenntniswidrige Zweckgemeinschaften, die es zu missionieren gelte, so z. B. der *Anscharbote* im September 1925.[25] Solche und ähnliche Äußerungen, die sich in der Zeit in zahlreichen und verschiedenen freikirchlichen Publikationsorganen finden lassen, schürten die feindselige Haltung der Landeskirchenleitungen gegen die Freikirchen, allzumal auf Grund der fehlenden Unterscheidung von Freikirchen und religiösen Sondergemeinschaften der Eindruck einer sich in diesem Punkt sehr einigen Gegenfront von sektiererischen Gruppen verschiedenster Couleur entstand. Ob Mitglieder neuapostolischer Gemeinden in der sächsischen Kirchenprovinz die Landeskirche als „Mördergrube" und schlimmeres bezeichneten[26] oder Äußerungen des Bischofs der Bischöflichen Methodistenkirche John Nuelsen als „durchaus antilandeskirchlich" eingestuft wurden,[27] lief letztlich relativ unterschiedslos auf dasselbe hinaus: die wahrgenommene Feindschaft aller evangelischer Religionsgemeinschaften zur evangelischen Landeskirche, die sich in einem ungebremsten Missionswillen äußerte. Aus landeskirchlicher Sicht betrieben Freikirchen in erster Linie Mission, die ohne Rücksicht auf die evangelische Kirche dieser Menschen abspenstig machte.

Das bedeutete, man war auch theologisch und das Bekenntnis betreffend tief besorgt: immerhin wanderten landeskirchliche Christen, wenn sie in Freikirchen überwechselten, nicht nur in eine andere Organisationseinheit über, sondern zu einem falschen Glauben. Dieser Aspekt ist der wohl in der zeitgenössischen freikirchlichen Perspektive der häufigsten ausgeblendete in der gesamten Debatte, da man sich zu wenig mit dem Anspruch der Landeskirchen beschäftigte, den wahren evangelischen Glauben zu vertreten, sondern sie nur als Verwalterinnen der verweltlichten Volkskirche sah. In der Tat wurde die Sorge um den Abfall vom „wahren Bekenntnis" ihrer Mitglieder seitens der Landeskirchenleitungen den Freikirchen gegenüber kaum verbalisiert, denn er ergab sich aus den landeskirchlichen Grundordnungen, die die Bekenntnisgrundlage und die theologische Basis einer jeden Landeskirche bildete und bildet. Diese Grundordnungen wiederum waren aus freikirchlicher Sicht zu eng mit der negativ bewerteten kirchlichen Institutionalisierung verknüpft, als dass sie überhaupt als Bekenntnisaussagen gewertet wurden. Ganz abgesehen davon, dass auch die landeskirchliche Gemeindebasis die eigenen Grundordnungen selten diskutierte und sich wenig auf sie berief, und im Falle der landeskirchlichen Gemeinschaften häufig noch dieselbe Kritik wie die Freikirchen am fehlenden Bekenntnischarakter oder Missionseifer der Landeskirchen äußerte.

---

[25] *Gl.*: Unsre Stellungnahme zu den Lutheranern in bekenntniswidrigen landeskirchlichen Zweckverbänden, in: Der Anscharbote 30. Jg., Nr. 20 vom 26.09.1925, 79–83.

[26] Brief des Königlichen Konsitoriums der Provinz Sachsen an den Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin-Charlottenburg vom 04.07.1919 (EZA 7/3461, 180).

[27] Brief des Evangelischen Oberkirchenrates, Karlsruhe, an den Deutschen Evang. Kirchenausschuss vom 07.04.1925 (EZA 1/739).

Für die Landeskirchenleitungen allerdings schieden sich an Zu- oder Ablehnung der Grundordnung und damit verbunden der jeweiligen evangelischen Bekenntnisse die Geister. Die Sorge um das Abwandern landeskirchlicher Christen in ein falsches Bekenntnis muss als eigenständige Sorge innerhalb der Landeskirchenleitungen wahrgenommen werden. Bei dem Verhalten der Landeskirchenleitungen gegenüber den Freikirchen allein nur von einem machtpolitischen Kalkül auszugehen, verzerrt und verschleiert die landeskirchlichen Motive. Der Gemeindebasis wurde dies schlichter kommuniziert. So war das zentrale Argument in dem Faltblatt der württembergischen Landeskirche „Warum ich bei meiner Kirche bleibe" um 1928/29, die Landeskirche sei „Heimat für alle". Die Freikirchen, so in dem Faltblatt die Eigenwerbung, „bauen doch alle auf dem Acker an, den die Volkskirche gepflügt hat. Von den ganz der Kirche und dem Glauben Entfremdeten gewinnen sie ja fast niemand." Das landeskirchliche Wirken dagegen sei ganz anders ausgerichtet: „Die evangelische Kirche handelt nach dem Evangelium, wenn sie nicht drängt und treibt, sondern als der Sämann das Wort im Lande ausstreut und Wachstum und Gedeihen Gott anheim stellt."[28]

In der Praxis waren die Fälle von freikirchlicher Mission unter landeskirchlichen Gemeindegliedern nicht gering oder wurden zumindest als relativ hoch eingestuft.[29] Dabei scheint es in den Jahren 1920 bis etwa 1923 tatsächlich eine Welle des freikirchlichen Gemeindeaufbaues gegeben zu haben sowie ein starkes freikirchliches Missionsengagement, das in den folgenden Jahren etwas abflachte. In den Antwortbriefen auf die Umfrage des Kirchenausschusses von 1925 äußerten sich besonders die thüringische, sächsische und lippische Landeskirche scharf gegenüber den Freikirchen,

---

[28] „Warum ich bei meiner Kirche bleibe." Drucksache [um 1928/29] (LKA KA GA 11029).

[29] Dies ist nur einer der vielen Punkte, zu denen weitere historische Forschungen bezüglich der realen Situation gegenüber der subjektiven Wahrnehmung sowohl auf landes- als auch freikirchlicher Seite nötig wären. Gerade bei den Auseinandersetzungen der Landes- und Freikirchen spielten subjektive Eindrücke eine große Rolle. Um nur ein Beispiel zu nennen: die Archivalien landeskirchlicher Archive eröffnen ein ganzes Panorama schwieriger Fälle freikirchlicher ungebremster Mission und unverhohlener Abneigung gegen die Landeskirchen, gegen einzelne Pfarrer und landeskirchliche Gemeinden. Der Druck, der durch Landeskirchenleitungen auf Freikirchen ausgeübt wurde, kommt hier kaum zum Ausdruck, von den Situationen eines einvernehmlichen Nebeneinanders vor Ort ganz abgesehen. Vice versa steht im Fokus der Freikirchenforschung hauptsächlich eben der landeskirchliche Druck auf Mitglieder von Freikirchen. Werden die Frontstellungen der Quellen geradewegs in die gegenwärtige historische Arbeit übernommen, gerät nicht nur die historische Faktenlage aus dem Blick, die, wie gesagt, bisher nur unzureichend untersucht und dargestellt wurde, sondern es werden auch die gegenseitigen Verwerfungen von vor knapp 100 Jahren weiterhin genährt. Die tatsächliche Zahl der Übertritte von Landeskirchen in Freikirchen, die tatsächliche Zahl freikirchlicher Kirchensteuerzahler, der tatsächliche Umfang von Fällen der so genannten Friedhofsstreitigkeiten (und ihr jeweiliger Ablauf und die eigentlichen Ursachen) sind bisher viel zu wenig eruiert, um überhaupt etwas über die jeweiligen landes- oder freikirchlichen *Befindlichkeiten* hinaus sagen zu können.

speziell den Methodisten, und zwar aus dem Grund, da diese die Landeskirche als Missionsfeld ansähen.[30]

Einen etwas moderateren Ton schlugen die landeskirchlichen Einschätzungen von 1928 an. In der Zusammenfassung der Antworten auf die Umfrage des Kirchenausschusses von 1928 hieß es, dass zehn der obersten Kirchenbehörden der altpreußischen Kirche ganz allgemein davon ausgingen, „daß die Landeskirchen als Missionsgebiet von den Freikirchen angesehen werden, wenn einige auch nur von sporadischen Vorstößen und nicht von dauernder missionarischer Tätigkeit reden". Nicht mehr der Fall sei das bei den Methodisten, wohl aber bei den Baptisten, der Evangelischen Gemeinschaft, den Neuapostolischen, Adventisten und ernsten Bibelforschern. Der Stuttgarter Oberkirchenrat betonte, „daß die Freikirchlichen in dem Maße Verständnis für die Volkskirche gewinnen, als sie selbst Zuwachskirche werden. Außerdem drängen die neuauftretenden Sekten die alten zu einer scharfen Unterscheidung von jenen und daher zu einer immer stärkeren kirchlichen Gestaltung".[31] Letzteres lässt, neben einer gewissen Beruhigung der eigenen Stimmung, ein Verständnis für die freikirchliche Situation erkennen, welches sich um 1925 noch nicht zeigte.

Es fehlen bisher umfassende Statistiken zu den Landeskirchenaustritten und Freikircheneintritten für die Zeit der Weimarer Republik, aber zumindest punktuelle regionale Aufschlüsselungen existieren.[32] Beispielsweise traten 1926 im Kirchenbezirk Esslingen in Württemberg 206 Personen aus der evangelischen Kirche aus. Davon blieben 136 in Folge jedweder Kirche fern und 61 traten in Freikirchen ein. Bei dem Rest handelt es sich um zum Katholizismus konvertierte Christen.[33] Für die Landeskirche war das ein freikirchlicher Frontalangriff, während freikirchliche Vertreter argumentierten, man solle sich lieber über die nunmehr 136 Atheisten Gedanken machen.[34]

Das machte man landeskirchlicherseits allerdings in der Tat. In der ganzen Problematik der Anerkennung der Körperschaftsrechte von religiösen Gemeinschaften und der Wirkung auf die evangelische Kirche wurden die Anerkennungen der freireligiösen Verbände und Gruppen der Freidenker in den 1920er Jahren ein immer virulenteres Phänomen. Diese Gruppierungen gingen zunehmend aggressiv gegen sämtliche Kirchen vor. Ende der 1920er Jahre wurden sie von den Landeskirchen und dem Kirchenbund

---

30 Rücklauf der Anfrage des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vom 11.09. 1925 (EZA 1/740).

31 Vgl. Antworten zu Frage 2 des Rundbriefes von 1928 im Anhang.

32 In den Jahren 1920 bis 1923 ist eine große Kirchenaustrittswelle von etwa 2,7% zu verzeichnen (Zeitungsausschnitt aus „Der Evangelist", Nr. 13 vom 27.03.1927 [EZA 1/739]). Möglicherweise handelte es sich hierbei zu einem großen Teil um Mitglieder von Freikirchen, die vor 1919 aus Sorge um den Verlust ihrer bürgerlichen Rechte formal Mitglieder der Landeskirchen gewesen waren und nun die Konsequenz aus der neuen rechtlichen Situation zogen und ihre landeskirchliche Mitgliedschaft auflösten (für diesen Hinweis danke ich vielmals Karl Heinz Voigt).

33 Zeitungsausschnitt aus „Der Evangelist" Nr. 18 vom 01.05.1927 (EZA 1/739).

34 Ebd.

schärfer als die gesamten Freikirchen und religiösen Sondergemeinschaften beobachtet und bewertet.[35] Die „atheistische Abwanderung" aus den Landeskirchen machte der evangelischen Kirche zumindest in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre und kurz vor 1933 schwerer zu schaffen als die in die Freikirchen. Signifikant für diese Situation ist, dass die evangelische Kirche in der Weimarer Republik keine Organisation bzw. Behörde ins Leben rief, die sich inhaltlich intensiv mit den Freikirchen beschäftigte, wohl aber mit der 1921 gegründeten Apologetischen Centrale in Berlin, der Vorläuferin der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, eine Instanz schuf, die unter anderem der Beobachtung der Freidenkerverbände diente.[36]

Die Frontstellung von Freikirchen und Landeskirchen spielte sich vor allem an der Basis, in den Gemeinden ab, wo sich Konfliktfelder eröffneten, die nicht primär durch die Haltung der Kirchenleitungen ausgelöst wurden, sondern entweder von Missverständnissen und einer fehlenden Kommunikation oder rein menschlichen Eitelkeiten geprägt waren. Ein Kumulationspunkt der Auseinandersetzungen waren die so genannten Friedhofsstreitigkeiten.[37] In der Weimarer Republik waren die Pfarreien der Landeskirchen bzw. Diözesen weitgehend die Eigentümer der Friedhöfe. Naheliegenderweise mussten Begräbnisse von Mitgliedern anderer Konfessionen und Religionsgruppen mit den Pfarrern oder Priestern abgesprochen werden.[38] Hier ergab sich eine ganze Fülle von Problemkonstellationen, die in Missverständnissen und gegenseitigen Verwerfungen mündeten. Einerseits wussten mitunter freikirchliche Prediger nicht, dass die landeskirchlichen Gemeinden Eigentümer der Friedhöfe waren und agierten dementsprechend autonom. So schilderte z. B. der methodistische Prediger Alfred Hammer in *Der Evangelist* im Oktober 1923, wie seine Probleme auf dem Friedhof der Gemeinde Ragow begannen, nämlich als er sich vor einer Beerdigung mit dem zuständigen landeskirchlichen Geistlichen Propst Sandmann in Verbindung gesetzt und ihm dargelegt habe,

> „daß die Methodistenkirche in Baden, Bayern und Sachsen eine Körperschaft des öffentlichen Rechtes sei, wovon der ehrwürdige Herr freilich noch keine blasse Ahnung hatte, und daß die Gewährung dieser Rechte in Preußen bevorstünde, womit das Recht auf die Benützung der landeskirchlichen

---

35 Vgl. die Akten EZA 1/3177, 1/3179, 1/3180, 1/3181, 7/3453.

36 Zur „Apologetischen Centrale" vgl. *Matthias Pöhlmann*, Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale" (1921–1937), Stuttgart/Berlin/Köln 1998.

37 Vgl. dazu die Akte 7/3787; auch Sitzungspunkt „Zur Frage der Friedhofstreitigkeiten zwischen den evangelischen Landeskirchen, Freikirchen und Sekten" auf der Sitzung des Kirchenbundesrates am 11. und 12. Juni 1928 in Eisenach (Sonderprotokoll über die Sitzung [EZA 7/3452, 205–208]).

38 In den meisten evangelischen Landeskirchen wurden in der Weimarer Republik Verordnungen der Kaiserzeit angewendet, in denen zumeist die Rede von freikirchlichen Laien und Geistlichen bei Beerdigungen verboten war und Gesang und Liturgie nur mit Genehmigung des Pfarrers gestattet waren.

Friedhöfe verbunden sei, das außerdem schon die neue Reichsverfassung gewährleiste".[39]

Diese Überlegung war zwar juristisch falsch, aber in der Überzeugung, das Recht auf seiner Seite zu haben, nahm Hammer mehrmals Beerdigungen auf dem landeskirchlichen Ortsfriedhof gegen das ausdrückliche Verbot des Gemeindekirchenrates vor.[40] Derartige Fälle schürten die aggressive Haltung von landeskirchlichen Gemeinden gegenüber Freikirchenmitgliedern, die sich meist in massiven und möglicherweise auch dem Sujet der Auseinandersetzung nicht angemessenen Beschwerden bei den Landeskirchenleitungen entlud.[41]

Andererseits warfen landeskirchliche Pfarrer den freikirchlichen Predigern oft „Werbung am Grabe" vor – eine sehr dehnbare Formulierung, allzumal ja gerade eine Beerdigung ohne theologischen Bezug zu der Religionsgemeinschaft des oder der Verstorbenen kaum denkbar ist. Insgesamt heben sich in den schriftlichen Dokumenten der Zeit sowohl freikirchliche Prediger als auch landeskirchliche Pfarrer mit großer Selbstherrlichkeit und Verbissenheit hervor. Ein ganz eigenes Problem stellten dazwischen die landeskirchlichen Gemeinschaften und mit ihnen eng zusammenarbeitende evangelistische Einrichtungen dar, die mitunter sowohl als Pufferzonen wirkten als auch als landeskirchliches Abwanderungsfeld in die Freikirchen.[42]

Der Umstand, dass sich nur die Problemfälle in den Archiven befinden, nicht die Fälle, in denen es zu einem guten oder zumindest geregeltem Nebeneinander kam, erschwert die Einschätzung der faktischen Lage allerdings erheblich.

---

[39] *Alfred Hammer*, Beerdigungsschwierigkeiten und kein Ende, in: Der Evangelist 74. Jg., Nr. 43 vom 27.10.1923, 678 f. (EZA 7/3787).

[40] Zu Hammers mehrmaligen Beerdigungen gegen das ausdrückliche Verbot des Gemeindekirchenrates vgl. Brief des Evangelischen Konsistoriums der Mark Brandenburg an den Evangelischen Oberkirchenrat in Charlottenburg, betrifft: den Zeitungsartikel „Beerdigungsschwierigkeiten und kein Ende" vom 24.06.1924 (EZA 7/3787). In Preußen wurde die Methodistenkirche schließlich 1930 als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt (vgl. *Gunter Stemmler*, Eine Kirche in Bewegung. Die Bischöfliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik, Stuttgart 1987, 76–81).

[41] Vgl. zu den Reaktionen der Gemeinde Ragow im Fall Hammer diverse Schreiben in Akte EZA 7/3787.

[42] Besonders brisant waren die Fälle der Doppelmitgliedschaft in Landes- und Freikirche, die über die Mitgliedschaft in landeskirchlichen Gemeinschaften zustande kamen. Diese Doppelmitgliedschaften verschärften z. B. die so genannten Friedhofsstreitigkeiten (Anlage 1 zu K.A. 3612/28, Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß, gez. Präsident Kapler, vom 30.04.1929 [EZA 7/3453, 7]). Noch 1955 wurden als größtes praktisches Problem im Verhältnis zu den Freikirchen die Kirchendoppelmitgliedschaften benannt (Äußerung zu der Boller Resolution vom 3. September 1953 betreffend Fragen zwischen Landeskirchen und Freikirchen, 19.09.55; Beilage 2 zu Rundbrief des Ev. Oberkirchenrates [Württemberg Stuttgart] an alle Landeskirchenämter, das Konsistorium Berlin und den Oberkirchenrat Oldenburg vom 21.11.55, Betr.: Verhältnis zu den methodistischen Freikirchen [LKArchiv Kassel C 3.5.1 Landeskirchenamt Generalakten, Nr. 3124: Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, Sektenwesen, Evangelische Freikirchen, Bd. 1. 1947–1955]).

Den Landeskirchenleitungen ist zugute zu halten, dass sie in gravierenden Fällen klärend eingriffen und versuchten, alle Beteiligten zu Gesprächen zu versammeln. Wenn dies gelang, zeigte sich in den meisten Fällen, wie stark Missverständnisse das Geschehen beeinflusst hatten.[43] Insgesamt schlug sich in den 1920er Jahren negativ nieder, dass es keine Vereinbarungen zwischen Landes- und Freikirchen gab, was unter anderem der von den Landeskirchen nicht oder zu spät vorgenommenen Definition von Freikirchen geschuldet war.[44]

3. Zusammenfassung

Das größte Problem der evangelischen Landeskirchen im Blick auf die Freikirchen der Weimarer Zeit stellte die fehlende Definition von Freikirchen und die fehlende Reflexion auf theologischer und kirchenrechtlicher Ebene hinsichtlich der Begriffe „Kirche", „Freikirche", „Sekte" dar. Dadurch fehlte eine fundierte Positionsbestimmung der Landeskirchen gegenüber den Freikirchen nach 1919 und den rechtlichen Veränderungen durch die Weimarer Verfassung. Diese Positionsbestimmung wiederum hätte die Grundlage für Verträge und Absprachen darstellen können. Die Landeskirchen vollzogen diese Verhältnisbestimmung jedoch nicht. Das war nicht nur der jahrzehnte- oder jahrhundertelang gewachsenen Aversion der Landeskirchen gegen Freikirchen, unterstützt durch die rechtliche Vormachtstellung der Landeskirchen, geschuldet, sondern war auch durch die Wahrnehmung eines hohen freikirchlichen Missionsaufkommens auf den Gebieten der Landeskirche verursacht. Damit präsentierten sich die Freikirchen aus der Sicht der Landeskirchen einmal mehr als unmittelbare christliche Konkurrenz. Dieser galt es zu widerstehen – und zwar vor dem Hintergrund der Aufrechterhaltung des historisch geprägten Machtgefüges im neuen rechtlichen Rahmen und der Sorge um den Verlust von landeskirchlichen Christen in Gemeinschaften anderer Bekenntnisse.

---

[43] Vgl. mehrere Fälle in Akte LKA KA GA 4430.

[44] Bis auf die Vereinbarung zwischen OKR in Württemberg und den württembergischen Methodisten 1928 kam es erst Anfang der 1950er Jahre zu ersten Gesprächen und Verlautbarungen zwischen Landeskirchen und Freikirchen. So fand z. B. 1953 in Bad Boll die Tagung „Landeskirchen und Freikirchen" statt, auf der eine Resolution verabschiedet wurde, die Übertrittsregelungen von Landeskirchen in Kirchen, die Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen waren, vereinfacht und der Staat dabei ausgeschaltet werden sollte. Außerdem wurde ins Auge gefasst, Amtshandlungen wie Trauungen und Beerdigungen durch freikirchliche Prediger zuzulassen (Resolution der ökumenischen Tagung „Landeskirchen und Freikirchen" Bad Boll 31. August bis 3. September 1953, 03.09.1953; Beilage 1 zu Rundbrief des Ev. Oberkirchenrates [Württemberg Stuttgart] an alle Landeskirchenämter, das Konsistorium Berlin und den Oberkirchenrat Oldenburg vom 21.11.55, Betr.: Verhältnis zu den methodistischen Freikirchen [LKArchiv Kassel C 3.5.1 Landeskirchenamt Generalakten, Nr. 3124: Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, Sektenwesen, Evangelische Freikirchen, Bd. 1. 1947–1955]).

Anlage

Edition

der Fragen des Rundbriefes des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses an die obersten Kirchenbehörden der im Deutschen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen vom 09.01.1928 sowie der Zusammenfassung der Antworten im Bericht über die Äußerungen der obersten Kirchenbehörden über die Freikirchen (Sekten) in Deutschland, vorgelegt zur Sitzung des Kirchenausschusses am 15./16. März 1928 [45]

1. *Kann einigen der genannten Freikirchen der Charakter als Kirche vom Evangelisch-kirchlichen Standpunkte aus zuerkannt werden? Wenn ja, welche Freikirchen sind dies, und womit läßt sich die Zuerkennung des Charakters als Kirche begründen?*

Zu dieser Frage ist ergänzend noch ein Rundschreiben am 19. Januar ergangen, in dem gesagt wird, dass es sich bei Kirche nicht um den biblischen Begriff ecclesia, noch um den Kirchenbegriff der Reformatoren und der nachreformatorischen Kirchenordnungen handele, sondern die Bedeutung habe, die das Wort nach einer grundsätzlichen Feststellung des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung im Sprachgebrauch und in der Gesetzgebung erhalten hat. Kirche ist danach eine christliche Religionsgesellschaft, die mit Rücksicht auf ihre Größe, ihre Geschichte und ihre Bedeutung für das Volksleben allgemein rechtliche Anerkennung erlangt hat. Auf Grund dieser Definition haben einige oberste Kirchenbehörden die Freikirchen als Kirchen nicht anerkannt, weil ihre Zahl in ihrem Kirchengebiet zu gering sei. Andere oberste Kirchenbehörden haben zu der Frage vom kirchlichen Standpunkt aus Stellung genommen und die Anerkennung bejaht, weil sie ihrem Wissen nach Kirche sind, indem ihre Organisation und Verwaltung, sowie die Vorbildung der Geistlichen ihnen das recht dazu gibt. Endlich wird die Anerkenntnis der Freikirchen als Kirchen ausgesprochen, weil die Frage nicht nur nach der Zahl in einem einzelnen Kirchengebiet beurteilt werden könne, sondern es, wie z. B. bei den Methodisten, auf die Gesamtheit der Methodisten ankomme, von denen die deutschen Gemeinden nur einen Teil darstellen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine sehr beachtliche Anzahl Kirchenbehörden die Anerkennung der Freikirchen als Kirche rund ablehnt, einige sie für kaum empfehlenswert oder für bedenklich halten und endlich wieder ein sehr beachtenswerter Teil die Frage für einige Freikirchen bejaht. Zu diesen Freikirchen gehört in erster Linie die Bischöfliche Methodistenkirche und da, wo sie in größeren Gemeinden vorhanden sind, die Evangelische Ge-

[45] Die ausformulierten Fragen in: Rundbrief des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, gez. Präsident Kapler, an die obersten Kirchenbehörden der im Deutschen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen vom 09.01.1928 (LKA KA GA 4430), die Antworten in: Bericht über die Äußerungen der obersten Kirchenbehörden über die Freikirchen (Sekten) in Deutschland. [Vorgelegt zur] Sitzung des Kirchenausschusses am 15./16. März 1928, gez. D. Scholz (LKA KA GA 11029; EZA 1/740). Der Rundbrief des Kirchenausschusses mit den ausformulieren Fragen, Abschriften von Antworten verschiedener Kirchenleitungen sowie das Protokoll der Sitzung des Kirchenausschusses vom 15./16. März 1928 finden sich außerdem in Akte EZA 7/3452.

meinschaft sowie auch der Bund Freier evangelischer Gemeinden nicht darbystischen Ursprungs. Auch der Bund der Baptistengemeinden wird hinzugerechnet. Ganz ausnahmsweise wird auch die katholisch-apostolische Gemeinde genannt. Im allgemeinen aber sind als Freikirchen, deren Anerkennung als Kirche in Betracht kommen kann, nur die genannt, welche sich am 29. April 1926 in Leipzig zur Vereinigung Evangelischer Freikirchen Deutschlands zusammengeschlossen haben und dies dem Kirchenausschuss mit Schreiben vom 2. August 1926 offiziell unter Einsendung der Satzungen mitgeteilt haben. Dazu gehören die Bischöfliche Methodistenkirche, der Bund der Baptistengemeinden, die Evangelische Gemeinschaft und die freien evangelischen Gemeinden. In Bezug auf die Letztgenannten darf vielleicht hinzugefügt werden, dass sie sich von den Darbysten gelöst haben, dass sie sich stärker als Kirche mit geordnetem Predigtamt organisieren und jetzt auch die früher nicht gewollte Verleihung der Rechte von Körperschaften des öffentlichen Rechts anstreben. Die Vereinigung will eine kirchlich geordnete Vereinigung sein und lehnt andere Sondergemeinschaften ihres nichtkirchlichen Charakters wegen ab, nennt sie mit anderen Freikirchen unter sich wohl auch Sekten.

Andere als die genannten Freikirchen oder christlichen Sondergemeinschaften werden von allen obersten Kirchenbehörden abgelehnt, wobei natürlich nicht von den lutherischen oder reformierten Freikirchen und der Brüdergemeine die Rede ist. Von den Mennoniten ist noch zu sagen, dass ihnen wohl teilweise die Anerkennung als Kirche zugesprochen wird, dass aber andererseits Bedenken erhoben werden, weil z. B. ein mennonitischer Prediger Sprecher in einer freireligiösen Gemeinde ist.

Endlich ist zu diesem Punkt noch hervorzuheben, dass damit, dass eine Kirche als Kirche angesehen wird, noch nicht die Anerkennung als religionsverwandt im Sinne des Entwurfs zum Reichsschulgesetz ausgesprochen ist. Darauf wird bei Punkt 13 noch zurückzukommen sein.

2. *Sind Beweise dafür vorhanden, dass die Freikirchen die Landeskirchen als Missionsgebiet ansehen, auf welchem erst durch die freikirchliche Arbeit und Wortverkündigung die Seelen für Christus gewonnen werden müssen?*

Zehn oberste Kirchenbehörden bzw. Konsistorien der altpreußischen Kirche bejahen die Frage ganz allgemein, dass die Landeskirchen als Missionsgebiet von den Freikirchen angesehen werden, wenn einige auch nur von sporadischen Vorstößen und nicht von dauernder missionarischer Tätigkeit reden. Bemerkenswert ist, dass die abgetretenen Gebiete im Osten eine bewusst missionarische Tätigkeit der Freikirchen in ihren Gebieten bekunden, ebenso auch die Grenzmark und Ostpreußen, auch wenn hier größere Zurückhaltung vonseiten der Freikirchen beobachtet wird. Von den Methodisten wird berichtet, dass sie die Kirche nicht als Missionsgebiet ansehen. In größerem Umfange ist dies aber der Fall bei den Baptisten und der Evangelischen Gemeinschaft. Ganz allgemein aber wird die Kirche als Missionsgebiet behandelt von Neuapostolischen, Adventisten, ernsten Bibelforschern. Der evangelische Oberkirchenrat in Stuttgart macht darauf aufmerksam, dass die Freikirchlichen in dem Maße Verständnis für die Volkskirche gewinnen, als sie selbst Zuwachskirche werden. Außerdem drängen die neuauftretenden Sekten die alten zu einer scharfen Unterscheidung von jenen und daher zu einer immer stärkeren kirchlichen Gestaltung.

3. *Lässt sich feststellen, ob durch missionierende Tätigkeit, wie sie vor allem auch die Zeltmission, die die Masse gewinnen soll, geschieht, in grösserem Umfange solche gewonnen werden, welche dem Evangelium und der Kirche entfremdet sind, oder ob der Zugang zu den Freikirchen mehr aus kirchlichen Kreisen erfolgt?*

Es wird allgemein berichtet, dass der Zugang zu den Freikirchen fast durchweg aus kirchlichen Kreisen erfolgt, wobei bemerkt wird, dass er gering ist und gegen früher nachgelassen hat. Entfremdete werden auch durch die Zeltmission nur im geringen Maße gewonnen, obwohl am Schlusse der Zeltmission nur für andere Denominationen und nicht für die Landeskirche geworben wird. Zeltmission wird auch als Allianzmission getrieben. Es ist beobachtet worden, dass infolge ihrer Wirksamkeit der Zugang zur Kirche ebenso stark war wie zu den Freikirchen. Bei der Zeltmission wird vornehmlich auf ihre Auswirkung hin zu achten sein, ob sie ausschließlich von freikirchlicher (methodistischer) Seite aus oder als Allianzmission oder endlich von Verbänden getrieben wird, welche in einem näheren Zusammenhang mit einer Landeskirche stehen.

4. *Wie ist das Verhalten der freikirchlichen Prediger zu den landeskirchlichen Geistlichen und Behörden bei der Gründung und Leitung von Gemeinden?*

Im großen ganzen lässt sich sagen, dass die Fühlungnahme der freikirchlichen Prediger zu Pfarrern und Behörden sehr gering ist. Sie sind oft so selbstbewusst, dass sie die Fühlung nicht nötig zu haben meinen. Bei Gründungen von Gemeinden zeigen sie sich häufig wenig offen und rücksichtsvoll, werden auch direkt als rücksichtslos bezeichnet. Auch innerhalb der Kirchengebiete selbst ist das Verhalten verschieden, z. B. in Westfalen oder Thüringen, wo die freikirchlichen Prediger nach den vom Landeskirchenrat in Eisenach dankenswerterweise gemachten statistischen Aufstellungen in 40 Kirchenkreisen feindlich, in 18 neutral und in 5 sich freundlich verhalten. Der Hauptanteil bei der feindlichen Einstellung liegt aber auch hier bei den nicht der Vereinigung evangelischer Freikirchen angeschlossenen Organisationen (Sekten). Auf die evangelisch-lutherische Freikirche Sachsens ist hier besonders hinzuweisen. Freundlich ist das Verhältnis dort, wo Pfarrer und Prediger zur Allianz gehören oder gemeinsame Aktionen vorgenommen werden, wozu z. B. in Bayern die Gemeinschaftspfleger die Brücke bilden.

5. *Dienen die freikirchlichen Krankenschwestern auch den Kranken ausserhalb ihrer Gemeinde, und wenn ja, ist es bemerkbar dass sie in den Häusern, in denen sie pflegen, Propaganda für ihre Gemeinden treiben?*
6. *Werden Kinder aus landeskirchlichen Familien in die Sonntagsschulen der Gemeinde der Freikirche eingeladen und in das freikirchliche Gemeindeleben hineingezogen?*

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Propaganda in der Krankenpflege und vor allem in der Sonntagsschule der Freikirchen. Überall, wo Schwestern tätig sind, werben sie mehr oder weniger offen für ihre Gemeinde und verteilen regelmäßig Blätter mit Einladungen zu den Gottesdiensten ihrer Gemeinden. In Königsberg sind im Städtischen Krankenhaus baptistische Schwestern, die Blättermission treiben. In Stuttgart besteht ein methodistisches Krankenhaus; doch

liegt hier die Seelsorge seiner landeskirchlichen Mitglieder in der Hand eines landeskirchlichen Pfarrers. Besonders aktive Propaganda treiben Schwestern der Adventisten.

Weit stärker aber ist die Werbearbeit durch die Sonntagsschulen mit dem Zwecke der Hereinziehung der Kinder in die freikirchliche Gemeinde oder Sekte. Sie nimmt oft direkt aggressive Formen an. Sie bedient sich gern kleiner Geschenke als Lockmittel und macht durch Zeitungsinserate auf die Sonntagsschulen aufmerksam. Besondere Beachtung erfordern die freikirchlichen Blaukreuzvereine, die leicht mit den Sonntagsschulen der landeskirchlichen Blaukreuzvereine verwechselt werden können. Die Gewinnung der Jugend für die Freikirche ist offensichtlich das eifrige Anliegen freikirchlicher und sektiererischer Verbände.

7. *Ist ein zunehmendes Selbstbewusstsein bei den Freikirchen wahrnehmbar und äussert es sich in der Forderung voller Gleichstellung ohne Rücksicht auf das zahlenmässige Verhältnis und die geschichtliche Stellung der Kirche?*

Bei der Beantwortung dieser Frage scheiden im wesentlichen die Kirchengebiete aus, in denen die Freikirchen oder Sekten verhältnismäßig schwach sind; aber da, wo sie stärker sind, hat das Selbstbewusstsein offensichtlich zugenommen. Es wird in den Berichten der obersten Kirchenbehörden zurückgeführt auf die Anerkennung durch den Staat und die Beseitigung mancher Hemmnisse, die früher für die Sekten bestanden haben, ebenso auf die starken amerikanischen finanziellen Unterstützungen in der Inflationszeit, dann auf die stille Umwerbung durch politische Parteien und bei den Methodisten auf die starke Persönlichkeit ihres Bischofs Nuelsen. Das Verlangen nach Gleichstellung mit der Landeskirche ist seltener beobachtet worden. Gleichstellung staatlicherseits ist da, wo sie begehrt wurde, abgelehnt worden. Aber das Verlangen nach Gleichstellung wird auch in kleineren Forderungen gesehen, wie Aufnahme der Gottesdienste in den Kirchenzettel und gleiche Berechtigung wie die Landeskirche bei der Feier des Volkstrauertages.

8. *Nehmen die Freikirchen stärker als früher an dem öffentlichen Leben teil und betätigen sie sich hierbei auch politisch in einer bestimmten Richtung? Inwieweit dienen diese Bestrebungen dem allgemeinen Volkswohl und inwieweit der Erringung freikirchlicher Zwecke, z. B. Gleichstellung mit den Landeskirche?*

Da wo Ernste Bibelforscher, Hirt und Herde in kommunal-politische Tätigkeit eingetreten sind oder sonst politisch gewirkt haben, haben sie sich linksradikalkommunistisch eingestellt. Andere Freikirchen sind eng mit der überparteilichen Parteigründung des Christlichen Volksdienstes und ähnlicher Bestrebungen verbunden und können wohl als die hinter den Bestrebungen stehende treibende Kraft angesehen werden. In Bremen sind sie öffentlich für die Bekenntnisschule werbend eingetreten. Der Verband der evangelischen Freikirchen hat einen eigenen Schulausschuss gebildet, dessen Aufgabe es ist, die freikirchlichen Forderungen auf Anerkennung ihrer Rechte bei einem Reichsschulgesetz zur Geltung zu ringen. Von ihm aus sind zu diesem Zweck auch Beziehungen zu älteren deutschen Freikirchen geknüpft worden. Vor allem haben sie führend (Dr. Melle Frankfurt a/Main) bei der Frage des Gemeindebestimmungs-

rechts mitgewirkt. Offenbar erstarkt überall der Wille zur Öffentlichkeit. Wahlbeteiligung ist nicht mehr ein weltlich sündiges Tun, sie wird innerhalb der Freikirchen vielmehr in zunehmender Weise als Christenpflicht angesehen. Ein systematisches Vorgehen ist aber noch nicht zu bemerken.

9. *Bestehen innerhalb des Kirchengebiets Arbeitsgemeinschaften zwischen Gliedern der Landeskirchen und der Freikirchen oder aus beiden Teilen gebildete Vorstände zur Verfolgung gemeinsamer Ziele im Dienst des Reiches Gottes und der Volkssittlichkeit? Von wem ist die Initiative zu gemeinsamer Arbeit ausgegangen, und wie haben sie auf das Zusammenleben zwischen Landeskirche und Freikirchlicher Gemeinde eingewirkt?*

Für besondere Zwecke und in Einzelfällen ist es zum Zusammenwirken gekommen, ohne dass im Allgemeinen feste Arbeitsgemeinschaften gebildet worden sind. Immerhin bestehen sie zwischen Freikirchen und Haus und Schule im Osten und Norden sowie in Kassel und dem Verband evangelischer Schulgemeinden im Westen. Auch im Evangelischen Volksdienst in Württemberg ist Zusammenwirken in der Schulfrage und der Antialkoholbewegung vorhanden. Die Mitarbeit der Freikirchen auf letzterem Gebiet ist vielerorts zu konstatieren, wobei nochmals auf die führende Stellung des Direktors des methodistischen Predigerseminars Melle in Frankfurt a/M. bei den Verhandlungen über das Gemeindebestimmungsrecht hingewiesen sei. Die Versuche, feste Arbeitsgemeinschaften zu bilden, sind in Ostpreußen nicht von Dauer gewesen. Jedenfalls haben sich die Pfarrer und Prediger nur zu bestimmten allgemein sittlichen und schulischen Zwecken zusammengefunden, aber nicht untereinander zu kirchlicher Arbeit. Die Bildung von Allianzen hat nirgends größere Bedeutung gewonnen. Sie ist Sache kleiner Kreise geblieben und oft kaum für weitere Kreise bemerkbar geworden. Es wird auch berichtet, daß sich die Freikirchen von der Gemeinschaft zurückzogen, wenn sie den Eindruck gewannen, dass für ihre Zwecke dabei nichts herauskomme.

10. *Lässt sich ein Einfluss freikirchlicher Tätigkeit auf die Belebung des gesamten kirchlichen Lebens eines Ortes oder eines Gebietes feststellen?*

Eine direkte Belebung des kirchlichen Gemeindelebens durch die Tätigkeit in ihr arbeitender Freikirchen wird verneint. Es ist vielmehr eine Schädigung dadurch festzustellen, dass die Freikirchlichen den Gemeinden die besten Elemente entziehen, das Vertrauen zum Pfarrer erschüttern, den Sakraments- und Amtsbegriff lockern und darum in Unsicherheit führen. Mittelbar lässt sich insofern eine günstige Einwirkung feststellen, als das Auftreten der Freikirchen schneller als sonst wohl geschehen wäre, zur Einführung von Bibelstunden und Bibelkursen, zu Kindergottesdiensten und intensiverer Jugendpflege geführt hat. Auch der Sinn für Gemeinschaftspflege innerhalb der Gemeinde ist geweckt worden. Viele Gemeinden sind wachsam geworden.

11. *Bestehen nähere Verbindungen zwischen den Freikirchen oder Sekten und den „Gemeinschaften" in- und ausserhalb der Landeskirchen, ohne dass die landeskirchlichen Gemeinden, Pfarrer und kirchliche Gemeindeverwaltung beteiligt werden?*

Eine nähere Verbindung zwischen landeskirchlichen Gemeinschaften und Freikirchen ohne Zuziehung der landeskirchlichen Organe gehört zu den Selten-

heiten. Die Allianzgebetswoche führt wohl beide zusammen, aber schafft keine dauernde Verbindung das ganze Jahr hindurch. Die landeskirchlichen Gemeinschaften grenzen sich vielmehr bewusst gegenüber den Freikirchen ab, stehen mit ihnen im Wettbewerb und bilden, wie Württemberg berichtet, einen Damm gegen die Ausbreitung der Sekten. Auch vom Jugendbund für Entschiedenes Christentum und dem landeskirchlichen „Blauen Kreuz" wird aus Kassel eine entsprechende Stellungnahme mitgeteilt. Beim Jugendbund ist allerdings in der Grenzmark das Gegenteil wahrgenommen worden. In Bezug auf die Allianz wird darauf hingewiesen, dass sie bei ihren Veranstaltungen die Landeskirche stillschweigend ausschaltet. Gelegentliche Einladungen der Generalsuperintendenten oder Pfarrer kommen vor.

12. *Ist von einer Wirkung der Zusammenarbeit in der ökumenischen Bewegung (Life and Work, Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen) auf die einheimischen Verhältnisse etwas zu spüren?*

Von einer Einwirkung der ökumenischen Bewegung (Life and Work) auf die Beziehung zwischen Landeskirche und Freikirchen ist noch wenig zu spüren. Eine stimmungsmäßige Wirkung ist wohl anzunehmen, aber von praktischer Auswirkung kaum die Rede. Es wird aber mehrfach angenommen, dass die ökumenische Bewegung eine Milderung der Gegensätze herbeigeführt hat. Kassel weist besonders auf die Arbeit der Freunde der Evangelischen Einheit hin, in der Pfarrer Rambaud für die ökumenische Einheit im Dienst der Völkerversöhnung hinwirkt.

Stärkere Auswirkungen dürften in den internationalen freien Verbänden festzustellen sein, z. B. Studentenvereinigung, Christlicher Verein junger Männer, Weltmission, Weibliche Jugend und Innere Mission. Durch sie wird der evangelische Ökumenitätsgedanke in weitere Kreise der landeskirchlichen Gemeinden getragen. Hierhin gehört auch der Weltbund für Freundschaftsarbeit der christlichen Kirchen. Im Fortsetzungsausschuß von Life and Work ist Deutschland nur durch landeskirchliche Abgeordnete vertreten.

13. *Sind von Seiten der Freikirchen schon Schritte getan worden, um die Regelung der Bekenntnisverwandtschaft herbeizuführen und um eine Verbindung mit den Landeskirchen zum Zweck der gemeinsamen Bekämpfung der Gegner des Christentums und der Kirche, sowie zur gemeinsamen Förderung des Reiches Gottes zu schaffen? Oder sind solche Versuche landeskirchlicherseits gemacht und welchen Erfolg haben sie gehabt?*

Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hat es dem Reichsminister des Innern gegenüber abgelehnt, von sich aus zu bestimmen, welche Freikirchen oder Sekten als bekenntnisverwandt angesehen werden können, da dies nach der Bundesverfassung außerhalb seiner Befugnisse liegt. Für die Entscheidung über das Bestehen einer Bekenntnisgemeinschaft ist die staatliche Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an christliche Sondergemeinschaften mit oder ohne kirchliche Organisation nicht maßgebend. Ebensowenig enthält die Anerkennung als bekenntnisverwandt für staatliche Zwecke (Reichsschulgesetz) eine Feststellung der dogmatischen Bekenntnisverwandtschaft. Da die Anerkennung der Bekenntnisverwandtschaft lediglich im Interesse der Freikirchen liegt, soweit sie für staatliche Zwecke in Betracht kommt,

sind dahingehende Gesuche von den Freikirchen an die Landeskirchen zu richten. Anträge in dieser Richtung sind bis jetzt noch nicht gestellt worden.

Ein akuter Anlass liegt nach dem Scheitern des Reichsschulgesetzes z. Zt. nicht vor. Die Berichte der obersten Kirchenbehörden lassen aber erkennen, dass im Allgemeinen gleiche Grundsätze über die Anerkennung der Religionsverwandtschaft innerhalb der Landeskirchen bestehen. Es ergeben sich verschiedene Gruppen von Freikirchen hinsichtlich ihrer Anerkennung als Bekenntnisverwandte, nämlich 1. solche, die allgemein anerkannt werden, 2. solche, über die die Meinungen geteilt sind und 3. solche, denen die Bekenntnisverwandtschaft nicht zuerkannt wird.

Zu Gruppe I gehören

a) die Evangelisch-lutherischen Freikirchen, ausgenommen die Evangelisch-lutherische Freikirche Sachsens, deren Tätigkeit sich auch auf Kirchengebiete außerhalb Sachsens (Thüringen, Hessen, Schleswig-Holstein usw.) erstreckt, sowie einzelner Gemeinden, die einem Kirchenverband nicht angehören;
b) die Evangelisch-reformierten Freikirchen, ausgenommen die altreformierte Kirche der Provinz Hannover;
c) die Brüderunität;
d) die Mennoniten, wo sie in stärkeren Gemeinden zusammengeschlossen sind. Bedenken bestehen nur ausnahmsweise und erst seit 1927, nachdem ein Prediger der Mennoniten als Sprecher für freireligiöse Gemeinden sich hat anstellen lassen.

In Gruppe II ist einzugliedern

die Vereinigung evangelischer Freikirchen Deutschlands, bestehend aus der Bischöflichen Methodistenkirche, dem Bund der Baptistengemeinden, der Jahreskonferenz der Evangelischen Gemeinschaft und dem Bund der Freien evangelischen Gemeinden nichtdarbystischen Ursprungs.

Es finden sich hier Abweichungen in den Äußerungen der obersten Kirchenbehörden in Bezug auf die Freien Evangelischen Gemeinden, die Evangelische Gemeinschaft und vornehmlich der Baptisten, bei denen aber nicht ersichtlich ist, inwieweit persönliche Verhältnisse in einzelnen Gemeinden eine Rolle spielen. Die Bischöfliche Methodistenkirche begegnet nur ganz ausnahmsweise Bedenken.

Die apostolisch-katholische Gemeinde (Altapostolische) steht zumeist in friedlichem Verhältnis zu den Landeskirchen, an deren gottesdienstlichem Leben ihre Glieder teilnehmen. Der zahlenmäßige Rückgang dieser Gemeinden wird überall festgestellt.

In Gruppe III sind einzurechnen alle übrigen Sondergemeinschaften, die unter der Hand auch von den Freikirchlern als Sekten bezeichnet werden, nämlich

a) die neuapostolische Gemeinde (Kirche),
b) die Adventisten,
c) die Darbysten,
d) die Mormonen,
e) die Ernsten Bibelforscher,
f) Hirt und Herde,
g) Christlich-Wissenschaftliche Vereinigung (Christian Science),
h) die Evang.-luth. Freikirche Sachsens (s. unter Gruppe I a).

Die Heilsarmee nimmt eine besondere Stellung ein, da mit dem Eintritt in sie ein Austritt aus der Landeskirche nicht verbunden zu sein braucht.

Über die Christengemeinschaft D. Rittelmeyers liegen grundsätzliche Äußerungen noch nicht vor, da die Bewegung noch zu neu ist.

Von besonderem Interesse ist die Feststellung der Freikirchen, welche eine amtliche Konferenz der Vertreter der in Preußen liegenden Landeskirchen am 3. Februar 1928 gemacht hat, ohne dass allerdings die obersten Kirchenbehörden bisher dazu Stellung genommen haben. Die Verhandlungsschrift der Konferenz äußert sich darüber folgendermaßen:

„Es werden als mit den Preußischen Landeskirchen bekenntnisverwandt ohne weitere Bedenken anerkannt:

1) Evang.-luth. Freikirche in Preußen,
2) Evang.-luth. Freikirche in Hannover,
3) Evang.-luth. Freikirche in Hermannsburg-Hamburg,
4) Selbständige Evang.-luth. Kirche in dem hessischen Lande,
5) Renitente hessische Freikirche,
6) Föderation reformierter Kirchen in Niedersachsen,
7) Bund deutscher Baptistengemeinden,
8) Apostolische Gemeinden (‚Irvingianer'),
9) Bischöfliche Methodistenkirche,
10) Evangelische Gemeinschaft,
11) Bund freier evangelischer Gemeinden.

Weiterhin werden als bekenntnisverwandt anerkannt,
die altreformierte Kirche der Provinz Hannover
und
die Vereinigung der Mennonitengemeinden.

Dabei macht jedoch Arolsen hinsichtlich der ersteren allgemeine bedenken geltend, denen Hannover sich nicht verschließt. Bezüglich der letzteren weist Hannover auf Schwierigkeiten hin, die in seinem Aufsichtsbezirke durch die Bestellung eines mennonitischen Geistlichen als Prediger einer freireligiösen Gemeinde erwachsen sind.

Nicht anerkannt wird eine Bekenntnisverwandtschaft mit der evang.-luth. Freikirche in Sachsen und den Darbysten."

Dieselbe Konferenz hat auch grundsätzliche Beschlüsse zur Anerkennung der Bekenntnisverwandtschaft gefasst. Diese Grundsätze haben folgenden Wortlaut:

„Im Zusammenhang mit der Erörterung der Frage einer einheitlichen Feststellung der Bekenntnisverwandtschaft im Sinne des Reichsschulgesetzes für den Bereich der preußischen Landeskirchen werden folgende Grundsätze gebilligt:

1) Die Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als bekenntnisverwandt kommt nur insoweit in Frage, als die Religionsgemeinschaft selbst eine solche Anerkennung begehrt.
2) Soweit der Wunsch besteht, müssen sich die Landeskirchen die Prüfung der Frage, ob dem Wunsche entsprochen werden kann, vorbehalten.
3) Für die Prüfung der Frage sind die in Art. 137 Abs. 5 Satz 2 RV aufgestellten Voraussetzunge für die Anerkennung von Körperschaften des öffentlichen Rechts nicht maßgebend.

4) In erster Linie wird für die Prüfung die Frage entscheidend sein, ob es vom landeskirchlichen Standpunkt aus tragbar erscheint, dass Lehrer, die der Religionsgesellschaft angehören, zum Religionsunterricht in Volksschulen des landeskirchlichen Bekenntnisses zugelassen werden (§ 14 Abs. 1 des Keudell'schen Schulgesetzentwurfs).
5) Bei der Beurteilung des Tatbestandes im Sinne von Ziffer 4 können sich die Landeskirchen nicht beschränken auf die Feststellung der mehr oder minder weitgehenden Übereinstimmung des Bekenntnisses, vielmehr müssen sie sich eine freie Beurteilung des Verhältnisses der Religionsgemeinschaft zur Landeskirche vorbehalten.
6) Es ist nicht ausgeschlossen, dass mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Umstände innerhalb der einzelnen Landeskirchen einer Religionsgesellschaft in der einen Landeskirche das Anerkenntnis der Bekenntnisverwandtschaft erteilt wird, während es ihr in einer anderen Landeskirche versagt werden muss; innerhalb ein und desselben Staatsgebietes wird eine solche Verschiedenheit der Beurteilung naturgemäß, wenn irgend möglich, zu vermeiden sein."

Einige oberste Kirchenbehörden haben sich auch unter dogmatischen Gesichtspunkten zur Anerkennung der Freikirchen als bekenntnisverwandt ausgesprochen. Die Anerkennung soll danach vom Bekenntnisstandpunkt abhängig gemacht werden, von der Anerkennung der heiligen Schrift als alleiniger Norm für Glauben und Leben und der Tatsache, dass die Freikirchen nicht in bestimmten Einzelgebräuchen und Einzellehren davon abweichen. Von ihrem dogmatisch-kirchlichen Standpunkt aus lehnen einzelne Kirchen die Anerkennung der Bekenntnisverwandtschaft überhaupt ab. Allgemein wird für eine kirchliche Anerkennung, die sich nicht auf staatliche Zwecke wie das Reichsschulgesetz bezieht, das friedliche Verhalten der Freikirchen gegenüber den Landeskirchen mit Ausschluss jeder missionierenden Tätigkeit an den landeskirchlichen Gemeinden zur Voraussetzung gemacht. Die Anerkennung soll in Bezug hierauf an bestimmt zu formulierenden Zusicherungen verbunden werden.

„So einfach bin ich nun jedenfalls nicht zu überwinden“

Zur Rezeption Karl Barths in den Freikirchen 1919–1933

Walter Fleischmann-Bisten

1. Thematisches Dilemma

Weder bin ich „Barthianer“, wovor Karl Barth ja auch eindringlich gewarnt hat[1], noch bin ich Barth-Forscher. Aber ich hatte das Glück, mehrfach von Barth-Spezialisten profitieren zu können:

Im Sommersemester 1976 war ich als Assistent an der Kirchlichen Hochschule Berlin infolge der Berufung meines Doktorvaters Gottfried Maron (1928–2010) nach Kiel dessen Vorgänger Karl Kupisch (1903–1982) zugeteilt. Von ihm, dem ersten Biographen Karl Barths[2], wurde ich motiviert, mich mit Barths Bedeutung für den Kirchenkampf in Deutschland zu beschäftigen.

Als Vikar in Berlin prägte mich der Leiter des „Praktisch-Theologischen Ausbildungsinstituts“ (wie damals das Predigerseminar hieß) Gerhard Bauer (1928–1986). Er war fest davon überzeugt, dass mit Barths Tauflehre (KD IV/4) gegen die „tief unordentliche Taufpraxis“ der evangelischen Landes- und Staatskirchen vorgegangen werden müsste.[3] Schon allein deshalb habe ich mich seither für die evangelischen Freikirchen und deren Taufverständnisse interessiert.[4]

In den Jahren von 1986 bis 1999 war der Barthforscher Reiner Marquard (Jg. 1949), heute Rektor der Evangelischen Hochschule Freiburg, mein Gemeindepfarrer. Ihm habe ich viele Anstöße zur Beschäftigung mit Barths Theologie und deren ökumenischer Bedeutung zu verdanken.[5]

Nur deshalb war ich so mutig, mich an dieses Thema zu wagen. Ursprünglich sollte dieser Beitrag sogar die freikirchliche Rezeption der „Dialektischen Theologie“ insgesamt in den Jahren der Weimarer Republik behandeln. Freilich liegt es nahe, sich aus freikirchlicher Perspektive mit einem reformierten Theologen zu beschäftigen, dessen Engagement im Kirchenkampf und dessen Tauflehre zweifellos in den Freikirchen relevant waren und sind. Das Ergebnis meiner Recherchen war aber erstaunlich: Die Frei-

---

1 *Karl Barth*, Gesamtausgabe V. (Offene Briefe 1945–1968) „An Japanische Christen“, Zürich 1984, 375.

2 *Karl Kupisch*, Karl Barth, Stuttgart ³1975, sowie *ders.* (Hg.): Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden, Briefe von 1930–60 (²1964).

3 *Gerhard Bauer*, Die EKD vor der Tauffrage, in: Pastoraltheologie – Wissenschaft und Praxis 57 (1968) H. 9 (Taufverkündigung und Taufpraxis), 387–396.

4 Gerhard Bauer ermutigte mich auch, einmal eine Biographie über Karl Kupisch zu schreiben. Daran arbeite ich seit Jahren.

5 Vgl. *Reiner Marquard,* Karl Barth (1886–1968), in: MdKI 60 (2009), 47–54 (Lit.!).

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

kirchen in Deutschland interessierten sich nach dem Ende des Ersten Weltkriegs weithin nicht für jenen theologischen Aufbruch und die damit verbundenen Auseinandersetzungen in Deutschland, die sich in der Folge von Barths Römerbriefkommentar, seinen Vorträgen und Vorarbeiten zur Kirchlichen Dogmatik bis Anfang 1933 abspielten. Auf die in den untersuchten Quellen gefundenen wenigen Stimmen komme ich in Teil 5 zurück. Ich stellte aber zugleich fest, dass Karl Barths sehr differenziert zu betrachtende Kritik am Pietismus und dessen vielfältigem Erbe damals sehr wohl in der landeskirchlichen Gemeinschaftsbewegung und in der Evangelischen Allianz aufgenommen und diskutiert wurden. Um den ursprünglich geplanten Beitrag nicht ganz streichen zu müssen, im Folgenden also eine Art Verlegenheitslösung.

Zunächst werde ich Gesichtspunkte benennen, weshalb sich Karl Barth allein von seiner familiären Situation und theologischen Entwicklung her in den Jahren der Weimarer Republik mit auch freikirchlich relevanten Fragestellungen befasste. Dann werde ich versuchen, die Veränderungen in Karl Barths theologischem Denken bis zur Arbeit am Römerbrief zu skizzieren und die zentralen Gesichtspunkte seiner Kritik (ausgehend von der zweiten Auflage des Römerbriefs) am pietistischen Erbe benennen. Schließlich werde ich die wenigen mir bekannt gewordenen freikirchlichen Stimmen und einige Reaktionen aus der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelischen Allianz vorstellen. Am Ende versuche ich, daraus erste Folgerungen zu ziehen und Anregungen für die weitere Beschäftigung mit diesem Thema zu geben.

2. Karl Barths Affinität zum Erbe des Pietismus in biographischer Sicht

Am 10. Mai 1886 wurde Karl Barth in Basel geboren, wo sein Vater Fritz Barth (1856–1912) Lehrer an der evangelischen Predigerschule war, bevor er sich dann 1889 in Bern habilitierte und an der dortigen Universität Neues Testament und Kirchengeschichte lehrte. Da beide Elternteile Karl Barths selbst von pietistischen und erwecklichen Einflüssen geprägt waren, schickten sie auch ihren Sohn auf die Lerberschule in Bern. Dieses sogenannte „Freie Gymnasium", wo Barth seine gesamte Schulzeit verbrachte, war 1864 im bewussten Gegensatz zu den liberalen staatlichen Schulen im Sinne des pietistischen Erbes gegründet worden.[6]

Karl Barths Mutter Anna Sartorius war eine Urenkelin des Basler Pfarrers Johannes Rudolf Burckhardt (1738–1820), der als „Begründer der Christentumsgesellschaft und Freund der Herrnhuter" galt. In seiner unvollendeten Autobiographie von 1967 bezeichnete ihn Barth als „Schlüssel-

[6] *Eberhard Busch*, Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung, BET 82, München 1978, 19.

figur unter allen damaligen Frommen im Lande". Und von dessen Sohn Johannes Burckhardt, eng befreundet mit Ludwig Hofacker (1798–1828) und Emil Krummacher (1798–1886), behauptete sein Enkel Karl Barth, „er sei ein ‚im besten Sinn erbauender und erfreuender Pietist' gewesen und unter seinen Vorfahren derjenige, von dem er ‚den stärksten geistlichen Eindruck' empfangen habe."[7] Immerhin erhielt Karl Barth von seiner Mutter den ersten theologischen Unterricht als häusliche Christenlehre, die diesen ganz im Burckhardtschen Geiste erteilt haben muss.

Karl Barths Großvater väterlicherseits wie sein Vater selbst waren von dem schwäbischen Biblizisten Johann Tobias Beck (1804–1878) beeinflusst. Fritz Barth schrieb einmal, Beck habe ihn „aus der dürren Haide einer selbstgenügsamen Kritik auf die grüne Wiese des Gottesworts geführt". Und die „Bekehrung" als Eintritt in einen bleibenden „persönlichen Kontakt mit Jesus" galt ihm „unter allen Werken Gottes das wunderbarste und herrlichste".[8] In einer Vorlesung über neuere Kirchengeschichte im Sommersemester 1905, an der auch der Theologiestudent Karl Barth teilgenommen hat, kritisierte Fritz Barth nach den Aufzeichnungen seines Sohnes zwar „gewisse sektenhafte, antiintellektualistische, gesetzliche, schwärmerische Neigungen des Pietismus", warnte aber zugleich die künftigen Pfarrer, sich mit den Pietisten zu überwerfen, weil sie ja „den besten Teil" der Gemeinden ausmachten.[9]

Dieser kleine Einblick in die Barthsche Familiengeschichte zeigt, dass Karl Barth der Pietismus „von seiner Herkunft her nicht fremd, sondern wohlvertraut war", dass er ihn im häuslichen Milieu kennen lernte, ja, dass er „ihn nicht nur von außen, mit den Augen des ‚Gegners'" kannte, sondern „auch von innen heraus, sozusagen mit den Augen des Freundes".[10] Dies wurde interessanterweise bereits Ende der 1920er Jahre unterschiedlich beurteilt. Während Heinrich Oltmann (1892–1937) dem Verfasser des (zweiten) Römerbrief-Kommentars bescheinigt, den Pietismus „nicht aus Unkenntnis, Unverständnis und bösem Willen" kritisiert zu haben,[11] kommt Wilhelm Knappe, der sich ebenfalls intensiv um Barths Theologie bemüht hat, zu einem gegenteiligen Ergebnis: Barths „leidenschaftliche Stellung gegen allen Pietismus" sei deshalb bedenklich, weil „sie ‚blind' ist, also nicht auf wirklicher, vor allem nicht auf praktischer Kenntnis desselben beruht" und er nur „eine Karikatur des Pietismus vor Augen" gehabt hätte.[12]

---

7 Ebd., 18; nach Abschluss dieses Manuskripts ist von *Eberhard Busch* erschienen: Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968, Göttingen 2011; vgl. dazu die berechtigte Kritik durch *Reiner Marquard*, in: ThLZ 136 (2011), 1074–1076.

8 Zit. nach *Busch,* Pietisten, 19.

9 Ebd., 20.

10 Ebd., 17.

11 Die Gemeinschaftsbewegung auf der Anklagebank, in: Im Kampf um die Kirche, 1930, 75 ff.

12 Karl Barth und der Pietismus, in: Licht und Leben 1927, 467–531.

3. Karl Barths theologische Entwicklung bis 1919

Bevor wir uns Barths kritischer Sicht des pietistischen und erwecklichen Erbes in der zweiten Auflage seines Römerbriefes zuwenden können, sind zunächst für das Verständnis des gesamten thematischen Komplexes einige Beobachtungen nötig, wie denn Barths theologische Entwicklung bis zum Beginn der Weimarer Zeit insgesamt verlaufen ist: Motiviert durch den Konfirmandenunterricht bei dem Berner Pfarrer Robert Aeschbacher entschied sich Barth schon erstaunlich früh zum Theologiestudium. Dies absolvierte er in den Jahren 1904 bis 1909 an den Theologischen Fakultäten in Bern, Berlin, Tübingen und Marburg und wollte Pfarrer werden. Nach zwei Jahren als Hilfsprediger an der deutschsprachigen Gemeinde in Genf, wo er auch seine spätere Frau Nelly Hoffmann (1893–1976) als Konfirmandin kennenlernte, wurde er 1911 Pfarrer in Safenwil im Kanton Aargau. In dieser Arbeiter- und Bauerngemeinde wurde er, wie er selbst bekennt, „zum ersten Male von der wirklichen Problematik des wirklichen Lebens berührt".[13] Die Klassengegensätze erlebte er hautnah und so wurde die soziale Frage zu einem wichtigen Bestandteil seiner Gemeindearbeit und seiner christlichen Existenz. Während seines Studiums wurde neben Adolf von Harnack (1851–1930) in Berlin der liberale Theologe Wilhelm Herrmann (1846–1926) in Marburg zu seinem wohl wichtigsten Lehrer. Auch bei ihm entdeckte Barth immer wieder im guten Sinne pietistische Ansätze, wenn Herrmann etwa schrieb: „ ... aller christlicher Glaube" ist „Vertrauen auf ein selbsterlebtes Ereignis".[14]

So kann ich Eberhard Busch nur zustimmen, wenn er in einer ersten Zusammenfassung seiner Beobachtungen und Untersuchungen zu Barths theologischer Entwicklung zu folgendem Ergebnis kommt: „Die Theologie Herrmanns bot dem jungen Barth eine Möglichkeit, liberale Denkweise zu bejahen, ohne pietistische Anliegen preiszugeben."[15] Aus Barths frühen Vorträgen wie Predigten geht klar hervor, wie wichtig ihm nicht nur Gerhard Teerstegen (1697–1769) und Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) waren, sondern etwa auch der Begründer der Heilsarmee, William Booth (1829–1912), über den er 1912 eine ganze Predigt hielt. In Barths Gottesdiensten wurden häufig Lieder aus der Zeit des Pietismus und der Erweckungsbewegung gesungen. Barth war aber keinesfalls damals selbst Pietist, sondern weithin noch ein liberaler Theologe, „der als solcher allerdings pietistisches Erbe in seine Konzeption integrieren zu können glaubte". [16] Zwei Beobachtungen Buschs dazu sind mir besonders wichtig:

---

[13] *Karl Barth,* Gesamtausgabe V. (Briefwechsel mit Rudolf Bultmann 1922–1966), Zürich 1971, 306.

[14] Der Verkehr des Christen mit Gott, Stuttgart/Berlin 7. Aufl. 1921, 180.

[15] *Busch*, Pietisten, 21.

[16] Ebd., 26.

Es fällt auf, dass Barth sich mehr auf „radikale und spiritualistische Pietisten" wie Angelus Silesius (1624–1677) oder Gerhard Teerstegen berief und weniger auf die „kirchlichen Pietisten" wie Philipp Jakob Spener (1635–1705), August Hermann Francke (1663–1727) und Johann Albrecht Bengel (1687–1752) oder auf Personen der Gemeinschaftsbewegung seiner Zeit. Barth meinte, das Anliegen der Pietisten auf den „Nenner des religiösen Individualismus" bringen zu können. Mit dem Obertitel „religiöser Individualismus" glaubte er, „mit der liberalen auch die pietistische Tradition bejahen und so beide miteinander verbinden zu können".[17]

In den Jahren 1912 bis 1916 ist in Barths theologischem Denken eine Entwicklung zu beobachten, in deren Folge sich dann auch seine grundsätzliche Pietismuskritik in der ersten Auflage des Römerbrief-Kommentars von 1919 niederschlägt. Die Beschäftigung mit der Arbeiterfrage bringt ihn in das Gespräch mit den religiösen Sozialisten in der Schweiz. Die Erschütterung durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die maßlose Enttäuschung über das Verhalten seiner (liberalen) theologischen Lehrer wie über das der Sozialisten in der Frage der Zustimmung zu einem absehbaren Massenmord öffneten ihm die Augen. Barth schrieb:

> „Er [der Weltkrieg] bedeutete für mich konkret ein doppeltes Irrewerden: einmal an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie empfand, rettungslos kompromittiert erschien – sodann am Sozialismus, von dem ich gutgläubig genug noch mehr als von der christlichen Kirche erwartet hatte, dass er sich jener Ideologie entziehen werde, und den ich nun zu meinem Entsetzen in allen Ländern das Gegenteil tun sah."[18]

Barth beschäftigte sich schließlich nach einem Besuch in Bad Boll (1915) intensiv mit der Theologie der beiden Blumhardts. Dadurch entdeckte er in enger Zusammenarbeit mit seinem besten Freund Eduard Thurneysen (1888–1974) den Begriff des Reiches Gottes neu. Beide wenden sich dadurch verstärkt der theologischen Arbeit zu und das hieß für sie dem Studium der Bibel.

Durch die Beschäftigung mit dem Leben und Werk des Johann Christoph Blumhardts wird Barth besonders wichtig, dass alle Hoffnung nur auf die „Vollendung von Gott her" zu denken und zu erwarten ist. Barths neuer und zentraler theologischer Gesichtspunkt heißt daher mitsamt den daraus resultierenden Konsequenzen: „Hinter allem steht die große Zukunft Gottes."[19] Barths Wirklichkeitsbegriff ist also ab sofort eschatologisch gefasst und somit ganz im bewussten Gegensatz zum liberalen Kulturprotestantismus. Seine Kritik ist verwurzelt in einer Art eschatologischem Dualismus, „der die Heilsgeschichte eben nicht als mit einem Kulturbegriff der Weltgeschichte amalgamiert und kombiniert versteht, sondern die Heilsgeschichte tritt (anti-idealistisch und anti-individualistisch) ein in diese Welt-

---

17 Ebd., 33 f.
18 Briefwechsel Barth – Bultmann (s. Anm. 13), 306 f.
19 *Busch*, Pietisten, 41.

und Kulturgeschichte als deren Krisis".[20] Damit ist für Barth aber auch eine Privatisierung des Glaubens ausgeschlossen, die sich frömmigkeitlich im „*vertraulich-distanzlosen* Umgehen mit dem Heiland" erweist.[21] Barth bezeichnete dieses Kombinieren von Christologie und bürgerlicher Existenz gerne als „Schleiermachersche Ellipse": „Wie *Christus* – so auch *wir*"[22] – was dann eben zu der von Barth von nun an kritisierten Praxis führt, dass Christus zum Abziehbild der eigenen Frömmigkeit ermäßigt wird.

Schon im Januar 1916, als Karl Barth sich an die Arbeit des Römerbriefkommentars setzt, steht also sein neues theologisches Programm fest und das heißt nun knapp gesagt: „Es wird sich vor allem darum handeln, dass wir Gott überhaupt wieder als Gott anerkennen. Das ist eine Aufgabe, neben der alle kulturellen, sozialen und patriotischen Aufgaben ein Kinderspiel sind." Diese Einsicht, ja dieser gewaltige Durchbruch gelang Barth, wie er später selbstkritisch und geradezu ironisch bekannte, nur deshalb, weil er „allmählich auf die Bibel aufmerksam" wurde.[23] Barth entdeckte bei der intensiven Lektüre des Römerbriefes, dass die Bibel „nicht die rechten Menschengedanken über Gott, sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen" beinhaltet, und „nicht wie wir den Weg zu ihm finden, sondern wie er den Weg zu uns gesucht und gefunden hat". Verbunden damit war eine Kritik an der historisch-kritischen Methode („Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein"), die er freilich nicht grundsätzlich ablehnte, der er aber vorwarf, sie wolle nur etwa „über Paulus allerhand zu erfahren" suchen, statt mit Paulus zu hören und zu denken.[24]

4. Barths Pietismuskritik im zweiten Römerbrief

Noch mehr als in der ersten Auflage des Römerbriefes, die Ende 1918 fertig gestellt war und Anfang 1919 erschien, war die zweite – innerhalb von elf Monaten gründlich überarbeitete und vielfach neu geschriebene – Auflage seines epochalen Werkes ein prophetisches Wort an die ganze Christenheit. Zeitgenossen sprachen von einem „theologischen Manifest, wie es der Protestantismus seit den Tagen der Reformation nicht mehr erlebt hatte".[25] Barth rief das Christentum, weil es sich in all seinen Richtungen verfehlt habe, zu einer gründlichen Umkehr auf. Die „Religion" der Gläubigen bezeichnete er als Illusion, „weil sie sich einbilde, eine Ausnahme von der Solidarität aller Sünder zu bilden". Für Barth war „die Beziehung zwischen

---

[20] *Reiner Marquard*, Karl Barth und der Isenheimer Altar, AzTh 80, Stuttgart 1995, 132 f.

[21] *Karl Barth*, Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/1924, (Hg. Dietrich Ritschl) Zürich 1978, 146.

[22] Ebd., 145 (Belegstellen bei *Marquard*, Isenheimer Altar,116 Anm. 111).

[23] *Eberhard Busch,* Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, 28.

[24] Ebd., 29.

[25] *Kupisch,* Götze, 12.

dem göttlichen Gott und dem menschlichen Menschen, die göttliche Erlösung und unsere Gotteskindschaft" innerhalb des Menschenmöglichen eine Unmöglichkeit, „möglich nur im Anbruch der von Gott her anbrechenden ‚Neuen Welt'".[26]

Der Pietismus wird im zweiten Römerbrief und eben ganz deutlich im Unterschied zur ersten Auflage nicht mehr vor allem wegen seines Individualismus kritisiert, auch wenn an einer Stelle noch vom „individuellen Bekehrungspietismus" die Rede ist. Bemerkenswert ist dazu, dass Barth den Pietismus jetzt auch nicht an dem Punkt kritisiert, wo sich die Gemeinschaftsleute besonders kritisiert fühlten bzw. noch viel deutlicher hätten kritisiert fühlen müssten: „nämlich hinsichtlich des Verständnisses des Glaubens als eines anschaulich-direkten frommen Habens, Besitzens, Genießens."[27] Barth kann ja sogar formulieren, dass das wahre Christentum „sich den seltsamen Bemühungen der Asketen und Pietisten mindestens verwandter fühle als etwa der gesunden evangelischen Volksfrömmigkeit". Die Pietisten hätten nämlich im Unterschied zu den von Romantik und Idealismus geprägten Theologen schon gewusst: Das Christentum „sinnt nicht nach den Höhen [...] Wogegen es den Menschen empfiehlt, sich hinabführen zu lassen zu den Niederungen".[28] Barths Kritik richtet sich also nicht vor allem dagegen, dass „der Pietismus auch um ein Ja Gottes, um seine Liebe, um den neuen Menschen, ja auch um eine Einheit von Gott und Mensch weiß". Er protestiert aber vehement dagegen, dass der angeblich fromme Mensch seinen asketischen Weg dahingehend missbrauche, „um darauf zur göttlichen Liebe, zum neuen Menschen" zu kommen und so auf einem unbiblischen Umweg sich wieder des „Göttlichen habhaft" zu machen.[29]

Diese zentralen und für unsere Themenstellung entscheidenden Beobachtungen an Barths Entwicklung seiner Pietismuskritik bedeuten somit in der Zusammenfassung seiner Kerngedanken und seines neuen theologischen Standorts: Es gibt kein Anrecht auf Gottes Gnade. Barth spricht sogar einmal recht drastisch vom „Schlumpfwinkel der pietistischen Dialektik". Das heißt für ihn „zu wissen, dass der selbstgerechte Pharisäismus vor Gott nicht gilt, aber dann aus diesem – richtigen! – negativen Wissen eine sichere Methode zur Erlangung der Gnade zu machen".[30] Barth fürchtet letztlich also nicht von ungefähr, der bekehrte, wiedergeborene und fromme Mensch meine, er könne doch irgendwie selbst der Gnade Gottes habhaft werden und so „aus der Solidarität der Sünder" und aus dem Angewiesensein auf die „sola gratia" ausscheren. Nach Barth „weiß der Pietismus zwar um das Angewiesensein des Menschen auf Gottes Gnade, aber

---

[26] *Busch,* Theologie, 29.
[27] *Busch,* Pietismus, 103.
[28] Karl *Barth,* Gesamtausgabe II. (Der Römerbrief, Zweite Fassung 1922), Zürich 2010, 620 f.
[29] *Busch*, Pietismus, 105.
[30] Ebd., 106.

nicht um das bleibende Angewiesensein auf sie" und darauf, dass die Gnade frei bleibt. Barth wendet sich daher – um es ganz schlicht auszudrücken – gegen das Verständnis eines frommen Habens und Besitzens vor Gott.[31] Damit war der Konflikt eigentlich längst mit allen frommen Kreisen in den Freikirchen und landeskirchlichen Gemeinschaftsverbänden vorprogrammiert und theologisch auch nötig, der aber für die Weimarer Zeit insgesamt als nur marginal wirksam bezeichnet werden kann.

5. Zur Rezeption Barths in Freikirchen, Gemeinschaftskreisen und der Allianz

5.1 Freikirchen

Ich musste eingangs einräumen, bei den deutschen Freikirchen eine Rezeption Barths in der Weimarer Zeit kaum oder gar nicht feststellen zu können. Als Quellen für diese These hätten freilich sämtliche freikirchlichen Publikationen und alle Archivbestände aus jenen Jahren herangezogen werden müssen. Ich habe mich vorerst auf das in der Freikirchen-Spezialbibliothek in Friedensau vorhandene gedruckte Material beschränkt. Gründlich gesichtet wurden:

Für die Methodisten: „Der Evangelist. Organ der bischöflichen Methodistenkirche" (70/1919 bis 84/1933) und „Deutschlands Hoffnung. Zeitschrift für die deutsche Jugend" (5/1919 bis 19/1933); dazu ergänzend hat mir dankenswerterweise Karl Heinz Voigt Berichte aus anderen methodistischen Zeitschriften („Evangelischer Botschafter" und „Wächterstimmen") zur Verfügung gestellt.

Für die Baptisten: „Der Wahrheitszeuge" (40/1919 bis 55/1933).

Für die Freien evangelischen Gemeinden: „Der Gärtner" (35/1927 bis 42/1933), wobei bei den Jahrgängen 1919 bis 1926 gewisse Bestandslücken vorhanden waren.

Für die Adventisten: „Kirche und Staat" (1/1920 bis 14/1933) und „Zionswächter" (später Adventsbote), 25/1919 bis 27/1921 bzw. 28/1922 bis 39/1933.

Daraus ergeben sich folgende Ansätze einer allmählichen Kenntnisnahme Barths in einzelnen Freikirchen, vor allem in den heute zur Evangelisch-methodistischen Kirche gehörenden Körperschaften, die aber keinesfalls als umfassende oder gar kritische Rezeption gewertet werden dürfen:[32] In

---

[31] Vgl. ebd., 108.

[32] Für Hinweise auf vorhandene Belege in Zeitschriften der Bischöflichen Methodistenkirche danke ich Gunter Stemmler. Er kam in seiner Magisterarbeit über diesen Zweig des deutschen Methodismus zwar zu dem Ergebnis: „Mit der Barthschen Theologie setzten sie sich intensiv auseinander. Sie befürworteten Barths Ablehnung des frommen Ichlebens, verneinten aber seine Ablehnung der christlichen Glaubensgewißheit." (Brief an der Verf. v. 3.4.2011). Eine Durchsicht der gedruckten Fassung seiner Untersuchungen (*Gunter Stemmler,* Eine Kirche in Bewegung. Die Bi-

einer nicht namentlich gekennzeichneten Besprechung zu Barths erstem Sammelband von Aufsätzen und Vorträgen (Das Wort Gottes und die Theologie, 1. Auflage, München 1924) im methodistischen „Evangelist" wird Barth für seinen neuen und wegweisenden Ansatz aufrichtig gedankt:

> „Seinen Ausführungen zu folgen ist reiner Genuß [...] Es zieht sich durch alle (d.h. acht Beiträge) ein einheitlicher Gedanke. Barth findet in der Ehre Gottes den letzten Zielpunkt alles göttlichen Wirkens, aber auch den höchsten Zielpunkt alles menschlichen Strebens und den alleinigen Ruhepunkt und Bergungsort für Menschen, die wahren Frieden suchen. Das Buch wird jeden denkenden christlichen Leser dauernd beeinflussen."[33]

In einem Bericht über eine Distriktsversammlung in Kassel findet sich folgender Bericht, der deutlich macht, dass es tatsächlich regional eine erste, auch kritische, Auseinandersetzung mit Barths theologischem Ansatz gab:

> „Der theologischen Einführung und Weiterbildung dienten nicht weniger denn fünf Arbeiten. Br. Krätzler machte, soweit das bis jetzt möglich ist, mit D. Karl Barth und den Gründzügen der Theologie dieses Gelehrten bekannt. Barths Theologie ist als Korrektur zu den in der Theologie, Welt und Kirche vorherrschenden Anschauungen in mancher Beziehung notwendig und heilsam. Andererseits werden wir in mehr als einer Hinsicht unsere Bedenken haben, ja selbst dazu schreiten, diese Theologie abzulehnen. Br. Keil lieferte eine gründliche Arbeit über den Sakramentsbegriff in der Evangelischen Gemeinschaft. [...]".[34]

Die Bedenken selbst werden leider nicht angeführt.

Besonders interessant ist ein Bericht unter „Verschiedenes" (!) in den methodistischen „Wächterstimmen", der die bekannte und damals ausführlich berichtete Kontroverse zwischen Karl Barth und dem altpreußischen Generalsuperintendenten Otto Dibelius (1880–1967) thematisiert. Es wird versucht, beide Seiten in angemessener Weise zu Wort kommen zulassen. Im Hintergrund steht Barths fundamentale Kritik am offiziellen „triumphalistischen" Kirchenverständnis jener Jahre, die er in dem berühmt gewordenen Aufsatz „Quo usque tandem?" in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" veröffentlicht hatte. Die Sprache und die Theologie von Dibelius' Buch „Das Jahrhundert der Kirche" wurden darin von Barth „als das Gefährlichste" bezeichnet, was je gegen die christliche Substanz der Kirche geschrieben wurde, „gefährlicher als das Gefährlichste", was je Katholiken, Juden, Freidenker und der Sowjet-Atheismus zu Papier gebracht haben. Es wird in diesem Beitrag redlich versucht, die Anliegen beider Seiten zu würdigen, da es den „Lesern wohl kaum möglich sein (wird), restlos dem einen oder dem andern der beiden Wortführer beizupflichten, weil jeder die Dinge gewissermaßen in einer Welt für sich sieht". Auch wenn die zur

---

schöfliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während er Weimarer Republik, Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 29, Stuttgart 1987) lässt aber keine intensive Beschäftigung mit Karl Barth erkennen.

[33] In: Evangelist 76 (1925), Sp. 179 f.

[34] *W. Krätzler*, Von der Distriktsversammlung in Kassel, in: Ev. Botschafter 63 (1026), 367.

Beurteilung vorherrschende Tendenz nach dem Bibelwort heißt „Prüfet alles, aber das Gute behaltet", so wird doch deutlich, dass der Verfasser letztlich die Bedenken Barths mehr teilt als die kirchenleitende Kritik an ihm: „Ergreifend ist es, wie Karl Barth sich für das Wesentliche des Christentums und dessen Verwirklichung in seinem allerreinsten Stil einsetzt [...] und die innersten Saiten der Herzen von vielen Gläubigen zum Klingen" bringt.[35] Die darin vielleicht vermisste und in diesem Umfang vermutlich singuläre Positionsbeziehung war aber in der gleichen Zeitschrift bereits zuvor durch den Prediger Paul Schmidt (1888–1970) erfolgt.[36] Zunächst wird dargelegt, wie aus Barth von seiner biographischen Entwicklung her unerwartet aus einem „unbekannte[n] Pfarrer plötzlich der vielgenannte Theologe wurde". Unter Hinweis auf Barths Römerbrief, seinen schon genannten Aufsatzband „Das Wort Gottes und die Theologie", seine Auslegung des 1. Korintherbriefes und seine erste Dogmatik – also auf einer recht breiten Quellenkenntnis basierend – wird dessen Offenbarungstheologie und Zentrierung auf Jesus Christus hin gelobt. Seine Kritik an der „bisher geltenden historisch-kritischen Methode, in bewusstem Gegensatz zum Historismus und Psychologismus, in starker Ablehnung des Rationalismus überhaupt" wäre ein längst fälliges „Abbrechen all der Methoden, die die letzten 125 Jahre seit Schleiermacher über Hegel, Tröltsch, Lietzmann, Jülicher Norm geworden waren". Wie gründlich Barths Arbeiten gelesen wurden, wird nun aber dadurch spürbar, dass der Verfasser auch Barths Pietismuskritik beim Namen nennt (ob er sie verstanden hat, kann hier nicht ganz deutlich erfasst werden): Er spricht vom „Stich, der den Pietismus abweist" und von Barths Kritik am „Sumpfboden des Pietismus", weil er „das Erlebnismäßige an ihm als Norm" ablehnt. Während Barths angebliche Identifizierung von Pietismus und christlicher Mystik abgelehnt wird, lobt Paul Schmidt die von Barth verdeutlichte Kritik der Dialektischen Theologie an Rationalismus, Orthodoxie und Historismus, deren „Deckel der drei Särge" jetzt aufgehoben seien. Positiv beurteilt werden Barths zentrales Denken „im Eschatologischen" und sein beständiges Hinweisen auf die Klärung aller Fragen durch die Begegnung mit dem Wort der Bibel und deren Auslegung als zentrale Aufgabe aller Theologie: „Und endlich, wir lassen uns gerne durch das Wort in diesem Zusammenhang nach unsrer Wortverkündigung fragen. Alles Menschliche braucht von Zeit zu Zeit eine Ueberprüfung, auch unsre Wortverkündigung."

5.2 Landeskirchliche Gemeinschaften und Evangelische Allianz

Für die Rezeption Barths in den landeskirchlichen Gemeinschaften habe ich über das von Eberhard Busch bereits ausgewertete Material zusätzlich durchgesehen:

---

[35] „Verschiedenes", in: Wächterstimmen. Eine Zweimonatschrift zur Stärkung und Aufmunterung in der Reichsgottesarbeit, 55 (1930), 58–32.

[36] Das Wort und unsere Verkündigung, in: Wächterstimmen 55 (1930), 2–13.

„Auf der Warte. Ein Blatt zur Förderung und Pflege der Reichsgottesarbeit in allen Landen", 16/1919 bis 23/1927, und

die „Wächterstimmen". Theologische Zeitschrift zur Stärkung und Aufmunterung in der Reichsgottesarbeit, 48/1918 bis 53/1933.

Bei einem Besuch in Bad Blankenburg konnte ich im Allianzarchiv – Dank der großen Hilfe von Bruder Beyer – alle Evangelischen Allianzblätter aus den Jahren von 1919 bis 1933 durcharbeiten, die in Friedensau fehlen. Zunächst ist eine deutliche Zustimmung zu Barths zweitem Römerbrief-Kommentar feststellbar, da Karl Barth die Heiligkeit Gottes neu betont habe.[37] Seine Kritik am Pharisäismus frommer Kreise sei insofern richtig, weil eine Art Abrüstung moralischer und auch religiöser Art gut tut und frommer Erfahrungsbesitz Gefahren berge. Barths Ablehnung aller Formen und Einflüsse des Liberalismus sei vollauf berechtigt, weil weite christliche Kreise darin versunken seien, so dass wieder auf Gottes Wort zu hören gelernt werden müsse.

Viel deutlicher ist jedoch eine Kritik an Barths Theologie erkennbar und zwar hauptsächlich an folgenden Punkten:

Man vermisste bei Barth alles, was nach eigener Schriftauslegung mit den Begriffen „Erlebnis" und „Besitz" bzw. „Haben" zusammengefasst wird: „Denn es gibt in der Tat christliche Habende, welche durch persönliches Erlebnis von Gericht und Gnade zum Heilsbesitz gelangt sind."[38] Im Gnadauer Gemeinschaftsblatt von 1929 heißt es in einem Beitrag „Das Problem Karl Barth": „Wir haben nichts. Christus hat uns, und darum haben wir Ihn. Also doch: wir haben, aber wir haben Ihn – und haben damit allerdings auch: Gnade, Zuflucht, Friede, Glück usf."[39]

In diesem Zusammenhang wird auch Barths Verständnis von Wiedergeburt und Bekehrung kritisiert. Denn den Gemeinschaften war im Gegenüber zu Barth wichtig, dass zum Kerngehalt des Evangeliums Buße und Wiedergeburt gehörten, denn alles lag für sie daran, dass sich dieses Entscheidende in einem Leben ereignen müsse.

In der Lehre von der Heiligung und damit auch hinsichtlich der Ethik wurde gegen Barths Diktum aus dem zweiten Römerbrief-Kommentar „Die Gnade genügt, auch für die Ethik!" eingewendet, dass „die Menschen unter der Gnade verlorene Sünder nur noch gewesen sind, während sie nach Barth immer zugleich noch verlorene Sünder sind".[40] Um diese Kritik ganz zu verstehen, muss man wissen, welche moralischen Erkenntnisse in den

---

37 Vgl. *Busch*, Pietisten, 182–184.

38 *L. Thimme*, Kirche, Sekte und Gemeinschaftsbewegung, 1925, 253.

39 94–98, 98.

40 *Busch,* Pietisten 222; man kann sich in diesem Zusammenhang die massive Kritik aus den Gemeinschaftskreisen – wie aus den Freikirchen – ja gar nicht hart und entschieden genug ausmalen, wenn damals schon die Tatsache (bzw. gar Einzelheiten!) der Beziehung Barths zu Charlotte von Kirschbaum bekannt gewesen wären, wie sie uns heute für die Jahre 1925 bis 1935 bekannt sind (*Karl Barth,* Gesamtausgabe V., Zürich, 2008).

Zeitschriften jener Jahre gemacht werden: „... ihre Abneigung gegen die unanständigen Kinotheater, gegen Karneval, Tanzen und Theater, gegen die Oper, in der Rauschtrankfrage" und hinsichtlich der Haarmode wie der Sexualität: „Es ist doch Pflicht eines christlichen Staates, Unzucht jeglicher Art zu verbieten und zu bestrafen und ihr [...] die Riegel vorzuschieben."[41]

Alle Vorwürfe gipfelten aber immer wieder darin, dass Barth nicht mit dem „vollen" Zeugnis der Heiligen Schrift übereinstimme, weil diese ihm keine wirklich bindende Autorität sei. Und damit „hemme, zerstöre er die Existenz einer lebendigen Gemeinde".[42]

Schließlich wird auch in der Frage der Heilsgewissheit bestritten, dass Karl Barth neue oder gar richtige Erkenntnisse gewonnen habe. So sehr in einem in Fortsetzungen erschienenen Beitrag des Schriftleiters des Gnadauer Gemeinschaftsblattes (G.F. Nagel)zwar Barths „Ansturm gegen den Irrwahn der Selbstvergottung" des Menschen anerkannt wird, so deutlich wird betont, er habe „klar gezogene biblische Linien überrannt". So richtig Barth in seinem „Römerbrief" beschrieben habe, dass „Gott der schlechthin Unerreichbare und Unnahbare" sei, „immer dem Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, nie in seinem Bereich", so wird ihm gleichfalls vorgeworfen, in der Frage der Heilsgewissheit nicht alle Bibelworte (vor allem Gen. 9,6, Hiob 33,4 und Apg. 17,27f.) berücksichtigt und verstanden zu haben. Mit dem Erbe des Pietismus wird Barths Lehre bestritten, „der Glaubende" solle „lediglich ein Wartender und Hoffender sein" und „alle Gewissheiten, Sicherheiten, Anschaulichkeiten, Gemütlichkeiten" fahren lassen. Zusammenfassend heißt es klar, dass Barths Theologie deshalb keine „Bestätigung, sondern Schwächung von Glaubenspositionen" sei.[43]

6. Zusammenfassung und Konsequenzen

6.1 Obgleich die theologischen Neuansätze Barths ab 1919 sicherlich auch in den Freikirchen eine lebhafte Diskussion hätten auslösen können, ist das weithin feststellbare Schweigen wohl vor allem auf zwei Gründe zurückzuführen: Einmal zeigen die freikirchlichen Publikationen in jenen Jahren, wie stark durch die neue Rechtslage infolge der Weimarer Reichsverfassung die Freikirchen mit strukturellen Fragen (Erlangung Körperschaftsrechte und Gründung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen" 1926), aber auch mit den Themen wie Schulgesetzgebung, Wachstum, Mission und Ökumene befasst waren. Bei den theologischen Beiträgen stehen diese Dinge im Mittelpunkt. Wie aus den Zeitschriften der landeskirchlichen Gemeinschaften und der Evangelischen Allianz hervorgeht, hätte die Theologie Barths grundsätzlich auch die Freikirchen herausfordern müssen. Denn: „Selten wohl hat eine theologische Botschaft so stark und tief-

[41] *Busch,* Pietisten, 249.
[42] Ebd., 231.
[43] Karl Barth und der heilsgewisse Glaube, in: Gnadauer Gemeinschaftsblatt 1929, 325–328, 339–342, 355–358, 388–390, 405–407 und 420–422.

greifend in die Kreise der gläubigen Gemeinde hineingewirkt als die Karl Barths."[44]

6.2 Die Nicht-Beachtung und die noch offensichtlichere Nicht-Rezeption Barths in der Weimarer Republik hatte nicht nur für die Freikirchen, sondern ebenso für die Gemeinschaften und Landeskirchen insgesamt die Konsequenz, dass sie theologisch schlecht gerüstet in die Auseinandersetzung mit dem NS-Staat und seinem Kampf gegen das Christentum gegangen sind.

6.3 Sicherlich anders gelagert ist die Rezeption Barths ab Mai 1933 nach dem Erscheinen von dessen programmatischer Schrift „Theologische Existenz heute!" und der Verabschiedung der von Barth stark beeinflussten Theologischen Erklärung der Reichsbekenntnissynode von Barmen Ende Mai 1934. Aber da war es schon zu spät für ein mögliches theologisches Bündnis zwischen der Bekennenden Kirche und den Freikirchen. Barths pietistische Wurzeln und sein reformiertes Gemeinde- und Kirchenverständnis hätten womöglich unter anderen und frühzeitigeren Rezeptionsbedingungen eine gemeinsame „Bekennende Freikirche" entstehen lassen können.[45]

6.4 So wurden Freikirchen und Landeskirchen mehrheitlich schon gegen Ende der Weimarer Republik mehr und mehr von einer deutsch-nationalen und schließlich nationalsozialistischen Ideologie erfasst und man hat nach 1945 im Sinne des Barth-Kontrahenten Otto Dibelius mit seinem Gemeinde- und Theologieverständnis wieder dort begonnen, wo man 1933 aufhören musste.

6.5 Notwendig erscheinen schließlich weitere Forschungen über die frühe Rezeption Karl Barth in anderen europäischen Ländern und in den USA sowie über die nicht immer sachgerechte Beurteilung der Freikirchen durch Barth selbst.

---

[44] Ebd., 325.

[45] Typisch dafür scheint mir etwa zu sein, dass in einem Beitrag im „Gärtner" 1935 sogar berichtet wurde, wie die Lehre Barths selbst in Freikirchen Schwedens interessiert aufgenommen wurde. Es ist in diesem Zusammenhang sehr interessant zu wissen, was Barth viele Jahre später auf die Frage „Staatskirche und Freikirche: Was ist dem neutestamentlichen Status am ehesten adäquat?" geantwortet hat: „Ich neige für mich zur Freikirche. Staatskirche ist doch immer etwas Schlimmes, so wie die Kirche in den Kantonen Bern und Zürich dran ist, wo sie ein Organ, ein Departement des Staates ist, was sich in früherer Zeit verhängnisvoll ausgewirkt hat, nein, lieber nicht! Letztlich hängt es aber nicht an dem: Landeskirche oder Freikirche – auch eine Staatskirche kann bekennende Kirche sein (ich sage lieber „bekennende Kirche" als Bekenntniskirche, denn das Bekenntnis steht auf dem Papier, das Bekennen aber ist eine Tat!). Das Bekennen kann geschehen im Rahmen einer Staatskirche, und es kann in einer Freikirche nicht geschehen! Es hängt letztlich nicht an der Kirchenform, sondern daß hier und dort das Evangelium verkündigt, geglaubt und bezeugt wird." (Karl Barth antwortet, in: Anlage 2 zum Nachrichtendienst Nr. 113 für Pastoren der Ev. Gemeinschaft von 1961 [Maschinenschrift]; für die Kopie danke ich Karl-Heinz Voigt!).

Die Freikirchen in der Zeit des Nationalsozialismus
Arbeitstagung vom 07. bis 08.10.2011
in Elstal bei Berlin

„Bekenntnis, Blut und Boden"[1]?

Selbständige lutherische Freikirchen zur Zeit des Nationalsozialismus

Christian Neddens

1. Ein unerledigtes Projekt

Ein Viertel Jahrhundert ist es inzwischen wieder her, da legte eine Arbeitsgruppe der 6. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) 1987 einen knappen Dokumentationsband zur „Geschichte der lutherischen Freikirchen im Dritten Reich" vor. Werner Klän, selbst Mitglied der Arbeitsgruppe, veröffentlichte eine Zwischenbilanz der damaligen Ergebnisse[2] und stellte mit Bedauern fest, dass „bisher nur im wesentlichen das bodenständig kirchliche Quellenmaterial ausgewertet werden konnte".[3]

Dieser Forschungsstand ist bis heute fast unverändert geblieben,[4] obwohl die staatlichen und kirchlichen Archive in Ostdeutschland und Polen inzwischen zugänglich sind und an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel ein Kirchenarchiv entstanden ist, in dem sukzessive Be-

---

1 Der Titel der vorliegenden Studie spielt an auf eine Schrift des aus der ELKP stammenden Erlanger Systematikers *Werner Elert*, Bekenntnis, Blut und Boden. Drei theologische Vorträge, Leipzig 1934; vgl. die Interpretation dieser Schrift als politisch-theologisches Programm Elerts in: *Christian Neddens*, Kreuzestheologie und politische Theologie. Werner Elert und Hans Joachim Iwand (FSÖTh 128), Göttingen 2010, 339–361.

2 Geschichte der lutherischen Freikirchen im Dritten Reich – mit Dokumentation. Berichte, Band II, vorgelegt für die 6. Kirchensynode der SELK in Groß-Oesingen vom 16.06.–21.06.1987, gedruckt durch die SELK, April 1987; *Werner Klän*, Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen im „Dritten Reich", in: LuThK 9 (1985),16–24; *ders.*, Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen im „Dritten Reich". Versuch einer Zwischenbilanz, in: LuThK 11 (1987),73–87. Die Geschichte der Mission evangelisch-lutherischer Freikirchen in den Jahren 1933–1945 hatte damals *Volker Stolle* aufgearbeitet in: Im tiefen Tal. Die Bleckmarer Mission während des Dritten Reiches (Bleckmarer Missionsschriften 2), Groß-Oesingen 1986.

3 *Klän*, Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen (1987), 73.

4 So ist dem Urteil Volker Stolles zuzustimmen, wenn er im Blick auf die Quellenlage lutherischer Freikirchen zwischen 1933 und 1945 schreibt: „Die bisher verfügbaren Nachrichten aus der Zeit des ‚Dritten Reiches' sind [...] so spärlich, dass ihnen ein Moment der Zufälligkeit anhaftet, das Vorsicht vor zu weitgehenden Schlüssen gebietet" (*Volker Stolle*, Juden gegenüber weitgehend distanziert. Die Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen und die Juden im „Dritten Reich", in: Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitischen Vorurteile und verdrängte Schuld, hg. v. Daniel Heinz (KKR 54), Göttingen 2011, 218).

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

stände der Vorgängerkirchen, aber auch private Nachlässe gesammelt und katalogisiert werden. Freilich ist in jüngster Zeit etwas Bewegung in die Forschungssituation gekommen. So wurde die Geschichte des Naemi-Wilke-Stifts in Guben aufgearbeitet, das im „Dritten Reich" von der NS-Rassenpolitik ebenso betroffen war wie von der NS-Eugenik und der Ermordung pflegebedürftiger Menschen.[5] Ebenso wurde das Verhältnis selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen und der Juden im „Dritten Reich" durch den Koordinator für Kirche und Judentum in der SELK erschlossen.[6] Schließlich sind inzwischen einschlägige Vergleichsstudien zur Geschichte anderer Freikirchen und konfessioneller Institutionen erschienen.[7] Günstige Voraussetzungen also, um die Geschichte der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen im „Dritten Reich" endlich umfassend aufzuarbeiten.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es im Deutschen Reich und darüber hinaus eine Vielzahl kleiner, meist regional beschränkter selbständiger lutherischer Kirchen und Gemeinden, voneinander unterschieden durch eine je eigene Entstehungsgeschichte, durch sehr unterschiedliche kirchliche Strukturen, durch differente theologische Schwerpunktsetzungen und einen unterschiedlichen Grad der Institutionalisierung.

Sechs der Vorgängerkirchen, die in die heutige SELK aufgegangen sind, befanden sich zur NS-Zeit auf deutschem Reichsgebiet: die Evangelisch-Lutherische Kirche in Preußen (ELKP)[8], die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Sachsen und anderen Staaten (ELFK), die Hannoversche Evangelisch-Lutherische Freikirche (HELF), die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Hessen (SELKH), die Evangelisch-Lutherische Hermanns-

---

5 Vgl. *Wolfgang Rose*, Das Naemi-Wilke-Stift im Dritten Reich, in: *Stefan Süß / Gottfried Hain* (Hg.): Das Naemi-Wilke-Stift in Guben. Eine Stiftung zwischen Tradition und Moderne, Berlin 2005, 91–108.

6 *Volker Stolle*, Den christlichen Nichtariern nimmt man alles. Der evangelische Pädagoge Karl Mützelfeldt angesichts der NS-Rassenpolitik (Münsteraner Judaistische Studien 22), Berlin 2007; *ders.*, Juden gegenüber weitgehend distanziert 215–244. Siehe auch die unveröffentlichte Hausarbeit: *Dagmar Henschke*, Christentum und Politik in der Weimarer Republik und im Hitler-Staat nach dem Urteil der Ev.-Luth. Freikirche in Sachsen u. a. Staaten, wiss. Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung, 11. Juni 1986 [Kirchenarchiv der SELK, Oberursel].

7 *Johannes Hartlapp*, Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung in Deutschland von 1875 bis 1950 (KKR 53),Göttingen 2008; *Matthias Ring*, Katholisch und deutsch. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus, Bonn 2008; *Herbert Strahm*, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart/Berlin/Köln 1989; *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich", Neukirchen-Vluyn 1991. Als interessante Vergleichsstudie siehe auch *Gunther Schendel*, Die Missionsanstalt Hermannsburg und der Nationalsozialismus. Der Weg einer lutherischen Milieuinstitution zwischen Weimarer Republik und Nachkriegszeit, Münster 2009.

8 Die größte selbständige lutherische Kirche hatte 1926 ca. 54 000 Glieder. Zur Namensänderung am 1. August 1933 in Evangelisch-Lutherische Kirche Altpreußens vgl. *Stolle*, Juden gegenüber weitgehend distanziert, 215.

burg-Hamburger Freikirche (ELHHF) und die Renitente Kirche Ungeänderter Augsburger Konfession in Niederhessen (RKUAK).

Daneben ist die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Polen (ELFKP) zu nennen, die sich nach dem Krieg als Evangelisch-Lutherische Flüchtlingsmissionskirche[9] in Deutschland neu sammelte und 1976 der SELK beitrat. Die Geschichte dieser Kirche, die in den 1950er Jahren immerhin knapp 20 000 Glieder zählte, ist bisher weitgehend unbearbeitet und wird auch in der genannten Dokumentation von 1987 nicht berücksichtigt.

„Selbst. ev.-luth. Kirchen zur Zeit des Nationalsozialismus" – woran soll erinnert werden? Wäre die Geschichte der kirchlichen Institutionen zu schildern, die Entwicklung der Theologie und Frömmigkeit, das Verhältnis zu den Landeskirchen, zur Bekennenden Kirche und zu den Partnerkirchen im Ausland? Oder wäre zuallererst das Leben in den Gemeinden zu erzählen, die lokalen Ereignisse und Beziehungen, die dieses Leben prägten, und die vielfältigen Reaktionen Einzelner auf das politisch-gesellschaftliche Geschehen? Nicht unerheblich ist schließlich die Frage, wie sich die staatlichen Stellen konkret den freien Lutheranern gegenüber verhielten. Angesichts der komplexen und bisher unerledigten Aufgabe, ein solches Gesamtbild zu erstellen, bleibt das Folgende skizzenhaft. Gleichwohl werden Perspektiven für die künftige Aufarbeitung sichtbar. Konzeptionell werden vor allem Zeugnisse der ELFK, der ELKP und der RKUAK in den Blick genommen, weil diese den Rahmen, innerhalb dessen sich die selbständigen lutherischen Kirchen bewegten, gut abstecken.[10] Eine kurze Übersicht über die ELFKP in ihrem politisch gänzlich anderen Kontext schließt sich an.[11]

---

9 Bei der ersten Pastoralkonferenz vom 22.–25.2.1946 erhielt diese kirchliche Sammlung den Namen „Ev.-luth. Flüchtlingsmissionskirche". Am 25.09.1952 wurde die „Ev.-luth. Bekenntniskirche in der Diaspora" gegründet und 1960 in „Ev.-luth. Bekenntniskirche" umbenannt. Vgl. *Karl Wengenroth*, 11. Mai 1924 bis 31. Dezember 1975. Die Geschichte unserer Kirche im Aufriß, in: Durch Kreuz zur Krone, Kirchenblatt der Evangelisch-Lutherischen Bekenntniskirche 12 (1975).

10 Zur Geschichte der HELF und der ELHHF vergleiche die Übersicht bei *Klän*, Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen (1987), 81–83.

11 Wiederkehrende Periodika werden im Folgenden abgekürzt. Dies sind: a) ELFK: Die Evangelisch-Lutherische Freikirche. Zeitschrift zur Belehrung und Erbauung für evangelisch-lutherische Christen. Im Auftrag der Synode der Ev.-Luth. Freikirche in Sachsen u. a. Staaten herausgegeben von deren Pastoren (bis 1941) [*ELF*]; Junker Jörg. Zeitschrift der Jugend innerhalb der Ev.-Luth. Freikirche in Sachsen und andern Staaten, Zwickau (bis Juni 1934) [*Junker Jörg*]; Verhandlungen der Synode der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Sachsen u. a. Staaten (bis 1938) [*Synodalverhandlungen*]; Evangelisch-lutherischer Hausfreund-Kalender, hg. v. Martin Willkomm, Zwickau, 39.1923–1957, 1941 [*Hausfreund-Kalender*]; b) ELKP: Kirchenblatt für die Evang.-lutherischen Gemeinden in Preußen, Breslau (bis 1942) [*Kirchenblatt*]; Fest zur Fahne. Mitteilungen aus dem Jungmännerbund der ELKP, Erfurt (bis September 1939) [*Fest zur Fahne*]; Christophorus. Ev.-luth. Volkskalender, Breslau (bis 1941) [*Christophorus*]; c) SELKH u. HELF: Unter dem Kreuze. Kirchliches Volksblatt aus Niedersachsen und amtlicher Anzeiger für die verbündeten ev.-luth. Freikirchen in Hannover und Hessen [*Unter dem Kreuze*]; d) RKUAK: Gemeinde-Blatt für die renitente Kirche ungeänderter Augsburgischer Konfession in Niederhes-

2. Grenzwege selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen im „Dritten Reich"

2.1 Verstrickungen völkischen Denkens: zum Beispiel Werner Elert

An Werner Elert (1885–1954), einem der bekanntesten Söhne der Evangelisch-lutherischen („altlutherischen") Kirche in Preußen (ELKP) und späterem Erlanger Systematiker[12] lässt sich eine folgenreiche Prägung besonders eindrücklich studieren, die beispielhaft war für viele Theologen seiner Zeit: der wilhelminische Nationalismus verbunden mit soldatischen Erfahrungen von Kampf und Gemeinschaft im Ersten Weltkrieg, dann das Erlebnis der unbegriffenen Kriegsniederlage und der revolutionären Wirren in Deutschland zusammen mit dem Eindruck von der Christentumsfeindschaft in Sowjetrussland. Aus dieser Melange entstand in den 1920er Jahren eine wirkmächtige Verbindung von Frömmigkeit und völkisch-nationalistischen Stimmungen, von militärischer Strenge und einem verklärenden Mythos der Gefallenen: wechselseitige völkische Verpflichtung und Hingabe gipfelten im – christologisch konnotierten – stellvertretenden Opfer des Soldaten für die Seinen. Dieses Opfer, das nicht sinnlos gewesen sein durfte, wurde zur Verpflichtung für die „Übriggebliebenen".[13] So wie Christi Opfer Gehorsam verlangt, so verlangte das Opfer der Gefallenen, dass die Überlebenden den Zielen doch noch zum Sieg verhalfen, für die jene gestorben waren.[14] Das Sterben des Einzelnen wurde dabei aufgehoben in die nationale Unsterblichkeit eines „deutschen Wir".[15] Mit dieser politisch-theologischen Ideologie konnte sich gleichwohl eine scheinbar strik-

---

sen – Melsunger Missionsblatt, Melsungen (bis 1941) [*Gemeinde-Blatt*]; e) ELHHF: Hermannsburger Bote. Volksblatt der Kreuzgemeinde und der mit ihr verbündeten Gemeinden der Hermannsburg-Hamburger Freikirche [*Hermannsburger Bote*]; Die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Polen. Monatsschrift, Lodz (1930–1941) (später: Die Evangelisch-Lutherische Freikirche im Warthegau) [*ELFKP* bzw. *ELFKW*].

12 Elert war Pfarrer in Seefeld (Pommern), von dort 1914–1918 auch als Feldprediger tätig. 1919 wurde er als Direktor des theologischen Seminars der Ev.-Luth. Kirche in Preußen nach Breslau berufen, von wo er 1923 als Professor nach Erlangen ging.

13 *Werner Elert*, Die Übriggebliebenen, in: Der Tag (Ausgabe A), 1917, Nr. 290 vom 12.12., 1 f.

14 Das säkularisierte christologische Hingabemotiv ist kein Spezifikum lutherischer Freikirchen, sondern findet sich während und nach dem Ersten Weltkrieg auf zahllosen öffentlichen Denkmälern, auf Postkarten und auf Bildern in deutschen Wohnstuben zum ehrenden Gedenken an die Kriegsgefallenen. Dabei wird immer wieder Joh 15,13 zitiert: „Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für die Freunde."

15 *Werner Elert*, Das deutsche Wir, in: Der Tag (Ausgabe B), Nr. 30 vom 05.02.1918, 1. Anders, aber vergleichbar völkisch-national lesen sich Kriegsbetrachtungen, wie sie im Bereich der ELKP von Gottfried Nagel (1876–1944) oder für die ELFK von Martin (1876-1946) und Otto Willkomm (1847–1933) überliefert sind. Vgl. *Gottfried Nagel*, Der Weltkrieg im Lichte der Weltgeschichte, Breslau 1915; *Otto Willkomm*, Krieg und Ernte, Predigt, Zwickau 1914; *Otto Willkomm*, Mahnung in Kriegsgefahr, Predigt am 8. So. n. Trinitatis, Zwickau 1914; *Otto Willkomm*, Der Kampf um den Frieden. Was ist vom Pazifismus zu halten?, Zwickau 1918; *Martin Willkomm*, Kriegsbetrachtungen in Anlehnung an den Kleinen Katechismus, Zwickau 1918.

te Zwei-Reiche-Lehre verbinden. Elert ist dabei nur ein prominentes Beispiel für ein Denken, das ausgesprochen verbreitet war – nicht nur im Luthertum.

2.2 Fixe Ideen konservativer Milieus: Antibolschewismus, Antijudaismus, Antiliberalismus

Mit dem völkisch-nationalen Denken verband sich bei vielen Theologen Anfang der 1920er Jahre ein tiefes Unbehagen an der von Sozialdemokratie und Zentrum geprägten Weimarer Republik. Dieses Unbehagen fand auch in den Blättern der selbständigen ev.-luth. Kirchen seinen Ausdruck. Immer wieder ist von der Not des deutschen Volkes die Rede, seiner Zerrissenheit in Parteien, seiner Drangsalierung durch den Versailler Vertrag und seinem sittlichen und wirtschaftlichen Verfall.[16] Der „Unionismus" und „Liberalismus" der Landeskirchen wird beklagt[17] und vor der Machtentfaltung der katholischen Kirche gern auch einmal unter der Überschrift „Aus dem Reiche des Antichristen" gewarnt.[18] Katholiken und Protestanten, dazwischen die marginalen Freikirchler, standen zur Zeit der Weimarer Republik in teilweise erbitterter Konkurrenz zueinander.

Am Wirkmächtigsten aber war die Angst vor dem „Bolschewismus". Berichte von Christusfeindschaft und Christenverfolgung in Russland durchziehen die Kirchenblätter der 1920er Jahre und verdichten sich Anfang der 1930er.[19] Auch die Sozialdemokratie und die Weimarer Republik generell schienen durchtränkt von dieser machtvollen Ideologie, die gegen Gott und seine Ordnungen „aufbegehrte".[20] Vor allem in der ELFK war wiederholt von einer materialistischen „jüdisch-kommunistischen" Front die Rede und von einer planmäßigen Entchristlichung, hinter der „sowohl das moderne Judentum als auch die sozialistischen und kommunistischen Parteien, die auch sonst Verderber sind"[21], steckten. Bezeichnend ist ein Bericht in den Synodalverhandlungen der ELFK von 1923, in dem Johannes Michael (1874–1935) von Gottes Gericht an den Juden sprach:

> „Dieses Volk, welches durch Gottes Gnade einst in den höchsten Himmel erhoben war, ist in die unterste Hölle hinabgestoßen worden und liegt nun unter dem Fluch. Das zeigt sich so recht darin, daß die Juden jetzt Träger der gottfeindlichen Zeitströmungen sind, die sich in dem Evolutionismus [...], dem Sozialismus und Kommunismus, wie überhaupt in der ganzen materialistischen Weltanschauung auswirken."[22]

---

16 Für die ELFK vgl.: „Am Rande des Abgrunds" (ELF 45 (1920), 11), „Die Bewegung gegen die Schmutzwelle" (ELF 45 (1920), 15). Für den Bereich der ELKP siehe: *Gottfried Nagel*, Unser Volk und seine Rettung. Vortrag, Breslau 1925, 1–8.

17 Z. B. ELF 52 (1927), 164, 199.

18 ELF 48 (1923), 77.

19 Z. B. ELF 45 (1920), 27; 55 (1930), 15; 56 (1931), 31 f; Christophorus 1933, 66–67.

20 Vgl. Kirchenblatt 87 (1932), 167.

21 *Wilhlem Oesch*, Planmäßige Entchristlichung der deutschen Jugend, ELF 54 (1929), 151.

22 *Johannes M. Michael*, Die Zeichen des Jüngsten Tages, Verhandlungen der Synode der ELFK 48 (1923), 9.

Die Nationalsozialisten wurden als Gegenmacht gegen den Bolschewismus angesehen und ihr Erstarken Anfang der 1930er Jahre häufig mit verhaltenem Beifall kommentiert. So ist im Ev.-luth. Volkskalender der ELKP 1931 zu lesen: „Die Nationalsozialisten nehmen sehr zu. Etwas ungestüm gebärden sie sich [...] Ihre Schulgebete für Thüringen sind z. T. politisch tendenziös. Aber der Wille zum Gebet ist etwas Großes."[23] Das völkische Anliegen wurde begrüßt, „Übertreibungen" aber kritisiert. So wurde in der ELFK darauf hingewiesen, dass die Liebe zu Volk und Vaterland nicht abgöttisch sein dürfe und hierin ein Gegensatz zum Nationalsozialismus liegen könne.[24] Im Kirchenblatt der ELKP bemühte sich Gerhard Stief (1902–1944) 1932 um eine differenzierte Wahrnehmung der nationalistischen Bewegungen. Allerdings sah er Europa so unausweichlich vor die Schicksalsfrage gestellt „entweder bolschewistisch" zu werden „oder eine völlige Neugeburt von nationalen Volksstaaten" zu erleben,[25] dass ihm der Nationalismus als letzter Ausweg vor dem Bolschewismus erschien.

Bei dem Konfessionslutheraner Hermann Sasse (1895–1976) und im Bereich der RKUAK fanden sich aber bereits 1932 ganz andere Töne, nämlich ausgesprochen kritische Analysen des Nationalsozialismus als einer hochgefährlichen Spielart politischer Religion.[26]

2.3 Jubel und Sorge anlässlich der „deutschen Revolution"

Ostern 1933, aufgrund Hitlers kirchenfreundlich erscheinender Regierungserklärung vom 23. März, ging durch die kirchlichen Blätter ein allgemeines Aufatmen. Hitlers Machtergreifung wurde nun als Eingriff Gottes zur Rettung des deutschen Volkes gedeutet.[27] „In Deutschland sind seit Juli 1932 keine international-pazifistischen Mächte mehr maßgebend, sondern

---

[23] Christophorus 1931, 57.

[24] ELF 56 (1931), 71.

[25] Kirchenblatt 87 (1932), 164.

[26] Vgl. *Hermann Sasse*, Kirchliche Zeitlage, in: Kirchliches Jahrbuch, 59 (1932), hg. v. Hermann Sasse, 1–176 und: Gemeinde-Blatt, Februar 1933, 7 f.

[27] Kirchenblatt 88 (1933), 241. Vgl. Kirchenbericht über die Jahre 1932 und 1933 (von *J. Böttcher*, in: Archiv der SELK, Oberursel, Seminarschuber 3. Reich): „Wir können auf diese Jahre nicht zurückblicken, ohne Gott, dem Herrn der Geschichte, von Herzen dafür zu danken, daß Er unserm Volk aus großen Nöten ohn all unser Verdienst und Würdigkeit geholfen. Dazu rechnen wir nicht nur die Überwindung der Zerrissenheit unseres Volkes durch Parteihader und Klassenfeindschaft, sondern auch die machtvolle Unterdrückung gewissenloser Elemente, die nicht nur alle äußere Ordnung zerstören, sondern auch Sitte und Sittlichkeit, Reinheit und Treue, Gewissenhaftigkeit und Zuverlässigkeit, ja letztlich Gottesfurcht und jede fromme Bindung an Gott und Gottes Wort ausrotten wollten in unserm Volke. Gott hat noch einmal rettend eingegriffen in die Geschichte unseres Volkes, um es von einem Abgrunde zurückzureißen, an dessen Rande es z. T. ohne es zu ahnen und recht zu wissen taumelnd wandelte. Gott hat sich auch die menschlichen Werkzeuge dazu ausersehen, erzogen und zu Seiner Zeit und Stunde Hand anlegen lassen. So durfte noch einmal mit starker Hand ein äußerer Damm aufgerichtet werden gegen den Ansturm der bösen, teuflischen Mächte, die unser Volk vernichten wollten."

nur die Nation selbst."[28] In der Jahresrundschau 1932/33 des Christophorus wird die neue Reichseinheit unter Hitler, das Ende der Parteiendemokratie, die neue Wendung der Öffentlichkeit zur Religion und die „Reinigung" des Beamtentums bejubelt – und natürlich: das Niederringen der marxistischen Gefahr.[29]

> „Daß an einzelnen Orten Boykotte gegen nichtdeutsche Geschäfte und Belästigungen von Personen vorkamen, berichten wir mit Bedauern. Es war unchristlich. Von oben wurde es auch verurteilt. [...] Man sollte aber in solchen Zeiten des Übergangs Übertreibungen, Übergriffe, Härten und Stürme in Kauf nehmen [...], ohne das Böse zu beschönigen".[30]

Am 7. Juli erging die Empfehlung des Oberkirchenkollegiums der ELKP an die Gemeinden, die kirchlichen Gebäude bei entsprechenden Anlässen fortan mit den Reichsfahnen (Schwarz-weiß-rot und Hakenkreuzfahne) zu beflaggen, „da diese Fahnen jetzt nicht mehr Parteifahnen, sondern die vaterländischen Fahnen sind".[31]

Im April 1933 ließ die ELFK in hoher Stückzahl ein Bekenntnis mit dem Titel „Kirche, Volk und Staat"[32] als Flugblatt drucken. Verfasser war Pastor Otto Gerß (1872–1949) aus Königsberg. Der Umstand, dass dieses Flugblatt an alle kirchlichen und politischen Behörden versandt wurde,[33] zeigt, als wie kompatibel und zeitgemäß die ELFK 1933 ihr Kirchen-Konzept erachtete und welche Chancen sie für die eigene Existenz im neuen Reich sah.[34] Inhaltlich propagierte das Bekenntnis ein Nebeneinander von freier Bekenntniskirche und nationalem Staat. Die Kirche erwarte vom Staat Freiheit für ihre Verkündigung und überlasse ihm im Gegenzug freie Hand bei der Gestaltung der politischen Wirklichkeit.

---

28 Kirchenblatt 89 (1934), 68.

29 Der vaterländische Jubel zieht sich bis in kleine Gelegenheitsschriften durch. Am Seminar der ELFK in Berlin-Zehlendorf war es üblich, dass die Studenten eine Jahreschronik schrieben. Auf das Sommersemester 1933 schrieb *Gottfried Scherf* (1912–1940?): „Einigkeit und Recht und Freiheit sind in unser Vaterland wieder eingezogen, denn das deutsche Wesen hat mit furore teutonico die marxistische Überkleisterung durchbrochen, es flattern Hitlerfahnen über allen Straßen und der Tag für Freiheit und für Brot bricht an. Diese nationale Erhebung unseres Volkes und Vaterlandes zu schildern, fällt zwar nicht direkt in den Rahmen einer Hochschulchronik, doch ist sie von derart weltgeschichtlicher Bedeutung, daß eben auch hier ihre Erwähnung nicht spurlos übergangen werden kann, besonders da auch dieses Sommersemester stark unter dem Eindruck dieser Zeit stand" (Archiv der SELK, Oberursel, Standort ELF 051).

30 Kirchenblatt 89 (1934), 71.

31 Kirchenblatt 88 (1933), 449.

32 Kirche, Volk und Staat. Ein Bekenntnis der Evang.-Luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten, abgedruckt in: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, gesammelt und eingeleitet von *Kurt Dietrich Schmidt*, Göttingen 1934, 28–32.

33 So *Henschke*, Christentum und Politik 39, die von 20 000 gedruckten Exemplaren spricht.

34 Begleitend zum Bekenntnis verfasste *Albert Hübener* (1877–1947) einen Artikel „Der Nationalsozialismus und die Schöpfungsordnungen" für die Kirchenzeitung, in: ELF 58 (1933), 91.

Dass man eine große Übereinstimmung mit den Zielen des NS-Staates sah, verdeutlicht der einstimmige Synodalbeschluss der ELFK vom Mai 1934, in dem der Staatsregierung „für ihre aufopfernde Arbeit" gedankt wurde

> „... zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und zum Schutz des Lebens durch ernste Handhabung der staatlichen Strafgewalt gegen Verbrecher und Übeltäter, zur Reinigung unserer Verwaltung und Wirtschaft von Korruption und Ausbeutung, zur Reinigung der Straße, der Presse, der Büchereien, Schulen usw. von sexueller und bolschewistischer Zersetzung, zur Sicherung der Ehe und Familie, insbesondre durch Wiederherstellung der wahren Ehre und Würde der Frau in ihrem Beruf als Hausfrau und Mutter, zur Wiederherstellung der Ehre jeder ehrlichen Arbeit, zur Behebung der Arbeitslosigkeit, zur Sicherung ehrlichen Eigentums, zur Wiederherstellung einer rechten Volksgemeinschaft durch Überwindung aller volkszerspaltenden Gegensätze".[35]

Hier war – theologisch unterfüttert mit einer kurzschlüssigen Auslegung der Zwei-Reiche-Lehre – eine eindeutige Politisierung zugunsten des NS-Staats zu erkennen. Diese Politisierung war nicht nur theoretischer Art, sondern zeigte sich auch konkret in der Parteimitgliedschaft von Pfarrern in der NSDAP.[36] Zwischen 1932 und 1934 kam es zum Ausscheiden mehrerer Pastoren aus dem Synodalverband der ELFK (Vaconius, Stephan Müller, Schreimel, Schödel und Hanewinckel). Zumindest bei den Pastoren Heinrich Schreimel (*1888) und Wilhelm Hanewinckel (1903–1982) scheint der Grund hierfür in ihrer Tätigkeit als Redner für die NSDAP bestanden zu haben.[37] Eine solche Tätigkeit schien man im Synodalverband der ELFK als mit dem kirchlichen Dienst unvereinbar anzusehen. Und es ist zumindest zuzugestehen, dass man glaubte, mit der Trennung der Bereiche Staat und Kirche nicht nur einer politisierenden Kirche, sondern auch dem Totalitätsanspruch des Staates ein wirksames Mittel entgegensetzen zu können.[38]

Ein völlig anderes Bild zeigte sich in den kleinen selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen in Hessen. Im Gemeinde-Blatt der RKUAK vom Februar 1933 beurteilte Lic. Karl Wicke die Machtergreifung Hitlers als deutschen und europäischen Scheideweg zwischen zwei Katastrophen. Sollte Hitler die in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllen, werde die Stimmung bei den radikalisierten und notleidenden Massen zum Bolschewismus umschlagen. Sollte aber der von ihm angekündigte Aufstieg Deutschlands gelingen, dann werde der schon allgegenwärtige Hitlerkult zu einer „Vergötterung" Hitlers, also zu einer politischen Religion führen, die nur

---

35 Synodalverhandlungen 1934, XVIf.

36 Vgl. *Klän*, Selbständige evangelisch-lutherische Kirchen (1987), 79.

37 Vgl. *Henschke*, Christentum und Politik 53. Hanewinckel trat 1934 zu den DC in Thüringen über. Vgl. Verzeichnis der Gemeinden und Pastoren der Ev.-Luth. Freikirche von 1876–1996, Zwickau 1996.

38 Vgl. *Martin Willkomm*, Das lutherische Bekenntnis in seiner Bedeutung für die Aufrichtung und Pflege wahrer kirchlicher Einigkeit, in: ELF 58 (1933), 204.

wiederum in der Katastrophe enden könne.[39] Im Mai 1933 verschickte die RKUAK „an viele maßgebliche Stellen" eine „Brüderliche Warnung und Bitte", sich unter keinen Umständen an der geplanten Reichskirche zu beteiligen. Grund für diese Warnung war zum einen der unionistische Charakter der DEK, zum anderen aber die Tatsache ihrer Entstehung „im Gefolge und auf Grund der politischen Umwälzung unseres Vaterlandes" und ihrer Konstituierung auf der Grundlage „des Führergedankens und auch des Rassegedankens".[40] Theologisch geboten war solch eine Warnung nach Überzeugung der Hessen, weil in der Kirche allein das Königtum Jesu Christi, vertreten durch das geistliche Amt, Leitungsgewalt habe. Die Kirche dürfe nicht Anhängsel des Staates sein, sondern müsse sich frei machen von staatlicher Beeinflussung. Und noch mehr: Als Zeugin der Königsherrschaft Christi habe die Kirche „aller Welt Regel und Richtschnur zu geben", d. h. sie habe durch die Predigt des Gesetzes ihr Wächteramt gegenüber dem Staat wahrzunehmen.[41]

Aber auch in der ELFK wurde die Position von 1933 insofern zumindest relativiert, als im Sommer 1935 ein Rundschreiben von Rektor Willkomm an die Gemeinden erging, in dem eine „Übersicht über die religiöse und kirchliche Lage in Deutschland" geboten wurde.[42] Darin wurden vor allem deutschchristliche und deutschgläubige Positionen scharf angegriffen, wodurch auch der Nationalsozialismus unter Kritik geriet: Das „biblische Christentum" sei durch „starke völkische und nationalsozialistisch eingestellte Strömungen" bedroht. Dies sei umso gravierender, als „führende Männer unseres Reiches und Volkes die von diesen Bewegungen vertretenen Ideen teilen und öffentlich dafür eintreten".[43] Auch die gewaltsamen Methoden der DC bei den Kirchenwahlen „unter Zuhilfenahme der nationalsozialistischen Wählermassen" und die „brutalen Maßnahmen" August Jägers gegen die Bekennende Kirche wurden angeprangert.[44] Die BK wurde im Blick auf ihre theologische Arbeit ausdrücklich gewürdigt (darunter die Schriften von Karl Barth!), ihre unklare Bekenntnisposition und ihre unionistische Abendmahlspraxis aber abgelehnt. Vor allem wurde sie aufgrund ihrer öffentlichen Stellungnahmen der „Vermischung von Religion und Politik" bezichtigt.[45] Die strikte Trennung von Kirche und Staat war aber zentrales Anliegen der ELFK, worunter sie auch die Aufhebung konfessioneller Schulen

---

39 Gemeinde-Blatt, Februar 1933, 7 f.
40 Gemeinde-Blatt, Mai 1933, 18.
41 Gemeinde-Blatt, Januar 1937, 2 f. So wurden z. B. die Ereignisse in der DEK intensiv und kritisch beobachtet. Auch etwa das Verbot des Reichserziehungsministers (Rust) gegenüber den Hochschulprofessoren, im Kirchenstreit weiterhin Stellung zu beziehen, wurde von Karl Wicke kritisch analysiert. Vgl. Gemeinde-Blatt, April 1935, 14.
42 *Martin Willkomm*, Rundschreiben an unsere Gemeinden. Nur für Glieder der Ev.-Luth. Freikirche. Übersicht über die religiöse und kirchliche Lage in Deutschland im Sommer 1935, als Manuskript gedruckt, Zwickau 1935.
43 *Willkomm*, Rundschreiben an unsere Gemeinden 2.
44 Ebd., 6 f.
45 Ebd., 8 f.

und theologischer Fakultäten, das Ende des Kirchensteuersystems und der staatlichen Zuschüsse für die Kirchen verstand und weshalb sie jegliche kirchliche Kritik am nationalsozialistischen *Staat* und seiner Politik ablehnte.

2.4 Kirchbaupläne in ELKP und ELFK

In der ELKP gab es zunächst große Hoffnungen auf eine „vereinigte, selbständige, staatsfreie lutherische Kirche deutscher Nation“ [46]. Als die lutherischen Landeskirchen den Weg der „unionistischen“ DEK beschritten, hielt die ELKP an ihrer Existenz als Bekenntniskirche fest, gliederte sich aber im Oktober 1936 dem Lutherischen Rat an.[47] Diese Ausrichtung führte wiederum zu einer Distanzierung von den anderen lutherischen Freikirchen. Das Verhältnis der ELKP zum nationalsozialistischen Staat verlief seit dieser Angliederung an den Lutherischen Rat weitgehend in den Bahnen des deutschen landeskirchlichen Luthertums. Dies galt für die Zusammenarbeit „der ELKP mit dem Reichkirchenministerium Kerrls, für die Ablegung des Treueeides der Pastoren der ELKP auf den Führer bis hin zu der Telegrammadresse an Hitler anlässlich des Attentats 1944“. [48]

In der sächsischen Freikirche versuchte man, die NSDAP an ihre Aussagen zur Trennung von Religion und Politik und zur Freiheit der Kirche zu binden,[49] zumal es Anfang 1935 angesichts verschiedener Behinderungen Sorge vor einem staatlichen Verbot gab.[50] Gleichzeitig gab es – wie schon 1933 – Vorstöße, sich in erstaunlicher Selbstüberschätzung dem Staat als kirchlicher Idealpartner anstelle der zerstrittenen Reichskirche anzubieten. „Freie Bekenntniskirche im freien Staat deutscher Art!“ [51], so lautete hier der Weckruf. Noch 1937 gab Pastor Friedrich Hübener (1880–1953) 50 Thesen zur Positionsbestimmung von Kirche und Staat in der Reichskanzlei nebst einem „Begleitbrief für den Führer“ [52] ab. Darin versuchte Hübener

---

[46] *Gottfried Nagel*, Kirchbaupläne. Zu den gegenwärtigen kirchlichen Fragen, überarbeiteter Abdruck aus dem Kirchenblatt für die Evang.-lutherischen Gemeinden in Preußen, Anfang Mai 1933.

[47] *Gottfried Nagel*, Hindurch zur lutherischen Bekenntniskirche! Der Weg zur Kirche für unser Volk, Breslau, Juni 1934.

[48] *Peter Lochmann*, Die evangelisch-lutherische Kirche in Preußen, in: Geschichte der lutherischen Freikirchen im Dritten Reich – mit Dokumentation (1987), 35.

[49] Vgl. *Gotthilf Herrmann*, Religionsfreiheit. Amtliche Dokumente; Worte führender Männer, Zwickau ^{5}1936. Die 1. und 2. Auflage erschien unter dem Titel: Die Freiheit der religiösen Bekenntnisse im nationalsozialistischen Staat, 1933 und die 3. Auflage erschien unter dem Titel: Der nationalsozialistische Staat und die religiösen Bekenntnisse.

[50] Aus diesem Grund suchte die ELFK den Kontakt zum Kultus- und Innenministerium und bekam die beruhigende Auskunft, „daß eine Aufhebung der kleineren Kirchen und Religionsgesellschaften nicht beabsichtigt sei, solange sie dem Staate geben, was des Staates ist“ (*Willkomm*, Rundschreiben an unsere Gemeinden, Sommer 1935, 11). Vgl. *Henschke*, Christentum und Politik 64–67.

[51] Kirche, Volk und Staat. Bekenntnis (1933), 32.

[52] *Friedrich Hübener*, Wache auf, deutsche Christenheit! 50 Sätze an das liebe deutsche Volk und an die liebe deutsche Christenheit zur Besprechung vorgelegt, als Manuskript gedruckt, Berlin, Dezember 1938, 2.

die lutherische Kirche gegen Papsttum, Deutschkirche, DC, BK und Freimaurerei in Stellung zu bringen, unaufgebbare dogmatische Positionen zu sichern (Sühnetod, Erbsünde, Offenbarungsqualität des Alten Testaments), das Totalitäre in der „weltanschaulichen Schulung" (These 31) einzudämmen und dem Staat im Gegenzug mit einer Selbstbeschränkung in der Ethik entgegenzukommen: Das Wort von der Feindesliebe sollte auf „das Privatleben der Christen" (These 23) reduziert und der Staat in die Eigenmächtigkeit entlassen werden. Die Intention der Schrift war offensichtlich: „Wenn Luther heute lebte, würde er zu Adolf Hitler sagen: Heil dir, du deutscher Held! Heil dir, du Einiger und Retter des Vaterlandes! Bleibe dir selber treu und dulde nicht Ausrottung der Religion!" (These 37) „Mache den Staat frei von der Kirche und die Kirche frei vom Staate" (These 38).

2.5 Antikirchliche Maßnahmen und hilflose Reaktionen

Während in den Verlautbarungen aus dem Raum der selbständigen lutherischen Kirchen der *totalitäre Staat*, auch in seinem Führerprinzip, seiner Rassepolitik und Eugenik, kaum kritisiert wurde, war der Konflikt mit dem Nationalsozialismus als *Weltanschauung* erheblich, insbesondere im Blick auf den antikirchlichen Kurs Alfred Rosenbergs. Um sich in dieser Spannung zu positionieren, wurden häufig Aussagen Hitlers gegen solche Rosenbergs ausgespielt, oder es wurde zwischen dem Willen des Führers und dem Walten untergeordneter Behörden differenziert.

Nichtsdestotrotz bekamen auch die lutherischen Freikirchen bald die antikirchlichen Maßnahmen des Staates zu spüren, zum Beispiel im Blick auf die Gleichschaltung der kirchlichen Verbände. Am 13. Juli 1933 etwa löste sich der „Lutherische Jugendbund" der ELFK auf. In einem Brief des Jugendpflegeausschusses (Paul Peters, 1888–1979, und Hans Kirsten, 1902–1994) an die Pastoren der ELFK vom 15. Juli 1933 wurde dieser Schritt damit begründet, dass man sich aus Gewissensgründen nicht entschließen konnte, sich der „Evangelischen Jugend Deutschlands" zu unterstellen. Zwar sei manchen die „Auflösung als ein Zurückweichen vor dem Staate" erschienen. In einem Gespräch mit dem deutschchristlichen Bundespfarrer im Evangelischen Jungmännerwerk und späteren Bischof der Kirchenprovinz Sachsen, Friedrich Peter, habe dieser aber erklärt, dass die rein kirchliche Jugendarbeit nicht angetastet werde, womit eine Selbstauflösung als relativ unproblematisch angesehen wurde. „Darüber hinaus bezeichnete Bundespfarrer Peter unsere strenge Scheidung zwischen kirchlicher und staatlicher Jugendarbeit als das vom Reichsjugendführer angestrebte Ziel." [53]

Die Position der Altlutheraner aus Sicht des Staates spiegelte sich in einem Brief des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten an den Thüringischen Minister für Volksbildung vom 6. September 1939 wie-

[53] Vorhanden im Archiv der SELK, Oberursel, Seminarakten 3. Reich.

der, in dem „die altlutherische Kirche [als] eine am Kirchenstreit und den Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche unbeteiligte Freikirche" beschrieben wurde, „deren Geistliche auch im allgemeinen zu Beanstandungen keinen Anlaß gegeben haben".[54]

Die weitgehend staatskonforme Haltung der lutherischen Freikirchen zeigte sich auch daran, wie die guten Auslandskontakte, insbesondere die nach Nordamerika, von Gliedern der lutherischen Freikirche genutzt wurden, um auf diesem Wege gegen die ausländische „Greuelpropaganda" zu protestieren. So meinte man etwa auf Seiten der ELFK, „Greuellügen" über die Kirchenfeindschaft des NS-Staates oder über die „angeblich so grausame Judenhetze der Hitlerschen Regierung" entgegentreten zu müssen.[55] Ob solche Stellungnahmen immer innerer Überzeugung oder eher der Sorge entsprangen, vom Staat der Kollaboration mit der ausländischen Presse bezichtigt zu werden, ist im Nachhinein schwer zu entscheiden. Zudem nahmen staatliche Organe unmittelbar Einfluss auf kirchliche Presseorgane und Auslandsreisende, was bisher kaum untersucht wurde.

Neben solchen allgemeinkirchlichen Vorgängen gab es viele kleine lokale Ereignisse. Ihre Aufarbeitung würde ein anschauliches Bild der Lebenswirklichkeit der Freikirchen im „Dritten Reich" ergeben, doch wäre dazu noch erhebliche Archivarbeit vonnöten. Ein solches lokales und alltägliches Ereignis war zum Beispiel ein Brief des Amtsleiters der Volkswohlfahrt Wigger in Radevormwald an Pfarrer Otto Ziemer (1877–1947) vom 7. Januar 1936, in dem es hieß:

> „In unserem gemeinsamen Kampf gegen Hunger und Kälte stellen wir auch besonders fest, dass noch viele kinderreiche Familien in ganz begrenzten Wohnräumen leben [...] Unsre heiligste Verpflichtung ist es, hier helfend einzugreifen und ich sehe hier vor allen Dingen ein grosses Betätigungsfeld der Kirchengemeinden. Ich kann mir nämlich vorstellen, dass durch kostenlose Bereitstellung von Baugrundstücken mancher Mißstand und manche Familiensorge beiseitigt [!] werden könnte, was wohl Christenpflicht ist."

Deshalb bat bzw. forderte Wigger, ihm

> „als dem Ortsamtsleiter der Ns.-Volkswohlfahrt und damit als führender Organisation der freien Wohlfahrtspflege einige Baugrundstücke die ja nur brach daliegen, aus einfacher Menschen- und Christenpflicht kostenlos zur Verfügung stellen [!]".[56]

Kirchlicherseits war man nicht nur mit aufsehenerregenden Gewaltmaßnahmen wie der Gleichschaltung der kirchlichen Verbände konfrontiert, sondern auch mit einer Vielzahl derartiger lokaler Übergriffigkeiten und Provokationen.

Trotz einer die NS-Politik insgesamt eher bejahenden Haltung gab es auch irreguläres, hier und da sogar widerständiges Verhalten unter den

---

[54] BA Potsdam, I 23370/39, vorhanden im Archiv der SELK, Oberursel, Seminarakten 3. Reich.
[55] ELF 58 (1933), 87; ELFKW 12,2 (01.02.1941), 2.
[56] Vorhanden im Archiv der SELK, Oberursel, Seminarakten 3. Reich.

freien Lutheranern. In diesen Bereich gehörten die Kontakte, die zwischen Pfarrern und Gemeinden der lutherischen Freikirchen und solchen der Bekennenden Kirche entstanden.[57] Solche Kontakte pflegte etwa der Berliner Pfarrer der ELKP, Lic. Dr. Johannes Stier (1872–1961), dessen Gemeindevorstand dem nichtarischen Pfarrer Lic. Willy Ölsner und der Bekenntnisgemeinschaft aus der landeskirchlichen St. Thomas-Gemeinde 1934/35 die altlutherische Kirche in der Annenstraße zur Verfügung stellte.[58] Stier veröffentlichte darüber hinaus im Kirchenblatt 1934 eine Analyse der kirchlichen Lage, in der er scharf die Versuche angriff, Rasse-Gedanken, Führerprinzip und eine nationalsozialistische Geschichtstheologie in die Kirche zu implementieren.[59] An verschiedenen Orten kam es darüber hinaus zu Übertritten bekenntnisbewusster Lutheraner aus DC-Gemeinden in die ELKP und die ELFK, wie zum Beispiel in Thüringen oder Ostfriesland.[60]

Aus erhaltenen Akten lässt sich rekonstruieren, dass es verschiedentlich zu Konflikten zwischen Pfarrern und Gemeindegliedern, Pastoren und ihren Kirchenleitungen kam, die politisch motiviert waren.[61] Denunziationen führten hier und da zu staatlichen Eingriffen, wie zum Beispiel bei Walter Kuschke (1897–1973), Pfarrer der ELKP, der zu einjähriger Zuchthausstrafe verurteilt wurde, weil er in Bezug auf Hitler gesagt haben solle: „Ja, ja, er

---

57 Martin Willkomm von der ELFK vermerkte im Juli 1935 missbilligend, dass die anderen „lutherischen Freikirchen [...] ziemlich stark mit der ‚Bekenntnisfront' innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche" sympathisierten (*Willkomm*, Rundschreiben an unsere Gemeinden, 13).

58 Vgl. Kirchenblatt 90 (1935), 346. Über seine Suspendierung durch Reichsbischof Müller am 19.03.1934 schrieb Ölsner rückblickend: „Aber das war nicht das Ende der Welt. Eine nonkonformistische lutherische Gemeinde bot mir ihre Kirche an, für jegliche Dienste an meiner Gemeinde. Mit Ausnahme einiger weniger überzeugter Parteimitglieder und einiger natürlich nervöser Typen (weil wir die ganze Zeit beobachtet wurden) folgten mir alle loyalen Gemeindeglieder zu dieser Freikirche, und so hielten wir zusammen: ‚durch dick und dünn', Hirte und Herde, für den Zeitraum von zwölf Monaten" (zitiert nach: *Palm Kleinau*, Unsere Kirchengemeinde – Zufluchts- und Wirkungsstätte für den nichtarischen Bekenntnispfarrer Lic. Willy Ölsner (1897–1983) aus unserer benachbarten ev.-unierten St. Thomas-Kirchengemeinde in gelebter Ökumene einst und jetzt, in: 1857–2007. 150 Jahre ev.-luth. Kirche Annenstraße, Berlin-Mitte, hg. v. Kirchenvorstand, Herrnhut 2007, 20). Vgl. zu *Willy Ölsner: Eberhard Röhm / Jörg Thierfelder*, Juden – Christen – Deutsche. Bd. 2/II, 1935–1938, Stuttgart 1992, 72–92. In ähnlicher Weise öffnete die altlutherische Gemeinde in Wernigerode für die Bekennende Kirche ihre Räume. Vgl. *Ludwig Hoffmann*, Die Bekenntnisgemeinde in der Wernigeröder Kreuzkirche, in: Widerstand gegen den Nationalsozialismus im Harzkreis 1933–1945, eine Spurensuche, erarbeitet vom Förderkreis Mahn- und Gedenkstätte Veckenstedter Weg im Geschichts- und Heimatverein Wernigerode, voraussichtlich 2012.

59 Kirchenblatt 89 (1934), 389.

60 Vgl. *Erich Stegmann*, Der Kirchenkampf in der Thüringer Evangelischen Kirche 1933 bis 1945. Ein Kapitel Thüringer Kirchengeschichte, Berlin 1984, 24 ff., 94.

61 Beispielhaft ist der Konflikt zwischen Gärtnermeister Sturm und Pastor Gotthilf Nagel in Erfurt, deren Briefwechsel im Archiv der SELK, Oberursel, Seminarakten 3. Reich, erhalten ist.

führt uns alle ins Verderben" und wiederholt auf den „Deutschen Gruß" erwidert haben solle: „Wer soll geheilt werden?"[62]

Bezeichnend für die Bandbreite im Verhalten der lutherischen Freikirchen zum NS-Staat waren die unterschiedlichen Stellungnahmen in der Treueeid-Frage 1938. In der ELKP beschloss das Oberkirchenkollegium, von den Pastoren den persönlichen Treueeid auf Adolf Hitler einzufordern.[63] Die der ELKP eng verbundene SELKH hingegen ging diesen Schritt nicht mit, sondern lehnte einen persönlichen Treueeid auf den Führer entschieden ab, ohne deshalb rechtliche Konsequenzen fürchten zu müssen.[64] In zeitlich engem Zusammenhang damit wurde seitens der RKUAK ein Artikel über den Dienst der Kirche abgedruckt, in dem ausführlich das Wächteramt der Kirche als ein Dienst an *aller* Welt dargestellt wurde, in dem die Kirche kundtut, was ihr vom biblischen Standpunkt aus aufgetragen ist.[65] Auch das war eine Art Kommentar zur Treueid-Frage.

Einzuzeichnen in die Geschichte der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche wäre auch die Geschichte ihrer diakonischen Anstalten, etwa die Auseinandersetzungen, zu denen es 1935 zwischen Pfarrer Albert Burgdorf jun. und der NSDAP kam, in deren Folge es zum Bruch zwischen den Samariteranstalten in Fürstenwalde und der ELKP kam.[66] Und es wäre nach dem Fortgang der Jugendarbeit nach der Eingliederung bzw. Selbstauflösung der Jugendverbände zu fragen. Nach mündlichen Aussagen soll es in vielen Gemeinden zu Spannungen zwischen der kirchlichen und der parteilichen Jugendarbeit gekommen sein.

Ein ganz eigenes Thema wäre die Aufarbeitung der langjährigen Konflikte um den Rechtsstatus der lutherischen Freikirchen. Hierzu wäre im Aktenbestand des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten der Vorgang zu recherchieren, der 1943 zu einer gegen die ELFK verhängten rückwirkenden Veranlagung zur Vermögenssteuer führte.[67]

Ein wiederum eigenes Kapitel ist die Schließung des Verlags Johannes Hermann in Zwickau durch die Gestapo am 18. Januar 1941. Der Verlag, in dem die Schriften der ELFK veröffentlicht wurden, hatte 1940 in 5. Auflage das Lutherheft „Frisch gewagt ist halb gewonnen" gedruckt, das erstmals 1916/17 erschienen war und Lutherzitate zu Krieg und Soldatentum zusammenstellte. Darin hieß es unter anderem, der Krieg sei „der größten Strafe eine, als der zerstört und nimmt weg die Religion, weltlich und häus-

---

62 Gerichtsurteil der Division Nr. 152 (St.L. 953/40) und Brief an den Chef des Heeresjustizwesens vom 18.07.1940, BA Potsdam, vorhanden im Archiv der SELK, Oberursel, Seminarakten 3. Reich.

63 Vgl. Kirchenblatt 93 (1938), 299.

64 Kirchenbericht von Sup. Martin 1938, in: Dokumentation SELK 1987, 99.

65 *Eduard Rausch*, Der Dienst der Kirche, Gemeinde-Blatt, August 1938, 1.

66 *Peter Lochmann*, Die evangelisch-lutherische Kirche in Preußen, in: Geschichte der lutherischen Freikirchen im Dritten Reich – mit Dokumentation. Berichte, Band II, vorgelegt für die 6. Kirchensynode der SELK in Groß-Oesingen vom 16.06.–21.06.1987, gedruckt durch die SELK, April 1987, 35.

67 Vgl. *Karl Zehrer*, Evangelische Freikirchen und das Dritte Reich, Berlin 1986, 72–74.

lich Regiment".[68] Daraufhin wurde der Verlag geschlossen und Johannes Hermann am 21. Juli 1941 wegen „mangelnde[r] Zuverlässigkeit und Eignung" aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen. Die Druckerei durfte aber weiterarbeiten.[69]

Wie schwierig es ist, im Nachhinein das Verhalten und die politische Einstellung einzelner Vertreter der selbständigen lutherischen Kirchen im „Dritten Reich" zu bewerten, zeigt das Beispiel des Pfarrers der ELKP Johannes Landgraf (1897–1977).[70] Landgraf war im Mai 1943 beschuldigt worden, in einem privaten Gespräch und einer Predigt von Kriegsverbrechen der Deutschen und Greueln an den Juden gesprochen zu haben. Daraufhin wurde Landgraf aus der NSDAP ausgeschlossen, wogegen er Einspruch einlegte. Landgraf berief sich auf seine zahlreichen Kriegsauszeichnungen, seinen Eintritt in die Partei 1933 und seine Tätigkeit als Redner im Dienst der NSDAP. Sich selbst bezeichnete er als Antisemiten, kritisierte aber, dass der „Ausbruch des Volkszornes" gegen die Juden zu laut und sichtbar gewesen sei und der Feindpropaganda Material zu Greuelbildern geliefert habe. Ähnlich ambivalent waren seine Äußerungen zu den Gewaltmaßnahmen an der Ostfront, die sich als Zustimmung zu denselben lesen ließen. Trotzdem wurde Landgraf aus der Partei ausgestoßen. Im Januar 1944 wurde er darüber hinaus wegen Verstoßes gegen das Heimtückegesetz zu 15 Monaten Gefängnis verurteilt. Anfang 1948 wurde gegen Landgraf wieder ein Verfahren in derselben Sache eröffnet – dieses Mal im Zusammenhang der Entnazifizierung. Obwohl Landgraf zwölf eidesstattliche Erklärungen beibrachte, die seine „antifaschistische Tätigkeit" und seine öffentliche Verurteilung der Judenverfolgung belegen und damit die Wahrheitsgemäßheit der 1943 gegen ihn erhobenen Anschuldigungen (und nicht die seiner schriftlichen Entgegnung) bestätigen sollten, endete das Verfahren mit der vorübergehenden Entfernung Landgrafs aus dem kirchlichen Dienst.

2.6 Kirche und Judentum angesichts der NS-Judenpolitik

In den selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen gab es eine Minderheit, die sich persönlich für die Mission unter Juden engagierte oder durch Kontakte sensibilisiert war für das Schicksal der Juden in Deutschland.[71]

---

[68] „Frisch gewagt ist halb gewonnen" (Lutherworte über den Krieg), Lutherheft Nr. 73, Zwickau ^{5}1940, 1.

[69] Archiv der Buchdruckerei Johannes Herrmann (1874–1972), Dokumentation zum 100. Jahrestag der Gründung am 15.10.1974 (Privatbesitz Dr. Gottfried Herrmann, Bahnhofstr. 8, 08056 Zwickau).

[70] Die diesbezüglichen Akten befinden sich im Archiv des Kirchenbüros der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Hannover, Aktenzeichen 41/09 (Landgraf, Johannes).

[71] Vgl. *Thomas Küttler*, Gegen den Strom. Die Haltung der Leipziger Judenmission gegenüber Antisemitismus und Nationalsozialismus – Zur Revision eines Fehlurteils, in: Begegnungen 89 (2006), 14–21. Vgl. für das Folgende insgesamt *Stolle*, Juden gegenüber weitgehend distanziert (2011).

Für die Mehrheit waren die Juden das von Gott verworfene Volk, mit dem man sich eher theoretisch befasste.

Bereits vor der Machtergreifung Hitlers waren antijüdische Vorurteile in den kirchlichen Blättern verbreitet. Rassentheorien wurden weitgehend abgelehnt, doch heilsgeschichtlich galt Israel als das Volk, das seinen Messias ans Kreuz gebracht hatte. Die Juden wurden häufig als Gefahr für Deutschland dargestellt und mit dem materialistischen Geist des Bolschewismus in Zusammenhang gebracht.[72] Gelegentlich konnten einschneidende politische Maßnahmen gefordert werden.[73] Es gab aber auch mäßigende bis kritische Stimmen – auch in der ELFK und in der ELKP. Der alte Präses der ELFK, Heinrich Zacharias Stallmann (1847–1933), etwa sprach von dem gemeinsamen sündigen Blut aller Menschen und davon, dass Gott „seiner Verheißung gegen die Väter" des Alten Testaments nicht vergessen habe.[74]

1933 wurde die „Judenfrage" in den kirchlichen Blättern intensiv diskutiert. Eine erfreulich klare Positionierung fand sich vor allem in den kleinen selbständigen lutherischen Kirchen Hessens. Karl Wicke (1905–1942), Pastor der RKUAK, und Dietrich Lucius (1903–1995), Pfarrer der SELKH, kritisierten Rassendünkel und Rasseideologie, woraus Lucius die Konsequenz zog:

> „Die Mitgliedschaft der Kirche auf ‚Arier' beschränken, hieße Christus verleugnen [...] Darum schuldet die Kirche den Juden die Verkündigung des Evangeliums und stete Fürbitte. Judenmission ist Pflicht der Kirche."[75]

Auf dieser Linie wurde im Gemeinde-Blatt der RKUAK das Marburger Gutachten zum Arierparagraphen ausführlich und zustimmend referiert.[76] Auf dem Herbstkonvent der SELKH am 10./11. Oktober 1933 trug Pfarrer Gottfried Riegel (1870–1950) bekenntnisartige Thesen vor, die vom Konvent gebilligt wurden. Darin hieß es:

---

72 *Wilhelm Oesch*, Planmäßige Entchristlichung der deutschen Jugend, ELF 54 (1929), 151.

73 *Matthias Schulz*, Zur Judenfrage, in: Kirchenblatt 87 (1932), 211–215. In der Schrift „Der deutsche Christ und die Judenfrage" beschrieb Pastor Friedrich Hübener (1880–1953) die Juden als Feinde und Verderber Deutschlands. Hübener warnte vor „unchristlichem Rassenhaß" und empfahl zur Lösung der „Judenfrage" eine strikte Trennung zwischen Staat und Kirche: Aus Deutschland sollten die Juden ausgewiesen werden, „ehe sie uns ganz umbringen". Kirchlich sei die „Judenfrage" aber nur so zu lösen, indem ihnen Christus als Heiland und Retter bezeugt würde. Das bedeutete aber auch die Einheit von Juden und Heiden in der „rein religiöse[n] göttliche[n] Internationale", der Kirche. Vgl. *Friedrich Hübener*, Der deutsche Christ und die Judenfrage. Ein offenes Wort an die Deutschen, die sich Christen nennen und an die völkische Bewegung, 7./8. Auflage, Zwickau o. J. (erstmals als Vortrag am 17. und 18.11.1932 in Hannover gehalten; vgl. ELF 58 [1933], 71), 20 f.

74 *Heinrich Zacharias Stallmann*, „Sei nicht stolz, sondern fürchte dich", ELF 57 (1932), 86.

75 Dietrich Lucius: „Nationalsozialismus?", in: Unter dem Kreuze 58 (1933), 275.

76 Gemeinde-Blatt, September 1933, 35.

„Ich bekenne gegenüber allem Rassedünkel die gottgegebene Einheit des ganzen Menschengeschlechts, das aus einem Blute stammt, und daß in dieser Tatsache das Gebot der Nächstenliebe seinen Grund hat." [77]

Riegel versuchte, in einer theologischen Geschichtsdeutung zwar die Verschiedenheit der Völker zu würdigen, aber gleichzeitig die Einheit der Menschheit zu bewahren mit der – damals selten geäußerten – Feststellung, dass in dieser *universalen* Blutsgemeinschaft das Liebesgebot wurzele.

Insgesamt lässt sich zeigen, dass dort, wo ein Bezug zur Judenmission bestand, wie in den Hessischen Gemeinden, die Reaktionen auf die NS-Maßnahmen wachsamer und kritischer ausfielen, auch wenn dies dafür wohl nicht der einzige Grund war.[78]

Besonders erwähnt seien zwei Personen, deren Biographien für die Situation von Christen jüdischer Herkunft in den selbständigen evangelisch-lutherischen Gemeinden aussagekräftigt sind: Karl Mützelfeld (1881–1955) war evangelischer Pädagoge, Leiter des Kaiserswerther Schulwesens, und gehörte zur Düsseldorfer Gemeinde der ELKP. Angesichts der NS-Judenpolitik bemühte sich Mützelfeld 1933/34, eine kirchliche Stelle zur Betreuung christlicher Nichtarier ins Leben zu rufen. Die evangelische Kirche müsse „aus ihrem feigen Nichtsehenwollen" aufwachen und sich um ihre in Bedrängnis geratenen Kirchglieder kümmern.[79] 1934 wanderte Mützelfeld – enttäuscht von den evangelischen Kirchen in Deutschland – mit seiner als Halbjüdin geltenden Frau nach Australien aus.

Die Vorgänge in der Zionsgemeinde Hamburg der ELHHF um Pastor Erwin Horwitz (1894–1982), der einen jüdischen Vater hatte, machen deutlich, wie im Fall persönlicher Betroffenheit trotz weitgehend staatskonformer Einstellung eine kritische Haltung zu den antisemitischen NS-Maßnahmen eingenommen werden konnte. Hier wurde die Übernahme des Arierparagraphen durch den Pastorenkonvent abgelehnt und Horwitz von seiner Gemeinde gestützt.[80] Auch andere Beispiele zeigen, dass das *persönliche* Verhalten gegenüber jüdischen Mitbürgern dem verbreiteten Antisemitismus entgegen laufen konnte.[81]

Eine so entschiedene Haltung wie bei Wicke, Lucius oder Rieger war aber die Ausnahme. Im Gegensatz zum Vorgehen der RKUK und der ELHHF wurde im Kirchenblatt der ELKP die Übernahme des Arierparagraphen durch die Generalsynode der altpreußischen Union verteidigt. Gegen das Marburger Gutachten wurde auf der Linie des Erlanger Gutachtens (von Althaus und Elert) mit dem zerstörten Vertrauen zwischen jüdischen und

---

77 „Vom Herbstkonvent in Dreihausen", in: Unter dem Kreuze 58 (1933), Nr. 35, 373.

78 Vgl. *Stolle*, Juden gegenüber weitgehend distanziert (2011), 232–236.

79 *Volker Stolle*, Den christlichen Nichtariern nimmt man alles. Der evangelische Pädagoge Karl Mützelfeldt angesichts der NS-Rassenpolitik (Münsteraner Judaistische Studien 22), Berlin 2007, 59.

80 Vgl. *Kläs*, Selbständige evang.-luth. Kirchen (1987), 82.

81 Vgl. *Stolle*, Juden gegenüber weitgehend distanziert (2011), 231 f.

nicht-jüdischen Christen argumentiert.[82] Die Mehrheitsmeinung dürfte sich im Artikel „Die Judenfrage der Gegenwart" im Kirchenblatt der ELKP vom 20. August 1933 wiedergefunden haben, in dem die Zurückdrängung des jüdischen Einflusses in Deutschland als unumgängliche Zwangsmaßnahme gebilligt wurde, Härten aber wo möglich gemildert werden sollten, ohne dass dies „zu sentimentaler Erweichung und Lähmung" führen dürfe.[83]

Auch die Nürnberger Rassegesetze von 1935 fanden ihren Widerhall. Im Kirchenblatt der ELKP hieß es lapidar: „Der unheilvolle Einfluß des Judentums mußte gebrochen werden, wenn unser Volk rassisch, politisch und wirtschaftlich wieder hochkommen sollte."[84] Man bemühte sich um eine vorsichtige Eingrenzung der antijüdischen Hetze, duldete aber gleichzeitig die NS-Maßnahmen oder rechtfertigte sie sogar indirekt über den theologischen Antijudaismus.[85] In der ELFK wurden die Nürnberger Rassegesetze v. a. durch die Brille der eigenen tendenziösen Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre bewertet. Die Rassegesetze seien zu akzeptieren, weil der Staat engere Grenzen ziehen könne als Gottes Gebote. Ihnen sei zu gehorchen „um des Herrn willen, der uns geboten hat, untertan zu sein aller menschlichen Ordnung (4. Gebot)".[86]

Hingegen brachte Karl Wicke in bemerkenswert offener Weise die Rassengesetze und deren tatsächliche Intention kritisch auf den Punkt:

> „Es handelt sich nicht um dies oder das von den Juden [...] um diese oder jene Gefahr, die von ihnen angeblich oder wirklich droht. Sondern es handelt sich um das Volk als Volk. Das jüdische Volk als Volk soll ausgeschaltet und womöglich vernichtet werden."[87]

Insgesamt aber wurde es nach 1935 stiller um die „Judenfrage" in den kirchlichen Blättern. Die Pogrome am 9./10. November 1938 kamen genauso wenig zur Sprache wie andere Zwangsmaßnahmen, auch nicht in den Blättern der Hessischen Lutheraner – trotz „Wächteramt" der Kirche.[88]

---

82 Kirchenblatt 88 (1933), 755–759.
83 Kirchenblatt 88 (1933), 537.
84 Kirchenblatt 90 (1935), 676.
85 Im Artikel „Luther und die Juden" versuchte Konrad Nagel (geb. 1909) Luthers Hoffnungen und Luthers Enttäuschung über die Juden zu differenzieren und verurteilte die Härte der späten Judenschriften Luthers. Die Deutschen seien zwar jetzt „Gottes Werkzeug" im Gericht an den Juden, letztlich müsse aber alles darauf zielen, dass die Juden zum Glauben an Christus kommen. Vgl. *Konrad Nagel*, Luther und die Juden, Kirchenblatt 90 (1935), 676–682, 691–696, 707–713. In der Juni-Ausgabe 1937 des Kirchenblatts der ELKP versuchte Hans Ziemer (1904–1944) vorsichtig abwägend die Rassenideologie einzugrenzen, ohne die NS-Maßnahmen anzusprechen. Vgl. *Hans Ziemer*, Die Rasse und der Christ, Kirchenblatt 92 (1937), 359–364. Vgl. auch die Andacht von Wilhelm Brachmann (1893–1966) „Verworfen!" in: Kirchenblatt 88 (1933), 529–531.
86 *Martin Willkomm*, „Wo aber die Sünde mächtig geworden ist...", Synodalverhandlungen 1936, 6.
87 Gemeinde-Blatt, Februar 1936, 6.
88 Eine vorsichtige Reaktion auf den Reichspogrom kann in einem Rundschreiben von Sup. Martin (SELKH) gesehen werden, wo Martin vor einem Missbrauch der Luther-

Zum Schluss sei ein Vorgang erwähnt, der die Komplexität auch dieses Themas beleuchtet: Der inzwischen mehrfach erwähnte Pastor der ELFK Friedrich Hübener hatte Ende 1934 sein Amt in Hörpel niedergelegt, wobei es zu Divergenzen mit der Gemeinde kam. 1935/36 half er bei seinem Bruder aus, der Pfarrer in Kolberg war. 1936 wurde Hübener nach Berlin berufen, 1939 aber durch Bezirkspräses Kemner seines Amtes enthoben.[89] Grund dafür waren Konflikte in der Gemeinde, die nach Hübeners eigenem Bekunden durch „seine positive Stellung zu den gegenwärtigen Zeitfragen und seine aktuelle Predigtweise [...], d. h. Würdigung des NS-Staates und seiner Verdienste" ausgelöst wurden. Eine Rolle spielten dabei auch Predigten, in denen Hübener aus Luthers späten Schriften Antijüdisches zitierte, was in der Gemeinde auf Widerstand stieß.[90] Inhaltlich passt diese „Predigtweise" zu einem Artikel, den sein Bruder Albert im Winter 1938/39 im Gemeindeblatt der ELFK über „Das Schicksal der Juden" veröffentlichte, in dem er dieses – nach dem Reichspogrom – als Gericht Gottes zur Mahnung an die abgefallene Christenheit deutet. Dieses Schicksal wurde vom Verfasser – unbeteiligt und wie von außen, und gerade darum erschreckend zynisch – „geistlich" betrachtet: „An den Juden soll alle Welt erkennen: Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen."[91]

Zu der manchmal kaum zu erhellenden Komplexität der damaligen Situation gehört, dass eben jener Friedrich Hübener kurz vor Kriegsende heimlich Alexander Wachtel, den jüdischen Ehemann eines Gemeindeglieds der ELFK, in dessen Berliner Wohnung taufte.[92]

2.7 Die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Polen – ein vergessenes Terrain

Die Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Polen bzw. im Warthegau ist bisher ungeschrieben. Die folgende Bewertung muss daher unter großer Zurückhaltung geschehen. Erst 1924 war es zur Entstehung

---

schrift „Von den Juden und ihren Lügen" warnt. Vgl. Sup. Martin an die Pfarrer der SELKH am 27.11.1938, in: Dokumentation SELK 1987, 100.

89 Vgl. ELF 64 (1939), 63.

90 Die Informationen zu Friedrich Hübener verdanke ich Dr. Gottfried Herrmann. Sie beruhen im Wesentlichen auf Akten, die im Archiv des ELFK-Kirchenbüros vorhanden sind (08056 Zwickau, Bahnhofstr. 8). Der letzte Satz bezieht sich auf die mündliche Auskunft von Dr. Gottfried Wachler (1924–2007), der in den 1950er Jahren als Vikar bei Präses Heinrich Petersen in Berlin tätig war.

91 *Albert Hübener*, Das Schicksal der Juden, ELF 63 (1938), 199–201; 64 (1939), 3–4, dort 3.

92 Vgl. *Volker Stolle*, Mitchristen jüdischer Abstammung im Bereich der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen (Vorgängerkirchen der SELK) während der NS-Zeit, http://www.selk-deutschland.de/download/Kirche-und-Judentum_4.pdf (09.11.2011). Die Richtigkeit dieser mündlichen Überlieferung wurde von Dr. Gottfried Herrmann bestätigt.

der Evangelisch-Lutherischen Freikirche in Polen gekommen.[93] Federführend wirkte hier der ehemalige Lehrer[94] Gustav Maliszewski (1886–1972), der am Seminar der ELFK in Berlin-Zehlendorf Theologie studiert hatte und in der Wisconsin-Synode (USA) Unterstützung für sein Anliegen einer lutherischen Bekenntniskirche in Polen fand. Welchen Anteil konfessionell-theologische und welchen politisch-völkische Motive bei der Entstehung dieser Kirche spielten, wäre noch zu klären. In der evangelisch-augsburgischen Kirche Polens hatte es seit 1917 verstärkt Spannungen zwischen der deutschen Mehrheit und der polnischen Minderheit unter Generalsuperintendent Julius Bursche gegeben, so dass es seit 1919 unter völkisch gesinnten Deutschpolen im Umfeld Adolf Eichlers[95] Anstrengungen zur Gründung einer Freikirche gab, zu der es aber nicht kam. Als 1924 v. a. durch die Initiative Maliszewskis dann doch eine wisconsinisch unterstützte lutherische Freikirche entstand, dominierte hier das konfessionell-lutherische Bewusstsein gegenüber völkisch-deutschen Motiven, was dazu führte, dass diese Kirche zahlenmäßig klein blieb.[96] Die Freikirche wuchs in den

---

[93] Daneben gab es im ehemals preußischen Westpolen Gemeinden der ELKP, die 1924 die Ev.-Luth. Kirche in Polen (1926: Westpolen) gründeten. Die Geschichte dieser Gemeinden ist hier nicht berücksichtigt. Vgl. *Olgierd Kiec*, Die evangelischen Kirchen in der Wojewodschaft Posen (Poznań) 1918–1939, Wiesbaden 1998, 70 f.

[94] Viele deutsche Lehrer verloren nach dem 1. Weltkrieg ihre Anstellung in Polen und litten besonders unter der Restriktion des Staates gegen das deutsche Schulsystem. Dem entsprechend waren etliche in der „Deutschtumsarbeit" engagiert.

[95] Adolf Eichler (1877–1944) war eine zentrale Figur in der Lodzer „Deutschtumsarbeit". Er war Herausgeber der Tageszeitung „Lodzer Rundschau" und Gründer verschiedener Deutscher Vereine.

[96] Starken Auftrieb erhielt die Freikirche, als sich in der Ortschaft Andreaspol bei Lodz der Unternehmer Johann Krause zur Freikirche bekannte und zu ihrem bedeutenden Förderer wurde. Krause hatte sich 1922/23 zusammen mit den Sejmabgeordneten Josef Spickermann, August Utta und dem Heimatdichter Julian Will vergeblich für eine stärkere Gewichtung bzw. eine Trennung des deutschen Mehrheitsteils der augsburgischen Kirche vom Kirchenregiment Bursches eingesetzt. Auch Julian Will studierte 1925–1928 an der Hochschule der ELFK Theologie, trat sein Amt als Pastor der Freikirche aber nicht an, sondern wurde als deutscher Abgeordneter in den Sejm gewählt (vgl. Lebenslauf Julian Will, Archiv der SELK, Oberursel, ELF 051, Hochschule Zehlendorf). Eduard Kneifel berichtet, er habe Will davon überzeugen können, dass der Weg in die Freikirche nicht das richtige Mittel gegen die „Polonisierung" der evangelischen Kirche sei. „Die kleine Freikirche bildete überhaupt keine Alternative oder ein Gegengewicht zur Evang.-Augsb. [!] Kirche. Die Entwicklung zeigte, wie richtig die Entscheidung 1922 gewesen war, den Freikirchenplan fallen zu lassen." (*Eduard Kneifel*, Bischof Dr. Julius Bursche. Sein Leben und seine Tätigkeit 1862–1942, Selbstverlag, Vierkirchen bei München o. J., 113; vgl. auch *Bernd Krebs*, Nationale Identität und kirchliche Selbstbehauptung. Julius Bursche und die Auseinandersetzungen um Auftrag und Weg des Protestantismus in Polen 1917–1939, Neukirchen-Vluyn 1993, 77–87; *Eduard Kneifel*, Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, Niedermarschacht 1964, 249 f. und: Die evangelisch-lutherische Freikirche in Polen, unsigniertes und undatiertes maschinenschriftliches Manuskript, 6 [Fundort: Institut für Heimatforschung Rotenburg/ Wümme, Standort: Dt.-Russ.]). In der Kirchenzeitung der ELFKP blickte Gustav Maliszewski Anfang 1941 ausgesprochen kritisch auf die Gruppe um Eichler zurück: „Aber vom Wesen einer rechtgläubigen lutherischen Freikirche hatten diese Massen keine Ahnung, auch die Männer, die an der Spitze dieser Bewegung standen, nicht; denn die meisten von

folgenden 15 Jahren auf knapp 5 000 Glieder.[97] Durch die Umsiedlung von Auslandsdeutschen ins Wartheland stieg die Zahl auf geschätzte 12 000 Glieder 1944.[98]

Aufgrund von Krieg, Flucht und Vertreibung ist wenig an Quellen überliefert. Lediglich die seit 1930 monatlich erscheinende ELFKP bzw. ELFW und einige Lebenserinnerungen maßgeblicher Personen spiegeln bisher die Situation in dieser kleinen Missionskirche. Von den Rundschreiben, die nach der Einstellung der Kirchenzeitung 1941 an die Gemeinden verschickt wurden, scheint nichts erhalten zu sein. Die Artikel in der Kirchenzeitung, hauptsächlich von Pfarrer Gustav Maliszewski und Wilhelm Bodamer verfasst, geben die konfessionelle Frömmigkeit der Kirche wieder und sind zum Teil von dem beeinflusst, was in der ELFK thematisiert war.

Politisch ist ein strikter Obrigkeitsgehorsam feststellbar, wie er dem Verständnis der Wisconsin-Synode bzw. der sächsischen Freikirche entsprach. 1930 etwa, zur Zeit der Piłsudski-Diktatur, schrieb Bodamer in der Kirchenzeitung, der von Gott eingesetzten Obrigkeit sei unter allen Umständen zu gehorchen, auch wenn es sich um eine fremdländische Macht handle. Dieser notwendige Gehorsam gelte gerade

> „in der Jetztzeit, wo es überall gährt und brodelt, wo Bolschewismus und verwandte Richtungen überall ihre Wühlarbeit verrichten und Aufruhr und Empörung zu stiften suchen, wo die politischen Gegensätze die Nationen vergiften und verhetzen [...] Ob das nun eine monarchoische [!], republikanische, demokratische oder absolutistische Obrigkeit ist, hat für den Christen gar nichts zu sagen".[99]

Aufschlussreich ist ein Artikel von Bodamer, in dem er sich 1931 mit Vorwürfen auseinandersetzte, die im „Deutschen Volksboten", dem Organ des Deutschen Kultur- und Wirtschaftsbundes in Polen, gegen die Freikirche

---

den Führern waren ja alles andere nur nicht Christen, geschweige denn gläubige Lutheraner" (ELFKW 12,1 [1.1.1941], 4). Ganz anders klang wiederum die Kirchensatzung, die Maliszewski (der später den Namen Malschner annahm) am 15. Oktober 1941 an den Reichsstatthalter des Gaues Wartheland einreichte, um die Rechtsfähigkeit der „Evangelisch-Lutherischen Freikirche deutscher Nationalität im Warthegau" zu erreichen. Hier betonte Malschner den deutschen Charakter der Freikirche und begründete ihre Entstehung mit dem Polonisierungskurs in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche unter Generalsuperintendent Bursche. So lautet der erste der neun Grundsätze in der Kirchensatzung: „Wir sind in unserm Gewissen überzeugt, daß Treue zum wahren Christentum und Treue zum angestammten Volkstum sehr wohl zu vereinigen sind, nach dem Wort Christi: ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist'. (Luk. 20,25)" (*Gustav Malschner*, Geschichte und Chronik der Evangelisch-Lutherischen Bekenntniskirche, unvollendetes Manuskript, Archiv der SELK, Oberursel, 123 f.). Insgesamt gibt dieser Text zu erkennen, wie Malschner in der kirchlich schwierigen Lage im Warthegau um die Anerkennung als Kirche ringt. Insofern geben die Aussagen nicht unbedingt das Selbstverständnis dieser Kirche wieder. Ob ein Original des Satzungsentwurfs erhalten ist, wäre zu prüfen.

97 *Armin Schlender*, 50 Jahre Ev.-Luth. Bekenntniskirche, in: Durch Kreuz zur Krone Nr. 4–9 (1974).

98 *Kneifel*, Geschichte 250.

99 ELFKP 1,3 (1. Mai 1930), 3. Eine ähnliche Position findet sich in ELFKP 7,3 (1. März 1936), 3.

erhoben worden waren. Bodamer verwehrte sich gegen die Anklage, die lutherische Freikirche sei Fortsetzung und Erbin der 1921 in deutschvölkischen Kreisen geplanten Freikirche, sie sei illoyal dem polnischen Staat gegenüber und ziele auf eine Zerstörung der evangeslisch-augsburgischen Landeskirche. Bodamer erwiderte: „Mit Politik haben wir nichts, aber auch gar nichts zu schaffen".[100]

Trotzdem war auch das Kirchenblatt der Freikirche nicht politikfrei. Wiederholt wurde von der Christenverfolgung in der Sowjetunion berichtet,[101] seit 1938 fast in jeder Ausgabe. Der Bolschewismus wurde als elementare Bedrohung geschildert, wobei ein Zusammenhang zwischen Judentum und Bolschewismus nahe gelegt wurde.[102] Die nationalsozialistische Staatsführung wurde auf der anderen Seite gegen den Vorwurf einer Unterdrückung der Kirche in Schutz genommen. In Deutschland herrsche völlige Religionsfreiheit, der Staat dulde aber zu recht keinerlei Übergriffe der Kirche in die Politik.[103] Dieser Sichtweise entsprechend wurde die Bekennende Kirche in Deutschland vor allem als politische Opposition gezeichnet. Die BK verbrüdere sich mit ausländischen „Kriegshetzern", unterstützt vom „Geschrei der Juden- und Sektenpresse"[104], um Deutschland zu schaden. Darum sei das Vorgehen des Staates gegen die BK noch viel zu nachsichtig.[105] Das entsprach cum grano salis einer verbreiteten Sichtweise in der sächsischen Freikirche (ELFK).

Vor 1939 schlugen sich im Kirchenblatt der Freikirche in Polen die politischen Ereignisse in Deutschland kaum nieder, was anhand der Situation der Deutschen in Polen nicht verwundert. Doch in der Oktoberausgabe 1939 wurde der Einmarsch der deutschen Truppen in Lodz freudig begrüßt. Vorangegangen waren zehn Tage großer Unsicherheit angesichts polnischer Übergriffe auf Gemeindeglieder der ELFKP, von denen in dieser und den folgenden Kirchenblatt-Ausgaben ausführlich berichtet wurde.

Vor dem Hintergrund dieser erschütternden Berichte erlittener Gewalt bedrückt die darauf folgende Härte gegen die Juden umso mehr. Schon in der Novemberausgabe wurde kommentarlos ein Abschnitt aus Luthers Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" (1543) abgedruckt, in dem Luther rät, die Synagogen und Talmudschulen anzustecken, die Juden zu enteignen, ihre Gottesdienste zu verbieten, ihre Schriften zu konfiszieren und sie aus dem Land zu treiben.[106] Die Ausgabe erschien nur wenige Ta-

---

[100] ELFKP 2,6 (01.06.1931), 3.
[101] ELFKP 7,3 (01.03.1936), 3 f.; 9,3 (01.03.1938), 4; 10,2 (01.02.1939), 4.
[102] ELFKP 7,8 (01.08.1936), 3 f.
[103] ELFKP 7,4 (01.04.1936), 4. Auch darin zeigte sich der Einfluss der sächsischen Freikirche. Vgl. *Gotthilf Herrmann*, Religionsfreiheit. Amtliche Dokumente; Worte führender Männer, Zwickau ^{5}1936. Vgl. ELFKP 10,3 (01.03.1939), 3.
[104] ELFKW 11,1 (01.01.1940), 3.
[105] Aber auch die Deutschen Christen wurden durchweg negativ bewertet, vor allem weil sie das Alte Testament und „am liebsten auch Christum abschaffen möchten" (ELFKP 5,8 (01.08.1934), 4).
[106] Vgl. ELFKP 10,11 (01.11.1939), 4.

ge, bevor in Lodz tatsächlich die örtlichen Synagogen zerstört und ein großes Ghetto eingerichtet wurde.

Das Kirchenblatt im Jahr 1940 war dann von einer Artikelserie mit dem Titel „Das antisemitische Alte Testament" bzw. „Das judengegnerische Alte Testament" geprägt, verfasst von Heinrich Müller (1900–1946), Pastor der ELFKP. Ziel der Serie war es, das Alte Testament vom Judentum zu lösen und damit zu „retten".

> [Nach] „Jesu Christi eigenen Worten sind die Schriften Alten Testaments göttlichen Ursprungs und stehen im krassen Gegensatz zu dem Judengeist, der an der Verfassung dieses Buches vollkommen unschuldig ist, ja die Verfasser der alttestamentlichen Bücher gehaßt und zu Tode gehetzt hat. Jesus Christus bezeugt klar, daß das Alte Testament kein Judenbuch ist, sondern von ihnen als Volk bekämpft und verleugnet wird".[107]

In besonders drastischer Weise wurde von der Verwerfung Israels gesprochen und davon, dass die gegenwärtige Verfolgung der Juden lediglich den Fluch Gottes nach Dtn 28 zur Geltung bringe.[108] Indem der Einfluss der Juden gebrochen werde, komme Christi Wille und Luthers Rat zur Geltung:

> „Christi Wille ist: ‚Euer Haus soll euch wüste gelassen werden', Luthers Rat an seine lieben Deutschen lautet: ‚Erstlich, daß man ihre Synagoga oder Schule mit Feuer anstecke, und was nicht verbrennen will, mit Erde beschütte, daß kein Mensch einen Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich.'"[109]

Die „Judengegner" ermahnte Müller hingegen:

> „[...] verschont das deutsche Volk mit eurem stark nach jüdischer Unduldsamkeit riechenden Gegeifer über das Alte Testament und die Apostel Jesu Christi – schlagt Juden und Judengenossen, wo ihr sie trefft, aber schlagt, bitte, das wahre Christentum nicht mit tot – es wäre nur euer und des ganzen deutschen Volkes Schade."[110]

Christozentrische Schriftauslegung und verbalinspiratorisches Schriftprinzip ermöglichten es in *dieser* Lesart, die Heilige Schrift vom Geist ihrer Verfasser zu abstrahieren und das Judentum durch das Christentum vollständig zu substituieren, ohne das Alte Testament aufzugeben.

Die kirchlichen Verhältnisse waren in den folgenden Jahren außerordentlich schwierig. Unter Gauleiter Arthur Greiser sollte das Wartheland zu einem religionslosen, nationalsozialistischen Mustergau werden. Die Rechte der Kirchen wurden empfindlich beschnitten, vor allem die katholische Kirche massiv unterdrückt. Wie das Leben in den Gemeinden der Freikirche aussah, die durch die Umsiedlungsaktionen ihre Gliederzahl bald verdoppelte, ist bisher wenig bekannt.

---

[107] ELFKW 11,2 (01.02.1940), 3.
[108] Vgl. ELFKW 11,3 (01.03.1940), 3 f.
[109] ELFKW 11,7 (01.07.1940), 2.
[110] Ebd. 3.

3. Systematisch-theologische Erwägungen

3.1 Unvermeidliche (aber nicht undurchschaubare) Zeitgenossenschaft

Trotz ihrer konfessionell-kirchlichen Sonderexistenz gehörten die selbständigen lutherischen Kirchen und ihre Glieder zu einer breiten, bäuerlich-bürgerlich, national-konservativ und obrigkeitsstaatlich orientierten protestantischen Gesellschaftsschicht, die sich in der Weimarer Republik gegenüber der überwiegend kirchenfernen Sozialdemokratie und dem politischen Katholizismus in der Defensive sah.

War das Verhältnis der Kirchen untereinander und zu den Weltanschauungsgruppen in der Weimarer Zeit ohnehin von einer Rhetorik der Rivalität und Abgrenzung geprägt, so traf das auf die kleinen konfessionell-lutherischen Kirchen, die überdies um ihre soziale und staatskirchenrechtliche Anerkennung rangen, in besonderer Weise zu. Konkurrierten die großen Kirchen in Deutschland um die Partnerschaft mit dem Staat,[111] so galt dies auch für die lutherischen Freikirchen. Zahlenmäßig und staatskirchenrechtlich marginalisiert, sahen viele ihrer Glieder 1933/34 die Chance zur Verwirklichung der eigenen gesellschaftlich-kirchlichen Leitideen gekommen. Die Sorge um die Sicherung der eigenen kirchlichen Existenz führte dabei immer wieder zu unnötig staatskonformem Verhalten.

Diese „Lagermentalität" erschwerte häufig eine sachgemäße Einschätzung tatsächlicher gesellschaftlicher Zusammenhänge. Stattdessen wurden neue Entwicklungen in das bereits vorhandene Weltbild lediglich eingeordnet. Die Nationalsozialisten – so wie die anderen Parteien auch – wurden auf ihre Stellung zu den Kirchen „abgehorcht". Deren Bekenntnis zum „positiven Christentum" schien anknüpfungsfähig für die eigenen Interessen zu sein. Bis in die 1940er Jahre hinein versuchten die Kirchen (nicht nur die lutherischen Freikirchen), die NSDAP an diese scheinbar kirchenfreundliche Position zu erinnern. Und als Anti-Bolschewisten schienen die Nationalsozialisten ohnehin Verteidiger des Christentums zu sein.

Auf politischer Ebene war in den 1920er Jahren bei den freikirchlichen Lutheranern nämlich die Angst vor dem Bolschewismus (als Folge der wirtschaftlichen Verelendung) das zentrale Thema. Der Bolschewismus wurde vor allem als antikirchliche und antichristliche Bewegung beurteilt. Bereits Anfang der 1920er Jahre waren Vorstellungen einer materialistischen jüdisch-kommunistischen, antichristlichen Weltverschwörung verbreitet.

---

[111] „Es war die konfessionelle Spaltung, die zwischen den Konfessionen ein Klima der Konkurrenz, der Furcht und der Vorurteile schuf, die die gesamte deutsche Innen- und Außenpolitik mit einem weltanschaulichen Element von schwer bestimmbarem Gewicht und Ausmaß belastete. [...] es begünstigte den Aufstieg Hitlers, weil schließlich beide Kirchen um seine Gunst warben aus Frucht, die jeweils andere könnte mit Hitler die Reformation oder die Gegenreformation vollenden." (*Klaus Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusion (1918–1934), München 2000, 191 f.)

Gegen Ende des 1. Weltkriegs verband sich bei vielen die lutherische Konfessionalität mit völkischen und zum Teil antijüdischen Ideen. Nährboden der völkischen Bewegung war vor allem die für viele unbegreifliche Kriegsniederlage. Unter anderem die Reformationsjubiläen 1917/1930 suggerierten über die Autorität der Person Luthers ein fast selbstverständliches Zusammenfallen von völkisch-deutscher und lutherisch-konfessioneller Identität.

3.2 Gemeindekirchliche und bekenntnistheologische Grundprägungen

In den selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen verstand man sich als „bibel- und bekenntnistreu". Diese kirchliche Grundprägung machte von Anfang an immun gegen deutschchristliche oder gar deutschgläubige Positionen. Die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, die Messianität des Juden Jesus, die Unverbrüchlichkeit der ganzen Bibel als Gottes Wort standen nicht zur Disposition, sondern wurden stets energisch gegen Angriffe verteidigt – auch noch in kirchenpolitisch so schwierigen Zeiten wie im Warthegau 1941.

Trotzdem schützte die feste Bindung an Bibel und Bekenntnis in Theologie und Frömmigkeit nicht vor einer erheblichen Politisierung des Glaubens. Dass der NS-Staat in seinen Maßnahmen grundlegende Gebote übertrat, die Gewissen suspendierte und das Liebesgebot nur noch für Volksgenossen gelten ließ, wurde hingenommen und schlimmstenfalls theologisch legitimiert. In der konkreten Einzelsituation, wo der „Nächste" sichtbar vor Augen war, war das glücklicherweise manchmal (oder oft?) anders.

In allen lutherischen Freikirchen verbreitet war die Vorstellung von der Beerbung Israels durch das Christentum. Dass Israel in seiner Zerstreuung den Fluch trägt, den es mit der Kreuzigung Jesu sehenden Auges auf sich geladen hatte, war allgemeiner Konsens. Doch die Konsequenzen, die daraus gezogen wurden, konnten sehr verschieden sein. Während manche den Kontakt zu Juden suchten und sie für die Christengemeinde gewinnen wollten, sahen andere – vor allem unter dem Einfluss neuer völkischer und rasseideologischer Gesichtspunkte – die Juden als unerwünschtes Fremdvolk an. Missionarisches Engagement brachte oft eine Sensibilisierung für die Juden und ihr Schicksal mit sich.

Die selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen waren strukturell (nicht immer theologisch reflektiert) staatsunabhängige Gemeindekirchen, lange bevor in der Bekennenden Kirche der ekklesiologische Wert der Gemeinde und des gemeinsamen Bekennens und die Unabhängigkeit vom Staat neu entdeckt wurden. Das hätte sie eigentlich zum Zukunftsmodell für die Bekennende Kirche machen können. Die lutherischen Freikirchen und die BK waren aber durch die unterschiedliche Bekenntnishermeneutik

und ihre Stellung zur Unionsfrage weit voneinander entfernt.[112] Nichtsdestotrotz gab es Kontakte und Kooperationen vor Ort.

Eine ausgesprochen vielschichtige Lehrkonstruktion war die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, die keineswegs nur in einen staatsfrommen Untertanengehorsam münden *musste*.[113] Die Freiheit der Kirche vom Staat konnte etwa in der Hessischen Renitenz mit der Vorstellung eines Wächteramts der Kirche verbunden werden, während sie bei den Sachsen in Verbindung mit einer strikten Auslegung von Römer 13 zu einem schier bedingungslosen Obrigkeitsgehorsam führte.

Schließlich war das fromme Vertrauen darauf, dass Gott in Schöpfung und Geschichte wirkt, merkwürdig anfällig dafür, bestimmte Existenzweisen (Volks- und Rassezugehörigkeit) und Geschichtsereignisse unmittelbar auf Gottes Handeln und Gottes Willen zu beziehen – und andere nicht. (Nicht die Wahl Friedrich Eberts zum Reichspräsidenten, sondern die Machtergreifung Hitlers wurde mit Gottes Wirken in Verbindung gebracht – warum eigentlich?)

In den selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen spielte die Autorität einzelner wirkmächtiger Personen von Anfang an eine Rolle: Walther, Vilmar, Harms, allen voran aber Martin Luther waren selbstverständliche Autoritäten. Die öffentliche Durchsetzung bestimmter Positionen konnte daher auch gelegentlich durch bestimmte autoritative Texte statt durch Argumente erfolgen (so z. B. mithilfe von Auszügen aus Luthers späten Judenschriften). Durch die teils geringe Gliederzahl waren es zudem oft Einzelne, die die kirchlichen Äußerungen dominierten, zumal manche Kirchenzeitung nur von ein oder zwei Personen redigiert wurde.[114] Auch das wird ein Grund für sehr unterschiedliche kirchliche Positionierungen gewesen sein.

3.3 Kirchlich-theologische Besonderheiten

Für das Verhältnis zum NS-Staat spielte die jeweils verschiedene Entstehungsgeschichte der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen eine nicht unerhebliche Rolle.

Von den anderen freikirchlichen Lutheranern hoben sich die *Hessen* mit ihrer kritischen Haltung zum Nationalsozialismus deutlich ab. Zu ihrer

---

[112] Vgl. *Hübener*, Wache auf, deutsche Christenheit, These 35. Vgl. *Otto Gerß*, zitiert nach ELF 58 (1933), 131.

[113] Vgl. *Werner Klän*, Von der Reichsgründung 1871 bis zu den Reformationsjubiläen 1883, in: Nation im Widerspruch. Aspekte und Perspektiven aus lutherischer Sicht heute, hg. v. Helmut Edelmann und Niels Hasselmann im Auftrag der VELKD, Gütersloh 1999, 145–151. Am Beispiel der Reichsgründung 1871 zeigt Klän, wie „die ‚Zwei-Bereiche-Lehre', dazu ein antipreußisch ausgerichtetes, lutherisches Konfessionsbewußtsein im deutschen Luthertum einer nationalistischen Überhebung im Zusammenhang des deutsch-französischen Krieges 1870/71 und der Reichsgründung von 1871 wehrten".

[114] Das gilt zum Beispiel für die stark wertenden jährlichen Rundblicke Jacobskötters im ‚Christophorus'.

Position dürfte die starke Vilmarsche Prägung beigetragen haben, sein Kampf für die Freiheit der Kirche, seine christlich-universale Geschichtstheologie und seine (auch nicht unproblematische) Hochschätzung des geistlichen Amtes als Stellvertretung des Königtums Jesu Christi, wozu auch ein Wächteramt gegenüber dem Staat gehörte. Eine Rolle spielte auch die Verbindung zu Hermann Sasse, einem scharfen Kritiker des Nationalsozialismus, über die gemeinsame Hochschätzung Vilmars.

Für die *Altlutheraner* spielte das Bewusstsein eine erhebliche Rolle, die wahre und rechtmäßige lutherische Kirche in Preußen zu repräsentieren. Theologisch und institutionell mit dem landeskirchlichen Luthertum verbunden, verstand man sich nicht als Freikirche, sondern als Rechtsnachfolgerin der untergegangenen lutherischen Landeskirche. Theologisch hatten das neuere Erlanger Luthertum und vor allem der aus der ELKP stammende Werner Elert Einfluss mit ihrer Integration zeitgenössisch-weltanschaulicher Stimmungen und ihrer völkischen, aber – bei Elert zumindest – nicht antisemitischen Schlagseite.

Die Freikirchen im *Hannoverschen* wurden hier nicht im Detail behandelt.

Die *Missourier*, wie die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Sachsen genannt wurde, hatten eine ganz eigene Entstehungsgeschichte. Ihr Herkommen aus den Lutheranervereinen und enge Kontakte nach Nordamerika führten von Anfang an zu einer starken Betonung der Einzelgemeinde und einer großen Verantwortung der „Laien". Strikte Trennung von Kirche und Staat und unbedingter Gehorsam gegenüber der Obrigkeit wurden hervorgehoben. Dass sich die ELFK aufgrund ihrer starken Bindung nach Übersee kompensierend als besonders treudeutsch darstellte, ist eine Vermutung meinerseits.

Besonders dramatisch ist am Beispiel der ELFK zu sehen, wie der Wunsch nach Bibel- und Bekenntnistreue (Verbalinspiration der Heiligen Schrift) nicht vor zeitgeistlichem und tendenziösem Schriftgebrauch schützte, sondern – im Gegenteil – die eklektizistische Verwendung von Schriftzitaten (aufgrund der göttlichen Autorität jedes einzelnen Satzes) einer politisch-völkischen und antijudaistischen Theologie die Tür öffnete. Das Festhalten an der Verbalinspiration konnte geradezu zum Vehikel des Antijudaismus werden, indem zwischen dem göttlich geoffenbarten Wort des Alten Testaments und dem jüdisch-menschlichen Geist, von dem das Gotteswort unbeeinflusst geblieben sei, streng unterschieden wurde.

Eine Besonderheit der ELFK war die freie und selbstbewusste Meinungsäußerung auch der „Laien" in Gemeindeversammlung und Synode sowie die strenge Kirchenzucht. Inwiefern diese doch gewissermaßen demokratische Offenheit und ethische Strenge nicht zu einer Distanzierung gegenüber dem Totalitätsanspruch des NS-Staates führte, bleibt mir bisher verschlossen.

Eine wichtige Rolle in dieser Frage dürfte die Selbstisolierung der ELFK gespielt haben. In ihrer Anti-Haltung war sie radikal, nicht nur gegen Bolschewismus, Liberalismus, Katholizismus und Unionismus, sondern auch gegenüber den anderen lutherischen Bekenntniskirchen. Die Selbstbezogenheit scheint in besonderer Weise blind gemacht zu haben für das Schicksal der Bekennenden Kirche („Unionismus") und das der Minderheiten im „Dritten Reich", die zu Opfern des Nationalsozialismus wurden, insbesondere das der Juden. Vom Rechtsverlust und den Zwangsmaßnahmen im Nationalsozialismus fühlte man sich selbst weitgehend nicht betroffen – und wollte oder konnte diese(n) nicht sehen.

Eine ganz eigene Entwicklung nahm die Evangelisch-Lutherische Freikirche in Polen. Theologisch knüpfte sie eng an die sächsisch-missourische Position an. Dazu kam der Sonderweg des auslandsdeutschen Luthertums und die spezielle Geschichte der lutherischen Kirche in Polen. Die Erfahrung von Germanisierungs- und Polonisierungskampagnen, die Nachbarschaft zwischen Deutschen, Polen und Juden, reichsdeutsche Einflussnahmen und polnische Reaktionen und schließlich das Erleben von erschütternden Pogromen am eigenen Leibe und am Leibe der anderen, führten hier zu einer so komplexen Situation, dass ich eine Beurteilung der Vorgänge trotz und wegen der Schärfe mancher Äußerungen, vor allem im Blick auf die mangelhafte Quellenlage, zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht wage.

4. Schluss

Der Blick in die eigene geschichtliche Vergangenheit, gerade *dieser* Blick auf eine Existenz unter der totalitären Diktatur zeigt das Menschliche in seiner ganzen Vielfalt: Versagen und Mitmenschlichkeit, Verstummen und Aufrichtigkeit, Schuld und Hoffnung, Angst und Mut. Eine solche Rückschau birgt zwei Versuchungen, denen wir nicht erliegen sollten: entweder aus (berechtigter) Sorge um die Außenwirkung der Kirche die Vergangenheit zu verschweigen oder andererseits über die Sünden der Altvorderen den Stab zu brechen und sich im „heiligen Zorn" selbst zu salvieren. Beide Versuchungen – der depressive Weg des Schweigens und der hochmütige postumer Denunziationen (Luther hatte sie desperatio und superbia genannt) – verstellen den einen Weg, der ins Freie führt, den Weg der Umkehr durch Einkehr in die eigene Geschichte, den Weg der Buße und Erneuerung. Nur er öffnet zudem unseren Blick dafür, wo wir uns *heute* von Leitbildern und Deutungsperspektiven unseres Herkommens oder unserer Gegenwart verführen lassen.

Die Freien evangelischen Gemeinden im NS-Staat

Hartmut Weyel / Andreas Heiser

Vorwort

Wer als Nachgeborener diese Thematik angeht, steht in einer doppelten Gefahr: Weil er unbeteiligt war und den schrecklichen Ausgang der Geschichte kennt, neigt er zu einer Verurteilung derjenigen, denen unter schwierigen Verhältnissen der Durchblick fehlte und die entsprechend falsche Entscheidungen trafen. Andererseits ist er geneigt, heute offenbare Fehlhaltungen und falsche Entscheidungen zu unterdrücken, weil damit Wunden aufgerissen, Schuld offengelegt und die Glaubwürdigkeit mancher Beteiligter zerstört werden könnte. Beiden Gefahren gilt es zu wehren.

1. Einleitung

Eine Analyse der Quellen[1], aus denen wir die Haltung der Freien evangelischen Gemeinden in und gegenüber dem nationalsozialistischen Staat rekonstruieren, hinterlässt bei dem, der sie bearbeitet, ein sehr ambivalentes Gefühl. Dieses Gefühl entspricht der zwiespältigen Haltung, die offensichtlich die Mehrheit der Gemeindemitglieder und der Verantwortlichen des Bundes eingenommen hatte. Auf der einen Seite wurde „grundsätzlich und entschieden die Weltanschauung des Nationalsozialismus" verneint, auf der anderen Seite bejahte man „doch gerne die politische und soziale Einstellung dieser Bewegung."[2] Einerseits kam auf der Bundeskonferenz am 17./18. Juni 1933 in Köln-Mülheim „der freudige Dank gegen Gott zum Ausdruck für das Große, was wir erlebt haben in der nationalen Erhebung", andererseits spürte man, dass „der Geist, der mit der Glaubensfreiheit aufräumen möchte, schon am Werk ist und seine Forderungen anmeldet" und deshalb „der Herr den Brüdern Weisheit und Mut schenken möge, wenn es sein muss, außerhalb des Lagers die Schmach Christi zu tragen."[3]

Dass ein klares Urteil fehlte, kam vollends darin zum Ausdruck, dass Hitler bis in die Kriegszeit als ein „weltgeschichtlicher Führer" angesehen wurde, „den Gott unserem Volk geschenkt hat", der „persönlich lauter und unantastbar ist", und „mit ernstem Sinn und entschlossenem Willen sein verantwortungsvolles Amt führt."[4] Gleichzeitig glaubte man, die weltan-

---

1 Veröffentlichungen in der Zeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (FeG) „Der Gärtner" sowie Aufrufe, Mitteilungen, Protokolle, Schriftwechsel und Beschlüsse in Gemeinden und Bund.

2 Der Gärtner, Nr. 7, 12.02.1933, 134.

3 Der Gärtner, Nr. 19, 13.05.1934, 375 und Nr. 19, 07.05.1933, 376.

4 Der Gärtner, Nr. 48, 26.11.1933, 952 f. und Nr. 27, 08.07.1934, 534.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

schaulich-religiöse Ideologie des Nationalsozialismus und seine antichristlichen und inhumanen Erscheinungsformen von der Person Hitlers trennen zu können.

2. Vorgeschichte: Positionen in der Zeit der Weimarer Republik

Auf die Frage, warum so viele Menschen, und eben auch überzeugte Christen aus Freien evangelischen Gemeinden, die verbrecherische Denkweise Hitlers und des Nationalsozialismus nicht erkannten, wird oft erklärend und entschuldigend geantwortet, dass viele das wahre Gesicht Hitlers und die wirkliche Ideologie des Nationalsozialismus nicht erkennen konnten, weil sie politisch uninformiert gewesen seien. Weitere Argumente werden wie Stereotypen wiederholt: Der als aufgezwungen empfundene Friedensvertrag von Versailles (1919) habe das deutsche Volk zutiefst gedemütigt und wirtschaftlich an den Rand des Abgrundes geführt. Die Massenarbeitslosigkeit habe Millionen von Menschen in bittere Armut gestürzt, und die Gefahr einer Machtübernahme durch den Bolschewismus habe gedroht. Recht, Ordnung und Sitte seien durch eine allzu liberale Rechtsprechung in Auflösung begriffen gewesen. Viele hätten auch das Scheitern des Ersten Weltkrieges und den Untergang des stolzen Kaiserreiches nicht verwunden. Eine strenge Obrigkeitsgläubigkeit, die über Jahrzehnte anerzogen worden sei, hätte jeden Widerstand gelähmt.

Ohne Zweifel sind viele dieser Kausalitäten auch für die damaligen Mitglieder der Freien evangelischen Gemeinden zutreffend. Daher ist ein kurzer Rückblickblick auf gesellschaftliche und theologische Positionierungen zur Zeit der Weimarer Republik angebracht.

2.1 Nationalismus

Wie in anderen Kirchen auch, stammten die meisten Mitglieder der Freien evangelischen Gemeinden aus politisch national-konservativen Familien, in denen sich christlicher Glaube und kaisertreue Gesinnung weitgehend vermischt hatten. Spätestens seit 1870/71 hatte ein übersteigertes Nationalgefühl auch das Gewissen vieler Christen aus Freien evangelischen Gemeinden regelrecht überwuchert.

Als Beispiel dafür kann die Antwort des Leiters der Allianz-Mission, Karl Engler (1874–1923), dienen, der auf zunehmende Gewissensbedenken von Christen, ob sie den Soldatendienst mit der Waffe leisten dürften, im Oktober 1918 öffentlich reagierte. Ganz im üblichen Verständnis der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre unterschied er zwischen dem privaten bzw. beruflichen Leben der Christen und dem Leben als Staatsbürger.[5] Nur im ersten

[5] *Karl Engler*, Darf der Gläubige die Waffe gebrauchen?, in: Evangelisches Allianzblatt 43/44/1918, 171 f.; zum Gesamtzusammenhang siehe: *Elmar Spohn / Christoph Sau-*

Bereich, dem des privaten bzw. beruflichen Lebens würden die „Gottesworte" der Bibel gelten. Ganz anders dagegen würden die Dinge im Leben als Staatsbürger gerade unter den Bedingungen des Krieges liegen. Da stehe der Christ „nicht als Privatmann im eigenen Interesse, sondern als Soldat, als Werkzeug der Obrigkeit zur Verteidigung des Vaterlandes." Weil „der Krieg eine Zuchtrute Gottes über die Sünden der Völker" bedeute, sei „eine rechtmäßige Kriegsführung nicht gegen Gottes Wort und Willen" und der Soldat sei verpflichtet, der Obrigkeit Gehorsam zu leisten.

Engler beendete seine Argumentation für zwei Lebensbereiche mit unterschiedlicher Valenz der Gottesbeziehung mit der Drohung: „Wer also offen oder versteckt sich dem Kampf entzieht oder den Waffengebrauch verweigert, der ist nicht nur der irdischen Obrigkeit ungehorsam, sondern ‚er widerstrebt Gottes Ordnung'" (Röm 13,2). Zum Schluss gipfelte sein Votum in dem gewissentötenden Rat: „Darum liebe Brüder, greift mit gutem Gewissen und festem Gottvertrauen zu den Waffen und geht euren Kameraden in Mut und Tapferkeit mit gutem Beispiel voran!"[6]

2.2 Keine gesellschaftspolitische Ethik

Diese Position drückte symptomatisch die Haltung vieler Christen im Staat aus. Sie wird auch für die Mehrheit in Freien evangelischen Gemeinden gegolten haben. Karl Engler gehörte ihnen nicht nur an, sondern prägte sie auch durch zahlreiche Veröffentlichungen im Bundes-Verlag.

Hier wie auch auf anderen Feldern der gesellschaftspolitischen Positionierung ließ das Verständnis (oder Missverständnis) der Lehre Luthers von den zwei Regimentern[7] in Sachen politischer Ethik ein Vakuum entstehen, förderte einen blinden Obrigkeitsgehorsam, leistete der Entwicklung einer absoluten Staatsräson Vorschub und sorgte für eine „loyale Passivität" dem Staat gegenüber.

Indem Schöpfung und Gesetz – und damit einhergehend Nation und Staat – vom Evangelium getrennt wurden, konnte sich eine Eigengesetzlichkeit des Staates entwickeln, deren Linie von Friedrich dem Großen über Bismarck zu Hitler gezogen werden kann (Karl Barth). Offenbar ist wegen dieser auch in weiten Teilen der Freien evangelischen Gemeinden vorherrschenden Deutung der Zwei-Reiche-Lehre die Sicht ausgeblendet gewesen, dass mit der Verkündigung der göttlichen Rechtfertigung des sündigen Menschen in Jesus Christus „aufs Beste auch der Aufrichtung und

---

er, War zeal, nationalism and unity in Christ. Evangelical missions in Germany during World War I, in: Studia Historiae Ecclesiasticae 35/2009, 327–328.

6 *Engler*, Waffe, 172; zur Biografie Englers siehe: *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft, Bd. 3, Gemeinde und Theologie (GuTh) 5.5/3, Witten 2011, 159–186.

7 *Heinz-Horst Schrey* (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969; siehe hier besonders: *Paul Althaus*, Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, 129–137 und *Karl Barth*, Rechtfertigung und Recht (1938), 272–380.

Erhaltung des menschlichen Rechts gedient wird."[8] Aus heutiger Perspektive müssen wir an dieser Stelle sagen: Es ist theologisch nicht richtig darüber geurteilt worden, dass die Verkündigung des Evangeliums nicht nur die individuelle Versöhnung mit Gott, sondern immer auch die Menschenrechte im Blick zu haben hat, die nicht aus einem Naturrecht oder einer Rassenlehre oder nationalen Zugehörigkeit abzuleiten sind, sondern der Rechtfertigungslehre, also dem Recht Gottes auf den Menschen entspringen. Dieser elementare Mangel beruhte auf einem eindimensionalen Verständnis des Evangeliums und führte zu einem apolitischen Verhalten, das später im „Dritten Reich" fatale Wirkungen zeitigte: Schweigen, Wegsehen und doppelbödige Moral.

2.3 Distanz zur Demokratie

Mit der Installation der demokratischen Weimarer-Reichs-Verfassung mit ihrer weitgehenden Trennung von Kirche und Staat begrüßten zunächst auch Freie evangelische Gemeinden „die erfreuliche Tatsache völliger Religionsfreiheit".[9]

Konrad Bussemer (1874–1944)[10], einflussreicher Pastor und Lehrer an der Predigerschule in Wuppertal-Vohwinkel, stellte zu Recht eine Verbindung von Demokratie und Ekklesiologie her. Er ging davon aus, dass „der demokratische Gedanke in dem independenten calvinischen Gemeindeideal" ruhen würde.[11]

Da die Weimarer-Reichs-Verfassung im Artikel 137 eine neue Rechtsstellung der Kirchen manifestierte, diskutierten auch die Freien evangelischen Gemeinden die Frage, ob sie den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts anstreben sollten. Damit verbunden kam es zu einer heftig geführten Grundsatzdiskussion über Notwendigkeit und Gefahren einer Verfassung bzw. des Verhältnisses von innerer Verfassung (geistlich) und äußerer Verfassung (rechtlich).

Der Rückbezug auf den früh verstorbenen, damals theologisch führenden Otto Schopf (1870–1913)[12] deutete an, was man als Grundverständnis der Freien evangelischen Gemeinden ansah: „Frei vom Staat, frei von der Kirche, frei von jedem Kirchenregiment und jeder Kirchenverfassung, frei von fest formulierten Bekenntnissen, frei von Sektiererei, frei vom Sakramentalismus und Formalismus."[13]

---

8 *Barth*, Rechtfertigung und Recht, in: *Schrey*, Reich Gottes, 378; so auch *Gerhard Hörster*, Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Ihr ursprüngliches Ziel und ihre gesellschaftspolitischen Auswirkungen, in: Gärtner-Forum, Nr. 17, 1985, (1–9) 6 f.

9 Der Gärtner, Nr. 21–22, 1919, 84.

10 Zu Bussemer siehe: *Weyel*, Zukunft braucht Herkunft, Bd. 2, GuTh 5.5/2, Witten 2010, 289–302.

11 Der Gärtner, Nr.35, 1921, 362.

12 Zu Schopf siehe: *Weyel*, Zukunft braucht Herkunft, Bd. 2, 227–264.

13 *Otto Schopf*, Gemeinde von Gläubigen oder Unsere Bestrebungen in den Freien evangelischen Gemeinden, Waldbröl ²1920, 7 f. u. 15.

Obwohl die Staatsform der Weimarer Republik eigentlich ihrem Selbstverständnis entsprach, dominierte in Freien evangelischen Gemeinden ein kritisch distanziertes Verhältnis zum neuen Staat. Dem gesellschaftlichen Demokratisierungsprozess zollten sie wenig Anerkennung und forderten nur zu häufig den christlich geprägten Obrigkeitsstaat. In dieser Positionierung besteht eine nicht zu unterschätzende Krux. Man könnte diese Krux mit dem Autofahren bei angezogener Handbremse vergleichen. Die progressive Ekklesiologie stieß gleichzeitig auf das Verhaftetsein in den Kategorien der vordemokratischen, nationalkonservativen Gesellschaft – diese Konstellation musste zu erheblichen Identitätsproblemen führen.

Trotz weitgehender politischer Abstinenz engagierten sich einzelne führende frei-evangelische Christen im so genannten „Kampf um die Schule" und in rechten Parteien, wie der Velberter Unternehmer Johannes van den Kerkhoff (1876–1945)[14], der seit 1920 als Abgeordneter der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) im Reichstag saß.

Andere, wie der Schriftleiter des *Gärtner*, Wilhelm Wöhrle (1888–1986)[15], arbeiteten im protestantisch-konservativen „Christlich-Sozialen Volksdienst" mit, der besonders viele Stimmen in solchen Regionen gewann, die durch eine starke pietistische oder freikirchliche Tradition geprägt waren. Vor der „gottlosen" Sozialdemokratie wurde durchgehend gewarnt und die Gefahren des Weltbolschewismus bedrohlich an die Wand gemalt, in gleicher Weise aber auch die Gefahren des drohenden Weltkatholizismus und des Judentums.[16] Auf eine Leserfrage im Jahr 1929, wie man sich „vom christlichen Standpunkt" zu Hitler stellen solle, antwortete der Schriftleiter, dass es schon der „unerträgliche Ton und die gewalttätige Agitation dieser Leute" unmöglich mache, „ihren Bestrebungen näherzutreten." Daher empfahl er den Christlichen Volksdienst, wo Christen „am besten auf ihre Kosten" kämen.[17]

2.4 Antisemitismus

Wie in der übrigen Gesellschaft pflegte man auch in Freien evangelischen Gemeinden verbreitet antisemitische Vorurteile. Während der *Gärtner* noch vor „üblen Begleiterscheinungen" des Antisemitismus warnte[18], hatte der oben erwähnte Karl Engler, von Hause aus Lehrer, geschrieben: „Wo Millionenauflagen der schlimmsten Schundliteratur gedruckt und verbreitet werden, wo man unter dem Deckmantel der Kunst schamlose Bilder anpreist, wo man anarchistische und sozialistische Zeitungen und Schriften schreibt, wo man hetzt und wühlt, untergräbt und herunterreißt, da sind es vorwiegend die Juden." Sie hätten die Deutschen nicht nur ihrer materi-

---

14 Zu v. d. Kerkhoff siehe: *Weyel*, Zukunft braucht Herkunft, Bd. 3, 187–220.
15 Zu Wöhrle siehe: *Weyel*, Zukunft braucht Herkunft, Bd. 3, 237–268.
16 *Erich Beyreuther*, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, 93.
17 Der Gärtner, Nr. 32, 1929, 550.
18 Der Gärtner, Nr. 48, 1922, 755.

ellen Güter beraubt, sondern auch ihrer „intellektuellen und ethischen Werte." Deshalb möchte man mit Entrüstung herausschreien: „Alles Unheil kommt von den Juden!"[19] Aber Engler versuchte gleichzeitig zwischen „Reformjuden", die als „Volksverderber" entartet seien, und „orthodoxen Juden", die er als gesetzestreu und gottesfürchtig bezeichnete, zu differenzieren. Und so sehr Israel seit seiner Verwerfung unter der „Zuchtrute Gottes" stehe und für die Völker „ein Fluch" sei, so sehr werde es gemäß biblischer Verheißung „nach seiner Wiederherstellung ein Segen sein mitten auf Erden".

Diese Art der Geschichtstheologie war in Kreisen der Freien evangelischen Gemeinden weit verbreitet. Schließlich führte sie zur Rechtfertigung einer angeblich zwangsläufig ablaufenden Unheilsgeschichte, in welcher Völker bzw. Regierungen als Handlanger des Gerichts Gottes fungieren würden. Und entsprechend lag es nah, später in Hitler einen Handlanger eines gerechten Gottesgerichts über Juden zu sehen.

2.5 Eschatologie

Die Enttäuschungen über das Ende des Kaiserreichs sowie die schwierigen Bedingungen der Demokratie in der Weimarer Republik veranlassten viele Mitglieder der Freien evangelischen Gemeinden dazu, sich eschatologischen Fragen zu widmen. Weithin glaubte man, dass das „Kommen des Antichristen auf Grund des Zusammenbruches der ordnenden Gewalten" kurz bevorstünde. „Die Überflutung der Welt mit den Ideen der Demokratie" führe letztlich zum Chaos.[20] Aber für die Gläubigen leuchte am Horizont das tausendjährige Gottesreich (Millennium), in dem alle Erwartungen sich erfüllen würden.[21]

Die mit solchem Chiliasmus bzw. Dispensationalismus verbundene negative und pessimistische Weltsicht verstärkte nicht nur ein apolitisches und inaktives Verhalten auch vieler Christen in Freien evangelischen Gemeinden in Bezug auf strukturelle Weltveränderung, sondern diskriminierte geradezu internationale Friedens- und Einigungsbemühungen als sinnlos und Förderung des Antichrists. Nicht wenige sahen dagegen in Hitler den, der nach 2Thess 2,7 den Antichristen auf- und zurückhalten werde und entsprechend eine Rolle in Gottes Heilsplan spielen würde.

Mit dieser politisch folgenreichen Haltung gingen viele Verantwortliche und Mitglieder Freier evangelischer Gemeinden in den totalitären Staat Adolf Hitlers und – waren ihm hilflos ausgeliefert.

---

[19] *Karl Engler*, Das heutige Judentum und das biblische Israel, in: Evangelisches Allianzblatt vom 18.6.1933, 389–392.

[20] *Gustav F. Nagel*, in: Evangelisches Allianzblatt 1918, 184.

[21] *Karl Engler*, Das Tausendjährige Reich, Barmen o.J. (um 1917), 7. 11–48. 98–117.

2.6 Ergebnis

Am Ende der Weimarer Zeit muss für den Bund Freier evangelischer Gemeinden konstatiert werden, dass er trotz neuer gesellschaftlicher Verfasstheit die 15 Jahre zwischen 1918 und 1933 nicht dazu genutzt hatte, seine Position als „freie Kirche im freien Staat" zu konzeptionieren. Er hatte kein eigenes Gesellschaftskonzept, sondern nur ein Gemeindekonzept vorzuweisen, er hatte keine politische Ethik entwickelt, sondern – mit wenigen Ausnahmen – politische Abstinenz geübt, er hatte keine Gesellschaftsethik formuliert, sondern lediglich Individualethik praktiziert, keine kulturelle Gestaltung übernommen, sondern sich in einer Subkultur abgegrenzt. Diesen Mängeln lag ein eindimensionales Verständnis des Evangeliums zugrunde, weshalb der Bund und seine Gemeinden weitgehend unvorbereitet und verführbar in den NS-Staat schlitterten.

3. Die Machtergreifung Hitlers und die Reaktionen im Bund Freier evangelischer Gemeinden

Es gehört zu dem Verwirrspiel jener Tage, aber auch zur Strategie des Nationalsozialismus nach dem missglückten Putsch Hitlers in München im Jahre 1923, dass Hitler nach außen hin legal zur Macht gelangte. Reichspräsident von Hindenburg sah keine andere Möglichkeit mehr, als Hitler, dessen Nationalsozialistische Arbeiterpartei inzwischen die stärkste Reichstagsfraktion bildete, zum Kanzler der nationalen Regierung zu berufen. Große Begeisterung, ja geradezu ein Freudenrausch überschwemmte Deutschland.

3.1 Hitler hat ein Recht zum Regieren

Der Schriftleiter des *Gärtner*, Wilhelm Wöhrle, kommentierte unter der ständigen Rubrik „Vom Acker der Welt" den Regierungswechsel noch betont zurückhaltend und skeptisch: „Hoffen wir das Beste, lieber Leser. Der Pflüger [so bezeichnete sich der Kommentator, AH] ist etwas skeptisch nach den reichlichen Erfahrungen der früheren Jahre mit Parlamentsregierungen, Parteibuchbeamten und so weiter."[22]

Zur Vorbereitung auf die Reichtagswahl am 5. März 1933, in der das deutsche Volk zu der neugebildeten Regierung des nationalen Zusammenschlusses Stellung nehmen sollte, meinte der Kommentator des *Gärtner*, Hitler habe „ein Recht auf die Gelegenheit des Regierens", und es sei nicht unberechtigt, wenn man ihm zurufe: „Landgraf, werde hart!" Für Christen gehe es vor allem um Glaubens- und Gewissensfreiheit, wobei das Negativbeispiel der Sowjetunion „uns eine sehr einprägsame Lehre ist".

Der Kommentator brachte entsprechend die neue Lage in einen geistlichen Kontext und drückte aus, dass er

[22] Der Gärtner, Nr. 6, 05.02.1933, 114.

„sich über alle Maßen freuen werde, wenn Hitlers guter Wille auch uns halbwegs den verheißenen Erfolg zeigt. Das wird dann möglich sein, wenn die Regierenden demütig genug sind, um sich – nach Hitlers eigenen Worten – unter Gottes Gnade zu stellen. [...] Wer beten kann, wird auch die neuen Männer fürbittend vor Gottes Thron bringen, der letztlich unsere Geschicke bestimmt und jedem Volk die Männer gibt, die es wert ist [sic]."[23]

3.2 „Das Christentum als Basis der gesamten Moral"

Man muss es tragisch nennen, wie sehr sich dieser letzte Satz mit umgekehrtem Vorzeichen bewahrheitete. Dass Hitler zunächst unterschätzt und sowohl seine Ziele als auch die politischen Kräfteverhältnisse in dem neuen Kabinett erschreckend missverstanden wurden, war auch in den Kreisen der Freien evangelischen Gemeinden weit verbreitet. Auch sie glaubten dem „Aufruf der Reichsregierung an das deutsche Volk" vom 1. Februar 1933, worin Hitler versprach: „Die nationale Regierung wird das Christentum als Basis unserer gesamten Moral, die Familie als Keimzelle unseres Volks- und Staatskörpers in ihren festen Schutz nehmen."[24] Auch sie ließen sich von dem verfänglichen Satz im Parteiprogramm der NSDAP verführen: „Die Partei als solche vertritt den Standpunkt des positiven Christentums."[25]

Dazu kam ein Weiteres: Wie eine unausrottbare Wahrheit haftete auch in christlichen Kreisen die Sage, Hitler trüge ständig das Neue Testament mit sich und lese jeden Morgen die Losung aus dem Herrnhuter Losungsbüchlein. *Der Gärtner* sah sich allerdings genötigt, gegen solche „Tendenz-Anekdoten" anzugehen, die unbewiesen und durchsichtig, im Grunde unwürdige und kriechende Versuche seien, den Führer für Zwecke der Kirche in Anspruch zu nehmen.[26] Trotzdem erzielten diese Legenden gerade bei Christen große Wirkung und wurden von nicht wenigen zur Beruhigung ihrer Gewissen herangezogen.

3.3 „Man atmet förmlich auf"

In den ersten Wochen seiner Kanzlerschaft tat Hitler alles, um seine Position und die der NSDAP zu festigen. In seiner ersten Regierungserklärung gab er sich betont friedfertig, maßvoll und staatsmännisch. Diese Taktik bezweckte, die Millionen von konservativen, monarchistischen und bürgerlichen Anhänger zu beschwichtigen. Dass die Wirklichkeit anders aussah, zeigte die teilweise blutige Terrorisierung der politischen Gegner mittels *Sturm Abteilung* (SA) und der *Schutzstaffel* (SS) und eine Reihe von Notverordnungen, die Schlag auf Schlag die verfassungsmäßigen Grundrechte der Demokratie außer Kraft setzten. In Verkennung dieser Tatsachen schrieb der *Gärtner*:

---

[23] Ebd., 7, 12.02.1933, 133.
[24] Rundfunkansprache Hitlers am 1. Februar 1933.
[25] Parteiprogramm der NSDAP vom 24. Februar 1920, Punkt 24.
[26] Der Gärtner, Nr. 14, 08.04.1934, 274.

„Man atmet förmlich auf, dass wir nun lange Zeit Ruhe haben und nicht mehr zu wählen brauchen und dass eine verantwortungswillige Regierung ungehindert von Parteienneid und Parteienselbstsucht und ohne Rücksicht auf die Gunst der Wähler im wahrsten Sinne des Wortes regieren kann und will."[27]

Offenbar realisierte man nicht, was die Aufhebung der demokratischen Grundrechte an Diskriminierung, Leid, Verfolgung und Unmenschlichkeiten mit sich bringen würde, denn es wurde dankbar begrüßt, dass es in Deutschland zu einem „großen Frühjahrsreinemachen" gekommen sei, bei dem der „eiserne Besen" alles ausfegen werde, was „überjährt und veraltet und unzeitgemäß, was schadhaft und brüchig und verrostet ist"[28].

3.4 Wiederherstellung von Ordnung, Sitte und Moral

Gewiss ist der Blick für die sich anbahnenden Gefahren dadurch getrübt worden, dass die neue Regierung propagandistisch für die Wiederherstellung von Ordnung, Sitte und Moral eintrat. Da schlug das Herz auch vieler Christen in den Freien evangelischen Gemeinden. Man nahm das Verbot zahlreicher parteipolitischer Zeitungen als „in der Ordnung" hin, weil man gleichzeitig hoffte, dass Presseerzeugnisse (Zeitschriften, Bücher, Filme), die „unter dem schützenden Vorwand von Kunst, Wissenschaft, Kultur" aus „sittlichem Sumpf und Unmoral" entstanden seien, verboten würden.[29]

Als Hitler am 21. März 1933, dem so genannten „Tag der Nation", anlässlich der Eröffnung des Reichstags in der Garnisonskirche im nahen Potsdam dem alten Reichspräsidenten Hindenburg ergeben huldigte, deutete der *Gärtner* diese Geste als positives Symbol: „Hitler hat damit aus der Vergangenheit das Beste herübergerettet in die neue Zeit: Ehrfurcht, Autorität, Treue, Opferwilligkeit [...] Der Geist von Potsdam ist jetzt aus seiner Gruft hervorgerufen, der Geist der Pflichterfüllung, der Unterordnung, der Tapferkeit, der Sparsamkeit." Hindenburg habe noch hinzugefügt: „der Gottesfurcht".[30]

Das einseitige Verständnis von Sittlichkeit mit der Überhöhung von (preußischen) Sekundärtugenden verstellte vielen den Blick für Unsittlichkeit und Unzucht größten Ausmaßes, nämlich die Unterdrückung von Menschen- und Bürgerrechten, die Diskriminierung politisch anders Denkender, anderer Völker und anderer Rassen, die Verleumdung und Verhaftung Unschuldiger, die Deportation in Konzentrationslager, die Anbetung des nationalen Staates. Man sah offenbar nicht, dass die brutale, kollektivierte „Ordnung" einer Diktatur im wahrsten Sinne „Unordnung" ist. Und dass auch Rufmord, Krieg und die Heldenverherrlichung von Soldaten gegen Gottes Gebot verstößt.

---

27 Der Gärtner, Nr. 14, 02.04.1933, 274.
28 Der Gärtner, Nr. 13, 26.03.1933, 253 f.
29 Der Gärtner, Nr. 11, 12.03.1933, 215.
30 Der Gärtner, Nr. 14, 02.04.1933, 273 f.

3.5 Gefahr des Bolschewismus

Eine andere propagandistische Maßnahme der Regierung hat wohl ähnlich den Blick vieler für die Gefährlichkeit des nationalsozialistischen Staates getrübt: die beschworene Gefahr des Bolschewismus. Das Starren auf diese vermeintliche Gefahr hat Hitler zum „Retter des Vaterlandes" hochstilisiert. Im Rückblick auf die Machtergreifung äußerte ein Redner auf der Bundeskonferenz am 17. Juni 1934 in Krefeld:

> „Was war es für ein Eingreifen Jesu, als gerade vor dem Ausbruch der geplanten und bis ins einzelne vorbereiteten kommunistischen Revolution der Nationalsozialismus zum Durchbruch kam, als der Führer erstand, den Gott unserem deutschen Volk gegeben hat! Das war ein Wunder vor unsern Augen. Das hat der Herr getan. Und das hat der Herr in erster Linie für die Seinen in Deutschland getan! [...] Lasst uns nicht aufhören, ihm dafür von Herzen zu danken! Es war ein Aufenthalt, und es ist noch ein Aufenthalt."[31]

3.6 Aufblühender Nationalismus

Durch den für Deutschland verlorenen Ersten Weltkrieg und den aufgezwungenen Friedensvertrag von Versailles war das Nationalgefühl der Deutschen bis ins Mark erschüttert. Hitler nutzte diesen Zustand für seine Agitation, um die Ursachen allen Elends den „dekadenten" Demokratien des Westens und ihren „Erfüllungsgehilfen" im eigenen Land in die Schuhe zu schieben. Er schien für viele der Mann zu sein, der in der Lage war, die nationale Ehre des deutschen Volkes wiederherzustellen und Deutschland gleichberechtigt in den Kreis der Völker zurückzuführen. Dieser aufblühende Nationalismus trübte auch den Blick von gestandenen Christen in Freien evangelischen Gemeinden, wovon einer mit poetischer Ader schrieb:

> „So durften wir's in Deutschland miterleben in diesem Jahr, ganz wundersam und groß. Wir danken Gott, der Männer uns gegeben, von Eigennutz und Ruhmsucht wirklich los. [...] Der ewige Gott, der über allem waltet, gab unserm Volk den Platz, der ihm gebührt. [...] Will er vielleicht durch Deutschland vorbereiten das Friedensreich, das er verheißen hat?!"[32]

Es erschüttert heutzutage, welche Blüten der gedemütigte und dann umso mächtiger erwachte Nationalismus auch im geistlichen Denken trieb. Es wirkt geradezu grotesk, wie sehr sich die Hoffnung auf das Friedensreich ins Gegenteil verkehrte. Selbst als 1939 von Hitler der Krieg begonnen worden war, verdunkelte der Nationalismus den Blick für die Realitäten:

> „Wir sind getrost und voll guter Zuversicht über den Ausgang des Krieges, der so ungerecht uns aufgezwungen worden ist. [...] Gottes Güte ist unserm deutschen Volk so sichtbar begegnet und hat uns nach dem ungeheuren Zusammenbruch von 1918 eine wunderbare völkische Stärkung geschenkt, indem er dem in Parteien zerrissenen Volk einen Führer und einen geeinten politischen Willen gab."[33]

---

31 Der Gärtner, Nr. 27, 08.07.1934, 526.
32 Der Gärtner, Nr. 44, 29.10.1933, 872 f (R. Kaiser).
33 Der Gärtner, Nr. 37, 10.09.1939, 617 f.

Mit der Übersteigerung des nationalen Selbstgefühls verband sich eine Abwertung der umliegenden Völker, die sich zu einem prophetischen Selbsturteil umkehrte: „Polens Schicksal muss und wird sich nun erfüllen. Es geht an der Übersteigerung seines Selbstgefühls und an der Maßlosigkeit seines Geltungstriebs zugrunde", schrieb der *Gärtner*. Bei England sei man sicher, es „mit dämonischen Mächten" zu tun zu haben, „die den Geist der Zeit beherrschen, auch den Geist eines Volkes, wenn es von allen guten Geistern verlassen ist." Dem Führer, der „keine Weltherrschaft" anstrebe[34], sei zu danken,

> „dass er mit hellseherischer Sicherheit rechtzeitig die Waffen schmiedete und das Volk rüstete für diesen Waffengang [gegen Frankreich], den Deutschland nicht gewollt hat. [...] Der Herr hat Großes an uns getan! Ihm geben wir die Ehre. Mit vollem Vertrauen zu einer Führung und zu einer Wehrmacht und mit gutem Gewissen kann das deutsche Volk dem letzten Waffengang entgegensehen, dem unmittelbar gegen das Inselreich [England] zu führenden Krieg."[35]

Nach dem völkerrechtswidrigen Überfall auf Holland und Belgien schrieb man: „In dem Gelingen der Pläne unsers Führers dürfen wir das Ja Gottes erblicken."[36] Es macht uns betroffen, wie sehr sonst geistlich klarsehende Persönlichkeiten Fehlurteilen erliegen können, wenn der Nationalismus Dämme zum Brechen bringt und die Trennung von Staatsvolk und Gottesvolk wie in einem Rausch hinter sich gelassen wird.

3.7 „Die Juden sind unser Unglück"

Nach einem eintägigen Boykott jüdischer Geschäfte verfügte der NS-Staat am 7. April 1933 per Gesetz die Entfernung jüdischer Beamter aus den Ämtern und ihre Versetzung in den Ruhestand („Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" oder „Arierparagraph"). Die offizielle Parole lautete: „Die Juden sind unser Unglück. Streicht die Juden aus der Gemeinschaft des deutschen Volkes."[37] Der Schriftleiter des *Gärtner* meinte dazu, es könne nicht ausbleiben, „dass im Einzelnen mancher Unschuldige mit den Schuldigen leiden" müsse und sprach den Wunsch aus:

> „Möge auch manchem Juden diese neue geschichtliche Entwicklung zu der Erkenntnis verhelfen: Das haben wir an unserem Bruder verschuldet, damals, als ihre Väter riefen: ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!'"

Zwar hätten die Juden „nicht den tausendsten Teil von dem zu ertragen, was die Bolschewisten unseren Brüdern und Schwestern an Trübsalen zufügen." Aber da sie „an jener Stelle besonders empfindlich" seien, „wo der Geldbeutel anfängt, so mag immerhin der eine oder andere zum Nachdenken kommen."[38] Als die innerkirchliche Anwendung des „Arierparagra-

---

[34] Ebd., 617 f.
[35] Der Gärtner, Nr. 26, 30.06.1940, 214.
[36] Der Gärtner, Nr. 20, 19.05.1940, 157.
[37] *Klaus Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, Frankfurt/M 1977, 336 f.
[38] Der Gärtner, Nr. 17, 23.04.1933, 335.

phen" von der preußischen Generalsynode beschlossen wurde, kommentierte der *Gärtner* allerdings kurz und bündig den Unsinn mit den Worten: „Der Apostel Paulus könnte beispielweise nicht Pfarrer in Preußen sein."[39] Bei einem Treffen ehemaliger Vohwinkler Predigerschüler, die nun als Pastoren im Gemeindedienst standen, sah man sich im Sommer 1933 genötigt, über die Frage nachzudenken: „Sind die Juden das auserwählte Volk?" Man fand sich in der Antwort: „Wir haben zu unterscheiden: Als Volk lehnen wir die Juden da ab, wo sie uns schädlich sind. [...] Aber heilsgeschichtlich bleibt dieses Volk auf Grund der Gnadenwahl Gottes das auserwählte."[40]

So verständlich diese Differenzierung ist und durchgängig in Freien evangelischen Gemeinden vertreten wurde, so sehr entspricht sie doch dem Grundsatz der nationalsozialistischen Ideologie, wonach das Judenproblem ein Rassenproblem sei.

3.8 „Die Rassenfrage im Lichte der Heiligen Schrift"

Im Bund Freier evangelischer Gemeinden kam es nicht zu einer Übernahme des „Arierparagraphen". Vereinzelt kam es dazu, dass judenchristliche Gemeindeglieder zum Austritt bewogen oder auch gedrängt wurden mit dem Hinweis, dass die Gemeinde sonst staatlichen Repressalien ausgesetzt wäre. Vor dem Hintergrund zunehmender Pogrome gegen jüdische Mitbürger muss der angstbesetzte Beschluss des Brüderrats der Hamburger Freien evangelischen Gemeinden am 12. Juli 1939 als besonders fatal angesehen werden, der bestimmte, dass „nur deutschblütige Volksgenossen Mitglieder unserer Freien Evangelischen Gemeinde werden können"[41].

In Gelsenkirchen betrieb eine kleine Anzahl von Gemeindemitgliedern die Abberufung ihres Pastors Otto Samuel (1887–1960)[42] wegen seiner jüdischen Herkunft. Bundespfleger Walther Hermes (1877–1935)[43] wehrte den Angriff ab, indem er darauf hinwies, dass sich eine solche Handlung „vor der Heiligen Schrift" nicht rechtfertigen ließe. Diese verlange für den Umgang mit Mitarbeitern stets, „dass nach dem Stehen im Geist geurteilt werde, aber nicht nach Blut und Rasse." Auch wenn man sich über den „vaterländischen Aufschwung" freue und ein „Gleichgeschaltetsein mit der neuen Zeit" auf der gesellschaftlichen Ebene bejahe, gelte es „aber in geistlichen Dingen vor allem mit dem lebendigen Gott und seinen Leuten gleichgeschaltet zu sein." Daher käme eine Übernahme des „Arierparagraphen" in die Gemeinden des Bundes nicht infrage, was die Regierung von den Freikirchen ja auch nicht fordere.[44]

---

[39] Der Gärtner, Nr. 38, 17.09.1933, 754.
[40] Der Gärtner, Nr. 35, 27.08.1933, 697.
[41] *Ulrich Betz*, Leuchtfeuer und Oase. Aus 100 Jahren Geschichte der Freien Evangelischen Gemeinde Hamburg und des Diakonissenmutterhauses „Elim", Witten 1993, 198 f.
[42] Zu Samuel siehe: *Weyel*, Zukunft braucht Herkunft, Bd. 2, 351–380.
[43] Zu Hermes siehe: Ebd., 303–314.
[44] Brief vom 31.08.1933 an W. Thomas in Gelsenkirchen-Horst (Bundesarchiv Witten).

Schon im Februar 1933 hatte Konrad Bussemer in einem Vortrag über „Die Rassenfrage im Lichte der Heiligen Schrift" gegen „Rassenstolz und Rassenhass" Stellung bezogen. Er unterschied zwischen „Antisemitismus" und „Antijudentum" und wandte sich gegen eine „Ablehnung des Judentums in Verbindung mit einem Glauben an die Überlegenheit der einen oder anderen Rasse". Die Schrift lehre dagegen „vor allem die Einheit des Menschengeschlechts". Alle Menschen seien unsere Brüder. Darum gäbe „es die Pflicht einer allgemeinen Menschenliebe." Allerdings sah Bussemer in der Bibel (Gen 9,18–27) seit den Söhnen Noahs die „schmerzliche Tatsache" bestätigt, dass es „untergeordnete Rassen und Völker" gebe. Dennoch dürfe sich kein wahrer Christ berufen sehen, „sich als Werkzeug der Rache Gottes an den Juden zu betrachten und sich selbst zum Richter über sie zu ernennen".[45]

3.9 Lösung der so genannten Judenfrage

Bussemers Kollege Karl Krull (1878–1936)[46], dessen kleine Schrift mit dem Titel „Gott und die Völker" der Bundes-Verlag 1933 veröffentlichte[47], argumentierte auf dem Hintergrund einer „Unterscheidung der Rassen in Edelrassen und minderwertigen Rassen".[48] Weil die Degeneration einer Nation gegen Gottes Willen sei, entspräche es durchaus dem Gedanken Gottes, „wenn der Nationalismus dafür eintritt, die Art eines Volkes rein zu erhalten."[49] Krull hielt daher Bestrebungen für berechtigt, die „die Erhaltung und Veredelung der Rasse" zum Ziel haben, z. B. „Pflege einer vernünftigen Eugenik, Verhütung der Kinderzeugung durch körperlich Kranke oder geistig Minderwertige, Förderung der Kinderzeugung durch körperlich und geistig wertvolle Eltern" usw.[50]

Als sich die so genannte Judenfrage immer mehr auf eine „Endlösung" zubewegte, kommentierte der *Gärtner*, „dem gläubigen Leser der Bibel" sei bekannt, dass eine solche Lösung kommen müsse. Sie sei durch Hitler gleich nach der Machtergreifung ins Rollen gebracht worden. Das habe „an sich nichts zu tun mit fanatischem Judenhass", sondern liege „in der Verwerfung des Messias, in dem Kreuzeshass der jüdischen Seele, in ihrer Selbstverfluchung." Das deutsche Volk handle „aus völkischem Selbsterhaltungstrieb [...], also aus einer weltgeschichtlichen Notwendigkeit."[51] Diese vom Rassismus geprägte und weithin geglaubte Fehlinterpretation, die den verheerenden Holocaust den Juden selbst anlastete, hatte den Blick für das biblische Zeugnis verloren, wonach der gekreuzigte Christus sowohl den

---

45 Der Gärtner, Nr. 19, 07.05.1933, 364 ff.
46 Zu Krull siehe: *Weyel*, Zukunft braucht Herkunft, Bd. 2, 315–338.
47 *Karl Krull*, Gott und die Völker, Kelle und Schwert 58, Witten 1933.
48 Ebd., 18.
49 Ebd., 17.
50 Ebd., 19.
51 Der Gärtner, Nr. 26, 30.06.1940, 206.

Juden ein Ärgernis, wie er den Griechen eine Torheit ist (1Kor 2,23), und die Sünde und Schuld aller Menschen ihn ans Kreuz brachte.[52]

4. Kirchenpolitik und Kirchenkampf

Eine sich langsam verstärkende Distanzierung vom Nationalsozialismus wird in Freien evangelischen Gemeinden dort erkennbar, wo es um Fragen geht, die mittelbar oder schließlich unmittelbar in den Bereich des Glaubens und der Gemeinde hineinreichen. Sie werden der Maßstab, mit dem die staatlichen Maßnahmen beurteilt werden.

4.1 Sorgen um den Bestand des Bundes

Zunächst ging man noch von dem Bekenntnis des Nationalsozialismus zum „positiven Christentum" aus und versuchte eine scharfe Trennung zwischen Hitler und antichristlichen Erscheinungsformen der nationalsozialistischen Ideologie vorzunehmen. Als vom 3. bis 5. April 1933 die „1. Reichstagung der Glaubensbewegung Deutsche Christen" in Berlin stattfand und deutlicher wurde, worauf diese Bewegung zielte, war man noch zurückhaltend, weil die Auseinandersetzungen innerhalb der Evangelischen Kirche stattfanden. Allerdings sah man in dem Versuch des NS-Staates, Kirche und Jugendverbände mit dem Staat gleichschalten zu wollen, eine drohende Gefahr heraufziehen, die zu wichtigen Entscheidungen Anlass geben könnte.[53]

Man war daher immer wieder bemüht, ein positives Bekenntnis zu Hitler und dem nationalen Staat abzulegen, so als könne man damit einen Freiraum für das Evangelium und die Existenz der Gemeinden bewahren: „Wir erwarten unter unserem Volke keine besonderen Vorrechte. Wir möchten als freie Bürger in einem freien Staate leben und ungehindert unserem Gott dienen!" Und man beeilte sich zu versichern, „dass unsere Regierung nach ihren Äußerungen gar nicht beabsichtigt, das Christentum in Deutschland zu hemmen."

Gleichzeitig sorgte man sich aber, „dass es nun Kinder Gottes gibt, die von einer neuen Zeit schwärmen, in der das Evangelium ungeahnte Möglichkeiten habe", die dem „Worte vom Kreuz die Kreuzesgestalt" nähmen und meinten, wir müssten uns als Gemeinde „in allem, auch äußerlich, umstellen, um nicht übergangen zu werden und an dem Neuen teilzuhaben."[54] Dazu gehöre auch eine Eingliederung in die Reichskirche oder zumindest in eine assoziierte Freikirche.

---

[52] Zum Ganzen siehe auch: *Hartmut Weyel*, Zwischen antisemitischen Verwerfungen und heilsgeschichtlichen Perspektiven. Die Freien evangelischen Gemeinden und die „Judenfrage" im Dritten Reich, in: *Daniel Heinz* (Hg.), Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011, 183–214.

[53] Der Gärtner, Nr. 16, 16.04.1933, 313 f.

[54] Der Gärtner, Nr. 22, 28.05.1933, 425 ff.

Aus Hamburg nahm man mit Sorgen die vom Nationalsozialismus begeisterte Stimme Friedrich Heitmüllers (1888–1965) wahr, der es außerordentlich begrüßte, „dass die nationale Freiheitsbewegung unserer Tage auch an den wohlgeordneten und festgefügten Organisationsbauten der Gemeinschaften und Freikirchen rüttelt und die, die innerlich zusammengehören, nun auch äußerlich zusammenführt."[55] Die Sorgen wurden größer, als man erfuhr, dass der *Jugendbund für Entschiedenes Christentum* (EC) inzwischen nationalsozialistisch geführt sei, und dass die *Blankenburger Allianzkonferenz* „unter den politischen Zeichen der schwarz-weiß-roten und der Hakenkreuz-Fahne" tagte.[56] Man hörte, dass die Grundvoraussetzung für das Weiterbestehen aller Gemeinschaftsverbände darin bestehe, „dass mindestens 75 Prozent aller ihrer Vorstände bzw. Führerräte mit ausgesprochenen und bewährten Nationalsozialisten und Deutschen Christen" besetzt seien.[57]

Vor diesem Hintergrund der Verunsicherung und Existenzangst sind die Ereignisse im Mai 1933 im Bund Freier evangelischer Gemeinden zu sehen, die zu einer tiefen Krise führten.

4.2 Kirchenkampf im Bund

Im April 1933 drückte Reiseprediger Fritz Kaiser in einem Aufsatz im *Gärtner* sein Bedauern darüber aus, „dass der Nationalsozialismus, dessen Programm so viel Gutes enthält, das unsere Jugend mächtig erfasst und begeistert, in maßgebenden Vertretern (Rosenberg u. a.) den alttestamentlichen Gott wie auch das Alte Testament verwirft." Die Folge sei, „dass große Scharen unserer jungen, hoffnungsvollen Menschen sich nicht allein vom Alten, sondern auch vom Neuen Testament und damit vom Christentum abwenden und dem alten deutschen Heidentum sich zukehren." Das sei „der Weg des Abfalls, der dem Antichristen des Endes" die Bahn öffne.[58]

Auf der Bundeskonferenz der Jugendvereine der Freien evangelischen Gemeinden Deutschlands am 6. und 7. Mai 1933 in Krefeld hatte sich die Jugend „auf den Boden der nationalen Erhebung gestellt und unser Eintreten für Volk, Staat und Regierung betont".[59] Zwei junge Pastoren (Richard Hoenen und Lic. Paul Sprenger), von denen zumindest Sprenger seit April 1933 Mitglied der NSDAP war, erhoben den Vorwurf, die Bundesleitung schlafe, wo auf kirchlichem Gebiet so manches vor sich gehe. „Eine große Stunde sei da, und es gelte, dieselbe nicht zu versäumen." Man müsse jetzt schnell handeln, einen „Brüdertag" einberufen, der einen Bevollmächtigten wählen solle, der mit der Regierung und den anderen Freikirchen zwecks Neuordnung und Zusammenführung verhandeln müsse. Es sei ei-

---

55 Der Gärtner, Nr. 23, 04.06.1933, 455 f.
56 Der Gärtner, Nr. 35, 27.08.1933, 695 u. 40, 01.10.1933, 796.
57 Der Gärtner, Nr. 42, 05.10.1933, 835.
58 Der Gärtner, Nr. 17, 23.04.1933, 326.
59 Der Gärtner, Nr. 21, 21.05.1933, 417.

ne neue Bundesverfassung zu erarbeiten, die das Führerprinzip verankern müsse. Mit diesen Forderungen verbunden war die Infragestellung der Eignung der Bundesleitung und die Aufforderung, sich mehr von jüngeren Brüdern helfen zu lassen. Der Hinweis, man verfüge über Informationen und (vor allem) Beziehungen, wie wohl keiner sonst in den Freikirchen, sollte zusätzlichen Druck auf schnelles Handeln erzeugen und offensichtlich die Richtung aufzeigen, wo der Bevollmächtigte zu suchen sei.

Der Arbeitsausschuss zog es auf seiner Sitzung am 9. Mai 1933 in Vohwinkel vor, weiter abzuwarten, weil ihm eine Klärung der Bewegung noch nicht möglich sei. Sprenger und Hoenen ließen sich aber nicht mehr aufhalten. Sie beriefen für den 20. Mai eine Versammlung nach Wuppertal-Barmen ein, wo tatsächlich 140 Personen aus 16 Gemeinden erschienen. Nach dem Vortrag Sprengers über „Die nationalsozialistische Revolution und ihre Bedeutung für die evangelischen Kirchen und Freikirchen" wurde fast einstimmig eine Entschließung angenommen, die in Form eines „Aufrufs" an die Gemeinden versandt wurde mit der Bitte um Stellungnahme und Zustimmung. Darin hieß es: „Als Glieder unseres Volkes können wir den ‚Aufbruch der deutschen Nation' mit freudigem Dank gegen den Herrn bejahen." Zur Verkündigung des Evangeliums unter dem ganzen Volk sei „die Einordnung aller wahrhaft evangelischen Kreise in eine gemeinsame Front erforderlich".

Wie sich später herausstellte, war damit der föderative Anschluss an die Reformierte Kirche und somit das Aufgehen in der einen Reichskirche gemeint. Zur Erledigung dieser und sonst aus der Lage sich ergebenden Aufgaben hielt man nur solche Männer für geeignet, „denen man zutrauen kann, dass sie den Ruf der Stunde verstehen und von dem Bewusstsein ihrer Verantwortung vor Gott tief durchdrungen sind."[60]

Der Aufruf verfehlte seine Wirkung nicht. Der Bund stand vor einer Zerreißprobe. Die Bundesleitung berief in höchster Eile eine erweiterte Bundesausschusssitzung für den 26. Mai 1933 nach Wuppertal-Vohwinkel ein, auf der es neben einigen persönlichen Auseinandersetzungen zu einer ausführlichen Debatte über das Gemeindeverständnis, um Verfassungsfragen, um das Verhältnis von Staat und Kirche, um Vereinigungsfragen, um das Führerprinzip und die Zukunft der Jugendvereine kam. In einem anschließenden Rundschreiben an die Gemeinden betonte der Schriftführer des Bundes, Walther Hermes, dass auch er und seine Mitarbeiter „den neuen Aufbruch unseres Volkes betend erfleht und freudig begrüßt" hätten. Aber die Auffassung, „ein staatlicher Neuaufbruch bedeute ohne weiteres das gleiche auch für das Reich Gottes", sei abzulehnen. Der Führergedanke sei „durchaus biblisch" und habe „sich bisher bei uns ganz gut vereinigen lassen mit dem sogenannten allgemeinen Priestertum und mit der Ausübung vertrauensvoller brüderlicher Zusammenarbeit."[61]

---

[60] Kopien des „Aufrufs" beim Verfasser und im Bundesarchiv Witten.
[61] Rundschreiben v. 29.05.1933 an die FeG (Bundesarchiv Witten).

Auf dem Brüdertag am 17. Juni 1933 in Köln-Mülheim spitzte sich die Auseinandersetzung dramatisch zu und endete für die „Aufrührer", die die Drohung ausgesprochen hatten, „es würden demnächst ganz andere Leute an der Spitze des Bundes stehen", mit einem selbstverschuldeten Fiasko. Der *Gärtner* berichtete, dass „der über der Versammlung spürbare Gottesgeist Kraft gab zum einmütigen Feststehen auf den biblischen Grundlinien unseres Glaubensweges."[62]

Da der Sturm aber noch nicht vorüber war, erklärte man den *status confessionis* mit den Worten: „Wollten die ‚Deutschen Christen' erzwingen, dass alle nichtkatholischen Deutschen der Evangelischen Reichskirche sich anzuschließen und deren Führung sich zu unterwerfen haben, so wäre das für viele gewissenhafte Gläubige der Punkt, wo sie Gott mehr gehorchen müssen als den Menschen."[63] Deshalb müsse „die Gemeinde der Gläubigen auf der Hut sein, dass sie nicht das Opfer religiöser Falschmünzer wird, die zwar vom Glauben reden, aber [...] nur eine religiöse Weltanschauung besitzen."[64] Sprenger und Hoenen, die auch als Dozenten an der Predigerschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden tätig waren, schieden aus dem Bund aus und übernahmen Aufgaben im landeskirchlichen Dienst.

4.3 Positionen im Kirchenkampf

Auf Vorhaltungen, dass sich die Freikirchen im Windschatten des Kirchenkampfes bedeckt hielten, erklärte der *Gärtner*, dass man klare Positionen gegen die „Deutschen Christen" bezogen habe, aber „die uns günstige Schutzwand" sei „nichts anderes, als das Gesetz und der gute Wille unserer Obrigkeit". Man habe „keinen Anlass, dagegen irgendwelches Misstrauen zu hegen."

Der Kirchenkampf dagegen habe seine Ursachen darin, dass man Staat und Kirche nicht trennte, dass man Gläubige und Ungläubige nicht trennte, also in einem falschen Kirchenverständnis. Wenn aber die Kämpfe „zu einer anderen Frontstellung" führen würden, „zu einem Austrag der naturgegebenen Feindschaft zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Christus und seiner Gemeinde auf der einen Seite und dem Antichristen und der Weltmacht auf der anderen Seite", dann gäbe es für sie keinen windgeschützten Raum mehr. Aber in die kirchenpolitischen Kämpfe könnten sie sich nicht einmischen, da sie weder das alte noch das neue kirchliche System bejahten, und da sie meinten, „aus dem Geschehen ein deutliches Nein unseres Gottes zum Wesen der Volkskirche vernehmen zu müssen."[65]

Auf dem Brüdertag am 16. Juni 1934 in Krefeld referierte der spätere Rektor der Predigerschule, Walter Quiring (1898–1977), über die „Lehren

---

62 Der Gärtner, Nr. 27, 02.07.1933, 534.
63 Der Gärtner, Nr. 42, 15.10.1933, 853.
64 Der Gärtner, Nr. 38, 17.09.1933, 755.
65 Der Gärtner, Nr. 13, 01.04.1934, 256 f.

des gegenwärtigen Kirchenkampfes" und meinte, dass das volkskirchliche „Mischsystem die tiefste Ursache des Kampfes" sei. Dennoch komme als Standort der Freien evangelischen Gemeinden nicht ein kühles „das geht mich nichts an!" in Frage, sondern nur ein „inneres Dabeisein". Als Maßstab aber habe allein „die Heilige Schrift und das in ihr dargestellte und für alle Zeiten geltende neutestamentliche Gemeindebild" zu gelten. Während Quiring die „Deutschen Christen" als Irrlehrer und „die größten Schwärmer, die die Kirche je gesehen" habe, bezeichnete, sah er bei den bekenntnistreuen Gemeinden „viel persönlichen Mut, Glaubensfreudigkeit, Gewissensernst und Opferbereitschaft." Es sei „ein Besinnen auf die Schrift festzustellen und auch ein Fragen nach dem neutestamentlichen Amts- und Gemeindebegriff." Insofern „stehen wir von Herzen und mit Fürbitte hinter den Brüdern der Landeskirche." Dennoch müsse man traurig feststellen, dass man dort „den Weg zur Bildung einer Freiwilligkeitskirche oder zur Gemeinde der Gläubigen" nicht gehe. Man scheue „eine gründliche Kur, die den ganzen Körper genesen lässt." Der Kampf tobe aber nicht nur in der Kirche, sondern tobe „auch an gegen die Wahrheit des Evangeliums überhaupt." Antichristliche Strömungen und Christusfeindschaft seien deutlich wahrzunehmen."[66]

4.4 Nicht Bekenntnisgemeinden, sondern Bekennergemeinden

Obwohl sie „fürbittend an der Not der Kirche" teilnahmen und die Position der Bekenntnissynoden anerkannten, waren die Freien evangelischen Gemeinden aber nicht zu einer aktiven Teilnahme eingeladen. Das war umso erstaunlicher, weil die Frage der Bildung einer Freikirche schon länger in Kreisen des Pfarrernotbundes erörtert worden war.

Ende April 1934 stellte der Berlin-Dahlemer Pfarrer Franz Hildebrandt (1909–1985) zehn Thesen auf, die für die Freikirche sprachen. Die große Mehrheit der Bekennenden Kirche aber sah in den Gegenthesen des Berliner Pfarrers Grüneisen eher die Richtung aufgezeigt, in die sie zu gehen hatten. Immerhin stellte Karl Barth klar, es sei „ja nicht zu leugnen, dass die neutestamentlichen Gemeinden mit dem, was wir als Freikirchen kennen, jedenfalls größere Ähnlichkeit hatten als mit unseren Volkskirchen."[67] Trotz allem entschied sich Barth und mit ihm die Bekenntnisfront zur sogenannten „dritten Möglichkeit", der Bekenntniskirche. In Freien evangelischen Gemeinden reagierte man darauf mit der Erklärung:

> „Nicht Bekenntnisgemeinden fordert die Heilige Schrift, sondern Bekennergemeinden, Gemeinden von Gläubigen, von Wiedergeborenen, deren Führer Jesus Christus ist. Darum geht der große Kampf zwischen Glauben und Unglauben in tiefstem Grunde, und nicht eher wird die Kirche zur Ruhe kommen, als bis dieser Kampf entschieden ist nach den biblischen Linien."[68]

---

66 Der Gärtner, Nr. 26, 01.07.1934, 504 ff.

67 *Karl Barth*, Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche, in: Ev. Theologie 3, 1936, 411–422.

68 Der Gärtner, Nr. 4, 1934, 74.

Bald zeigte man sich aber auch in Freien evangelischen Gemeinden dankbar für „die Klärung der Fronten und Scheidung der Geister", die im Vorfeld der großen Barmer Synode vor sich gehe. Auch dass die kirchliche Opposition das Schwergewicht nicht bei der Führung, sondern bei der Gemeinde liegen sähe, kommentierte man positiv. Und man hoffte, dass sich durch den äußeren Druck „die Gemeinde unter dem Kreuz" sammeln werde, „wenn auch noch in etlichen Lagern, aber doch im Wesentlichen eins im Glauben und Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Christus."[69] Eine Annäherung an die Bekennende Kirche hielt man für möglich. Die Bedingung dafür sei jedoch, dass diese nur konsequent den Weg der Trennung vom Staat weitergehen würde. Die gemeinsame Grundlage des Evangeliums sei ja da.

In diesem Kontext gab es von freikirchlicher Seite den vorsichtigen Versuch, mit führenden Männern der Bekennenden Kirche über ihr Verhältnis zu den Freikirchen zu sprechen. Im Hintergrund stand der Gedanke, „unter voller Wahrung der Selbstständigkeit der Freikirchen eine wahre Arbeitsgemeinschaft des gesamten evangelischen Deutschlands" zu bilden, das „sich in echter Gewissensfreiheit und froher Glaubensbindung für diesen großen Dienst am Dritten Reich, Vaterland, Volk und Führer zusammenfinden" müsse. Die Antwort der Bekennenden Kirche fiel ausweichend und schließlich mit einer merkwürdigen Begründung leider ablehnend aus.[70] Da das Evangelium inzwischen selbst auf dem Spiel stand, hätte der gemeinsame Widerstand gegen den Einbruch neuen Heidentums durch den Nationalsozialismus und die Einbringung des neutestamentlichen Gemeindegedankens in die Suche nach einer bekennenden Kirche für beide Seiten eine Hilfe bedeuten können. So ging man getrennte Wege.

4.5 Folgen einer falsch verstandenen Trennung von Kirche und Staat

Auf dem getrennten Weg bewahrten die Freien evangelischen Gemeinden durch innere Zerreißproben hindurch ihren Kurs als Gemeinden der Glaubenden, wenn auch mit erheblichen Zugeständnissen an den nationalsozialistischen Staat. Aufgrund einer überzogenen Ideologie der Trennung von Staat und Kirche wurde man schuldig, indem man nicht nur zu staatlichen Unrechtsmaßnahmen schwieg oder sogar Verständnis zeigte – von offenem Widerstand ganz zu schweigen –, sondern teilweise sogar begeistert zustimmte. Bei aller berechtigten Kritik an der Volkskirche, wie sie auch Karl Barth geübt hatte, stellt sich doch die Frage, ob nicht die ständige Fixierung auf die eigene Ekklesiologie verhinderte, das Grundanliegen der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 aufzunehmen und sich zu eigen zu machen. Ging es inzwischen nicht wirklich um das Evangelium, das in der Gefahr stand, durch den Staat eingeengt, verfälscht und schließ-

---

[69] Der Gärtner, Nr. 20, 1934, 394.

[70] *Karl Zehrer*, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich", Berlin 1986, 119–123; *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche, Wuppertal 1995, 129–138.

lich verdrängt zu werden, unabhängig davon, in welcher Kirche es verkündigt wurde?

Hier hätten auch die Freien evangelischen Gemeinden deutlicher für das Evangelium in seiner Ganzheit Widerstand leisten müssen. Spätestens seit der Barmer Erklärung, die in allen ihren Artikeln hätte mitgetragen werden können, wäre ein „Schulterschluss" mit der Bekennenden Kirche möglich und nötig gewesen. Eine falsch verstandene Trennung von Kirche und Staat führte dazu, dass man sich nur dort zu Wort meldete, wo es durch eine Einschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit an den eigenen Kragen ging. Weil aber die Verantwortung der Gemeinde Gottes gegenüber dem Staat dann beginnen muss, wenn der Staat die ihm von Gott zugedachte Schutz- und Rechtsordnung nicht mehr erfüllt, wurde nach dem Untergang des NS-Staates zu Recht eine neue und sachgemäße Interpretation von Römer 13 angemahnt.

5. Nachwort: Die Frage nach der Schuld

Die Nachkriegszeit brachte eine vielfältige Auseinandersetzung um die Frage der Schuld im „Dritten Reich", die auch in Freien evangelischen Gemeinden geführt wurde. Wie immer, wenn es um das Aufzeigen und Eingestehen von Schuld geht, werden Emotionen wach, werden Entschuldigungsgründe gesucht, wird auch ungerecht beschuldigt, wird Schuld verschwiegen oder verdrängt.

Im Anschluss an die „Stuttgarter Erklärung" des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18./19. Oktober 1945 entbrannte ein Streit, ob es eine solche Erklärung auch von Seiten des Bundes Freier evangelischer Gemeinden geben müsse. Es ging um die Frage der Auslegung von Römer 13, um die Klarheit darüber, ob nur einzelne Personen oder auch der Bund als ganzer sich schuldig bekennen müsse, ob diese Schuld privat oder öffentlich bekannt werden solle und schließlich, ob überhaupt ein schuldhaftes Versagen vorläge, das zur Buße führen müsse. Es gab Versuche, den Weg der Gemeinden und des Bundes von 1933 bis 1945 zu rechtfertigen: Man habe immer und überall verkündigt, dass Jesus Christus der Herr sei. Mehr hätte es nicht zu verkündigen gegeben. Man sei dem im Neuen Testament geoffenbarten Willen Gottes gefolgt, auch im Untertansein gegenüber der Obrigkeit. Und müsse man nicht auch sagen, dass „doch alles, was im Dritten Reich geschah, in Gottes Plan lag?"[71]

Friedrich Heitmüller, der in der Frühzeit des NS-Staates selbst tief verwickelt war in nationalsozialistisches Gedankengut, forderte, dass so, wie „unser Versagen und Irregehen in der breiten Volks- und Weltöffentlichkeit" geschah, so auch „das Bekenntnis unserer Schuld" laut gesagt werden müsse.[72] Der Bund Freier evangelischer Gemeinden sei „einen falschen

[71] *Heinz-Adolf Ritter*, Zur Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden zwischen 1945 und 1995, Teil I, in: Christsein heute forum, Nr. 94/95, Witten 1996, 16–22.

[72] *Ritter*, Zur Geschichte, 11.

Weg" gegangen, und auch er selbst spreche sich im Blick auf seinen Weg nicht frei von Schuld.[73]

Ein öffentliches und kollektives Schuldbekenntnis wurde von Seiten der Bundesleitung abgelehnt mit dem Hinweis auf „ein sehr bewegtes Zusammensein der Prediger und Ältesten unserer Gemeinden" am 8. Juli 1946 in Ewersbach. Dort sei in einer „langandauernden und bewegten Gebetsgemeinschaft [...] die persönliche Schuld der einzelnen und unsere gemeinsame Schuld im Blick auf die Vorgänge der Vergangenheit bekannt und der Herr um Vergebung angerufen" worden. Auch gegenüber den Brüdern im Ausland sei das erklärt worden. Daher sei das von Heitmüller erwartete Schuldbekenntnis längst geschehen. Im Übrigen könne man „nicht etwas bekennen, worin uns unser Gewissen nicht verklagt."[74]

Bei allen berechtigten und notwendigen kritischen Rückfragen zum Verhalten Freier evangelischer Gemeinden und ihres Bundes im NS-Staat, bei denen es nicht um ein Verurteilen, sondern um das sachgemäße Beurteilen geht, ist zu würdigen, dass ihre Vertreter aus Sorge und Liebe zu den Gemeinden mit Mut und persönlichem Wagnis den schwierigen Spagat zwischen Staat und Gemeinden bzw. Bund auf sich genommen haben. Es war der Versuch, mit dem kleinsten gemeinsamen Nenner das Überleben der Gemeinden zu sichern und die Gratwanderung zwischen Loyalität zum NS-Staat als der von Gott gesetzten Obrigkeit und Verantwortung für die Gemeinden als dem von Gott anvertrauten Gut zu bestehen.

---

[73] *Friedrich Heitmüller*, Unsere Anteilnahme am kirchlichen Ringen der Gegenwart, Manuskript Hamburg 01.05.1946; Auszüge bei *Ritter*, Zur Geschichte, 22–25.

[74] *Ritter*, Zur Geschichte, 31 f.

„Anwalt seines Vaterlandes“

Neuere Forschungsergebnisse zur Schwedenreise des Vorsitzenden der VEF Heinrich Wiesemann 1939

Andreas Liese

1. Einleitung

Vom 12. bis 14.04.1939 fand eine Tagung der schwedischen Freikirchen statt. Veranstaltet wurde sie von den Baptisten, der Bischöflichen Methodistenkirche und dem Schwedischen Missionsbund (so die Bezeichnung für die Freien evangelischen Gemeinden in Schweden). An dieser Veranstaltung nahm auch der Vorsitzende der Vereinigung der evangelischen Freikirchen (VEF), der Prediger der Freien evangelischen Gemeinden (FeG) Heinrich Wiesemann (1901–1978), als offizieller Delegierter teil.

Dieses Ereignis wurde bis jetzt nur von einigen wenigen Autoren aufgegriffen, die sich in ihren Darstellungen mehr oder minder auf Zehrers unveröffentlichte Arbeit über die Freikirchen im „Dritten Reich“ beziehen.[1] Bei seiner kurzen Darstellung der Schwedenreise geht Zehrer auf einen Briefwechsel Wiesemanns mit Haugg (1908–1977, Reichskirchenministerium) ein und beschäftigt sich dann hauptsächlich mit einem Bericht Wiesemanns von dieser Tagung, der später u. a. auch in der Zeitschrift *Der Gärtner*, dem Organ der FeG, abgedruckt wurde.[2] Zehrer verweist auf Formulierungen Wiesemanns, nach denen er „starke Vorurteile“ gegen Deutschland beseitigt habe, durch seinen Verweis auf die Freiheit der Evangeliumsverkündigung. Eine schwedische Zeitung schrieb darauf hin, die Vorstellung, die Christen in Deutschland lebten in „Katakomben“, müsse aufgegeben werden.[3]

Nun existieren aber weitere Quellen, die bisher nicht berücksichtigt worden sind bzw. noch gar nicht bekannt waren. In den folgenden Ausführungen sollen sie vorgestellt und historisch eingeordnet und ausgewertet werden. Die Ergebnisse dieser Untersuchung zu Wiesemanns Schwedenaufenthalt ermöglichen es aber auch, Details von Reisen weiterer Freikirchenvertreter 1939 differenzierter und präziser in den Blick zu bekommen.

---

1 *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Leipzig 2004 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, III/6), 181; *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. III (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.5/3), Witten 2011, 466 f.

2 *Heinrich Wiesemann*, Freikirchentagung in Stockholm, in: Der Gärtner 33 (1938), 480 f.

3 *Karl Zehrer*, Die evangelischen Freikirchen und das „Dritte Reich“, unveröffentlichte Promotion B, Leipzig 1978 (Kopie im Oncken-Archiv Elstal), 480 f., zitiert hier aus dem Bericht von Wiesemann über die Freikirchentagung.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

2. Wiesemanns Reise und seine Berichterstattung über dieses Ereignis

Im Januar 1939 sprach Dr. Julen, ein schwedischer Freikirchenvertreter auf der Vorstandssitzung der VEF[4] eine Einladung zur Teilnahme an einer Freikirchentagung in Schweden aus. Da Bischof Friedrich H. Otto Melle (1875–1947, Bischöfliche Methodistenkirche) und Bundesdirektor Paul Schmidt (1888–1970, Bund der Baptistengemeinden) für dieses Jahr offizielle Reisen nach Amerika planten, delegierte der Vorstand der VEF ihren Vorsitzenden Heinrich Wiesemann für die Teilnahme an dieser Konferenz.[5]

Heinrich Wiesemann, geb. 1901 im Waldecker Land, war nach seiner Ausbildung auf der Predigerschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) von 1925 bis 1937 Prediger in Berlin, danach bis 1947 Prediger in Solingen. Ab 1946 wirkte er als Dozent im Seminar Ewersbach.[6] 1936 übernahm er den Vorsitz der VEF.[7]

Seine Delegierung durch die VEF machte es notwendig, dass Wiesemann sich die notwendigen Devisen für die Auslandsreise besorgte. Zuständig zur Bewilligung war seit 1936 die 1934 gegründete Deutsche Kongress-Zentrale (DKZ), deren eigentliche Aufgabe u. a. darin bestand, wissenschaftliche Kongresse zu organisieren.[8] Wiesemanns Antrag auf Devisenbewilligung für seine Auslandsreise musste von ihr befürwortet werden. Weil es sich um eine kirchliche Auslandsreise handelte, war ein entsprechendes Votum des Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten (kurz für Reichskirchenministerium: RKM) einzuholen. Das betraf den Zuständigkeitsbereich des Juristen und Referenten für Freikirchen Werner Haugg (1908–1977)[9]. Wiesemann informierte ihn über seine seine Delegierung und bat um die Anfertigung einer „Dringlichkeitsbescheinigung".[10]

---

4 Zur VEF und ihrer Entstehung s. *Karl Heinz Voigt*, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927), in: Freikirchenforschung (FF) 9 (1999), 188–205. Der VEF gehörten 1939 folgende Freikirchen an: Bund der Baptistengemeinden, Bund Freier evangelischer Gemeinden, Bischöfliche Methodistenkirche, Evangelische Gemeinschaft und der Bund freikirchlicher Christen; letzterer umfasste über 90 % der Brüderbewegung.

5 Heinrich Wiesemann an Jakob Lenhard, 20.01.1939, Oncken-Archiv, Elstal/Wustermark (OAE), Akte I, Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF).

6 Vgl. das Porträt Wiesemanns in: *Hartmut Weyel*, Zukunft braucht Herkunft, 447–496.

7 Ebd., 456.

8 Vgl. *Madeleine Herren / Sacha Zala*, Netzwerk Außenpolitik. Internationale Kongresse und Organisationen als Instrumente der schweizerischen Aussenpolitik 1914–1950 (Schweizer Beiträge zur internationalen Geschichte, Bd. 5), Zürich 2002, 165.167 f.

9 Werner Haugg, war von Beginn der Gründung des Reichskirchenministerium (1935) an dort in der Evangelischen Abteilung bis 1945 tätig und u. a. für die kleinen Religionsgemeinschaften zuständig. Nach 1945 begann er eine Karriere im Wissenschaftsministerium von Nordrhein-Westfalen. Vgl. dazu *Andreas Liese*, Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2001, 36 ff.

10 Wiesemann an das Reichsministerium für kirchliche Angelegenheiten (RKM), z. Hd. von Werner Haugg, Bundesarchiv Berlin (BArch), R 5101/23134, Bl. 185.

Parallel dazu stellte Wiesemann seinen Devisenantrag bei der DKZ.[11] Haugg wandte sich ebenfalls an sie und befürwortete den Devisenantrag Wiesemanns.[12] In ihrer Antwort an Wiesemann bat die DKZ um einen Bericht über seine Reise.[13]

Nach seiner Rückkehr verfasste Wiesemann seinen Bericht für das RKM an; dieser wurde – wie oben schon erwähnt – in zwei freikirchlichen Zeitschriften veröffentlicht. Neben einer Beschreibung der kirchlichen Situation in Schweden stellte Wiesemann- ausführlich die einzelnen Referate der Tagung vor und kommentierte sie. Zum Schluss ging er auf seinen eigenen Beitrag ein, der darin bestanden habe, zu erklären, dass in Deutschland Religionsfreiheit herrsche.[14] Wie von der DKZ angefordert, erhielt auch sie eine Abschrift.[15]

Aufschlussreich ist nun, dass sich ein weiterer Bericht Wiesemanns im Aktenbestand des Reichskirchenministeriums befindet, der aber von Zehrer nicht beachtet wurde. Der Titel dieser Abhandlung lautet: „Noch einige Kulturpolitische und politische Bemerkungen und Beobachtungen von der Reise durch Schweden".[16] Auch dieser Bericht geht auf eine Anfrage der DKZ zurück. In der Beantwortung des Devisenantrages von Wiesemann hieß es, dass man „dankbar" wäre, wenn Wiesemann noch über „interessante politische und kulturpolitische Erlebnisse und Beobachtungen berichten" würde.[17] Das RKM erhielt ebenfalls eine Abschrift davon. Darin bemerkte Wiesemann, dass er damit eine Bitte der DKZ erfülle und mit dieser Abhandlung über seine eigentliche Absicht hinausginge.[18]

In diesem Bericht wiederholt Wiesemann noch einmal ausführlich seinen Versuch aufzuzeigen, dass in Deutschland Religionsfreiheit herrsche; in Schweden stelle man aber gerade diese Behauptung immer wieder unter Hinweis auf das Schicksal Niemöllers in Frage. Weiter berichtet Wiesemann, er habe die deutsche Botschaft aufgesucht und durch sie den Rat erhalten, keine Zeitungsinterviews zu geben, um den Streit hinsichtlich der religiösen Situation in Deutschland nicht weiter eskalieren zu lassen. Diese Interviewverweigerung sei von schwedischen Zeitungen erwähnt worden.

Daraufhin sei ein ehemaliger Diplomat, Herman Lagercrantz, mit ihm in Kontakt getreten. Lagercrantz berichtete Wiesemann von einem Gespräch mit Göring, der ihm auf seine Fragen hin versichert habe, dass die Christen in Deutschland alle Freiheiten hätten. Lagercrantz habe nun von Wiesemann hören wollen, ob dies der Wahrheit entspräche. Das träfe zu, habe er

---

11 Wiesemann an die DKZ, 01.03.1939 (As.), BArch R 58/5871 (A.12), n.fol.
12 Haugg an die DKZ, 09.03.1939, BArch R 5101/23314, Bl. 188.
13 Die DKZ an Wiesemann, 20.03.1939, Hoover Institution Archives (HIA), Stanford, Germany. Deutsche Kongress-Zentrale Records, 1870–1943, Box-Nr. 108 (Freikirchen 1939).
14 Bericht Wiesemanns, BArch R 5101/23314, Bl. 190–196.
15 HIA, Germany, DKZ, Box-Nr. 108 (Freikirchen 1939).
16 BArch, R 5101/23314, 197 ff.
17 Die DKZ an Wiesemann, 20.03.1939, HIA, Germany, DKZ, Box-Nr. 108.
18 Wiesemann an das RKM (Haugg), 03.05.1939, BArch R 5101/23134, Bl. 189.

– Wiesemann – ihm versichert. Lagercrantz wollte dann noch hören, ob Deutschland hinter Hitler stehe. Wiesemann bestätigte ihm dies und erwähnte die Dankbarkeit, die man überall empfinde für die Arbeit und den Frieden in Deutschland. Wiesemann – so der Bericht weiter – verwies auf die „einmütige Zustimmung" bezüglich der Außenpolitik Hitlers. Dann betätigte sich Wiesemann geradezu als außenpolitischer Berater und stellte Lagercrantz die rhetorische Frage, ob die Schweden nicht lieber enge Beziehungen zu den Deutschen anstatt zu den Engländern pflegen sollten. Lagercrantz habe dem zugestimmt. Diese Aussage gewichtete Wiesemann besonders in Kenntnis dessen, dass sein Gesprächspartner ein persönlicher Freund des Königshauses sei.

Wiesemann berichtete weiter, dass sich die allgemeine Stimmung gegenüber Deutschland negativ entwickelt habe. Es gäbe kein Verständnis für die jüngste Entwicklung in der Tschechei. Diesen Stimmen gegenüber habe er zum Ausdruck gebracht, dass er anlässlich eines Besuches dort persönlich den Eindruck hatte, die „verarmten Tschechen" wären froh darüber, jetzt zu Deutschland zu gehören.

Weiter beschreibt er die negative Stimmung gegenüber Deutschland wegen der Politik gegenüber den Juden. Daraufhin habe er immer wieder seine Zuhörer gefragt, ob nicht „auch das schwedische Volk sich dagegen zur Wehr setzen (würde), wenn in Stockholm wie in Berlin in allen städtischen Krankenanstalten nur jüdische Ärzte beschäftigt sein würden" und ein arischer Arzt keine Aussicht auf Anstellung hätte. Wiesemann behauptete nun in seinem Bericht, man hätte ihm da zugestimmt. In seinem Fazit vertrat er die Auffassung, er habe nicht vergeblich gesprochen.

Um diesen Bericht historisch angemessen einordnen zu können, muss zuerst noch einmal auf die DKZ eingegangen werden. Sie wurde ursprünglich gegründet, um wissenschaftliche Kongresse in Deutschland zu organisieren und diese zu betreuen. Aufgrund der Kompetenz hinsichtlich der Devisengewährung war sie dann auch zuständig für alle Teilnahmen an wissenschaftlichen Kongressen im Ausland.[19] Nach außen zeigte sie sich als selbstständige Einrichtung,[20] letztlich aber – so eine Formulierung aus dem Jahr 1936 – war sie eine „getarnte Außenstelle" des Reichsministeriums für Volksaufklärung und Propaganda.[21]

1938 legte die DKZ in einem Bericht ihre Zielsetzungen dar.[22] Es gehe ihr bei Auslandsreisen darum, dass – neben den fachlichen Belangen – die Delegationen sich ihrer „repräsentativen und kulturpropagandistischen Bedeutung" bewusst seien. Es bestehe deshalb die Möglichkeit, derartige Reisen auch politisch zu nutzen. In Verbindung damit sei ein Kontakt mit den deutschen Auslandsvertretungen bedeutsam.

---

19 *Herren/Zala*, Netzwerk, 167 f.
20 Ebd., 169. Ab 1936 war sie ein e.V.
21 So ein undatierter Bericht der DKZ über ihre Tätigkeit im Jahre 1936, BArch R 55/400, Bl. 110–114 (110).
22 Bericht, 10.02.1938, BArch R 55/400, Bl. 95–99.

Da die DKZ die Befugnis der Devisengewährung von der Reichsstelle für Devisenbewirtschaftung erhalten hatte, konnte man – so die eigene Einschätzung – nicht nur alle Auslandsreisen erfassen, sondern auch „unliebsame Persönlichkeiten" von derartigen Reisen fernhalten. Daraus ergibt sich zum einen, dass die DKZ Teilnehmer an Tagungen im Ausland in einen politischen Auftrag einbinden wollte; zum anderen steuerte sie auch, wer an derartigen Veranstaltungen teilnehmen durfte. Damit wird klar, dass die DKZ aufgrund ihrer Kompetenz für die Devisengewährung ihre Zuständigkeiten über den Bereich der rein wissenschaftlichen Kongresse hinaus ausdehnen konnte und somit u. a. auch für Teilnahmen an kirchlichen Tagungen im Ausland zuständig war.

Diese Vorgaben teilte die DKZ dem Leiter einer Delegation einer Auslandsreise auch direkt mit.[23] Mit dem Antwortschreiben zum Devisenantrag erhielt er eine Broschüre mit „Richtlinien für Delegationsleiter", die 1938 verfasst worden waren. Diese Instruktionen sollten gelesen und dann wieder an die DKZ zurückgeschickt werden; auf keinen Fall sollten sie ins Ausland mitgenommen werden.[24]

In diesem Schriftstück wurden nun alle Fragen, die den Teilnehmer einer Tagung bewegen könnten, mit deutscher Gründlichkeit bis hin zur passenden Kleidung behandelt. Auch andere grundlegende Anforderungen wurden mitgeteilt. So habe der Delegationsleiter sich möglichst unverzüglich bei der deutschen Botschaft zu melden, um sich ihre Unterstützung zu sichern. Unabhängig davon würde die deutsche Auslandsvertretung eine Liste der Kongressteilnehmer von der DKZ über das Auswärtige Amt erhalten. Kein Kongressteilnehmer dürfe mit der Presse in Kontakt treten, ehe nicht mit der Botschaft alle Details abgesprochen worden seien. Bei sensiblen Themen wie beispielsweise „Rassenhygiene, Judenproblem" sei u. a. darauf zu achten, dass sich die Diskussion auf die vorgegebene Fragestellung zu beschränken habe. Insgesamt hieß es, man müsse zwar andere nicht unbedingt zur NS-Weltanschauung bekehren, solle aber in Gesprächen „den deutschen Standpunkt fest vertreten, am besten an Beispielen", dem Verständnis des Ausländers entsprechend.

Bewertet man das Auftreten Wiesemanns anhand der Richtlinien, dann lässt sich feststellen, dass sein Verhalten ihr genau entsprach. Er suchte die Botschaft auf, hielt sich hinsichtlich des Kontakts mit der Presse genau an die Vorgaben und sprach im Interesse Deutschlands, indem er mehrmals eindringlich hervorhob, dass es für die evangelischen Freikirchen Religionsfreiheit gebe. Er setzte damit fort, was schon in Oxford von freikirchlicher Seite vertreten worden war, nämlich dass für die VEF-Kirchen eine ungehinderte Arbeitsmöglichkeit gegeben sei.[25] Die unter Hinweis auf den

---

[23] Richtlinien für die Leiter deutscher Abordnungen zu Kongressen im Ausland, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Bestand Budapest 178.

[24] Vgl. die DKZ an Wiesemann, 20.03.1939, HIA, Germany. DKZ, Box-Nr. 108.

[25] So Melle in seiner Rede am 22.07.1937 vor dem Plenum der Weltkirchenkonferenz in Oxford, zit. n.: *Karl Zehrer*, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich", Göttingen 1986, 140 f.

inhaftierten evangelischen Pastor Niemöller vertretene Meinung des Auslandes, es sei in Deutschland „überhaupt keine Freiheit zur Evangeliumsmöglichkeit" gegeben, stimme deshalb nicht.[26]

Wiesemann – so zeigt sich aber auch – ist über die Vorgaben dieser Richtlinien hinausgegangen. So verteidigte er nicht nur die deutsche Außenpolitik, sondern empfahl sogar ein Bündnis mit Deutschland. Er stellte sich mit herabsetzenden Bemerkungen über die Tschechen hinter das Vorgehen der deutschen Führung in der sogenannten ‚Resttschechei'. Dass Wiesemann damit den offenen Bruch des Münchener Abkommens verteidigte und sich so hinter die aggressive Außenpolitik Hitlers stellte, schien für ihn kein Problem darzustellen. Noch problematischer wird es, wenn man seine Äußerungen zur Rassenpolitik Deutschlands betrachtet. Auch hier ging er eindeutig über die Vorgaben der Richtlinien hinaus.

Wiesemanns Auffassung, dass in Deutschland überproportional viele Juden v. a. im Gesundheits- und Rechtswesen vertreten seien und es deshalb „Berufsverbote" geben müsse, wurde nach 1933 von vielen vertreten, so der bekannte Historiker Wolfgang Benz.[27] Das galt als Vorwand, gerade im Gesundheitswesen sehr bald Ärzte mit jüdischer Herkunft aus ihrer Berufstätigkeit heraus zu drängen. Mit dem Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums wurden sie aus dem öffentlichen Gesundheitsdienst entfernt. Einen traurigen Höhepunkt dieser Entwicklung stellte im Sommer 1938 der Entzug der Approbation für jüdische Ärzte dar.[28] Die Argumentation Wiesemanns ist daher an dieser Stelle nur als zynisch zu bezeichnen. Noch erschreckender ist dies, wenn man bedenkt, dass Wiesemann diese Formulierungen gut ein halbes Jahr nach der Reichspogromnacht verwendet.

Zu klären ist noch, wer Lagercrantz gewesen ist, mit dem Wiesemann ein ausführliches Gespräch geführt hat. Herman Lagercrantz (1859–1945)[29] war zuerst Heilsarmeeoffizier, dann schwedischer Gesandter in den USA. Er gehörte später zu den führenden Industriellen Schwedens und pflegte – so der Bericht Wiesemanns – offenkundig enge Kontakte zum schwedischen Königshaus.

Alles in allem zeigt der Bericht, dass sich Wiesemann rückhaltlos hinter das NS-Regime stellte. Dies macht auch das Anschreiben klar, mit dem er seinen Bericht der DKZ überreichte. So schrieb er bezüglich seiner „persönliche[n] Bemerkungen", dass sie über seinen „eigentlichen Auftrag" hinausgingen, aber: „Wer heute als Deutscher im [!] Ausland reist, kann in keinem Fall sich dem entziehen, zugleich auch Anwalt seines Vaterlandes zu

---

[26] Bericht („Beobachtungen und Erfahrungen") Wiesemanns, HIA, Germany, DKZ, S. 2.
[27] Vgl. *Wolfgang Benz*, Geschichte des Dritten Reiches, München 2000, 134.
[28] Vgl. dazu ebd., 138.
[29] Die Informationen zu Lagercrantz entstammen folgenden Internetadressen: http://sawiki.net/index.php/Herman_Lagercrantz (eingesehen am 20.09.2010); http://sv.wikipedia.org/wiki/Herman_Lagercrantz (eingesehen am 20.09.2010).

sein."[30] Wiesemann, ein Freikirchlicher, akzeptierte nicht nur die Aufgabenzuweisung durch die DKZ, sondern stellte sich im Ausland öffentlich sowohl hinter die Außenpolitik Hitlers als auch hinter die Maßnahmen des NS-Regimes gegenüber den Juden.

3. Die DKZ und ihre Verbindungen zu anderen Institutionen des NS-Regimes

Zu fragen ist nun, was die DKZ mit derartigen Berichten anfangen wollte bzw. konnte.

Aus dem Bericht von 1938 geht hervor, dass sie sich das Ziel gesetzt hatte, möglichst umfassend über das internationale Kongresswesen, Verbindungen von Forschern, einzelne Verbände usw. Kenntnis zu erwerben. Aufgrund der Devisenkompetenz konnte die DKZ nach und nach eine umfangreiche Personendatei aufbauen.[31] Dabei war man sich durchaus bewusst, „ein Instrument geschaffen" zu haben, das zu „kulturpropagandistischen", u. U. auch zu „politischen Zwecken hervorragend ausgenutzt" werden könnte. Deshalb würde die DKZ, die dem „Propagandaministerium direkt" unterstellt war, mit verschiedenen Einrichtungen zusammenarbeiten.[32] Bei der Aufzählung fällt auf, dass nicht nur staatliche Institutionen, sondern auch Parteiorganisationen wie „Kraft durch Freude" und die Auslandsorganisationen der NSDAP erwähnt werden, aber eine Einrichtung nicht, die man mit Sicherheit erwartet hätte: der Sicherheitsdienst (SD) der SS.

Aber gerade dieser Aspekt wird in der – allerdings recht spärlichen – Literatur aufgegriffen. Grundlegend ist bis heute die Monographie von Madeleine Herren[33] und Sacha Zala. In ihrer Darstellung der Geschichte internationaler Netzwerke behandeln sie auch ausführlich die DKZ. Dabei gehen sie in diesem Zusammenhang auf eine mögliche Verbindung der DKZ zum SD ein. Sie zitieren aus einem Vermerk, der anlässlich der Beförderung Karl Schweigs, dem Leiter der DKZ, zum SS-Obersturmführer folgende Passagen: Schweig sei schon „seit längerer Zeit für den SD ehrenamtlich" tätig. „Auf Grund seiner Stellung sowie seiner persönlichen Verbindungen hat er dem Amt VI bereits gute Dienste geleistet".[34] Dieser Aussage entnehmen Herren und Zala, dass ab 1938 Schweig „die reichhaltigen Informationen" der DKZ dem SD „zugänglich" gemacht habe.[35] Allerdings bleibt unklar, in welcher Form dies geschehen sein soll. Plöger meint in seiner Arbeit über den Soziologen Eschmann, dass man die „institutionel-

30 Wiesemann für die VEF an die DKZ, 08.05.1939, HIA, Germany, DKZ, Box-Nr. 108.
31 Vgl. *Herren/Zala*, Netzwerk, 168. So hatte man bereits 1936 10 000 Personendossiers angelegt.
32 Bericht der DKZ, 10.02.1938, BArch R 55/400, Bl. 95–99 (98).
33 Madeleine Herren lehrt in Heidelberg Geschichte.
34 Vorschlagsprotokoll des Führerkorps, 19.06.1940, NA, Roll List for SS Officers, Microfilm Publication A3343, Series SSO, Roll, 124B, zit. n.: *Herren/Zala*, Netzwerk, 170.
35 Ebd.

len Verflechtungen" nicht genau klären könne, zitiert dann aber zustimmend Herren und Zala, indem er „von einer Nähe der DKZ zur SS" spricht.[36]

In Wirklichkeit ging aber Ende der 30er Jahre die Verbindung der DKZ zum SD viel weiter. Einem internen Schreiben des Sicherheitshauptamtes des SD (SD-HA) ist zu entnehmen, dass zwischen dem Reichspropagandaminister und dem Chef des Sicherheitshauptamtes 1937 eine Übereinkunft getroffen worden war, nach der der SD in der DKZ einen „Verbindungsführer" eingesetzt hatte. In dem Schreiben heißt es dazu: „Weiter wurde vereinbart", dass der SD in Zukunft die Antragsteller der bei der DKZ „eingehenden Devisenanträge" zu überprüfen habe. Damit habe man die „Möglichkeit der Überwachung von Auslandsreisen" aber auch die „Verhinderung der Ausreise von staatsgefährdenden Personen". Außerdem sei es dem SD-HA jetzt auch möglich, die Aktivitäten wichtiger Persönlichkeiten im Ausland zu beobachten. Im weiteren Verlauf des Schreibens wird dann detailliert geschildert, wie das SD-HA bei der Überprüfung vorgehen würde. Wichtig ist noch, dass ausdrücklich angeordnet wurde, von den Vorgängen Durchschriften anzufertigen, die dann den Personal- bzw. Sachakten beigefügt werden sollten.[37]

Hatte bis 1937 die DKZ ihre Überprüfung der Devisenanträge durch eine Anfrage bei zuständigen Stellen wie dem Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda (RMVP), dem Auswärtigen Amt (AA) und anderen zuständigen Fachministerien durchgeführt,[38] konnte diese jetzt durch den SD viel effizienter aufgrund seiner Materialgrundlage praktiziert werden. Gleichzeitig konnte der SD dadurch auch seine nachrichtendienstliche Tätigkeit intensivieren. Letztlich kontrollierte er damit alle Teilnehmer von Tagungen im Ausland.

Aus der Kenntnis dieser Vereinbarung heraus ist auch ein, wiederum internes Schreiben des SD-HA zu erklären. In diesem Schriftstück, ausgestellt vom Verbindungsführer des SD zur DKZ, wird die Abteilung II 113, also die Kirchenabteilung,[39] darüber informiert, dass dem beigefügten Devisenantrag zu entnehmen sei, dass der Prediger Wiesemann eine Reise nach Schweden plane, um dort an einer Freikirchentagung teilzunehmen. Es hieß dann weiter: „Über die DKZ soll von W. ein Tagungsbericht angefordert werden."[40] Aus dem geht hervor, dass sich der SD von der Reise Wiesemanns neue Informationen versprach, die die Kirchenabteilung interessieren dürfte.

---

36 *Michael Frederick Plöger*, Soziologie in totalitären Zeiten: Zu Leben und Werk von Ernst Wilhelm Eschmann, Berlin/Münster 2007, 324.

37 SD-HA, II1 an die Abt. 112 im Hause, 10.08.1937, BArch R 58/966, Bl. 39 f.

38 Bericht der DKZ, 1936, BArch R 55/400, Bl. 112.

39 Zur Kirchenpolitik des SD und den entsprechenden Stellen vgl. *Wolfgang Dierker*, „Niemals Jesuiten, niemals Sektierer". Die Religionspolitik des SD 1933–1939, in: *Michael Wildt* (Hg.), Nachrichtendienst, politische Elite, Mordeinheit. Der Sicherheitsdienst des Reichsführers SS, Hamburg 2003, 86–117.

40 SD-HA I 11 VF-DKZ an II 113 im Hause, 13.03.1939, BArch R 58/5871, n. fol.

Aufschlussreich ist nun nach Eingang der beiden Berichte Wiesemanns deren veränderte Gewichtung durch die zuständige Stelle. Den entscheidenden Bericht stellten jetzt seine „Kulturpolitischen Bemerkungen" dar. Folgerichtig übermittelt man diesen Bericht – neben der Kirchenabteilung und hier konkret dem „Sektenreferat"[41] – u. a. dem Auslands-SD.[42] In dem kurzen Schreiben wird besonders auf die Ausführungen über das Gespräch mit Lagercrantz hingewiesen. Man hielt diese Darstellung für so bedeutsam, dass man darauf hinwies, auch C. habe davon Kenntnis erhalten. Bei C handelt es sich um ein Kürzel für den Chef des Sicherheitshauptamtes, also für Reinhard Heydrich. Den eigentlichen Bericht über die Freikirchentagung erhielt dann noch die Kirchenabteilung.[43]

Das besondere Interesse an den Ausführungen über Lagercrantz erklärt sich daraus, dass Schweden an seiner Neutralität festhalten wollte, aber doch begann, gewisse Sympathien für Deutschland zu entwickeln.[44] Eine bedeutende Persönlichkeit, zumal noch mit guten Kontakten zur königlichen Familie – diese Information erschien offensichtlich dem SD in der politischen Situation des Sommers 1939 sehr bedeutsam zu sein.

Festzuhalten bleibt, dass Wiesemann im Ausland nicht nur als Vertreter der deutschen evangelischen Freikirchen, sondern auch als Repräsentant Deutschlands auftrat, der sich rückhaltlos hinter die Politik des NS-Regimes stellte. Darüber hinaus vermittelte er unabsichtlich dem SD u. a. Informationen über ein persönliches Gespräch mit einer bedeutenden Persönlichkeit Schwedens.

4. Zu den Reisen von Schmidt und Melle

Die bisherigen Erörterungen über die Bedeutung der DKZ bezüglich von Auslandsreisen machen es möglich, einige Details weiterer Reisen, die führende Freikirchenvertreter 1939 in das Ausland unternahmen, genauer herausarbeiten zu können. Zuerst soll auf die Teilnahme einer baptistischen Delegation unter der Leitung Paul Schmidts am Kongress der Baptist World Alliance in Atlanta (USA) im Juli 1939 eingegangen werden.

Der deutsche Baptistenbund hatte schon 1938 dem Reichskirchenministerium signalisiert, dass man eine Teilnahme beabsichtige.[45] Im weiteren Verlauf der Entwicklung wurde diese Absicht wiederholt in Frage gestellt.[46]

---

41 Zum Sektenreferat in der Kirchenabteilung des SD-HA vgl. *Liese*, Verboten, 45–48.

42 Zu den Aktivitäten des SD-Ausland vgl. die kurzen Bemerkungen von *Wildt*, Einleitung, in: *Wildt* (Hg.),Nachrichtendienst, 7–37 (18 ff.).

43 SD-HA, I 11-VF-DKZ an die II 1134, III 1 und 3, 22.05.1939, BArch R 58/5945, Bl. 1171.

44 Vgl. *Christoph Schottes*, Die Friedensnobelpreiskampagne für Carl von Ossietzky in Schweden, Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg 1997, 102–115.

45 Bund der Baptistengemeinden an das RKM, 21.06.1938, BArch R 5101/23398, Bl. 231.

46 Vgl. dazu und zum Folgenden *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich", 2. verb. Aufl., Kassel/Wuppertal/Zürich 1995, 277 ff.

Die innen- und außenpolitischen Ereignisse in Deutschland hatten mehrmals zu kritischen Reaktionen bei englischen und nordamerikanischen Baptisten geführt, die wiederum scharfe Entgegnungen deutscher Baptisten hervorriefen. Auch befürchtete man auf deutscher Seite antideutsche Äußerungen auf der BWA-Tagung. Nach dem Einmarsch deutscher Truppen in die Tschechei beschloss die Bundesleitung der Baptisten daher auf eine Teilnahme in Atlanta zu verzichten. Dieser Entschluss wurde dann aber aufgrund von Bitten seitens der BWA wieder zurückgenommen.

Über die zuständige Dienststelle (RKM) richtete deshalb der Baptistenbund am 6. Juni 1939 einen Antrag bezüglich der Gewährung von Devisen für drei Personen an die DKZ.[47] Es wurden kurz Ziel und Zweck der Reise (Teilnahme am 6. Weltkongress der BWA in Atlanta) genannt. Nach einem kurzen Hinweis auf den vergangenen Weltkongress 1934 in Deutschland, der viele Ausländer nach Berlin gebracht habe, meinte man, dass auch der Besuch des Kongresses im deutschen Interesse läge.[48] Das RKM leitete am 17.06.1939 den Antrag der Baptisten befürwortend an die DKZ weiter.[49] Diese schickte schon am 18.06.1939 das gleiche standardisierte Schreiben, wie es auch Wiesemann erhalten hatte, an Schmidt. Er erhielt als Delegationsleiter ebenfalls die oben ausführlich dargestellten Richtlinien.[50]

Es zeigt sich nun, dass die baptistische Delegation sich ebenfalls genau an diese hielt. So entsprach die von Strübind erwähnte vorherige Einreichung des Redemanuskripts von Paul Schmidt den DKZ-Richtlinien: Bei Gebieten, die internationale Streitfragen berühren könnten, empfehle es sich, die „zuständige Dienststelle" von den Inhalten vorab zu unterrichten. Manchmal gebe es auch „wehrpolitische Gründe, die – dem einzelnen verborgen – eine derartige Durchsicht notwendig machten" (Richtlinien, 7). Auch die weiteren Einzelheiten des Verlaufs der Reise der deutschen Delegation entsprach diesen Richtlinien, wie dem Bericht Schmidts zu entnehmen ist.[51] So suchte auch die baptistische Delegation die deutsche Botschaft auf.[52]

Weiter hieß es in dem Bericht Schmidts, dass vor Beginn der Weltbund-Tagung die Gäste aus Deutschland unter der Leitung des Generalsekretärs der deutschen Baptisten in den USA in eigens dafür einberufenen Versammlungen vor deutschen Baptisten Vorträge gehalten hätten, in denen Schmidt und seine Begleiter über Deutschland und die dortige Lage des Christentums referiert hätten. Schmidt schrieb, man glaube, dass dadurch

---

47 Neben Schmidt gehörten der Delegation noch Friedrich Rockschies (1936–1945: Vorsitzender der Bundesleitung der Baptisten) und Hans Luckey an.

48 Bund der Baptistengemeinden über das RKM an die DKZ, 06.06.1939, BArch R 5101/23398, Bl. 206. Am 07.06.1939 schrieb Schmidt noch separat an das RKM mit der Bitte um Weiterleitung des Devisengesuchs (ebd., Bl. 205).

49 BArch R 5101/23398, Bl. 207.

50 Die DKZ an Schmidt, 18.06.1939, HIA, Germany, DKZ, Box-Nr. 33 (Baptisten 1939).

51 Bund der Baptistengemeinden an das RKM, 18.08.1939, BArch R 5101/23398, Bl. 237. Der Bericht Schmidts befindet sich in der Anlage zu diesem Schreiben.

52 Vgl. *Strübind*, Freikirche, 279 f.

„viele falsche Meinungen richtig gestellt" worden seien. Auch dieses Verhalten entsprach genau den DKZ-Richtlinien. So sollte der Delegationsleiter Kontakt mit führenden Persönlichkeiten der deutschen Kolonie aufnehmen; andererseits bestehe bei den Auslandsdeutschen ein Interesse „mit Volksgenossen aus der Heimat" in Kontakt zu kommen; ein Erlass des Stellvertreters des Führers fordere geradezu auf, unter bestimmten Umständen in der Kolonie Vorträge zu halten (Richtlinien, S. 15). Weiter hieß es in Schmidts Bericht: Man könne zufrieden feststellen, dass es zu keinen „politischen Entgleisungen" gekommen sei; man hielt das der Kongressleitung zugute.

Lediglich hinsichtlich des Referates des englischen Baptisten Aubrey habe es Probleme gegeben. Die deutschen Baptisten hätten sich das Redemanuskript ein Abend vorher zeigen lassen.[53] In dem Bericht von Schmidt hieß es dazu, die Unterredung, die man darauf mit der Kongressleitung gehabt hätte, habe das Resultat erbracht, „dass die Stellen, die Deutschland direkt meinten, gestrichen wurden".[54] Laut Strübind, die den Entwurf mit der später veröffentlichten Fassung verglichen hat, sei eine Passage, in der Hitler direkt erwähnt worden sei, entfernt worden.[55] Auch diese Intervention entsprach genau den Richtlinien, die die Delegationsleiter zu einem derartigen Verhalten aufforderten. So hieß es in ihnen, dass es in der Vergangenheit mehrfach zu „Angriffe[n] auf Deutschland" gekommen sei. Hier habe der Delegationsleiter einzugreifen. Es sei zuerst „zweckmäßig" die „beanstandete Äußerung" zu Protokoll nehmen zu lassen; vielfach käme es dann zu einer Rücknahme der zu beanstandenden Ausführung. Zum Schluss formulierten die Richtlinien eindeutig, dass „jedes Abgleiten" in eine Kritik an der deutschen Innenpolitik „scharf zurückzuweisen" sei.[56]

Schmidt wies in seinem Bericht ausdrücklich darauf hin, dass man der Meinung sei, die Kongressteilnahme sei „nicht nur baptistisch, sondern auch deutsch zu werten"; er verwies darauf, dass man in vielen Gesprächen den „deutschen Standpunkt wirkungsvoll vertreten" habe.[57] Auch dies entsprach – wie schon oben bemerkt – den Richtlinien der DKZ. Schmidt unterstrich in seinem Bericht damit ganz klar die politische Dimension der Teilnahme am Kongress der BWA. Zwar war der Bericht an das RKM adressiert, aber – wie angefordert – erhielt die DKZ auch eine Abschrift. Der Sachverhalt, dass Schmidt noch einen mündlichen Termin im RKM mit Haugg hatte, bei dem er auch über die stärker kirchlichen Aspekte berichten konnte, sowie die Diktion der Ausführungen Schmidts, zeigen deutlich, dass der Bericht primär nicht für das RKM sondern für die DKZ geschrieben worden war.

---

53 Ebd., 280.
54 Bericht v. Schmidt über die USA-Reise, HIA, Germany, DKZ, Box-Nr. 33.
55 *Strübind*, Freikirche, 281.
56 Richtlinien, S. 13, PAA, Bestand Budapest 173.
57 Bericht Schmidts, HIA, Germany, DKZ, Box-Nr. 33.

Auch bezüglich der Reise Melles zur Teilnahme an der Vereinigungskonferenz der Methodisten in Kansas City in den USA (26.4.–10.5.1939) kann hier noch auf einige interessante Beobachtungen hingewiesen werden.[58]

Melle hatte vor Abschluss seines Aufenthalts einen Bericht an die deutsche Botschaft in Washington geschickt, die ihn an das Auswärtige Amt in Berlin weiterleitete.[59] Dieses wiederum verschickte Abschriften sowohl an das RKM und als auch an das Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda (RMVP); von letzterem erhielt die DKZ dann eine Abschrift.[60] Letztere bedankte sich für den Eingang dieses Schriftstücks. Sie hatte aber weitere Fragen an Melle. So wollte sie „zur Vervollständigung" der Akten für das Archiv der DKZ u. a. wissen, wann genau die Methodisten-Tagung stattgefunden habe und „welche ausländischen Vertreter" an der Konferenz in Kansas City teilgenommen hätten.[61]

In seiner Antwort äußerte sich Melle zuerst zur Bedeutung der Konferenz, in der es um die Vereinigung von verschiedenen methodistischen Kirchen gegangen sei. Er hob noch einmal hervor, dass er in „Vorträgen und vielen Unterredungen [...] versucht [habe], Verständnis für Deutschland zu wecken", er glaube, sein „Dienst sei nicht umsonst gewesen"; u. a. habe er auch mit dem Exgouverneur Landon gesprochen. Bezüglich der ausländischen Teilnehmer nannte er lediglich seinen Begleiter, Heinrich Strehl aus Kassel.[62]

Die DKZ wiederum bedankte sich bei Melle für die weiteren Auskünfte. Nachdem schon das Auswärtige Amt eine eventuelle erneute USA-Reise Melles im Jahr 1940 befürwortet hatte,[63] unterstützte auch die DKZ, unter der Voraussetzung das RKM erteile eine Genehmigung dazu, derartige Pläne. Für den Fall einer Erlaubnis äußerte die DKZ die Bitte nach einer „persönliche[n] Besprechung" vor Reiseantritt, da diese ganze Thematik sehr interessant für ihre „Archivarbeiten" sei.[64] Auch hier zeigt sich, dass Melle sich im Sinne der DKZ-Richtlinien verhielt. Nicht zuletzt dadurch wird deutlich, welchen politischen Charakter die USA-Reise Melles besaß.

Resümierend kann damit gesagt werden: Reisen zu kirchlichen Tagungen während der Zeit des Nationalsozialismus stellten nicht nur eine innerkirchliche Angelegenheit dar, sondern waren darüber hinaus in einen all-

---

58 Vgl. zum ganzen Vorgang die ausführliche Darstellung bei *Herbert Strahm*, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 3), Stuttgart / Berlin/Köln 1989, 241 ff.

59 Vgl. ebd., 242.

60 Siehe dazu die einzelnen Schreiben in: HIA, Germany, DKZ, Box-Nr.: 212 (Methodisten, 1939). Zum Bericht Melles s. auch *Strahm*, Bischöfliche Methodistenkirche, 242.

61 Die DKZ, Abt. Ausland an Melle, 05.07.1939, HIA, Germany, DKZ, Box-Nr. 212.

62 Melle an die DKZ, 17.07.39, ebd.

63 Schreiben des Auswärtigen Amtes (AA) an das RKM (Abschrift), 15.06.1939, RKM 5101/23413, Bl. 372. Das AA bezog sich in seinem befürwortenden Votum auf eine „Anregung der Botschaft" in Washington.

64 Die DKZ an Melle, 19.07.1939, HIA, Germany, DKZ, Box-Nr. 212.

gemeinen politischen Auftrag eingebunden. Es muss aber auch gesagt werden, dass die Freikirchenvertreter von Anfang dazu bereit waren, sich einbinden zu lassen. Schon bei der Beantragung der Reisen verwies man auf seine Einschätzung, dass das geplante Unternehmen im Interesse Deutschlands sei. Spätestens nach Erhalt der Richtlinien der DKZ wusste man, wie weit die politischen Zielsetzungen gingen. Und man muss feststellen: Alle verhielten sich den Richtlinien der DKZ konform und akzeptierten bereitwilligst die politische Dimension. Man habe Deutschland propagandistisch im Ausland zu unterstützen – so die Auffassung, die in den verschiedenen Berichten deutlich wird. Daher setzten sich die Freikirchler für deutsche Interessen ein und gerade Schmidt und Wiesemann verteidigten die Freiheit der religiösen Betätigung, die ihrer Meinung nach in Deutschland existierte, um Besorgnisse des Auslandes, die v. a. aufgrund des Schicksals von Pastor Niemöller entstanden waren, zu entkräften. Außerdem war es allen Berichterstattern wichtig, das Eintreten für deutsche Interessen in ihren Berichten entsprechend hervorzuheben. Wiesemann ging aber noch einen Schritt weiter, indem er für die deutsche Außenpolitik warb und versuchte, die Schweden von der Richtigkeit der antisemitischen Politik Deutschlands zu überzeugen.

Zu den Reisen von Schmidt und Melle muss noch konstatiert werden, dass leider bis jetzt noch keine Akten gefunden werden konnten, die auf eine eventuelle Weiterverwendung ihrer Berichte durch den SD schließen lassen.

5. Historische Beurteilung

Zum Schluss sollen noch einige Gedanken hinsichtlich der Beurteilung des Verhaltens der behandelten Freikirchlicher erfolgen.

Zuerst ist darauf hinzuweisen, dass die Freikirchlicher der Auffassung waren, dass es sich, spätestens seit März 1933 bei der von Hitler geführten Regierung um eine Obrigkeit gemäß Röm. 13 handelte. Was sie anordnete, war zu befolgen. Wenn die Regierung die Erwartung aussprach, man habe zustimmende Äußerungen im Sinne des Regimes zu geben, tat man dies auch. Merkwürdig ist in diesem Zusammenhang die Einstellung Wiesemanns gegenüber dem Politischen, dass Wiesemann der Meinung war, dabei handelte es sich nicht um eine politische Angelegenheit. In dem schon erwähnten Interview mit Brenner führte Wiesemann aus: „Wie wir in das Dritte Reich ohne Politik hineingegangen sind und in ihm keine Politik getrieben haben –, so sind wir auch ohne Politik aus dem Dritten Reich wieder herausgekommen."[65] Die Empfehlung an Lagercrantz, ein Bündnis mit Deutschland zu schließen, die mehrmalige Bezeugung, das ganze deutsche Volk stehe hinter Hitler und die öffentliche Unterstützung der antisemitischen Politik – für Wiesemann stellte dies keine politische Tätigkeit dar.

---

[65] *Brenner*, Interview mit Wiesemann, 2.

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt stellt die Beobachtung dar, dass die Freikirchen den Eindruck gewannen, sie erlebten im Dritten Reich einen Bedeutungszuwachs. An einem Zitat von Melle kann dies verdeutlicht werden. In einem Brief an den Moderator des Reformierten Bundes Hans Albert Hesse hieß es 1937: „Behinderungen haben besonders wir Freikirchen in unserer hundertjährigen Geschichte immer gehabt." Er erwähnt dann Verbote, Gefängnisaufenthalte usw. Und dann erfolgte der entscheidenden Satz: „Wir haben sogar – und das ist das Merkwürdige – von diesen Behinderungen in früheren Jahren mehr gehabt als heute."[66] Melle meinte also, dass es im Gegensatz zur Zeit der Weimarer Republik den Freikirchen unter dem Nationalsozialismus besser ginge. Obwohl man besonders zu Beginn der Herrschaft des Nationalsozialismus zuerst große Befürchtungen hinsichtlich der Weiterexistenz der Freikirchen hatte, trat – so der Eindruck – eine entgegengesetzte Entwicklung ein.

So vermittelte bspw. der zuständige Referent Conrad im Reichsinnenministerium den Freikirchenvertretern im Oktober 1933, dass der Staat nicht an der Zerschlagung der Freikirchen interessiert sei.[67] Dieser Standpunkt wurde später des Öfteren wiederholt. Auch die Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) äußerte sich im Oktober 1933 dementsprechend.[68]

Nachdem die DEK im Sommer 1934 noch einmal versucht hatte, die Freikirchen an sich zu binden,[69] betonte der Reichsbischof Müller bei dem Empfang für eine Delegation der Baptist World Alliance anlässlich ihres Weltkongresses im August 1934, dass die Deutsche Evangelische Kirche keine Absicht hege, die Freikirchen einzugliedern.[70]

Dazu kam später, nach Errichtung des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten eine große Nähe der Freikirchen zum zuständigen Referenten Haugg. Noch in dem Gespräch aus dem Jahr 1973 erinnert sich Wiesemann an diesen Kontakt. Wiederholt habe er, wie auch andere Freikirchenvertreter, ohne größere bürokratische Hürden bei ihm vorgesprochen.[71] 1939 sprach er sogar davon, dass Haugg ihn und seine Begleitung empfangen habe, „als ob wir alte Freunde wären".[72] Offensichtlich gewannen führende Freikirchlicher den Eindruck, dass sie damit einen direkten

---

66 Bischof Melle an Herman Albert Hesse, 23.09.1937, Privatarchiv Kretzer.

67 Bericht über die Unterredung der VEF-Vertreter mit Dr. Conrad vom Reichsministerium des Innern am 05.10.1933, VEF-Akte I, OAE.

68 Unterredung mit dem Reichskirchenminister Bischof Dr. Schöffel, 26.10.1933, ebd.

69 Vgl. dazu die Darstellung bei *Zehrer*, Die evangelischen Freikirchen, 28 f.

70 Fünfter Baptisten-Weltkongress. Deutscher Bericht des in Berlin vom 4. bis 10. August 1934 gehaltenen Kongresses, hg. v. *Walter Harnisch* und *Paul Schmidt*, Kassel o.J., 301 ff. (Bericht über den Besuch bei Bischof Müller am 08.08.1934).

71 *Brenner*, Interview mit Wiesemann, 5.

72 Wiesemann an Lenhard, 20.01.1939, OAE, VEF-Akte I, 1. Auch gegenüber Brenner äußerte er sich dahingehend, dass er im RKM „fast wie ein Freund empfangen worden" sei (*Brenner*, Interview mit Wiesemann, 3).

Kontakt zu einem für sie wichtigen Vertreter der Regierung hätten.[73] Der Preis für diese Nähe stellte allerdings u. a. die Einbindung in die propagandistische Außendarstellung des nationalsozialistischen Deutschlands dar. Jedoch war dieses Verhalten mit dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche nicht mehr in Übereinstimmung zu bringen.

Wiesemann ließ sich in seinem Verhalten gegenüber dem NS-Regime auch durch den Wunsch nach Verbesserung der Rechtsstellung seiner Freikirche, des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden, leiten. Die FeGs hatten – mit Ausnahme von Thüringen – bis jetzt keine Körperschaftsrechte erhalten, obwohl anderen Freikirchen wie beispielsweise dem Bund der Baptistengemeinden diese schon 1930 gewährt wurden.[74] Auch im Verlauf der 1930er Jahre gelang es dem BFeG nicht, diesen Status zu erlangen. Nachdem der BFeG im Januar eine Verfassungsänderung beschlossen hatte, wurde noch einmal ein Antrag auf Gewährung der Körperschaftsrechte beim RKM eingereicht. Für den Fall, dass diesem Antrag nicht stattgegeben würde, hatte man einen weiteren Antrag eingereicht, der folgenden Inhalt hatte: Der BFeG „und seine einzelnen Gemeinden sind in steuerlicher und verwaltungsrechtlicher Hinsicht als Körperschaft des öffentlichen Rechts anzusehen".[75] Wiesemann suchte nun Haugg noch einmal persönlich auf, um mit ihm über diese Anträge zu sprechen. Letzterer äußerte sich gegenüber Wiesemann dahingehend, dass zwar eine Verleihung der Körperschaftsrechte nicht möglich sei, aber hinsichtlich des zweiten Antrages würde er Wiesemann seine Hilfe zugesagen.

In dem gleichen Gespräch hatte Wiesemann auch über die beabsichtigte Reise nach Schweden berichtet. Haugg habe auf dieses Ansinnen positiv reagiert und um einen Bericht gebeten. Wiesemann kommentierte dies in seinem Brief an Lenhard folgendermaßen: „Ich glaube sicher, dass dies günstig einwirken kann auf die zu erwartende Entscheidung, die wir erbeten haben. Jedenfalls standen wir unter dem Eindruck."[76]

Dieses Kalkül sollte aufgehen. So wandte sich Haugg befürwortend an das Reichsfinanzministerium (RMF).[77] Dieses lehnte diesen Antrag zuerst einmal ab.[78] Haugg intervenierte dann noch einmal beim RMF.[79] Wiese-

---

[73] Vgl. dazu auch die Ausführungen von *Strübind* zu den Kontakten von Paul Schmidt mit Haugg (Freikirche, 232 u. ö.).

[74] Darauf weist der Vorsitzende des Rechtsausschusses des BFeG, Johannes van den Kerkhoff, in einem Schreiben an den zuständigen preußischen Minister hin, in dem er zur Entscheidung des Ministers, dem BFeG die Körperschaftsrechte zu verweigern, Stellung nimmt (Der preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung an den BFeG, z. Hd. Hr. van den Kerkhoff, 04.03.1930; der Vorsitzende des Rechtsausschussen van den Kerkhoff an den Minister für Volksbildung, 31.10.1930, BArch R 5101/23131, Bl. 45.46).

[75] Wiesemann an Lenhard, 20.01.1939, OAE, VEF-Akte I, 1. Der gesamte von Wiesemann unterschriebene Antrag mit seiner ausführlichen Begründung findet sich auch im BArch (R 5101, 23131, Bl. 70 ff.)

[76] Wiesemann an Lenhard, 20.01.1939, OAE, VEF-Akte I, 2.

[77] RKM (Haugg) an das RMF, 22.02.1939, BArch, R 5101/23131, Bl. 68.

[78] RMF an das RKM, 13.09.1939, ebd., Bl. 80.

mann wandte sich ebenfalls noch einmal mit einer Eingabe an das RMF und schickte eine Abschrift an das RKM. Für den Fall einer Nachfrage seitens des RMF beim RKM bat er um eine positive Stellungnahme Hauggs. In der Eingabe hieß es, dass Wiesemann Vorsitzender der VEF sei; er belegte dies durch den Schriftwechsel mit der DKZ in der Schweden-Angelegenheit. Wiesemann benutzte dann, die des Öfteren verwandte Argumentationsfigur, nach der die drei anderen Mitglieder der VEF Körperschaftsrechte besäßen; es sei nur recht und billig die FeGs mit ihnen gleichzustellen.[80] Anfang Februar 1940 konnte dann das RKM Wiesemann mitteilen, dass der BFeG von der Grundsteuer für die gottesdienstlich genutzten Gebäude befreit werden würde.[81] Gegenüber Brenner führte Wiesemann 1973 diese Entscheidung allerdings auf die Teilnahme der Freikirchen an der Oxford-Konferenz 1937 zurück, die sich positiv für die FeGs ausgewirkt hätte.[82] Finanzielle Erleichterungen für die eigene Kirche zu erreichen – diese Intention spielte offensichtlich hinsichtlich der Anpassung an das Regime eine große Rolle.

Bleibt zum Schluss noch zu fragen, ob Wiesemann sich später bezüglich seiner Teilnahme an der Freikirchentagung in Schweden geäußert hat. Gegenüber Brenner erwähnte Wiesemann, dass er die deutsche Botschaft aufgesucht habe, um dort dementsprechend „angewiesen" zu werden; obwohl er von der „Presse nach der Lage gefragt" worden sei, habe er „in der Öffentlichkeit nichts gesagt".[83] Mehr erfolgte nicht. Auch Weyel weist darauf hin, dass Wiesemann geäußert habe, er sei sich keiner Schuld bewusst.[84]

So bleibt resümierend festzuhalten, dass besonders Wiesemann exemplarisch sowohl für die Einbindung der evangelischen Freikirchen in die verschiedenen Institutionen des NS-Regimes und ihrer Ziele als auch für die Unfähigkeit steht, den gemeindlichen Weg während der Zeit des Nationalsozialismus nach 1945 öffentlich kritisch zu reflektieren. Und es sei noch einmal betont: Wiesemann hat in Schweden in erster Linie als Repräsentant der evangelischen Freikirchen in Deutschland gehandelt.[85]

---

79 RKM (Haugg) an das RMF BArch, 06.10.1939, R 5101/23131, 91. In einem weiteren Schreiben (05.12.1939) an das RMF fragte Haugg, ob man nicht zumindest die Gebäude des BFeG von der Grundsteuer befreien könnte (ebd., Bl. 93).

80 BFeG (Wiesemann) an RKM, 18.12.1939, ebd., Bl. 95 f.

81 RKM (Haugg) an den BFeG, 1.2.1940, ebd. Bl. 98.

82 *Brenner*, Interview mit Wiesemann, 3.

83 Ebd., 6 f.

84 *Weyel*, Porträt Wiesemanns, 471.

85 So handelte es sich bei den Schreiben Wiesemanns an die DKZ immer um offizielle Schriftstücke der VEF, auf denen alle Vorstandsmitglieder namentlich genannt wurden (Wiesemann, Melle, Schmidt, Pieper, Becker).

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Ungedruckte Quellen

Bundesarchiv Berlin (BArch)
- R 55/400
- R 58/966, 5871, 5945
- R 5101/23131, 23134, 23413, 23398

Hoover Institution Archives (HIA)
Germany. Deutsche Kongresszentrale Records 1870–1943, Box Nr. 33 (Baptisten), 108 (Freikirchen), 212 (Methodisten)

Oncken-Archiv Elstal/Wustermark (OAE)
Akte I, Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PAA)
Bestand Budapest 178: Richtlinien

Privatarchiv Hartmut Kretzer
Briefwechsel Pfr. Hesse – Bischof Melle

Privatbesitz
Interview von Waldemar Brenner mit Heinrich Wiesemann (1977)

2. Unveröffentlichte Manuskripte

Zehrer, Karl, Die evangelischen Freikirchen und das „Dritte Reich", Promotion B, Universität Leipzig 1978 (Kopie im Oncken-Archiv Elstal)

3. Gedruckte Quellen und Literatur

Herren, Madeleine / Zala, Sacha, Netzwerk Außenpolitik. Internationale Kongresse und Organisationen als Instrumente der schweizerischen Aussenpolitik 1914–1950 (Schweizer Beiträge zur internationalen Geschichte, Bd. 5), Zürich 2002

Plöger, Michael Frederick, Soziologie in totalitären Zeiten: zu Leben und Werk von Ernst Wilhelm Eschmann, Berlin/Münster 2007

Schottes, Christoph, Die Friedensnobelpreiskampagne für Carl von Ossietzky in Schweden, Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg 1997

Strahm, Herbert, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Münchener Kirchenhistorische Studien; Bd. 3), Stuttgart/Berlin/Köln 1989

Strübind, Andrea, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich", 2. Aufl., Wuppertal/Zürich, 1995

Voigt, Karl Heinz, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927), in: Freikirchenforschung 9 (1999), 188–205

Ders., Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, III/6, Leipzig 2004

Weyel, Hartmut, Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. III (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.5/3), Witten 2011

Wiesemann, Heinrich, Freikirchentagung in Stockholm, in: Der Gärtner 23 (1939), 408 f.

Wildt, Michael, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), Nachrichtendienst, politische Elite, Mordeinheit. Der Sicherheitsdienst des Reichsführers SS, Hamburg 2003, 7–37

Zehrer, Karl, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich" (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe, Bd. 13), Göttingen 1986

Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus

Ein Forschungsbericht[1]

Elmar Spohn

1. Einleitung

Zunehmend rücken die evangelikalen Missionen ins Blickfeld der breiten Öffentlichkeit und das besonders wegen ihrer umstrittenen Missionsarbeit in Ländern, deren Grenzen für die christliche Missionstätigkeit eigentlich verschlossen sind.[2] Demgegenüber tritt meist in den Hintergrund, dass diese Missionsgesellschaften ein enormes Wachstum erleben. So verzeichnete die Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) in den letzten Jahrzehnten nicht nur einen beachtlichen Zuwachs an neuen Missionsgesellschaften, auch die Gesamtzahl des entsendeten Missionspersonals stieg kontinuierlich an. Ebenso ist der weltweite Einfluss dieser evangelikalen Missionen durch die Gründung evangelikaler Kirchen in den Missionsgebieten beachtlich. Die Breitenwirkung, die von diesen evangelikalen Kirchen beispielsweise in Kenia oder Korea ausging und immer noch ausgeht sowie deren gesellschaftliche und politische Interaktionen sind zunehmend Gegenstand der Forschung.[3] Die deutsche Situation und da besonders die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft ist jedoch weitgehend unerforscht.

Die evangelikalen Missionsgesellschaften, die zur Zeit des Nationalsozialismus schon existierten, wurden damals freilich nicht als evangelikale Missionen bezeichnet, sondern es waren Begriffe wie „Glaubensmissionen" bzw. „Gemeinschaftsmissionen" für sie gebräuchlich. Jedoch stehen die heutigen evangelikalen Missionen in direkter Kontinuität zu den damaligen Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen. Trotzdem wird in dieser Dissertation, der Begriff „Evangelikale Mission" vermieden. Stattdessen soll die Wortkombination Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen verwendet werden. Dies zum einen weil das Wort „evangelikal" anachronistisch und somit his-

---

1 Dieser Bericht basiert auf den bisherigen Forschungen zum Dissertationsprojekt „Die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Nationalsozialismus". Dieses wird im Rahmen des Department of Christian Spirituality, Church History and Missiology der University of South Africa (UNISA) geschrieben und von Prof. Dr. Christof Sauer (Kapstadt) und Prof. Dr. Dr. Gerhard Besier (Dresden) betreut.

2 „Der Spiegel", Für Gott in alle Welt, 20. Dez. 2003, 44–48; „Time Magazine", Missionarries Under Cover, 30. Jun. 2003, 1–11; ZDF, Frontal 21, die Reportage „Sterben für Jesus", 4. Aug. 2009.

3 Z. B. *David P. Sandgren*, Christianity and the Kikuyu: Religious Divisions and Social Conflict, New York u .a. 2000 und *Beom-Seong Lee*, Die politische Leistung der „evangelikalen" Kirchenführer in Korea. Der Beitrag der koreanischen Kirche zum nationalen Wiedervereinigungsgedanken vor dem Hintergrund der Erfahrung aus der japanischen Besatzungszeit von 1910 bis 1945, Nürnberg 2003.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

torisch inadäquat, zum anderen weil es vieldeutig und in der medialen Öffentlichkeit negativ konnotiert ist.

2. Stand der Forschung

Aufgrund dieses zunehmenden Interesses an den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen ist es nahe liegend, ihre Geschichte wissenschaftlich aufzuarbeiten. Zwar haben sich einige Forscher dieser Aufgabe gestellt,[4] die Zeit des Nationalsozialismus wurde dabei jedoch kaum berücksichtigt. Die bisherige Forschung beschränkte sich auf kurze und überblickartige Kapitel in Gesamtdarstellungen einzelner Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen.[5] Vor allem Partikularstudien, die das Verhalten einzelner Missionen oder deren Leiter im Umfeld des „Dritten Reiches" darstellen würden, fehlen völlig.[6] Ebenso fehlt eine monographische Studie, die einen Überblick zu Haltungen, Stellungnahmen und Interaktionen sowie möglichen Verwick-

---

[4] Zur grundlegenden Gesamtforschung siehe *Klaus Fiedler*, 125 Jahre Glaubensmissionen. Die Anfänge, in: em 2 (1989), 19–25; *ders.*, Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen, Gießen 1992; *ders.*, Mission in der evangelikalen Bewegung, in: [4]RGG, Bd. 2, 1999, 1698; *ders.*, Es ist die Zeit, die Geschichte der deutschsprachigen evangelikalen Missionen zu schreiben, in: em 18 (2002), 23–34; zu den Orientmissionen siehe *Christof Sauer*, Erforschenswert und kaum bekannt, in: K. W. Müller (Hg.), Mission in fremden Kulturen. Beiträge zur Missionsethnologie. Festschrift für Lothar Käser zu seinem 65. Geburtstag, Nürnberg 2003, 377–394; zu den damals mit der China Inland Mission verbundenen Missionen siehe *Andreas Franz*, Mission ohne Grenzen. Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen. Gießen/Basel 1993; zur „Allianz-China-Mission" siehe *Volker Dickel*, Die Geschichte der Allianz-Mission 1890–1990, unveröffentlichte MA-Thesis, Trinity Evangelical Divinity School, und *Elmar Spohn*, Die Allianz-Mission und der Bund Freier evangelischer Gemeinden. Die Geschichte ihrer Beziehung und deren theologische Begründung, Witten 2011; zur „Christoffel Blindenmission" siehe *Sabine Thüne*, Ernst Jakob Christoffel. Ein Leben im Dienst Jesu. Evangelium und Islam, Bd. 3, Nürnberg 2007; zur „Evangelische Karmelmission" siehe *Samir Boulos*, Wahrnehmung von Juden und Arabern durch die Karmelmission in Palästina 1908–1939, unveröffentlichte Lizentiatsarbeit der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich 2006 und *Roland Löffler*, Ein Kind der Gemeinschaftsbewegung in Palästina. Zur Arbeit der Evangelischen Karmelmission in Palästina 1904–1948, in: J. Eisler, (Hg.), Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes, Wiesbaden 2007, 71–87; zur „Evangelischen Mohammedaner Mission" siehe *Peter Moor*, Die Entwicklung zur Arbeitsgemeinschaft der Schweizerischen Evangelischen Mohammedaner Mission mit der Basler Mission von 1937 bis 1939. Akzessarbeit im Fach Kirchengeschichte, Gwatt 1993; zur „Marburger Brasilienmission" siehe *Norbert Schmidt*, Von der Evangelisation zur Kirchengründung. Die Geschichte der Marburger Brasilienmission, Marburg 1991; zur „Neukirchener Mission" siehe *Bernd Brandl*, Die Neukirchener Mission. Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission, Köln 1998 und zur „Yünnan-Mission" siehe *Immanuel Scharrer*, Die Yünnan-Mission in China. Die Arbeit des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbands in Asien bis 1953, Marburg 2007.

[5] *Dickel*, 113–128; *Brandl*, 329–338; *Frank Lüdke*, Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes 1899–1933, Stuttgart 2003, 202–207; *Thüne*, 253–297; *Scharrer*, 120-124; *Löffler*, 71–87 und *Spohn*, 46–49, 81–83.

[6] Der Aufsatz des Verfassers über die Allianz-China-Mission in der NS-Zeit ist bislang der erste Versuch: *Elmar Spohn*, „Wir haben mehr oder weniger geschwiegen dazu." Verwicklungen – Ambivalenzen – Opportunismus: Die Allianz-China-Mission in der NS-Zeit, in: MEKGR 58 (2009), 205–217.

lungen oder Widerstand dem NS-Regime gegenüber geben könnte. In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass sich einige Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen missionarisch um Juden und Sinti und Roma mühten. Wie man sich allerdings während der NS-Zeit zu Juden[7] und „Zigeunern" sowie zum Holocaust verhielt, ist eine wissenschaftliche *terra incognita*.

Die allgemeine missionsgeschichtliche Literatur zu dem Themenkomplex „Mission und Nationalsozialismus" ist bis heute überschaubar geblieben. Thomas Weiß stellt in seiner Bestandsaufnahme „Die deutschen evangelischen Missionen in der Zeit des Nationalsozialismus" den Forschungsstand bis 1998 dar.[8] Für den Zeitraum danach sind vor allem die Beiträge von Werner Ustorf,[9] Gunther Schendel[10] und Tobias Eiselen[11] zu nennen. Ein umfangreicher monographischer Gesamtüberblick steht bisher abgesehen von den ergänzungsbedürftigen Überblickstudien von Arno Lehmann[12] und Jürgen Wesenick[13] noch aus.

3. Eingrenzung des Forschungsgebiets: Welche Missionen können als Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen bezeichnet werden?

Im Forschungszeitraum existierten im deutschsprachigen Raum ca. 43 protestantische Missionsgesellschaften.[14] Nun stellt sich die Frage welche die-

---

7 Die „Wahrnehmung der Juden" durch die Evangelische Karmelmission erforschte Samir Boulos. Darin sind auch Hinweise zur Missionstätigkeit der Karmelmission unter Juden in Palästina enthalten. Siehe *Boulos*, 34–50.

8 *Thomas Weiß*, Die deutschen evangelischen Missionen in der Zeit des Nationalsozialismus. Eine Bestandsaufnahme, in: VF 42 (1997), 1–18.

9 *Werner Ustorf*, The Documents that Reappeared: The Minute-Books of Council and Federation of German Protestant Missions 1924–1949, in: L. Price, / J. Sepulveda, / G. Smith (Hg.), Missions Matter. Frankfurt/M., 63–82; *ders.*, „Survival of the Fittest": German Protestant Missions, Nazism and Neocolonialism, in: JRA XXVIII (1998), 93–114; *ders.*, Sailing on the Next Tide: Missions, Missiology and the Third Reich, Frankfurt/M. 2000; *ders.*, Mission im Nationalsozialismus, in: Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte 3 (2000); *ders.*, Der Missionsrat in der Zeit des „Dritten Reiches", in: G. Gremels (Hg.), Die Hermannsburger Mission und das „Dritte Reich". Zwischen faschistischer Verführung und lutherischer Beharrlichkeit, Münster 2005, 21–35.

10 *Gunther Schendel*, Die Missionsanstalt Hermannsburg und der Nationalsozialismus. Der Weg einer lutherischen Milieuinstitution zwischen Weimarer Republik und Nachkriegszeit, Münster 2008.

11 *Tobias Eiselen*, mission macht politik. Der Missionswissenschaftler Walter Freytag im Zentrum deutschen protestantischen Missionsmanagements zur Zeit des Nationalsozialismus, in: U. von Heyden / H. Stoecker (Hg.), Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945, Stuttgart 2005, 663–674.

12 *Arno Lehmann*, Die deutsche evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes, in: EMZ 1974/31, 53–79, 105–128.

13 *Jürgen Wesenick*, Die Entstehung des Deutschen Evangelischen Missions-Tages, in: K.-D. Schmidt (Hg.), Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1965, 258–324.

14 Die folgende Auflistung orientiert sich an Gerhard Brenneckes Überblick von 1939: Mission der Herrnhuter Brüdergemeine, Evangelische Missionsgesellschaft in Basel,

ser 43 Missionsgesellschaften als Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen bezeichnet werden können. Damit einher geht die Frage nach dem methodischen Vorgehen. Welche wissenschaftlichen Kriterien können genannt werden, um eine Missionsgesellschaft als Glaubens- und Gemeinschaftsmission kategorisieren zu können?

Es ist interessant, dass es bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen sowohl im theologischen Bereich als auch im Bereich der Frömmigkeit deutliche Unterschiede zum Mainstream-Protestantismus gab. Diese frömmigkeitstheologischen[15] Unterschiede waren den damaligen Vertretern der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen bewusst und wurden auch von Vertretern anderer Missionen und Organisationen benannt. So bezeichnete beispielsweise der damals bekannte Missionstheologe Julius Richter die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen als „neue Missionsunternehmungen", als „Sondermissionen", die auf dem „Freiwilligkeitsprinzip" beruhen, und verortet sie im Gegenüber zu den klassischen Missionswerken in einem frömmigkeitsgeschichtlich anderem Umfeld.[16] Von anderen Missionsvertretern wurden die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen als „Missions-

---

Berliner Missionsgesellschaft, Rheinische Missionsgesellschaft in Wuppertal-Barmen, Norddeutsche Missionsgesellschaft in Bremen, Goßnersche Missionsgesellschaft, Evang.-Lutherische Mission Leipzig, Evang.-Lutherische Missionsanstalt Hermannsburg, Schleswig-Holsteinische Evang.-Luth. Mission zu Breklum, Neuendettelsauer Missionsgesellschaft, Mission der Hannoverschen Evang.-Luth. Freikirche, Bethel-Mission, Ostasien-Mission, Jerusalemverein zu Berlin, Evangelischer Verein für das Syrische Waisenhaus in Jerusalem, Deutscher Hülfsbund für Christliches Liebeswerk im Orient, Evangelische Mohammedaner-Mission, Evangelische Karmelmission, Christliche Blindenmission im Orient (in diesem Forschungsbericht Christoffel Blindenmission genannt), Dr. Lepsius' Deutsche Orientmission, Neukirchener Mission, Liebenzeller Mission, Allianz-China-Mission, Pilgermission St. Chrischona, Missionshilfe Velbert, Vereinigte Missionsfreunde Velbert, Vandsburger Mission (in diesem Forschungsbericht Yünnan-Mission genannt), Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten, Missionsgesellschaft der deutschen Methodisten, Morgenländischer Frauenverein, Auslandsarbeit von Kaiserswerth, Hildesheimer China-Blinden-Mission, Shekki-Blinden-Mission, Hotschuan-Mission (in diesem Forschungsbericht Mädchen-Bibelkreise-Mission genannt), Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund, Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche, Missions für Süd-Ost-Europa und Licht im Osten. Dazu siehe *Gerhard Brennecke*, Die Träger der deutschen Weltmission. Eine kurze Kennzeichnung der deutschen Missionsorganisationen und ihre Arbeit, Stuttgart/Basel 1939, 3–4. Von Brennecke nicht aufgeführt sind: Adventmissionsgesellschaft, Marburger Brasilienmission, Gnadauer Brasilien-Mission, Mission des Diakonissenhauses Friedenshort und das Missionshaus Bibelschule Wiedenest.

15 Von Berndt Hamm wurde 1977 der Begriff „Frömmigkeitstheologie" eingeführt. Allgemein – so Hamm – unterscheide man kategorial zwischen der Reflexionsgestalt des Glaubens (Theologie) und Lebenspraxis des Glaubens (Frömmigkeit). Um diesen speziellen Aspekt zu betonen, wird Theologie und Frömmigkeit von Hamm terminologisch verbunden. Dazu siehe *Berndt Hamm*, Frömmigkeit als Gegenstand theologischer Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: ZThK 74 (1977), 467–497 und *ders.*, Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhunderts, in: H.-J. Nieden / M. Nieden (Hg.), Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Wolfgang Sommer, Stuttgart 1999, 9–45.

16 Gutachten von J. Richter („in eigener Verantwortung") im Auftrage des DEMA erstattet [1933], abgedruckt in *Wesenick*, 312–313.

gesellschaften von besonderem Charakter" oder als „neupietistische Missionen" bezeichnet.[17] Dies bedeutet, dass sich in den historischen Dokumenten, eine – wenn auch nicht einheitliche – Kategorisierung zeigt, der man grundsätzlich folgen kann.[18]

Neben diesem Rückgriff auf die zeitgeschichtlichen Begrifflichkeiten als Kategorisierungsmerkmale soll nun im Folgenden auf das historische Umfeld ihrer Entstehung eingegangen werden. Nach Hermann Wellenreuther wurde der deutsche pietistisch-erweckliche Protestantismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch angloamerikanische Einflüsse revitalisiert.[19] Diese Revitalisierung führte zur Entstehung neuer Bewegungen. Kennzeichnend für diese war eine eigene Betonung in Theologie und Frömmigkeit. Um nun eine Missionsgesellschaft annäherungsweise zweifelsfrei diesem frömmigkeitstheologischen Typus zuordnen zu können, muss sie ihre Entstehung im Spektrum dieser neuen protestantischen Gruppen und Bewegungen haben.[20] Diese sind vor allem die Gemeinschaftsbewegung, die Evangelisations- und Heiligungsbewegung und die Evangelische Allianz. Ein weiteres Kennzeichen, ob es sich um eine Glaubens- und Gemeinschaftsmission handelt, ist ihre Entstehung unter der Einflusssphäre von Hudson Taylor[21] und den aus England (von ihm und anderen) importierten „Glaubensprinzipien",[22] die in diesen Kreisen bereitwillige Aufnahme erfuhren. In der folgenden Darstellung werden nun alle Glaubens- und

---

17 Vgl. *Brandl*, 334; siehe dazu auch *Christian Goßweiler*, Unterwegs zur Integration von Mission und Kirche untersucht am Beispiel der Rheinischen Missionsgesellschaft, Erlangen 1994, 85–86.

18 Es soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, als hätten sich die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen organisatorisch zusammengeschlossen. Das war nicht der Fall. Ich danke Niels-Peter Moritzen für diesen kritischen Einwand. Zwar ernannte der Deutsche Evangelische Missions-Rat Kurt Zimmermann von der Allianz-China-Mission zum Vertreter der sog. Gemeinschaftsmissionen bzw. neupietistischen Missionen, es blieb jedoch unklar, wer nun definitiv dazugehörte. Es gilt dabei auch zu bedenken, dass es Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gab, die nicht von Deutschen Evangelischen Missions-Rat vertreten wurden.

19 *Hermann Wellenreuther*, Pietismus und Mission. Vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: *U. Gäbler*, (Hg.), Geschichte des Pietismus. Glaubenswelt und Lebenswelten, Bd. 4., Göttingen 2003, 167–193.

20 Diesem Ansatz folgte der Verfasser schon in seinem Aufsatz über die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Ersten Weltkriegs. Siehe *Elmar Spohn* und *Christof Sauer*, War zeal, nationalism and unity in Christ: evangelical missions in Germany during World War I, in: SHE 35 (2009), 325 ff.

21 Zu Taylors Einfluss auf Missionen, die man heute evangelikale Missionen nennt, siehe *Bernd Brandl*, Mission in evangelikaler Perspektive, in: *C. Dahling-Sander / A. Schultze / D. Werner / H. Wrogemann* (Hg.), Leitfaden Ökumenischer Missionstheologie. Gütersloh 2003, 181–182.

22 Das sind Folgende: „a. Der Verzicht auf Spendenwerbung. b. Die Ablehnung der Durchführung von Kollekten. c. Keine Zusage von festen Gehältern an die Missionare. d. Die Nichtaufnahme von Krediten. e. Die Beschränkung der Finanzierung auf den kirchlichen Raum." Siehe *Arndt Schnepper,* Mission und Geld. Glaubensprinzip und Spendengewinnung der deutschen Glaubensmissionen, Wuppertal 2007, 37. Diese Ideale scheiterten jedoch an der sozial-ökonomischen Realität. Siehe *Schnepper*, 248–249.

Gemeinschaftsmissionen aufgeführt, deren Gründerpersonen dem Umfeld der eben aufgezählten Bewegungen entstammen.

Missionen	Gemeinschaftbewegung (Gnadau)	Evangelisations- und Heiligungsbewegung	Einfluss Hudson Taylors oder Übernahme der „Glaubensrinzipien“	Allianzgesinnung bzw. interdenominationelle Ausrichtung
Neukirchener Mission (1882)[23]		Ludwig Doll	Ludwig Doll	Ludwig Doll
Allianz-China-Mission (1889)		Carl Polnick, Fredrik Franson	Carl Polnick, Fredrik Franson	Carl Polnick, Fredrik Franson
Friedenshort-Mission (1890)	Eva von Tiele-Winckler	Eva von Tiele-Winckler	Eva von Tiele-Winckler	Eva von Tiele-Winckler
Hülfsbund für christliches Liebeswerk im Orient (1896)	Ernst Lohmann	Ernst Lohmann		Ernst Lohmann
Frauenmissions-schule Bibelhaus Malche (1898)	Ernst Lohmann	Ernst Lohmann		Ernst Lohmann
Deutscher Frauen-Missions-Gebetsbund (1899)	Ernst Lohmann	Ernst Lohmann		Ernst Lohmann
Evangelische Mohammedaner-Mission (1900)	Karl Kumm, Theodor Ziemendorff	Karl Kumm, Theodor Ziemendorff	Kumm via Guinness, Henry Grattan	Theodor Ziemendorff
Liebenzeller Mission (1902)	Heinrich Coerper	Heinrich Coerper	Heinrich Coerper	Heinrich Coerper
Mission für Süd-Ost-Europa (1903)	Martin Urban	Martin Urban		
Evangelische Karmelmission (1904)	Johannes Seitz, Martin Blaich	Johannes Seitz, Martin Blaich		
Christoffel Blindenmission (1908)	Ernst Christoffel			
Missionshilfe Velbert (1911)			Ernst Kuhlmann	
Missionsbund Licht im Osten (1920)				Jakob Kroeker
Gnadauer Brasilien-Mission (1927)	Walther Michaelis, Ernst Modersohn, Paul Burkhardt			Paul Burkhardt
Vandsburger Mission (1929)	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki
Marburger Brasilienmission (1932)	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki	Theophil Krawielitzki

Natürlich sind die Grenzen in einigen Fällen fließend und es gibt einzelne Ausnahmen. So hatte die Mädchen-Bibel-Kreis-Mission[24] Hudson Taylors „Glaubensprinzipien“ aufgenommen und war sogar mit der China Inland Mission (CIM) assoziiert; sie stand jedoch von ihrer Anfangszeit an stark

[23] Entstehungsjahr.
[24] Zeitweise wurde sie auch Hotschuan-Mission genannt.

unter dem Einfluss von Repräsentanten der klassischen Missionen.[25] Ähnliches gilt für die „Dr. Lepsius' Deutsche Orientmission". Obwohl Johannes Lepsius, Gründer und Leiter dieser Mission, eine enge Verbindung zur Gemeinschaftsbewegung hatte und seine Deutsche Orientmission in Gemeinschaftskreisen wurzelte, überwarf sich Lepsius später mit diesen und steuerte seine Mission in eine andere Richtung. Im Forschungszeitraum jedenfalls hatte sie eine andere Profilierung und wird deswegen nicht in diese Dissertation aufgenommen.[26] Ebenso soll die Pilgermission St. Chrischona unberücksichtigt bleiben, da sie sich auf schweizerischem Boden befindet und deswegen nicht aufgenommen werden kann.[27] Schließlich sei noch die Mission Vereinigte Missionsfreunde (Velbert) genannt, die zwar von Taylors Glaubensprinzipien beeinflusst war, jedoch ihren Ursprung in einem pentekostalen Umfeld hatte und sich heute als Pfingstmission versteht.[28]

Ebenso haben auch freikirchliche Missionsgesellschaften wie die Adventmissionsgesellschaft, die Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten, die Mission der Hannoverschen Ev.-Luth. Freikirche, die Missionsgesellschaft der deutschen Methodisten und das Missionshaus Wiedenest (Offene Brüder) affine theologische Überzeugungen und Frömmigkeitsstile, wie sie bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen üblich waren, an den Tag gelegt. Diese Missionsgesellschaften können jedoch nicht in diese Dissertation aufgenommen werden, da sie zum einen nicht interdenominationell ausgerichtet waren und zum anderen den Rahmen dieser Dissertation bei weitem sprengen würden.[29]

---

25 *Franz*, 253.

26 Auch die Shekki-Blinden-Mission, die 1920 von Agathe von Seelhorst ins Leben gerufen wurde, kann nicht aufgenommen werden, da nur Weniges über ihre Entstehung und ihren Werdegang bekannt ist.

27 Viele Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen hatten Arbeitszweige in der Schweiz. Die Pilgermission St. Chrischona war jedoch kein deutscher Zweig, sondern eine genuin schweizerische Mission. Trotz ihrer intensiven Beziehungen zu Deutschland wird man sie als schweizerische Missionsgesellschaft bezeichnen müssen. Wie man in politisch spannungsgeladenen Zeiten zwischen Deutschland und der Schweiz interagierte, ist weitgehend unerforscht.

28 *Joost Reinke*, Deutsche Pfingstmissionen. Geschichte – Theologie – Praxis, Bonn 1997, 35–48.

29 In den einschlägigen Werken zur Freikirchengeschichte in der NS-Zeit spielen diese Missionsgesellschaften keine Rolle. Dazu siehe beispielsweise *Johannes Hartlapp*, Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung in Deutschland von 1875 bis 1950, Göttingen 2008; *Andrea Strübind*, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich", Wuppertal 1995; *Herbert Strahm*, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart 1989; *Andreas Liese*, verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Wiedenest 2002; *Friedhelm Menk*, Die Brüderbewegung im Dritten Reich. Das Verbot der „Christlichen Versammlung" 1937, Bielefeld 1986. Ausnahmen sind die Arbeiten von Volker Stolle über die Mission der Hannoverschen Ev.-Luth. Freikirche und Horst Afflerbachs Buch über den Missionsleiter des Missionshauses Wiedenest Erich Sauer. Dazu siehe *Volker Stolle*, Im tiefen Tal. Die Bleckmarer Mission während des Dritten Reiches, Groß-Oesingen 1986; *ders.*, Kirchenmission im

4. Quellenlage und Konzeption

Eine eigentlich wünschenswerte institutionsgeschichtliche Übersichtsstudie über die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der NS-Zeit ist nicht möglich. Zum einen ist die Quellenlage schwierig, da die Archive einiger Missionsgesellschaften verloren gingen oder nicht einsehbar sind.[30] Zwar wurde der Versuch unternommen in öffentlichen Archiven relevante Quellen zu finden, der Ertrag war jedoch bescheiden. Zum anderen tat sich eine interessante Bandbreite auf, wie man in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen dem Nationalsozialismus gegenüberstand. So begrüßten einige Vertreter den Nationalsozialismus euphorisch, während andere ihm skeptisch oder gar ablehnend gegenüberstanden. Dieser Sachverhalt führte zu der Erkenntnis, dass die Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in ihrer politischen Haltung keine homogene Gruppe darstellten und dass selbst innerhalb einer Missionsgesellschaft verschiedene Positionen vertreten werden konnten. Neben der Position der Befürworter gab es die Positionen der Mitläufer, Neutralen und Resistenten. Weit weniger konnte eine nonkonforme Position oder gar die Position des politischen bzw. des kirchenpolitischen Widerstands recherchiert werden. Ferner gab es auch Personen – wenn auch nur wenige – die zu den Verfolgten der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gehörten. Um dieser Variationsbreite der verschiedenen Positionen in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen gerecht zu werden, erscheint es meines Erachtens folgerichtig, diese Positionen in biographischen Studien nachzuzeichnen. Bei der Sichtung der Literatur und der historischen Quellen tauchten Personen mit unverkennbarem Profil im Spektrum der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen auf, deren historische Darstellung auch von der Quellenlage her möglich erschien. Zwar gab es nach erster Sichtung einige weitere Protagonisten, deren historische Beschreibung ebenfalls zur Durchdrin-

Schatten nationalsozialistischen Macht, in: JGNKG 84 (1986), 183–208, und *Horst Afflerbach*, Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers, Wuppertal 2006.

30 Einige Missionsgesellschaften wie z. B. die Liebenzeller Mission, die Evangelische Karmelmission, die Gnadauer Brasilienmission, die Marburger Mission als geschichtliche Erbin der beiden Missionen Yünnan-Mission und Marburger Brasilienmission zeigen an der Erforschung ihrer Geschichte in der NS-Zeit kein Interesse. Gabriel Stängle spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Mark Noll vom „Skandal des evangelikalen Gedächtnisses". Siehe *Gabriel Stängle*, „Don't know much about history". Annäherungen an persönliche und kollektive Erinnerung durch Oral History, in: T. Faix / H.-G. Wünch / E. Meier (Hg.), GBFE-Jahrbuch 2011/2012 – Theologie in Kontext von Biographie und Weltbild, Marburg 2011, 294. Eine Archiveinsicht bei diesen eben genannten Missionsgesellschaften ist aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Bedenklich ist dies bei jenen Missionsgesellschaften, deren theologische Ausbildungsstätten damals eng mit der Missionsgesellschaft verknüpft waren und aus denen sich heute staatlich anerkannte Hochschulen etablierten. Von diesen sollte man annehmen, dass sie aus wissenschaftlicher Transparenz und Fairness allen Forschern die gleichen Einsichtsmöglichkeiten in ihre Archive gewähren. Dies ist jedoch nicht der Fall. Forschern, die diesen Organisationen nahestehen, wird die Einsicht ermöglich, während anderen dies verwehrt wird.

gung des Themas beigetragen hätte. Allerdings konnten zu diesen nicht genügend historisches Quellenmaterial gefunden bzw. eingesehen werden.

5. Aufbau der Dissertation

Zuerst wird es wichtig sein, die Mentalitäten und Positionen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen in der Zeit des Systemwechsels kurz erörternd zusammenzufassen. Die meisten Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen waren zwar bei der Machtergreifung Hitlers junge Erscheinungen, jedoch konnten einige auf eine 30- bis 40jährige Geschichte zurückblicken. Deshalb besteht die Notwendigkeit, die direkten Zusammenhänge und Verknüpfungen zwischen den Ereignissen und Entscheidungen der NS-Zeit und den Jahren des Systemwechsels in den Blick zu nehmen. Der frömmigkeitsgeschichtliche Hintergrund und die theologischen Traditionen, die zu dem für sie typischem gesellschaftlichen und politischen Denken und Handeln führten, müssen dabei angerissen werden. Dasselbe gilt auch für die Nachkriegszeit, nur unter anderem Vorzeichen. Da einige dieser Missionen in internationalen Zusammenschlüssen arbeiteten, sind die Beziehungen zu diesen internationalen Partnern über die NS-Zeit hinaus von Interesse. Dabei stellt sich vor allem die Frage, wie man die Zusammenarbeit nach den Geschehnissen des „Dritten Reiches" neu gestalten konnte. Diese Frage wird besonders dort relevant, wo die Partner zu den kriegsgegnerischen Nationen gehörten. Die Nachkriegszeit ist aber nur insofern von Interesse, wie sie sich auf die konkrete Auseinandersetzung der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen mit der NS-Vergangenheit beschränkt. Allerdings gehört die Rezeption der NS-Vergangenheit sowie die Stellungnahmen, Schulderklärungen und Bußdokumente nach Kriegsende, als auch die der 1970er, 1980er und 1990er Jahre unmittelbar zum Thema und müssen aufgenommen werden.

Im Hauptteil dieser Dissertation steht das Verhalten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zum Nationalsozialismus. Zunächst soll untersucht werden, welche Stellung man in den Publikationen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu folgenden Themenbereichen eingenommen hatte: „Nationale Erhebung", „Arierparagraph", Kirchenpolitik, „Judenfrage", Bolschewismus, Innen-, Außen- und Kriegspolitik, Devisenbeschränkung, Winterhilfswerk, volkstums- und ordnungstheologischen Ansätze, Neuheidentum und Kriegspropaganda. Für diese Auswertung ist es natürlich auch interessant, wie man auf die Pogromnachtereignisse und andere nationalsozialistisch totalitäre Machtäußerungen reagierte.

Danach wird die eben erwähnte Bandbreite der verschiedenen Positionen, wie sie bei den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zu beobachten sind, in biographischen Einzelstudien nachgezeichnet. Zuerst sollen die Positionen von Anbiederung bis Affinität beschrieben werden. Dazu gehört der „Vater der Gnadauer Brasilienmission" Paul Burkhardt, dessen Position

unter dem Stichwort „anfängliche Begeisterung" dargestellt werden wird. Darauf folgt die Position der Parteianhängerschaft, die man der Person Theophil Krawielitzki vom Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband und ihren angeschlossenen Missionen Yünnan-Mission und Marburger Brasilienmission zuordnen kann.

In einem weiteren Kapitel werden die Positionen von Opportunismus bis Servilität an den Personen Kurt Zimmermann von der Allianz-China-Mission und Ernst Buddeberg von der Liebenzeller Mission aufgezeigt.

Darauf folgen die Positionen von Resistenz bis zum Erleiden von Verfolgung. Dabei geht es um die kirchenpolitisch differenzierte Position des Neukirchener Missionsdirektors Wilhelm Nitsch sowie den „Helferwiderstand" Joachim Müllers vom Missionsbund Licht im Osten, der wegen „Verbrüderung mit dem jüdischen Rassenfeind" verfolgt worden ist.

Schließlich wird auf die Positionen von Ausgrenzung bis Vernichtung eingegangen. Eine tragische Geschichte ist die Vertreibung des jüdischen Kaufmanns Hugo Löwenstein, dem es durch die Hilfe der Evangelischen Karmelmission gelang, als Judenmissionar nach Palästina zu emigrieren. Abschließend soll das Leben und das schreckliche Ende des „Zigeunermissionars" Jaija Sattler von der Mission für Süd-Ost-Europa erforscht und beschrieben werden.[31]

Mit der Aufnahme dieser Personen und ihrer Positionen ist noch keine Gewichtung im Gesamtrahmen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen erfolgt. Deswegen wird es wichtig sein, in der Darstellung auf die Gewichtung der einzelnen Positionen zu achten. So waren euphorische Positionen Hitler und dem Nationalsozialismus gegenüber eher selten. Ebenso waren Widerstandpositionen und Verfolgung kaum zu finden gewesen. Die Mehrheit in Kreisen der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen wird sich sowohl von pronationalsozialistischen als auch von widerständischen Äußerungen und entsprechendem Verhalten zurückgehalten haben. Über diese Mehrheit lässt sich kaum etwas sagen.[32] Die Aufnahme dieser acht

---

[31] Aus Gender-Perspektive ist diese Auswahl unbefriedigend, da keine einzige weibliche Protagonistin aufgenommen werden konnte, obwohl es in den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen viele herausragende Frauen wie beispielsweise Gertrud von Bülow, Hilda von Diest, Hedwig von Redern, Margarete Unruh oder Jeanne Wasserzug gab. Eine Aufnahme einer oder mehrerer dieser Frauen ist aufgrund der Quellenlage und der oben erwähnten Kriterien jedoch nicht möglich. Vera Boetzinger streift in ihrer Dissertation das Verhalten von Missionarinnen zum Nationalsozialismus. Siehe *Vera Boetzinger*, „Den Chinesen ein Chinese werden". Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842–1952, Stuttgart 2004, 227–235.

[32] Nach jetzigem Stand der Forschung, kann man zu dieser Personengruppe ohne den Anspruch auf Vollständigkeit die folgenden Leiterpersonen aus den Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zählen: Otto Dreibholz (Vorsitzender 1936–1938), Karl Dietrich (Vorsitzender 1938–1941) und Adolf Küpper (Missionssekretär) von der Allianz-China-Mission, Hans Hermann Lörner (Geschäftsführer) von der Christoffel Blindenmission, Gertrud von Bülow (Geschäftsführerin) vom Deutschen-Frauen-Missions-Gebetsbund, Carl von Hippel (Vorsitzender) und Wilhelm Sziel (Missionsinspektor) von der Evangelischen Karmelmission, Theodor Ziemendorff (Vorsitzender), Hans Georg Feller (Missionsleiter) und Margarete Unruh (Leiterin) von der

markanten und bisweilen singulären Positionen ist aber auch dann berechtigt, wenn sie nicht die Mehrheit der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen repräsentieren, denn sie kann vor Pauschalurteilen schützen. Durch die Lektüre der Arbeiten von Erich Beyreuther,[33] Nicholas Railton,[34] Hartmut Lehmann[35] und Rudolf von Thadden[36] kann der Eindruck entstehen, als haben man sich in Gemeinschafts- und Allianzkreisen dem Nationalsozialismus nur angepasst. So habe man dort – so Beyreuther in seiner frühen Schrift zum Kirchenkampf – „in Hitler den von Gott gesandten Retter"[37] erblickt. An anderer Stelle schreibt Beyreuther dazu Folgendes:

> „Man hatte [in Allianzkreisen] dem Weimarer Staat immer misstraut und begrüßte den Nationalsozialismus, weil er eine starke Ordnungsmacht darstellte, die unter den sittlichen Verwüstungen reinen Tisch machte und dem Büttel des Antichristen, dem Weltbolschewismus, in Deutschland die Tür wies."[38]

Evangelischen Mohammedaner-Mission, Gottfried Simon (Vorsitzender) und Gustav Möller (Missionsdirektor) vom Hülfsbund für christliches Liebeswerk im Orient, Adolf Witt (Missionsinspektor 1937–1938), Heinrich Hertel (Missionsinspektor ab 1935) und Rudolf Bitterhof (Missionsinspektor ab 1938) von der Liebenzeller Mission, Karl Otto von Kameke (Vorsitzender) und Ruth von Thüngen (Oberin) von der Frauenmissionsschule Bibelhaus Malche; Friedrich Schneider (Missionsinspektor) und Karl Rahn (Missionsinspektor ab 1938) von der Neukirchener Mission. Diese Auswahl orientiert sich an den vom „Handbuch der Deutschen Evangelischen Kirche 1918–1949" aufgeführten Leitungspersonen dieser Missionen. Dazu siehe das *Handbuch der Deutschen Evangelischen Kirchen 1918 bis 1949. Organe – Ämter – Verbände – Personen, Bd. 1 Überregionale Einrichtungen*. Bearbeitet von H. Boberbach / C. Nicolaisen / R. Pabst, Göttingen 2010, 315–341. Die wichtigen Personen der Missionsgesellschaften, die nicht in diesem Handbuch aufgeführt werden, sind: Ernst Modersohn und Walther Michaelis (Leitungsteam) und Alfred Pfeiffer (wichtiger Missionsmitarbeiter) von der Gnadauer Brasilienmission, Jakob Kroeker (Missionsdirektor), Walter Jack (Missionsinspektor) und Paul Achenbach (Missionsinspektor) vom Missionsbund Licht im Osten, Ernst Kuhlmann (Gründer und Missionsleiter) von der Missionshilfe Velbert, Martin Urban (Missionsdirektor) und Paul Wißwede (seit 1938 Missionsinspektor) von der Mission für Süd-Ost-Europa. Zu den Missionsleitern Heinrich Hering (Missionsdirektor) von der Yünnan-Mission und Martin Krawielitzki (Missionsleiter) von der Marburger Brasilienmission wurde schon geforscht. Dazu siehe *Werner Stoy*, Der DGD in der NS-Zeit, unveröffentlichtes Manuskript, Marburg 2008. Möglicherweise lassen sich durch weitere intensive Forschungen und durch die Öffnung bisher verschlossener Archive bei diesen Personen sowohl nationalsozialistische als auch widerständische Positionen erkennen.

33 *Erich Beyreuther,* Die Geschichte des Kirchenkampfes in Dokumenten 1933/45, Wuppertal 1966.

34 *Nicholas Railton*, The German Evangelical Alliance and the Third Reich. An Analysis of the „Evangelische Allianzblatt", Bern 1989.

35 *Hartmut Lehmann*, Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung, in: Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, 41–131.

36 *Rudolf von Thadden*, Pietismus zwischen Weltferne und Staatstreue. Politik als Ärgernis, in: U. Gäbler, (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Bd. 3. Göttingen 2000, 647–658.

37 *Beyreuther,* 1966, 29.

38 *Erich Beyreuther*, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal, 1969, 93. Allerdings schränkt er ein, dass es in Allianzkreisen einige „wenige Warner" gab. Siehe *Beyreuther* 1969, 91.

Auch nach Hartmut Lehmann begrüßte man in Gemeinschaftskreisen den Nationalsozialismus – jedenfalls anfänglich – euphorisch, da man glaubte, nun könne man die Deutschen zum Christentum zurückführen.[39] Diese Urteile mögen für die Mehrheit der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen zutreffend sein, für alle Protagonisten der Glaubens- und Gemeinschaftsmissionen, die man ja auch den Gemeinschafts- und Allianzkreisen zurechnet, gelten sie jedoch nur bedingt. Denn was bisher fast gänzlich unbekannt war, ist die Erkenntnis, dass es Nonkonformismus, „Helferwiderstand" und sogar Verfolgung gab. Auch wenn diese Positionen eher die Ausnahmen waren, ist ihre Aufnahme trotzdem interessant, bereichert sie doch den wissenschaftlich-historischen Diskurs über die Haltung dieses von der historischen Forschung kaum berücksichtigten Segments des deutschen Protestantismus.

[39] *Hartmut Lehmann*, 55.

Pfingstler in der Zeit des Nationalsozialismus

Ein Forschungsbericht

Sven Brenner

1. Einleitung

Das zusammenfassende Resümee zum Verhalten der Pfingstkirchen im „Dritten Reich" von Walter J. Hollenweger kommt zu der Schlussfolgerung, dass die Pfingstbewegung sich der nationalsozialistischen Verführung gegenüber nicht wesentlich standhafter, aber keinesfalls anfälliger als die Gemeinschaftsbewegung und die übrigen Christen in Deutschland erwiesen hat.[1] Auf Grund eines ausgeprägten Partikularismus in dieser Zeit ist eine solche pauschale Aussage kaum zu halten. Stattdessen sollten die einzelnen Pfingstgruppierungen einer differenzierten Betrachtung unterzogen werden. Eventuell mit Ausnahme des *Mülheimer Verbandes* und der *Elim-Bewegung*, können wir nicht von einer voll ausgeprägten Denomination reden, sondern von Gruppierungen mit starken Leiterpersönlichkeiten.[2] Die Forschung wird überdies durch eine spärliche Quellenlage für diesen Zeitraum erschwert.[3] Als Quellengrundlage für die sogenannten Leiterpersönlichkeiten stehen vorwiegend deren „Biographien" zur Verfügung. Mit einer Geschichte, die sich weitgehend an Führungspersönlichkeiten orientiert, geht allerdings die Beschränkung einher, dass das grundsätzliche Verhalten der Gemeindeglieder und der zugehörigen „Masse" kaum oder gar nicht zum Tragen kommt. Auch ist zu klären, wie mit der apologetischen Grundfunktion der meisten Biographien umzugehen ist. Hierfür sind weitere Quellen, welche das Narrativ entweder gegenzeichnen oder aber auch anders schreiben und konterkarieren, von großer Wichtigkeit.

Als weitere Quellen dienen die Zeitschriften, die von der jeweiligen Gruppierung oder Bewegung herausgegebenen wurden. Aus diesen lässt sich gegebenenfalls die Selbstpositionierung erschließen und somit dienen als eine wichtige Grundlage. Allerdings ist der Frage nachzugehen, welche Funktion die jeweilige Zeitschrift hatte: Diente sie eher als ein interner Bericht, oder als externer Ausweis? Ist eine Änderung in der Rhetorik in der Zeit des Nationalsozialismus oder der Zeit kurz danach auszumachen, oder nicht?

---

1 *Walter J. Hollenweger*, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich 1969, 217.

2 *Paul Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung. 1907 – 2007, Nordhausen 2007, 287–294.

3 *Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 294: „Neben bescheidenen Archivbeständen beim Christlichen Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr, dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden und der Gemeinde Gottes, fehlen die Quellen oder befinden sich in Privatarchiven".

FF 21 (2012)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Aufgrund des momentanen Standes meiner Forschung hat sich bisher zu den „freien Pfingstlern" noch kein allzu klares Bild herauskristallisiert. Es lässt sich aber beobachten, dass sich neben dem Mülheimer Verband schon bald eine Vielzahl von eigenständigen Kreisen und freien Gemeinden herausbildeten, die eine pfingstliche Theologie vertraten, sich aber teilweise von dem Begriff „Pfingstbewegung" distanzierten.[4] Bereits zum Zeitpunkt des Hauptbrüdertages 1911 sind einige Brüder (Meyer, Maute, Schilling, Stürner) ausgeschieden, um „freie Pfingstgemeinden" zu gründen. Sie wollten sich nicht mehr dem Hauptbrüdertag unterstellen, sondern stellten eigene Führungsansprüche.

Ziel dieser Arbeit ist es, anhand der Biographien verschiedener Leiterpersönlichkeiten aufzuzeigen, dass in der Zeit des Nationalsozialismus durch die Kriegssituation und die Repression der Gestapo an eine freie pfingstliche Identität in Deutschland nur sehr beschränkt bis gar nicht zu denken war.

Des Weiteren soll am Beispiel der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung die ständige Spannung zwischen Abgrenzung zum antichristlichen Szenario und dem Gehorsam gegenüber Obrigkeit und Staat, dem man durchaus Positives abgewinnen konnte, aufgezeigt werden. Als Grundlage dient hier die Selbstpositionierung, welche aus den „Heilszeugnissen", der Zeitschrift der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung, ersichtlich wird.

2. Beschränkung pfingstlicher Identität

In der Zeit des Nationalsozialismus konnten sich einige Gruppierungen aufgrund ihres Verbotes oder strenger Überwachung der Gestapo nur im Geheimen treffen oder mussten sich auflösen. Zum Beispiel fasste die *International Church of the Foursquare Gospel* 1937 vorübergehend in Berlin Fuß, konnte sich aber aufgrund des Kriegs nicht halten.[5] Auch musste die von Herbert Gustav Schmidt (1891–1958) 1930 mit Hilfe der amerikanischen *Russian and Eastern European Mission* gegründete Bibelschule in Danzig bereits 1938 auf Betreiben der NS-Behörden geschlossen werden.[6]

---

4 *Gottfried Sommer*, „‚Alle Juden nach Ägypten' – Heilsgeschichte als Alibi im ‚Dritten Reich'. Beispiele aus der Pfingstbewegung", in: Freikirchen und Juden im ‚Dritten Reich'. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld. Hg. *Daniel Heinz*, Göttingen 2011, 128. Vgl. *Gottfried Sommer*, Anfänge freikirchlicher Pfingstgemeinden in Deutschland zwischen 1907 und 1945. Wissenschaftliche Hausarbeit, vorgelegt im Fachbereich Historische Theologie, FTA, Dr. Stephan Holthaus. Unveröffentlichtes Manuskript, Gießen 1998.

5 *Jürgen Tibusek*, Ein Glaube, viele Kirchen, Gießen 1994, 406 f. Zitiert von *Paul Schmidgall*, Von Oslo nach Berlin. Die Pfingstbewegung in Europa, Erzhausen 2003, 97; vgl. auch *G. Sommer*, Anfänge freikirchlicher Pfingstgemeinden in Deutschland, 27.

6 *G. B. McGee / B. A. Pavai*, „Schmidt, Gustav Herbert", in: International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements. Revised and expanded edition. Hg. *Stanley M. Burgess / Eduard M. van der Maas*, Michigan 2002/2003, 1042–1043.

Emil Meyer (1869–1950), der 1912 aus dem *Mülheimer Verband* ausgeschlossen wurde[7], hatte schon vor seiner Zugehörigkeit zum Mülheimer Verband in Hamburg eine *Strandmission* gegründet. Im „Dritten Reich" war er ins Fadenkreuz der Gestapo geraten und zog sich vorsorglich aus der Öffentlichkeit zurück.[8] Erwin Lorenz (1906–1985) übernahm nach Schilling, Steen und Roos die Gemeinde in Berlin. Diese wurde 1937 von den NS-Behörden verboten und Lorenz wurde zum Wehrdienst eingezogen. Die Gemeinde versammelte sich in kleinen Gruppen in Privatwohnungen. Ihre Gottesdienste firmierten als Anlässe der „Hausmusik" oder als „Gartenfeste", die damals bei den NS-Behörden politisch ausdrücklich gewollt waren.[9]

Herman Lauster (1901–1964), der Begründer der *Gemeinde Gottes* in Deutschland, begann ab 1937 Gemeinden zu gründen. Er wurde festgenommen und vom 22. August 1938 bis 16. März 1939 im KZ Welzheim inhaftiert.[10] Nach seiner Entlassung wurde Herman Lauster von der Gestapo überwacht. Offiziell wurden die Versammlungen der *Gemeinde Gottes* eingestellt, doch trafen sich die Mitglieder weiter im Geheimen in Privathäusern.

Anders erging es der *Volksmission* um Gründer Karl Fix (1897–1969), die gerade in dieser schweren Zeit des Nationalsozialismus geboren wurde.[11] Fix wurde von den Verantwortlichen der Pfingstgemeinden vor deren Verbot dringend geraten, sich mit ihnen zusammenzuschließen, denn gemeinsam könne man der übermächtigen Staatsgewalt noch besser begegnen. Als er darüber ins Gebet gegangen war, bekam er als Antwort das Wort aus Jes. 8,12 f. „Ihr sollt nicht sagen: Bund". An dieses Wort hielt sich Karl Fix.

Obwohl die Gemeinde von 1935 bis 1945 von der Gestapo überwacht wurde, galt die *Volksmission entschiedener Christen* interessanterweise nicht als Pfingstgemeinde. Fix begründete dieses Phänomen vor allem mit der Gottesdienstpraxis und dem Verweis auf 1. Korinther 14,33.40: „Wir achten auf geordnete Versammlungen".[12] Fix gelang es – sicher auch auf Grund seiner rhetorischen Begabung – die Gestapo von diesem scheinbaren Unterschied zu überzeugen. Das anfängliche Erheben der Hände beim Singen und Beten in den Gottesdiensten, welches später als irreführende

---

7 *Paul Fleisch*, Die Pfingstbewegung in Deutschland, Hannover 1957, 195.

8 *Ludwig David Eisenlöffel*, Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945–1985. Göttingen 2006, 34.

9 Ebd, 36.

10 *Herman Lauster*, Vom Pflug zur Kanzel, Krehwinkel 1964, 60–69. *Bobbie Lauster / Herman Lauster*. One Man and God, Cleveland 1967, 93–119. Vgl. *Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 323–328.

11 Siehe hierzu *Bernhard Röckle*, Geboren in schwerer Zeit. Karl Fix und die Entstehung der Volksmission entschiedener Christen, Stuttgart ^{2}2004.

12 *Karl Fix*, Preiset mit den Herrn, Selbstverlag 1964. Zitiert von *Röckle*, Geboren in schwerer Zeit, 37.

Nachahmung des „Hitlergrußes" galt, unterließ Fix dann allerdings.[13] Diese Erfahrungen während der Zeit des Nationalsozialismus haben bei Karl Fix dazu geführt, dass er selbst nach dem Krieg noch sehr skeptisch war gegen jegliche Obrigkeit. Bei der Namensgebung für die geplante „Arbeitsgemeinschaft" (ACD, später BFP) im Jahre 1947 plädierte Fix zum Beispiel für einen „neutralen" Namen, um die pfingstliche Identität zu kaschieren.[14]

Die *Elim-Bewegung* um Heinrich Vietheer avancierte in der Weimarer Zeit nach dem *Mülheimer Verband* zur zweitgrößten deutschen Pfingstgruppierung. Unter dem wachsenden Druck der kirchlichen und politischen Behörden kam Mitte der dreißiger Jahre das rasche Wachstum aber zum Stillstand.

Das Leben von Heinrich Vietheer (1883–1986)[15] scheint exemplarisch für die diversen Situationen in Deutschland zu sein. Nach seiner Bekehrung 1904/05 im CVJM in Berlin reiste er beruflich 1906/07 nach Mülheim, Ruhr, wo er mit den dortigen geistlichen Aufbrüchen in Berührung kam. Schon 1907 erhielt er die Berufung zum vollzeitlichen Dienst und arbeitete zusammen mit Jonathan Paul als Zeltdiakon bei der „Deutschen Zeltmission". Er verlobte sich mit dessen Tochter, die er später auch ehelichte. Nach seiner theologischen Ausbildung war er im übergemeindlichen Reisedienst im Auftrag des *Mülheimer Gemeinschaftsverbandes* unterwegs. In der Krise infolge der „Berliner Erklärung" war Vietheer auf Seiten der Pfingstler um Versöhnung bemüht. Als es dann zum Bruch kam, gehörte er letztlich zur nun selbständig werdenden Pfingstbewegung, die somit zunächst sein geistliches Zuhause wurde. Doch schon 1912 trat er aus dem Verband aus und machte diesen Schritt 1914 im bekannten Gemeinschaftsblatt „Auf der Warte" publik. Vietheer begründet seinen Austritt aus der Pfingstbewegung unter anderem mit deren angeblichem „Lügengeist" und „unlauteren Absichten".[16] In der Zeit von 1919 bis 1922 machte Vietheer sich einen Ruf als Evangelist und arbeitete auf der Grundlage der Evangelischen Allianz. 1922 gründet er zusammen mit Richard Puhle und dem Evangelisten Eick die „Zeltmission Berlin–Lichterfelde e.V.". 15 Richtlinien des Vereins wurden formuliert, um für eine breite Akzeptanz in Allianzkreisen zu sorgen. Vietheer selbst behielt seine pfingstlichen Überzeugungen für sich und lebte sie ausschließlich privat aus. 1924/25 kam es aber aus verschiedenen Gründen zur Trennung von der Allianz, und somit war die Grundlage für

---

13 *Röckle*, Geboren in schwerer Zeit, 37.

14 *Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 322: „Hintergrund dieses ‚neutralen', die Pfingstidentität verschweigenden Namensvorschlags von Fix waren seine Berliner Erfahrungen im ‚Dritten Reich', wo seine Arbeit, so war er überzeugt, einem völligen Verbot nur deshalb entgangen war, weil sie in einer Gestapo-Liste nicht unter den Pfingstgemeinden verzeichnet war."

15 Zu Vietheer siehe: *Bernhard Olpen*, Gekämpft mit Gott und Menschen. Das Leben von Heinrich Vietheer, Erzhausen 2007; ebenso die Autobiographie: *Heinrich Vietheer*, Unter der guten Hand Gottes, Berlin 1962.

16 Auf der Warte Nr. 21, 1914, 11 Jg., 12. Zitiert bei *Olpen*, Gekämpft mit Gott und Menschen, 33–34.

Vietheers Dienst entzogen. Es gab für ihn nun zwei Alternativen: einen völligen Widerruf pfingstlicher Erfahrungen oder eine völlige Isolation. Nach einer Südamerikareise lotete Vietheer die Chancen einer engeren Zusammenarbeit mit freien Pfingstgemeinden aus. Einmal als „Pfingstler" eingeordnet, ging er jetzt von sich aus aktiv auf diese Gruppen zu, doch dieser Versuch scheiterte. Nach einer Zusammenarbeit 1927 mit den Methodisten, die aber schnell wieder zerbrach, begann er 1928 mit dem zielstrebigen Aufbau der Elim-Bewegung. Vietheer sah sich gezwungen eigene Gemeinden zu gründen. Die Elim-Bewegung war und wollte eine charismatische Bewegung sein. „Pfingstbewegung" wollte man nicht sein, da diese Bezeichnung ein Synonym für die Mülheimer Bewegung war. Mit ihnen wollte man auf keinen Fall gleichgesetzt werden. Mit den versprengten und meist kleinen freien Pfingstgemeinden wollte man ebenfalls nicht verwechselt werden. So kam man schließlich auf den Ordnungsbegriff „Geistesbewegung"[17]. 1931 veröffentlichte Vietheer 13 Punkte „Warum wir nicht mit der Pfingstbewegung gehen können"[18].

Die Machtergreifung Hitlers am 30. Januar 1933 wurde von Vietheer zunächst freudig begrüßt. Er verteidigte seine positive Einschätzung z. B. mit folgender Aussage: „seit Hitler an der Regierung ist, haben die Straßenkämpfe aufgehört, und wir werden bei unseren Zelteinsätzen nicht mehr von Kommunisten gestört. Endlich können wir wieder in Ruhe arbeiten!"[19]

Auf seinen Auslandsreisen zeigte sich Vietheer entsetzt über die seiner Meinung nach völlig verzerrte Darstellung von Hitlerdeutschland im Ausland und versuchte diese – selbst noch bis 1936 – zu korrigieren. Vietheer konnte es nicht glauben, wie viel „Falsches" in Amerika über die deutsche Regierung und besonders über den Reichskanzler verbreitet werde, und versicherte, dass in Deutschland völlige Freiheit herrsche, das Evangelium in biblischer Klarheit zu verkündigen. Er beschloss, überall wo er in Amerika dienen würde, am ersten Abend zuerst über die Situation in Deutschland zu sprechen.[20] In seinem ersten Abendvortrag mit dem Titel „Wie sieht es in dem heutigen Deutschland aus?" stellte er die „vielen hässlichen und gehässigen Lügen, die hier in Amerika verbreitet werden" bloß, bevor er anfing „den großen und herrlichen Jesus zu predigen und das gegenwärtige, völlige Heil in ihm."[21] Vietheer wurde dadurch – bewusst oder unbewusst

---

17 *Olpen*, Gekämpft mit Gott und Menschen, 87–88: „Man fühlte sich nicht als Pfingstler, obwohl das Glaubensgut selbstverständlich nichts anderes war als die pfingstliche Botschaft".

18 *H. Vietheer*, „Warum wir nicht mit der Pfingstbewegung gehen können", in: Der Glaubensweg Nr. 1, 1931, 5 Jg., 10. Bernhard Olpen zitiert daraus die letzten drei Punkte. *Olpen*, Gekämpft mit Gott und Menschen, 96.

19 Siehe z. B. *Olpen*, Gekämpft mit Gott und Menschen, 126. Heinrich Vietheer war empört über eine Auslegung einer Vision von Fritz Fries bezüglich Hitler und des NS-Regimes und wies Fries öffentlich streng zurecht.

20 *H. Vietheer*, „Reisebrief aus Amerika. Von unserem Missionsleiter", in: Der Glaubensweg Nr. 12, 1934, 8 Jg., 144.

21 *H. Vietheer*, „Evangelisation in Benton Harbor, Mich., U.S.A.", in: Der Glaubensweg Nr. 1, 1935, 9. Jg., 12.

– zum Botschafter für Deutschland und dessen nationalsozialistischer Politik. Vietheers „aufklärender Dienst" war aus deutscher Sicht sogar so „erfolgreich", dass Geschwister aus Amerika Mut bekamen, nach Deutschland zu reisen, obwohl man sie zuvor gewarnt hatte, deutschen Boden zu betreten. Letztendlich fanden sie es hier „natürlich ganz anders vor als erwartet", was von den damaligen Besuchern der Gottesdienste aber auch von den deutschen Behörden „sehr beifällig aufgenommen" wurde.[22]

Durch die Verbotsbemühungen der Nazis bezüglich „Elim", die allerdings erfolglos blieben, lernte Vietheer aber auch die negative Seite des Regimes kennen. Pausenlos war Vietheer im Einsatz, um sich schützend vor die Gemeinden und Mitarbeiter zu stellen. Immer wieder musste er nach Berlin zum Hauptsitz der Gestapo. Erste Anzeichen für eine einschränkende Bewegungsfreiheit zeigten sich schon 1933. Der eigentliche Kampf um die Selbständigkeit begann aber erst 1934 und endete 1938 mit dem Aufgehen im Bund der Baptistengemeinden. Dieses Zusammengehen mit den Baptisten war für Vietheer am Ende eine Notlösung, denn zu den Bedingungen der Fusion gehörte, dass in den Elim-Gemeinden kein „Chorgebet" und kein „Zungenreden" öffentlich ausgeübt werden sollte. Vietheer, der sich von den Baptisten ungleich behandelt fühlte, war nach dem Krieg zum Austritt aus dem Bund fest entschlossen. Nach 1945 erfolgte dann in den Westzonen die Trennung von dem inzwischen gebildeten „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden".[23]

Es gäbe noch viele weitere Namen, die an dieser Stelle zu nennen wären, aber schon an diesen wenigen Beispielen lässt sich zeigen, dass das Wachstum der Pfingstbewegung in der Erweckungszeit nach dem Ersten Weltkrieg und ihrer Konsolidierung in der Weimarer Zeit durch das Hereinbrechen des Dritten Reiches zu einem jähen Ende kam.[24] Durch die Kriegssituation und die Repression der Gestapo war allen gemein, dass im „Dritten Reich" an eine freie pfingstliche Identität nur sehr beschränkt bis gar nicht zu denken war. Erst nach dem Krieg gab es wieder eine neue Freiheit, und nach und nach sammelte man sich und war um Einheit bemüht.[25] Auch lässt sich sehen, dass die Geschichte der Pfingstbewegung in diesem Zeitabschnitt ebenso vielfältig war wie die Leiterpersönlichkeiten selbst.

---

22 *H. Dittert*, „Zeltarbeit in Altona", Der Glaubensweg Nr. 8, 1935, 9 Jg., 96.

23 Die Integration der Elimbewegung in den Baptistenbund und der daraus resultierende Verlust seiner Führungsrolle konnte Vietheer nicht verkraften und führte zum Zerfall seiner Persönlichkeit. Der Isolationsprozess im Leben Vietheers wurde zudem noch verstärkt durch eine weitere Ehekrise. Er wurde deshalb ab 1941 unter Gemeindezucht gestellt und schied teilweise ganz aus dem Dienst aus. Vgl. *Olpen*, Gekämpft mit Gott und Menschen, 165 ff.

24 *Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 287.

25 Ebd.; siehe auch *Eisenlöffel*, Freikirchliche Pfingstbewegung.

3. Zwischen Abgrenzung und Anpassung (Mülheimer)

Christian Hugo Krust skizziert in seinem Werk „50 Jahre Deutsche Pfingstbewegung" die Geschichte der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung und stellt in seiner zusammenfassenden Beurteilung die Auseinandersetzung mit dem NS-Regime als eine Zeit des Widerstandes gegen das Regime dar. Bei diesem Widerstand waren nicht politische Beweggründe leitend, sondern die Erkenntnis des Dämonischen dessen, was in Deutschland zur Herrschaft gekommen war. Nicht in erster Linie „angreifend und kämpferisch", sondern „leidend und das Kreuz erduldend".[26]

Ekkehart Vetter bezeichnet dagegen die Geschichte des Mülheimer Verbandes in der Zeit des Nationalsozialismus als einen „schmerzvollen Abschnitt in der Geschichte des Verbandes".[27] Durch den zunehmenden Druck des NS-Regimes wurde der Weg des Verbandes in den Verlautbarungen und Stellungnahmen seiner Leitenden Personen immer mehr ein Weg der Anpassung. Für Vetter bestand die Motivation „sicherlich" häufig darin, „die Existenz der Gemeinde nicht zu gefährden".[28]

In der Betrachtung der Wahrnehmung des Zeitgeschehens von Seiten der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung lässt sich sagen, dass im Allgemeinen ein nicht sehr positives Bild gezeichnet wurde. Man sah sich verschiedensten Bedrohungen und Zuständen, wie Gottlosigkeit, Parteiengezänk und den Bolschewisten ausgesetzt,[29] denen aber das Hakenkreuz als ein heidnisches Hoffnungszeichen entgegen stehe.[30] Die Bemühungen der Deutschen Regierung, gegen die vielen in Deutschland vorhanden religiösen Richtungen vorzugehen, wurden von daher sehr begrüßt.[31] Insgesamt wurde in den „Heilzeugnissen", der Zeitschrift der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung, immer wieder auf die drohende Gefahr des Bolschewismus, der als eine antichristliche und teuflische Bedrohung angesehen wurde, und die fehlende Einheit unter den Christen hingewiesen. Diesen Bedrohungen könnten letztendlich nur wirklich von Gott erfüllte Christen etwas entgegensetzen.[32]

---

[26] *Christian Hugo Krust*, 50 Jahre Deutsche Pfingstbewegung, Nürnberg 1958, 175. Vgl. *Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 300.

[27] *Ekkehart Vetter*, Jahrhundertbilanz. Erweckungsfasziniert und durststreckenerprobt. 100 Jahre Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden, Bremen 2009, 261.

[28] Ebd., 287.

[29] *Jonathan Paul*, „Die sieben Geister Gottes. Der Geist des Herrn in seiner Bedeutung für die Gemeinde", in: Heilzeugnisse Nr. 8, 15. April 1931, 23. Jg., 115 f.

[30] „Die drohende Gefahr", in: Heilzeugnisse Nr. 17, 1. September 1932, 24. Jg., 259–261.

[31] *K.*, „Kleine Lichtlein", in: Heilzeugnisse Nr.12, 15. Juni 1933, 25. Jg., 177–178.

[32] *Edel*, „Gott-lose und Gott-volle Menschen", in: Heilzeugnisse Nr. 13, 1. Juli 1931, 23. Jg., 205–206.

Dazu wurden politische Themen wie die Arbeitslosigkeit[33] und die „Schmach des Weltkrieges"[34] thematisiert, wenn auch nur sehr begrenzt. Sehr konstant dagegen war die Einschätzung des gegenwärtigen Zeitabschnittes. Man sprach von einer unsicheren Zeit, einem „Beginn von etwas Neuem". Die Tage der Vollendung des Leibes Christi seien gekommen. In Geduld und Langmut habe das verherrlichte Haupt, das Werk der Erwählung, der Bereitung und der Vollendung seines Leibes in den letzten neunzehn Jahrhunderten herbeigeführt, damit er die Gemeinde dem Vater unsträflich, rein und fleckenlos darstellen könne. Eine lange Zeit, in der Christus in unwandelbarer Treue sich für seinen erwählten Leib verwendet habe.[35] Auch wenn es in diesen letzten Tagen dunkel sei und die Wellen tobten, würde des Herren Reich fest stehen.[36] Das große bevorstehende Ereignis sei die Entrückung.[37] Dies sei eine Zeit, in der es gälte, im Wort Gottes gegründet zu sein.[38] Zwar käme dem ganzen deutschen Volk eine gesonderte Rolle zu, da jedes Volk seinen Beitrag für das „Ganze" zu leisten habe,[39] aber innerhalb des Deutschen Volkes käme dann wiederum den Gläubigen eine herausragende Bedeutung zu. Angesichts der Tatsache, dass der Bräutigam kommt, sollen die Gläubigen ihm entgegengehen. Die Zungenrede spiele dabei eine vorbereitende Rolle.[40] Auch sei die „Reinigung" der Gläubigen vor der Wiederkunft des Herrn nötig.[41] Dazu gehöre auch, dass „Streitigkeiten" unter der Christenheit aufhören.[42]

Deutschland habe in diesem Endzeitszenario scheinbar, fast zwangsweise, die „Vollzugsaufgabe der Weltgeschichte" übernommen.[43] Gemäß Nationalsozialistischer Propaganda hatte man sich auf England als direktes Feindbild eingeschossen. Gott habe dem gedemütigten Deutschland einen Führer erweckt, der wirklich um Frieden bemüht sei, aber aufgrund der Briten und Franzosen zur Kriegspolitik gezwungen werde.[44] Frankreich und Eng-

---

33 Siehe bspw. *K.*, „Aus Zeit und Ewigkeit", in: Heilzeugnisse Nr. 4, 15. Februar 1931, 23. Jg., 63.

34 Siehe bspw. *Kr.*, „Saarland-Bezirkskonferenz 1936", in: Heilszeugnisse Nr. 24, 15. Dezember 1936, 28. Jg., 376.

35 *K.*, „Die Gemeinde und das heilige Abendmahl", in: Heilzeugnisse Nr.4, 15. Februar 1938, 30. Jg., 41.

36 *K.*, „Des Herren Reich wird feste steh'n!", in: Heilzeugnisse Nr.3, 1. Februar 1940, 32. Jg., 20.

37 *K.*, „Kleine Lichtlein", in: Heilzeugnisse Nr.9, 1. Mai 1940, 32. Jg., 66.

38 „Das Wort der Bewahrung", in: Heilszeugnisse Nr.19, 1. Oktober 1940, 32. Jg., 151.

39 *C. O. Vt.*, „Fenster für den Tempel der Wahrheit", in: Heilszeugnisse Nr.7, 1. April 1931, 23. Jg., 107-108.

40 *V.*, „Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam kommt. Gehet aus, Ihm entgegen!", in: Heilszeugnisse Nr. 23, 1. Dezember 1931, 23. Jg., 355.

41 Siehe z. B. *J. Paul*, „Die Hoffnung, welche einigt und reinigt" (Aus dem Lied des Lammes 1919), in: Heilzeugnisse Nr. 23, 1. Dezember 1931, 23. Jg., 355–356.

42 *B.*, „Conference du Desarmement", in: Heilszeugnisse Nr.18, 15. September 1932, 24. Jg., 279.

43 „Es gibt für sie kein Entrinnen mehr!", in: Heilszeugnisse Nr. 15, 1. August 1940, 32. Jg., 117.

44 *M.* „Gerechtigkeit erhöht ein Volk", in: Heilszeugnisse Nr. 9, 1. Mai 940, 32. Jg., 69–70.

land bekämen durch den Krieg letztendlich nur das, was sie verdienten, da Deutschland den Krieg nie gewollt habe[45], im klaren Gegensatz zu England, das am liebsten gesehen hätte, wenn überall Krieg gegen Deutschland entbrannt wäre.[46]

Deutschlands „Triumphe" wurden gleichgesetzt mit Gottes Gerechtigkeit und Gericht. England erführe dadurch „Züchtigung für ihre frevlerische Kriegsschuld"[47] und sehe „die erhobene Sense des deutschen Schnitters über sich", verharre aber trotzdem weiterhin in seiner Verblendung.[48] Aber „wen Gott verderben will, den schlägt er mit Blindheit".[49] England würde durch das Schwert „die ihm gewiß noch einmal heilsame Demütigung erfahren, die Gottes Wort und Weissagung ihm nach Daniel 7,4[50] zubestimmt" habe.[51] „Denn die Engländer sie wollen ja doch angeblich eine bewußt christliche Nation sein, sie bleiben aber die wirkliche Beweisführung dafür weitgehend schuldig."[52]

Die Eschatologie war vom Ausgang des Krieges geprägt. Die Zerschlagung des Fundamentes des Britischen Weltreiches, den die deutschen „Helden" unter Einsatz ihres Lebens erzwängen, würde den Weg zum Endsieg frei machen.[53] England wurde als Blockade für das sich neu konstruierende Europa gesehen. Die anderen europäischen Völker hätten bereits erkannt, dass sich auf deutscher und italienischer Seite die „jungen zukunftsstarken Kräfte" befänden.[54] Am Ende stünde aber klar der deutsche Sieg, der die Neuordnung Europas bringen würde.[55] Der Untergang des englischen Weltreiches sei nötig, damit „endlich für alle Zeit Ruhe und Frieden" einkehre.[56] Nur so könne es „wirkliche Freiheit" für die deutsche Nation geben.[57]

Grundsätzlich gälte es, zur Heimat, und somit auch zum Führerprinzip, zu stehen. Die Christen hätten eine große Aufgabe, indem sie durch Bezeugung der lauteren Wahrheit einen Missbrauch des „Führerprinzips" abwehren würden.[58] Insbesondere für Christen sah man die Pflicht bereit

---

45 „Des Engländers Feind heißt England!", in: Heilszeugnisse Nr. 21, 1. November 1940, 32. Jg., 163.

46 „Ein Brandherd weniger!", in: Heilszeugnisse Nr. 22, 15. November 1940, 32. Jg., 174.

47 *K. W. M.*, „Waffenstillstand!", in: Heilszeugnisse Nr. 14, 15. Juli 1940, 32. Jg., 109.

48 „Zeit der Ernte", in: Heilszeugnisse Nr. 17, 1. September 1940, 32. Jg., 135.

49 *K. W. M.*, „Waffenstillstand!", in: Heilszeugnisse Nr.14, 15. Juli 1940, 32. Jg., 109.

50 Dan 7,4: „Das erste war wie ein Löwe und hatte Flügel wie ein Adler. Ich sah, wie ihm die Flügel genommen wurden. Und es wurde von der Erde aufgehoben und auf zwei Füße gestellt wie ein Mensch, und es wurde ihm ein menschliches Herz gegeben.

51 *M.*, „Gerechtigkeit erhöht ein Volk", in: Heilszeugnisse Nr. 9, 1. Mai 1940, 32. Jg., 69–70.

52 Ebd.

53 „Stück um Stück", in: Heilszeugnisse Nr. 23, 1. Dezember 1940, 32. Jg., 182.

54 „Neues Europa", in: Heilszeugnisse Nr. 24, 15. Dezember 1940, 32. Jg., 189.

55 „Gelöbnis und Gebet", in: Heilszeugnisse Nr. 5, 1. März 1941, 33. Jg., 39.

56 „Zum Zeitgeschehen", in: Heilszeugnisse Nr. 8, 15. April 1941, 33. Jg., 69.

57 „Verpflichtendes Gebot", in: Heilszeugnisse Nr. 24, 15. Dezember 1940, 32. Jg., 189.

58 „Gesundheit in Christo", in: Heilszeugnisse Nr. 10, 15. Mai 1935, 27. Jg., 154–155.

zu sein, sein Leben für die Brüder zu lassen. Durch die Abhängigkeit von Gott und die Gesinnung Jesu Christi würden die Christen befähigt, wahre Christen zu sein, d. h. auch zum Deutschen Volk zu stehen „mit Leib und Leben, mit Gut und Blut“[59].

Die Christen wären, im Gegensatz zu den Juden, als Menschen schon von Anfang an durch göttliche Anordnung der weltlichen Obrigkeit unterstellt. Sie seien niemals von dieser Gehorsamspflicht entbunden gewesen und sollten von Anfang an in dieser Stellung bleiben, denn es sei für einen Christen eine Ordnung Gottes, und Gott „ist sozusagen in der Obrigkeit gegenwärtig“[60]. Im Zusammenhang mit der Frage der Autorität des Staates erschien im November 1938 in den „Heilszeugnissen“ ein Beitrag unter dem Titel „Jedermann sei Untertan der Obrigkeit“. Darin wurde gezeigt, dass die Frommen nicht selten der irdischen Obrigkeit gegenüber eine ganz verkehrte Stellung einnähmen. Sie meinten in ihrem „verhängnisvollen Irrtum“, dass Gottes Sache auf Erden nur Kirche oder „Gemeinschaft“ wäre.[61] Dabei sei die Obrigkeit eindeutig von Gott und „Gottes Dienerin“. Ein „wahrer Christ“ habe der Obrigkeit Untertan zu sein, selbst wenn diese „wunderlich“ oder gar „gott- und damit christ-feindlich“ sein sollte.[62]

Eine starke Abgrenzung erfolgte gegenüber dem „Anglo-Israelismus“ und man bemerkte mit Erstaunen gravierende Unterschiede hinsichtlich der Einstellung zur jüdischen Abstammung. Während jedermann in Deutschland, dem Land, dem es nicht nur genügte, jeder geistigen Beherrschung des eigenes Volkes durch ein fremdes Gastvolk ein Ende zu bereiten, sondern auf mögliche Reinheit der Rasse drang, seine arische Abstammung beweisen musste und sich jeder glücklich schätzen konnte, wenn er „keinen Tropfen jüdischen Blutes in seinen Adern hatte!“, brach in England, „dem größten Weltreich“, eine genau entgegen gesetzte Bewegung auf. „Der Engländer fing an, mit einem erstaunlichen Fleiß und Eifer sich um einen lückenlosen Nachweis dafür zu bemühen, dass die Angelsachsen eigentlich Israeliten seien“[63]. Man stellte mit Erstaunen fest, dass das, „Was also der Deutsche verabscheut und als einen Ekel von sich weist“, zur selben Zeit des ihm doch blutsverwandten Engländers höchster Stolz und Ruhm!“ wird.[64]

Obwohl in den „Heilzeugnissen“ die Erwählung Israels durch Gott betont wurde, scheute man sich nicht die „Verstockung“ und Verwerfung Isra-

---

59 „Gottes Ziel mit den Seinen“, in: Heilszeugnisse Nr. 19, 1. Oktober 1939, 31. Jg., 225–227.

60 „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, in: Heilzeugnisse Nr. 3, 1. Februar 1936, 28. Jg., 36–40.

61 *K.*, „Jedermann sei untertan der Obrigkeit!“, in: Heilszeugnisse Nr. 21, 1. November 1938, 30. Jg., 277–278.

62 Ebd., 278–280.

63 *V.*, „Wächter, wie weit ist's in der Nacht?“, in: Heilszeugnisse Nr. 3, 1. Februar 1935, 27. Jg., 39.

64 Ebd.

els klar zu benennen.[65] Nur durch eine Hinwendung zum Christentum könne die Judenfrage gelöst werden.[66] Obwohl man sich antisemitischer Tendenzen innerhalb des Zeitgeschehens bewusst war,[67] hatten doch Ansätze der nationalsozialistischen Rassenideologie Einzug in die Sichtweise und auch in die biblische Hermeneutik der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung gehalten.[68]

Insgesamt lässt sich sehen, dass die grundsätzliche Haltung von einer eschatologischen Sicht geprägt war. Jegliches Zeitgeschehen wurde aus der Perspektive der „Vollendung der Gemeinde" gesehen und interpretiert. Unübersehbar war dabei die Angst vor der weiteren Machtausdehnung des Kommunismus. Auch spielten innerpolitische Probleme, scheinbarer „sittlicher Verfall", die Zerstrittenheit unter der Christenheit und weitere Unsicherheiten eine bestimmende Rolle. Die Obrigkeit sah man eindeutig als von Gott gegeben, selbst wenn sie nicht geistlich handeln sollte.

Als Pfingstbewegung erkannte man für sich einen gewissen Auftrag. Obwohl man die Pfingstbewegung nur als einen Beitrag zur Christenheit sah, betonte man doch auch eine gewisse „Vorreiterolle" und Exklusivität aufgrund der „Innewohnung des Geistes" in den Gläubigen. Daher scheint trotz der vorwiegend eschatologischen Interpretation des Zeitgeschehens das Verhalten seitens der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung von einer gewissen Ambivalenz geprägt gewesen zu sein. Inmitten der exklusiven Rolle, die den geisterfüllten Gläubigen in dem antichristlichen Szenario zugeschrieben wurde, findet sich eine starke Verpflichtung zur Treue und zum Gehorsam gegenüber Obrigkeit und Staat und somit auch – zumindest indirekt – zu Teilen der Ideologie des Nationalsozialismus.

Auffallend ist, dass vor allem mit Beginn des Krieges Aussagen erschienen, die sich sehr nach nationalsozialistischer Propaganda anhörten. Diese Aussagen stehen im deutlichen Widerspruch zu der zusammenfassenden Beurteilung der NS-Zeit durch Christian Hugo Krust, der die Auseinandersetzung mit dem NS-Regime als eine Zeit des Widerstandes darstellt.[69] Das

---

[65] *V.* „Die Kennzeichen der Erstlingsschaft", in: Heilszeugnisse Nr. 19, 1. Oktober 1935, 27. Jg., 195–196.

[66] Siehe bspw. „Siloah", in: Heilszeugnisse Nr. 4, 15. Februar 1934, 26. Jg., 52.

[67] Siehe bspw. „Zurück zur ersten Hoffnung!", in: Heilszeugnisse Nr. 5, 1. März 1934, 26. Jg., 70.

[68] Siehe bspw. *M.*, „Die sieben Stiftungen Gottes", in: Heilszeugnisse Nr. 23, 1. Dezember 1937, 29. Jg., 311.

[69] *Krust*, 50 Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 175: „ ... etliche unserer Brüder wurden mit ‚Verwarnungen', andere mit ‚Redeverbot' belegt. Wieder andere hat man verhaftet und ins Gefängnis gesetzt. Einige sind durch wunderbare göttliche Fügungen knapp dem Tode entronnen ... Wohl keiner unserer Brüder war im politischen Denken geschult und daher kam unser Widerstand gegen das Regime von unserer Seite nicht aus politischen Beweggründen. Wir wussten aber um die ‚unterirdischen Geistesströmungen', um das Dämonische dessen, was da in Deutschland zur Herrschaft gekommen war, und aus dieser Erkenntnis heraus ergab sich unser Widerstand. Nicht in erster Linie angreifend und kämpferisch wie beim politisch urteilenden Menschen, sondern leidend und das Kreuz erduldend, wie es Zeugen Jesu nicht anders können.

gilt vor allem, als es 1938 zu gewissen bedenklichen politische Aussagen im Zusammenhang der Juden- und Rassenfrage kam. Aufgrund des Gesetzes zum Schutz der Bezeichnungen der NSDAP vom 7.4.1937, RGBI. I, S. 442 benannte sich der Mülheimer Verband, der sich als „Deutsche Pfingstbewegung" sah, in „Christlicher Gemeinschaftsverband G.m.b.H. Mülheim Ruhr" um.[70] Damit die neue Verfassung „ein klares Bekenntnis zum deutschen Volk und Vaterland" enthielt, wurden angesichts eines drohenden Verbotes auch diese bedenklichen politischen Aussagen aufgenommen.

> „In der Rassengesetzgebung ersehen wir eine gottgewollte und biblisch begründbare Bestrebung zur Reinigung und Reinerhaltung des Volkes vor fremdrassiger Vermischung. Die Herausführung der Juden aus der Gemeinschaft unseres Volkes wie auch der anderen Völker ist für uns ein Vorgang nach göttlicher Vorsehung und göttlichem Willen."[71]

Das wirklich „antichristliche" des Nationalsozialismus scheint nicht gesehen worden zu sein. Erst viele Jahre später, während des Hauptbrüdertages des Mülheimer Verbandes im Jahre 1991, wurde von der jüngeren Generation „eine Erklärung zur Stellung des MV während der Zeit des Nationalsozialismus" verabschiedet, in der die eigene Blindheit gegenüber den verübten Gräuel jener Zeit beklagt wird.[72]

Auch ist der von Ekkehart Vetter beschriebene Druck des NS-Regimes, der zu einer gewissen Anpassung an die nationalsozialistische Ideologie geführt haben soll, in Frage zu stellen. Sicherlich kann die Sorge um die Existenz der Gemeinde als eine Hauptmotivation gesehen werden. Aber selbst Vetter verweist auf die Tatsache, dass die wohl unter wachsendem Druck angenommene Haltung nachhaltig nicht als Problem empfunden worden sein konnte, da nach dem Krieg mögliche offizielle Reaktionen fehlten.[73]

Wohl eher scheinen manche ideologischen Ansätze des Nationalsozialismus, wie Betonung auf Moral, Familie, Einheit, Autorität und Disziplin dem Verständnis der Pfingstbewegung Mülheimer Richtung in gewisser Weise entgegen gekommen zu sein. Dadurch erfuhr die Pfingstbewegung Mülheimer Richtung eine ständige Spannung zwischen Abgrenzung zum antichristlichen Szenario und dem Gehorsam gegenüber Obrigkeit und Staat, dem man durchaus Positives abgewinnen konnte.

Um insgesamt das Verhalten der Pfingstbewegung in der Zeit des Nationalsozialismus zu verstehen, ist bei jeder Gruppierung einzeln zu prüfen,

---

Wenn Gott das Opfer unseres Lebens gefordert hätte, wären wir dazu bereit gewesen." Vgl. *Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 300.

70 *Krust*, 50 Jahre deutsche Pfingstbewegung, 173–74.

71 Vgl. *Sommer*, „‚Alle Juden nach Ägypten', 139 ff.; vgl. *Schmidgall*, Hundert Jahre Deutsche Pfingstbewegung, 296; vgl. *Ekkehart Vetter / Adelheid Junghardt*, Ruhrfeuer. Erweckung in Mülheim an der Ruhr 1905. 1905–2005: Christus Gemeinde Mülheim. Mülheim 2004, 146.

72 Vgl. *Vetter / Junghardt*, Ruhrfeuer, 147. Dieses Bußbekenntnis steht auf www.muelheimer-verband.de als Download zur Verfügung: „Erklärung zur Stellung des MV während der Zeit des Nationalsozialismus. Mülheimer Verband Freik.-Evang. Gemeinden (MV); Verabschiedet während des Hauptbrüdertages des MV 1991"

73 *Vetter*, Jahrhundertbilanz, 287.

wie sie sich zum Nationalsozialismus positionierte und abgrenzte. Hierbei ist eine eventuelle Beeinflussung und Wirkung der Quellen zu beachten. Anhand der festgestellten beschränkten pfingstlichen Identität ergibt sich u. a. auch die Schwierigkeit der Zuordnung und Abgrenzung der Leiterpersönlichkeiten und Gruppierungen zur Pfingstbewegung. Eine rein essentialistische Definition der Pfingstbewegung, die sozusagen anhand des „Wesens" der Pfingstbewegung diese zu fassen sucht, greift sicher zu kurz. Von daher muss die Pfingstbewegung anhand der von M. Bergunder vorgeschlagenen beiden Formalkriterien definiert werden: einerseits durch die synchrone Interrelationen und anderseits durch die historische Beziehungen (diachrones und synchrones Netzwerk).[74]

[74] *Michael Bergunder*, „Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration", in: Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Hg. *M. Bergunder / J. Haustein*, Frankfurt 2006, 155–169. Vgl. *Michael Bergunder*, „Mission und Pfingstbewegung", Hg. *Christoph Dahling-Sander, Andrea Schultze, Dietrich Werner, Henning Wrogemann*, „Leitfaden Ökumenische Missionstheologie", Gütersloh 2003, 200–219. *Michael Bergunder*, „The Cultural Turn" in Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods, Berkeley / Los Angeles / London 2010, 51–73.

Die Neuapostolische Kirche und der Nationalsozialismus – Skizze einer Aufarbeitung

Ein Forschungsbericht

Mathias Eberle

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Aufarbeitung der Zeit des Nationalsozialismus innerhalb der Neuapostolischen Kirche. Da die vorliegenden Primärquellen der Zeit sehr umfangreich sind, kann diese Arbeit nur einen Überblick über die bestehende Sekundärliteratur geben und dabei auf die wesentlichen Primärquellen hinweisen. Auch die kleineren apostolischen Gemeinschaften, die im Jahr 1933 bestanden, können in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt werden.[1] Eine umfassende Arbeit zum Thema existiert bedauerlicherweise noch nicht, auch ist die Diskussion über das Thema innerhalb der Neuapostolischen Kirche noch bemerkenswert jung.

Nach 1945 dauerte es Jahrzehnte, bis die Neuapostolische Kirche begann, sich mit ihrem Verhältnis zur NSDAP und zum Staat im „Dritten Reich" auseinanderzusetzen. Auch externe Arbeiten zu diesem Themenkomplex sind selten, was erstaunt, wenn man die Größe und Bedeutung der Neuapostolischen Kirche in Betracht zieht. Die vorliegende Arbeit gibt einen kurzen Überblick über den Stand der Diskussion und relevante Veröffentlichungen. Sie vermag keine umfassende Einführung in die Thematik zu geben, dazu sei auf die im Folgenden aufgezählten Veröffentlichungen verwiesen.

Der Kirche selbst ist mit Beginn der kritischen Debatte zuweilen der Vorwurf der Geschichtsfälschung gemacht worden. So wurden in den 1980er Jahren Faksimile-Ausgaben der frühen Jahrgänge der Kirchenzeitschrift „Unsere Familie" geschönt, indem propagandistische Artikel durch harmlosere ersetzt wurden.[2] Auch die offiziellen, vom Verlag Friedrich Bi-

---

1 Die Geschichte des Apostelamts Jesu Christi ist in kurzen Arbeiten intern zusammengestellt worden. Eine eigene Arbeit über den Reformiert-apostolischen Gemeindebund in jener Zeit existiert nach Kenntnis des Autors noch nicht. Ebenfalls sind weitere apostolische Gruppierungen noch unzureichend untersucht.

2 So schreiben König und Marschall in der zweiten Auflage ihrer Publikation (1994): „Die Veröffentlichung der ersten Auflage der vorliegenden Dokumentation förderte eine aktuelle Fälschung des NAK-Kirchenverlages im Umgang mit der eigenen Geschichte zutage. So zitierte der Autor aus einer Originalzeitschrift ‚Unsere Familie', Nr. 4 aus dem Jahre 1934 das Bild einer SA-Hochzeit mit Apostel Landgraf. [...] Merkwürdigerweise befindet sich in den aktuell vom Friedrich-Bischoff-Verlag angebotenen Faksimilenachdrucken des Jahrgangs 1934 anstelle des Bildes der SA-Hochzeit eine nette, kleine Geschichte, die auch unvermittelt abbricht. [...] Ein aktueller Fall von Geschichtsfälschung." (*Michael König / Jürgen Marschall*, Die Neuapostoli-

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

schoff herausgegebenen Biographien namhafter Seelsorger wie die der Stammapostel Johann Gottfried Bischoff und Walter Schmidt sowie das von G. Rockenfelder herausgegebene Buch „Geschichte der Neuapostolischen Kirche" schweigen über die Zeit des Nationalsozialismus oder verbrämen sie, indem sie die Schwierigkeiten für die Kirche hervorheben und die nachweisbar gemachten Zugeständnisse nicht erwähnen.[3]

Die kircheninterne Diskussion begann nachweisbar erst nach einer Veröffentlichung im Jahr 1993, die eine interne Replik und vorläufige Positionierung der Kirchenleitung zur Folge hatte. Schon zehn Jahre zuvor hatte jedoch eine Veröffentlichung einer externen Forscherin die Materie sehr viel gründlicher aufbereitet, als dies später durch die Beauftragten der Neuapostolischen Kirche geschah.

Es ist ein Anliegen dieser Arbeit, die wissenschaftliche Erarbeitung des betrachteten Themas auch im Ganzen voranzutreiben. Es bleibt zu hoffen, dass es in nicht allzu ferner Zukunft eine ganzheitliche Untersuchung des Themas geben wird.

2. Reflektion der Zeit des Nationalsozialismus innerhalb der Neuapostolischen Kirche

2.1 Die Veröffentlichungen von Michael König und Jürgen Marschall

Die kirchenöffentliche kritische Diskussion über die Zeit des Nationalsozialismus begann in der Neuapostolischen Kirche bemerkenswert spät. Erst eine Veröffentlichung der vergleichsweise prominenten Dissidenten Michael König und Jürgen Marschall im Mai 1993 sorgte dafür, dass innerhalb der Kirche wahrnehmbar Fragen zu dem Themenkomplex gestellt wurden.[4]

König und Marschall verweisen in ihrer Arbeit auf zeitgenössische Veröffentlichungen der Kirchenleitung und einzelner Protagonisten, die sich aus ihrer Sicht teils plump-anbiedernd, teils mit offensichtlicher Überzeugung hinter die nationalsozialistische Ideologie stellen. Die Hintergründe dieser Veröffentlichungen in Rundschreiben, Flugblättern und Kirchenzeitschriften sind im Einzelfall sicher zu hinterfragen. Der generelle Schluss, dass die Neuapostolische Kirche zumindest bis zu einem gewissen Grad die Ideologie des Systems mitgetragen und mitvermittelt hat, lässt sich aus

---

sche Kirche in der N.S.-Zeit und die Auswirkungen bis zur Gegenwart, Feldafing ²1994, 45).

3 *König / Marschall*, 2. Aufl. 1994, 3, zitieren das Buch „Geschichte der Neuapostolischen Kirche" mit dem Satz: „Es bedurfte oft der ganz besonderen Weisheit des Stammapostels Bischoff, das Schiff der Kirche Christi ungefährdet durch die drohenden Klippen zu steuern, wovon die Mehrzahl der Kinder Gottes kaum etwas gemerkt hat."

4 *König / Marschall*, Die Neuapostolische Kirche in der N.S.-Zeit und die Auswirkungen bis zur Gegenwart, (Selbstverlag) Feldafing 1993.

den vorgelegten Quellen aber durchaus ziehen – zumindest ist keine Widerstandshaltung offensichtlich.

Die Veröffentlichung von König und Marschall selbst unterlag allerdings etlichen Schwächen. Sie war im Ton emotional und in der Kritik pauschal, schoss auch in ihren Schlüssen gelegentlich über das Ziel hinaus. So schreiben König und Marschall (1994):

> „Das gesamte deutsche Apostelkollegium war nationalsozialistisch ausgerichtet, denn im Dezember 1933 wurde vom Apostelkollegium eine dreiseitige Schrift herausgegeben mit dem Titel ‚Die Neuapostolische Kirche im Dritten Reich'. [...] Inhaltlich enthält diese Verlautbarung des Apostelkollegiums eine Vielzahl von Zitaten und Anordnungen des Stammapostels, die die Treue der Neuapostolischen zur nationalsozialistischen Bewegung unter Beweis stellen. Diese Schrift belegt außerdem, wie später dargelegt wird, die aktive und unmittelbare Beteiligung der Neuapostolischen bei der Machtergreifung der Nazis."[5]

Die genannte frühe Verteidigungs- und Aufklärungsschrift sollte für die Reflektion der Ereignisse ab 1993 eine zentrale Rolle spielen. Selbstverständlich machte sie im historischen Kontext trotz der enthaltenen Ergebenheitsadressen aus Geistlichen keine Nationalsozialisten. Die dort aufgezählten Fälle einer Unterstützung von NS-Organen vor 1933 beschränken sich im Wesentlichen auf eine von einem neuapostolischen Geistlichen durchgeführte SA-Hochzeit im Jahr 1932 und die Unterstützung der frühen nationalsozialistischen Partei durch einzelne Neuapostolische. Weiter enthält die Schrift Änderungen und Bestimmungen, die vom Stammapostel im Verlauf des Jahres 1933 erlassen wurden und die Unterstützung der nationalsozialistischen Regierung betonen sollten, darunter die Anweisung, Neumitglieder, die möglicherweise aus „subversiven Gruppen" stammten, im Zweifel durch die NSDAP-Ortsgruppe überprüfen zu lassen.

Neben der ersten Auswertung solcher und weiterer Quellen bestand der große Wert der Veröffentlichung von König und Marschall in einer ersten, wenn auch lückenhaften Auflistung der für die Thematik relevanten Aktenquellen. Außerdem bieten sie eine umfangreiche Liste von Artikeln, die in der Kirchenzeitschrift „Unsere Familie" erschienen und einzelne Aspekte des Nationalsozialismus oder das System als Ganzes stützen.

Diese und weitere der bei König und Marschall zum ersten Mal erfassten und veröffentlichten Fakten wurden später oft ohne Quellenangabe in kritischen oder apologetischen Publikationen über die Neuapostolische Kirche wiederholt, so die Erhebung über neuapostolische Geistliche, die der NSDAP angehörten. Da sich diese Erhebung aber nur auf einige wenige Apostel stützt, die zudem zum größten Teil 1933 noch gar nicht amtierten, sowie lediglich einige Regionen in Württemberg abdeckt, ist ihre Bedeutung für die Gesamtkirche, wie Drave (1994) zurecht ausführt, fraglich. König und Marschall stellen auch nicht die Frage, was eine NSDAP-Mitglied-

---

[5] *König / Marschall* (1994), 8. Im Zitat ist *A. Landgraf* gemeint: Die Neuapostolische Gemeinde im Dritten Reich, Frankfurt/Main 1933.

schaft oder die Unterstützung einzelner NS-Organisationen denn im historischen Kontext einer Glaubensgemeinschaft ideologisch bedeutete oder welche Auswirkungen dies hatte.

Königs und Marschalls Hauptthese – die allerdings offensichtlich auch von ihrer Emotionalität und ihrem persönlichen Verhältnis zur Neuapostolischen Kirche geprägt ist – gipfelt in der Feststellung, bei der Neuapostolischen Kirche des Dritten Reichs habe es sich um eine „nationalsozialistische Organisation" gehandelt, also quasi eine Abteilung der NSDAP. Sie sprechen sich damit klar gegen Rechtfertigungen aus, die Neuapostolische Kirche habe nur das Nötigste getan, um ihre Existenz unter den Nationalsozialisten zu sichern. Die These als solche wirkt mit kritischem Abstand höchst diskussionsbedürftig, sollte aber vor dem Hintergrund der frühen 1990er Jahre und der damaligen Entwicklung innerhalb der Neuapostolischen Kirche gesehen werden.[6]

Eine zweite, verbesserte Auflage der Veröffentlichung erschien im Mai 1994. Diese Auflage umfasste 70 Seiten, einschließlich einiger angehängter Quellen aus der Zeit des Nationalsozialismus. Die Publikation von König und Marschall kann als der eigentliche Beginn der Diskussion innerhalb der Neuapostolischen Kirche über den eigenen Umgang mit den nationalsozialistischen Organen gesehen werden, und ist deshalb in ihrer Bedeutung hoch einzuschätzen.

2.2 Die unveröffentlichte Ausarbeitung von Walter Drave 1994

Die Veröffentlichung der Broschüre von König und Marschall sorgte dafür, dass sich die Kirchenleitung der Neuapostolischen Kirche gedrängt sah, die dort genannten Fakten intern durch den mit archivarischen Aufgaben betrauten Apostel Walter Drave sichten zu lassen. Drave führte eine Quellenerhebung durch und stellte daraufhin eine eigene Untersuchung mit dem Titel „Die Neuapostolische Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland 1933–1945 – Darstellung" zusammen. Fertig gestellt wurde sie im September 1994. Die erste Zeile der Arbeit macht den Bezug zu der im Mai 1993 erschienenen ersten Auflage von König/Marschall deutlich:

> „Auftrag zur Beschäftigung mit der Thematik: Am 18. Juni 1993 erhielt W. Drave vom Stammapostel Fehr den Auftrag, die Stellung der Neuapostolischen Kirche zum nationalsozialistischen Staat anhand von Archivmaterial zu untersuchen."[7]

---

6 An dieser Stelle kann der allmähliche Öffnungsprozess der Neuapostolischen Kirche, der erst Ende der 1990er Jahre greifbare Ergebnisse brachte, nicht genauer betrachtet werden. Eine kritische Kirchenöffentlichkeit existierte im Jahr 1993 innerhalb der Neuapostolischen Kirche jedoch noch nicht, und die Debatten mit Dissidenten waren emotional und zum Teil schrill. In diesem Kontext sollte man auch König und Marschall sehen.

7 *Walter Drave,* Die Neuapostolische Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland 1933–1945 – Darstellung, (unveröffentlicht) 1994, 2.

Diese Untersuchung enthält neben einer kurzen Einführung, einer Zusammenfassung (Anlage 1) und einer Zeittafel (Anlage 2) auch eine Reaktion auf einige der von König und Marschall aufgestellten Thesen (Spezielle Darstellung – Anlage 3). Sie wurde jedoch nie veröffentlicht und ist auch heute interessierten Historikern nicht zugänglich. Einige Veröffentlichungen der Kirchenleitung bezogen sich in der Folge aber auf diese Ausarbeitung, zum Beispiel Johanning (2003). Konkret listet Drave als Schlüsse seiner Auswertungen auf:

> „Die Neuapostolische Kirche wurde [zwischen 1933 und 1945] als Sekte eingestuft.
> Sie wurde (speziell von der Gestapo) als unmittelbar staatsfeindlich angesehen.
> Mitte des Jahres 1933 wurden etliche Gemeinden verboten.[8] Diese Maßnahmen wurden nach kurzer Zeit zurückgenommen. Ein generelles Verbot drohte der Neuapostolischen Kirche auch weiterhin.
> Regionalkirchen bemühten sich zur Absicherung der Existenz um die Erlangung der Körperschaftsrechte, was ohne Erfolg war.[9]
> Die Leitung der Neuapostolischen Kirche unternahm den Versuch, den Behörden gegenüber den Nachweis zu liefern, daß die Kirche staatstragend sei.
> Das zuständige Reichskirchenministerium verhielt sich deutlich weniger aggressiv (wenn auch nicht im Sinne einer Förderung) als die polizeilichen und geheimpolizeilichen Instanzen.
> Im Gegensatz zu anderen, in der Regel kleineren, Religionsgemeinschaften wurde die Neuapostolische Kirche nicht verboten." [10]

Als Resultat seiner Erhebungen stellte Drave eine These auf, die er selbst als „Überlebensthese" bezeichnete. Er schreibt:

> „Die Neuapostolische Kirche verhielt sich in einem gewissen Grad [sic] systemstützend. Sie brachte dem nationalsozialistischen Staat das Maß an Zugeständnissen entgegen, das nötig war, um dem drohenden Verbot zu entgehen." [11]

Das Verhalten der Kirchenleitung in Bezug auf die damaligen Publikationen wertet Drave so:

> „Die periodischen Schriften der Neuapostolischen Kirche blieben dem eigentlichen seelsorgerischen Anliegen treu. Die systemstützenden Beiträge sind zahlenmäßig 1933–1937 deutlich geringer als die seelsorgerischen. Ab 1938 werden sie häufiger. Sie lassen sich als Zugeständnisse an Partei und Staat ausmachen." [12]

---

8 Nach der angefügten Zeittafel handelte es sich um über 70 Gemeinden. Nach *C. E. King* (The Nazi State and the New Religions, five case studies in Non-Confirmity, Lewiston 1983) verfügte die NAK allerdings im Jahr 1933 in Deutschland über etwa 250 000 Mitglieder in 1 900 Gemeinden (ebd., 122). Bei den tatsächlich erlassenen Verboten kann es sich also, wie King ausführt, nur um ein Vorfühlen oder um lokale Ereignisse gehandelt haben.

9 Allerdings wurde die NAK vom Reichsfinanzminister von 1935 bis 1938 faktisch äquivalent zu einer Körperschaft des öffentlichen Rechts behandelt, was Drave in seiner Zeittafel auf den Seiten 12 u.15 auch anführt.

10 *Drave*, 5.

11 Ebd.

12 Ebd.

Bei dieser Stellungnahme bleibt unklar, auf welchen Zeitabschnitt sich Draves Bewertung im ersten Satz bezieht. Wenn der Anteil „systemstützender" (also klar nationalsozialistischer) Beiträge ab 1938 größer war als der der seelsorgerischen, welchem seelsorgerischen Anspruch dienten die Periodika dann noch? Waren sie nicht vielmehr spätestens zu diesem Zeitpunkt zu einem wesentlichen Teil gleichgeschaltete Propagandaorgane?

Die bei Drave als „Anlage 2" angefügte Zeittafel umfasst, soweit sie die Neuapostolische Kirche betrifft, lediglich den Zeitraum ab März 1933. Die Frage der Unterstützung der NSDAP vor 1933 durch die Neuapostolische Kirche blendet Drave damit aus. Außerdem benennt die Zeittafel zwar relevante Interaktionen, beschreibt sie aber nur äußerst kurz und verzichtet auf eine nachvollziehbare Einordnung.

In seiner kurzen Stellungnahme zu König und Marschall (Spezielle Darstellung – Anlage 3) urteilt Drave bemerkenswert scharf: Königs Vorgehen sei „unhistorisch" und „polemisch", als Beleg dafür führt er Königs These an, die Neuapostolische Kirche sei „wie keine andere Kirche mit den nationalsozialistischen Machenschaften eins" gewesen. Drave äußert die Auffassung, diese Behauptung sei unbegründet und lasse sich widerlegen; er tut dies allerdings in seiner Arbeit nicht explizit. Weiter schreibt er: „König fälscht, um die Überlebensthese zu widerlegen" und erklärt im Folgenden, dass er eigentlich damit selektive Quellenauswahl meint. Wie bereits angeführt, selektiert Drave seine Quellen allerdings auch, und blendet historisch relevante, von König und Marschall aufgeworfene Fragestellungen aus.

Die Draves Ausarbeitung zugrundeliegenden Quellen wurden nicht beigelegt, sondern „zu Händen des Stammapostels zwei Ordner mit Quellenmaterial beigefügt".

2.3 Offizielle Stellungnahme von 1996

Nachdem die von König und Marschall 1993 erhobenen Vorwürfe durch die Nichtveröffentlichung der Ausarbeitung von Walter Drave zunächst unbeantwortet geblieben waren, kam es Anfang 1996 doch noch zu einer umfangreichen Stellungnahme der Kirchenleitung in einem Artikel der Zeitschrift „Unsere Familie". Dieser Artikel enthält Stellungnahmen zu verschiedenen weiteren Themenkomplexen, die die aktuellen Diskussionen der Zeit prägten, so zur „Botschaft", dem Finanzgebaren und vorgeblich autoritären Strukturen in der Kirche.

Unter Punkt 8 und der Überschrift „Verhalten der Neuapostolischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus und ihr Verhältnis zu totalitären Regierungen" wird in dem Artikel – im Sinn der Drave'schen Untersuchung – ausgeführt:

> „Gegenüber den Machthabern im Nationalsozialismus unterschied sich das Verhalten der Mitglieder unserer Kirche nicht von dem der übrigen Bevölkerung. Unsere Kirche stand damals unter den gleichen Zwängen wie viele andere Institutionen auch. So mussten beispielsweise in unserer Kirchen-

zeitschrift staatlich verordnete Pflichtartikel abgedruckt werden. Unbestritten hat die Kirchenleitung dem nationalsozialistischen Regime Zugeständnisse entgegengebracht, doch das war – wie Zeitzeugen wissen und Dokumente belegen – nötig, um dem drohenden Verbot zu entgehen."[13]

In der Folge paraphrasiert die Stellungnahme ohne Quellennachweis die wesentlichen Schlüsse von Drave (1994). Daran schliesst sich eine offenbar tagesaktuelle Passage an, die bei Drave in dieser Form fehlt:

„Wenn nun immer wieder Schreiben zitiert werden [sic!], die ein angeblich unkritisches, ja unterwürfiges Verhalten der Kirchenleitung belegen sollen, so darf bei einer ernsthaften Auseinandersetzung mit diesem Thema nicht verschwiegen werden, dass sowohl die Kirchenleitung als auch einzelne Mitglieder in jener schweren Zeit viel getan haben, um Schlimmeres abzuwenden. Indem die Kirche ihre Eigenständigkeit bewahren konnte, verschaffte sie ihren Mitgliedern die Möglichkeit, ungeachtet der totalitären staatlichen Beeinflussung ein nach christlichen Werten orientiertes Leben zu führen."[14]

Zumindest die letzte Schlussfolgerung scheint nach der Untersuchung von König und Marschall und auch nach der von Drave sehr fraglich, hatten doch beide Arbeiten nachgewiesen, dass die nationalsozialistische Beeinflussung nicht vor den neuapostolischen Kirchentüren Halt machte. Auch der Wert einer kirchlichen Eigenständigkeit an sich wird in der Stellungnahme nicht grundsätzlich diskutiert. Stattdessen wird um Verständnis für die Haltung der Kirche geworben:

„Wir verkennen keinesfalls, dass aus dem zeitlichen Abstand heraus heute manche Erklärung und Formulierung befremdlich wirken. Doch sei an dieser Stelle betont, dass es zu einer sachlichen Betrachtung dieser Frage erforderlich ist, die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen der damaligen Zeit zu beachten. Es wäre unseriös, die Kirche als Institution und die Personen, die ihr angehörten, ausschließlich vom heutigen Wissensstand und gegenwärtigen Werten her zu beurteilen."[15]

Einer klaren moralischen Einordnung der Ereignisse war die Kirchenleitung damit ausgewichen. Vielmehr wird der Vorwurf gegen die zeitgenössischen Kritiker der Haltung der Kirchenleitung gewendet und ihnen pauschal Unseriosität vorgeworfen.

Es muss aber zum Beispiel die Frage gestellt werden können, was denn „damalige" und „gegenwärtige" Werte speziell der Neuapostolischen Kirche waren bzw. sind, und auf welchen Wertgrundlagen die damaligen Entscheidungen erfolgten. Diese und weitere Fragen blieben unbeantwortet. Die Stellungnahme hatte damit für die Aufarbeitung der Ereignisse nur begrenzten Wert.

---

[13] Neuapostolische Kirche International, „Stellungnahmen zu Vorwürfen gegen die Neuapostolische Kirche", in: Unsere Familie, 56. Jahrgang, Nr. 2, 20.01.1996, 18.
[14] Ebd.
[15] Ebd.

2.4 Der Vortrag „Alte und neue Zeit" 2003

Am 1. Februar 2003 hielt der Medienreferent der Neuapostolischen Kirche, Peter Johanning, einen Vortrag im Rahmen der Akademietagung „Rückkehr zur völkischen Religion? Glaube und Nation im Nationalsozialismus und heute". Zur Reflektion der Zeit des Nationalsozialismus betrachtet Johanning zunächst die soziologische Entwicklung der Apostolischen Bewegung im 19. Jahrhundert von den hochkirchlich geprägten Formen der katholisch-apostolischen Gemeinden zur bürgerlichen Neuapostolischen Kirche:

> „Der soziologische Wandel geht mit einer regionalen Enge einher, denn Stammapostel Krebs und sein Nachfolger Hermann Niehaus entstammen kleinen ländlichen Ortschaften. Sie sind konservativ, regierungstreu, fleißig und bringen sämtliche so genannten deutschen Tugenden mit. [...] Die Neuapostolische Gemeinde lebt in einer nationalen und theologischen Zurückgezogenheit."[16]

Weiter schreibt er zur politischen Einordnung der Neuapostolischen Gemeinde:

> „Die Kaisertreue des damaligen Stammapostels Niehaus bleibt unwidersprochen. Die preußische Monarchie war sein Idealbild für einen erfolgreich geführten Staat, demokratischen Tendenzen schiebt er gedanklich und publizistisch einen Riegel vor. 1908 schreibt er in einer offiziellen Publikation: ‚Personen, welche Verächter der politischen und religiösen Einrichtungen des Staates und der bürgerlichen Gemeinde sind, welche umstürzlerischen, staatsfeindlichen Bestrebungen huldigen oder Verbindungen angehören, welche solche auf ihre Fahne geschrieben haben, können nicht Mitglieder der Neuapostolischen Gemeinde werden.'"[17]

Nach dem Rückgriff auf die Entwicklungsgeschichte lenkt Johanning zum Thema des Vortrags:

> „Nach Niehaus wird Johann Gottfried Bischoff Stammapostel der Neuapostolischen Kirche. Mit ihm gehen die Gläubigen durch die schwere Zeit des Nationalsozialismus. Das alte Denken über ‚Führer, Volk und Vaterland' setzt sich fort, wenngleich aus anderen Motiven. Erstmals ist die Kirche mit existenziellen Fragen und Überlebensstrategien konfrontiert, wollte sie diese dunkle Zeit überleben. Der auch sonst in der Gesellschaft zu beobachtende Zirkel aus Sprachlosigkeit – Anpassung – Widerstand – Aufklärung spiegelt die innerkirchliche Auseinandersetzung mit dem Unrechtsregime wider."[18]

Im Folgenden reflektiert Johanning die schon mehrfach angesprochenen umstrittenen Zeitschriftenartikel, geht aber auch auf die „Richtlinien für Amtsträger der Neuapostolischen Kirche" aus dem Jahr 1933 ein, die grundsätz-

---

[16] *Peter Johanning,* Alte und neue Zeit. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Neuapostolischen Kirche, Vortrag zur Akademietagung: „Rückkehr zur völkischen Religion? Glaube und Nation im Nationalsozialismus und heute", gehalten am 1. Februar 2003. URL: http://www.nak.org/fileadmin/download/ pdf/ Vortrag_Alte_und_Neue_Zeit.pdf [abgerufen am 5.12.2011], 3 f.

[17] Ebd., 4; das enthaltene Zitat stammt aus den „Allgemeinen Hausregeln" von 1908.

[18] Ebd.

lich die Einmischung der Geistlichen in politische Angelegenheiten untersagten:

> „Auch sollen sich die Amtsbrüder besonders davor hüten, von Politik etwas zu erwähnen oder in die Politik einzugreifen und die Geschwister darin in irgendeiner Weise zu beeinflussen. Die Neuapostolische Kirche treibt keine Politik. Jesus lehnte jeden Eingriff seinerseits in die Politik ab; ebenso sollen es auch seine Diener tun. [...] Die Kirche Christi muss über den Parteien stehen und für jede Gnade und Heil suchende Seele eine offene Tür haben."[19]

Dies stellt allerdings, was Johanning nicht erwähnt, nur einen sehr frühen Stand und eine einseitige Sichtweise der Dinge dar. Selbstverständlich schalteten sich Amtsträger der Neuapostolischen Kirche in politische Dinge ein – sie versuchten immerhin auch, ihre Kirche zu retten! Was die „offene Tür" betraf, galten schon früh (25. April 1933) die Regelungen von Stammapostel Bischoff, der anwies, im Zweifelsfall die Personalien neuer Mitglieder von der Ortsgruppe der NSDAP überprüfen zu lassen.[20] Johannings Schluss mutet demzufolge etwas schal an:

> „Dieses Bekenntnis zur unpolitischen Arbeit der Kirche signalisiert unmissverständlich die Idealvorstellung der Kirchenleitung, sich jeglicher politischen Stellungnahme zu enthalten, auch wenn die Realität hier und da anders ausgesehen hat."[21]

Im Übrigen gibt Johanning die Stellungnahme von 1996 wieder, auch die dort vorgenommene, moralisch uneindeutige Bewertung der Ereignisse. Er fügt zusammenfassend hinzu:

> „Weder Stammapostel Niehaus noch sein Nachfolger, Stammapostel Bischoff, waren politisch arbeitende Kirchenführer. Sie haben keinerlei Einfluss auf Staatsbelange genommen – und hätten einen solchen wie auch immer gearteten Versuch wegen der geringen Größe der Kirche wohl auch kaum unternehmen können –, sie waren weder Judenhasser noch Brandstifter, allerdings auch keine Widerstandskämpfer. Sie haben vor allem die theologische und seelsorgerische Betreuung der Gemeinden im Blick gehabt. Sie haben zwar mit strenger Zucht einer Demokratisierung der Kirche widerstanden, dies jedoch stets biblisch legitimiert. Die Neuapostolische Kirche in jenen Jahren war keine Staatskirche, kein Politikum. Sie war deutsch, aber nicht antisemitisch, sie war national, aber nicht nationalistisch, sie war fundamental, aber nicht fundamentalistisch."[22]

Johannings deutlich differenzierter Ansatz in Bezug auf Milieu und Ansatz ist zu würdigen. Trotzdem musste dieser Vortrag Fragestellungen offenlassen, von denen die moralische Frage die wichtigste war. Aber auch die ganzheitliche Betrachtung der Neuapostolischen Kirche wirft Fragestellungen auf: Wenn beispielsweise die ganze Neuapostolische Kirche nicht antisemitisch war, waren es dann vielleicht Teile von ihr? Wie ordnet die Neuapos-

---

19 Neuapostolische Kirche, Richtlinien (1933), 15.
20 Vgl. *Landgraf*, 2.
21 *Johanning*, 5.
22 Ebd., 6.

tolische Kirche heute entsprechende Beiträge in „Unsere Familie" ein? Wer waren die jeweiligen Akteure? Diese Fragen blieben offen.

2.5 Der „Informationsabend" vom 4. Dezember 2007

Am 4. Dezember 2007 wurde aus dem schweizerischen Uster per Satellit ein Informationsabend in die neuapostolischen Gemeinden übertragen, bei dem als wesentliche Elemente ein Vortrag und eine Ausarbeitung „Die Neuapostolische Kirche von 1938 bis 1955 – Entwicklungen und Probleme" vorgestellt wurden. Inhaltlich beschäftigte sich dieser Abend vor allem mit der sogenannten „Botschaft" des Stammapostels Bischoff. Diese Thematik und die Reaktionen auf den Abend sind vielfältig im Internet dokumentiert.[23] Trotz des angesprochenen Zeitraums wurde dabei die Haltung der Neuapostolischen Kirche gegenüber den staatlichen Organen nur am Rand thematisiert.

Immerhin: Ein Themenkomplex wurde behandelt, der auch politische Implikationen hatte. Ernst Güttinger, Bezirksapostel für die Schweiz, wollte ab 1939 eigene Kirchenzeitschriften herausgeben und auf die deutschen Drucke verzichten – ein heute gut nachvollziehbares Argument, betrachtet man das Ausmaß an nationalsozialistischer Propaganda in den Blättern, das für die schweizerische Neuapostolische Kirche und den schweizerischen Staat vermutlich zumindest teilweise schwer zu ertragen war. Erstaunlicherweise rechtfertigt die Ausarbeitung „Die Neuapostolische Kirche von 1938 bis 1955 – Entwicklungen und Probleme" mit einigermaßen plumpen Argumenten das Bemühen des Stammapostels, diese Herausgabe von Zeitschriften zu unterbinden, was erfolglos blieb:

> „Wenn Friedrich Bischoff [Sohn des Stammapostels Bischoff] darum kämpfte, dass für den Schweizer Bereich (mit Frankreich) weiterhin der Verlag in Deutschland als Herausgeber zuständig bleiben sollte, dann hat es zum einen auch damit zu tun, dass dem Stammapostel über die Zeitschriften Äußerungs- und Einflussmöglichkeiten, vielleicht sogar ein Meinungsmonopol erhalten bleiben sollten, zumal die gegenwärtigen kriegerischen Verhältnisse in Deutschland künftig die Reise- und Handlungsfreiheit des Stammapostels erheblich einzuschränken drohten; zum anderen wollte Friedrich Bischoff – und mit ihm der Stammapostel – in jedem Falle verhindern, dass Ernst Güttinger genau diese Meinungsplattform als Herausgeber von eigenen Zeitschriften in der Schweiz zukünftig zur Verfügung steht. Er hätte dann, so ihre Befürchtungen, für seine Ziele (Selbstständigkeitsbestrebungen mit der Folge von möglicher Spaltung und Dezentralisation sowie die Relativierung des Stammapostelamtes) ein geeignetes Mittel zur Verwirklichung seiner Pläne in der Hand. [...]
> Es wurde bereits erwähnt, dass Ernst Güttinger gegen alle Widerstände und Drohungen von Seiten Friedrich Bischoffs seit Anfang Januar 1940 drei Zeitschriften in Eigenverantwortung in der Schweiz hatte drucken und herausgegeben lassen. Über die Reaktionen des Stammapostels, des Apostelkollegiums und Friedrich Bischoffs geben die uns vorliegenden Quellen keine Auskunft. Offensichtlich hatte Ernst Güttinger keine Konsequenzen

[23] Im nächsten Kapitel wird eine namhafte kritische Stimme angesprochen.

und Sanktionen hinnehmen müssen. Er konnte sich in seinem Kurs jedenfalls von Teilen des Apostelkollegiums bestätigt fühlen."[24]

Das kirchenpolitische Argument von vermuteten oder tatsächlichen Selbstständigkeitsbestrebungen des Schweizer Bezirks kann an dieser Stelle nicht thematisiert werden, und es bleibt auch in der erwähnten Ausarbeitung weitgehend unbelegt. Der Autor der Studie teilt mit:

„In zwei ausführlichen Briefen (vom 24. Oktober 1939 und 14. Dezember 1939) entlarvt Friedrich Bischoff die Argumente Güttingers als Scheinargumente."[25]

Jedoch werden in der Veröffentlichung weder diese Argumente noch Güttingers Entgegnungen angegeben, so dass unklar bleibt, was denn Güttingers Hauptargumente überhaupt waren. Das offensichtliche Argument der NS-Propaganda blendete die Ausarbeitung völlig aus. Auch alle weiteren Fragestellungen wurden nicht erwogen, ohne dass dies begründet worden wäre.

2.6 Offener Brief von Gerrit Sepers vom 27. Dezember 2007

Als ein Beispiel für das sehr negative Echo auf den Informationsabend, aber auch für den Stand der Debatte über die NS-Zeit, soll im Folgenden auf einen offenen Brief eingegangen werden, den Gerrit Sepers, ehemaliger Apostel für die Niederlande und neuapostolischer Dissident, am 27. Dezember 2007 an den Stammapostel Wilhelm Leber sandte. Sepers war aufgrund von Lehr- und Nachfolgestreitigkeiten in den Niederlanden von seinem Amt zurückgetreten und äußerte sich in dem Brief, der auch im Internet veröffentlicht wurde, kritisch zur vorliegenden Ausarbeitung NAK-International (2007). Neben vielen teilweise als emotional und pauschal zu bezeichnenden Anmerkungen zur Thematik der „Botschaft" schreibt er auch:

„[9.b.] Es ist schon seltsam, dass in einer Arbeit, die sich teilweise mit dem Thema ‚die Neuapostolische Kirche im 3. Reich' beschäftigt, die zwei wichtigsten Publikationen hierzu völlig verschwiegen werden. Es handelt sich um: Dr. M. König, Die Neuapostolische Kirche in der N.S.-Zeit, Feldafing 1993, 2. Auflage 1994, und Prof. Dr. C.E. King, The Nazi State and the New Religions, five case studies in Non-Confirmity, Lewiston 1983 (siehe Kapitel 5: Sharing the Nazi Triumph: The New Apostolic Church). Weshalb werden diese Arbeiten völlig ignoriert? Als Beilage 1 füge ich einige Seiten der letzten Arbeit am Ende dieses Briefes zu [sic]. Als ich diese Bücher vor vielen Jahren gelesen hatte, wurde mir von der neuapostolischen Kirchenleitung gesagt, dass diese Themen aus der NS-Zeit untersucht werden sollten. Und was ist bis jetzt das Ergebnis? Ich bin sehr neugierig auf die Antworten der Kirchenleitung."[26]

---

[24] Neuapostolische Kirche International, „Die Neuapostolische Kirche von 1938 bis 1955 – Entwicklungen und Probleme. Zusammenschau, Stand 6. November 2007", 10 f. (online veröffentlicht auf http://www.nak.org, später wieder entfernt).

[25] Ebd., 11.

[26] *Gerrit J. Sepers,* Offener Brief an Wilhelm Leber, 27. Dezember 2007, URL: http://www.mediasinres.net/geschichte/offener-brief-von-gerrit-sepers-an-stammapostel-leber (abgerufen am 05.12.2011), Punkt 9b.

Es scheint interessant, zu fragen, ob auch Sepers als Apostel keinen Zugang zur Entgegnung von Walter Drave aus dem Jahr 1994 hatte – oder ob er sie selbst zwar kannte, mit dieser Frage aber 2007 eine Veröffentlichung der Arbeit bewirken wollte. Weiter scheint es spannend zu sein, dass Sepers nach eigenem Bekunden auch die Arbeit von King bei der Kirchenleitung angesprochen hatte, Draves Papier darauf aber überhaupt keinen Bezug nimmt. Ob Drave die Arbeit von King tatsächlich nicht kannte oder ignorierte, um ihr nicht noch zusätzlich Popularität zu verschaffen, kann nur gemutmaßt werden. Zur angesprochenen Güttinger-Thematik führt Sepers aus:

> „Wenn man die obengenannten Bücher liest, und dazu noch die vom Nationalsozialismus durchtränkten Artikel in den offiziellen NAK-Publikationen ‚genießt', dann muss man zur Schlussfolgerung kommen, dass es einfach unseriös ist, zu behaupten, dass die NAK diese Artikel nur zwecks eigenen Überlebens publiziert hat. Ich persönlich kann sehr gut nachvollziehen, dass Ernst Güttinger sich von dieser nationalsozialistischen Propaganda in den deutschen NAK-Publikationen distanzieren und diese entarteten [sic] Entwicklungen nicht unterstützen wollte."[27]

Schließlich mahnt er noch einmal die moralische Verantwortung an:

> „Die Zeugen Jehovas wurden als kirchliche Organisation verboten, richteten sich aber dennoch nach dem Krieg wieder aus den Trümmern auf. Hier kann man von einem wahrhaftigen Gottvertrauen sprechen! Dagegen sieht Stammapostel Bischoff mit seiner Taktik der liebedienerischen Unterwerfung am Nazi-Regime [sic] erbärmlich aus. Dass sich übrigens auch andere Kirchen dem Nazismus angebiedert haben, kann selbstverständlich für die NAK nicht als Entschuldigung ihres eigenen Fehlverhaltens gelten!"[28]

2.7 Offener Brief von Wilhelm Leber vom 10. Januar 2008

Stammapostel Wilhelm Leber formulierte zu Beginn des Jahres 2008 eine Entgegnung zu Gerrit Sepers' offenem Brief. Er führte zur Frage des Fokus der Ausarbeitung an:

> „9.b) Die Untersuchung streift nur am Rande die Zeit vor 1945. [...] Wie bereits angekündigt, ist der Rolle unserer Kirche während der Zeit des Nationalsozialismus eine eigene Ausarbeitung gewidmet, die zu gegebener Zeit auch veröffentlicht wird."[29]

Zur erwähnten Güttinger-Thematik zitiert Leber aus einer eidesstattlichen Erklärung von Ernst Güttinger vom 9. August 1948, deren Kontext Leber aber offenlässt.

> „(3) Gemäss meinem eigenen Wissen wurde der Hauptapostel J. G. Bischoff während der Hitler-Regierung unter schwersten Drohungen gezwungen, in den rein religiösen Kirchenblättern der Neuapostolischen Gemeinden ge-

---

27 Ebd., Punkt 9c.

28 Ebd., Punkt 9e.

29 *Wilhelm Leber*, Offener Brief an Gerrit J. Sepers, Zürich, 10. Januar 2008. URL: http://www.nak.org/fileadmin/download/pdf/Sepers_Gerrit_Antw.STAP_11.01.08_kV.pdf (abgerufen am 5.12.2011), Punkt 9b. Dies ist jedoch bis heute (Dezember 2011) nicht geschehen, d. V.

> nau vorgeschriebene Sympathie-Äusserungen zu publizieren. Auch unserer schweizerischen Neuapostolischen Gemeinde kamen solche Schriften zu, die wir aber ignorierten, weil wir ganz genau wussten, dass derartige Sympathie-Adressen an die Regierung nicht dem freien Willen des Hauptapostels entsprachen, sondern nur unter schwerem Druck in die Blätter aufgenommen worden waren."[30]

Diese Erklärung wirft mehr Fragen auf als sie beantwortet. Diente sie zur Ausstellung einer Unbedenklichkeitserklärung für J. G. Bischoff? Ist es also ein Gefälligkeitsschreiben? In jedem Fall ist es vor dem Hintergrund des oben angedeuteten Zeitschriftenstreits sicher zumindest mit einer gewissen Vorsicht zu lesen. Es scheint aber deutlich darzulegen, dass Güttinger seine unabhängige Verlegerposition eben nicht primär zum Vorantreiben einer unabhängigen theologischen Position nutzen wollte, sondern sich so vor allem elegant der omnipräsenten nationalsozialistischen Propaganda in den deutschen Kirchenzeitschriften entledigen konnte.

3. Eine externe Arbeit: Die Studie von Christine Elizabeth King

Schon zehn Jahre vor Beginn der Debatte legte Christine Elizabeth King ihre Studie „The Nazi state and the New Religions: five case studies in nonconformity" vor. Diese Studie enthält nicht nur die bisher umfangreichste und weitsichtigste Würdigung des Verhaltens der Neuapostolischen Kirche im nationalsozialistischen Regime, sondern untersucht auch vier weitere Fälle kleinerer Religionsgemeinschaften der Zeit (Zeugen Jehovas, Adventisten, christliche Wissenschaft und Mormonen). Da sie vergleichend angelegt ist, kommt sie im direkten Vergleich dieser fünf Gruppen zu weit klareren Schlüssen als es König und Marschall (1994) und Drave (1994) möglich ist. Ganz offensichtlich blieb sie lange Zeit unbeachtet, offenbar auch nach 1993. Erst Sepers (2007) bringt sie nachweisbar ins Gespräch.

King geht dabei chronologisch vor und untersucht die bekannten Interaktionen der Neuapostolischen Kirche mit nationalsozialistischen Organen vor und nach 1933. Die von ihr betrachtete Quellenbasis bleibt hinter der von König und Marschall (1994) deutlich zurück, was ihre Bewertungsgrundlage etwas einschränkt. Zur Komplexität der Materie führt sie an:

> „Jede Kirche und Sekte schien ihre eigene Situation als besonders zu betrachten, und [glaubte], sie sei in keiner Weise vergleichbar zu dem, was anderen passierte. Sie glaubten jeweils nicht nur, allein im Besitz der Wahrheit zu sein, sondern auch, einzigartig in Bezug auf die von ihr dem deutschen Staat entgegengebrachte Loyalität zu sein."[31]

Aus den ihr vorliegenden Quellen kommt sie zu dem Schluss:

> „Die Unterstützung der nationalsozialistischen Regierung, die ihr von der Neuapostolischen Kirche entgegengebracht wurde, war glühend, großzügig

---

[30] Ebd., Punkt 9c.
[31] *C. E. King*, 125 (Übersetzung des Autors).

> [*unstinting*] und die praktische Umsetzung lang gehegter politischer Einstellungen. Diese Gruppe hatte den Nazis ihre Unterstützung zu einer Zeit angeboten, als sie noch nach der Macht strebten; deshalb ist die positive Reaktion [der Neuapostolischen Kirche] auf die nationalsozialistische Regierung am besten als echter Ausdruck pro-nationalsozialistischer Einstellungen zu sehen. Doch trotz der Tatsache dass sich die Offiziellen der Neuapostolischen Kirche als Verbündete der neuen Regierung sahen, kam die Gruppe unvermeidlich und zusammen mit allen anderen Sekten in den Fokus der Nazis, als Zentren möglicher Subversion. Ironischerweise war die Gruppe einfach deswegen verdächtig, weil sie „politische" Stellungnahmen machte, und das obwohl diese [Stellungnahmen] pro-nazistisch waren."[32]

Vor dem Hintergrund nationalsozialistischer Ideologie schränkt sie allerdings ihr Urteil ein:

> „Selbstverständlich war die Sekte in nazistischen Begriffen subversiv. Obwohl sie ihren Patriotismus betonte, war sie ursprünglich aus einer britischen Sekte entstanden und hatte internationale Verbindungen mit Ablegern im Vereinigten Königreich und den USA. Sie war endzeitlich ausgerichtet und deshalb potentiell so anarchistisch und subversiv wie die Zeugen Jehovas; sie nutzte das Alte Testament und konnte deshalb, was ihre Sympathien betraf, als ‚jüdisch' bezeichnet werden. Dem S.D., dessen Aufgabe es war, alle sektiererischen Aktivitäten zu überwachen, und Heydrich, der anscheinend mit den Sekten freie Hand hatte, schienen die Loyalitätsbekundungen der Neuapostolischen Kirche nicht notwendigerweise glaubwürdig oder überhaupt bemerkenswert. Nur dadurch, dass [diese Gruppe ihren] Einfluss geltend machte und die Regierung überzeugte, dass ein Verbot zu Schwierigkeiten führen würde, konnte diese Sekte Hoffnung haben, zu überleben."[33]

Den besonderen Einfluss der Neuapostolischen Kirche im Vergleich zu den anderen betrachteten Gruppen erläutert sie in der Folge an Beispielen. Sie betont dabei auch das besondere Geschick der Kirchenoffiziellen in den Verhandlungen mit Regierungsorganen:

> „Die Offiziellen der Sekte zeigten ein klares Bewusstsein für die Art der Anklagen, die gegen sie vorgebracht werden könnten, und sie nutzten bei ihrer Verteidigung kenntnisreich die passende Sprache. Sie bestanden darauf, nur ihr Recht auf Religionsfreiheit auszuüben, das ‚der liebe Führer uns gewährt hat', und [sie] erklärten, dass ihre Angelegenheiten unpolitisch seien: ‚Wir haben nach Anweisung des Führers alle politischen Angelegenheiten von der Kirche ferngehalten. Wir haben uns ausschließlich auf das geistliche Wohl [*spiritual welfare*] konzentriert. [...] Marxistische oder kommunistische Elemente haben hier keinen Platz.'"[34]

King führt weiter einen Artikel von Bunzel (1941) an, der die Neuapostolischen im nationalsozialistischen Kontext positiv hervorhebt und als Beleg zu werten ist, dass die Auseinandersetzungen bis zu diesem Zeitpunkt einen für die Neuapostolische Kirche positiven Ausgang gefunden hatten. Vor diesem Hintergrund kann sie resümieren:

---

[32] Ebd., 121 (Übersetzung des Autors).
[33] Ebd., 132 (Übersetzung des Autors).
[34] Ebd., 136 (Übersetzung des Autors; die eingeschlossenen Zitate sind Rückübersetzungen aus dem Englischen).

> „Die Überlebensstrategien der Neuapostolischen Kirche können deshalb als beabsichtigt, bewusst und organisiert bezeichnet werden, implementiert von den Offiziellen der Sekte, und als erfolgreich. Ihre Strategie beruhte auf ihrem Nationalismus, ihrer Unterstützung der Partei und der Tatsache, dass sie in ihren Reihen über Mitglieder der Nazi-Partei verfügte. In der Praxis ergab es sich, dass sie sich mehr auf ihre Kontakte als auf die nationalistische Natur ihrer Lehre verlassen musste, um zu überleben."[35]

Um diese Bewertung noch einmal hervorzuheben führt sie weiter aus:

> „Es ist möglich, dass die Sekte die Nazis von ihrer Loyalität und Unterstützung überzeugt hatte, aber es ist in der Praxis wahrscheinlicher, dass sie gezeigt hatte, dass sie Probleme machen konnte, wenn sie angegriffen wurde. [...]
> [Diese Tatsache] und die grundsätzliche Sympathie [der Neuapostolischen Kirche] dem neuen Regime gegenüber, sowie die Überzeugung der Nazis, dass [die Kirche] absorbiert oder geschlossen werden konnte, wenn es nötig wäre, brachte ihr das Überleben."[36]

Die von Drave (1994) formulierte „Überlebensthese" hatte King so schon zehn Jahre zuvor inhaltlich zumindest hinterfragt. Es war ganz offensichtlich nicht (nur) so, dass die Kirchenleitung das tat, was die Regierung verlangte und nicht mehr. Im Gegenteil konnte Landgraf (1933) schon zu einem frühen Zeitpunkt eine Menge von Zugeständnissen, Kompromissen und offener Unterstützung mitteilen, die auch im Vergleich der von King untersuchten Gruppierungen ohne Entsprechung ist. Offener Widerstand oder auch nur hinhaltende Verzögerung sind hier zunächst nicht zu erkennen.

4. Stand der Diskussion

Die Neuapostolische Kirche war im „Dritten Reich" wohl kein Ort des Widerstands. Wie King (1983) und König und Marschall (1994) zeigen und selbst Drave (1994) einräumt, ging es bei der Strategie der Kirche im „Dritten Reich" nicht um moralische Kategorien, sondern um das reine Fortbestehen. Hinter diesem offenbar schon früh formulierten Ziel standen alle anderen Kategorien zurück. Die Neuapostolische Kirche war dabei gründlicher als viele andere Religionsgemeinschaften, indem sie früh den richtigen Leuten Unterstützung zukommen ließ, den Wünschen von Staat und Partei voll entsprach und sich geschickt vernetzte. Sie versuchte zwar, ihre bisherige Arbeit aufrecht zu erhalten, ging aber auf Druck der offiziellen Stellen immer mehr Kompromisse ein, bis sie sich zum Teil zum Sprachrohr des Nationalsozialismus gemacht hatte. Ihre Größe und ihr Einfluss sicherten ihr dabei die Existenz, aber nicht unbedingt die von ihr gemachten Kompromisse.

Die Aufarbeitung dieser Zeit verläuft bisher schleppend und wird von der Kirchenleitung augenscheinlich nicht aktiv gefördert. Insbesondere der

---

[35] Ebd., 138 (Übersetzung des Autors).
[36] Ebd., 138 u. 143 (Übersetzung des Autors).

Frage nach der eigenen moralischen Verantwortung wird bislang ausgewichen. Die von Drave (1994) formulierte „Überlebensthese" prägt die offiziellen Verlautbarungen, greift aber zu kurz, wenn das ganze Bild betrachtet wird. Kirchenpolitisch wirkt sie wie ein Versuch der Apologetik, den King (1983) zehn Jahre vor Drave schon treffend voraussagte:

> „[Die] Mitglieder [der Neuapostolischen Kirche] sind nicht sehr motiviert [*not anxious*], die Vergangenheit zu diskutieren und [sie] haben keine offene Analyse ihrer Erfahrungen im Dritten Reich vorgenommen. Wie alle anderen Sekten behaupten sie, [lediglich] um ihr Überleben gekämpft zu haben. Zumindest diesbezüglich waren ihre Strategien erfolgreich."[37]

Das Vorstehende verdeutlicht, dass die politische Haltung der Neuapostolischen Kirche in den 1930er und 1940er Jahren eine differenziertere Würdigung verdient, als dies bisher geschah, auch in Bezug auf die christlich-moralische Komponente. Eine umfangreiche wissenschaftliche Würdigung der Beziehungen der Neuapostolischen Kirche zu den nationalsozialistischen Organen steht nach wie vor aus. Ansätze sind in den untersuchten Veröffentlichungen vorhanden, leiden aber teilweise unter vorurteilsbehafteter Betrachtung oder zu engem Fokus.

Es bleibt zu hoffen, dass die Leitung der Neuapostolischen Kirche vor dem Hintergrund der Entwicklungen der letzten Jahre die wissenschaftliche und moralische Notwendigkeit erkennt, sich diesem Themenkomplex noch einmal vorurteilsfrei zu nähern und Untersuchungen zu diesem Themenbereich zu fördern, soweit es in ihrer Macht steht.

5. Quellen- und Literaturverzeichnis

Greifbare Verzeichnisse von relevanten Akten bieten King (1983) und König und Marschall (1994). Bei letzteren findet sich auch ein Verzeichnis von systemstützenden Beiträgen in der Zeitschrift „Unsere Familie" (dort Seite 24 f.).

Boberach, A., Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1933–1944, Mainz 1971

Bunzel, U., Die nebenkirchlichen religiösen Gemeinschaften Schlesiens, in: Jahrbuch des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte, Liegnitz 1941

Drave, W., Die Neuapostolische Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland 1933–1945 – Darstellung, (unveröffentlicht) 1994

Johanning, P., Alte und neue Zeit. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Neuapostolischen Kirche, Vortrag zur Akademietagung: „Rückkehr zur völkischen Religion? Glaube und Nation im Nationalsozialismus und heute", gehalten am 1. Februar 2003. URL: http://www.nak.org/fileadmin/download/ pdf/Vortrag_Alte_und_Neue_Zeit.pdf (abgerufen am 5.12.2011)

King, C. E., The Nazi State and the New Religions, five case studies in Non-Confirmity, Lewiston 1983

[37] Ebd., 139 (Übersetzung des Autors).

König, M. / Marschall, J., Die Neuapostolische Kirche in der N.S.-Zeit und die Auswirkungen bis zur Gegenwart, Feldafing ^{2}1994

Landgraf, A., Die Neuapostolische Gemeinde im Dritten Reich, Frankfurt/Main 1933

Leber, W., Offener Brief an Gerrit J. Sepers, Zürich, 10. Januar 2008. URL: http://www.nak.org/fileadmin/download/pdf/Sepers_Gerrit_Antw.STAP_11.01.08_kV.pdf (abgerufen am 5.12.2011)

Neuapostolische Kirche, Richtlinien für die Amtsträger der Neuapostolischen Kirche, Frankfurt/Main 1933

Neuapostolische Kirche International, „Stellungnahmen zu Vorwürfen gegen die Neuapostolische Kirche", in: Unsere Familie, 56. Jahrgang, Nr. 2, 20. Januar 1996

Neuapostolische Kirche International, „Die Neuapostolische Kirche von 1938 bis 1955 – Entwicklungen und Probleme. Zusammenschau, Stand 6. November 2007", online veröffentlicht auf http://www.nak.org, später wieder entfernt.

Sepers, G.J., Offener Brief an Wilhelm Leber, 27. Dezember 2007, URL: http://www.mediasinres.net/geschichte/offener-brief-von-gerrit-sepers-an-stammapostel-leber (abgerufen am 5.12.2011)

Zipfel, F., Kirchenkampf in Deutschland, Berlin 1965

„... a l l e haben gefehlt..."

Andacht am 8. Oktober 2011 zum Tagungsthema „Freikirchen in der Zeit des Nationalsozialismus"

Karl Heinz Voigt

Zu Beginn der Andacht wird das Lied „Brunn alles Heils, dich ehren wir..." (1–4) gesungen, das in eine ökumenische Weite führt. Der Text stammt von Gerhard Tersteegen (1697–1769), einem deutschen erwecklichen Prediger mit einer mystischen Spiritualität, gesungen wurde nach der Melodie von Loys Bourgeois (um 1500–1561), der im Umfeld des Genfer Reformators Johannes Calvin lebte, den Satz dazu komponierte Claude Goudimel (um 1514–1572) der in Frankreich bei der Hugenottenverfolgung um sein Leben gebracht wurde, und europaweit tradiert wurde es im Genfer und im Schottischen Psalter.

„... a l l e haben gefehlt..."

(George Bell, Bischof von Chichester, am 28. Oktober 1945 in der Berliner Marienkirche)

Liebe Brüder und Schwestern, liebe Tagungsteilnehmer!

Der 19. Oktober 1945 war jener denkwürdige Tag, an dem in Stuttgart die Begegnung des in Bildung befindlichen Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der hochrangigen Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen stattfand. Die Vertreter der deutschen Kirchen sprachen ihr Bekenntnis aus und übergaben den Gästen die „Stuttgarter Erklärung", die später kurz „Schuldbekenntnis" genannt wurde. Nach der Übergabe wurden noch einige Reden gehalten. Danach verabschiedeten sich die ökumenischen Gäste und in der Ratssitzung wurde die Tagesordnung wieder aufgenommen: die Unterbringung geflüchteter Ost-Pfarrer im Westen, einige rechtliche und organisatorische Fragen und abschließend ein Bericht über die „Heeresseelsorge".[1]

Während die ökumenischen Gäste nach der Entgegennahme der Erklärung aus dem zerstörten Stuttgart mit Militärfahrzeugen die Heimreise antraten, fuhren der anglikanische Bischof George Bell und sein Begleiter, der methodistische Reverend Gordon Rupp, nach Bünde in Westfalen, dem Sitz der britischen Administration.

Rupp stand unter dem Eindruck, die Übergabe der Stuttgarter Erklärung sei „einer der bedeutsamsten Augenblicke in der Kirchengeschichte" gewesen. Zwei Beobachtungen hielt er fest: (1) Dieses Ereignis „fand jedoch in einer ungewöhnlich informellen, geschäftsmäßig nüchternen Atmosphäre statt" und (2) der Ort des Geschehens, ein Sitzungssaal in der Württembergischen Bibelgesellschaft, machte auf ihn den Eindruck eines „ziemlich

---

1 Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, bearb. v. *Carsten Nicolaisen* u. a., Bd. 1, 1945/46, Göttingen 1995, 23–54. Vgl. auch *Gerhard Besier / Gerhard Sauer*, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985, 33.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

düsteren Nebengebäudes einer größeren Halle".[2] Zu ergänzen ist, dass an der Stuttgarter Begegnung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) auf deutscher Seite lediglich „Westdeutsche" und der Berliner Bischof Otto Dibelius – und nur Landeskirchler – teilnahmen. Der Delegation des ÖRK gehörten ausschließlich Männer aus verschiedenen protestantischen Kirchen – mit Ausnahme des Anglikaners Bell – an, die ebenfalls alle aus westlichen Ländern kamen.[3]

Auf diesem Hintergrund bekommt der erste große „Ökumenische Gottesdienst" zehn Tage nach der Stuttgarter Begegnung eine herausragende Bedeutung. Er fand am Sonntag, dem 28. Oktober 1945, um 14.00 Uhr in der mit 1 600 Besuchern überfüllten, kriegsbeschädigten Marienkirche, die im Ostsektor Berlins lag, statt. Es sprachen nacheinander der Bischof der Unierten Kirche Berlins, Otto Dibelius, danach der anglikanische Bischof George Bell, dann der russisch-orthodoxe Erzbischof Alexander (Andre Lowtschij) und schließlich der pastor loci Propst Heinrich Grüber. Zur Teilnahme an dem Gottesdienst waren Vertreter der Berliner Freikirchen einladen, sogar drei Delegierte der Christengemeinschaft waren gekommen. Über den offiziellen Bericht aus dem bischöflichen Sekretariat hinaus erwähnt eine Zeitung noch die Heilsarmee. Nach dem formal wirkenden Akt in Stuttgart wurde in Berlin mit einem Gottesdienst die Tür für die innerdeutsche Ökumene mit Landeskirchen, Freikirchen und Orthodoxen geöffnet.

Hier nun Auszüge aus der Predigt des anglikanischen Bischofs George Bell, der durch den Internationalen Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen schon seit Jahrzehnten mit Berlin verbunden war und der sich bereits seit dem Ende des Ersten Weltkriegs als ein einzigartiger ökumenischer Brückenbauer in schwerster Zeit erwiesen hatte:[4]

> Mit großer Freude predige ich heute in einer deutschen Kirche und grüße meine Brüder und Schwestern in Christo.
>
> Ich bin hierher gekommen als ein Diener der weltweiten Kirche und vertrete den Weltrat der Kirchen.

---

2 *Ernest Gordon Rupp*, Die Stuttgarter Erklärung – ein Rückblick (The Stuttgart Declaration and after). Typoskript von E. Gordon Rupp, Zentralarchiv der EmK Reutlingen.
Die Ratstagungen hat innerhalb des stark zerstörten Stuttgarter Zentrums in verschiedenen Gebäuden stattgefunden. Dadurch waren im Rückblick auf das Ereignis Unsicherheiten über die wirklichen Ort des Geschehens entstanden. Das Landeskirchliche Archiv Stuttgart recherchierte 1974 bei noch lebenden Teilnehmern, u. a. Hanns Lilje und Martin Niemöller. Die verschiedenen Antworten brachten eine verwirrende Unsicherheit zu Tage. Allerdings konnte Martin Niemöller aus seinem Tagebuch zitieren. – Dazu: Landeskirchliches Archiv Stuttgart Best. A 126 Nr. 351. Der nachträgliche Vorgang zeigt, wie wichtig neben dem gottesdienstlichen Geschehen die Markierung eines – hier gottesdienstlichen – Ortes zur dauerhaften Verinnerlichung eines bedeutsamen Aktes in der Geschichte ist, wie ihn danach die Marienkirche bot.

3 Der deutschen Delegation gehörte kein Freikirchler an, während mit Bischof George Bell der Methodist E. Gordon Rupp kam. Zu Rupp: BBKL, Bd. 8 (1994), 1031–1034.

4 *Edwin Robertson*, Unshakeable Friend. George Bell and the German Churches, London 1995.

Ich reiche euch die Hand der Bruderschaft. Furchtbare Dinge führten zu dem Krieg; Furchtbare Dinge wurden im Krieg getan, als die Völker wider einander kämpften. Menschen zerstörten Gerechtigkeit und zerstörten den Frieden untereinander, weil sie ihre Nation über Gott setzten; und mit der Anbetung des Götzen Volk und des Götzen Rasse bestritten sie die Menschenrechte und die Rechte Gottes. Hass trat an die Stelle der Liebe, Falschheit an die Stelle der Wahrheit, und die Gott als freie menschliche Wesen berief, wurden als Sachen und Sklaven benutzt.

Und jetzt ist die Ernte gekommen. Die Wind gesät haben, haben Ungewitter geerntet, und die die Nation mit götzendienerischer Leidenschaft anbeteten, haben Ruin und Leiden über Unschuldige und Schuldige in unerhörtem Ausmaß gebracht. Die Bedrohung durch Krieg und die ungerechten Taten, die zum Krieg führten, hängen noch über der Menschheit und allenthalben sind die Herzen der Menschen zerstört.

Wie kann die drohende Gefahr überwunden werden?

Ich weiß nur einen gewissen Weg; wenn wir ihn nur betreten wollten! Es ist der Weg des Christus, es ist der Weg der Vergebung und Liebe.

Vergeltung bedeutet die Straße des Todes. Gerechtigkeit des Gesetzes allein reicht nicht aus. Wir brauchen Gerechtigkeit u n d Liebe."

[Und nun kommt der Bischof, der die eigene Erfahrung der Angriffe durch V(ergeltungs)-waffen auf London mit nach Berlin brachte und der einige Tage vorher noch mit Franzosen, die unter der deutschen Besatzung gedemütigt wurden und mit Holländern, die das Leid der Fremdherrschaft ertragen mussten, zusammen in Stuttgart war, in die Marienkirche und sagt in seiner Predigt:]

„... da es a l l e n (den Deutschen u n d den Briten) an Gerechtigkeit und Liebe gefehlt hat, müssen a l l e (die Deutschen u n d die Briten) Buße tun für ihre Sünden, die sie a l l e (die Deutschen u n d die Briten) begangen haben.

Dann wird a l l e n (den Deutschen u n d den Briten) die Versöhnung zu Füßen des Kreuzes geschenkt werden.

Und wenn Christus der einzige Weg ist, die Bedrohung durch Krieg und Grausamkeit zu überwinden, dann ist die weltweite Kirche Christi solch eine Gemeinschaft, die die Schranken der Völker überwindet. Dann ist hier kein Jude noch Grieche, Beschneidung noch Unbeschnitten sein, Barbar, Skythe, Sklave oder Freier. Sondern Christus ist alles in allen.

Weil ich überzeugt bin von der Wirklichkeit der Universalität, [die sich im Weltrat der Kirchen darstellt,] vertraue ich darauf, daß die Kirchen der ganzen Welt mit den Kirchen in Deutschland zusammen arbeiten werden für die Wiedergenesung Deutschlands und für seinen Glauben an Gott, seinen Glauben an die Menschheit und seinen Glauben an sich selbst;

und daß sie [die Kirchen der Welt] bis an den Rand ihrer Kräfte zur Hilfeleistung für Deutschland in seinem augenblicklichen bitteren Elend bereit sein werden und ebenso zur Hilfeleistung an allen notleidenden Ländern nach Maßgabe ihrer Bedürftigkeit.

Möge Gott uns noch einmal alle zusammenführen in Christo, der unser Friede ist.

Amen."[5]

---

[5] *Kurt Anschütz*, Befreiung – Besetzung – Versöhnung. Die Arbeit ausländischer Christinnen und Christen nach dem Zweiten Weltkrieg in Berlin, Berlin 2001, 52 f.

Einen besonderen Akzent bekommt dieser Gottesdienst im zerstörten Berlin mit den ausgemergelten und hungernden Menschen durch eine anschließende Begegnung.

Nachdem kein Vertreter einer Freikirche in Stuttgart anwesend sein konnte, kam es nach dem Ökumenischen Gottesdienst zu einer Begegnung von ausländischen Teilnehmern des Gottesdienstes mit den Mitgliedern des „Bundes freikirchlicher Prediger in Berlin".[6] Ort der Begegnung war eine *Friedenskirche*[7], wahrscheinlich war es die landeskirchliche Friedenskirche in der Ruppiner Straße 28.[8] Dort scheint die eilig gemeinsam vorbereitete, viel zu schwache Erklärung „Die Freikirchen in Deutschland und die Wiederherstellung des Lebens des deutschen Volkes" gesprochen und übergeben worden zu sein.[9]

Dass es nach der hochrangigen Begegnung zwischen den Vertretern des ÖRK und der EKD in einer geschlossenen Sitzung in Stuttgart nun in Berlin zu einem öffentlichen Ökumenischen Gottesdienst kam, war ein zweiter Schritt von erheblicher Bedeutung. Es ist nicht zufällig, dass die Gäste aus einem Land mit einer erhabenen anglikanischen Gottesdienstkultur der Erinnerung an den Gottesdienst in der Marienkirche noch mehr Bedeutung beigemessen haben, als der nüchternen Stuttgarter Begegnung, die offensichtlich ohne Lied, ohne

---

6 Es konnte bisher nicht ermittelt werden, wer auf Seiten der Ökumene und wer von den Freikirchen daran teilgenommen hat. Es ist die Rede von einem „Freikirchentag" (die übliche Bezeichnung der halboffiziellen Zusammenkünfte), in dessen Rahmen die Begegnung stattfand. Es scheint so, als seien einige „Abgeordnete" – so die Pressemeldung aus dem bischöflichen Büro – in den Ökumenischen Gottesdienst offiziell eingeladen gewesen. Natürlich konnten nicht alle freikirchlichen Pastoren aus Berlin einen Platz beanspruchen. So ist anzunehmen, dass die Teilnehmer des Gottesdienstes mit ihren ausländischen Gästen in den „Freikirchentag" eingetreten sind.

7 Es gibt verschiedene Friedenskirchen der Freikirchen.

8 Günter Balders hat mir geholfen, diesen Gedanken zu festigen, denn diese Friedenskirche liegt der Marienkirche verhältnismäßig nahe. Sie wurde zu dieser Zeit gastweise von der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Berlin-Wattstraße benutzt, deren eigenes Gebäude im Krieg zerstört worden war. Ich danke G. Balders für die Unterstützung bei meinen Recherchen.

9 Text in: *Karl Heinz Voigt*, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich". Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Frankfurt/M., 2005, 80 f. Der vorliegende Text erweckt den Eindruck, als sei er kurzfristig und ohne längere Debatte von einer aus dem sächsischen Zweig der Methodistenkirche kommenden Vorlage weitgehend übernommen worden. Bei der Formulierung kann den Verfassern der Wortlaut, vielleicht nicht einmal die Tatsache der Stuttgarter Erklärung bekannt gewesen sein. Auch im Berliner Ökumenischen Gottesdienst wurde sie aus innerdeutschen Rücksichtnahmen nicht verlesen! Bischof Dibelius, der die EKD-Erklärung selber mit gestaltete, hat sie seinen Pfarrern erst im Januar 1946 übersandt. Die von den Berliner Freikirchlern übergebene „Erklärung..." konnte in der Kürze der Zeit und unter den damaligen Korrespondenzbedingungen von keiner Kirchen- oder Bundesleitung der beteiligten Freikirchen bestätigt werden. – In den bisher erreichten Quellen ist auch keine Bezugnahme auf diesen Text gefunden worden. Dagegen hat die offizielle „Erklärung..." der damaligen Methodistenkirche vom 5./6. Dezember 1945, die gegenüber Bischof Gerald Bromley Oxnam, dem zu jener Zeit Vorsitzenden des weltweiten Bischofsrates (Council of Bishops) und zu jener Zeit ebenfalls Präsident des National Council of Churches of Christ in America, abgegeben wurde, öffentliche Beachtung gefunden. Vgl. u. a. *Stewart W. Herman*, The Rebirth of the German Churches, New York 1946, in deutscher Übersetzung: Die 7000 Zeugen, München / Berlin 1952, 119 f. und *E. Gordon Rupp*, Unsere methodistische Einheit (Predigt in Delmenhorst/Oldb.), in: Der Evangelist, 98. Jg. (1947), 83.

Gebet und ohne eine Geste der Zuwendung stattfand.[10] Vielleicht war das noch der nüchterne Nachklang einer staatskirchlichen Vergangenheit mit einem kirchlichen, durch den Staat berufenen Beamtenapparat, mit Bürokratie und juristischen Verfügungen von „Kirchenregierungen".

George Bell schrieb noch 1945 unter ausdrücklicher Einbeziehung des Ökumenischen Gottesdienstes in der „Russischen Zone": „Der Höhepunkt unseres Besuchs [in Deutschland] war die Zeit in Berlin."[11].

Gott sei Dank für solche Männer wie die Brüder aus der Ökumene, die 1945 wieder auf unsere Kirchen zugekommen sind und für Männer wie George Bell, der unaufhörlich darum geworben hat, in Deutschland und – unter Widerspruch – auch in England, die „Solidarität der Schuld"[12] anzuerkennen, weil dieses der Weg des Christus ist.
Amen.

Gebet:
Gnädiger Gott,
wir danken dir für Männer und Frauen,
die Brücken bauen, wo sie zerbrochen sind,
die Versöhnung leben, wo Verbitterung trennt,
die auch da einen neuen Anfang wagen, wo alles aussichtslos zu sein scheint.
Wir bitten dich, lass uns selber solche Menschen sein,
in unseren Gemeinden und Kirchen,
zwischen unseren Kirchen,
unter unseren Nachbarn und Freunden
und in den Institutionen unserer Gesellschaft.
Amen.

Stehend singen wir die trinitarische 5. Strophe als unser gemeinsames Gebet:
Gott, Vater, Sohn und Heil'ger Geist,
o Segensbrunn, der ewig fließt:
Durchfließ Herz, Sinn und Wandel wohl,
mach uns deins Lobs und Segen voll![13]

---

10 Es wäre eine interessante Untersuchung herauszufinden, welchen Einfluss die staatskirchliche Erfahrung von Kirchenleitung unter Konsistorien mit Theologen und Juristen, sowie unter „Kirchenregierungen" auf die Spiritualität möglicherweise hat.

11 "The culmination of our visit was the time in Berlin. [...] There was an ecumenical service in the big church in the Russion zone." Bericht George K. A. Bells über seine Deutschlandreise vom 18. bis 30. Oktober 1945 an World Council of Churches – Meeting November 14th. In: *Clemens Vollnhals* (bearb.), Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945, Göttingen 1988, 242–233 (233).

12 Die Formulierung „solidarity of guilt" haben die versöhnungsbereiten Briten eingebracht. Es lässt sich nicht anders deuten, als dass durch deren Verwendung auf deutscher Seite in der britischen, weniger versöhnungswilligen Öffentlichkeit eine empörte Diskussion begann, die bis in die Sendungen des BBC reichte.

13 Mit diesem Lied wurde der „Ökumenische Gottesdienst" am 28. Oktober 1945 zweisprachig begonnen. Es wurde für die Andacht im Bildungszentrum Elstal auf dem Liedblatt ebenfalls zweisprachig vervielfältigt. Nach der Andacht wurde den Teilnehmern eine Kopie des zweisprachigen Programms vom Berliner „Ökumenischen Gottesdienst/Ecumenical Service" ausgehändigt.

Freikirchliche Perspektiven:
Weitere Forschungsberichte und Aufsätze

Der Methodismus in Bulgarien – geduldet und verfolgt

Ueli Frei

Ich freue mich, hier in Büsingen zu sein, weil es für mich ein Zurückkommen ist. Ich habe 1999 bis 2004 die EMK-Gemeinde hier am Ort bedient und war damals insbesondere beeindruckt vom Zusammenarbeiten aller drei am Ort ansässigen Kirchen (*Badische Landeskirche, Nazarener, EmK*).

Neben dem Pfarramt habe ich in den letzten Jahren die Geschichte des Methodismus in Bulgarien aufgearbeitet. Es ist eine konventionelle historisch-kritische Studie mit einigen Elementen von „oral history". Für das 19. Jahrhundert konnte ich auf früheren Studien aufbauen. Die Themen des 20. Jahrhunderts habe ich selbständig und häufig erstmalig erschlossen. Bestimmend waren dabei die eigenkirchlichen Archive in Madison/USA, Reutlingen und Zürich. Schließlich sind für die kommunistische Periode private Briefe maßgebend. Es ist geplant, diese Forschungsarbeit als Monographie der „Studiengemeinschaft für die Geschichte der EMK" im Jahre 2012 zu publizieren. Heute möchte ich vier Themenbereiche ansprechen:

1. Bulgarien – eine reiche Kulturnation
2. Die Methodistische Kirche als historische Freikirche in Bulgarien
3. Das Selbstverständnis der BMK und die Abgrenzung zur Orthodoxie
4. Das Methodistische Glaubenszeugnis in der kommunistischen Zeit

1. Bulgarien – eine reiche Kulturnation

Bulgarien ist eine alte Kulturnation. Griechen, Makedonen, Römer und viele andere Völker haben ihre Spuren hinterlassen. Die Geburtsstunde der Nation wird durch einen Friedensvertrag aus dem Jahre 681 markiert. Darin anerkennt der byzantinische Kaiser Konstantin IV. die bulgarische Existenz auf oströmischem Gebiet und sichert dieser bulgarisch-slawischen Volksgruppe Schutz und Freiheit zu. Die Einführung des Christentums als Staatsreligion schafft eine wichtige Voraussetzung für die weitere Festigung des Staates. Unter König Boris I. wird das Christentum byzantinischer Prägung zur herrschenden Religion in Bulgarien. Dies wird durch die Taufe des Königs in seinem Palast im Jahre 864 symbolträchtig bestätigt.

Im 14. Jahrhundert erstarkt das osmanische Reich und erobert Stück für Stück die bulgarischen Gebiete aber auch die gesamte Balkanhalbinsel. Ab 1393 ist Bulgarien türkische Provinz. Während fünf Jahrhunderten leben

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

zwei große Bevölkerungsgruppen – die osmanischen Muslime und die slawischen Christen – in einem Staat zusammen.

Im 19. Jahrhundert löst sich Bulgarien – wie alle anderen gegenwärtigen Staaten des Balkans – aus dem osmanischen Reich und proklamiert die Unabhängigkeit. Dieser Prozess ist unter dem Namen „Nationale Wiedergeburt" bekannt geworden. Mit russischer Hilfe erreicht Bulgarien 1878 die staatliche Unabhängigkeit für Nordbulgarien, 1885 auch für den Süden. In den beiden Weltkriegen kämpft Bulgarien jeweils an der Seite Deutschlands und zählt damit beide Male zu den Verlierern. Die Bulgaren reden insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg von einer „Nationalen Katastrophe".

Der Einmarsch der Roten Armee im September 1944 bedeutet zugleich die Eingliederung in den sowjetischen Machtbereich. Die Einflussnahme der Sowjetunion auf Land und Leute in Bulgarien hat weitreichende Folgen. In verschiedenen Variationen laufen gesellschaftliche Prozesse ab, die ein Einparteiensystem, ein zentralistisches Wirtschaftssystem und eine Unterordnung des Einzelnen unter das Kollektiv bewirken. 1989 fegt ein Sturm der Revolution über die Staaten Osteuropas. Die Bürger fordern ihre Rechte ein.

Die kirchliche Landschaft liegt heute weitgehend in Trümmern. Dies ist eine Folge der langen türkischen Herrschaft, aber auch der Dominanz des Patriarchats von Konstantinopel. Das moderne, vorrangig politische Nationalkirchentum seit der staatlichen Unabhängigkeit von 1878 hat die Fundamente des religiösen Lebens auch nicht unbedingt gestärkt. Schließlich haben 45 Jahre kommunistischer Religionspolitik viel zur heutigen Areligiosität beigetragen.[1] Dennoch hat sich die Bulgarische Orthodoxe Kirche Verdienste erworben als Trägerin der bulgarischen Kultur – ein wichtiger Faktor während der osmanischen Herrschaft. Wenn auch manchem die östliche Spiritualität eher fremd vorkommt – sie hat vielen Menschen eine Gottesbeziehung ermöglicht und den Menschen Kraft für den Alltag gegeben.

2. Die Methodistische Kirche als historische Freikirche in Bulgarien

Die Methodistische Kirche in Bulgarien ist ihrem heutigen Selbstverständnis nach eine „historische Freikirche", d. h. sie kann eine lange Tradition in Bulgarien aufweisen und ist vom Staat oder einer Staatskirche unabhängig. Sie wird öffentlich wahrgenommen, ist aber in der ganzen Zeit ihres Bestehens eine Minderheitskirche, die weder im Zentrum der kirchlichen noch der gesellschaftlichen Entwicklung steht.

Amerikanische Missionare „entdeckten" im 19. Jahrhundert den Balkan als Wirkungsgebiet für die protestantische Verkündigung. Zwei Missionsgesellschaften wurden in Bulgarien aktiv. Zum einen wirkte das „American

[1] Vgl. dazu: *Heinz Gstrein*, Kirchliche Trümmerlandschaft in Bulgarien, in: Glaube in der zweiten Welt (G2W) 10/2003, 12–15.

Board" mit Sitz in Boston/USA, welches von verschiedenen Kirchen unterstützt wurde und ein kongregationalistisches Gemeindeverständnis vertritt. Der deprimierende Eindruck, den die orthodoxe Liturgie bei ihnen hinterließ, ist der äußere Anlass zu dieser Missionsarbeit in Bulgarien. Die Missionare des „American Board" regten eine Übersetzung des Neuen Testamentes in die bulgarische Sprache an, deren erste Auflage 1840 in Smyrna publiziert wurde.

1857 begann das Wirken der damaligen Bischöflichen Methodistenkirche, welche ihre weltweite Missionstätigkeit von New York/USA aus koordinierte. Die ersten Missionare in Bulgarien, Albert L. Long und Wesley Prettyman, erhielten von ihrer Missionsbehörde eine weitreichende Auftragsbeschreibung: „Das Hauptziel ist es, in der bulgarischen Kirche, welche den griechischen Ritus kennt, den Wunsch nach der evangelischen Religion zu wecken und die Leute anzuleiten, danach zu suchen."[2] Die Bischöfliche Methodistenkirche schien zunächst bereit, die Organisationsform der orthodoxen Kirche zu akzeptieren. Theologisch dagegen wurde weniger nach den Gemeinsamkeiten gesucht. Die evangelische Schriftauffassung (im erwecklichen Sinne der amerikanischen Missionswerke) wurde zum Maßstab für die Auslegung der Bibel und das praktische Handeln. Am Heiligabend 1859 hielt Albert L. Long in der Stadt Tarnovo in Mittelbulgarien den ersten öffentlichen methodistischen Gottesdienst in bulgarischer Sprache. Fast gleichzeitig erklangen die Warnpredigten von den orthodoxen Kanzeln, die bis heute nicht verstummt sind. Die Missionare versuchten, über persönliche Kontakte einige Bulgaren für ihr Anliegen zu gewinnen. Sie merkten allerdings rasch, dass die Bevölkerung sich weit mehr nach der nationalen Unabhängigkeit sehnte als nach einer erwecklichen Heilserfahrung. Auch die erwünschte Wirkung auf die orthodoxe Kirche blieb aus. Auf Anraten der bewährten methodistischen Missionare in Mitteleuropa, Warren und Jacoby, wurde die Gründung eigener Gemeinden geplant. Sie meinten, dass die eigenen Anliegen auf diese Weise am wirkungsvollsten eingebracht werden könnten. 1871 gab Albert L. Long in Zusammenarbeit mit orthodoxen Christen eine vollständige Bibelübersetzung in zeitgemäßer bulgarischer Sprache heraus. Die Qualität dieser Übersetzung wurde allgemein anerkannt, wenngleich die Bulgarisch-orthodoxe Kirche weiterhin am alten kirchenslawischen Text festhielt.

Die nationale Befreiung im Jahre 1878 gabt den Missionaren die Gelegenheit, das protestantische Grundanliegen breiter zu formulieren. Sie sahen den Wert ihrer Präsenz auch darin, einem weithin orientierungslosen Volk den Wert der Freiheit und der Moral aufzeigen zu können. Dieses Ziel wurde durch ein beachtliches Engagement in den Bereichen Publizistik,

---

[2] Auszug aus einem Brief von J. P. Durbin an Wesley Prettyman und Albert L. Long vom 20. Juli 1857, zitiert nach: *Wade Crawford Barclay*, History of Methodist Missions, Vol. III (The Methodist Episcopal Church 1845–1939), New York 1957, 1018 (Übersetzung: U. Frei).

Bildung, Erziehung und soziales Engagement verfolgt. Auf große Akzeptanz stieß die Zeitschrift „Zornitza" (Morgenröte), weil sie sich durch die gekonnte Bearbeitung von religiösen und ethischen Themen auszeichnete, Auch das gesellschaftliche und politische Leben wurde in einer unvoreingenommenen Weise kommentiert. Bekannt und anerkannt wurde auch das Gymnasium in Lovetsch, das jungen Frauen eine angemessene Ausbildung ermöglichte. Während das Engagement in diesen gesellschaftlich relevanten Bereichen geschätzt wurde, blieb der Aufbau von methodistischen Gemeinden trotz verfassungsmäßig garantierter Religionsfreiheit nur geduldet. Wer die protestantische Glaubensüberzeugung annahm, riskierte zudem den Bruch mit der eigenen Verwandtschaft und musste Einschränkungen in seinem privaten Lebens befürchten.

3. Das Selbstverständnis der BMK und die Abgrenzung zur Orthodoxie

Die Bischöfliche Methodistenkirche in Bulgarien ist zusammen mit den anderen protestantischen Kirchen durch den jahrzehntelangen Einsatz der Missionare und das Glaubenszeugnis verschiedener Konvertiten zu einer gesellschaftlich bekannten Gruppierung geworden. Dies ist den Protestanten nicht zuletzt dank eines einfach kommunizierbaren Erscheinungsbildes gelungen. Zutreffend beschreibt A. D. Gulumanov die öffentliche Wahrnehmung: „Nach gängiger Auffassung ist ein Protestant jemand, der keine betäubenden Schnäpse trinkt, nicht raucht, sich nicht an die Fastenzeiten hält, aber an jedem Sonntag mit zwei Büchern unter dem Arm zur Kirche geht."[3] Dieses eher asketisch anmutende Leben ist freilich nicht das einzige Kennzeichen. Sowohl im privaten Umgang wie im Geschäftsleben wird auch die Zuverlässigkeit der Protestanten anerkannt. Dora Davis, amerikanische Lehrerin am Gymnasium in Lovetsch, formulierte dies so: „In einer Nation, in welcher Ehre nur ein Wort ist und Wahrheit nur ein Name, wird das Wort eines Protestanten akzeptiert, ohne hinterfragt zu werden."[4] In der öffentlichen Meinung werden die protestantischen Gemeinden auch als „Kirche der Intellektuellen" betrachtet. Diese Meinung ist wohl daraus entstanden, weil die amerikanischen Missionare überdurchschnittlich gut ausgebildet waren und den Bulgaren halfen, ihren Bildungshunger zu stillen. Der Betrieb der Schulen und die Herausgabe der verschiedenen Publikationen trugen ebenfalls zum Aufbau dieses Selbstverständnisses bei.

Bulgarien ist einer der wenigen Staaten, wo sich Methodismus und Orthodoxie direkt begegnen. Daraus wird freilich eine endlose Geschichte missglückter Kommunikation. Ein Dialog findet mit wenigen Ausnahmen nicht

---

[3] *A. D. Gulumanoff*, Bulgaria and the Bulgarian Protestants, zitiert nach: *Tatyana Nestorova*, American Missionaries among the Bulgarians, (1858–1912), New York 1987, 118 (Original in Englisch).

[4] *Dora Davis*, The Bulgaria Mission of the Methodist Episcopal Church, New York 1906, 23 (Original in Englisch).

statt. Auf allen Ebenen wird das Eindringen des Methodismus bekämpft, da er eine Alternative zur orthodoxen Kirche darstellt und zugleich dem Denken und Empfinden des modernen Menschen näher steht.

Das erste Oberhaupt der unabhängig gewordenen Bulgarisch-orthodoxen Kirche, Exarch Josif I., wollte der zunehmenden Missionstätigkeit der BMK und der anderen Protestanten Grenzen setzen. Im Jahre 1889 schrieb er an alle staatlichen und kirchlichen Behörden. Er verlangte, dass gegen die Ausbreitung des Protestantismus (und auch der katholischen Kirche) strikte Maßnahmen ergriffen werden. Dieses Schreiben zeigte Wirkung: Orthodoxe Priester meldeten ihren Vorgesetzten, sobald sie an einem Ort die Verteilung von protestantischen Traktaten feststellten. Der Minister für Erziehung verfügte, dass die Privatschulen keine ausländischen Lehrer mehr anstellen dürften. Der Justizminister verbotet die Verbreitung der „Protestantischen Bibel" in den Gefängnissen. Einige Staatsstellen wollten ein generelles Verbot von protestantischen Predigten erlassen.

Die meisten Maßnahmen waren nicht von langer Dauer. Doch die Gegnerschaft der Bulgarisch-orthodoxen Kirche ist ein Dauerzustand. 1910 lag dem nationalen Parlament ein Gesetzesentwurf vor, der die Einschränkung aller nicht-orthodoxen Kirchen vorsah, da sie die „nationale Einheit" gefährden könnten. Der Entwurf ging auf die Anregung der Bulgarisch-orthodoxen Kirche zurück. Er ist letztlich nicht in Kraft getreten, zeigt aber auf, dass auch staatliche Machtmittel eingesetzt wurden, um die eigene Vormachtsstellung behalten zu können. Die Argumentation, dass die „nationale Einheit" gefährdet sein könnte, weist darauf hin, wie bestimmend der nationale Gedanke in Politik und Kirche geworden ist! Die Einschränkungsversuche der Bulgarisch-orthodoxen Kirche zeigten aber auch eine unerwartete Wirkung. In Zeitungsartikeln und anderen Stellungnahmen wurde darauf hingewiesen, dass die Protestanten auch deshalb Erfolg hätten, weil die orthodoxe Kirche in einem schlechten Zustand sei. Konkret wurden geldgierige Priester genannt, deren Trunkenheit, sowie weitere moralische Verstöße von Geistlichen. Tatsächlich fehlte es der bulgarischen Orthodoxie zu jener Zeit an Substanz. Selbst ihr langjähriges Oberhaupt Exarch Josif I. musste um 1910 etwas resigniert feststellen: „Die Kirche ist in Unordnung, sie hat keine gebildeten Priester noch eine eigene Politik. Der König kümmert sich wenig um ihre Strukturen und die Parteien noch weniger."[5]

Aus diesem Grunde waren die Protestanten nicht länger bereit, die Vormachtstellung der orthodoxen Kirche widerspruchslos hinzunehmen. Selbstbewusst und ganz in der Ausprägung der evangelischen Theologie dieser Zeit wurde die Orthodoxie einer scharfen Kritik ausgesetzt. Bischof William Burt, zuständig für die Bischöfliche Methodistenkirche in Europa von 1904 bis 1911, beschreibt die orthodoxe Kirche als „eine undurchsichtige und

[5] Zitiert ohne nähere Angabe nach: *Boyan Obrenetov*, Spiritual Leaders of Bulgaria – Ecclesiastics, Educators, Enlighteners. Sofia 1997, 55 (Original in Englisch).

tyrannische Hierarchie."[6] Nach seiner Überzeugung muss ihr Machtanspruch bestritten werden, da die Vertreter dieser Kirche die „fundamentalen Lehren des Christentums weder verstehen noch lehren würden".[7] Dr. Stefan Tomov, in Bulgarien Herausgeber der Zeitschrift „Christliche Welt", bezeichnete den orthodoxen Glauben als eine „komplett formalistische Idee von Religion"[8].

Durch die verschiedenen Stellungnahmen grenzte sich die Bischöfliche Methodistenkirche in aller Schärfe von der bulgarischen Orthodoxie ab. Die Methodisten waren damit ganz Kinder ihrer Zeit. Auch an den führenden deutschsprachigen evangelischen Universitäten wurde die Orthodoxie ganz unter dem konfessionalistischen Gesichtspunkt des „Entweder-Oder" gesehen. Der Weg zu einem möglichen Dialog wurde dadurch massiv erschwert.

Zum Zweiten Europäischen Kongress der *Bischöflichen Methodistenkirche* in Zürich 1903 berichteten Delegierte aus allen Ländern Europas, in denen der Methodismus vertreten war. Auch die bulgarische Delegation kam ausführlich zu Wort. Delchev, ein bulgarischer Prediger, umriss die beiden größten Probleme des bulgarischen Methodismus:

> „Die erste und größte Schwierigkeit ist der Mangel an Glauben auf Seiten der Missionsbehörden und der Kirche in Amerika. [Die zweite Schwierigkeit sind] ineffiziente Kräfte auf dem Missionsfeld sowohl in Qualität als auch in Quantität."[9]

Er sah einen „Mangel an Glauben" auf Seiten der Missionsbehörde! Leider ist dieser nicht näher bezeichnet. Doch er dürfte damit die Leute innerhalb der Missionsbehörden angesprochen haben, die der bulgarischen Arbeit sehr skeptisch gegenüberstanden und sie am liebsten beendet hätten. Da sie nur kleine Fortschritte sahen, weigerten sich die Verantwortlichen, mehr Leute zu senden. Es wurde argumentiert, dass an anderen Orten das Feld reif zur Ernte sei, während sich die Bulgaren ablehnend verhalten würden. So wurde um 1900 selbst das bestehende kleine Budget erheblich gekürzt. Delchev sah gleichzeitig, dass die Arbeitsweise der eigenen Kirche nicht optimal sei. So sagte er, dass „uneffektive Kräfte" an der Arbeit wären. Insbesondere fehlte es an einem wirkungsvollen Programm, das klare Vorgaben bezüglich Ziel und Strategie gibt. Finanziell wurde ein „Hand to mouth"-System praktiziert. Organisatorisch sorgte sich jeder Pastor primär um seine eigenen Schäfchen.

---

6 *J. Treymane Copplestone*, History of Methodist Missions. Vol. IV. Twentieth-Century Perspectives (The Methodist Episcopal Church 1896–1939), New York 1973, 452 (Original in Englisch).

7 *Copplestone*, 452.

8 *Stefan Tomov*, The People of Bulgaria – Who Need us and to whom we Have Access?, abgedruckt in: Minutes of the Second European Methodist Episcopal Church Congress. Zürich 1903, 101 (Original in Englisch).

9 Beide Zitate nach: Minutes of the Second European Methodist Episcopal Church Congress. Zürich 1903, 51 (Original in Englisch).

Offensichtlich war es an dieser Tagung möglich, einen wirklich offenen Dialog zu führen. Mindestens im Ansatz wurde erkannt, dass nicht die Polemik gegen die orthodoxe Kirche, sondern die selbstkritische Hinterfragung des eigenen Werkes das Gebot der Stunde sei.

4. Das methodistische Glaubenszeugnis in der kommunistischen Zeit

1944 marschierten russische Truppen ein, Bulgarien wurde zu einer kommunistisch geprägten „Volksrepublik". Die Protestanten erhielten in den ersten Jahren bisher nicht gekannte Freiheiten. Im November 1947 wurde unter Bischof Paul Neff Garber die erste Jährliche Konferenz der Methodistenkirche nach dem Zweiten Weltkrieg abgehalten. Sie war zugleich die letzte, bevor der Eiserne Vorhang Ost und West trennte. Ab 1948 zeigte der Staat seine repressive Seite. Die Zeitschrift „Zornitza" wurde der Zensur unterworfen und wenig später verboten. Das bekannte Mädchengymnasium in Lovetsch wurde geschlossen. 15 leitende Pastoren aller vier protestantischen Denominationen (Baptisten, MK, Kongregationalisten und Pfingstgemeinden) wurden verhaftet. Die Anklage lautete primär auf Spionage für den Westen und die Veruntreuung von Geldern. Mit Foltermethoden wurden willkürliche Geständnisse erpresst. Nach massiver Propagandatätigkeit wurden sie in einem Schauprozess als „Pastoren-Spione" zu Haftstrafen von fünf bis 15 Jahren verurteilt. Die Anklagen waren absurd, die Persönlichkeiten als integer bekannt. Weitere protestantische Pastoren und Gemeindeglieder wurden in Geheimprozessen vor Gericht gestellt und zu Gefängnisstrafen oder zu Zwangsarbeit in Lagern verurteilt. Im Rückblick wird klar, dass der Staat mit den Schauprozessen seine Macht an der schwächsten Religionsgemeinschaft demonstriert hat. Mit der Disziplinierung einer Gruppe werden die Grenzen für alle aufgezeigt. Die methodistischen Gemeinden wurden vom Geheimdienst kontrolliert und unter die Leitung eines „Bischofs" gestellt, der primär die Interessen des kommunistischen Staates verfolgte. Der Kontakt mit dem rechtmäßigen Bischof in Zürich und die anderen Kontakte ins westliche Ausland wurden einer strikten Kontrolle unterstellt oder ganz verboten.

Durch die ständigen Einschränkungen und Repressionen wurden die Gemeinden erheblich kleiner. Es herrschte ein Gefühl der Angst vor, weil die Leute durch die allgegenwärtige Bespitzelung nicht mehr wussten, wem sie trauen könnten. Durch den gesellschaftlichen Wandel gabt es auch Personen, welche sich der herrschenden Ideologie anschlossen. Erstaunlich viele hielten aber an ihrer Glaubensüberzeugung fest. Symbolfigur dieses methodistischen Glaubenslebens wurde Pastor Simeon Popov in Schumen. Sein lauterer Charakter, sein tiefer Glaube und seine Unerschrockenheit machten ihn zur unbestrittenen Leitfigur in dieser Zeit.

Es gibt keinen Vers, der den Glauben der protestantischen Männer und Frauen in Bulgarien besser zusammenfasst als das Psalmengebet „Aus der Tiefe, rufe ich, Herr, zu dir" (Ps. 130,1). Diese Menschen erlebten die Tiefe des Gefängnisses, sie sahen die tiefe Versuchungsanfälligkeit des Menschen und sie lernten die tiefen Abgründe des eigenen Herzens kennen. Und doch haben sie an ihrem Gott festgehalten und daraus zahlreiche Handlungen folgen lassen. Es gab in der kommunistischen Zeit zwar keine methodistische Kirche im Vollsinn des Wortes, dafür war die Kirche zu stark selbst in ihrem Kerngeschäft – der Mission – eingeschränkt. Vieles, was sich die EMK in Bulgarien im Laufe der Jahrzehnte aufgebaut hatte, musste praktisch mit einem Schlag wieder aufgegeben werden. Die Schulen waren geschlossen, über die Kirchengebäude verfügten andere und die Zeitschrift „Zornitza" war verboten. Damit fielen wesentliche Lebenselemente der Kirche weg. Dennoch existierte ein vielfältiges methodistisches Glaubensleben. So sind eindrückliche Predigten überliefert, es wurden ermutigende „Agape-Feiern" gestaltet, ganze Bücher wurden geschrieben oder übersetzt. Ein älterer Laie erarbeitete eine umfangreiche Geschichte des Methodismus, andere verteilten heimlich eingeführte Bibeln. Die Gläubigen sammelten Geld für ihre Pastoren und den Erhalt der wenigen verbliebenen Gebäude. Nach Möglichkeit wurden briefliche und persönliche Kontakte ins Ausland gepflegt. Einzelne führten sogar Gerichtsprozesse, weil sie das Eigentum der Kirche erhalten wollten. Der estnische Komponist Arvo Pärt sagte einmal, dass es für die Apostel der Bibel nicht schwierig gewesen wäre, in der Sowjetunion oder ihren Satellitenstaaten zu leben.[10] In diesem Sinne kann man durchaus sagen, dass hier die Kirchengeschichte der apostolischen Zeit fortgeschrieben wurde.

Dies geschah freilich auf dem dunklen Hintergrund, dass alle Beteiligten oft in Angst lebten und mit Verfolgung rechnen mussten. Auch die Gläubigen hatten nicht selten das Gefühl, von Gott und den Menschen verlassen zu sein. Der Kommunismus hinterließ seine tiefen Spuren auch in der Seele und dem Charakter der Gläubigen. Dies Erbe ist auch Jahre nach der Wende nicht vollständig überwunden. Schließlich kam es auch zu Zerrformen des christlichen Glaubens. Einzelne Gruppen verstanden sich als pfingstliche Christen, doch ihre Glaubenspraxis war schwärmerischer Esoterik näher als dem biblischen Zeugnis.

Im Jahre 1989 kam der real existierende Sozialismus an sein Ende. Die Kirchen durften sich wieder frei organisieren und erlebten einen Aufbruch. Die Evangelisch-methodistische Kirche wurde im Sinne ihrer Gründer neu aufgebaut. Die Christen in Bulgarien schreiben sich das nicht selber zu, sondern sagen nur: „Slava na boga" – Ehre sei Gott!

---

[10] Zitat aus dem Beiheft der CD „Tabula rasa" von Arvo Pärt, München 1984.

„Vom Segen gemeinsamer Arbeit“ [1]

Die Anpassungsstrategie der Neuapostolischen Kirche in der DDR

Olaf Wieland

Der Staatssekretär für Kirchenfragen[2] Dr. Klaus Gysi war der Neuapostolischen Kirche (NAK) sehr gewogen und drückte seine Sympathie und Wertschätzung mit folgenden Worten aus:

> „Wenn ich nicht schon weltanschaulich gebunden wäre und müsste mich für einen Glauben entscheiden, dann käme nur die Neuapostolische Kirche in Frage. Ihre Dogmen sind tolerant und lebensbejahend. Eine friedfertige, harmonische und glückliche Glaubensgemeinschaft.“ [3]

Als Vertreter eines Staates, welcher die Überwindung der Religion anstrebte, wurden andere Kirchen von ihm durchaus kritisch beurteilt, indem er beispielsweise in seinem am 5. März 1982 gehaltenen Vortrag „Die Politik der SED und des Staates gegenüber den Kirchen und Religionsgemeinschaften“ in Kleinmachnow „die katholische Kirche“ als „eine der größten und gefährlichsten konterrevolutionären Organisationen“ [4] bezeichnete.

Aber auch Kritik seitens der Kirche an der Vorgehensweise der staatlichen Behörden stellte er sich oft mit frappierender Offenheit. In der Rückschau berichtete ein Mitglied der Bundesleitung der Baptisten in der DDR aus dem Gedächtnis über ein Gespräch mit Gysi am 4. Oktober 1984 im Hotel Berlin am Alexanderplatz:

> „Es waren etwa 30 Vertreter der Freikirchen gekommen. Klaus Gysi, ein sehr freundlicher Gesprächspartner und mit den Freikirchen der DDR vertraut, begann das Gespräch mit der Frage, wo uns Freikirchen in der DDR der Schuh drückt. Wir saßen im Kreis und es meldeten sich fast alle zu dem

---

1 Zentralorgan der DDR-CDU „Neue Zeit“ vom 10.10.1964: „Vom Segen gemeinsamer Arbeit – Die Neuapostolischen Kirchen der DDR in ihrem Brief an Staatssekretär Seigewasser“.

2 *Johannes Scholz*, Staatsekretär für Kirchenfragen, Freikirchenforschung (FF) 10, Münster 2000; Vgl. *Armin Boyens*, Das Staatssekretariat für Kirchenfragen, in: *Clemens Vollnhals* (Hg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit, (Ch. Links Verlag 1997, wissenschaftliche Reihe des Bundesbeauftragten 7); siehe auch *Horst Dohle / Joachim Heise* (Hg.), Klaus Gysi. Staatssekretär für Kirchenfragen 1979–1988, Berlin 2002.

3 Gespräche des Autors am 11.05.2010 und 29.05.2011 in Berlin mit dem ehemaligen Abteilungsleiter in der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen Günter Behnke. Dessen Aufgabenbeschreibung lautete: „Vorbereitung von Entscheidungsvorschlägen für den Staatssekretär; Verantwortlich für alle Rechts-und Grundsatzfragen, die im Zusammenhang mit Kirchen und Religionsgemeinschaften stehen sowie Bearbeitung des Valuta-Sonderbauprogramms; zuständig für die Anleitung und Kontrolle der Gästehäuser des Staatssekretärs; operative Tätigkeit“, zitiert aus: *Stephan Utpatel*, Geschichte, Aufgaben und Struktur des Staatssekretärs für Kirchenfragen und seiner Rechtsvorgänger (1950–1989), Fachschule für Archivwesen Potsdam (Abschlussarbeit), Potsdam 1993, Signatur 04 C 618.

4 MfS BV Neubrg., Abt.XX, Nr. 196, 99.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

> Thema. Viele nannten die ständige Bespitzelung ihrer Gemeinden durch die Stellen der Staatssicherheit als größte Belastung. Es beginnt mit dem ‚Klick' im Telefon und in den Gottesdienstbesuchen durch diese ‚Abhörer, Mithörer, Weitermelder bzw. Berichteschreiber'. Dies erzeuge bei vielen in der Gemeinde Angstgefühle, auch bei den leitenden Pastoren und Gemeindegliedern. Gysi sprach nicht dagegen, sondern bestätigte und begründete diese Maßnahmen der Staatsicherheit, die letzten Endes auch zur Sicherheit der DDR gegen feindliche Unterwanderung führen."[5]

So ist es nicht verwunderlich, dass Kirchenvertreter wie der bekannte evangelische Bischof Schönherr die Ernennung Gysis zum Staatssekretär als einen „Glücksfall"[6] betrachteten, denn Gysi bemühte sich in respektvoller Art und Weise im Umgang mit seinen jeweiligen Gesprächspartnern und den ihm eigenem Humor um ein gutes Verhältnis zwischen Staat und Kirche.

Der neuapostolische Bezirksapostel Wilfried Klingler[7] als Gast aus der BRD erinnerte sich gerne an ein von der Neuapostolischen Kirche lange im Vorfeld angestrebtes Treffen mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen am 11. April 1988 im Rosenzimmer des Palasthotels in Berlin[8], das

> „auf Initiative von Bezirksapostel Pusch zustande kam. Die Gesprächsleiter waren Stammapostel-Helfer Fehr und Bezirksapostel Pusch. Das Gespräch fand in einer Atmosphäre gegenseitiger Wertschätzung und Freundlichkeit statt. Gysi stand der NAK positiv gegenüber und war auch gut informiert. Seine Aussagen waren kompetent."

Dr. Klaus Gysi (6. v. l.) bei einem Treffen mit führenden Vertretern der NAK
Foto: Archiv Gesprächskreis „Toleranz im Glauben", Hamburg

---

5 E-Mail vom 24.02.2010 von Siegfried Schmidtmann an den Autor.

6 *Albrecht Schönherr*, ... aber die Zeit war nicht verloren. Erinnerungen eines Altbischofs, Berlin 1993.

7 Bezirksapostel der Gebietskirche Mitteldeutschland.

8 Siehe Gruppenfoto vom Treffen des Staatssekretärs für Kirchenfragen Dr. Klaus Gysi mit hochrangigen Vertretern der NAK am 11. April 1988 im Rosenzimmer des Palasthotels, Foto dem Autor zur Verfügung gestellt von Günther Behnke, dem damaligen Abteilungsleiter beim Staatssekretär für Kirchenfragen, vorhanden im Archiv „Gesprächskreis Toleranz im Glauben", Hamburg,

Ergänzend betonte Bezirksapostel Klingler: „Ich war nur zwei- oder dreimal in der DDR eingeladen und wurde dort stets zuvorkommend behandelt."[9]

Als 1989 der polnisch-amerikanische Politikwissenschaftler Zbigniew Kazimierz Brzezinski einschätzte, dass im „Sowjetblock" allein die DDR noch über ökonomische Entwicklungspotenzen und relative Stabilität verfüge[10] und mehrheitlich keiner mit einem plötzlichen Zusammenbruch der DDR rechnete, sah es die NAK kirchenstrategisch für sinnvoll an, eine persönliche Begegnung mit Erich Honecker in die Wege zu leiten[11] und in einem öffentlichen Bekenntnis zum 40. Jahrestag der DDR für die aus ihrer Sicht segensreiche gemeinsame Arbeit mit den DDR-Staatsfunktionären zu danken.[12] Die NAK und der von 1957–1987 fungierende Verbindungsmann zur DDR-Regierung Bezirksapostel Wilhelm Pusch aus Berlin, welcher den Mauerbau „am 13. August 1961 als Maßnahme der Regierung sofort anerkannte" und bekräftigte, dass dies „seiner und seiner Kirche absolut positiven Haltung zum Staat entspreche"[13], rechnete nicht mit den kommenden Ereignissen.

Nachdem sich die NAK mit Erfolg in der DDR eingerichtet hatte, fiel plötzlich für sie unvorhergesehen am 9. November 1989 die Mauer. Das geplante Treffen der NAK mit Erich Honecker konnte nicht mehr stattfinden. Auf die Neuapostolische Kirche in der DDR treffen die Worte des tschechischen Schriftstellers und Politikers Vaclav Havels in seiner Neujahrsansprache 1990 im besonderen Maße zu:

> „Alle haben wir uns nämlich an das totalitäre System gewöhnt und haben es als eine unveränderliche Tatsache hingenommen und dadurch eigentlich erst aufrechterhalten. Mit anderen Worten: Alle sind wir – wenn auch natürlich jeder in einem anderen Maße – für den Gang der totalitären Maschinerie verantwortlich, niemand ist nur Opfer, sondern alle sind wir zugleich ihre Mitgestalter."

In der Zeit des Umbruchs wurde durch den Bezirksapostel Fritz Schröder aus Berlin der Kontakt zum Staatsapparat der DDR weiter gepflegt und die Gunst der Stunde genutzt für die Erschließung neuer Missionsgebiete in der damaligen UDSSR.[14] Der Bezirksälteste Werner Simon, dem es 1974

---

9 E-Mail vom 05.05. 2011 von Bezirksapostel Klingler an den Autor.

10 *Z. Brzezinski*, Das gescheiterte Experiment. Der Untergang der kommunistischen Systeme, Wien 1989, 233, 239.

11 *Hubert Kirchner*, Die Freikirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR in ihrer Zusammenarbeit in der AGCK und in ihrem Verhältnis zum SED-Staat (Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland" [12.Wahlperiode des Deutschen Bundestages], hg. vom Deutschen Bundestag. Band VI/2: Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur), Frankfurt/M. 1995, 993.

12 Neuapostolische Familie, Die Zeitschrift für das neuapostolische Heim in der Deutschen Demokratischen Republik, Nr. 9/1989, Sonderbeilage 07.10.1989, 40 Jahre DDR – 40 Jahre Geschichte der NAK in der DDR.

13 Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der Deutschen Demokratischen Republik – Bildarchiv (SAPMO-BArch), D0 4, 1537.

14 SAPMO-BArch, D0 4, 1537, Schreiben des Bezirksapostels Fritz Schröder vom 18.12. 1989 an die Regierung der DDR, Stellvertreter des Vorsitzenden des Ministerrates für Kirchenfragen Herrn Lothar de Maiziere.

„ein Herzensbedürfnis war, für die DDR einzutreten“[15], zeichnete sich verantwortlich für die Zusammenarbeit mit dem neuen Staatssekretär für Kirchenfragen Kurt Löffler, der bisher als Staatssekretär im Ministerium für Kultur tätig war und 1988 die Nachfolge von Gysi antrat. Werner Simon wurde am 23. August 1987 in der mit Hilfe des Wachregiments „Feliks Dzierzynski“[16] errichteten Kirche in Berlin Lichtenberg im Rahmen eines feierlichen Gottesdienstes aus Anlass der Zurruhesetzung des „langjährigen Kirchenpräsidenten Bezirksapostel Wilhelm Pusch“ durch Stammapostel Urwyler aus der Schweiz zum „offiziellen Beauftragten der Neuapostolischen Gebietskirchen in der DDR“[17] benannt.

Innenansicht der Kirche in Berlin-Lichtenberg, Münsterlandplatz
Foto: BStU-Kopie MfS VRD Nr.7163

Aufgrund der guten Zusammenarbeit zwischen dem Bezirksältesten Werner Simon und dem Staatssekretär für Kirchenfragen Kurt Löffler setzte dieser sich mit einem Schreiben vom 22. Mai 1989 an den Oberbürgermeister Krack von Berlin dafür ein, dass für Herrn Simon eine „Drei-Raum-Wohnung in Berlin Mitte“ zur Verfügung gestellt werden konnte:

> „Werter Genosse Löffler, unter Bezugnahme auf Ihr Schreiben vom 22.05. 1989 mit der Bitte um Unterstützung in der Wohnungsangelegenheit des Mitglieds der Kirchenleitung der Neuapostolischen Kirche, Herrn Werner Simon, habe ich festgelegt, dass 1990 eine Drei-Raum-Wohnung in Berlin-Mitte bereitgestellt wird.“[18]

---

15 *Christian Pietsch*, Im Benehmen mit dem Staate, Kirche im Sozialismus 3/1986, 122.

16 *Hagen Koch / Peter Joachim Lapp*, Die Garde des Erich Mielke. Der militärisch-operative Arm des MfS, Das Berliner Wachregiment „Feliks Dzierzynski“, Aachen 2008.

17 SAPMO-BArch, D0 4, 1537, Vertrauliches Schreiben der Neuapostolischen Kirche International mit Sitz in Zürich von Stammapostel Urwyler an die Regierung der Deutschen Demokratischen Republik, Staatssekretariat für Kirchenfragen, Herrn Staatssekretär Dr. h. c. Klaus Gysi vom 27. April 1987.

18 SAPMO-BArch, D0 4, 1537, Schreiben des Oberbürgermeisters von Berlin Herrn Krack an die Regierung der DDR, Staatssekretär für Kirchenfragen, Gen. Kurt Löffler vom 5. Juni 1989.

Die Entstehung der DDR muss im Zusammenhang mit der NS-Zeit betrachtet werden oder anders formuliert, „man müsse bis ins Jahr 1933 zurückgehen, denn ohne die Machtergreifung Hitlers seien die Teilung Deutschlands und das Jahr 1989 nicht denkbar."[19]

Die „historisch belegbare Kollaboration der NAK mit dem menschenverachtenden NS-Regime"[20] blieb dem Ministerium für Staatssicherheit der DDR nicht verborgen.[21] Während man „staatstragend"[22] auf der Grundlage des 10. Glaubensartikels[23] in der Zeit des Nationalsozialismus „neuapostolisch und nationalsozialistisch"[24] war und „die obersten Kirchenführer ihre schon lange bestehende Verbindung zur Partei und ihre Unterstützung der Partei sowie die Tatsache, dass Parteimitglieder in ihren eigenen Reihen waren, deutlich gemacht hatten"[25], so kaschierte die NAK ihre doch innere Abneigung gegen den DDR-Staat über „unbegrenzten Opportunismus"[26], um selbstbezogen eigene Vorteile und Vergünstigungen für die Kirche zu erreichen.

Unter welchen Gesichtspunkten die Parteizugehörigkeit „einer nicht ganz kleinen Anzahl"[27] neuapostolischer Mitglieder zur Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) mit ihrem Bekenntnis zum Atheismus, das politische Engagement eines neuapostolischen Gemeindeevangelisten

---

19 *Johannes Hartlapp*, Pressemitteilung 02/09, Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung (VFF), Tagungsthema: „Vereinigung getrennter Freikirchen nach dem Fall der Mauer".

20 *Wolfgang Welsch*, Schwierigkeiten mit der Wahrheit. Eine kurze Eschatologie der Neuapostolischen Kirche, Remscheid 2009, 163.

21 Vom Autor ausführlich dokumentiert in der für 2012 geplanten Monographie „Vom Segen gemeinsamer Arbeit. Die Neuapostolische Kirche in der DDR".

22 *Walter Drave*, Die Neuapostolische Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland 1933–1945. Zeittafel Neuapostolische Kirche und Politische Geschichte, o. O. 2001, 3: „31.Juli 1933: Bei einer nationalsozialistischen Kundgebung im Frankfurter Hotel Kyffhäuser hält der politische Beauftragte der Neuapostolischen Kirche Friedrich Bischoff eine Rede. Inhalt: Die Neuapostolische Kirche sei staatstragend."

23 „Ich glaube, dass die Obrigkeit Gottes Dienerin ist uns zugute, und wer der Obrigkeit widerstrebt, der widerstrebt Gottes Ordnung, weil sie von Gott verordnet ist." Zitiert aus: Fragen und Antworten über den neuapostolischen Glauben, herausgegeben vom Apostelkollegium, Frankfurt/M. 1938, 86; siehe auch: Der Reichsführer SS: Leitheft über die Neuapostolische Gemeinde, Geheime Verschlußsache Nr. 52 1937, 19., Bundesarchiv Berlin Ziffer 36.

24 *Michael König / Jürgen Marschall*, Die Neuapostolische Kirche in der N.S.-Zeit und die Auswirkungen bis zur Gegenwart, Feldafing 1994.

25 *Christine Elizabeth King*, The Nazi State and the New Religions. Five Case Studies in Non-Conformity, Toronto 1982, 137 (Übersetzung Christine Havemann).

26 *Heidemarie Markmann-Kersten*, Sekte als Subkultur zwischen Kirche und Gesellschaft. Zu Begriff und Verständnis zeitgenössischer Sekten in der BRD, am Beispiel von drei Gemeinschaften, (Dissertation) Tübingen, 1979, 228–229.

27 *Hubert Kirchner*, Die Freikirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR in ihrer Zusammenarbeit in der AGCK und in ihrem Verhältnis zum SED-Staat (Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland" [12.Wahlperiode des Deutschen Bundestages], hg. vom Deutschen Bundestag. Band VI/2: Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur) Frankfurt/M. 1995, 991.

als SED-Parteisekretär[28] oder die Funktion als Offizier bei der Militärstaatsanwaltschaft in Berlin-Straußberg zu bewerten wäre, müsste diskutiert werden.

> „Nach einem von mir gehaltenen Vortrag vor Offizieren 1986 bekannte sich in einem persönlichen Gespräch über kirchenpolitische Entwicklungen in der DDR ein hoher Offizier sehr offen und selbstbewusst zu seinem neuapostolischen Glauben und erzählte, dass er gerne an seine Erlebnisse in der Kinder- und Jugendzeit innerhalb der NAK zurückdenke."[29]

Dass sich leitende Amtsträger der NAK in Gottesdiensten auf den revolutionären neuapostolischen Matrosen Albin Köbis[30] beriefen, der als Vorkämpfer der Novemberrevolution am 5. September 1917 hingerichtet wurde,[31] zeugt von ihrem Bemühen, vom Staat als loyale Glaubensgemeinschaft anerkannt und akzeptiert zu werden. Ehrhard Ludwig führte in seiner am 2. Dezember 1969 in der Humboldt-Universität Berlin verteidigten Dissertation aus:

> „Bezeichnenderweise wird Albin Köbis nicht als Beispiel für ein echtes, christlich-humanistisches Verhalten im Gottesdienst herausgestellt, sondern als Legitimation gegenüber den staatlichen Organen der DDR."[32]

Der praktizierte vorauseilende Gehorsam der NAK – abseits von Ehrlichkeit und moralischer Aufrichtigkeit – stieß nicht immer auf Gegenliebe. Bei einem der Treffen beim Staatssekretär für Kirchenfragen mit Vertretern von Freikirchen aus der DDR in Anwesenheit der NAK kam es zum „scharfen Protest" gegen die NAK, weil sie sich „unangenehm anbiederte." Johannes Schmidt – bis 1990 Vorsteher des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in der DDR – beschreibt die damalige Situation:

> „Ein Beispiel: Als ich das erstemal dabei war, zog der Vertreter der Neuapostolischen Kirche im Beisein des Staatssekretärs und ohne vorherige Absprache auf einmal eine Resolution zum sozialistischen Staat aus der Tasche, die sofort von allen unterschrieben werden sollte. Mein damaliger Begleiter unterschrieb sie. Ich saß neben ihm – ich war das erstemal dabei – und kochte innerlich über solch eine Frechheit der Neuapostolen. Dazu war mir nicht klar, ob ich meinen Mitbruder an dieser Stelle bloßstellen und nicht unterschreiben konnte. Ich unterschrieb dann schließlich auch. Die Resolution wurde schließlich von den Alt-Lutheranern gestoppt. Das Ganze löste einen scharfen Protest von uns aus, auch gegenüber den Abteilungsleitern."[33]

---

28 *Horst Hartmann*, In der Welt, aber nicht von der Welt – Die Gotteskinder der Neuapostolischen Kirche, Norderstedt 2000, 78.

29 Gespräche des Autors am 11.05.2010 und 29.05.2011 mit dem ehemaligen Abteilungsleiter in der Dienststelle des Staatsekretärs für Kirchenfragen Günter Behnke.

30 Die Reichpietsch-Köbis-Gedenkstätte in Rostock, Berichte, Dokumente, Erzählungen vom Kampf der Roten Matrosen. Begleitheft der Ausstellung im Traditionsraum der Reichpietsch-Köbis-Gedenkstätte in Rostock, Hg.: Kulturhistorisches Museum Rostock, o. J.

31 Neues Deutschland vom 5.9.1957 (Berliner Ausgabe), Peterson, Die Schüsse in der Wahner Heide, zum 40. Jahrestag der Ermordung der revolutionären Matrosen Reichpietsch und Köbis.

32 *Ehrhard Ludwig*, Zur Wirksamkeit religiöser Ideologien unter Bürgern der DDR, nachgewiesen am Beispiel der neuapostolischen Kirche im Bezirk Erfurt, Humboldt-Universität, Sektion marxistisch-leninistische Philosophie, Berlin 1969, 23.

33 *Johannes Schmidt*, Herr, wohin sollen wir gehen? Aus der Weimarer Republik durch das „Dritte Reich" in die DDR ins vereinte Deutschland. Lebenserinnerungen des

Abgesehen von diesem Zwischenfall konnte sich aber die Neuapostolische Kirche dank ihrer konsequenten Anpassung an den DDR-Staat als Religionsgemeinschaft „eine gewisse Sonderrolle" schaffen und sie wurde bei vielen Anlässen und Gelegenheiten – auch mit dem Ziel, „eine Kirche gegen die anderen auszuspielen, die Freikirchen gegen die großen Kirchen und umgekehrt"[34] – von den Staatsfunktionären als vorbildlich angesehen.

> „Die AGCK erwies sich für uns als Kirchen insgesamt als gute gegenseitige Informationshilfe und half uns, manche dieser Intrigen eher zu durchschauen. Da die Neuapostolische Kirche nicht darin vertreten war, auch keinen Wert auf Kontakte mit uns legte, [...] hatte sie sich eine gewisse Sonderrolle geschaffen. Sie wurde uns ab und an als ‚verständnisvoll' für die Anliegen der DDR vorgehalten."[35]

Auch im DDR-Strafvollzug diente die Neuapostolische Kirche oft als Argument für Belehrungen von Strafgefangenen, wie man sich als sozialistische Staatsbürger zu verhalten hätte:

> „Während meiner Haftzeit beim MfS (1984/85, § 220) kam unterschwellig von Seiten des Vernehmers zum Ausdruck, daß gerade die ‚kleinen Kirchen' und, Sie entschuldigen bitte den Ausdruck die ‚Sekten', doch vielmehr zu dem Staat DDR standen, als die evangelische Kirche. So z. B. wurde mir gesagt, daß es innerhalb der NAK keine Leute gab, die den Wehrdienst total verweigerten. Außerdem, so erfuhr ich in der Stasi-Untersuchungshaft in Frankfurt, ‚hätten die neuapostolischen Christen doch wenigstens die Jugendweihe erhalten'."[36]

Selbst neuapostolische Glaubensgeschwister, welche mit dem DDR-Staat in Konflikt kamen, konnten auf kein Verständnis und Unterstützung von ihrer Kirche hoffen:

> „Aufgrund von Aussagen vom Hörensagen darf wohl davon ausgegangen werden, dass neuapostolische Christen von dem Ministerium für Staatssicherheit für eine Bespitzelung von Glaubensgeschwistern in den Gemeinden gewonnen wurden, darunter auch ehrenamtlich arbeitende Seelsorger.
> Glaubensgeschwister, die von den Behörden aufgrund eines durch Bespitzelung ermittelten Fehlverhaltens nach dortigem Recht (z. B. Fluchtversuch) zur Rechenschaft gezogen und mit Freiheitsstrafe belegt wurden, haben in der Haft schlimmste psychische und sexuelle Gewalt aushalten müssen.
> Doch die Sanktionen durch die Gemeindeleitung nach Entlassung aus dem Gefängnis haben die Betroffenen als wesentlich gravierender, belastender, traumatisierender erlebt.
> So wurden Betroffene beispielsweise von der Abendmahlfeier ausgeschlossen und per Anordnung dazu gezwungen, erst nach Gottesdienstbeginn ent-

---

letzten Bundesvorstehers der Freien evangelischen Gemeinden in der DDR, Witten 2008, 390.

34 *Johannes Scholz*, Staatssekretär für Kirchenfragen, Freikirchenforschung 10, Münster 2000, 272.

35 Zitat aus: Unveröffentlichter Brief von Dr. M. Böttcher an den Verf. v. 15.03.1999. in: *Scholz*, 272–273.

36 http://www.stasiopfer.de: Gästebucheintrag des Organisten Martin Schulze vom 16. März 2004 als Antwort auf eine Anfrage des Betreibers der virtuellen Informationsplattform „glaubenskultur – Magazin zur Neuapostolischen Kirche" Michael Koch vom 15. März 2004.

> weder auf der Empore oder in einem abgeteilten Raum den Gottesdienst zu erleben und vor dem Ende das Kirchengebäude zu verlassen.
> Und das über Monate! Als kaum aushaltbar wurde das Schweigen, das Ausgegrenztwerden, das Nichtbeachtetwerden beschrieben."[37]

In Abrede sollte nicht gestellt werden, dass für manche neuapostolische Gemeindemitglieder und Amtsträger in der DDR das sozialistische Ideal ihren christlichen Vorstellungen eher entsprach als eine kapitalistische Gesellschaft. Der äußere Einfluss „durch die in Schule und den damaligen Massenorganisationen vermittelten ideologischen Inhalte trugen mit dazu bei, dass der Staat aus ideologischer Sicht im Prinzip bejaht wurde.[38] Der neuapostolische Bezirksapostel Kurt Kortüm als inoffizieller Mitarbeiter (IM) des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS)[39] brachte „seine volle Ablehnung der kapitalistischen Kultur und Lebensweise zum Ausdruck, wie er sie selbst bei seinen Dienstreisen zum Stammapostel in Westdeutschland und in der Schweiz kennenlernte" und bekannte „vom Gesamtanliegen der DDR beeindruckt zu sein".[40] Auch in anderen Gesprächen „weiterer Amtsträger", welche „nach Aktenlage und Verpflichtungserklärungen als Spitzel und geistliche Agenten der Geheimpolizei zuarbeiteten"[41], kommt ein gewisser Stolz zum Ausdruck, mitzuwirken am Aufbau eines sozialistischen Staates.

Nach einer „Kontaktaufnahme zu dem stellv. Kirchenpräsidenten (Apostel) der Neuapostolischen Kirche (NAK)" durch Mitarbeiter des MfS „am 26.04.1988 im Arbeitszimmer des Apostels des Bereiches Sachsen innerhalb des Apostelbezirkes Sachsen-Thüringen" wurde in einem Treffbericht vom 05.07.1988 u. a. vermerkt:

> „Seine positive Einstellung zu unserem Staat belegte er mit seiner ehemaligen ehrenamtlichen Tätigkeit als Kommandeur der ZV [Zivilverteidigung[42]] in Gera. [...] Zur Frage der Ersuchenden auf Übersiedlung erklärte er sich spontan dazu bereit, bei Bekanntwerden von Angehörigen seiner Kirche, die sich mit derartigen Gedanken oder Absichten beschäftigen, mit diesen zu sprechen, um sie davon abzubringen."[43]

Zur Problematik der Kooperation von Geistlichen und Gemeindemitgliedern mit dem MfS – „und sei es durch scheinbar harmlose Informationen" – äußert sich mit klaren Worten der Pfarrer Ludwig Große in seiner aktuellen „Streitschrift".[44]

---

37 http://www.lindd.de: Bericht über außergewöhnliche Geschehnisse in der ehemaligen DDR, Schreiben an den Stammapostel vom 16. Juni 2009.

38 *Roman Grafe*, Die Grenze durch Deutschland. Eine Chronik von 1945 bis 1990, Berlin 2002, 414.

39 Beleg in: http://www.adfontes.apostolic.de/Fremd/nak_ddr.pdf.

40 Bericht über die durchgeführte Werbung, Kriminalpolizei Leipzig, 07.09.71, K I, MfS BV Leipzig 1753/85, Band 1, 35; siehe auch *Olaf Wieland*, In der Stille den Glaubensweg gehen. Die Neuapostolische Kirche in der DDR, in: FF 18, Münster 2009, 265–280.

41 *Wolfgang Welsch*, Die verklärte Diktatur. Der verdrängte Widerstand gegen den SED-Staat, Aachen 2009, 72.

42 http://www.ddr-wissen.de/wiki/ddr.pl?Zivilverteidigung

43 MfS HA XX/4-554, 32–33.

44 *Ludwig Große*, Einspruch. Das Verhältnis von Kirche und Staatssicherheit im Spiegel gegensätzlicher Überlieferungen, Leipzig 2010, 232.

Neben den vorhandenen Strukturparallelen zwischen der NAK und dem DDR-Staat[45] war das Verhalten zur Obrigkeit nicht zuletzt auch in ihrem „Verständnis von Heil, Exklusivität, Heilsnotwendigkeit des Apostelamtes und Nachfolge in der Neuapostolischen Kirche"[46] begründet, wonach „auf Grund der (charismatisch überhöhten) nahen Erwartung Jesu Christi"[47] und „extremen Übersteigerung des Glaubens an die eigene Auserwähltheit"[48] das Leben im Diesseits zugunsten der Jenseitserwartung in gewisser Weise relativiert wurde und an Bedeutung verlor. In diesem streng apokalyptischen Entwurf spielt zwangsläufig die Liebe zur „Welt"[49] keine nennenswerte Rolle. Bei der Betrachtung des Erdenlebens lediglich als Übergangsphase zur kommenden Erlösung lässt sich zeitweilige Anpassung und Unterwerfung unter widrige Lebensumstände leichter realisieren. Oberste Priorität war und ist die Bestandssicherung der eigenen Religionsgemeinschaft und die Erfüllung des „Primärauftrages, nämlich die Verkündigung des Evangeliums und die Seelenpflege."[50]

Bei einer zusammenfassenden kritischen Bewertung der sogenannten „Anpassungsstrategie" oder „neuapostolischen Politik der Anpassung als Taktik"[51] der NAK in der DDR – auch ungeschminkt als „Kollaboration mit den Gottesverächtern"[52] bezeichnet – erhalten die Ausführungen des 1991 verstorbenen Probstes zu Magdeburg Dr. Christoph Hinz im Kontext mit der NAK eine doppelte Gewichtung:

> „Prinzipielle Taktik und opportunistische Rede sind in ihrer Selbstbezogenheit ‚Lüge'. Lüge sucht sich selbst zu erhalten, u. U. auf Kosten anderer. Wahrheit liebt und sucht den anderen und setzt sich dabei dem Risiko und der Gefahr aus."[53]

Wenn auf der Arbeitstagung des Vereins für Freikirchenforschung 2011[54] in einem Vortrag festgestellt wurde, dass sich die Neuapostolische Kirche

---

45 *Pietsch*, 9.

46 Vgl. Stellungnahme der Neuapostolischen Kirche International (NAK) am 24. Januar 2006, der ein per Satellit übertragener Informationsabend am 04.12.2007 folgte.

47 *Wolfgang Welsch*, Schwierigkeiten mit der Wahrheit. Eine kurze Eschatologie der Neuapostolischen Kirche, Remscheid 2009, 74.

48 *D. Müntz / H. Wachowitz*, Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR – ohne den Bund Evangelischer Kirchen in der DDR, die Römisch-Katholische Kirche und die Russisch Orthodoxe Kirche sowie den Verband Jüdischer Gemeinden in der DDR, Institut für Marxismus-Leninismus der Ingenieurschule für Seefahrt in Warnemünde/Wustrow 1988, 26.

49 „Welt" = Wehe, Elend, Leid und Tod: Sprachterminus innerhalb der NAK.

50 *König/Marschall*, 45: Schreiben von Bezirksapostel Karl Kühnle vom 16.06.1993 an einen Journalisten zur Frage der Unterstützung des Nazi-Regimes durch die NAK.

51 *Helmut Obst*, Neuapostolische Kirche – die exklusive Endzeitkirche, Reihe Apologetische Themen 8, Neukirchen-Vluyn 1996, 82.

52 *Welsch*, Die verklärte Diktatur, 73.

53 *Heino Falcke*, In der Bedrängnis für Erneuerung. Der Bruderkreis der evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in der DDR vor und nach dem Mauerbau 1961, in: Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung, Heft 21, Kirchen und Kirchenpolitik in Zeiten des Kalten Krieges, hg. von der Gesellschaft zur Förderung vergleichender Staat-Kirche-Forschung e. V., Berlin 2006, 29–81, hier 52.

54 Arbeitstagung des Vereins für Freikirchenforschung im Bildungszentrum Elstal vom 6.–8. Oktober 2011, Tagungsthema: „Freikirchen in der Zeit des Nationalsozialismus".

„zum Werkzeug und Helfer nationalsozialistischer Propaganda gemacht und sich insoweit von den christlichen Grundwerten – die zeitlos sind – entfernt hatte“[55], so steht eine offizielle Stellungnahme und Bewertung über die Haltung und Rolle der NAK in der Zeit des Nationalsozialismus und in den 40 Jahren DDR trotz Absichtserklärungen[56] durch die neuapostolische Kirchenleitung immer noch aus.

Die Mitglieder des Gesprächskreises „Toleranz im Glauben“ Hamburg möchten sich den Worten ihres Stammapostels Dr. Wilhelm Leber anschließen:

> „Warum wird überhaupt unsere Geschichte behandelt? Nun, ich meine, die Geschichte ist ein Teil unserer Identität. Sie gehört also zu uns. Wir können sie nicht einfach verleugnen, auch wenn Dinge zutage gefördert werden, die unangenehm sind oder uns nachteilig ausgelegt werden können. Die Forderung, zur Wahrheit zu stehen, ergibt sich auch aus dem Evangelium. Und letztlich kann man aus der Geschichte lernen.“[57]

---

[55] *Matthias Eberle*, „Die Überlebensstrategie der NAK während der NS-Zeit“ (Forschungsbericht), siehe Beitrag in diesem Jahrbuch.

[56] Zitat aus einem Schreiben des Medienreferenten Peter Johanning von der Neuapostolischen Kirche International vom 03.03.2006 an den Autor: „Es gibt natürlich entsprechende Bücher über das Verhalten der Kirchen im damaligen Arbeiter- und Bauernstaat. Darin sind auch Ausführungen über unsere Kirche vermerkt, die im Wesentlichen zu dem Ergebnis kommen, dass die NAK viel zu unpolitisch war, um Einfluss genommen zu haben. Wir waren für die Funktionäre der Parteiführung viel zu harmlos. Dies kann ich durch persönliche Gespräche mit Bekannten oder Apostelfreunden aus der ehemaligen DDR unterstreichen. Gewiss hat es Repressalien der verschiedenen Art gegeben, die rührten meiner Ansicht nach aber eher aus der allgemeinen christlichen Grundhaltung heraus, weniger wegen der Mitgliedschaft in unserer Kirche im Speziellen. Vermutlich werden wir eines Tages eine Art Abschlussbericht über das Leben der Neuapostolischen Kirche in der DDR veröffentlichen.“ Stammapostel Leber betonte zum Ende des per Satellit übertragenen Informationsabends der NAK am 04.12.2007, dass zur Haltung und Rolle der NAK in der Zeit des Nationalsozialismus und in der DDR die neuapostolische Kirchenleitung Stellung nehmen wird (Tonprotokoll des Informationsabends im Archiv Gesprächskreis „Toleranz im Glauben“, Hamburg).

[57] Zeitschrift „Unsere Familie“ vom 20.03.2008, 68. Jahrgang, Nr. 6.

Buchbesprechungen

Hartmut Handt (Hg.): **„... im Lied geboren".** Beiträge zur Hymnologie im deutschen Methodismus. EmK Geschichte, Monographien, Band 54, Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt/M 2010, 310 S., 26,50 € (ISBN 978-3-940463-01-2)

Im Jahr 2002 erschien das – inzwischen schon in 2. Auflage vorliegende – Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche, eine gemeinsame Edition für Deutschland, Österreich und Schweiz/Frankreich, also die deutschsprachigen Gemeinden. Dadurch veranlasst entstanden nach und nach die meisten Beiträge des vorliegenden Sammelbandes. Nicht von ungefähr bildet also der Beitrag des Herausgebers Hartmut Handt „Methodistisches Profil und ökumenischer Kontext im Gesangbuch von 2002" die Mitte des 13 Aufsätze umfassenden Buches, eine Neufassung des Artikels, den der Autor (und Co-Präsident der Gesangbuchkommission) zur Vorstellung des Gesangbuches 2005 in der ökumenischen Zeitschrift UNA SANCTA veröffentlichte.

Hauptthema des Buches ist die im 18. Jahrhundert beginnende methodistische Gesangbuchgeschichte insgesamt. Dabei wird in den ersten beiden Beiträgen (von Martin Brose) die angelsächsische Startphase dargestellt, während der abschließende transatlantisch die derzeitige hymnologische Situation in den USA und in Deutschland „Die Zukunft der Methodistinnen und Methodisten als singendes Gottesvolk" in den Blick zu bekommen bemüht ist (Carlton R. Young/Hartmut Handt).

Die übrigen Beiträge befassen sich ausführlich mit den in Europa erschienenen Gesang- und Liederbüchern der „Methodisten". Dass dieser Begriff konfessionsgeschichtlich vereinfachend ist, wird einem klar, wenn man die – Außenstehende manchmal verwirrenden – denominationelle Pluralität in der Entstehungsgeschichte der heutigen Evangelisch-methodistischen Kirche vor Augen hat. (Lesern mit anderem konfessionellen Hintergrund sei empfohlen, vorher einen Blick in ein einschlägiges Lexikon, besser noch in die „Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche", hgg. von Karl Steckel / C. Ernst Sommer, Stuttgart 1982, zu werfen.) Auf jeden Fall sollte man auf S. 276 ein Lesezeichen anbringen: Dort findet sich eine hilfreiche Tabelle über die nicht weniger als 23 verschiedenen zwischen 1850 und 2002 im deutschen Sprachgebiet erschienenen und in diesem Aufsatzband behandelten mehr oder weniger „offiziellen" Gesangbücher – ohne die zahlreichen Parallelprodukte des Liederfrühlings der sog. Erweckungsbewegung.

„Der Methodismus wurde im Lied geboren" – so beginnt der einleitende Beitrag von Martin Brose über „Kirchenlied und Kirchenmusik in der methodistischen Erweckungsbewegung", also der Entstehungszeit im 18. Jahrhundert (13–25). Dieses Zitat (aus The Methodist Hymn-Book, London

1933) hat etwas Nostalgisches an sich; nicht von ungefähr findet es sich im Buchtitel und in etlichen anderen Beiträgen des Bandes wieder. Broses Rückblick auf die Frühphase ist wie sein folgender detaillierter Beitrag über „Charles Wesley als Kirchenlieddichter" überaus quellengesättigt (27–41). „Der dichtende Theologe" Charles Wesley hat, so erfahren wir (40), ca. 9 000 Gedichte und Liedtexte hinterlassen. Brose – auch durch andere Veröffentlichungen ausgewiesener Kenner der Charles-Wesley-Forschung – stellt Inhalte, Zielsetzungen, Strukturen und Wirkungsgeschichte der „lyrischen Theologie" Wesleys dar: „Ausdruck seiner theologischen Reflektionen und gleichzeitig Zusammenfassung methodistischer Lehre" (36). Nicht unerwähnt bleibt die editorische, z. T. „zensierende" Arbeit seines – für die frühen Liederbücher verantwortlichen – Bruders John Wesley.

Es folgt (42–47) eine sehr konzentrierte Zusammenfassung „Zum ‚Anspruchspotential' der Lieder von Charles Wesley heute" des amerikanischen Hymnologen S. T. Kimbrough Jr., der die „biblische Dimension", die des Evangeliums, die sakramentale und die missionarische herausarbeitet. Die darin enthaltenen Liedzitate sind übersetzt – überlieferte deutsche Versionen scheint es kaum zu geben. Auch bei dem folgenden Beitrag von Carlton R. Young (48–58) über „Die deutschsprachigen Gesangbücher der früheren *Evangelical United Brethren Church* und der *Methodist Church* in den USA" handelt es sich um eine Übersetzung. Es geht um „die Hymnologie der *Vereinigten Brüder in Christo*" und die der sog. „*Evangelischen Gemeinschaft*", deren Gesangbücher diesseits des Atlantik in den folgenden Beiträgen mit behandelt werden.

Zwei Aufsätze von Walter Klaiber bilden den Schwerpunkt der Gesangbuchkunde in diesem Band. Sowohl die der – im engeren Sinne „methodistischen" als auch die der „Evangelischen Gemeinschaft" und ihrer „wesleyanischen" Vorläufer werden ausführlich dargestellt, mit zwei Akzenten. Zum einen erfährt man viel über die darin vorkommenden Liedautoren, deren frömmigkeitsgeschichtliche Verankerung und ihren (prozentualen) Anteil je nach Epoche. Zu andern gelingt es dem Autor darum, das in den Liedern und der jeweiligen Gliederung erkennbar methodistische theologische Profil der Bücher herauszuarbeiten. Auch die jede Gesangbuchtradition begleitenden stilistischen Debatten werden dargestellt. Auffällig ist, dass das beide Traditionsstränge der Evangelisch-methodistischen Kirche „gemeinsame Liedgut" sich „allerdings weniger aus dem gemeinsamen methodistischen Erbe" speist, als „aus der gemeinsamen Wertschätzung der Lieder des Pietismus und der Erweckungsbewegung" (96). Und „gemeinsam ist nicht zuletzt auch die langsame, aber stetige Rezeption der lutherischen (weniger der reformierten" Choraltradition des 16. und 17. Jahrhunderts, die sich am deutlichsten an der kontinuierlich steigenden Zahl der Lieder Paul Gerhardts zeigt." (97) Ausdrücklich wird auf die „durch die Singbewegung angestoßene Rückbesinnung auf das Liedgut der Reformationszeit und des 17. Jahrhunderts" (93) hingewiesen", besonders im Bereich der Evangelischen Gemeinschaft, die z. B. mit ihrem Gesangbuchanhang

von 1954 deutlich an das Evangelische Kirchengesangbuch (1950) anzuschließen bemüht war – Nachwirkung auch des „Erfolges" der Gesangbuchrestauration des 19. Jahrhundert, die z. B. Paul Gerhardt wieder unverfälscht und breit in deutsche Gesangbücher zurückbeförderte. Zwischen der Analyse Klaibers über die Bücher vor 1968 und dem über das methodistische – wenn man so will – „Einheitsgesangbuch" von 1969 (DDR: 1971) nach der Fusion zur Evangelisch-methodistischen Kirche findet sich eine hilfreiche Tabelle, die den Bestand in den behandelten Büchern nach Epochen und Autoren auflistet (soweit ermittelt). Wer sich darin vertieft, findet manche Überraschung, immense Steigerungsraten (Gerhardt: minimal 3, maximal 30) und eklatante „Abstürze", z. B. bei August Rücker (1871–1952), einem Beiträger methodistischen Eigenliedgutes von 36 auf 1969 noch 11. Leider ist die Tabelle nicht um eine Spalte zum Buch von 2002 ergänzt worden, fortgeschrieben: Paul Gerhardt ist immer noch mit 26 Liedern vertreten, Rücker nur noch 2mal. Der Lieblingsdichter der württembergischen Pietisten Philipp Friedrich Hiller (1699–1769) war in beiden Traditionssträngen mit um die 40 Liedern vertreten, jetzt ist sein Beitrag auf 4 geschrumpft – tempora mutantur. Bei solchen Gegenüberstellungen ist allerdings Vorsicht geboten, man kann zwar durchaus in gewissem Rahmen Birnen mit Äpfeln vergleichen, aber nicht Wein mit Cola. (Aus diesem Grunde stehen z. B. Charles Wesley einerseits und Ernst Gebhardt andererseits auf einem Extrablatt.)

In einem zweiten Beitrag wendet sich Walter Klaiber dem Gesangbuch von 1969/1971 zu – fragend: „ein Spätprodukt der Singbewegung?" Bei der Lektüre wird deutlich: Die Zusammenführung durchaus nicht homogener Liedtraditionen sowohl der vor dem kirchlichen Zusammenschluss stehenden Bischöflichen Methodisten und der Evangelischen Gemeinschaft als auch beider Stränge in der Schweiz und beiden Teilen Deutschlands verlief nicht reibungslos. So wird in einem internen Schweizer Bericht die „unglaublich starke, zähe Konservierungstendenz der deutschen Delegation" beklagt (105). Auch die Aufnahme „einfache[r] Evangelisationslieder" war strittig. Hier einigte man sich auf die Einführung einer Schlussrubrik „Aus der Väter Tage" (soll heißen: „lang, lang ist's her"?), eine Entscheidung, die sich – so Klaiber – rückblickend „als weise erwies" (117).

An dieser Stelle ist zusätzlich auf den an anderer Stelle des Buches eingeordneten Report von Martin E. Brose hinzuweisen. Er bietet eine Dokumentation über die „Gesangbuchausgaben [...] in der DDR" (161–174). Darin werden u. a. heute zugängliche, seinerzeit streng vertrauliche Dokumente der zuständigen Behörde wiedergegeben, die einem vor Augen führen, was warum keine Lizenz erhielt, sprich: nicht durch die Zensur kam. Sinnigerweise haben wir es hier mit einem Sonderfall zu tun, denn der verantwortliche „Außengutachter" war und ist Methodist – man kannte sich. Ein für zeitgeschichtlich Interessierte überaus spannender Abschnitt des Buches! (Bei Herausgabe der DDR-Ausgabe der „Gemeindelieder" des Bun-

des Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und des Bundes Freier evangelischer Gemeinden rund zehn Jahre später kam es übrigens zu erheblich weniger „Beanstandungen", aber wir konnten u. a. bereits die Erfahrungen der Methodisten mitberücksichtigen. G.B.)

Der eingangs erwähnte Beitrag von Hartmut Handt in der Mitte des Bandes arbeitet die in der Überschrift angesprochenen Akzente deutlich heraus: Methodistisches Profil und ökumenischer Kontext. Dabei geht es einerseits um Doxologie und Soteriologie sowie der wohl als dringlich angesehenen Neuentdeckung von Charles Wesley, weithin durch neu geschaffene Übersetzungen und verbesserte Melodiezuordnungen; andererseits um die Einbringung von Liedgut der weltweiten Christenheit aus verschiedenen Kulturkreisen. Dass die Herausgeber des Buches von 2002 dabei den sog. Praise Songs, also Lieder der insbesondere durch die neocharismatische „Welle", sehr zurückhaltend begegnen, wird nicht verheimlicht. In einer Fußnote ist gar von der „Gefahr eines neuen ‚kulturellen Imperialismus'" für nicht-westliche Kulturen die Rede (Zitat des taiwanesischen Kirchenmusiker und Musik-Ethnologen I-to Loh, der – darauf sei hier ausdrücklich hingewiesen – als Herausgeber des exzellenten kulturübergreifenden Gesangbuchs Sèng-si der Presbyterianer Taiwans (2009) weiß, wovon die Rede ist). Was diese Bemerkung im Blick auf die – bis heute – weltweite Verbreitung des Liedgutes der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts aussagt, darüber kann man streiten, sind doch die Voraussetzungen zur Zeit der Kolonialisierung deutlich andere gewesen.

Sowohl Klaiber als auch Handt weisen im übrigen auf die besondere Bedeutung des aus dem Gemeindeleben nicht wegzudenkenden (Laien-)Chöre in den Freikirchen hin: Für die Verbreitung und Vertiefung des Gemeindesingens haben sie, zusammengeschlossen im Christlichen Sängerbund, unendlich viel geleistet.

Zwei Beiträge aus der Schweiz runden das Bild über die Entwicklung im deutschsprachigen Methodismus ab. Esther Handschin fragt nach „Einflüsse[n] schweizerischer Sing- und Liedtraditionen auf die Gesangbücher", mit einem sehr lesenswerten Vorab-Exkurs über die dortige reformierte Gesangbuchgeschichte. Ein gesonderter Abschnitt widmet sich – wie schon aus deutscher Perspektive in seinem Beitrag Walter Klaiber – den „Christenlieder[n]" von 1952; es ist „das einzige Gesangbuch methodistischer Tradition, das allein in der Schweiz zusammengestellt und herausgegeben wurde" (152). Hans Hauzenberger behandelt „Das Kirchenjahr in den deutschsprachigen methodistischen Gesangbüchern in Europa" (175–189), teilweise mit Ausblicken auf andere Bereiche, zum Beispiel dem der Mission.

Der eingangs erwähnte „zukunftsweisende" Abschlussbeitrag von Young und Handt liest sich wie ein workshop-Bericht (242–270). Er berichtet über aktuelle Entwicklungen in den USA, angereichert um parallele Einschätzungen des deutschen Ko-Autors. Darin werden etliche spannende und spannungsvolle Themen angesprochen – von der Frage geschlechts-

spezifischer Wortwahl über die Frage offener Síngformen bis hin zum „heißen" Thema Praise-Song und Vermarktung. Hier findet man Anregungen und etliche Beispiele (mit Noten!) aus der Suche nach neuen, für diese Zeit angemessenen oder geeignet erscheinenden Liedern. Und erneut – das in mehreren Beiträgen angesprochene – Thema: Wie steht es um die Charles-Wesley-Lieder? In den USA: „Rückgang"; in Deutschland: Neuentdeckung.

Wer die bisher vorgestellten Aufsätze gelesen hat, stößt darin immer wieder einmal auf den Namen Ernst Gebhardt (1832–1899). Er ist in der Hymnologie als der „klassische" Vertreter erwecklichen Liedschaffens – Dichter, Melodist, Herausgeber u. a. von Gesangbüchern und überaus verbreiteten Liedsammlungen – weit über den Methodismus hinaus bekannt. Ihm sind gegen Ende des Buches zwei Beiträge von Karl Heinz Voigt gewidmet, ohne die das historische Spektrum des Buchthemas defizitär wäre. Auf S. 191–215 stellt Voigt „Sein Liedschaffen als Brückenbauer zwischen Kirchen, Kontinenten und Kulturen" dar. Viele vom Autor neu erschlossene Quellen vermitteln ein überaus detailreiches Bild vom Leben und Wirken dieses Mannes, den man getrost mit Ira David Sankey, dem amerikanischen „Vorsänger" der Erweckungsbewegung vergleichen darf. Dass Gebhardts Lebenswerk in Liedern heute hymnologisch – nicht nur im Bereich der Evangelisch-methodistischen Kirche – nicht mehr im Vordergrund steht, ist nicht zu bestreiten. Der Anteil seiner Lieder in den Gesangbüchern ist deutlich zurückgegangen. Im methodistischen Kontext ging sein Beitrag – laut der Liste von Klaiber (101 f.) von maximal 46 Liedern im von Gebhardt betreuten Buch von 1896 auf derzeit (Ausgabe 2002) 8 Lieder zurück. Er ist der klassische Vertreter „aus der Väter Tagen". Allerdings ist er nach wie vor einer der wenigen freikirchlichen Autoren, deren Lieder immer noch gesungen werden. So finden sich im Liederbuch der Gnadauer Gemeinschaftsverbandes „Jesus unsere Freude" (1995) 9 seiner Texte und 4 seiner Melodien. Ganz zu schweigen von seiner Präsenz z. B. in Liederbüchern der rußlanddeutschen Baptisten. Indirekt wird damit deutlich, dass die – auch von anderen Autoren beiläufig erwähnte und auch in anderen Freikirchen festzustellende – Parallelstruktur „offizielles Gesangbuch / Erweckungsliederbuch" hymnologisch im Blick bleiben muss.

So ist es zu begrüßen, dass Voigt den Meister auf beiden Instrumenten ausführlich darstellt und würdigt. Voigt möchte – als Kirchengeschichtler – nicht nur „musikästhetische, literatur- oder musikwissenschaftliche Maßstäbe" anlegen (212). Man könnte ergänzen: Gebhardt bietet auch viel Stoff für mentalitäts- und sozial- ja kulturgeschichtliche Betrachtungen. Voigts Vorschlag: Es ist Zeit, eine wissenschaftliche Arbeit über Gebhardt zu erstellen. Über Einzelfragen wird man streiten müssen. So ist m. E. der apologetische Ton in dem ausführlichen Abschnitt „Begegnungen mit der Evangelisations- und mit der Heiligungsbewegung (1874–1877)" (198–207) nicht zu überhören.Der Autor möchte Gebhardts Verbindung zum Heili-

gungsprediger Robert Pearsall Smith (1827–1898) entknoten, wofür das von ihm gewählte Liedbeispiel „Jesus errettet mich jetzt" jedenfalls nicht hinreicht. Ausgesprochen spannend dann der zweite Beitrag – eine Fallstudie über eine Einzelpublikation Gebhardts: „So kamen die Spirituals nach Deutschland. Ernst Gebhardt und die Fisk-Jubilee-Singers". 1996 hatte ich – in einem Artikel für das Lexikon „Musik in Geschichte und Gegenwart" (MGG², Kassel 1996, Sachteil 5, 103–110; 125–126) auf die frühe Rezeption dieser Liedgattung – bei Methodisten und Baptisten – hingewiesen (mit einer leider falschen Jahresangabe). Es ist Karl Heinz Voigt zu danken, dass er diese – ihm sicher damals schon nicht unbekannte – Spur nun intensiv verfolgt hat und zugleich andere Forscher ermuntert, jene deutsche Erstrezeption dieser Liedgattung nach der Found-raising-Tour der Jubilee-Singers 1877/78 genauer zu erforschen. Allein die von ihm in Fußnoten mitgeteilten Nachweise von Auftrittsorten der Gruppe und von ihm bereits ermittelter zeitgenössischer Zeitungsartikeln sind eine wahre Fundgrube (225, Anm. 13; 226, Anm. 16). Voigts eigene Darstellung der Ereignisse hier zusammenzufassen wäre vermessen – man muss den Beitrag lesen! Dass Gebhardts Edition „Jubiläumssänger" (1878) den Untertitel trägt „Amerikanische Negerlieder" – zeitbedingt. Auch der folgende Zusatz „in deutschem Gewand" sagt viel aus über diese Erstrezeption. Auch im Marketing war Gebhardt ein Meister – dieses Phänomen sollte nicht tabuisiert werden, denn ihm ging es sicherlich nicht um Geld, sondern um sie Sache: Verbreitung der frohen Botschaft, auch durch seinen Best- und Longseller *Frohe Botschaft*. Nebenbei: Voigts Angaben über die letztbekannten Auflagen beider Bücher sind deutlich nach oben zu korrigieren – vor mir liegt für die *Frohe Botschaft* ein Exemplar der 86. Auflage von 1922, der Jubiläumssänger in der 42. Auflage von 1921.

Zusammengefasst: Dieser Sammelband ist für die hymnologische Forschung ebenso wie für die freikirchliche Kirchengeschichte von großer Bedeutung. Dass er auch im ökumenischen Kontext – überkonfessionell und weltweit verstanden – Wichtiges zu bieten hat, zeigt neben den genannten Beiträgen aus der Schweiz und aus den USA auch das Geleitwort des katholischen Kirchenmusikers Matthias Breuel. Ihm hat insbesondere das neue Gesangbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche „es angetan". Offensichtlich nicht nur ihm, sondern auch anderen hymnologisch Arbeitenden, wie ich bei Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft Ökumenisches Liedgut (AÖL) und auf Tagungen der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH) mehrfach beobachten konnte.

Am Rande sei vermerkt, dass Typographie und Formatierung des Buches leider deutliche Schwächen und Fehler aufweisen, die vor einer zu wünschenden 2. Auflage unbedingt behoben werden sollten. Dass die Qualität der enthaltenen Abbildungen nicht immer die beste ist, wird man insbesondere bei den historischen Bildern in Kauf nehmen müssen.

Einige Text- und Bild-Anhänge schließen den Band ab: John Wesleys Hilfen für das Gemeindesingen; Verzeichnisse u. a. einschlägiger deutsch-

sprachiger Gesangbücher in den USA; Porträts methodistischer Kirchenliedautoren sowie ein Sach- und ein Personenregister. Das Abkürzungsverzeichnis (303) ist sehr lückenhaft, gerade hinsichtlich der behandelten Methodistica.

Gewünscht hätte ich mir beim Lesen einiger Beiträge ein paar detailliertere Betrachtungen exemplarischer Lieder, nicht zuletzt solcher von Charles Wesley. Aber es steht „bis heute noch eine intensive inhaltlich-theologische Analyse der Wesley-Texte" aus – so der Herausgeber Hartmut Handt (263). Seine Vermutung: „Erst sie würde vermutlich zu einer stärkeren Fokussierung auf die Fragestellung führen, was nicht nur methodistisches, sondern was wesleyanisches Singen für die Praxis im deutschsprachigen Bereich bedeuten kann."

Günter Balders

Daniel Frei, **Die Pädagogik der Bekehrung**. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen, (Kirchen in der Weltgeschichte 8), LIT-Verlag. Berlin / Zürich 2011, 454 S., 31,90 € (ISBN 978-3-643-80083-1)

Mit dieser Veröffentlichung stellt der Autor, derzeit Leiter des „Reformierten Pfarramtes für weltweite Kirche" in Basel, seine Dissertation einer größeren Leserschaft vor. Umfangreiche Anhänge dienen dazu, sich in den Kontexten der Arbeit besser zurechtzufinden: Eine Zeittafel von Chile 1536 bis 2011, Landkarten Chiles, das Abkürzungsverzeichnis, die Bildnachweise, das Literaturverzeichnis und der Internetnachweis.

Die Arbeit wurde von der theologischen Fakultät der Universität Basel im Jahre 2009 angenommen. Sie entstand, während der Tätigkeit des Autors als Dozent für Praktische Theologie an der evangelischen Hochschule *Facultad Evangélica de Theologia* (CTE) in Conceptión/Chile in den Jahren 2001–2008. Frei unterrichtete dort neben anderen Protestanten auch Pfingstler. Er erhielt so wichtige Einblicke in die Theologie und in das Gemeindeleben der letzteren. Da insbesondere über die Sozialisations- und Konversionsprozesse von Pfingstlern in dieser Region bisher sehr wenig bekannt ist, widmet er sich nicht nur einem lohnenden Forschungsgegenstand, dem er sich „fasziniert und zurückhaltend zugleich" nähern möchte, sondern schließt hiermit eine Wissenslücke. Er tut das unter Konzentration auf die spezifisch *pfingstlerische* Gemeindepädagogik in ihrem Zusammenhang zum Gemeindeleben. Methodisch versucht er, „einen fruchtbaren Dialog zwischen Theologie und Erziehungswissenschaft auf dem Gebiet der Gemeindepädagogik der chilenischen Pfingstkirchen herzustellen" (Vorwort, 6). Mit der Einleitung fokussiert der Autor nicht nur auf den chilenischen Pentekostalismus, sondern bringt diesen auch seiner Leserschaft nahe. Er informiert hierzu über theoretische Konzepte aus *Gemeindepädagogik*, *Sozialisationsforschung* und *Konversionsforschung*, an die er jeweils an-

knüpft. Seine Ausgangsthese lautet: „Bestand und Funktionieren der pfingstlerischen Gemeinschaft hängen von der Fähigkeit des einzelnen Mitglieds ab, sich der Gemeinschaft einzuordnen" (377, vgl. auch 25). Welchen Gedankengang wählt Daniel Frei, um diese These zu überprüfen?

Im Hauptteil I seiner Studie widmet er sich sehr ausführlich dem gesellschaftlichen Kontext, der Geschichte und den Deutungsmustern der chilenischen Pfingstkirchen (33–165). Der Mittelteil des Buches (II.) ist so etwas wie das Herzstück des Ganzen (166–323). Der bisherige, recht lange Anlaufweg führt nun mitten hinein in das „pfingstlerische Leben in Chile": Am Beispiel der *Iglesia Evangélica Pentecostal* (IEP) wird die Vielfalt dessen, was wir unter pfingstlicher Sozialisation verstehen können, dargestellt. So werden schließlich die Grundstrukturen dieser Kirche erkennbar. Mit dem abschließenden dritten Teil (III., 324–401) wird das Versprechen eingelöst, das der Autor mit dem Titel seiner Abhandlung avisiert: „Die Gemeindepädagogik der chilenischen Pfingstkirchen" wird sowohl vorgeführt als auch mit drei anderen ekklesiologischen Konzepten verglichen: dem des Volkskatholizismus, dem der kirchlichen Basisgemeinden (CEB) und dem der traditionellen protestantischen Kirchen.

Der diesbezügliche Prozess der Sozialisation innerhalb der pfingstlerischen Gemeinschaft entwickelt sich dynamisch entlang der Konversion und in dreierlei Hinsicht (341f.): „Die Vergangenheit vor der Bekehrung wird abgewertet, das Konversionsmoment wird herausgestellt und die Zeit danach bis zur Gegenwart wird aufgewertet. Grundlegende Veränderungen im Leben folgen auf die Bekehrung, die als einzigartige und punktuelle religiöse Erfahrung geschildert wird." Die pfingsttheologische heilsgeschichtliche dreifache Ökonomik, in der *Bekehrung* (1), anschließende *Wiedergeburt* (2) und schließlich der *Geistempfang* (3) methodisch aufeinander zu folgen haben, leitet sich historisch ab von der Lehre des „Metho-dismus" (sic!), bei der John Wesley diese genannten drei Einzelschritte (1-2-3) durch einen Bogen verbunden sah (I), dem die prozessuale *Heiligung* (II) zu folgen habe. Dass letztere in ihrer „Pädagogik" bereits im frühen 18. Jahrhundert gemeindedidaktisch verankert ist und, protestantismusgeschichtlich betrachtet, in Kontinuität mit dem Pietismus zu sehen ist, berücksichtigt Frei leider nur am Rande. Er konzentriert sich auf den recht schlichten dreiteiligen Konversionsprozess, bei dem die wiedergetauften „Heiligen" als „Schar der Auserwählten" oder „Wolke der Zeugen" von der verloren geglaubten Außenwelt unterschieden werden (342). Hier liegt konzeptionell ein entsprechend dualistisches Gemeindeverständnis zugrunde.

Frei kommt für die Region Chile zu drei maßgeblichen Erkenntnissen und stößt damit auf die Konturen der transnationalen Pfingstbewegung, die sich auch in Afrika, in Asien und per Migration von dort in den *global North* auch bei uns nachweisen lassen: Eine pfingstliche Gemeinde hebt sich dabei zunächst einmal von ihrer Umwelt ab. Sie ist als eine Art „mystagogischer Gemeinschaft" (M. Josuttis) erkennbar. In ihr wird dem Pastor

resp. der Pastorin als „Reiseführer" eine besondere Rolle zugewiesen: Sie haben ihre Klientel aus dem Alltag heraus und in eine neue Welt der Geheimnisse hineinzuführen, mehr noch: sie einzuweihen in die „Macht des Geheimnisses Gottes" (283).

Einen zweiten Höhepunkt der Arbeit sehe ich in dem Hinweis Freis auf ein implizit stattfindendes Gespräch, das zwischen der Pädagogik der Befreiung bzw. Bewusstwerdung (Concientización, Paolo Freire) und der Pädagogik der Heiligung (Sacralización) geführt wird. Die sozio- und theologiegeschichtlichen Synergien, die zwischen diesen beiden vermeintlich antagonistischen Denk- und Glaubensweisen bestehen, sind offensichtlich größer, als gemeinhin vermutet: Cheryl Bridges Johns spricht hier explizit gar von der „Pfingstbewegung als einer befreiungstheologischen Bewusstwerdungsbewegung" (370).

Ein drittes verdeutlicht Frei in den Passagen, die überschrieben sind mit „Zusammenfassung der Ergebnisse" (378 ff.) und „Erbrachte Leistungen und Ausblick" (399 ff.): Es zeig sich, dass es sich, soziologisch gesehen, bei der Pfingstbewegung in Chile weder um eine rückwärtsgewandte Erneuerung des „Haziendamodells" handelt; noch ist sie nur als „vorwärtsgerichtete Modernisierungsbewegung" zu erklären. Vielmehr ist es – mit Frei – nötig, einen historischen Blickwinkel einzunehmen, um die Gründungszeit ernster zu nehmen. Damit sieht er die aktuelle These bestätigt, „dass die Pfingstbewegung aus einer weltweiten Vernetzung charismatisch ‚bewegter' (Hervorh. M.F.) Personen und Einzelbewegungen entstanden sei" (399).

Resümee: Insgesamt hätte ich mir zwar gewünscht, dass die wichtigen Analysen, zu denen der Autor mit Teil III vordringt und mit denen er sein selbst gestecktes Ziel voll erreicht, gegenüber dem voluminösen Teil I stärker gewichtet und eventuell diesem vorangestellt werden. Abgesehen davon handelt es sich aber um eine extrem innovative, materialreiche und gut strukturierte Studie, mit der in der die Pfingstkirchenforschung einmal mehr Neuland betritt.

Moritz Fischer

Thomas Hahn-Bruckart, **Friedrich von Schlümbach**. Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 56), (V & R) Göttingen 2011, 520 S., 79,95 € (ISBN 978-3525558041)

Es handelt sich bei dem Buch des Vereinsmitglieds Hahn-Bruckart um die im WS 2009/2010 von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel angenommene Dissertation. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht der Deutschamerikaner Friedrich von Schlümbach (1842–1901), über den man bisher durch einen längeren Lexikonartikel von K. H. Voigt (BBKL 9, 1995, 306–314) informiert war. Dass er als junger Mann in die USA auswanderte, am Bürgerkrieg teilnahm, aufgrund einer Bekehrung

und einer theologischen „Schnellschulung" methodistischer Erweckungsprediger war, auf einer Deutschlandreise in Berlin den ersten CVJM mitbegründete und Evangelisationen durchführte, war bekannt und auch in kleineren Lexikonartikeln (z. B. RGG[4]) nachzulesen. Das neue Buch füllt aber diese wenigen Knochen mit Fasern, Muskeln, Fleisch und Blut. Anders gesagt: Es wird ein abgerundetes Lebensbild gezeichnet, das auf vielen, in z. T. abgelegenen Archiven und Spezialbibliotheken verstreuten und ungedruckten Materialien beruht (476–481), aber auch gedruckte Quellen (481–490) und eine Vielzahl von Literatur zu Rate zieht (Verzeichnis, 490–505).

Die Arbeit ist in vier große Teile gegliedert. Der erste Teil (1842–1868) umfasst Kindheit und Jugendzeit v. Schlümbachs in Württemberg, sowie seine Auswanderung (1859), die Erfahrungen im Bürgerkrieg und seine Bekehrung. Der zweite Teil behandelt die Zeit bis 1881, in der es im Wesentlichen um kirchliche Arbeit unter den Deutschen in Amerika geht, vor allem um den Aufbau eines Nationalbundes Deutscher Christlicher Jünglingsvereine (1872–1875) und seine Tätigkeit als Generalsekretär dieses Bundes (1875-1878), seine methodistische Predigertätigkeit in Texas sowie sein Dienst als Erweckungsprediger im Rahmen des YMCA (1879–1881). Der dritte Teil, der die Zeit von 1881–1889 umfasst, zeigt ihn als Evangelist, der ständig zwischen den USA und Deutschland pendelt und sogar seinen Austritt aus der Methodistenkirche erklärt. Der letzte, kurze Teil fasst die Jahre von 1890 bis zu seinem Tod 1901 zusammen, als er sich nach Cleveland zurückzog.

Mit den Leitbegriffen der Interkulturalität und der Transkonfessionalität versucht der Vf., dieser „mobilen" Persönlichkeit auf die Spur zu kommen. Das gelingt dem Vf. in ansprechender Weise, wenngleich man sich fragen kann, ob die Details zur militärischen Situation des Bürgerkriegs aufgeführt werden müssen. Hätte man sie nicht in einem gesonderten Aufsatz „auslagern" können? Diese Frage stellt sich umso mehr, als die im Krieg erfolgten religiösen Äußerungen nach 1865 offenbar eine geringe Rolle spielen und für die drei Jahre bis zu seiner Bekehrung 1868 direkte Zeugnisse fehlen. Seiner Hinwendung zum Christentum im Krieg folgte seine Abwendung und ein Leben in der Turn- und Freidenkerbewegung, das er mit den Worten „Gottlosigkeit" und „Ausschweifung" kennzeichnet, und dann seine erneute Hinwendung zum christlichen Glauben. Am 25. März 1869 wurde er in die *Methodist Episcopal Church* aufgenommen und bald danach zu einem *local preacher* berufen. In den USA war ein deutschsprachiger Zweig dieser Kirche mit drei Jährlichen Konferenzen entstanden, der wesentlich durch Wilhelm Nast (1807–1899) und der von ihm herausgegebene Wochenzeitung *Der Christliche Apologete* geprägt war. Dieser Zweig umfasste, als v. Schlümbach Mitglied wurde, immerhin über 26 000 Mitglieder und mehr als 300 Reiseprediger. Politisch verstand Schlümbach sich als republikanischer Amerikaner, der dem Deutschtum in den USA große Bedeutung beimaß. Die Republikanische Partei war damals die Partei Abraham Lincolns und nicht wie heute der Hort der Reaktion. Durch Selbststudium

nach dem Plan der methodistischen Kirche eignete er sich seine theologische Bildung an, vor allem im Bereich der Systematik und der Kirchengeschichte. Zur Heiligungsbewegung zeigte er sich offen.

1872 trat er in den pastoralen Dienst in der *Oestlichen Deutschen Conferenz* ein und wurde nach Baltimore eingewiesen. Während des Krieges hatte er Coelestine Fuerle aus Görlitz geheiratet, die mit ihm und den Kindern in Baltimore einzogen. Seine Gemeindearbeit war geprägt von dem Versuch, Entkirchlichte zum Glauben zu führen und den Glauben gegen Freidenker apologetisch zu verteidigen. Zugleich verfolgte er Baupläne für die Gemeinde. Seine Felder der Betätigung und der Erfahrung schlossen ökumenische Dimensionen ein, z. B. bei den Lagerversammlungen, die zu Glaubenserweckung und -vertiefung organisiert wurden, sowie bei dem Versuch, junge Männer aus unterschiedlichen Kirchen zu einem Jünglingsverein zusammenzuführen. Die Vereine sollten religiöse Ziele verfolgen und zugleich Hilfen bei der Eingliederung in die neue Umwelt bieten. Es gelang ihm, den bereits erwähnten Nationalbund Deutscher Christlicher Jünglingsvereine auf die Beine zu stellen und zu formen.

Eine ausgedehnte Reise führte ihn in die alte Heimat. Was er in Berichten bereits gelesen hatte, zeigte sich ihm: eine verbreitete Sonntagsarbeit und Vergnügungssucht in der Gesellschaft, eine religiöse Gleichgültigkeit, was sich für ihn aus der landeskirchlichen Tauf- und Konfirmationspraxis ergab, sowie Spannungen zwischen den kirchenpolitischen Richtungen. Außerdem fiel ihm die schwierige Lage der Methodistenkirche auf, die als „Sekte" galt. Er sah es als Ziel, mittels einer Vereinsarbeit eine große Erweckung und eine freie protestantische Kirche zu fördern, was er nur mit „colossalen Mitteln" aus den USA für möglich hielt.

Von seiner Kirche zur Arbeit in Galveston, später Waco, Texas, eingewiesen, wirkte er weiter für den Jünglingsbund nach dem Modell der CVJM (YMCA) und betätigte sich als Evangelist, so dass auch Dwight L. Moody auf ihn aufmerksam wurde, ja Schlümbach galt vielen als „the German Moody".

Der dritte Teil ist für den deutschen Leser wohl am interessantesten, weil hier gezeigt wird, wie v. Schlümbach zwischen den USA und Deutschland wiederholt pendelt, z. T. wegen seiner Gesundheit, z. T. aber auch, um in verschiedenen Städten und bei Bundesfesten der Jünglingsvereine Evangelisationen durchzuführen. Es versteht sich von selbst, dass er besonders mit den Kreisen in den Landeskirchen in Kontakt kam, die offen für Evangelisationen waren, wie z. B. Adolf Stoecker, Theodor Christlieb, Karl Krummacher, Jasper von Oertzen, Andreas Graf von Bernstorff, Eduard Graf von Pückler. Man bildete Evangelisationskomitees, und es entstanden besondere Vereinshäuser, z. B. in Berlin am Weddingplatz. 1883 gründete v. Schlümbach mit einem Unterstützerkreis nach dem großstädtischen Modell des YMCA den ersten CVJM in Berlin, für den eigene Räume zur Verfügung standen, so dass der Verein rasant wuchs. Seine mit konkreten Lebenserfahrungen durchsetzten Predigten, dazu mit Liedern aus der angelsächsischen Evangelisations- und Heiligungsbewegung, die er oft selber

als Solist vortrug, und sein Auftreten in nichtkirchlichen Räumen und Lokalen brachten auch die Polemik auf den Plan: undeutsch, ein nur verschwommenes Christentum, Störung der kirchlichen Ordnung, Zersetzung der Gemeinden, Propaganda für den Methodismus, zu dem das Luthertum doch in einem unüberbrückbaren Gegensatz stehe usw. Schließlich rückte v. Schlümbach vom Methodimus ab und wandte sich der Evangelischen Synode von Nord-Amerika zu, die in enger Verbindung zur Preußischen Landeskirche stand. Hahn-Bruckart zeigt auf, wie v. Schlümbach auch in die Ziele Christliebs eingespannt war, eine Evangelisationsarbeit nach angelsächsischem Muster aufzubauen, dass sich aber die Zugehörigkeit eines Evangelisten zur Landeskirche als unumgänglich erwies. Dies war die Keimzelle des Deutschen Evangelisationsvereins und des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes.

Seine letzten Lebensjahre sind überschattet: Seine Ehe zerbrach, und seine Pläne, in Analogie zur Evangelistenschule „Johanneum" in Bonn ein Missionshaus an seinem Wohnort Perry in Texas zu errichten, kamen über den Planungsstatus nicht hinaus und ließen ihn hoch verschuldet einen Ruf nach Cleveland folgen. Eigenartig ist, dass Christlieb für seine Idee Gelder in England sammelt, während v. Schlümbach in Deutschland für Texas sammelte und in der Person der Mary Esther von Waldersee seine Hauptspenderin fand und zudem größere Darlehen auftreiben konnte.

Die Evangelische Synode hatte ihn gebeten, einer überschuldeten Gemeinde in Cleveland zu helfen, was er im Herbst 1890 tat. Die Gemeinde berief ihn im März 1891 zu ihrem Pastor und er schaffte es, der Gemeinde neue Perspektiven zu geben und Schulden abzubauen. Weil er die Scheidung betrieben hatte, war er nicht mehr Teil der Pastorenschaft der Evangelischen Synode und reichte gegenüber dem Gemeinderat in Cleveland sein Rücktrittsgesuch ein. Die Gemeinde jedoch lehnte ab und verließ ihrerseits den Synodalverband, um ihren Pastor zu behalten. Schlümbachs Leben engte sich merklich ein: Er hatte wieder geheiratet, führte einen beschaulichen Hausstand, entfaltete aber in der Gemeinde und der Stadt bemerkenswerte Aktivitäten. Im Mai 1901 erkrankte er und überlebte eine als nötig erachtete Amputation nur wenige Stunden.

Thomas Hahn-Bruckart hat einen wertvollen Beitrag zum Verständnis interkultureller religiöser Arbeitsformen geliefert. Durch seine Bekehrung wird v. Schlümbach zum Repräsentanten amerikanischer Religiosität und Organisationsformen, die er sowohl eingewanderten Deutschen zu vermitteln suchte als auch in die alte Heimat zu transformieren sich bemühte. Diese Gemengelage wird verkompliziert durch spezifische denominationelle Unterschiede und Traditionen, die besonders bei Fragen von (Innerer) Mission und Evangelisation aufeinander stoßen. Hier liegen Felder, die bis zur Gegenwart einer Klärung bedürfen.

Erich Geldbach

Hans-Joachim Leisten, **Wie alle anderen auch**. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften. Mit einem Anhang von Roland Fleischer (Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Bd. 16), WDL-Verlag Hamburg 2010, 191 S., 20,00 € (ISBN 978-3-86682-137-8)

Des Öfteren wird durchaus zu Recht bemerkt, dass eine Geschichtsdarstellung kongregationalistischer Gemeindebünde (wie z. B. der Baptisten) sich nicht nur auf die Führungsgremien beschränken, sondern in gleichem Maße – aufgrund des Prinzips der Selbstständigkeit der Ortsgemeinde – auch die einzelnen Gemeinden und ihr Verhalten berücksichtigen sollte. Genau um diesen Ansatz geht es Hans-Joachim Leisten in seiner Arbeit. Er möchte einen Beitrag zur Geschichte der Baptisten im „Dritten Reich" leisten, indem er das Verhalten einzelner Gemeinden in den Blick nimmt.

Um diese Aufgabe zu realisieren, hat Leisten Festschriften von Baptistengemeinden im Hinblick auf die „Rezeption [ihres] Verhaltens während des Naziregimes in der Nachkriegszeit" (11) durchgesehen (Festschriften nach 2002 wurden nicht mehr berücksichtigt). Diese Durchsicht hat er anhand bestimmter Aspekte wie z. B. die Verwendung von Nazi-Symbolen in den Gemeinden, Führungsstruktur, „Judenfrage" usw. vorgenommen.

Dabei bleibt der Aufbau der einzelnen Kapitel immer gleich. Am Anfang erfolgen einleitende und teilweise allgemein kommentierende Bemerkungen, danach bringt der Vf. die einzelnen Zitate aus den Festschriften.

So stößt der Leser auf eine Reihe von Informationen aus dem Gemeindeleben während der Zeit des Nationalsozialismus. Eindrucksvoll ist beispielsweise ein längerer Auszug aus der Chemnitzer Festschrift über einen Konflikt zwischen dem Gemeindepastor einerseits und drei Gemeindemitgliedern andererseits. Es ging um die Frage der nichtarischen Abstammung in der Pastorenfamilie, politische Meinungsverschiedenheiten usw. Es kam zu einer Anzeige, Gemeindeausschlüssen und schließlich zum Weggang des Pastors (110 f.). Die Festschriften vermitteln ebenso auch Hinweise auf zustimmendes Verhalten. Wiederholt wird in ihnen aber auch bekannt, dass Material für die Zeit von 1933 bis 1945 nicht mehr vorhanden ist.

Das Buch von Leisten zeigt auch auf, wie man nach 1945 mit der eigenen Gemeindeschichte umging. Die Festschriften werden also zu Quellen einer Erinnerungsgeschichte. Hier kann man feststellen, dass oft die Tragweite des Geschehens nicht begriffen wurde. So erfolgen oft Formulierungen wie z. B., dass „die Zeit des Nationalsozialismus … weitgehend spurlos" an der Gemeinde vorbeigegangen sei (69 f.: Zitat aus der FS Bielefeld von 1974, 27). Jedoch lässt sich feststellen, dass in den 90er Jahren kritischere Bemerkungen häufiger zu finden sind (z. B. 66: Zitat aus der FS Berlin-Steglitz 1990) als in älteren Festschriften.

Anzumerken wären drei Punkte.

1. Festschriftautoren berichten nicht nur über einzelne Geschehnisse in ihrer Gemeinde, sondern greifen auch allgemeine Ereignisse auf. Dabei

wird dann auch Fehlerhaftes geschrieben. So heißt es in einer Festschrift (63: Zitat aus der FS Husum), dass 1933 der Reichminister für kirchliche Angelegenheiten einen Zusammenschluss sämtlicher Gemeinden in Deutschland gewünscht haben soll. Dieses Ministerium gab es aber erst ab 1935. Hier und an anderen Stellen hätten, wenn man diese Zitate übernimmt, dann unbedingt korrigierenden Bemerkungen erfolgen müssen.

2. Überhaupt wäre es sinnvoll gewesen, einzelne Zitate historisch einzuordnen und zu kommentieren.

3. Manchmal wird die Erzählebene in den Zitaten nicht deutlich. Zitiert die Festschrift aus früheren Festschriften, handelt es sich um altgewordene Augenzeugen? Wer spricht hier genau (beispielsweise auf S. 25: Zitat aus der FS Varel, 61)? Hier wäre eine sorgfältigere Lektorierung sinnvoll gewesen.

Festzuhalten bleibt, dass, wer sich für die Geschichte einzelner Gemeinden während der Zeit des Nationalsozialismus und für ihren Umgang mit der Vergangenheit interessiert, sich durch dieses Buch angemessen informieren lassen kann.

Hinzuweisen ist noch, dass dem Buch eine, von Roland Fleischer angefertigte, vorläufige Liste von Christen und Christinnen jüdischer Herkunft beigefügt worden ist. Diese Auflistung enthält Geburts- und Todesdaten und kurze Biogramme. Dokumentiert wird v. a. dadurch, dass eine ganze Reihe von ihnen entweder auf dem Transport oder in den Konzentrationslagern selbst ums Leben gekommen ist. An das Schicksal dieser Baptistinnen und Baptisten zu erinnern, ist eine wichtige Aufgabe, der sich Roland Fleischer dankenswerter Weise schon seit längerem widmet.

Andreas Liese

Jan Carsten Schnurr, **Weltreiche und Wahrheitszeugen**. Geschichtsbilder der protestantischen Erweckungsbewegung in Deutschland 1815–1848 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 57), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2011, 464 S., 76,95 € (ISBN 978-3-525-55014-4)

Jan Carsten Schnurr, Dozent für Historische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen, untersucht in seiner geschichtswissenschaftlichen Dissertation Geschichtsbilder der Erweckten. Geschichtsbilder sind nach Jeismann „gefestigte Vorstellungen und Deutungen der Vergangenheit…, denen eine Gruppe von Menschen Gültigkeit zuschreibt".[1]

Schnurr verfolgt in seiner Arbeit zum einen die Absicht, eine „Literaturgeschichte" der erwecklichen Geschichtsschreibung zu verfassen und zum anderen „zentrale Inhalte des Geschichtsdenkens" der Erweckungsbewe-

[1] *Karl-Ernst Jeismann*, Geschichtsbilder: Zeitdeutung und Zukunftsperspektive, http://www.bpb.de/themen/0E5XD2.html (eingesehen am 24.02.2012).

gung aufzuzeigen und diese in Relation zueinander zu setzen. Dabei konzentriert er seine Darstellung auf die Zeit von ca. 1815 bis zu Beginn der Revolution von 1848; letztere findet aber weiter keine ausführliche Berücksichtigung mehr. Es handelt sich bei der Erweckungsbewegung nach Schnurr also vornehmlich um ein vormärzliches Phänomen (18).

Schnurr gliedert seine Arbeit in drei Teile. Der erste Teil stellt mehr oder minder eine Literaturgeschichte der unterschiedlichsten Abhandlungen zu ganz verschiedenen Gebieten wie u. a. Missions- und Kirchengeschichten aber auch der Universalgeschichte dar. Als eine für die Erweckungsbewegung typische Gattung markiert der Vf. die Biografie (381). Die Auflistung enthält sowohl bekannte Namen wie den des Berliner Kirchengeschichtlers Neander wie aber auch von völlig unbekannten Autoren. Dieser Teil wird abgeschlossen durch eine allgemeine Reflexion über die Historiographie der Erweckten.

Im zweiten Teil untersucht der Vf. detailliert das Geschichtsbild eines Werkes exemplarisch. Es handelt sich um „Die allgemeine Weltgeschichte nach biblischen Grundsätzen" von C. G. Barth, einem Erweckten aus Württemberg. Dabei arbeitet Schnurr ganz unterschiedliche Motive heraus. So kann er u. a. aufzeigen, dass für Barth die christlichen Geschichtsprämissen entscheidend waren. Gott kann unmittelbar in die Geschichte eingreifen – dies war für den Autor der „Weltgeschichte" eine grundlegende Aussage (209).

Im dritten Teil erfolgt dann eine systematische Auswertung der Geschichtsliteratur der Erweckten anhand von Schwerpunktthemen und bestimmten Deutungsmustern. So benennt er als „zentrale Kategorie" der Geschichtsauffassung der Erweckungsbewegung das ‚Reich Gottes' (275 ff.). Weiter arbeitet Schnurr beispielsweise heraus, dass für die Erweckten der christliche Herrscher das entscheidende politische Leitbild darstellte. Revolutionen wurden deshalb strikt abgelehnt. Entscheidend für das erweckte Geschichtsdenken – so der Vf. – stellte die Urerfahrung der Jahre 1789 bis 1815 (von der französischen Revolution bis zu den Befreiungskriegen) dar.

Am Ende des Buches fasst der Vf. dann noch einmal die Ergebnisse der Arbeit seiner Arbeit zusammen.

Welchen Nutzen kann nun der mehr kirchengeschichtlich interessierte Leser von dieser Arbeit haben?

Zuerst einmal überrascht der teilweise doch recht weite Horizont der Erweckten. Sie wollten nicht nur erbaulich für ihren eigenen Kreis schreiben, sondern sahen es durchaus als einen Auftrag an, ihr dezidiert christliches Geschichtsdenken in die allgemeine Öffentlichkeit zu tragen. Schnurr erwähnt an einigen Stellen, dass die Geschichtsdarstellungen der Erweckten an Universitäten und Lehrerbildungsseminaren, aber auch an Schulen ihre Verwendung fanden.

Zum andern begegnen dem Leser viele Begriffe, die auch heute noch im evangelikalen Bereich zu finden sind. Dass Gott in die Geschichte ein-

greift, dass es ein Ineinander von Heils- und Weltgeschichte gibt. All das sind Motive, die in verschiedenen Kontexten auch heute noch zu finden sind.

Zu fragen wäre aber, ob alle Autoren tatsächlich den Mainstream der Erweckten repräsentieren. So könnte man beispielsweise bei Friedrich Julius Stahl und seiner Vorstellung vom christlichen Staat durchaus unterschiedlicher Meinung sein und würde ihn eher als eine zentrale Figur des christlichen Konservativismus bezeichnen.

Zum Schluss muss unbedingt erwähnt werden, dass die Belesenheit des Autors sowohl was die Fülle der Quellen (einzelne Abhandlungen und Zeitschriftenartikel) als auch der Literatur bestechend ist. Hinzu kommt ein verständlicher Stil, der die Lektüre dieses Werkes zu einer angenehmen Beschäftigung macht.

Kritisch wäre aus Sicht des Rezensenten noch anzumerken, dass es bei der Überarbeitung der Dissertation für das Verständnis des Lesers hilfreich gewesen wäre, einen kurzen Überblick über Verlauf und wichtige Personen der Erweckungsbewegung zu geben. Die historische und theologische Einordnung der vom Vf. erwähnten Autoren wäre damit leichter möglich gewesen.

Festzuhalten bleibt aber, dass jeder, der sich zukünftig mit zentralen Vorstellungen der Erweckungsbewegung und ihren Auswirkungen beschäftigen will, an dem Werk von Schnurr nicht vorbeikommen wird.

Andreas Liese

Denn es ging Kraft von Ihm aus! Beiträge zum Thema Heilung, BUW, Erzhausen 2010, 273 S., 18,00 € (ISBN 978-3942001618)

Der vor kurzem erschienene Band 16 der *Arbeitsmaterialien zum geistlichen Dienst*, herausgegeben vom Bundes-Unterrichts-Werk des BFP, vereinigt Beiträge verschiedener Autoren zu theologischen, historischen und praktischen Aspekten des Themas. Dabei geht es neben der theologischen Begründung des Heilungsauftrags der Gemeinde und der eschatologischen Spannung zwischen dem „schon-jetzt" und dem „noch-nicht" des Reiches Gottes auch um exegetische Fragen zu Einzeltexten (wie z. B. Jes. 53).

Eine historische Betrachtung der pfingstlich-charismatischen Heilungstheologie berücksichtigt vor allem die klassische Pfingstbewegung und ihre Vertreter. Der Beitrag von Ingolf Ellßel (Altpräses des BFP) über Erfahrungen aus der Praxis des Heilungsdienstes in der Gemeinde will Mut machen, sich nicht mit dem Status quo abzufinden. Ein persönlicher Erfahrungsbericht aus der Sicht einer chronisch Kranken und eine Untersuchung zum Thema „Dämonisierung" runden den zum Nachdenken anregenden Reader ab.

Klaus-Dieter Passon

Stefanie Pfister, **Messianische Juden in Deutschland.** Eine historische und religionssoziologische Untersuchung, LIT-Verlag Berlin 2008, 441 S., 39,90 € (ISBN 978-3825812904)

In der Reihe der „Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik" erschien diese wissenschaftliche Forschungsarbeit, in der die Autorin der Frage nach dem Selbstverständnis und der Entstehung der messianisch-jüdischen Bewegung in Deutschland nachgeht. Nach der Klärung ihres methodischen Vorgehens widmet sie sich der generellen Geschichte des messianischen Judentums und vermittelt einen geschichtlichen Abriss.

Danach wendet sie sich insbesondere der Situation messianischer Juden in Deutschland und ihrer noch jungen Geschichte zu. Ein weiteres Kapitel zur Methodik der anschließenden Untersuchung der kollektiven und individuellen Strukturen des messianisch-jüdischen Glaubens schließt sich an und leitet zu den entsprechenden Kapiteln hin. Der Versuch einer Einordnung des messianischen Judentums zwischen Christentum und Judentum rundet die Arbeit ab. Ein Anhang bietet ausgewählte Dokumente (Glaubensbekenntnisse und Gemeindesatzungen).

Im Rahmen ihrer Forschungsarbeit hat die Autorin zahlreiche Gemeinden der messianisch-jüdischen Bewegung in Deutschland besucht, verschiedene Gottesdienstformen erlebt und viele Interviews vor Ort geführt. Sie sieht im messianischen Judentum, das sich ihr dargestellt hat, eine „neue religiöse Bewegung" zwischen Judentum und Christentum und geht davon aus, dass diese Bewegung ein religiös-politisches Thema bleiben wird. Dies sei an den vehementen Gegenstimmen zu erkennen, die eine so kleine Bewegung bisher schon hervorgerufen habe. Sie erachtet es für nötig, dass sich die Landeskirchen viel mehr als bisher mit der Thematik auseinandersetzen und ermutigt zu einem offenen christlich-jüdischen Dialog, der die messianischen Juden einbezieht – auch hier in Deutschland.

Wertvoll für am Thema Interessierte, die Freude an wissenschaftlicher Methodik und Faktenfülle haben, wichtig für jede theologische Fachbibliothek an Universitäten, kirchlichen Hochschulen und Ausbildungsstätten.

Klaus-Dieter Passon

Walter Kardinal Kasper, **Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog**, Evangelische Verlagsanstalt / Bonifatius, Leipzig/Paderborn 2011, Paperback, 219 S., 19,90 € (ISBN 978-3-89710-481-5)

Kardinal Kasper, bis 2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, legt mit diesem Band den gebündelten Ertrag von vier bilateralen Dialogen der römisch-katholischen Kirche mit evangelischen Partnern (Anglikaner, Lutheraner, Reformierte, Methodisten) vor. Der Vf. selbst bevorzugt für dieses Projekt die biblische Metapher vom Einbringen der Ente. Anliegen des Autors ist es, „in dankbarer Treue zu dem,

was erreicht worden ist" zurückzublicken und im Ausblick auf die Zukunft „eine verantwortliche und ermutigende Anleitung bereitzustellen" (13). Ausdrückliches Ziel ist es, den Rezeptionsprozess der Dialogergebnisse zu „initiieren, unterstützen und fördern" (ebd.).

In der Einführung bringt der Vf. sowohl die Voraussetzungen als auch die Schwierigkeiten der bilateralen Konsensökumene zur Sprache. Grundvoraussetzung ist für ihn, dass jeder Partner sich der eigenen kirchlichen Identität bewusst ist und diese auch in den Dialogprozess einbringt. „Entsprechend hat der ökumenische Dialog nichts mit Relativismus und Indifferentismus gegenüber der Glaubenslehre zu tun" (16). Ziel der Gespräche, so Kasper, könne nicht der kleinste gemeinsame Nenner sein, sondern nur „die volle sichtbare Gemeinschaft im Glauben, im sakramentalen Leben, im apostolischen Dienst und in apostolischer Sendung" (16f.). Das ekklesiale Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche ist damit von Anfang an präsent und bedingt die Schwierigkeit dieser Dialoge, die darin liegt, dass eine vollständige Symmetrie zwischen dem römisch-katholischen und dem jeweiligen evangelischen Gesprächspartner nicht besteht. Dennoch, so hebt der Vf. hervor, gibt es eine gemeinsame Grundlage, auf der sich das Gespräch vollziehen kann: die Heilige Schrift und das Zeugnis der Kirchenväter.

Die Analyse der bilateralen Dialoge folgt einer Abfolge dogmatischer Topoi: Jesus Christus und die Trinität (Kap. 1); Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung (Kap. 2); Die Kirche (Kap. 3); Die Sakramente der Taufe und der Eucharistie (Kap. 4). Etwas verallgemeinernd könnte man sagen, dass es vom ersten zum vierten Kapitel ein erkennbares Gefälle von einem größeren zu einem geringeren Maß an Übereinstimmung gibt. Dabei ist es Kasper wichtig, die tatsächlich festgestellten Übereinstimmungen nicht hinter den fortbestehenden Differenzen in den Hintergrund treten zu lassen. Immer wieder hebt er hervor: Es ist nicht Weniges und nichts Geringes, was uns miteinander verbindet.

Im Kapitel zum Kirchenverständnis, dem mit Abstand längsten Kapitel des Buches, geht Kasper zur gesonderter Betrachtung des Dialogs mit den Anglikanern einerseits und den drei anderen oben genannten Partnern andererseits über. Das bietet die Möglichkeit, das in manchen Fragen höhere Maß an Übereinstimmung zwischen Katholiken und Anglikanern würdigen zu können, wobei nicht verschwiegen wird, dass die Weihe von Frauen und bekennenden Homosexuellen zu Priestern und Bischöfen in einigen Anglikanischen Kirchen es notwendig macht, zwischen dem gemeinsamen Grundverständnis von Kirche und der Frage, wie dieses Verständnis Gestalt gewinnt, zu unterscheiden. Im vierten Kapitel rückt die Taufe als das Sakrament der Einheit in den Blick, freilich auch hier nicht ohne den kritischen Hinweis darauf, dass die Verwendung anderer als der in Mt 28 bezeugten trinitarischen Taufformel in manchen evangelischen Kirchen diese Einheit wieder in Frage stellt. Schließlich werden im Blick auf die Eucharistie deutlich die Fortschritte in der Verständigung benannt,

die es, gemessen am Zeitalter der Reformation als Ausgangspunkt, heute gibt, während die weiter bestehenden Lehrunterschiede die eucharistische Gemeinschaft im Moment nicht gestatten.

In den „Vorläufigen Schlussfolgerungen" am Ende des Buches hebt der Vf. noch einmal die „reiche Ernte" hervor, die sich in einem mehr als vierzig Jahre andauernden Dialoggeschehen hat einfahren lassen. Dem hier dargelegten Befund wird man nur mit Dankbarkeit und Freude zustimmen können. Der hoffnungsvolle Ausblick wird freilich durch Wahrnehmungen getrübt, die man – anders als das bei Kasper der Fall ist – nicht nur auf evangelischer Seite finden wird. In der Analyse der sich auf evangelischen Seite auftuenden Probleme kann ich Kasper jedoch nur zustimmen: Die Herausforderungen der modernen und postmodernen Hermeneutik vertiefen den Graben zwischen dem, was in der pluralistischen exegetischen Situation als biblischer Befund erhoben wird und dem, was der Tradition ihrer eigenen Kirche verpflichtete Dogmatiker zu sagen bereit sind. Noch zugespitzter gesagt: viele Dialoge tragen nicht hinreichend der Tatsache Rechnung, dass die Spannungslinien in Bezug auf fundamentale dogmatische und ethische Fragen heute weniger zwischen den Kirchen, als vielmehr quer durch die Kirchen verlaufen. Auch ein so fundamentaler Satz wie der: „Ohne Glauben an die Gottheit Jesu Christi, an die Heilsbedeutung des Kreuzes und an die Auferstehung Christi ist alles Übrige ohne Substanz und Grundlage" (40) bildet auf evangelischer Seite zwar den historischen Bekenntnisstand, nicht jedoch die Breite der theologischen Diskussionen ab. Der Querverlauf der Spannungslinien wird schließlich in den Fragen der Ethik deutlich, die nach Kasper tief in die Anthropologie hereinreichen. Die Klärung der anthropologischen und ethischen Fragen ist, so der Vf. „eine Voraussetzung, wenn wir unsere gemeinsame Sendung in der heutigen Welt erfüllen wollen" (207).

Der Vorzug von Kaspers Buch ist meines Erachtens in zwei Hinsichten zu finden. Zum einen trägt der Vf., getragen von profunder Kenntnis und innerer Anteilnahme an den Dialogen, den Ertrag ausgewählter, gerade für den europäischen Raum bedeutsamer Dialogerklärungen zusammen, deren Veröffentlichung in der Reihe „Dokumente Wachsender Übereinstimmung" die Rezeption faktisch auf einen ausgewählten Kreis von Fachwissenschaftlern beschränkt. Der vorliegende Band hat in Umfang und Sprache ein Format, das mit realistischer Erwartungshaltung zum Gespräch in breiteren, freilich an der Sache interessierten Leserkreisen einlädt. Zum anderen ermöglicht das Bild vom „Einbringen der Ernte", die für ökumenisches Verstehen unverzichtbare Verschränkung von theologischer und existentiell-geistlicher Ebene zu vollziehen. Der Prozess der ökumenischen Annäherung kann und darf nicht als Raum wechselseitiger Selbstdurchsetzungsansprüche verstanden wird. Er ist und bleibt ein „primär geistlicher Prozess, inspiriert von der Hoffnung, die aus dem Glauben folgt, dass für Gott nichts unmöglich ist" (209). Dem ist nichts hinzuzufügen.

Christoph Raedel

Paul Clark, **Die Gründung von Pfingstgemeinden in Deutschland 1945–2005**. Implikationen für intentionale Mission im 21. Jahrhundert, Priority publishing, Bad Dürkheim 2011, 280 S., 16,95 € (ISBN 978-3-943418-00-2).

Pastor Paul Clark und seine Frau Mechthild (deutsche Übersetzung des Buches) sind seit 1984 für die Assemblies of God in der Gemeindegründungsarbeit in Deutschland tätig. Seine Dissertation „German Pentecostal Church Planting 1945–2005: Implications for Intentional Mission in the 21st Century" hat er für das Assemblies of God Theological Seminary in Springfield, Missouri, angefertigt. Fokus der Arbeit ist die Pflanzung von fast 500 pfingstlichen Ortsgemeinden in Deutschland über einen Zeitraum von 60 Jahren (1945–2005).

In seiner Hinführung zum Thema gibt Clark einen Forschungsüberblick zum Thema (Kap. 2), stellt seinen biblisch-missiologischen Ansatz zur Gemeindegründungsarbeit vor (Kap. 3) und erörtert das Umfeld des Freikirchentums in Deutschland im Allgemeinen (Kapitel 4) sowie die turbulenten Ursprünge des deutschen Pentekostalismus im Besonderen (Kap. 5). Der Projektvorstellung in Kap. 6 folgt in den Kap. 7 und 8 ihre Beschreibung und im abschließenden Kap. 9 eine Zusammenfassung.

In seinem Projekt untersucht der Autor die Gemeindegründungsbemühungen der fünf pfingstlichen Gruppierungen: Mülheimer Verband, Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), Volksmission, Ecclesia und Gemeinde Gottes nach den folgenden Kategorien:

1. Gemeinden, die von deutschen Flüchtlingen der Ostgebiete gegründet wurden;
2. Gemeindegründer/in beginnt eine neue Gemeinde in seiner Heimatstadt oder einer anderen Zielstadt.
3. Eine Muttergemeinde gründet eine Tochtergemeinde in einer anderen Stadt.
4. Gemeindegründung nach Evangelisation;
5. Gemeindegründung durch ausländische Missionare;
6. Gemeindegründung durch die charismatische Bewegung;
7. Gemeindegründung aus der Ferne;
8. Gemeindegründung durch Hauskreisarbeit;
9. Gemeindegründung durch Parachurchorganisationen;
10. Gemeindegründung durch Jugendarbeit;
11. Gemeindegründung durch Abspaltung.

Die Projekterforschung ergab, dass über den Zeitraum von 60 Jahren (1945–2005) insgesamt 491 Gemeinden gegründet wurden, 44 davon durch die Gemeinde Gottes, 16 durch den Mülheimer Verband und der Rest durch den BFP (einschließlich Ecclesia und Volksmission). Daraus ergeben sich im Blick auf die Forschungsarbeit für Pastor Clark folgende wichtige „Implikationen":

1. Gemeindegründungsarbeit muss „intentional" sein.
2. Pastoren der Ortgemeinden müssen als Vorbilder voran gehen.
3. Gemeinden müssen auf die Bedürfnisse der Menschen ausgerichtet sein.
4. Gemeindeneugründungen sollten mehr ermutigt werden.
5. Gemeindegründungsarbeit bedarf der Hilfe des Heiligen Geistes.

Für den größten Pfingstverband in Deutschland (BFP) hat Pastor Paul Clark dann noch die folgenden spezifischen Empfehlungen:

1. Eine bessere Integration der Volksmission und Ecclesia im BFP;
2. Ausweitung des Gemeindegründungsprogrammes am Theologischen Seminar Beröa;
3. Bessere Integration der verschiedenen Gemeindegründungsbemühungen;
4. Learning by doing;
5. Ausschöpfen des Potenzials der 263 internationalen Gemeinden für die Gemeindegründungsarbeit;
6. Die 85 Gemeinden des BFP mit über 100 Mitgliedern sollten bis 2016 eine neue Gemeinde gründen.

Pastor Paul Clark hat eine ausgezeichnete Studie vorgelegt, die von den anderen Gemeinden aufgegriffen und vertieft werden könnte. Ganz besonders hilfreich ist dafür eine Verzeichnis von deutschsprachigen pfingstlichen Ortsgemeinden in einer Gemeindegründungsdatenbank im Anhang. Für weitere Forschungsarbeiten hat Pastor Clark die folgenden Empfehlungen.

1. Erforschung der Hemmschwellen bei Pastoren bezüglich Gemeindegründungsprojekten;
2. Erforschung der Hemmschwellen bez. Gemeindegründungsprojekten bei Mitarbeitern
3. Erforschen und Lernen von erfolgreichen Gemeindeneugründungsprojekten
4. Erforschung geographischer Faktoren bezüglich Gemeindeneugründungsprojekten;
5. Nutzung von Synergien insbesondere zwischen BFP und BFeG (Bund Freier evangelischer Gemeinden).

Paul Schmidgall

Moritz Fischer, **Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment**. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu" mit ihren transnationalen Verflechtungen. Mit 30 Abbildungen. Kirche – Konfession – Religion 57, V & R unipress, Göttingen 2011, 349 S., 49,90 € (ISBN 978-3-89971-843-0)

Die Veröffentlichung der Habilitationsschrift von Moritz Fischer bringt das Forschungsprojekt „Transkulturelle Performanz bei ‚NZAMBE-MALAMU'" zu Ende. Am Beispiel von „Nzambe-Malamu", einem pfingstlich-globalen Netzwerk in Afrika und Übersee, wurde, unterstützt durch DFG-Sachbeihilfe, die Dynamik des weltweiten Wachstums der Pfingstbewegung in ihrer Diachronizität sowie ihrer Synchronizität von Moritz Fischer im Rahmen einer Assistentur an der Augustana-Hochschule (Neuendettelsau) am Lehrstuhl für Interkulturelle Theologie/Missions- und Religionswissenschaft von Prof. Dieter Becker untersucht.

Das Christentum erfährt weltweit seit Jahrzehnten einen kontinuierlichen Zuwachs seiner Mitglieder und eine fortlaufende Ausdehnung seiner Einflusssphäre. Beides führte zur Verlagerung seines Gravitationszentrums in den „Global South". Für diese Entwicklung ist maßgeblich die internationale pfingstlich-charismatische Bewegung verantwortlich. Die Bedeutung der Pfingstkirchen liegt dabei nicht nur in ihrem numerischen und flächenmäßigen Wachstum, sondern auch in ihrer hochgradigen Fähigkeit sich durch ekklesiogene Mutationen selbst zu vielfältigen. Sie tun dies durch Abspaltungen, durch die Gründung von Tochterkirchen und durch Fusionen. Diese drei Merkmale stehen im Zusammenhang mit ihrer ausgeprägten Fähigkeit zur Netzwerkbildung und zur Kooperation, die sie mit anderen Kirchen, Gemeinden, christlichen Organisationen und missionarischen Initiativen eingehen.

Die vorliegende Studie konzentriert sich in ihrem induktiven Verfahren auf eine dieser unabhängigen Pfingstkirchen mit Herkunft im globalen Süden, die überregional miteinander verflochten und transnational organisiert sind. Sie nennt sich „Nzambe-Malamu", wurde 1967 von Apostel Alexandre Aidini Abala im Kongo gegründet, ist im zentralen und südlichen Afrika verbreitet und als „Migrationskirche" in Amerika sowie in Europa vertreten und umfasst insgesamt ca. eine Million Kirchenmitglieder. Der Name der Kirche stammt aus der Lingala Sprache und bedeutet „Gott ist gut!" Der vollständige offizielle Name lautet „Église de la FEPACO-Nzambe-Malamu", wobei das Akronym für „Fraternité Evangélique de Pentecôte en Afrique au Congo" steht. Nzambe Malamu ist Mitglied in der „Église du Christ au Congo" (ECC), dem Dachverband protestantischer Kirchen in der Demokratischen Republik Kongo. Fischer (vgl. Hollenweger/Anderson) rechnet diese Kirche, neben den klassischen Pfingstlern und der charismatischen Erneuerungsbewegung, dem dritten Typus pfingstlich-charismatischer Religiosität („pfingstliche Kirchen und den Pfingstlern ähnliche unabhängige Kirchen,

die vor allem in der südlichen Hemisphäre anzutreffen sind") zu, wobei er als Afrikaexperte beim dritten Typus drei Untergruppen unterscheidet und Nzambe Malamu als „unabhängige Pfingstkirche mit Herkunftsidentität aus dem globalen Süden und mit transnationaler Verbreitung" definiert.

Das erste Kapitel der Studie bringt mit einem Forschungsüberblick und methodischen Fragen eine Einführung. Das zwölfte und letze Kapitel enthält ein Resümee, in dem vorsichtige Rückschlüsse auf die internationale Pfingstbewegung gezogen werden. Die dazwischen liegenden zehn Kapitel sind in drei Hauptteile untergliedert, auf die jeweils durch ein methodisches Kapitel hingeführt wird. Der erste Teil befasst sich mit der missionsgeschichtlichen Fragestellung. Nach einer Einführung zu den Themen Oral History, Biographieforschung und der Interaktionsgeschichte innerhalb weltumspannender Systeme im zweiten Kapitel, wird der Kirchengründer Apôtre Alexandre Aidini Abala im dritten Kapitel vorgestellt. Er wurde am 15.07.1927 in Ngibi in der Provinz Ituri im Nordosten der Demokratischen Republik Kongo geboren und starb am 10.10.1997 in Südafrika. Als Charismatiker, Apostel, und insbesondere als „Wounded Healer" wird Aidini Abala zum Paradigma „leibhaftiger" Empowerment und Fragilität, da er durch Leiden und Rückschläge und insbesondere durch eine symbolträchtige Genesung nach drei Tagen seiner Kirche vorstand, die der Entfremdung der etablierten Kirchen von der neutestamentlichen charismatischen Praxis gemäß Markus 16,15–18 durch eine Ent-Entfremdung, nämlich einer Rückkehr zur neutestamentlichen charismatischen Praxis, entgegenwirkt. In den folgenden Kapiteln 3–6 werden weiterhin die Identität von Nzambe Malamu herausgearbeitet, sowie die Nachfolger Aidini Abalas (Sohn: Apôtre Révérend Pefa Aidini Abala Claude (17.10.1968–10.10.2005); Ehefrau: Révérende Amviko Ewada Hélène (geb. 1949) und die Tochter- und Migrationskirchen von Nzambe Malamu vorgestellt. Bei den Migrationskirchen sind natürlich von besonderem Interesse die 17 deutschen Kirchen, wie z. B. die Gemeinde-Barmherziger-Gott in Würzburg, die in engem Kontakt mit der angolanischen Tochterkirche von Nzambe Malamu, Bom-Deus (portugiesische Übersetzung von Nzambe Malamu) stehen. Der zweite Teil des Buches widmet sich der ekklesiologischen Fragestellung. Das den zweiten Teil einleitende methodische siebte Kapitel erörtert die Begrifflichkeiten „Transnationalität, Netzwerk und Bewegung". Als ekklesiologische Vorläufer zu Nzambe Malamu werden danach in Kapitel acht das New-Order-of-the-Latter-Rain-Movement (NOLR) und in Kapitel neun die Osborn-Foundation vorgestellt. Dabei schlägt Fischer vor, dass NOLR in missionswissenschaftlichem Sinne „konstruktionstechnisch" als ekklesiologisches missing link zwischen Pfingstbewegung und charismatischer Bewegung zu gelten hat. Der dritte Teil des Buches befasst sich mit der kulturwissenschaftlichen Fragestellung. Kapitel zehn bietet einen theoretischen Beitrag zur Performanz des pfingstkirchlichen Heilungsrituals. Im elften Kapitel wird die konkrete Handlung des Heilens ritualwissenschaftlich erörtert. Dabei ver-

tritt Fischer die These, dass das pfingstkirchliche Wunderheilungssritual, das sich als ein wichtiges Identitätsmerkmal Nzambe-Malamus identifizieren lässt, für die transnationale Verflechtungsgeschichte von entscheidender Bedeutung ist. Das Resümee im zwölften Kapitel betont noch einmal, dass die primären Elemente, die die Identität von Nzambe-Malamu ausmachen, sich in den Elementen Charismatische Leiterschaft, Transnationalität und Wunderheilungsritual konstituieren, welche durch die transdisziplinäre Studie in der missionsgeschichtlichen, ekklesiologischen und ritualgeschichtlichen Performanz dieser Kirche, die sich immer wieder neu „zwischen Fragilität und Empowerment" erfindet, nachgezeichnet wurden.

Die vorliegende Studie zu Nzambe-Malamu ist von größter Bedeutung, da sie Rückschlüsse auf andere Kirchen ermöglicht, deren Identität sich ebenfalls auf transnationale Interaktionen konstituiert. Diese Kirchen bilden ein wichtiges Segment der Pfingstbewegung in Deutschland, das in Größe und Dynamik der indigenen Pfingstbewegung nicht nachsteht (beide Gruppen umfassen je ca. 100 000 Zugehörige), sich aber bisher leider unseren Beobachtungen entzogen hat, obwohl es uns „vor unserer Haustür" begegnet. Indem seine Konturen nun erkennbar gemacht wurden, werden die deutschen Kirchen zur konstruktiven Auseinandersetzung herausgefordert. Es bleibt zu hoffen, dass es klassischen, freikirchlichen sowie pfingstlichen Protestanten in ihren theologischen Diskursen gelingt, sich das Potential, das in den transnationalen Kirchen des globalen Südens steckt, zu erschließen. Von da ausgehend möge uns nicht zuletzt die Beschäftigung mit den transnationalen Pfingstkirchen dazu anreizen, gemeinsam an einer interkulturellen und interkonfessionellen Theologie zu arbeiten, die zeigt, wie wir „in ihm leben, weben und sind".

Für seine wichtige Habilitationsschrift erhielt Moritz Fischer am 1. November 2011 den „Henning Schröer-Förderpreis für verständliche Theologie." Der Preis wurde im Rahmen eines Symposiums des Instituts für Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn im Haus der Kirche übergeben. Die Würdigung des Preisträgers nahm Prof. Dr. Eberhard Hauschildt und Verleger Winrich C.-W. Clasen vor. Dr. Moritz Fischer ist zu würdigen für seine außerordentliche Gabe als vorzüglicher Kenner afrikanischer Theologie und der weltweiten Pfingstbewegung seine Studie im Gewand des postmodernen theologischen Diskurses verständlich und die Öffentlichkeit suchend darzulegen.

Paul Schmidgall

Erich Geldbach, **Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA)**. Chronik der ersten fünf Jahrzehnte. Mit einem Geleitwort des jetzigen Vorsitzenden, Professor Dr. Uwe Swarat. Frankfurt/M. / Paderborn 2010, 230 S., 24,00 € (ISBN 978-3374029310)

Dieses Buch musste endlich geschrieben werden. Durch seine Veröffentlichung tritt der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA), dessen Existenz und Wirken bisher fast nur von Ökumene-Spezialisten wahrgenommen wurde, in eine breitere Öffentlichkeit. Der Autor, Professor Dr. Erich Geldbach, unter den Freikirchen-Forschern (und darüber hinaus) bestens bekannt und geschätzt, war selber von 1994 bis 2005 Mitglied in diesem der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zugeordneten wissenschaftlichem Gremium. Als Insider dieser in Deutschland einmaligen, viel zu wenig beachteten Studiengemeinschaft, hat er mit diesem Band eine konzentrierte DÖSTA-Chronik vorgelegt. Die Einmaligkeit dieser Arbeitsgemeinschaft ergibt sich aus dem durch die ACK möglich gewordenen Zusammenwirken von landeskirchlichen, freikirchlichen und römisch-katholischen Theologen.

Das Buch ist durch zwei Vorgaben strukturiert: (1) der Zeitphase jedes DÖSTA-Vorsitzenden ist eines der sieben Kapitel gewidmet. (2) Die Einzelheiten wie behandelte Themen und die einzelnen Personen sind in sparsamer Zuordnung nach den Protokollen von Sitzung zu Sitzung nachgezeichnet. Eine zurückhaltende Kommentierung ist besonders in den kritischen Anmerkungen zu Problemen der innerdeutschen Ökumene erfolgt. Sie lässt ahnen, wie kurz der Weg von einer integren Ökumene, die sich durch ihre gemeinsame Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche auszeichnet, und einem kirchenpolitischen Kräftemessen, wie es im Hin und Her zwischen DÖSTA, ACK und den entsendenden Kirchen von Zeit zu Zeit sichtbar wird, ist.

Der vorgelegte Band gibt Einblicke in Entwicklungen von fünf Jahrzehnten. Der Weg führte von einer überwiegend landeskirchlich geprägten Studienkommission unter Beteiligung zuerst je eines Vertreters der Brüder-Unität, der Methodisten und der Altkatholiken (1950), dann schließlich eines Baptisten (1969) nach dem 2. Vatikanischen Konzil auch zur Mitwirkung von römisch-katholischen Wissenschaftlern. (Darüber gibt eine Übersicht über die Zusammensetzung des DÖSTA in den Jahren von 1950 bis 2000 genaue Auskunft, 192–222.) Diesem in Deutschland einmaligen ökumenischen Organ hätte man eine lebhaftere Breitenwirkung gewünscht. In der Realität scheint es so zu sein, dass in der wissenschaftlichen Ausbildung des Theologen-Nachwuchses ökumenische Themen eher eine untergeordnete Rolle spielen. Das spürt jeder freikirchliche Pastor vor Ort, wenn es differenziert um ökumenische Kenntnisse geht. Auch auf der Ebene der Kirchenleitungen scheint das Thema Ökumene trotz aller verbalen Beteue-

rungen noch nicht als integraler Bestandteil zu den notae ecclesiae der Kirche Christ zu zählen.

Wenn die in diesem Band sichtbar gewordene Arbeit der Kommission bisher die breitere ökumenische Öffentlichkeit nicht erreichte, ist das auch eine Frage an den DÖSTA wie an die ACK, weil es – gewollt oder ungewollt? – fast keine Öffentlichkeitsarbeit gab. Immerhin sind seit 1963 insgesamt 22 Publikationen aus intensiver Arbeit hervorgegangen (228–230, mit bibliografischen Angaben), darunter eine Anzahl im Auftrag der ACK herausgegebener Studien. Für die weitere Entwicklung sollte der DÖSTA überlegen, ob parallel zu den anspruchsvollen wissenschaftlichen Veröffentlichungen nicht auch eine leicht lesbare „Summe" für die breitere kirchliche Zeitschriftenpresse möglich ist.

Neben den bereits erwähnten Beigaben über (1) Zusammensetzung und (2) Publikationen aus dem Bereich des DÖSTA ist (3) auch ein Namensverzeichnis aller Mitglieder während des behandelten Zeitabschnitts veröffentlicht (223–227).

Der konzentrierte und informative Band mit seiner auf alle Protokolle der Sitzungen zurückgreifenden lückenlos scheinenden Chronik ist wie ein Schlüssel, mit dem die Tür für weitere Forschungen über die Ökumene in Deutschland geöffnet werden kann. Darum gehört er in jede öffentliche und kirchliche Bibliothek.

Karl Heinz Voigt

Tanja Hammel, **Lebenswelten und Identitäten in Selbstzeugnissen protestantischer Missionsfrauen in Britisch- und Deutsch-Neuguinea, 1884–1914**, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2012, 208 S. mit Bild- und Kartenbeigaben, einem chronologischen Überblick (183–190) und Kurzporträts (191–199), 65,00 € (ISBN 978-3830062134)

Die Autorin legt eine Studie vor, die fachlich „eine weit überdurchschnittliche Leistung" darstellt (Prof. Dr. Josef Mooser, Basel). Sie behandelt das gegenwärtig aktuelle Thema „Lebenswelten und Identitäten" im Bereich der Historischen Anthropologie. Es gibt verschiedene Gründe dafür, dass diese Studie für den freikirchlichen Historiker von großem Interesse ist. (1) Es werden dort die Tagebücher von sechs Frauen, drei englische Missionsschwestern und drei Frauen deutscher Missionare in der Südsee untersucht. Vier von ihnen wurden in Verbindung mit der damaligen methodistischen Kirche Australiens ausgesandt (3 Briten und 1 Deutsche). Drei unterschiedliche konfessionellen Hintergründe der Deutschen spiegeln ein breites Spektrum gestalteter Frömmigkeit: eine Lutheranerin aus Bayreuth (Franken), eine Unierte aus Dorsten (Nordrhein-Westfalen) und eine wesleyanisch-methodistische Predigerstocher, deren Eltern aus Schwaben

stammten. (2) Die Untersuchung begibt sich sehr intensiv in eine missionsgeschichtlich interessante Region, deren „Missionsgebiete" bisher in der europäischen Forschung wenig Beachtung gefunden haben. (3) Für die noch völlig im Argen liegende Missionsgeschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche ist dieses Gebiet von besonderem Interesse. Aus Süddeutschland wurden an den damaligen „Bismarckarchipel" sechs Missionare und zwei Diakonissen ausgesandt. Zwei weitere Missionare gingen nach Samoa. (4) Dass in dieser Arbeit der Fokus nicht auf die Missionare gerichtet wird, sondern auf drei englische Missionsschwestern und drei deutsche Missionarsfrauen, ist der seit einiger Zeit aktivierten Frauenforschung zu verdanken.

Nach der üblichen Einleitung über Methoden und Forschungsstand wird im zweiten Kapitel über die geografischen und biografischen Umfeldvoraussetzungen informiert, einschließlich der kurzen Vorstellung der sechs Frauen, deren Quellen untersucht wurden. Die außerordentlich differenzierten Ergebnisse werden in den beiden folgenden Kapiteln sorgfältig belegt dargestellt. Zunächst die durch sie erfolgte Beschreibung der Lebenswelt mit Diskursen z. B. über Klima und Wetter, Insekten und Krankheiten als Arbeitshindernis, über den Körper, einen Zeitdiskurs einschließlich der Freizeit. Natürlich gehört dazu auch die geistliche Selbsteinordnung und die sozialen Netzwerkbeziehungen (zu Mit-Missionaren, zu Kolonialherren und Händlern, zur einheimischen Bevölkerung, sowie die Kontakte zur Heimat, leider nicht zur Heimatkirche – Johanna Fellmann hat bis 1897 das wesleyanische Kirchenblatt „Sonntagsgast" und weiter das bischöflich-methodistische Sonntagsblatt „Der Evangelist" gelesen). Im folgenden Kapitel wird das Selbstverständnis der sechs Frauen ebenso vielschichtig analysiert. Damit ist der Schritt zur vergleichenden Untersuchung von Lebenswelt und Identifikation vorbereitet. Im 6. Kapitel werden offene Fragen formuliert, ein Resümee gezogen und ein Ausblick gewagt. Dazu gehört die Forderung, Historiker mögen sich stärker der Erforschung dieser Region zuwenden. Freilich wirft die vorliegende Publikation auch die Frage auf, ob z. B. die missionsgeschichtliche Forschung nicht (vorher?) noch wichtige Beiträge zu leisten hat. Dank der durch Ulrich Fellmann erfolgten Publikation von Tagebüchern der Missionarsfrau Johanna Fellmann (s. Freikirchenforschung Bd. 20/2011, 323) ist ein wesentlicher Teil die vorliegende Studie erst möglich geworden. Allein Biografien könnten helfen, manches in ihren Lebenswelten zu deuten. Bei differenzierter Kenntnis der Autorin hätte Johanna Claß nicht den methodistischen „Priester" Heinrich Fellmann geheiratet, sondern den Prediger, allenfalls den Pastor (S. 33) Dieser wäre nicht in die bischöflich-methodistische, sondern in die wesleyanisch-methodistische Tradition eingereiht, was für die Kontakte der aus England nach Deutschland gekommenen Wesleyaner und den damit genommen Weg über Australien nicht ohne Bedeutung war. Auch die soziale Einbettung als „Pfarrerstochter", die wenig gewohnt war anzupacken,

spiegelt keinesfalls die puritanische Einfachheit und die soziale und gesellschaftliche Wirklichkeit eines spartanisch geringbezahlten methodistischen Reisepredigers, der damals noch als „Sektenprediger" verunglimpft wurde. Eine differenzierte Interpretation setzt eine differenzierte Kenntnis voraus. Nicht nur das „Amtsverständnis" zwischen einem bayrischen Lutheraner, einem rheinischen Unierten und einem missionarischen Methodisten war unterschiedlich, sondern auch die Stellung der Frau. Das betraf besonders die englischen Schwestern, die aus einer Kirche kamen, in der die Laienpredigerin zwar nicht die Regel, aber doch seit den Tagen John Wesleys möglich war.

Freilich, das sind Einzelheiten. Aber zur Interpretation von „Lebensweisen" in Verbindung mit der Deutung von Identitäten ist der Kenntnisstand des Forschenden wichtiger als seine von ihm oder ihr selbst entwickelten Leitbilder. Eine überprüfte vorgenommene Bewertung (S. 97, Anm. 467) lässt sich z. B. aus dem Tagebuchtext so nicht ableiten.

Ein Wort zur Schreibung des Mädchennamens von Johanna, die in der Geburtsurkunde als Claß ausgewiesen ist. Auch wenn Claß in Katalogen wie Class *geordnet* und im *Internet* oft als Class gesucht wird, die korrekte Schreibweise gehört zur Identität. (Vgl. Angaben zu Class/Claß in der Allgemeinen Deutschen Biographie).

Trotz der scheinbar kleinlichen Hinweise ist das Buch für die zukünftige Erforschung weiterer mutiger Frauen und Männer, die „starke Persönlichkeiten" (Fazit, 164) waren, enorm hilfreich und unverzichtbar. Es zeigt Kategorien zur Bewertung der Lebenswelten und Identitäten auf, gibt Vergleichsgrundlagen, fordert zu einer umfassenden Sicht heraus und lädt dazu ein, genauer zu erforschen, wie motivierend der christliche Glaube an sich ist und wozu er motiviert.

Im Blick auf die Publikation selber muss ein anerkennendes Wort zum Verlag gesagt werden. Ich habe das Buch wegen seiner Schrifttypen, der Leichtigkeit, des angenehmen Papiers und der Gesamtgestaltung gerne in die Hand genommen, um darin zu lesen.

Karl Heinz Voigt

Bernd W. Hildebrandt, **It Can Be!** 150 Years German YMCA in London (1860–2010), London 2010, 437 S. mit Namen- und Sachregister, 12,00 € (ASIN B0069SOMI8)

Der Autor, ein Diakon als Langzeitmitarbeiter des "German YMCA in London" hat zum Jubiläum (150 Jahre) dieser außergewöhnlichen Einrichtung eine chronologisch angelegte „Geschichte" dieses CVJM-Zweiges vorgelegt.

In 15 Kapiteln beschreibt er wesentliche Beobachtungen unter Verwertung des in London vorliegenden Quellenmaterials und schreitet Jahrzehnt nach Jahrzehnt von 1860 bis 2010 in einem je eigenen Kapitel ab. Es spiegeln sich darin die ganz unterschiedlichen Epochen mit ihren unterschied-

lichen Herausforderungen und Aufgaben wider. Auf die immer neuen Situationen in der Großstadt galt es, angemessene Antworten zu suchen und zu finden. Die Auswirkungen nationaler geschichtlicher Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft blieben auf diese kleine deutsche „Insel" in der britischen Metropole nicht ohne Wirkung. Die Arbeit erwies sich durchgehend als ein vorökumenischer Brückenkopf, der im Miteinander der Kirchen schon früh in einem anderen Kontaktnetz stand, als das in den deutschen Kleinstaaten der Fall war, in denen der CVJM ja überkonfessionell tätig sein wollte. Auch das soziale Umfeld – mitgeprägt von dem Commonwealth als Vorbote der globalen Entwicklung – ist kaum mit einer deutschen Großstadt zu vergleichen. Alles das spiegelt sich in dieser chronologischen Darstellung zurückblickend wider.

Rückt man die ersten Jahrzehnte ins Blickfeld, dann interessieren die Kontakte von Andreas Graf von Bernstorff, Professor Theodor Christlieb, des Liederdichters und Übersetzers Pfarrer Theodor Kübler, sowie des Arztes Dr. Peter Ziemann. Alle spielen in der deutschen Gemeinschaftsbewegung und der Evangelisationsbewegung auf ihre Weise eine Rolle, in der sie die engen territorialen Grenzen der deutschen Kirchentümer schon früh überwanden. Für deutsche Leser sind die Kapitel von 1930 bis 1950 von größtem Interesse. Was bedeutete die Entwicklung zum NS-Staat für die deutsche Minderheit in London und wie reagierte der YMCA. Und danach die Kriegs- und Nachkriegszeit! Die deutschen Kirchengemeinden in London als Partner des CVJM hatten auch ihre unterschiedlichen Positionen zwischen den Deutschen Christen (DC) und der Bekennenden Kirche (BK). Ein wichtiger Partner war Pfarrer Julius Rieger (St. Georgskirche), der unter Bonhoeffers Einfluss für die BK gewonnen wurde, aber auch Dietrich Bonhoeffer und Eberhardt Bethge hatten Kontakte. Der CVJM geriet durch den Ausbruch des Krieges durch Geldsperren und Internierungen deutscher Mitarbeiter auf der Insel Man natürlich in eine unangenehme Lage, die auch durch die Schließung von Gebäuden und durch die Angriffe der Deutschen auf die Hauptstadt verschärft wurde. Nach dem Krieg wurden auch die Kontakte nach Deutschland schnell wieder aufgenommen. Nach dem Krieg gehörte die geistliche und soziale Betreuung deutscher Kriegsgefangener zu den zentralen Aufgaben, denen man sich stellte.

Das in englischer Sprache geschriebene Buch verdient auch in Deutschland Beachtung. Es ist informativ, eröffnet den Blick auf eine ungewohnte Perspektive, zeigt den ständig notwendigen Wandel und lässt den Leser teilhaben an dem Weg der immerwährenden Einheit von Wortverkündigung und Tatzeugnis. Der Autor, Bernd W. Hildebrandt, hat diese bebilderte Geschichte engagiert, als Zeitzeuge einer langen Periode des Londoner YMCA-Wirkens und mit großer Liebe zu diesem Werk geschrieben.

Karl Heinz Voigt

Marianne Jehle-Wildberger, **Adolf Keller (1872–1963)**. Pionier der ökumenischen Bewegung, Theologischer Verlag Zürich (TVZ) 2008, Ln. 588 S., mit Bildern, 44,00 € (ISBN 978-3290174736)

Der schweizerische Pfarrer Adolf Keller ist eine herausragende, viel zu wenig beachtete Pioniergestalt der Ökumenischen Bewegung. Endlich ist eine Biographie erschienen, die seiner Bedeutung gerecht wird. In neun Kapiteln wird sein mobiler Lebensweg liebevoll und kritisch als visionärer Pionier der internationalen Ökumenischen Bewegung und als transatlantischer Brückenbauer zwischen dem europäisch-kontinentalen Protestantismus mit dessen territorialen Kirchentümern und dem amerikanischen Freikirchentum, soweit es ökumenisch engagiert war, beschrieben. Keller begegnet dem Leser als eine kontaktfähige, kreative, theologisch wache und ökumenisch weitsichtige Persönlichkeit. Er war zugleich ein ökumenischer Theoretiker, der ungezählte Entwürfe schrieb, strukturelle Vorschläge erarbeitete, Europäer und Amerikaner zusammenführte und eben darin einen ihm selber eminent wichtigen praktischen Beitrag zur Gestaltung der Ökumene leistete. Keller war zwar Schweizer, aber in vieler Hinsicht wirkte er mit der permanenten Unterstützung seiner Heimatkirche als Europäer.

Die sorgfältig recherchierte Biographie zeigt nicht nur das hilfsorientierte Wirken Kellers in der katastrophalen Not der Nachkriegsjahre nach 1918, sondern sie bietet gleichzeitig eine Geschichte der wohl ersten bedeutungsvollen ökumenischen Institution in Europa, die im Anschluss an die Kopenhagener Bethesda-Konferenz von 1923 gebildet wurde: die Europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen. Sie strebte mit Erfolg – besonders hinsichtlich der ökumenischen Hilfsarbeit nach dem Zweiten Weltkrieg – an, aus der *inner- church-aid* eine *inter-church-aid* zu gestalten, eine Tatsache, die bisher von den Historikern kaum beachtet wurde .

Die schweizerische Perspektive dieser gründlichen Studie bietet für die Geschichte der Ökumenischen Bewegung Einsichten, die nur im Vergleich gewonnen werden können. Die deutschen Landeskirchen waren in ihren leitenden Gremien nach dem Ersten Weltkrieg zurückhaltend, ja weitgehend ablehnend im Blick auf zwischenkirchliche internationale Kontakte. Noch 1925 reiste die Delegation mit verschiedenen Befürchtungen (Kriegsschuldfrage) und einer Art Fraktionszwang in nationalen Fragen zur Weltkonferenz nach Stockholm.

Der wohl wichtigste Ökumene-Pragmatiker und bewährte Brückenbauer Friedrich Siegmund-Schultze wurde in Deutschland von Anfang an von den Kirchenleitungen ignoriert, so dass viele Ökumene-Kontakte zwar über ihn, aber an den offiziellen Dienststellen der Landeskirchen vorbei liefen, während Keller eine enorme Unterstützung durch seine Heimatkirche erfuhr. Offizielle Termine, z. B. die Fortführung der Weltmissionskonferenz von Edinburgh nach dem Krieg wurden nicht wahrgenommen. Wie ganz anders gestaltete sich die Situation in der Schweiz. Adolf Keller reiste

schon 1919 nach Großbritannien und Amerika, um europäische ökumenische Interessen wahrzunehmen. Bezeichnend war, dass offensichtlich der in Zürich lebende methodistische Bischof J. L. Nuelsen (angesichts einer eigenen Erfahrungen im Nachkriegsdeutschland) eine Einladung des US-Federal Council an Keller vermittelte. Keller wurde danach ein Botschafter der europäischen Protestantischen Kirchen, während die Deutschen im Schmollwinkel saßen.

Keller regte auch die Bildung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes an, als er die seit 1908 organisierte Zusammenarbeit der amerikanischen Kirchen in späteren National Council erlebt hatte. Auch in Deutschland kam es zur Bildung des Deutschen Evangelischen Kirchenbunds (DEK). Der gravierende Unterschied war: in der Schweiz konnten die methodistischen Kirchen Mitglied werden, in Deutschland blieb ihnen das trotz ihrer Initiativen verwehrt. Allerdings erweckte der DEK in den USA den Eindruck, als sei er ebenfalls eine ökumenische Gemeinschaft. Insgesamt haben die Kirchen der Schweiz die ökumenischen Aktivitäten auch finanziell erheblich gestützt, während die Deutschen insgesamt in innerdeutschen und internationalen ökumenischen Frage lange Zeit skeptisch blieben.

Die wenigen vergleichenden Hinweise zeigen, wie ungemein anregend es im 20. Jahrhundert selbst in Fragen der Ökumene noch ist, über die Grenzen des eigenen Landes hinaus zu schauen. Die Lektüre der umfassenden Studie über Adolf Keller wird jedem, der sich mit den Fragen der Entwicklung der westlichen Ökumene befasst, zu einem reichen Gewinn.

Karl Heinz Voigt

Das Leben des Predigers Gustav Friedrich Hausser, geschrieben von ihm selbst für seine Kinder. Übertragen, kommentiert, mit einigen Anhängen und 18 Abbildungen versehen von seinem Ur-Großneffen Rolf Hausser, Privatdruck, Sonthofen 2011, 220 Seiten und 17 Seiten farbige Bilder.

Friedrich Hausser war einer der frühesten Pioniere des bischöflichen Methodismus in Deutschland. Er spielte von Anfang an in der Reihe der Ludwigsburger Gruppe, zu der auch Ernst Gebhardt gehörte, eine wichtige Rolle. Die durch sein Charisma geprägte lebhafte Predigtweise führte dazu, dass der Ludwigsburger Dekan Heinrich Christlieb (der Vater des Bonner Professors Theodor Christlieb), empfahl den Marbacher Hutmacher, über dessen Familiegeschichte der Leser Neues erfährt, ins Bremer Seminar zu schicken. Er gehörte jener Gruppe von Predigern (aus EG und MK) an, die vorher schon eine Zeit lang im Ludwigsburger Salon ausgebildet wurden. Die Autobiografie ermöglicht Einblicke in die schwierige Familienlage in Marbach, dann die erweckliche Situation in Ludwigsburg, das Leben im Bremer Seminar (1856–1860), wo Gustav Hausser einer Liste von 1866 zufolge

der 14. „Zögling" war. Es wird in die Betrachtung die Arbeit in und um Bremen aus dieser Zeit einbezogen. Danach die Gemeinden Frankfurt/M. mit Friedrichsdorf (1862–1864), Mannheim (1864–1866), Biel/ Schweiz (1866–1869), Horgen/Schweiz (1869), Berlin (1870–1873), Pforzheim (1873–1877), Zürich (1878–1880) und Basel (1880–1882), die alle Einblicke in ihre frühe Geschichte finden. Schließlich erfolgte 1882 die Auswanderung, um im deutschsprachigen Zweig der Kirchen in den USA zu wirken.

Es ist unausbleiblich, dass Hausser, der 1875 von der durch Pearsall Smith ausgelösten Heiligungsbewegung erfasst war und als Vorstehender Ältester (Distriktsvorsteher) die Dynamik dieser Bewegung in den Gemeinden zu fördern versuchte, Einblicke in den Missionswillen, die Arbeitsweise, die Lebensgestaltung, die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Kontakte und Verhältnisse zu anderen Kirchen und christlichen Gruppen eröffnet. Hausser war mit Henriette Privat aus Friedrichsdorf verheiratet.

Der Herausgeber hat das handschriftliche Original dieser Biografie (mit wenigen Korrekturen) in buchstabengetreuer Übertragung für den Druck vorbereitet. Genauere Angaben über das Original der Autobiografie und weitere Verbreitung innerhalb der Familie werden auf S. 174–179 dargelegt. Weiter sind beigegeben: Die Heiratsurkunde (noch in französischer Sprache aus Friedrichsdorf), verschiedene Briefe und Auszüge aus Artikeln von Friedrich Hausser und es werden Einblicke in die Familiengeschichte von Frau Henriette geb. Privat aus der Gemeinde in Friedrichsdorf (S. 191–201) gegeben. Andere familiengeschichtliche Einblicke werden ermöglicht. Es ist wunderbar, dass nach der bisherigen kleinen Biografie, die August Rücker in Band II der „Pioniere des Methodismus in Deutschland" (in den dreißiger Jahren) veröffentlicht hat, nun die originale „Stimme" dieses wunderbaren Pioniers im Lesen gehört werden kann.

Die Kirche kann dem Ur-Großneffen Dr. Rolf Hausser dankbar sein, dass er diese Autobiografie durch die Veröffentlichung der Forschung zugänglich gemacht und damit die Kirche beschenkt hat.

Karl Heinz Voigt

Nicholas M. Railton, **Pietismus und Revolution**. Der badische Pfarrer Jakob Theodor Plitt (1815–1886) und seine Beziehungen nach England, Heidelberg 2012, 144 S., 16,90 € (ISBN 978-3897357303)

Der irische Forscher Nicholas Railton, im Verein für Freikirchenforschung kein Unbekannter, hat wieder eine interessante Arbeit vorgelegt. Er porträtiert den badischen Pfarrer Jacob Theodor Plitt, der eine außergewöhnliche Biografie hat. Seine Wurzeln und die frühe Zeit seines Lebens sind geprägt durch die Frömmigkeit und Theologie in der Brüdergemeine. Sein Vater war in der Herrnhuter Kolonie Königsfeld und später an anderen Gemeinen als Pastor tätig. Seine Mutter war die Tochter eines Missionars. Eltern-

haus und schulische Bildung prägten sein Leben nachhaltig. Es ist kein Zweifel, dass hier die Weichen für seinen ungewöhnlich Pfarrdienst in der badischen Landeskirche gestellt wurden.

Plitt war in London Mitbegründer der Evangelischen Allianz. Er war einer der wenigen Theologen, die sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts aktiv für Religionsfreiheit einsetzten. An der 1853 in Verbindung mit der Allianz von dem *Executive Committee for the Vindication and Promotion of Religious Liberty* nach Homburg v. d. H. einberufenen Konferenz für *Religionsfreiheit auf dem Kontinent* nahm er für die Herrnhuter teil. Er machte dort eine in Deutschland damals selten mögliche ökumenische Erfahrung zusammen mit Vertretern von Reformierten, Waldensern und Hugenotten, die in Deutschland als Minderheiten wirkten.

Railton beschreibt das Wirken Plitts weiter als Bußprediger, als Gemeinschaftsmann, als Missionsfreund, als Mann der inneren Mission, als Prediger und als Chronist der Revolutionszeit, deren Ursachen er interpretiert, und als Gefangenenseelsorger. Den Grund für die Revolution sah Plitt im Unglauben, der zunächst durch die Universitäten und dann von Kanzeln verbreitet wurde. Die Entheiligung des „Sabbattages" war für ihn Ausdruck des Unglaubens. Die große Sympathie für die Impulse zu neuem geistlichen Leben aus England und Schottland hat ihn nachhaltig beeinflusst. Es war ein lebhafter Korrespondent des von der *Evangelical Alliance* herausgegebenen Zeitschrift *Evangelical Christendom*, die Railton als Quelle zur Verfügung stand.

Freilich ist es gewagt, von der Biografie des badischen Pfarrers mit seiner Herrnhuter Prägung her, die seinem Leben einige ungewöhnliche Aktivitäten mit der internationalen Weite, die ökumenischen Offenheit, dem Einsatz für die Religionsfreiheit eröffnete, die Beziehung zwischen „Pietismus (Erweckung) und Revolution" zu betrachten. In dieser Hinsicht weckt der Titel falsche Erwartungen, denn die Mehrzahl der deutschen Theologen, insbesondere der konservativen, bedeutete die 1848er Revolution einen Schock. Die Mehrzahl war entsetzt und reagierte wie Johann Hinrich Wichern mit antirevolutionären Programmen. Die mit dem Titel geweckte Hoffnung auf eine Einordnung von „Pietismus und Revolution" konnte in der Weise erfüllt werden, dass hilfreiches Quellenmaterial bereitgestellt wurde, um dieses Thema im badischen Kontext unter besonderer Berücksichtigung des Herrnhuters Einflusses weiter voranzutreiben. Im Grunde ist das Buch neben „Pietismus und Revolution" mit einem zweiten Titel versehen, in dem auf die England-Beziehungen Plitts hingewiesen wird. Eindeutigkeit wäre für die Käufer ein klares Signal gewesen, wobei für mich beide Perspektiven von Interesse waren.

In Überblicksdarstellungen wie z. B. der *Geschichte des Pietismus* hat Theodor Plitt noch keine Beachtung gefunden. Railtons Publikation wird helfen, die Aufmerksamkeit auf diese integrierende und für die internationale Erweckung bemerkenswerte Persönlichkeit zu lenken.

Das Buch ist durch den Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden herausgegeben und sehr ansprechend mit vielen Bildern und Bildtafeln, die den zeitgeschichtlichen Hintergrund lebendig werden lassen, sowie einer Zeittafel ausgestattet. Ein Personenregister mit den wichtigsten Namen ist beigegeben.

Karl Heinz Voigt

Katarzyna Stokłosa / Andrea Strübind (Hg.), **Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA**. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, Göttingen 2007, 894 S., 81,95 € (ISBN 978-3525350898)

53 Autoren haben zu einer voluminösen Festschrift zum 60. Geburtstag für Gerhard Besier beigetragen, um dessen weites Forschungsfeld in ganz unterschiedlichen Disziplinen zu spiegeln und den nicht immer unumstrittenen Jubilar zu ehren. Die beiden Herausgeberinnen Katarzyna Stokłosa und unser Vereinsmitglied Andrea Strübind haben dem fast 900 Seiten umfassenden Sammelband das jeden Freikirchler elektrisierende Thema „Glaube – Freiheit – Diktatur" gegeben und es in den westlichen Horizont zwischen Europa und den USA gestellt. Damit ist bereits angedeutet, das konfessionelle und nationale Grenzen überschritten werden, was nicht immer in der kirchengeschichtlichen Disziplin geschieht, obwohl es im Zeitalter ökumenischen Lebens, Denkens und Arbeitens unverzichtbar ist, um traditionelle, gängige Vorurteile zu überwinden.

Die einzelnen Studien werden drei großen Themenfeldern zugeordnet. Erstens: Historische Theologie in praktischer, systematischer und ökumenischer Perspektive (41–419); zweitens: Religiöse Minderheiten und rechtsstaatliche Ordnung (423–606); drittens: Europäische und nordamerikanische Zeitgeschichte (607–874). Schon in der Einleitung (11–38) laden die Herausgeberinnen zu einem „interdisziplinären Parcours" als einer „‚ökumenischen' Entdeckungsreise durch die Zeitgeschichte" ein. Jeder Beitrag wird von ihnen knapp und einfühlsam charakterisiert. Unter den Autoren sind international renommierte Forscher wie z. B. John S. Conway (Kanada), Reijo R. Heinonen (Finnland), Karl W. Schwarz (Österreich), W. Reginald Ward (Großbritannien) um nur einige zu nennen. So, wie nicht alle Autoren aufgezählt werden können, ist es ebenfalls unmöglich, den weiten Horizont der Themen abzuschreiten. Einige für die Freikirchenforschung wichtig scheinende Aspekte sind jedoch zu benennen. Andrea Strübind hat sich eines Themas angenommen, auf dessen Brisanz sie schon in ihrer frühen Dissertation 1989 über den „Bund der Baptistengemeinden in ‚Dritten Reich', Die unfreie Freikirche" hingewiesen hat und das gegenwärtig mehrfach Gelegenheit zu Publikationen bot (Zuletzt: Hans-Joachim Leisten, Wie alle andern auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer

Festschriften, siehe die Rezension dazu im vorliegenden Jahrbuch). Strübind behandelt ihren Beitrag über die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur unter dem Thema „Wir Christen unter den Zuschauern" (113–139). Sie zeichnet die Entwicklung innerhalb des baptistischen Gemeindebundes in die vier Phasen der Judenverfolgung 1933–1935, 1935–1938, 1938–1941 und 1941–1945 ein. Dabei stößt man auf fast alle Namen der führenden Baptisten aus jener Zeit. Der Beitrag schließt mit dem Hinweis auf die (Schuld-)Erklärung von 1984, in der die Shoa einen gebührenden Platz gefunden hat und die Erwähnung einer 1997 folgenden theologischen „Handreichung", die mit dem Ziel erstellt wurde, die Einheit des alten und des neuen Gottesvolkes auf dem Boden der Heiligen Schrift innerhalb des deutschen Baptismus zu erneuern.

Im Umfeld dieses Beitrags sind verschiedenen Aufsätze zu Themen des Widerstands, der Bekennenden Kirche und des Kirchenkampfs platziert, wobei gerade die internationale Sicht ungewohnte Perspektiven erschließt. Im zweiten aktuellen Themenfeld rücken Minderheiten in Amerika, Religionsfreiheit und Eindämmung des Islam in amerikanischer Außenpolitik, die Etablierung von Opus Dei in Finnland, Rechtskämpfe der Zeugen Jehovas in der demokratischen Schweiz u. a. ins Blickfeld. Die Freikirchler wird besonders interessieren, was Johannes Neumann über „Die Säkularisierung in Deutschland von 1803" (517–537) und Heinrich Scholler „Von der Kirche der ‚spaltigen Religion' des Augsburger Religionsfriedens zur modernen Garantie des Pluralismus von Religionsgesellschaften" (539–554) schreiben. Letzterer wirft diese Fragen angesichts der aktuellen politischen Diskussion in Europa, aber auch in Deutschland im Zusammenhang der Wiedervereinigung auf.

Im dritten Teil behandelt u. a. Jerzy Myszor das Verhältnis der kommunistischen Machthaber zu nicht römisch-katholischen Kirchen und Religionsverbänden in Volkspolen nach dem Zweiten Weltkrieg (825–837). Es handelt sich um eine kleine Übersicht von Lutheranern, der Methodisten, Reformierten, und der katholischen und altkatholischen Mariavita-Kirchen, der Baptisten, der Mennoniten, der Siebentags-Adventisten, der Darbysten, der Pfingstler selbst der Zeugen Jehovas in ihren Beziehungen zueinander und vor allem ihrer Sicht aus der Perspektive des kommunistischen Staates mit teilweise vorgesehenen Zwangsvereinigungen, um ihre Wirksamkeit nicht nur zu kontrollieren, sondern intensiv beeinflussen zu können. Freilich interessiert auch der Beitrag des Heidelberger Historikers Detlef Junker über „Der Fundamentalismus in den USA und die amerikanische Sendungsidee der Freiheit" (643–657). Er stellt ein Bild jener Gruppe von Kirchen, Gemeinden und Gruppen vor, die Aspekte eines typisch amerikanischen „Fundamentalismus" vertreten, der sich gern mit der Dreieinigkeit „Gott, Vaterland, Freiheit" verbindet. Ob deren Einfluss jedoch wirklich so gering ist, wie es der Beitrag vermitteln will, wirft beim kritischen Beobachter der

frommen Szene angesichts der Positionierung prominenter Politiker doch Fragen auf.

Allein diese wenigen Hinweisen müssen genügen, um auf die Fülle von anregenden und erklärenden, herausfordernden und zum Weiterforschen einladenden Beiträge hinzuweisen. Für Gerhard Besier haben die Herausgeberinnen eine gelungene und würdige Festschrift gestaltet, die am Schluss nicht auf die Erfassung der Monografien, Editionen/Quellenveröffentlichungen, Zeitschriften-Aufsätze, Beiträge in Sammelbänden und Jahrbüchern und endlich Lexikonbeiträgen verzichtet(877–889).

Karl Heinz Voigt

Bianca Dümling, **Migrationskirchen in Deutschland**. Orte der Integration, zugl. Diss. Univ. Heidelberg 2010, Lembeck, Frankfurt/M. 2011, kart., 212 S., 28,00 € (ISBN 978-3-87476-631-9)

Zuwanderung ist nicht nur ein politisches, sondern auch ein kirchliches Thema. Dies gilt nicht nur für die wachsende Bedeutung des Islams und das Judentum, sondern auch für Veränderungen zwischen den Kirchen. Neben den westlichen Kirchen gewannen die östlichen ein bis dahin unbekanntes Gewicht. Charismatische oder pfingstliche Afrikaner gründen eigene Gemeinden neben den deutschen.[1] Aussiedler aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion bauten Gemeinden auf. Aufs Ganze gesehen: Noch nie hat sich in Deutschland seit der Neuzeit ein solcher Wandel der religiösen Bedingungen durch Zuwanderung aus dem Ausland in so kurzer Zeit vollzogen wie seit der Ankunft der ersten „Gastarbeiter" in den 1950er Jahren. Er ist Teil der Globalisierung. Claudia Währisch-Oblau geht davon aus, dass in einer Großstadt wie Düsseldorf sonntags auf einen einheimischen Gottesdienstbesucher zwei mit Migrationshintergrund in Migrationskirchen kommen.[2] Das Buch von Bianca Dümling greift diese Entwicklung für die Kirchen auf. Es ist eine Doktorarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg.

Dümling will mit ihrer Arbeit das Integrationspotenzial von Migrationskirchen untersuchen. Dazu möchte sie auf theoretischer Basis Indikatoren entwickeln mit der Annahme, dass in der „interkulturellen Ökumene" eine Chance für alle liegt.

Im ersten Kapitel setzt sich die Verfasserin mit der Frage auseinander, was Integration ist und wie sie gemessen werden könnte. Sie stellt kritisch eine Vernachlässigung der Rolle der Aufnahmegesellschaft im Integrations-

---

1 Vgl. hierzu speziell: *Michael Bergunder / Jörg Haustein* (Hg.), Migration und Identität. Pfingstlich-charismatische Migrationsgemeinden in Deutschland, Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 8, Frankfurt/M. 2006.

2 *Claudia Währisch-Oblau*, Nach Hautfarben sortiert. Warum die Landeskirchen eingewanderte Christen nur schwer integrieren, in: Zeitzeichen 11 (2009), 29.

prozess fest. Diese Aussage trifft auch auf die etablierten Kirchen zu. Kirchen der Zuwanderer werden als „Migrantenselbstorganisationen" betrachtet. Das zweite Kapitel problematisiert Interpretationsparadigma und die Definitionsmacht der einheimischen Kirchen als Teil der Machtverhältnisse der bundesdeutschen Gesellschaft. „Auch bei der Mehrzahl von Vertretern der evangelischen Theologie ist eine rationalistisch-reduzierende Interpretationsweise religiöser Erfahrungen zu finden", die Auswirkungen auf die Beziehungen zu Migrationskirchen hat (82). Es werden Abgrenzungen und Zuschreibungen vorgenommen, bei denen die eigene Identitätssicherung im Vordergrund steht: „der Westen und der Rest" (236). Auch der schnell eingesetzte Vorwurf „Fundamentalismus" wird kritisiert. „Ob die Bibel als historisches Dokument oder als göttliche Verbalinspiration gesehen wird, wirkt sich offenkundig entscheidend auf die Glaubenspraxis im Alltag aus" (247). Dümling stellt ein Machtgefälle zulasten der Migranten fest. Sie macht dies beispielhaft an einem Vergleich der Biographien landeskirchlicher Pfarrer und Pastoren der Migrationsgemeinden fest. Hier gesellschaftliche Anerkennung in gesicherten Verhältnissen, dort Marginalisierung und Unsicherheit durch das Ausländerrecht. Dümling geht auf die daraus resultierenden Schwierigkeiten der Migrationskirchen ein.

Die empirischen Ergebnisse aus der Forschung über Migrantengemeinden vor Ort werden in Kapitel 3 geboten. Die ausgewählten fünf Gemeinden umfassen ein breites Spektrum von Afrikanern über Indonesier, Iraner und Brasilianer bis zu Russlanddeutschen. Dümlings umfängliche Gliederung ist zwar typisch lang für eine Examensarbeit, erleichtert aber hier das vergleichende „Querlesen" zwischen den Forschungsobjekten. Die Analyse der vorgestellten Gemeinden wird einheitlich nach einem Kriterienkatalog von Währisch-Oblau vorgenommen: Migrationsgeschehen, Ekklesiogenese, Theologie, Organisation, Sozialstruktur, Aktivitäten, Herausforderungen, Bedeutung der Kirche für die Migranten, Integrationspotenzial (117). Die stark entfaltete Gliederung offenbart nun eine gewisse Schwäche: Es wird sehr viel ziemlich knapp angegangen. Fasziniert ist die Autorin von der „reversen Mission und Integration" pentekostaler und charismatischer afrikanischer Kirchen in Deutschland. Dümling lehnt sich stark an die Arbeit und Vorstellungen der „Vereinten Evangelischen Mission" (VEM) in Wuppertal an. Insbesondere ist der Einfluss der dortigen Abteilungsleiterin für Evangelisation, Claudia Währisch-Oblau belegbar. Für die Systematisierung der untersuchten Migrantengemeinden verwendet Dümling deren Schema[1]. Dümling beschreibt das sogenannte „Listenverfahren" als strukturierte Aufnahme von Migrationskirchen in die deutsche institutionalisierte Ökumene

[1] *Claudia Währisch-Oblau*, Migrationskirchen in Deutschland. Überlegungen zur strukturierten Beschreibung eines komplexen Phänomens, in: Zeitschrift für Mission 31 (2005), Nr. 1–2, 36 f.: 1. Etabliert-denominationelle Diaspora-Gemeinden, 2. freikirchliche Missionsgemeinden, 3. Gemeinden reverser Missionskirchen, 4. unabhängige, nicht-denominationelle neue Missionskirchen.

nach objektiven Kriterien[1]. Die Datenbank der VEM enthielt 2008 rund 440 anerkannte Migrationsgemeinden im Gebiet der Evangelischen Kirchen im Rheinland und von Westfalen, die zu zwei Dritteln den pentekostalen und charismatischen Bewegungen zugeordnet werden. Das Kapitel schließt mit einer Analyse der lockeren Zusammenschlüsse der „Migrationskirchen". Es folgt ein Kapitel über die „interkulturelle Ökumene" und die interkirchlichen Beziehungen zwischen Migranten und Einheimischen. Das letzte Kapitel beschreibt Herausforderungen und Perspektiven für die künftige Rolle der Migrationskirchen in Deutschland. Hier werden auch praktische Empfehlungen für das Verständnis und die Zusammenarbeit zwischen den Migranten und den Einheimischen geboten. Der Anhang im Buch dient den Nachweisen für eine wissenschaftliche Arbeit.

Die ersten zwei Kapitel der Arbeit sind von methodischen Fragen bestimmt. Positiv sind die Problematisierung und die Definitionen von Begriffen, die ansonsten so selbstverständlich unreflektiert eingesetzt werden und damit häufig Vorurteile verstärken. Dümling benennt klare Faktoren in den Migrationsgemeinden für ihren Integrationsprozess: Der Pastor spielt eine herausragende Rolle mit seiner Verkündigung und seiner Einstellung zur deutschen Sprache und Kultur. Ein begrenzter Zugang zu den hiesigen Ressourcen einschließlich Geldmangel wirkt integrationshemmend. „Es geht dabei um die Spannung zwischen der Forderung und Förderung von Integration auf der einen Seite und der Abgrenzung zu den säkularen, liberalen Normen der deutschen Gesellschaft und die Betonung der eigenen moralischen Auffassungen auf der anderen Seite. Die Migrationskirchen agieren hier als Instrumente des Situierungsprozesses ihrer Mitglieder" (176). Dümling plädiert für eine Öffnung der institutionellen Ökumene in Deutschland, die von der ACK verkörpert wird. Der aktuelle Zustand der Einbindung ist für sie unbefriedigend. Tatsächlich geht es nicht nur um die Integrationsfähigkeit der Migrationsgemeinden, sondern auch um die Reformfähigkeit der ACK. Dümling sieht die Schwierigkeiten vor allem in der Pfingstbewegung, die nicht auf diese Weise organisiert ist. Kein Vertreter der Pfingstbewegung könnte verbindlich für alle reden. Nüchtern stellt die Autorin fest: „Der BFP dient nur als organisatorischer Dachverband" (204).

Der Fokus des Buches ist vor allem auf das Verhältnis der EKD-Kirchen zu den Migrationskirchen und die Bereitschaft bzw. Fähigkeit der Migrationsgemeinden für eine ökumenische Zusammenarbeit gerichtet. Zwischen den einheimischen Kirchen und den Migrationskirchen wird grundsätzlich ein Gegensatz unterstellt. Für den Sammelbegriff „Migrationskirchen" gibt es eine merkbare Tendenz zu (afrikanischen) Denominationen mit pfingst-

[1] 1. Anerkennung der ACK-Glaubensbasis, 2. schriftliche Verpflichtung zur ökumenischen Zusammenarbeit, 3. organisatorische Verfestigung z. B. durch einen e. V., 4. Teilnahme an Fortbildungen in Deutschland, 5. zwei Empfehlungsschreiben anderer Gemeinden. Landeskirchen setzen sich dann gegenüber dem Staat für die Migrationsgemeinden ein, es besteht aber kein Anspruch der Migrationsgemeinden auf Unterstützung durch die Kirchengemeinden.

lichem und charismatischem Hintergrund. Sie wirkt sich etwas verengend aus.

Der Leserkreis wird die grundsätzlich positive Einstellung der Verfasserin für die Migranten und ihre kirchlichen „Migrantenselbstorganisationen" spüren. Schon der Buchdeckel mit der Abbildung eines harmonisch wirkenden bunt gemischten Teilnehmerkreises eines Gottesdienstes und seiner Aussage „Orte der Integration" im Titel macht deutlich, dass die Leserinnen und Leser des Buches eine wissenschaftlich fundierte Begründung für einen verbesserten Integrationsprozess in den Kirchen und Gemeinden der Migranten und Einheimischen in Deutschland erwarten soll. Die Vielfalt der Migrationsgemeinden könnte eine viel größere Bereicherung für das kirchliche Leben in Deutschland sein als bisher, wenn tradierte Denkmuster überwunden wären. Es ist das Verdienst des Buches, den Blick auf diese Tatsache zu richten und Korrekturen in der Haltung einheimischer Kirchen einzufordern. Der Begriff „interkulturelle Ökumene" beschreibt zutreffend das Ziel Dümlings, das sie mit ihrem Buch erreicht.

Lothar Weiß

Marie-Sophie Lobkowicz (Hg.), **Geistgewirkt – Geistbewegt.** Die charismatische und die messianische Bewegung, Mit begleitenden Texten von Christoph Kardinal Schönborn und Altbischof Ulrich Wilckens, GGE Verlag, Hamburg 2010, 269 S., 14,95 € (ISBN 978-3981205558)

„Geistgewirkt – geistbewegt." Dieses Buch hat sich ein großes Ziel gesetzt. Es will die charismatische Bewegung und die verstärkt entstandene messianische Bewegung nachzeichnen und der Botschaft nachspüren, die Gottes Geist in diesen beiden parallel entstandenen und sich gegenseitig beeinflussenden Bewegungen im Leib Christi zum Ausdruck bringen will.

Ich habe das Buch in die Hand bekommen und in einem Rutsch gelesen. Ich konnte und wollte nicht aufhören. Denn dieser Sammelband trägt wirklich Zündstoff in sich. Zündstoff des Heiligen Geistes, der ein Feuer des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung in unseren Herzen anzünden kann.

Angestoßen und ermutigt von ihrem Großvater Albrecht Fürst zu Castell-Castell vereint Marie-Sophie Lobkowicz in diesem Sammelband die unterschiedlichsten Beiträge. In Form und Inhalt sind sie zum Teil sehr verschieden. Und doch führen sie alle zu einem gemeinsamen Ziel: Hoffnung, Versöhnung, Einheit.

Herausragend sind für mich unter allen lesenswerten Beiträgen besonders die geschichtliche Entfaltung des Verhältnisses von jesusgläubigen Juden und Nichtjuden (Judenchristen und Heidenchristen) in den ersten Jahrhunderten nach Christus (Guido Baltes), daneben die Darstellung der

inneren und äußeren Entwicklung der messianischen Gemeinden in Israel seit 1971 (Benjamin Berger) und in Deutschland (Wladimir Pikman) sowie der charismatischen Bewegung (Friedrich Aschoff) und der charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche (Christoph Hemberger). Diese und die anderen geschichtlichen Überblicke bilden den Rahmen für ein geistliches Nachdenken, Umdenken und neu Vorwärts-Denken, das so nötig ist. Denn noch ist das Verhältnis zwischen Juden und Christen nicht spannungsfrei, und leider auch nicht das zwischen „Judenchristen" und „Heidenchristen".

Einen zweiten Schwerpunkt bilden die persönlichen Berichte, die den Leser teilnehmen lassen an den Fragen, Gefühlen, Bedenken, Erfahrungen und Hoffnungen, welche die einzelnen Autoren bewegt haben und bewegen. Allen voran zu nennen: der Bericht über das Leben von Br. Mose Marc Hoffmann (Christoph Joest/Br. Franziskus), der als Hippie in den USA Jesus findet, als Bruder der deutschen Jesusbruderschaft seine jüdischen Wurzeln wiederentdeckt und schließlich sein Leiden und Sterben an Krebs im Kreis der Jesusbrüder als tiefe Identifikation mit Jesus erlebt. Als besonders herausragend empfinde ich des Weiteren die Berichte über das Jugend- und Studentenprogramm Yad b'Yad (hebräisch: Hand in Hand). Die Erfahrungen der Autoren bei ihren israelisch-deutschen Begegnungen, vor allem in Auschwitz und Birkenau werfen tiefe Fragen auf nach der Notwendigkeit und Wirklichkeit von Versöhnung, nach unserer Identität als Deutsche und nach Gottes Plan mit uns.

Schließlich sind da noch die Beiträge, welche die Hoffnung für die Zukunft beschreiben und den geistlichen Rahmen dafür entfalten. Grundlegend wird dafür die gemeinsame Mission von Juden und Christen skizziert (Tilbert Moser), der geistliche Untergrund im „Heiligen Mahl und Schabbat" gelegt (Hans Scholz) und der notwendige Weg zu einem zweiten Jerusalemer Konzil aufgezeichnet (Hubertus Benecke). Wegweisend sind auch die Geleitworte von katholischer und evangelischer Seite (Christoph Kardinal Schönborn und Ulrich Wilckens) und vor allem das geistlich verdichtete Abschlusswort über die Hoffnung auf Einheit (Albrecht Fürst Castell).

Fazit: Unbedingt lesenswert! Mich hat das Buch bewegt und wird es weiter bewegen. Ich lese es gleich noch einmal.

Roland Werner

Bibliographie 2011 zur Geschichte und Theologie der Freikirchen (mit Nachträgen)

Zusammengestellt von *Dennis Bachmann*

Abkürzungen (nach TRE soweit möglich):

AGP	Arbeiten zur Geschichte des Pietismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrsg. v. Martin Brecht u.a. Göttingen
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BQ	Baptist Quarterly
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
HB	Heimatbuch der Deutschen aus Russland
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
JMH	Journal of Moravien History, Bethlehem, Pa.
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 Journal for Reflection on Ministry
SA	Souvenance Anabaptiste

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, Herrnhut
US	Una Sancta
Vi	Vision: A Journal for Church an Theology , Hg. Associated Monnonite Biblical Seminary
WTJ	Wesleyan Theological Journal
ZThG	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

Bibliographie 2010/11 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen), in: FF 20 (2011), S. 350–379

Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Christian Soboth, in: In: PuN 37 (2011), S. 373–398

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Liese, Andreas, „Zur politischen Haltung der Freikirchen in den beiden Diktaturen", in: Irene Dingel / Christiane Tietz (Hgg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2011, S. 345-362

Geldbach, Erich: „Das politische Selbstverständnis der Religiösen Rechten in den USA", in: Irene Dingel / Christiane Tietz (Hgg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2011, S. 363-376

Ders.: „Der Dispensionalismus", in: ThBeitr 42, S. 191-210

C. Einzelne Freikirchen und Bewegungen

Apostolische Gemeinschaft

Brüderbewegung

Selbstständige Veröffentlichungen

Küttler, Siegfried: Gottes Spuren auf meinem Lebensweg, Muldenhammer 2011, 325 S.

Lindörfer, Cordula: Das Selbstverständnis der ostdeutschen Frau in der Brüderbewegung in Mission und Gesellschaft, MTh Thesis, University of South Africa, Pretoria 2011, 245 S. Online unter http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/4949

Newton, Ken / Chan, Andrew (Hg.): The Brethren Movement Worldwide. Key Information 2011, 3rd Edition, Lockerbie 2011, 230 S.

Schäller, Manfred: Siehe, ER kommt mit den Wolken… (Offb 1,6.7) Eine Stellungnahme zur dispensationalistischen Vorentrückungslehre: Historische Informationen und biblische Einwände, Muldenhammer 2011, 120 S.

Thompson, Christopher Lee: The Life and Writings of Erich Sauer (1898–1959). His Relationship to and Influence upon American Dispensationalism, Diss. Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, KY 2011, xii, 222 S.

Aufsätze, Artikel

Goldmann, Gerd: Mit großer Leidenschaft auf immer neuen Wegen. Zum 175. Geburtstag von Toni von Blücher. In: Offene Türen 108 (2011), Heft 4, S. 6–8

Ders.: „Ihre Passion war, Seelen für Jesum zu gewinnen". Zum 175. Geburtstag von Toni von Blücher. In: Perspektive 11 (2011), Heft 7–8, S. 24–27

Liese, Andreas: Die Juden – ein „Fluch" für die Völker? Die Brüderbewegung und die „Judenfrage" im „Dritten Reich". In: Daniel Heinz (Hg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld (Kirche – Konfession – Religion 54), Göttingen 2011, S. 77–102

Marinello, Thomas J.: The Lord's Supper in Brethren Ecclesiology: The Mark of Identity, Unity, and for some, Purity. In: Thomas J. Marinello / H. H. Drake Williams III (Hgg.): My Brother's Keeper. Essays in Honor of Ellis R. Brotzman, Eugene, OR 2010, S. 122–139

Schneider, Michael: Ein „Vater in Christo". Zum 60. Todestag von Albert von der Kammer. In: Zeit & Schrift 14 (2011), Heft 4, S. 25–29

Evangelisch-altreformierte Kirche

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien

Heil, Andrew / Peucker, Paul / Graf, Lanie: Overview of Publications on the Moravian Church in English 2000–2010. In: JMH 9 (2010), S. 89–121

Church in English 2000–2010. In: JMH 9 (2010), S. 89–121

Meyer, Gudrun: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 65/66 (2011), S. 221–233

Brüdergemeine. In: UF 65/66 (2011), S. 221–233

Sonstige Veröffentlichungen

Bannert, Lutz: Reformökonomie und religiöse Prägung. Zum wirtschaftlichen Handeln adeliger Herrnhuter im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Hochschulschrift (Dresden, Technische Univ., Phil.Fak., Inst. für Geschichte, Magisterarbeit), März 2009

Bethke, Jirka: Die Emanzipationsrebellion der Sklaven in Jamaika 1831/32. Hochschulschrift: Hannover, (Univ., Philos. Fak., Magisterarbeit) 2010

Cooper, Joe and Edna (Ed.): Gnadenfrei (Moravian History Magazine 32), Spring 2010

Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Hg. von Wolfgang Breul, Marcus Meier und Lothar Vogel, Göttingen 2010 (AGP 55)

Emmerich, Alexander: Die Geschichte der Deutschen in Amerika von 1680 bis zur Gegenwart, Köln 2010

Führ, Wieland: Herrnhut, Leipzig 2010 (Minibibliothek)

50 Jahre Verein der Freunde des Herrnhaag. Hrsg. Vom Verein der Freunde des Herrnhaag, Herrnhaag 2009

Geborgen in Gottes Hans – Die Herrnhuter Diakonie 2010, Herrnhut [ca. 2011]

Hornemann, Dorothea: Herrnhuter Architektur des 18. Jahrhunderts in Thüringen. Hochschulschrift (Halle/Saale Univ., Phil. Fak., Inst. für Kunstgesch. und Archäologien Europas, Magisterarbeit), 2008

Istorija Sarepty v dokumentach = Geschichte Sareptas – unvergessliche Heimat: Dokumentation [vom] Ministerium für Bildungswesen der Russischen Förderation Staatliche Universität Wolgograd, Forschungszentrum für deutsche Geschichte in Wolgograd. Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit (GTZ) Gmbh. Forschungszentrum für Deutsche Geschichte des Institutes für allgemeine Geschichte der Russischen Akademie der Wissenschaften. Hg.: N. E. Waschkau. (Schriftenreihe des Forschungszentrums für Deutsche Geschichte in Wolgograd Bd. 8), Wolgograd 2009 [Geschichte 1767–1941]

Jahn, Peter Milan: Vom Roboter zum Schulpropheten – Hanso Nepila (1766-1856). Mikrohistorische Studien zu Leben und Werk eines wendischen Fronarbeiters und Schriftstellers aus Rohne in der Standesherrschaft Muskau. Mit einer Übersetzung der Handschriften, Bautzen 2010 (Schriften des Sorbischen Instituts = Spisy Serbskeho instituta 52)

Klooster, Olga van der u.a.: Architectuur en bouwcultuur in Suriname. Amsterdam 2009

Kulturbegegnung zwischen Imagination und Realität, hrsg. von Martin Tamcke und Arthur Manukyan, Orthodoxie, Orient und Europa Bd. 2, Würzburg 2010

Levin, Christoph: Einleitung: Auszüge aus des Seligen Ordinarii der Evangelischen Brüder-Kirche sowol ungedrukten als gedrukten Reden über biblische Texte, nach Ordnung der Bücher heiliger Schrift gefertigt und hrsg. von Gottfried Clemens. Erster Band über das erste Buch Mose. Olms Hildesheim [u.a.] 2010. (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Ergänzungsbände zu den Hauptschriften Band 16: Reden über die fünf Bücher Mose. Band 1)

Manukyan, Arthur: Konstantinopel und Kairo. Die Herrnhuter Brüdergemeine im Kontakt zum Ökumenischen Patriarchat und zur Koptischen Kirche. Interkonfessionelle und interkulturelle Begegnungen im 18. Jahrhundert. Würzburg 2010. (Orthodoxie, Orient und Europa Bd. 3)

Oldendorp, Christian Georg Andreas: Historie der caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan: Kommentarband. Hrsg.: Gudrun Meier, Peter Stein,Stephan Palie, Horst Ulbricht. Herrnhut 2010 (Unitas Fratrum Beiheft 19) [mit engl. Summaries]

Olsthoorn, Thea: Die Erkundungsreisen der Herrnhuter Missionare nach Labrador (1752-1770). Kommunikation mit Menschen einer nichtschriftlichen Kultur. Olms Hildesheim u.a. 2010 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2, Bd. 35)

Presence Morave au Pays de Montbéliard. Avant propos Pasteur Henning Schlimm, eveque morave. - Re-edition, traduction et mise en page Mai 2010 Dominik Tröster. [Magden] 2010 (Supplément à l'Ami Chrétien de Mai 90)

Records of the Moravians among the Cherokees, Early contact and the establishment of the first Mission. Ed.: C. Daniel Crews, Richard W. Starbuck, [ins Engl. übers.]. Tahlequah, Oklahoma 2010. Bd. 1. 1752-1802. Bd. 2. 1802-1805

Richter-Gill, Hildegard: Gott wolln wir loben. Lieder der Böhmischen Brüder, zum Gemeindegebrauch bearb. und eingerichtet. Herrnhut 2008

Sarepta - Territorija namjati: Sbornik dokumentoe = Sarepta - unvergessliche Heimat: Dokumentation [vom] Ministerium für Bildungswesen der Russischen Förderation Staatliche Universität Wolgograd, Forschungszentrum für Deutsche Geschichte des Institutes für allgemeine Geschichte der Russischen Akademie der Wissenschaften. Hg.: N. E. Waschkau. (Schriftenreihe des Forschungszentrums für Deutsche Geschichte in Wolgograd Bd. 7),Wolgograd 2008. [mit Einwohner - und Straßenverzeichnisverzeichnis 1941]

Schiewe, Helmut: Wirre Zeiten - Eine Dokumentation: Berichte, Briefe und Zeitdokumente (1932-1946) der Familie Emanuel und Theodora Schiewe. Aus bewegten Zeiten vor, im und nach dem 2. Weltkrieg. Mit Anhang: Erinnerungen von Helmut Schiewe: Rückblick auf meine Kinder- und Jugendjahre, zusammengetragen und mit zeitgeschichtlichen Anmerkungen versehen, Niesky 2010.

Self, community, World: Moravian Education in a Transatlantic World. ed. by Heikki Lempa and Paul Peucker. Selected Papers at a conference on „Self, Community and World: Liberal Arts and Moravian Education" at Moravian college in Bethlehem, Pennsylvania, on April 21 and 22, 2006. Bethlehem, Pa. 2010 (Studies in Eighteenth-Century America and the Atlantic World)

Tröbst, Christian: Badfriedhof und Gottesacker von Bad Boll, Bad Boll [2010]

Unitas Fratrum 1457-2007. Jednota brartrska jako kulturni a duchovni fenomen. Usporadal Martin Wernisch. Jihlava : Karlsuniversität in Prag, Theologische Fakultät, 2009. (Studie a texty Evangelicke teologicke fakulty der Karlsuniversität in Prag, cislo 15 (2009)

Willems, Yvonne (Hg.): Slavernij dichbij - Een wandeling langs het Nederlands slavernijverleden. tekst en concept: Tropenmuseum [Amsterdam] 2009. [Übers.: Sklaverei aus der Nähe - Eine Wanderung durch die niederländische Sklavereigeschichte]

Zimmerling, Peter: Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als Praktischer Theologe, Göttingen 2010

Aufsätze und Artikel

Aebi, Sara: Kept safe from the "evil world". The Moravian boarding school for girls in Montmirail (Switzerland) between 1766 and 1800. In: Children and youth at risk. historical and international perspectives. Ed. by Christine Mayer, Frankfurt am Main [u.a.] 2009. S.93-105

Atwood, Craig D.: Apologizing for the Moravians. Spangenberg's Idea Fidei Fratrum. In: JMH 8 (2010), S. 53-88

Bahlcke, Joachim: Comenius - Figulus - Jablonski: Eine mitteleuropäische Familie zwischen Heimat und Exil. In: Brückenschläge - Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung. Hg. v. Joachim Bahlcke, Boguslav Dybas, Hartmut Rudolph. Dößel 2010, S. 32-51

Baldauf, Inge: Christian Georg Andreas Oldendorp als Historiker. Freiheit und Grenzen eines Autors in der Brüderkirche. Mit Anlage 1-4, Zusammenfassungen und Auszüge aus den Sitzungsprotokollen des Unitätsdirektoriums und der Unitätsältestenkonferenz (1766-1777) zu Oldendorps und Bossarts Aufträgen, zum Begriff „Theokratie" und 2 Schreiben Oldendorps an die Ältestenkonferenz der Unität. In: Oldendorp [s. Nr. 18], S. 54-142

Beck, Christoph Th.: Dr. Friedrich Wilhelm Hockers geplantes, verfasstes und wieder aufgegebenes medizinisches Lehrbuch. In: UF 63/64 (2010), S. 153-170

Beck, Hartmut: Die Jungferninseln. Phase und Modell der Missionsgeschichte. In: Oldendorp [s. Nr. 18], S. 9-51

Blouet, Helen C.: Transitions in Moravian Burial and commemorative Practices in the former Danish West Indies. In: JMH 9 (2010), S. 41-67

Brückner, Shirley: Losen, Däumeln, Nadeln, Würfeln. Praktiken der Kontingenz als Offenbarung im Pietismus. In: Passagen des Spiels. Wien [u.a.] 2010, S. 247-272

Burgess, Andrew J.: Kierkegaard's taler, Moravian Reden? In: Kierkegaard and the nineteenth century religious crisis in Europe. Toronto 2009, S. 200-215 (Acta Kierkegaardiana Vol.4)

Daniel, Thilo: Schwestern unter Brüdern. Drei Lebensläufe aus dem Umfeld Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs. In: Der radikale Pietismus [s. Nr. 6], S. 159-170

Dose, Kai: Zum Senfkorn-Orden Zinzendorfs. Der Erstdruck der Ordensstatuten und die Darstellung der Ordensinsignien. In: UF 63/64 (2010), S. 171-210

Dybas, Boguslav: Konfessionelle Vielfalt und kulturelle Blüte. Lissa als Zentrum der Brüder-Unität in der Frühen Neuzeit. In: In: Brückenschläge - Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung. Hg.v. Joachim Bahlcke, Boguslav Dybas, Hartmut Rudolph. Dößel 2010, S. 52-69

Ehmer, Hermann: Herrnhut in Württemberg - vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis heute. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 110([2011]), S. 159-200

Ekström, Christina: Om musiklivet i Brödrakyrkan under 1700-talet: „Bara ett villkor ska vara bestämmande för var musik". In: Skara stiftshistoriska sällskap. Medlemsblad, Jg.17 (2009) 4, S. 16-18 [Übers.: Vom Musikleben in der Herrnhuter Brüdergemeine in den 1700er Jahren [im 18. Jahrhundert]]

Galgay, Frank: Jens Haven, Moravian Missionary, survives the wreck of Sloop George (1774). In: Rocks ahead! Wrecks, rescues and a coffin ship. St. John's 2010, S. 11-23

Geiger, Erika: Löhe und Zinzendorf. In: UF 63/64 (2010), S. 53-70

Gembicki, Dieter: Kommunikation in der Brüdergemeine. Überlegungen zur Rolle der Gemeinnachrichten. In: UF 63/64 (2010), S. 243-306

Jensz, Felicity: Religious migration and political upheaval. German Moravians at Bethel in South Australia 1851-1907. Brisbane 2010, S. 351-365 (Australian Journal of Politics and History Vol. 56 (2010) Nr. 3)

Ders.: Briefwechsel zwischen dem Herrnhuter Missionar T. A. Hagenauer und dem Naturwissenschaftler Charles Darwin. In: UF 63/64 (2010), S. 307-314

Just, Jiri: Nalez archivu Matouse Konecneho a jeho vyznam pro studium dejin Jednoty bratrske v obdobi pred Bilou horou [= Die Entdeckung des Archivs von Matous Konecny und seine signifikante Bedeutung für das Studium der Brüder-Unität in der Periode vor der Schlacht am Weissen Berg]. In: Unitas Fratrum 1457-2007, S. 183-192

Ders.: Neue Quellen zur Geschichte der Brüderunität in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg. Der Fund des Archivs von Matous Konecny in Mlada Boleslav. In: Acta Comeniana 22-23 (2009), S. 249-287

Karczynska, Helena: Kosciol braci morawskich oraz ich zwyczaje i obrzedy zwiazane z pochowkiem w 18. w. na Luzycach - proba charakerystyki [Übers.: Die Kirche der mährischen Brüder (=Brüdergemeine) sowie ihre mit der Beerdigungszeremonie des 18. Jahrhunderts in der Lausitz verbundenen Traditionen und Bräuche - ein charakteristisches Beispiel]. In: Kultura funeralna ziemi Wschowskiej.Wschowa 2010, S. 249-260

Krieg, Dieter: Forsts Haus in der Luisenstraße. Zur Baugeschichte Neuwieds. In: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwioed 2011 (2010), S. 172-174

Kröger, Rüdiger und Mai, Claudia: Das Archiv der Evangelischen Brüder-Unität in Herrnhut (Unitätsarchiv) und seine Bestände. In: Lausitzer Archivlandschaften. Beiträge der wiss. Tagung zum 75jährigen Jubiläum des Staatsfilialarchives Bautzen. (Veröff. des Sächs. Staatsarchivs Reihe A 13). Halle 2009, S. 185-207

Ders.: Gesichter und Ansichten. Ein-Blick in die Fotosammlung des Unitätsarchivs. In: Rundbrief Fotografie Band 17 (2010), 1 (N.F. 65). Dresden 2010, S. 5-10

Langerfeld, Karl-Eugen: Die Absichten der Erneuerten Brüder-Unität bei ihrer Tätigkeit im eurasischen Raum und Spuren davon in Sarepta an der Wolga (=Zamery cinnosti Obnovene Jednoty bratske v evropsko-asijskem prostoru a jeji stopy v Sarepte nad Volhou). In: Unitas Fratrum 1457-2007 [s. Nr. 27], S. 83-93

Manukyan, Arthur: Fremd in der Heimat und Daheim in der Fremde. Fremdheitserfahrungen und Heimatkonstruktionen in Europa und im Orient am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine. In: Kulturbegegnung [s. Nr. 15], S. 39-60

Mauder, Christian: Der arabische Briefwechsel zwischen den Herrnhutern in Kairo und den Kopten in Behnesse in den Jahren 1770-1783. In: Kulturbegegnung, S. 61-76

Meier, Gudrun: Quellen und Dokumente aus dem Umfeld der Missionsgeschichte von St. Thomas, St. Croix und St. Jan von C.G.A. Oldendorp. In: Oldendorp [s. Nr. 18], S. 143-180

Ders.: Zinzendorf als Katechet. In: Zimmerling, Peter: Ein Leben für die Kirche. Göttingen 2010, S. 108-129

Ders.: Zinzendorfs Anregungen und Bedeutung für den Gemeindegesang. In: Zimmerling, Peter, Ein Leben für die Kirche. Göttingen 2010, S. 61-86

Ders.: Zinzendorfs liturgische Neuschöpfungen In: Zimmerling, Peter, Ein Leben für die Kirche. Göttingen 2010, S. 35-60

Ders.: Die Herrnhuter Brüdergemeine als Brücke zwischen radikalem und kirchlichem Pietismus. In: Der radikale Pietismus, S. 147-158

Ders.: Hermann Plitt (1821-1900). In: Schlesische Lebensbilder (10), Insingen 2010, S. 137-150

Ders.: Von Herrnhut in die neue Welt. Jablonski als Begleiter Zinzendorfs und der mährischen Exulanten. In: Brückenschläge - Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung. Hg.v. Joachim Bahlcke, Boguslav Dybas, Hartmut Rudolph. Dößel 2010, S. 186-201

Ders.: Zinzendorf in Württemberg. Die evangelische Kirche zwischen Faszination und Ablehnung. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 110 ([2011]), S. 137-158

Ders.: Zu Zinzendorfs Tod am 9. Mai 1760. In: UF 63/64 (2010), S. 233-244

Mirtschin, Hans: Friedrich Caspar von Gersdorf und Kleinwelka. In: UF 63/64 (2010), S. 39-52

Müller, Christian: Das Zusammenwachsen der beiden Distrikte der Evangelischen Brüder-Unität in der Zeit um 1989/90-92. In: FF 19 (2010), S. 224-229

Nelson, Vernon H. und Kröger, Rüdiger: Die Problematik des Herrnhuter Witwenchor-Bildes. In: UF 63/64 (2010), S. 225-232

Rollmann, Hans J.: Moravians in Central Labrador. The Indigenous Inuit Mission of Jacobus and Salome at Snooks Cove . In: JMH 9 (2010), S. 6-40

Schiewe, Helmut: Reminiszenzen an die Diaspora-Arbeit der Brüdergemeine in Polen und Wolhynien 1816/18 bis 1945. In: UF 63/64 (2010), S. 71-126

Schneider, Hans: Zu den Begriffen „Sichtung" und „Sichtungszeit". In: UF 63/64 (2010), S. 211-224

Uhlirova, Jana: Vzdelani - chrakteristicky fenomen Jednoty bratrske [= Bildung als charakterisches Phänomen der Brüderunität]. In: Unitas Fratrum 1457-2007, S. 97-108. [Enth. dt. Zusammenfassung am Anfang des Textes.]

Vogt, Peter: Die Liturgik der Herrnhuter Brüdergemeine. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 110 ([2011]), S. 201-217

Ders.: Geschichte und Aktualität des Akoluthenamts in der Brüdergemeine. In: UF 63/64 (2010), S. 1-28

Vogt, Peter: Zinzendorfs Verständnis des geistlichen Amts. In: Zimmerling, Peter: Ein Leben für die Kirche. Göttingen 2010, S. 147-178

Wenzel, Hans-Michael: „Der gefährliche Schmied" oder „Schwerter zu Pflugscharen". In: UF 63/64 (2010), S. 315-318

Zimmerling, Peter: Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften – Segensorte für Kirche und Gesellschaft. In: UF 63/64 (2010), S. 29-38

Zinzendorf - Ein Magazin zu Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Hrsg. von der Direktion der Evangelischen Brüder-Unität - Herrnhuter Brüdergemeine als Sonderausgabe des Herrnhuter Boten, Herrnhut 2010. In: Heimat-Jahrbuch des Landkreises Neuwied 2011 (2010), S. 172-174

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

Geldbach, Erich: Zur Anfangsgeschichte Schwarzer Baptisten in Nordamerika, in: Andrea Strübind / Martin Rothkegel (Hg.), Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2012, 95-107.

Guderian, Hans: Weltweit auf Gottes Spuren. Erinnerungen und Reisenotizen, Ahnatal 2011, 190 S.

Leisten, Hans-Joachim: Wie alle andern auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften, Hamburg 2010, 191 S.
Im Anhang von Roland Fleischer: Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im „Dritten Reich".

Muttersbach, Peter (Hg.): Baptisten im Landkreis Helmstedt von 1851–1872. Akte der Kreisdirection Helmstedt über baptistische Aktivitäten im Herzogtum Braunschweig, besonders im Landkreis Helmstedt, Schöningen 2011, 284 S.
Akte 128 Neu 24 Nr. 22 aus dem Niedersächsischen Landesarchiv / Staatsarchiv Wolfenbüttel in Transkription und Bearbeitung mit ausführlichem Register und zusätzlich allen Dateien (darunter die Fotorepros der Originale) auf DVD.

Strübind, Andrea / Rothkegel, Martin (Hgg.): Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2011, 258 S.

Weiand, Dietrich: Hoffnung für Schattenkinder, 40 Jahre MASA in Lateinamerika, Ahnatal 2010, 227 S.

Weist, Armin: Baptistische Archivalien aus den Gebieten östlich von Oder und Neiße in genealogischen und staatlichen Archiven. (Baptismus-Dokumentation 1) Norderstedt 2011, 80 S.

Gemeindegeschichte / Festschriften

Ev.-Freikirchliche Gemeinde Großräschen (Hg.): 110 Jahre Baptisten in Großräschen. Eine chronologische Dokumentation markanter Ereignisse. Großräschen 2011, 39 S.

Ev.-Freikirchliche Gemeinde Bad Kreuznach (Hg.): Gemeindechronik. Bad Kreuznach 2011, 20 S.

Ev.-Freikirchliche Gemeinde Höxter (Hg.): 20 Jahre Baptistengemeinde am Knüll. Höxter 2011, 20 S.

Ev.-Freikirchliche Gemeinde Horn (Hg.): Gebaut auf Felsengrund. 50 Jahre Selbständigkeit. Horn 2011, 55 S.

Ev.-Freikirchliche Gemeinde Essen-West (Hg.): 100 Jahre. Essen-West 2011, 56 S.

Ev.-Freikirchliche Gemeinde Übach-Palenberg (Hg.): 1904-2011. Übach-Palenberg 2011, 70 S.

Evangelisch-Methodistische Kirche

Bibliographien

Raedel, Christoph: Bibliographie Evangelisch-methodistische Kirche 2010. In: Freikirchenforschung 20 (2011), 354–358

Ders.: Bibliographie Methodistica 2010. In: EmK Geschichte 32/1 (2011), 66-70

Selbständige Veröffentlichungen

Hahn-Bruckart, Thomas: Friedrich von Schlümbach – Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert, Göttingen 2011 [Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 56]

Hausser, Gustav Friedrich: Das Leben des Predigers Gustav Friedrich Hausser Sr., geschrieben von ihm selbst für seine Kinder. Übertragen, kommentiert, mit einigen Anhängen und 18 Abbildungen versehen von seinem Ur-Großneffen Rolf Hauser, Sonthofen 2011

Klaiber, Walter (Hg.) Methodistische Kirchen. Die Kirchen der Gegenwart 2, Göttingen 2011 [Bensheimer Hefte 111]

Raedel, Christoph (Hg.): Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Göttingen 2011 [Reutlinger Theologische Studien 7]

Schönfeld, Eva-Maria: Chronik der Evangelisch-methodistischen Gemeinde Schwarzenberg im Erzgebirge. Von der Entstehung 1871 bis zum Jahr 2011, Aue im Erzgebirge 2011

Schuler, Ulrike (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011 [EmK Geschichte – Monographien 55]

Weller, Stefan: „Gott, singe mich, ich will dein Lied sein...". Warum Popmusik selbstverständlich zum Gottesdienst gehört, Frankfurt am Main 2011 [EmK-Forum 37]

Wesley, John: Kennzeichen eines Methodisten. Warum Methodisten schlicht und einfach Christen sind, übersetzt und hg. von Manfred Marquardt, Frankfurt am Main 2011

Zehrer, Karl: Das Netz ist gerissen, wir sind frei. Die EmK in der DDR, Selbstverlag 2010 [Nachtrag]

Aufsätze, Artikel

Barth, Siegfried: „Ich bin der Herr, dein Gott...". Zusage und Herausforderung in den Spannungen unserer Zeit. Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1986. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011, 283-297

Brose, Martin E.: Samuel Wesley jun., Teil 2: Briefe. In: EmK Geschichte 31/1-2 (2010) 21-58 [Nachtrag]

Ders.: „Und ihre Worte waren wie Feuer". Mrs. Mary Fletcher (1739–1815) eine der ersten Laienpredigerinnen des frühen Methodismus. In: EmK Geschichte 32/2 (2011), 58-92

Campbell, Ted: Der Methodismus in Nordamerika. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 174-189

Cracknell, Kenneth/ White, Susan J.: Die Ausbreitung des Methodismus. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 73-108

de Souza, José Carlos: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Methodistischen Kirche in Brasilien. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 190-210

Edusa-Eyison, Joseph M. Y.: Die Methodistische Kirche in Ghana. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 217-236

Gerischer, Lothar: Verbindlich leben. Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1977. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011, 97-117

Gerold, Thomas: Der katholisch-methodistische Dialog vor Ort. Überlegungen und Anregungen zum gelebten ökumenischen Miteinander. In: Christoph Raedel (Hg.): Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Göttingen 2011, S. 138-153

Günther, Wolfgang: Renitenz in Spenge. Über den kirchenbehördlichen Umgang mit Abtrünningen. In: Historisches Jahrbuch für den Kreis Herford 15 (2008), 103-120

Härtel, Armin: Gott dienen ein Leben lang. Bischofsbotschaft an die 5. Zentralkonferenz der EmK in der DDR 1984. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011, 252-263

Ders.: Gottes erklärter Wille – Maßstab für unseren Dienst. Bischofsbotschaft an die 4. Zentralkonferenz in der EmK in der DDR 1980. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011, 157-167

Ders.: Gott weist weiter. Bischofsbotschaft an die 3. Zentralkonferenz der EmK in der DDR 1976. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011, 86-96

Ders.: Mein Lebenslauf. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011, 27-28

Ders.: „Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn". Bischofsbotschaft an die 2. Zentralkonferenz der EmK in der DDR 1972. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011, 29-40

Härtner, Achim: Being Church: A Wesleyan Perspective from Central Europe on „Emerging Church". In: Witness. Journal of the Academy of Evangelism in Theological Education 25 (2011), 31-65

Ders.: Neue Ausdrucksformen von Gemeinde als Herausforderung: Emerging Churches und Fresh Expressions of Church im internationalen Kontext. In: Wilfrid Haubeck/ Wolfgang Heinrichs (Hg.): Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde. Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie, Witten 2011, 39–80 [Theologische Impulse 22]

Ders.: Missionarisch Gemeinde sein – An Gottes Mission teilhaben mit unterschiedlichen Gemeindeformen. In: Wilfrid Haubeck/ Wolfgang Heinrichs (Hgg.): Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde. Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie, Theologische Impulse Bd. 22, Witten 2011, 81–104 [Theologische Impulse 22]

Hahn-Bruckart, Thomas: Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert. Friedrich von Schlümbach als Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. In: EmK Geschichte 31/1-2 (2010), 85-89 [Nachtrag]

Ders.: Zwischen Kooperation und Konfrontation. Friedrich von Schlümbach als amerikanischer Freikirchler im deutschen Kaiserreich. In: FF 20 (2011), 286-304

Hering, Günter: Sinnesänderung – Verheißung – Zumutung – Notwendigkeit. Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1975. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt am Main 2011, 69-85

Internationale Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat Methodistischer Kirchen: Die Gnade, die euch in Christus gegeben ist. In: Christoph Raedel (Hg.): Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Göttingen 2011, 154-240

Klaiber, Walter: Katholizität und Apostolizität der Kirche. Neutestamentliche Einführung aus freikirchlicher Sicht. In: Burkhard Neumann/Jürgen Stolze (Hg.), Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/ Göttingen, 2011, 35-52

Ders.: Rechtfertigung – Freispruch zum Leben. Überlegungen zur biblischen Begründung und heutigen Bedeutung der Rechtfertigungslehre. In: 10 Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation der Jubiläumsfeier in Augsburg 2009. Herausgegeben vom Lutherischen Weltbund und vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Paderborn/Frankfurt a.M. 2011, 47-62 (EÜ: 63-76)

Ders.: Die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland. In: Walter Klaiber (Hg.), Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 141-168

Maneck, Wolfgang: „...so sind wir viele ein Leib in Christus!". Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1985. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a.M. 2011, 264-282

Marquardt, Manfred: Einig in Sachen Rechtfertigung. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" in methodistischer Perspektive. In: Christoph Raedel (Hg.): Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Göttingen 2011, 108-123

Ders.: Methodistische Lehre und Theologie. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 43-72

Ders.: Von Gott angesehen. In: Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik, FS Wilfried Härle, hrsg. von Christian Polke u.a., Berlin/New York 2011, 103-122 [Theologische Bibliothek Töpelmann 156]

Ders.: Zur Bedeutung Luthers für John Wesley und die Evangelisch-methodistische Kirche. In: Freikirchenforschung 20 (2011), 98-116

Minor, Rüdiger: Adaption oder Anpassung. Die Arbeit an den „Sozialen Grundsätzen" der Evangelisch-methodistischen Kirche im Bereich der Zentralkonferenz der DDR. In: EmK Geschichte 32/1 (2011), 7-16

Ders.: Auftragsgewisser Glaube und unsere Wirklichkeit. Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1974. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 57-68

Ders.: Diener des Wortes Gottes. Zeitgenosse – Pastor – Bischof. Laudatio. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 11-25

Nausner, Helmut: Erinnerung an die Gründung der Missionskonferenz 1911 im Rahmen der österreichisch-ungarischen Monarchie. In: EmK Geschichte 32/1 (2011), 56-65

Ders.: John Wesley und der Alkohol. In: EmK Geschichte 32/1 (2011), 50-55

Neumann, Burkhard: Der Beitritt des Weltrates Methodistischer Kirchen zur „Rechtfertigungserklärung". In: Christoph Raedel (Hg.): Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Göttingen 2011, 124-137

Oconer, Luther J. / Asedillo, Rebecca C.: Die United Methodist Church auf den Philippinen. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 269-290

Oeldemann, Johannes: Ökumenischer Dialog und die Spiralbewegung theologischer Reflexion. In: Christoph Raedel (Hg.): Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Göttingen 2011, 52-83

Raedel, Christoph: John Wesley im Zeitalter der Globalisierung. In: Theologie für die Praxis 37/1-2 (2011), 64-80

Ders.: Vierzig Jahre methodistisch-katholischer Dialog auf Weltebene. Eindrücke – Analysen – Erwartungen. In: Christoph Raedel (Hg.), Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Göttingen 2011, 18-51

Reimers, Hans Jakob: Wesley beim „Grafen Solms". In: EmK Geschichte 31/1-2 (2010), 75-78 [Nachtrag]

Reinert, Stefanie: Der Weltgebetstag der Frauen – Ökumene im Sinne John Wesleys?. In: EmK Geschichte 32/1 (2011), 17-31

Riedel, Gerhard: „Spiritualität und Weltverantwortung". Konferenzthema der EmK in der DDR 1973. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 41-56

Ruhnow, Wolfgang: Eine Aust. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 11-24

Ders.: Die älteste Übersetzung einer Predigt von Charles Wesley? In: EmK Geschichte, 31/1-2 (2010), 79-84 [Nachtrag]

Ders.: Max Arnold. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 28-38

Ders.: Gustav Bähren. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 37-42

Ders.: Sembat Bagdasarianz. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 42-52

Ders.: Bremer Beziehungen zur angelsächsisch-methodistischen Erweckung. Friedrich Ludwig Mallet in seinen transatlantischen und transkonfessionellen Beziehungen. In: EmK Geschichte, 32/2 (2011), 24-57

Ders.: Georg Danker. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 205-210

Ders.: Edinburgh schuf Grundlagen für die ökumenische Zukunft. Vier kontinentale Methodisten bei der Weltmissionskonferenz 1910. In: EmK Geschichte, 31/1-2 (2010), 5-20 [Nachtrag]

Ders.: Eine eigentlich unmögliche Kirchenvereinigung. Missionskirche, Baptisten und Meeinandersetzung mit Karl Zehrers Buch „Die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR". In: EmK Geschichte 32/2 (2011), 93-106

Schieck, Lothar: Das eine Evangelium – Verpflichtung für uns alle. Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1978. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 118-138

Ders.: Zur Einführung. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 9-10

Schuler, Ulrike: Die Entstehung der methodistischen Bewegung. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 7-42

Shastri, Hermen: 125 Jahre Methodismus in Malaysia und Singapur. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 258-268

Shier-Jones, Angela: Die Britische Methodistische Kirche. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 123-140

Streiff, Patrick Ph./Kohler, Robert F./Solomon,Robert: Theological Education in Methodist Churches. In: Dietrich Werner u.a. (Hg.), Handbook of Theological Education in World Christianity. Theological Perspectives – Regional Surveys – Ecumenical Trends, Oxford 2010, 676-685 [Nachtrag]

Uhlmann, Herbert: „Gott heißt uns nach dem Menschen fragen…". Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1981. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 168-189

Voigt, Karl Heinz: Jacob Albrechthodisten bilden in Schweden eine neue Kirche. In: Ökumenische Rundschau 60 (2011), 513-515

Ders.: Die Evangelische Allianz nach 1945. Ein unsicherer Neuanfang mit sicherer Orientierung. In: FF 20 (2011), 235-284

Ders.: Reinhold Hagenloh. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 597-619

Ders.: Elijah Hoole. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 713-717

Ders.: Johann Ludwig König. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 796-800

Ders.: Adam Miller. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 950-953

Ders.: Paula Mojzes. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 955-960

Ders.: Paula Seidlmann. In: BBKL, Bd. 32, Nordhausen 2011, 1275-1282

Ders.: Wer hat die Erstausgabe von zwölf Wesley-Predigten in Deutschland veranlasst: Christoph Gottlob Müller, Wilhelm Nast oder etwa Theodor Kuntze? In: EmK Geschichte, 31/1-2 (2010), 59-74 [Nachtrag]

Wainwright, Geoffrey: Die Dynamik von Dialogen. In: Christoph Raedel (Hg.), Als Beschenkte miteinander unterwegs. Methodistisch-katholische Beziehungen auf Weltebene, Göttingen 2011, 84-107

Walther, Friedmar: Unser Leben – unser Dienst (Allgemeines Priestertum und Ordination). Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1983. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 227-251

Weigel, Dieter: Diaspora als Chance für die Gemeinde. Theologisches Referat, Jährliche Konferenz 1979. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 139-156

Wetzel, Michael: Paul Zeuner (1902-1986). Kirchenbaumeister der Methodistenkirche in Mitteldeutschland. In: EmKGeschichte 32/2 (2011), 5-23

Weyer, Michel: Kein Ruhmesblatt methodistischer Geschichte. Die „Judenfrage" im deutschen Methodismus. In: Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011, 103-126 [Kirche-Konfession-Religion 54]

Yemba, David K.: Die Geschichte des Methodismus im Kongo – Ein Überblick. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 237-253

Young, Norman: Die Uniting Church in Australien. In: Walter Klaiber (Hg.), Die Methodistischen Kirchen, Göttingen 2011, 293-314

Ziegler, Ulrich: Kirche und Kirchenraum – ein Überblick mit Überlegungen zum methodistisch geprägten Kirchenbau. In: EmK Geschichte 32/1 (2011), 32-49

Zur theologischen Situation der EmK in der DDR. Ein Arbeitspapier, Jährliche Konferenz 1982. In: Ulrike Schuler (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Armin Härtel, Frankfurt a. M. 2011, 190-226

Freie evangelische Gemeinden

Gemeinschaftsbewegung

Heilsarmee

Mennoniten

Selbstständige Veröffentlichungen

Auf dem Weg – 125 Jahre Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden. Krefeld, 2011

Brubacher-Kaethler/Yoder: Yoth ministry at a crossroads. Harrisonburg, VA, 2011

Dyck, Jakob: Er sorgt für euch – Bilder und Gleichnisse. Enger, 2011

Gemeindeliederbuch Frankenthal, Frankenthal, 2011

Giesbrecht, Heinz Dieter: Mennonitische Diakonie am Beispiel Paraguays. Heidelberg, 2011, 306 S.

Görzen, Maria: Gedichte, Erzählungen. Köln, 2011

Grommeck, Eva: Feuersturm jenseits von Kaschubien. Lage, 2011

Hauter/Guth: Vom Wörschweilerhof in die Welt. Wörschweilerhof, 2011

Janzen, Daniel: Das Abendrot der Gemeindezeit. Warendorf, 2011

Klassen, Heinrich: Gemeindeleben – Wenn eine Gemeinde betet. Lage, 2011

Kouwenhoven, Arlette: De Fehrs. Kroniek van een Nederlandse mennonietenfamilie. Amsterdam/Antwerpen, 2011, 246 S.

Pauls, Alexander: Tautröpflein für jeden Tag. Lage, 2011

Raber / Penner: History and Mission in Europe. Schwarzenfeld, 2011

Raid, Elizabeth: Howard Raid – Man of Faith an Vision. Kitchener, ON, 2011

Rauert/Rothkegel: Katalog der Hutterischen Handschriften und der Drucker aus hutterischem Besitz in Europa. Gütersloh, 2011

Schowalter, Paul: Mennonites at the Haftelhof in the Palatinate. Waynesboro, PA, 2011

Töws/Ewert/Peters: Das ernste Ringen um die reine Gemeinde. Steinhagen, 2011

Unser Friedenszeugnis – Verband deutscher Mennonitengemeinden. Karlsruhe-Thomashof, 2011

VIJF Euwen Doopsgezinden in Nederland. Amsterdam, 2011

Yoder, John Howard: Die Politik des Leibes Christi. Schwarzenfeld, 2011

Aufsätze, Artikel

Alexis-Baker, Andy: Anabaptist Use of Patristic Literature and Creeds. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 477-505

Anderson, Cory: Retracing the Blurred Boundaries of Twentieth-Century „Amish Mennonite" Identity. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 361-413

Baecher, Robert: Les anabaptistes dans la vallée de Guebwiller et au vallon du Rimbach. In: SA, Jg. 30, 2011, S. 40-54

Bender, Titus W.: the Mennonite Mental Health Movement and the Wider Society in the United States, 1942-1965. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 45-61

Broer, Luuk A.: Domiee W. Broer. Prediker. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 279-297

Cortright, David: Toward Realistic Pacifism: John Howard Yoder and the Theory and Practice of Nonviolent Peacemaking. In: CGR, Jg. 29, Nr. 3, 2011, S. 54-73

Covington, Sarah: Jan Luyken, the *Martyrs Mirror*, and the Iconography of Suffering. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 441-477

Dyck, Erika: Mennonites, Healthcare Institutions, and Modernity: The Mennonite Youth Farm in Rosthern, Saskatchewan. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 91-105

Eaton, Matthew: Eco-pacifism and the Anabaptist Vision. In: CGR, Jg. 29, Nr. 2, 2011, S. 71-95

Elias, John W.: Love and work: Itinerant Perspectives on the Well-being of Mennonites in the Americas. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 203-215

Fast Dueck, Irma: It's only water: The ritual of baptism and the formation of Christian identity. In: Vi, Jg. 12, Nr. 1, 2011, S. 21-28

Foth, Helmut: „Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen". Die Mennonitischen Geschichtsblätter im Dritten Reich. In: MGBl, Jg. 68, 2011, S. 59-89

Friesen, Delores: Idolatry in therapy: Dethroning the gods; enthroning God. In: Vi, Jg. 12, Nr. 2, 2011, S. 59-67

Funk-Unrau, Neil: Exploring the Gap Between Mennonite and Indigenous Neighbors: Snapshots from the Story of Native Concerns, MCC Canada. In. CGR, Jg. 29, Nr. 1, 2011, S. 52-71

Harder, Jakob: Mennoniten als paraguayische Staatsbürger: Wandel im politischen Bewusstsein und Integration. In: JGKMP, Jg. 12, 2011, S. 201-251

Hege, Ernst: L'Association Fraternelle Mennonite, Un regard en arrière sur les commencements de l'oeuvre. In: SA, Jg. 30, 2011, S. 25-34

Heisey, Nancy R.: Paul on idolatry: Finding fruitful fellowship. In: Vi, Jg. 12, Nr. 2, 2011, S. 43-51

Huebert, Helmut T.: The Bethania Mental Hospital of Russia, 1910-1927. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 215-221

Hut, Margreet van der: Berymde Tafereelen. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 105-129

Janzen, Friedhelm: Altersstrukturen in AMG-Gemeinden – eine Erhebung. In: MJ, Jg. 110, 2011, S. 85-92

Janzen, Jean: Catechism. In: Vi, Jg. 12, Nr. 2, 2011, S. 25-26

Jong, Alpita de: Het ' doopsgezind boeddhisme' van Joast Hiddes Halbertsma (1789-1869). In: DB, Jg. 37, 2011, S. 223-241

Kehler, Grace: Representations of Melancholic Martyrdom in Canadian Mennonite Literature. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 167-187

Klassen, Glen R. And Loewen, Charles N.: Before Eden: The Evangelical Mennonite Conference and the Founding of a Mental Health Facility. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 105-121

Klaversma, Nel: Jan Luyken (1649-1712). Dichter en boekillustrator. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 87-105

Kobelt-Groch, Marion: „Ahnugsvolle Blicke in die selgie Ewigkeit". Ein Gedicht von Christine Schmutz (1838-1906). In: MGBl, Jg. 68, 2011, S. 161-177

Koffel, Jean-Claude: Le moulin de Hesse. In: SA, Jg. 30, 2011, S. 75-79

Ders.: Les anabaptistes de Hoff. In: SA, Jg. 30, 2011, S. 59-64

Ders.: Les anabaptistes des moulins de Sarrebourg. In: SA, Jg. 30, 2011, S. 64-75

Krahn, Elizabeth: Lifespan and Intergenerational Legacies of Soviet Oppression: An Autoethnography of Mennonite Women and their Adult Children. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 21-45

Kramer, Jelleke: Doopsgezinden in Bunschoten en Spakenburg. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 129-149

Kropf, Marlene: Cultivating a congregational climate of discernment. In: Vi, Jg. 12, Nr. 1, 2011, S. 43-52

Kuiper, Yme: 't Cieraad van onze Stad ...Anna Braam (1738-1777). Bruiloftsverzen en portretten als venster op de positie van vrouwen binnen geleerde doopsgezinde kringen in Harlingen rond 1750. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 197-223

Kulig, Judith G. And Fan, Hai Yan: Suffering: Is the Concept Significant among Low German-speaking Mennonites? In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 153-167

Lichdi, Diether-Götz: Die Dialoge der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden mit der VELKD und anderen Partnern. In: FF, Jg. 20, 2011, 83-98

Ders.: Vergangenheit erforschen – Werte weitergeben. In: MJ, Jg. 110, 2011, S. 60-63

Ders.: Zum Staatsverständnis der deutschen Mennoniten im 19. Jahrhundert. In: MGBl, Jg. 68, 2011, S. 37-59

Loewen Reimer, Margaret: Murder and Madness in a Mennonite Village. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 75-91

Lorentz, Jean-Francois: La retraite (de Russie) à 37 ans. In: SA, Jg. 30, 2011, S. 54-59

Marr, Lucille: Breaking the Silence on Suicide an Mental Illness: The Brethren in Christ, 1968-1989. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 121-133

Martin, Andrew C.: Mennonite Spirituality: A Reassessment of „Humility Theology" in North America in the Nineteenth Century. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 293-324

Naas, Francoise: Les Assemblées anabaptistes-mennonites de la Haute Vallée de la Bruche (1708-1870). In: SA, Jg. 30, 2011, S. 34-40

Neufeldt, Aldred H.: An Ethos of Faith and Mennonite Mental Health Services. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 187-203

Nolt, Steven M.: Moving Beyond Stark Options: Old Order Mennonite and Amish Approaches to Mental Health. In: JMS, Jg. 29. 2011, S. 133-153

Noord, Alex: Friso is't cieraad van den mennoniet. Orangisme onder doopsgezinden in de achttiende eeuw. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 173-197

Otten, Jeanine: Saackle Claessens. Een doopgszezinde kaarsenmaker en verkoper van verfstoffen in Harlingen (1679). In: DB, Jg. 37, 2011, S. 149-173

Pick, Doris: Hilfen der mennonitischen Diakonie in der Gemeinde vor Ort. In: MG, Jg. 110, 2011, S. 162-165

Post, Pieter: In de wereld, maar niet van de wereöd? Vriend en vijand in de doopsgezinde liedteksten van de negentiende eeuw. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 241-257

Ratzlaff, Gerhard: Geschichte Paraguay und Geschichte der Mennoniten: 1492 – 1920: In: JGKMP, Jg. 12, 2011, S. 51-101

Reddig, Ken: Bethesda: The First Mennonite Mental Health Ministry in North America. In: JMS, Jg. 29, 2011, 221-227

Rempel, Gerhard: Heinrich Hajo Schroeder: The Allure of Race and Space in Hitler's Empire. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 227-255

Riggs, Ann K.: Is Warsaw Close Enough? Reading Yoder's *Nonviolence – A Brief History* in Kenya. In: CGR, Jg. 29, Nr. 3, 2011, S. 10-22

Romijn, Marius: „De Steengroeve" van Herman Bakels als anticiperende parabel. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 257-279

Schwindt, Frédéric: Les assemblées anabaptistes-mennonites de la Meuse XIXe-XXe siècles. In: SA, Jg. 30, 2011, S. 8-25

Shantz, Marcus: The measure of his days: How Milo Shantz lived his vocation. In: Vi, Jg. 12, Nr. 1, 2011, S. 39-43

Shetler Fast, Paul: Carrying a Weight Beyond its Numbers: Fifty-Five Years of People-Centered Development in Vietnam. In: CGR, Jg. 29, Nr. 1, 2011, S. 29-52

Showalter, Anna: The Mennonite Young People's Conference Movement, 1919-1923: The Legacy of a (Failed?) Vision. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 181-219

Sprunger, Keith and Sprunger, Mary: The Church in the Bakehouse: John Smyth's English Anabaptist Congregation at Amsterdam, 1609-1660. In. MQR, Jg. 85, 2011, S. 219-259

Stoesz, Conrad: „Are you prepared to work in a mental hospital?" Canadian Conscientious Objectors' Service during the Second World War. In: JMS, Jg. 29, 2011, S. 61-75

Stoltzfus, Duane: Armed With Prayer in an Alcatraz Dungeon: The Wartime Experiences of Four Hutterite C.O.'s in Their Own Words. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 259-293

Stuve, Willem: Een selectie van schriftelijke bijdragen uit de hoek van de Oud-Vlaamse (Huiskopers) doopsgezinden. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 49-75

Ders.: Een zeventiende-eeuws groepsportet. De ondertekenaars van de Confessie van Dordrecht in 1632. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 75-87

Suderman, W. Derek: In Search of Divine Wisdom: Perspectives on the Church and MCC from Old Testament Wisdom. In. CGR, Jg. 29, Nr. 1, 2011, S. 71-90

Visser, Piet: In memoriam professor dr. Irvin B. Horst (1915-2011). In: DB, Jg. 37, 2011, S. 297-305

Wagner, Steffen: „Aus weltanschaulichen Gründen besonders bekämpft und gehaßt?" Die Weierhöfer Schule und ihre Umwandlung in eine NS-Eliteanstalt im Jahr 1936. In: MGBl, Jg. 68, 2011 89-161

Wiebe-Franzen, Conny: Begegnung mit Pionieren in Paraguay. In: MJ, Jg. 110, 2011, S. 127-129

Zimmerman, Earl: Calcutta Connections: Mennonite Service in India. In: CGR, Jg. 29, Nr. 1, 2011, S. 4-29

Pfingstgemeinden und charismatische Bewegung

Selbständige Veröffentlichungen

Baumert, Manfred: Natürlich – übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln. Ein praktisch-theologischer Beitrag aus systematisch-theologischer Perspektive mit empirischer Konkretion. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie, Bd. 921) Frankfurt/M. u.a. 2011, XXVI, 514 S.

Nach einer typologischen Definition der Charismen werden Texte im NT untersucht, die das Erkennen der Charismen thematisieren. Außerdem werden in dieser Dissertation (University of South Africa) gängige Gabentests dargestellt und evaluiert. Innovative Befunde ergeben sich aus der empirischen Erhebung in der Evangelischen Landeskirche in Baden und im charismatisch-pentekostalen Bereich. Mit zahlreichen Tabellen und Grafiken.

Clark, Paul: Die Gründung von Pfingstgemeinden in Deutschland 1945–2005. Implikationen für intentionale Mission im 21. Jahrhundert. Bad Dürkheim 2011, 280 S.

Diese Arbeit (Diss.) würdigt das Engagement vieler Gemeindegründer/innen in ihren freikirchlichen Traditionen und gibt eine Sicht moderner Kirchengeschichte, die bisher in wissenschaftlichen Kreisen wenig Beachtung fand. Auch auf Englisch erschienen: German Pentecostal Church Planting: 1945–2005. Implications for intentional Mission in the 21st Century.

Evangelisches Missionswerk Deutschland (Hg.): Encounter Beyond Routine. Cultural Roots, Cultural Transition, Understanding of Faith and Cooperation in Development. International Consultation, Academy of Mission, Hamburg, 17th-23rd January 2011. Hamburg 2011.

In dieser EMW-Dokumentation Nr. 5 geht es zentral um die Pfingstbewegung.

Evangelisches Missionswerk Deutschland (bearb. von Werner Kahl u. Martin Keiper): Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten. Hamburg 2012, 263 S.

Die 30 Beiträge geben einen Einblick in die Zusammenarbeit der Migrationsgemeinden und reflektieren eine Vielzahl von Modellen, Projekten und Erfahrungen.

Fischer, Moritz: Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe-Malamu" mit ihren transnationalen Verflechtungen. Göttingen 2011, 449 S.

Am Beispiel von Nzambe-Malamu, einem pfingstlich-globalen Netzwerk in Afrika und Übersee, wird in dieser Habilitationsschrift die Dynamik des weltweiten Wachstums der Pfingstbewegung in ihrer Diachronizität und Synchronizität untersucht. Der Autor hat die Hoffnung, dass die Beschäftigung mit den transnationalen Pfingstkirchen dazu anreizt, gemeinsam eine interkulturelle und interkonfessionelle Theologie zu erarbeiten.

Frei, Daniel: Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen. Kirchen in der Weltgesellschaft 8. LIT Verlag, Münster 2011, 455 S.
In seiner Dissertation (Universität Basel) untersucht Frei weniger „wie man Pfingstler wird" als vielmehr, „wie und warum man Pfingstler bleibt". Der reformierte Basler Pfarrer, der selbst 6 Jahre in Chile lebte, beleuchtet Entstehung und Geschichte sowie die theologischen Motive der Pfingstkirchen in Chile. Dabei wird auch ihr Wachstum dargestellt und analysiert. Resümee ist „eine pfingstlerische Gemeindepädagogik".

Haustein, Jörg: Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism. (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 17), Wiesbaden 2011, 295 S.
Diese Dissertation (Universität Heidelberg) bildet die erste detaillierte Geschichte der äthiopischen Pfingstbewegung – basierend auf eignen Feldforschungen. „Writing Religious History" wurde bereits mit dem Ruprecht-Karls-Preis der Universität Heidelberg und dem John Templeton Award for Theological Promise ausgezeichnet.

Knöfel, Udo: Wahnsinn. Begegnung mit dem Übernatürlichen, Lüdenscheid 2011, 197 S.
Auch wenn die Publikation keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebt, ist sie doch in gewisser Weise Primärliteratur, weil sie in autobiografischer Weise einen geistlichen Aufbruch unter DDR-Bausoldaten und die Entstehung einer freien charismatischen Gemeinde beschreibt.

Knorr, Hartmut: Mentoring als förderndes System in individualistischen und kollektivistischen Kulturen. Eine vergleichende Studie im Kontext von afrikanischen Pfingstgemeinden in Malawi, Ghana und Deutschland. Hamburg 2011, 191 S.
Die vorliegende Forschungsarbeit wurde an der Theologisch-Missionswissenschaftlichen Akademie Uhrsleben erarbeitet und in ihrer wissenschaftlichen Fassung im Oktober 2011 von der New Covenant International University als Masterarbeit angenommen. Knorr ist Generalsekretär des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) und hat sich besonders für Ausbildung und Integration von Migrantenpastoren und Migrationsgemeinden im BFP eingesetzt.

Quaas, Anna D.: Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church and Redeemed Christian Church of God. Frankfurt/Main 2011, 416 S.
In dieser Promotionsschrift wird die nach eigenen Angaben älteste Pfingstkirche Nigerias, die Christ Apostolic Church, und die wegen ihrer Massenveranstaltungen, ihrer medialen Präsenz und ihrer Verbreitung auf allen Kontinenten bekannt gewordenen Redeemed Christian Church of God im Ursprungs- und Migrationskontext untersucht.

Theile, Martin: Gottes Geist für alte Kirchen und neue Gemeinden. Das Kombipack charismatischer Spiritualität aufschnüren. Basel 2011, 324 S.
Der Herrnhuter Autor versucht, „die Anregungen der Charismatischen Bewegung so aufzunehmen, wie es für die klassischen Kirchen, ihre Spiritualität, Theologie und Kultur passt. Die Grundlage ist eine meist biblisch fundierte Herrnhuter Theologie, die durch Zinzendorf und Luther geprägt ist."

Aufsätze, Artikel

Althoff, Andrea: Rezension über Peter Zimmerling: Charismatische Bewegungen. Vandenhoeck & Ruprecht, UTB. Göttingen 2009. In Theologische Literaturzeitung, i.E. Evangelische Verlagsanstalt, 136. Jhrg., Heft 2, Leipzig 2011, S. 216–218.

Ebenezer (Hg.): Themenheft „Operation Exodus. 20 Jahre Gottes Treue", Herne 2011, 20 S.
„Operation Exodus" ist ein Arbeitszweig des Ebenezer Emergency Fund International und unterstützt Juden weltweit bei ihrer Rückkehr nach Israel. Dieser karitative Dienst wurde 1991 gegründet und ist heute in über 40 Ländern tätig.

Hathaway, David: Ich habe eine Vision für Europa. In: Prophetic Vision, Nr. 60, Sommer 2011 (Dewsbury/UK 2011), S. 2f.
Der britische Pfingstevangelist berichtet autobiografisch von Highlights aus seinem 60-jährigen Dienst in Europa – mit recht ungewöhnlichen Aussagen wie: „1986 zeigte Gott mir, dass der Eiserne Vorhang [...] fallen würde. Niemand glaubte mir."

Haustein, Jörg: Charismatic Renewal, Denominational Tradition and the Transformation of Ethiopian Society. In: Evangelisches Missionswerk Deutschland (Hrsg.): Encounter Beyond Routine. Cultural Roots, Cultural Transition, Understanding of Faith and Cooperation in Development. International Consultation, Academy of Mission, Hamburg, 17th-23rd January 2011. Hamburg: EMW, 2011. S. 45–52. (EMW Dokumentation; 5)

Ders.: Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts. In: Archiv für Sozialgeschichte. 51(2011). S. 533–552

Ders.: Embodying the Spirit(s): Pentecostal Demonology and Deliverance Discourse in Ethiopia. In: Ethnos. 76/4 (2011). S. 534–552

Heinzelaier, Ingrid u. Bially/Gerhard: 20. Erneuerungskonferenz in der Methodistenkirche. In: Charisma 155 (Düsseldorf 2011), S. 20f.
Vor 20 Jahren hat der Arbeitskreis für Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelisch-methodistischen Kirche erstmals nach Braunfels eingeladen. Jährlich gibt der AGG-EmK dort neue Impulse.

Oettinghaus, Bernd: Gottes Geist macht vieles möglich. Vom Gebet im Rathaus bis zum Berufswunsch „Politiker". In: Charisma 157 (Düsseldorf 2011), S. 30 f.
Diplomtheologe Oettinghaus, im Rahmen der Lausanner Bewegung für den „Runden Tisch Gebet" in Deutschland verantwortlich (mit über 40 partizipierenden Kirchen und Organisationen), schildert streiflichtartig geistliche Entwicklungen in der BRD der letzten Jahre – besonders im Hinblick auf das Gebet.

Quaas, A.: Befreiungsdienst und interkulturelle Seelsorge. In: Ökumenische Rundschau, Jg. 60, H. 3, Leipzig 2011, S. 315–328

Ders.: Zwei Welten. In: Keiper, Martin (Hg.): Populär und prosperierend. Zur pfingstlich-charismatischen Dynamik in Afrika (Jahresbericht 2010/2011 des Evangelischen Missionswerks in Deutschland e. V.), Hamburg 2011, S. 22–24

Ritter, Klaus: In eigener Sache. Aus Redaktion und e.V. Kommunikationsdienst. In: Rundbrief für charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche (I/2011), Passau 2011, S. 29–31.
Anlässlich des 35-jährigen Jubiläums des Rundbriefes des sog. Kommunikationsdienstes gibt der Vorsitzende einen Rechenschaftsbericht, der die Entwicklung seit den Anfängen schildert.

Themenheft: „Heiliger Geist – Erbe und Auftrag". In: Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 11/2011 (Erzhausen 2011), 20 S.
Die Novemberausgabe der BFP-Monatszeitschrift ist traditionell einem Rückblick der Bundeskonferenz gewidmet (116. BuKo, Willingen Uppland 26.–29.09.11), wobei Konferenzthema und Heftthema identisch sind.

Themenheft: „Jesus unites. Wenn Menschen verschiedener Kulturen und Sprachen zusammenfinden…". Charisma 158 (Düsseldorf 2011), 52 S.
Mit Beiträgen von Gerhard Bially (zur gleichnamigen Essener Konferenz im Frühjahr und dem Beispiel der Stadtmission Eickel), Werner Kahl (Die neue Vielfalt christlichen Lebens), BFP-Sekretär Hartmut Knorr (über die Ausbildung und Integration von Migranten-Pastoren im BFP) u. a.

Themenheft: „Wachsen durch Dienen. 30 Jahre Royal Rangers." In: Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 7/2011 (Erzhausen 2011), 20 S.
Royal Rangers sind die Pfadfinder in der Pfingstbewegung, die jedoch aufgrund ihrer enormen Attraktivität auch Kinder/Teenager anderer Gemeinden begeistern. Die 30 Jahre beziehen sich auf Deutschland.

Pietismus

Quäker

Monographien:

Lieder der Freunde, hg. von der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker), Bad Pyrmont 2011.

Blocher, Heidi: ‚Suchet zuerst das Reich Gottes und alle diese Dinge werden euch gegeben werden' (Matthäus 6, 33; Lukas 12, 31), Bad Pyrmont 2011 (Richard L. Cary Vorlesung 2010)

Aufsätze, Artikel

Die Suppen der Quäker, in: Historikus Vogtland: Geschichtsmagazin, 6, 3, 2011, S. 22-23

Das Tagebuch des Klaus Seckel. Anfang und Ende einer Kindheit an der Quäkerschule Eerde (1937-1943), hg. von Susanne Brandt, Rainer Kappe, Berlin 2011

Bernet, Claus: Luther und Fox – Luthertum und Quäkertum: Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Vergleichsforschung, in: FF 20, 2011, S. 40-60.

Ders.: Die Geschichte der Quäkergemeinde Minden, Teil 2: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu ihrer Selbstauflösung 1898, in: Westfälische Forschungen, LXI, 2011, S. 445-470

Ders.: ‚Ja-sagen zum Judentum' – Die Quäker und ihr Verhalten gegenüber den Juden in Deutschland von 1933 bis 1945, in: Daniel Heinz (Hrsg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschich-te, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011, S. 35-64 (Kirche – Konfession – Religion, 54)

Ders.: Die Familien Reckefuß und Ellermann unter Berücksichtigung ihrer Amerikaauswanderung: Quäkerpräsenz in Herford im 19. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch für den Kreis Herford, 18, 2011, S. 50-71

Ders.: Baird, Esther E. (1861-1950), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 55-56

Ders.: Bean, Hannah Elliott (1830-1909), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 60-61

Ders.: Bowles, Gilbert (1869-1960), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 129-130

Ders.: Bowly, Samuel (1802-1884), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 130-133

Ders.: Braithwaite, Joseph Bevan (1818-1905), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 133-137

Ders.: Braithwaite, William Charles (1862-1922), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 137-142

Ders.: Bright, John (1811-1899), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 162-181

Ders.: Brinton, Howard Haines (1884-1973), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 181-186

Ders.: Butler, Esther H. (1850-1921), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 199-200

Ders.: Chilson, Arthur Benton (1872-1939), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 203

Ders.: Clark, Dougan (1828-1896), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 203-206

Ders.: Douglass, Sarah Mapps (1806-1882), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 244-247

Ders.: Duncan, David (1825-1871), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 253-256

Ders.: Eddington, Arthur Stanley (1882-1944), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 278-288

Ders.: Ford, Jefferson (1879-1949), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 477

Ders.: Frame, Nathan T. (1835-1914), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 477-478

Ders.: Gardner, Sunderland P. (1802-1893), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 493-495

Ders.: Grubb, Edward (1854-1939), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 550-556

Ders.: Harvey, Cyrus (1843-1916), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 621-623

Ders.: Haslam, Fred (1897-1979), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 639

Ders.: Haviland, Laura (1808-1898), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 640-643

Ders.: Hill, Daniel (1817-1899), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 680-681

Ders.: Hobbs, Mary (1852-1930), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 692-693

Ders.: Hobhouse, Stephen Henry (1881-1961), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 693-697

Ders.: Hobson, William (1820-1891), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 697-698

Ders.: Hodgkin, Henry Theodore (1877-1933), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 698-702

Ders.: Hotchkiss, Willis R. (geb. 1873), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 717

Ders.: Hull, Hannah Hallowell (1872-1958), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 717-718

Ders.: Janney, Samuel McPherson (1801-1880), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 735-739

Ders.: Jay, Allen (1831-1910), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 739-740

Ders.: Jeanes, Anna T. (1822-1907), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 740-742

Ders.: Jones, Thomas Elsa (1888-1973), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 744-746

Ders.: Lewis, Lucy Biddle (1861-1941), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 893-894

Ders.: Mallik, Gurdial (1896-1970), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 920-921

Ders.: Malone, J. Walter (1857-1935), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 920-921

Ders.: Mendenhall, Nereus (1819-1893), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 948-949

Ders.: Moore, Joseph (1832-1905), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 966-968

Ders.: Nicholson, Samuel Edgar (1862-1934), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1018-1019

Ders.: Nicholson, William (1826-1899), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1019-1020

Ders.: Pickett, Clarence Evan (1884-1965), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1091-1095

Ders.: Pinkham, William P. (1841-1919), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1095-1096

Ders.: Plummer, Jonathan Wright (1835-1918), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1103-1104

Ders.: Powell, Aaron Macy (1832-1899), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1115-1118

Ders.: Rees, Emory J. (1870-1947), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1158-1159

Ders.: Rushmore, Jane Palen (1864-1958), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1181-1182

Ders.: Russell, Elbert (1871-1951), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1182-1186

Ders.: Sargent, John Grant (1813-1883), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1218-1220

Ders.: Schofield, Martha (1839-1916), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1233-1234

Ders.: Sharpless, Evi (1844-1913), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1288

Ders.: Sharpless, Isaac (1848-1920), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1288-1296

Ders.: Stephen, Caroline Emelia (1834-1909), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1337-1341

Ders.: Sturge, Mary Darby (1862-1925), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1391-1392

Ders.: Thomas, Martha Carey (1857-1935), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1415-1420

Ders.: Thompson, Silvanus Phillips (1851-1916), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1420-1428

Ders.: Trueblood, Benjamin Franklin (1847-1916), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1442-1446

Ders.: Walton, J. Barnard (1885-1963), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1457-1458.

Ders.: Whittier, John Greenleaf (1807-1892), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1492-1500

Ders.: Wilbur, Henry Watson (1851-1914), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1523-1525

Ders.: Wood, James (1839-1925), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1549-1551

Ders.: Woodward, Walter Carleton (1878-1942), in: BBKL, 32, 2011, Sp. 1551-1554

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

Amt, Ämter und Dienste in der SELK (Lutherische Orientierung 8). Hg. von der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), Hannover [2011], 27 S.

Grünhagen, Andrea: Erweckung und konfessionelle Bewusstwerdung. Das Beispiel Hermannsburg im 19. Jahrhundert (QBGHM 19), Münster 2010, 401 S. (Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 2008)

Hopf, Friedrich Wilhelm: Kritische Standpunkte für die Gegenwart. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf des Dritten Reichs, über seinen Bekenntniskampf nach 1945 und zum Streit um seine Haltung zur Apartheid (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 11). Hg. von Markus Büttner und Werner Klän, Göttingen 2012 [ersch. 2011], 409 S.

Lutherisch in Mannheim. 50 Jahre Ev.-Luth. Kirche St. Michael 1961–2011. Hg. vom Pfarramt der Ev.-Luth. Gemeinde St. Michael Mannheim-Ludwigshafen (SELK), Heidelberg 2011, 106 S.

Pietrusky, Michael / Schillhahn, Wolfgang: 125 Jahre Golgathakirche Heldrungen. 1884–2009. Hg. vom Pfarramt des Pfarrbezirks Sangerhausen - Heldrungen der SELK. Verb. Nachdr., Sangerhausen 2011, 50 S.

Sasse, Hermann: In statu confessionis, Bd. 3: Texte zu Union, Bekenntnis, Kirchenkampf und Ökumene (Oberurseler Hefte / Ergänzungsband 10). Hg. von Werner Klän und Roland Ziegler, Göttingen 2011, 310 S.

Silva, Gilberto da / Süß, Stefan (Hgg.): Und es geschah doch 19 Jahre später. Der Beitritt der Evangelisch-Lutherischen (altlutherischen) Kirche in der ehemaligen DDR zur Selbständigen Ev.-Luth. Kirche 1991 (Oberurseler Hefte 51), Oberursel 2011, 193 S.

Stolle, Volker: Festhalten und Fortschreiten. Karl Friedrich August Kahnis (1814 - 1888) als lutherischer Theologe (Kontexte 43), Göttingen 2011, 365 S.

Aufsätze, Artikel

Barnbrock, Christoph: Ungleiche Partner. F. C. D. Wyneken (1810–1876) und C. F. W. Walther (1811–1887) in ihrer Eigenart. In: LuThK 35 (2011), 246-274

Collver, Albert B.: Mission through witness, mercy, life together in Walther and the first fathers of Missouri. In: CTQ 75 (2011), 275-287

Egger, Thomas: Walther and his manuscripts. Archiving Missouri's most enduring writer. In: Concordia Journal 37 (2011), 201-216

Ferguson, Jack D.: Constitutional reasons for forming a synod. An examination of the 1847 Constitution of the Lutheran Church - Missouri Synod. In: CHIQ 84 (2011), 6-24

Ders.: Underlying causes and unexpected results. C. F. W. Walther's theological perspective on the Christian congregation. In: CHIQ 83 (2010), 218-251; 84 (2011),

Hund, Johannes: „Gewisse Einseitigkeiten" und die „rechte, allseitige, ökumenische Faßung". Die Zusammenarbeit und der Bruch zwischen Wilhelm Löhe und Carl Ferdinand Wilhelm Walther. In: LuThK 35 (2011), 211-245

Kelter, Gert: Dokumente zur Einführung der Frauenordination in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKiB). In: Lutherische Beiträge 16 (2011), 250-268

Lippold, Ernst: Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) aus lutherisch-landeskirchlicher Sicht. In: FF 20 (2011), 30-39

MacKenzie, Cameron A.: Appreciating Friedrich Lochner, a founding father of the Missouri Synod. In: CHIQ 84 (2011), 36-50

Ders.: C. F. W. Walther's use of Luther. In: CTQ 75 (2011), 253-273

Manteufel, Thomas: A bibliography of C. F. W. Walther's works in English. In: Concordia Journal 37 (2011), 217-226

Mayes, Benjamin T. G.: Grabau versus Walther. The use of the Book of Concord in the American Lutheran debate on church and ministry in the nineteenth century. In: CTQ 75 (2011), 217-252

Monteath, Peter: South Australia's Lutheran churches and refugees from Hitler's Germany. In: Ders. (Hg.): Germans. Travellers, settlers and their descendants in South Australia, Kent Town, S.-Aust. 2011, 304-325

Noland, Martin R.: Walther and the revival of confessional Lutheranism. In: CTQ 75 (2011), 195-216

Pless, John T.: Hermann Sasse (1895–1976). In: Lutheran Quarterly 25 (2011), 298-325

Ders.: Wilhelm Löhe: His voice still heard in Walther's church. In: CTQ 75 (2011), 311-328

Reller, Jobst: Briefe von August Tholuck und Georg Wilhelm Sattler an Ludwig Otto Ehlers. Neue Aspekte der nordwestdeutschen Erweckungsbewegung. In: LuThK 35 (2011), 31-64

Scaer, David P.: Walther, the third use of the law, and contemporary issues. In: CTQ 75 (2011), 329-342

Schurb, Ken: Was Walther Waltherian? In: Concordia Journal 37 (2011), 189-200

Scriba, Georg: Das Zeugnis der lutherischen Kirchen im südlichen Afrika von Christus als Hoffnung für die Welt in der Auseinandersetzung mit der Apartheid. In: Lutherische Kirche in der Welt 58 (2011), 199-220

Silva, Gilberto da: Luthers Rezeption in den Vorgängerkirchen der SELK am Beispiel der Lehre vom geistlichen Amt der Kirche. In: FF 20 (2011), 117-132

Stolle, Volker: The educator: Karl Mützelfeldt. In: Monteath, Peter (Hg.): Germans. Travellers, settlers and their descendants in South Australia, Kent Town, S.-Aust. 2011, 364-383

Ders.: Gründe für ein konfessionelles Missionswerk. Theologische und zeitgeschichtliche Einordnung der Gründung des Leipziger Missionswerkes. In: Lernprozesse für unsere Mission (Weltmission heute 74). Hg. v. Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2011, 121-132

Ders.: Juden gegenüber weitgehend distanziert. Die Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirchen und die Juden im „Dritten Reich" . In: Heinz, Daniel (Hg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich" (Kirche - Konfession - Religion 54), Göttingen 2011, 215-244

Wenz, Armin: Zur Debatte über die Ordination von Frauen in der SELK. In: Lutherische Beiträge 16 (2011), 239-250

Ziegler, Roland F.: Eduard Preuss and C. F. W. Walther. In: CTQ 75 (2011), 289-309

Siebenten-Tags-Adventisten

Monographie

Heinz, Daniel (Hg.): Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011.

Geldbach, Erich: Die ökumenische Bedeutung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten. In: Mache Dich auf und werde licht! Festschrift für Konrad Raiser, hg. von Dagmar Heller et al., Frankfurt/Main 2008, S. 180-187.

Selbständige Veröffentlichungen

Badenas, Roberto / Stefan Höschele (Hgg.): Die Ehe – Biblische, theologische und pastorale Aspekte. Studien zur adventistischen Ethik, Band 1, Lüneburg 2010, 435 S.
Wegweisendes Sammelwerk mit gründlichen exegetischen, biblisch-systematischen und pastoraltheologischen Beiträgen zum Themenkomplex „Ehe, Ehescheidung und seelsorgerliche Begleitung".

Doukhan, Lilianne: In Tune with God, Hagerstwon, Maryland 2010, 301 S.
Musik im Gottesdienst aus biblischer Sicht, in der Kirchengeschichte und im Glaubensleben der STA mit Berücksichtigung moderner Fragestellungen zu „sakraler" und „säkularer" Richtung. Die Autorin, Professorin an der adv. Andrews University (USA), lehnt diese Unterscheidung ab, plädiert aber für eine ausgewogene, an der jeweiligen Kultur abgestimmte Sicht.

Knight, George: Die apokalyptische Vision und die Neutralisierung des Adventismus. Der Weg in die Bedeutungslosigkeit, Wien 2011, 158 S.
Das Büchlein aus der Feder eines prominenten adv. Kirchenhistorikers (USA) möchte die aktuellen „Krankheiten" des Adventismus in der westlichen Welt diagnostizieren und Wege aus der Identitätskrise aufzeigen. Apokalyptische Vision und eschatologische Dringlichkeit stehen an der Wiege des Adventismus und bilden nach Auffassung des Autors auch heute noch die Voraussetzung für missionarische Dynamik und Wachstum.

Kempf, Jean u. Sigrid: Il te montrera la voie que tu dois choisir, Dammarie-les-Lys 2011, 251 S.
Das Missionsehepaar Kempf – er Elsässer, sie Österreicherin, beide Franzosen – beschreibt in dieser Autobiografie seinen vielfältigen Dienst in den frankophonen Ländern Afrikas, die lange Zeit der Freikirchenleitung in der Schweiz (Bern) unterstellt waren. In manchen dieser Länder leisteten sie missionarische Pionierarbeit.

Lake, Jud: Ellen White Under Fire – Identifying the Mistakes of Her Critics, Nampa, Idaho (USA) 2010, 351 S.

Paulien, Jon: Die Offenbarung verstehen – Leitlinien für die Auslegung, Lüneburg 2012, 223 S.
Der Autor ist Professor für Neues Testament an der US-amerikanischen Loma Linda University und Spezialist auf dem Gebiet der Apokalypse. Struktur, Hermeneutik sowie Chancen, Gefahren und Grenzen der Auslegung sind Themenschwerpunkte dieses flüssig geschriebenen Buches.

Snorrason, Bjorgvin M.: The Origin, Development, and History of the Norwegian Seventh-day Adventist Church From the 1840s to 1887 (unveröffentl. Diss., Andrews University, Berrien Springs, USA), 2010, 474 S.

Aufsätze, Artikel

Heinz, Daniel: Missionarische Offenheit in der Welt, ideologische Anpassung in Deutschland: Siebenten-Tags-Adventisten und Juden in der Zeit des Nationalsozialismus. In: Daniel Heinz (Hg.), Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011, S. 281-308

Ders.: Ermutigung für die endzeitliche Gemeinde. Ellen White und „Der Große Kampf". In: Adventisten heute, Dezember 2011, S. 10-12

Ders.: Der römische Katholizismus – Kontinuität und Wandel. In: Ellen G. White, Vom Schatten zum Licht. Der Kampf der Kirchen und das Neue Jerusalem [Volltextliche und revidierte Neuauflage von „Der Große Kampf zwischen Licht und Finsternis"], Zürich-Wien 2011, S. 461-471

Höschele, Stefan: The Emerging Adventist Theology of Religions Discourse: Participants, Positions, Particularities. In: Bruce Bauer (Hg.), A Man of Passionate Reflection [Festschrift in Honour of Jerald Whitehouse]. Andrews University Mission Studies, Band 8, Berrien Springs, Michigan 2011, S. 355–376

Lichtenwalter, Larry: The Seventh-day Sabbath and Sabbath Theology in the Book of Revelation: Creation, Covenant, Sign. In: Andrews University Seminary Studies 40 (2011), Nr. 2, S. 285-320

Miller, Jared: Adventists, Prohibition, and Political Involvement. In: Liberty, November-Dezember 2011, S. 8-11, 29-31

Voltmer, Edgar / Thomas, Christine/Spahn, Claudia: Psychosocial Health and Spirituality of Theology Students and Pastors of the German Seventh-day Adventist Church. In: Review of Religious Research 51 (2010), Nr. 4, S. 2

Täufertum

Selbstständige Veröffentlichungen

Luthy, David: Dirk Willems: His noble deed lives on. Aylmer, ON, 2011

Marx, Theda: Täufer und Obrigkeit in Luzern 1552-1610. Böningen, 2011

Sigrist, Christoph (Hg.): Die Zürcher Bibel von 1531. Zürich, 2011

Aufsätze, Artikel

Stayer, James M.: Menno Simons – ein unbequemer Namenspatron. In: MGBl, Jg. 68, 2011, S. 7-19

Schlachta, Astrid von: „Öffentlich", sichtbar, gefährlich? Die „politische"Wirkung täuferischer Gemeinden. In: MGBl, Jg. 68, 2011, S. 19-37

Stengel, Friedemann: Onmia sunt communia. Gütergemeinschaft bei Thomas Müntzer? In: ARG, Jg 102, 2011, S. 133-175

Bernet, Claus: The Concept of the New Jerusalem among Early Anabaptists in Münster 1534/35. An Intgerpretation of Political, Social and Religious Rule. In: ARG, Jg. 102, 2011, S. 175-195

Terpstra, Laas: Vijf op een rij? De pamflettenstrijd tussen Melchior Hoffman en Nikolaus von Amsdorf in kaart gebracht. In: DB, Jg. 37, 2011, S. 17-49

Lienhard, Marc: Straßburg und die Täufer im 16. Jahrhundert. In: FF, Jg. 20, 2011, S. 160 ff.

Baecher, Robert: Une réunion anabaptiste dans „l'église de la foret" en 1576. In: SA, Jg. 30, 2011, S. 79-95

Sider, Alexander J.: Constantine and Myths of the Fall of the Church: An Anabaptit View. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 631-643

Rothkegel, Martin: Pilgram Marpeck and the „Fellows of the Covenant": The Short History of the Rise and Decline of an Anabaptist Denominational Network. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 7-37

Blough, Neal: The Relevance of Marpeck for the Contemporary Church. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 37-59

Rempel, John D.: Critically Appropriating Tradition: Pilgram Marpeck's Experiments in Corrective Theologizing. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 59-77

Mast, Gerald: Patient Separation in Marpeck's Theological Rhetoric. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 77-89

Yoder, Anna: Being the Essence of Christ: The Call to Service in the Writings of Pilgram Marpeck. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 89-101

Klaassen, Walter: Sin and Fear in the Thought of Pilgram Marpeck. In: MQR, Jg. 85, 2011, S. 101-115

Finger, Thomas: How „Classical" was Pilgram Marpeck's Theology? In: MQR, Jg. 85, 2011, S.115-132

Sonstiges

Christlicher Hilfsverein Wismar e.V.: Albanienhilfe. Wismar 2011, 44 S.
Das Informationsheft schildert 20 Jahre von Wismar ausgehende Albanienhilfe sowie die Berufung des evangelisch-methodistischen Pastors Frieder Weinhold (Gründer und Leiter) in diesen Dienst. Ein besonderer Themenschwerpunkt: „Entwicklungshilfe aus unserer Sicht."

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 Evangelisch-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 190 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*

Unsere Tagungsplanung für 2012 bis 2014:

- Arbeitstagung im Herbst 2012:
  Liedgut und Musik in der Geschichte der Freikirchen
  Tagung in Zusammenarbeit mit dem Christlichen Sängerbund
  Ort: Marburg, Theologische Hochschule Tabor
  28./29.09.2012

- Symposium im Frühjahr 2013:
  Aussteiger aus den Freikirchen
  Ort: Bensheim, Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes
  11.–13.04.2013

- Arbeitstagung im Herbst 2013:
  Die Weltmission der Freikirchen in historischer Perspektive
  Ort: Wiedenest/Bergneustadt, Tagungsstätte Forum Wiedenest
  28/29.09.2013

- Symposium im Frühjahr 2014:
  Freikirchliche Friedenstheologie und kontroverse freikirchliche Positionen (Arbeitstitel)
  Ort: Elstal bei Berlin, Bildungszentrum des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
  14.–16.03.2014

Weitere Informationen können bei der Geschäftsstelle des Vereins erfragt werden oder sind über die Internetpräsenz *www.freikirchenforschung.de* abzurufen.

Jeder, der an den Zielen und Aufgaben des Vereins Interesse hat, ist uns als Mitglied herzlich willkommen. Der Beitritt kann online unter *www.freikirchenforschung.de* oder formlos per Mitteilung an die Geschäftsstelle erklärt werden. Die Jahresbeiträge, in denen der Bezug des Jahrbuchs *Freikirchenforschung* bereits enthalten ist, belaufen sich derzeit auf

- € 30,- für Einzelmitglieder;
- € 15,- für Studierende und sonstige Ermäßigungsberechtigte;
- € 75,- für korporative Mitglieder.

Bitte beachten Sie die **Beitragsrechnung**, die diesem Band beiliegt! Freiwillige höhere Beiträge sowie Spenden für seine Arbeit sind dem Verein natürlich willkommen. Steuerlich wirksame Spendenbescheinigungen werden gern ausgestellt.

Für Fragen zur Arbeit des Vereins wie auch Einzelbestellungen von Jahrbüchern (auch ältere Ausgaben sind noch lieferbar) steht unsere Geschäftsstelle zur Verfügung. Bitte senden Sie auch Beiträge zur Veröffentlichung (wofür wir allerdings keine Gewähr übernehmen), Tausch- oder Besprechungsexemplare an folgende Anschrift:

Verein für Freikirchenforschung e.V. Geschäftsstelle
Pastor Reimer Dietze, Postfach 1163, D-64386 Erzhausen
Tel.: +49/(0)6150/9768-25 oder +49/(0)172/9726431
Fax: +49/(0)6150/9768-90
Mail: *reimer.dietze@freikirchenforschung.de* oder
info@freikirchenforschung.de
Bankverbindung des Vereins:
Sparkasse Münsterland-Ost (BLZ 400 501 50), Kto. 19901
IBAN: DE 94 4005 0150 000 0019901; SWIFT (BIC) WELADED1MST